

Berthold Wald

»Vollendete Negativität« oder »theologisch gegründete Weltlichkeit«*

441

Zu den ersten Versuchen nach 1945, eine Antwort auf die geistige Situation der Zeit zu formulieren, gehört auch die Schrift *Muße und Kult* von Josef Pieper. Das Buch erscheint 1948, ein Jahr nach der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, während seine Leitgedanken ebenfalls schon in den Jahren zuvor formuliert worden sind.[1] Die am meisten ins Auge fallende Ähnlichkeit bei ansonsten konträren Positionen ist die nüchterne Prognose, wonach die instrumentelle Vernunft der Moderne den »Lauf zur verwalteten Welt«[2] eher noch beschleunigen wird und den Einzelnen in die Gefahr bringt, »ganz und gar Funktionär [...] zu werden« (S. 27)[3]. Die Gewalt in den äußeren Lebensverhältnissen ist zwar überwunden, die innere Bindung an die »seelenlos und sinnlos gewordene Zivilisation der modernen Arbeitswelt«[4] dagegen nur verdrängt und »das in Wahrheit Bewahrenswerte«[5] durch bloße »Traditionspflege«[6] nicht zurückzugewinnen. »Real verlorene Tradition läßt sich nicht ästhetisch surrogieren«, stellt Adorno rückblickend fest.[7] Das sieht auch Pieper nicht anders: »Der Rückgriff auf ›Tradition‹ |

442 überhaupt« (S. 28) wird notwendig wirkungslos bleiben, »rein akademisch« (S. 41), weil auf solche Weise »die eigentlichen geschichtlichen Fronten durch restaurative Vorläufigkeiten noch verdeckt und undeutlich bleiben« (S. 28). Diese werden ihre bewußtseinsprägende Kraft erweisen, eben weil »an die Stelle von Wirklichkeit eine unverbindliche Scheinwelt von Bildungsattrappen getreten ist« (S. 41).

In gleicher Weise hat Pieper auch der von Martin Heidegger ausgehenden ontologischen Auffassung eines geschichtlich sich je neu und anders ereignenden »Sprachgeschehens« nichts abgewinnen können, die später in der Wende zur philosophischen und theologischen Hermeneutik zum Tragen gekommen ist. Gegenüber Formulierungen wie dieser, die Würde des Menschen bestehe darin, »vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein« (aus dem »Humanismus-Brief« von 1946) beginnt die »anfängliche Faszination einem tiefen Mißtrauen zu weichen.«[8] Heideggers These: »Die Sprache spricht. Ihr Sprechen spricht für uns im Gesprochenen«, [9] derzufolge Wahrheit primär der Immanenz des Redesinnes angehören soll, ist entweder eine nichtssagende Tautologie ohne realen Wirklichkeitsbezug oder Ausdruck einer ungeklärten Theologie der Immanenz durch die beim Hörenden evozierte und zugleich begrifflich ausgeschlossene Konnotation wesenhaften Sprechens mit der Selbstkundgabe des göttlichen Logos. Das »Betroffenmachende« an Heidegger, »daß mit herausfordernder Radikalität aus einem ursprünglich theologischen Impuls Fragen gestellt werden, die aus sich eine theologische Antwort verlangen, und daß zugleich eine solche Antwort radikal abgelehnt wird«, [10] war für Pieper der eigentliche Grund, sich nicht weiter auf diesen täuschenden Umgang mit der Sprache einzulassen.[11]

443 Wo die philosophische Hermeneutik insbesondere durch Hans-Georg Gadamer[12] den geschichtlichen Substantialismus der Heideggerschen Sprachauffassung in sich aufgenommen hat, gerät Traditionsverwiesenheit als solche zur Vorgabe des Verstehens, ohne sich der Frage nach der Verbindlichkeit von Tradition »im Sinne der metaphysischen Legitimierung und damit freilich auch der letzten Glaubwürdigkeit und der geschichtlich wirkenden Potenz« (S. 28) zu stellen. Nicht von ungefähr wird das Legitimationsdefizit der hermeneutischen Theorie später »kommunikationstheoretisch« von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas kritisiert. An die Stelle solcher Traditionsbindung soll jetzt die Utopie eines Konsenses treten, der in der Verständigung zwischen wirklichen Menschen über die Sinnorientierung des wirklichen Lebens unter vorerst bloß angenommenen Bedingungen einer idealen Verstehenssituation zu antizipieren ist. Der Konflikt zwischen Traditionsbindung und Emanzipationswillen, der seither das geistige Klima entscheidend geprägt hat, war jedoch erst möglich geworden durch eine Berufung auf Tradition, welche die objektive Bodenlosigkeit

ihres Rückzugs auf die »Sprach- und Denkwelten« der Vergangenheit aus den lebensweltlichen Bedingungen des Verstehens abzuleiten suchte. Abgeschnitten von ihrem Wahrheitsanspruch wird jedoch jede überlieferte Weltdeutung zum ästhetischen Spiel – oder zum Ärgernis, wo sie gleichwohl öffentliche Anerkennung für sich beansprucht.

Es kommt also darauf an, den Geltungsanspruch belangvoller Überlieferung wieder deutlich zu machen mit Bezug auf die Welterfahrung und die faktischen Lebensentscheidungen des heutigen Menschen. »Es scheint nicht die rechte Zeit zu sein, von der Muße zu reden« – sind wir doch gerade erst dabei, uns wieder einzurichten in der Welt. Mit diesem Blick auf die Vorbehalte seitens der realen Lebenswelt beginnt Piepers »Verteidigung der Muße« (S. 2). Aber Philosophie ist schon seit jeher in der Defensive und kommt immer später als das Leben. Zu spät kommt sie erst dann, wenn sie gegenüber den letzten Orientierungen des |

444 Lebens »von vorletzten Positionen aus« (S. 41) argumentiert. Grundsätzliche Entscheidungen, Umorientierung und Neubeginn der geistigen Existenz, wie sie nach den geschichtlichen Erfahrungen mit dem Totalitarismus des 20. Jahrhunderts an der Zeit gewesen wären, sind nur erwartbar, wo der zu erneuernde Lebenszusammenhang in dieselbe Tiefe hinab reicht, aus der auch die bisherige Orientierung des privaten wie öffentlichen Lebens gespeist wird. Ein solches Ursprungsverhältnis sieht Pieper zwischen der inneren Geschlossenheit der totalen Arbeitswelt und einer verborgenen Verzweiflung, und zwischen der kontemplativen Öffnung des Herzens und ihrer Ermöglichung in der kultischen Feier. »Die Kultur lebt aus dem Kult. Und auf dieses innere Ursprungsverhältnis muß zurückgegriffen werden, wenn sie als ganze in Frage gestellt wird« (S. 41).

Was hier unbekümmert um akademische Diskretion in sehr grundsätzlicher Weise und aus der Erfahrung eines totalitären Arbeitsstaates formuliert wird, erfährt in den Schriften zum Sinn des Akademischen, zur Theorie des Festes und zur Geschichtsphilosophie weitere Konkretisierungen entlang den kulturellen Entwicklungslinien der Nachkriegszeit. Man kann den gemeinsamen Leitgedanken dieser Schriften auch so formulieren: Die Unfähigkeit zur Kontemplation und die Anfälligkeit für den Geschichtspessimismus wie umgekehrt für die Vision irdischer Paradiese wachsen im selben Maße, wie der lebendige Bezug auf das Geheimnis der Anwesenheit Gottes verlorenght. Dabei hängen die existentielle Seite und die kulturelle Seite dieses Verlusts in unmittelbarer Weise zusammen:

Existentiell gefordert wäre die Bereitschaft, sich auf das Wagnis der Selbstüberschreitung einzulassen. »Die Muße ist nicht die Haltung dessen, der eingreift, sondern dessen, der sich öffnet; nicht dessen, der zupackt, sondern dessen, der losläßt, der sich losläßt und überläßt« (S. 24; Herv. im Orig.). Einzugreifen in der Weise »beruflich spezialisierter Funktionsausübung [ist zwar] die normale Gestalt menschlichen Wirkens« (S. 18; Herv. im Orig.). Das Paradox der menschlichen Existenzsituation besteht aber gerade darin, daß die vom Menschen unablässig hervorgebrachte Welt an notwendigen Gütern, kulturellen Erzeugnissen und nutzbringenden wissenschaftlichen Theorien die unerfüllten Möglichkeiten und die tiefste Sehnsucht des menschlichen Geistes nicht auszufüllen imstande ist. So wird »das wahrhaft |

445 Menschliche [gerade und nur] dadurch gerettet, daß der Bezirk des nichts als Menschlichen immer wieder einmal verlassen wird – und dies nicht in einer äußersten Anstrengung des Auslangens, sondern wie in einer Entrückung [...]: unter solcher Paradoxie steht die Verwirklichung von Muße, die ein zugleich menschlicher und übermenschlicher Zustand ist« (S. 27; Herv. im Orig.). Dies jedenfalls ist auch die Existenzauffassung, die Aristoteles bereits mit Mahnung versehen hat, jenen nicht zu folgen, die dazu raten, »unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken.«[13] Dieselbe Warnung hat das christliche Mittelalter wiederum im Begriff der *acedia*, der Traurigkeit und Trägheit des Herzens formuliert: »Daß der Mensch sich dem Anspruch versage, der mit seiner eigenen Würde gegeben ist [und] seinem eigenen Sein letztlich die Zustimmung verweigert« (S. 20f.). Kierkegaard nannte diese Weigerung die

eigentliche »Krankheit zum Tode«, weil sie eine Erkrankung des Selbst ist, eine tiefere Verzweiflung, die das Selbst daran hindert, sich »durchsichtig in der Macht [zu gründen], welche es gesetzt hat.«[14] Eben hier sieht Pieper die Wurzel für »die innere Fesselung an den Arbeitsprozeß« (S. 32) und das Bedürfnis nach »weltlichen Ersatzbildungen«, weil »die bürgerliche Berufskultur [insbesondere] im deutschen Bewußtsein religiöse Funktionen zu erfüllen« hat.[15] »Besonders peinlich« und irreführend ist daher »die apologetische Eilfertigkeit des Versuchs, die ›christliche Lehre‹ [von der *acedia*] aus der Übereinstimmung mit dem jeweils Gängigen zu legitimieren, und also [...] den modernen Aktivismus in das ›Arbeitsethos der Kirche‹ hineinzudeuten« (S. 21).[16]

446 Die existentielle Unfähigkeit zur kontemplativen Selbstüberschreitung, »Berührung zu gewinnen zu übermenschlichen, Leben spendenden Seinsmächten« (S. 26), hängt kulturell zusammen mit dem Verlust einer Wirklichkeitsvorstellung, die Pieper als »theologisch gegründete Weltlichkeit«[17] bezeichnet hat, ohne daß genau anzugeben wäre, was hier Grund und was Folge ist. Gemeint ist ein Verhältnis zur Wirklichkeit, das seitens der christlichen Schöpfungstheologie bis in die Neuzeit durch drei Merkmale bestimmt war: Erstens, den Übergang vom Begriff der Ewigkeit der Welt zum Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts. Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Dieses Erstaunen über die Existenz der Welt reicht tiefer als die griechische Bewunderung der kosmischen Ordnung, auch wenn diese in ihrer naturhaften Macht und Schönheit als Ausdruck des Numinosen erfahren wird. Zweitens, Schöpfung besagt: Alles Seiende ist gut, weil von Gott gewollt und geliebt. Es gibt nichts, das seiner Natur nach schlecht wäre, weder die Materie überhaupt noch der menschliche Leib. Und drittens impliziert die christliche Schöpfungsvorstellung, daß der Schöpfer der Welt nicht jenseits des Seienden in abgeschiedener Verborgenheit existiert, sondern als Seinsgrund der Dinge sich offenbart in dem, daß sie sind und was sie von sich her an Schönheit und Vollkommenheit zu erkennen geben.

Alle drei Aspekte der geschöpflichen Wirklichkeit der Welt sind im neuzeitlichen Philosophieren formell bestritten worden, zuerst im Deismus der Aufklärung (S. 198f.) und dann in der kritischen Philosophie Kants, welche den theophanen Charakter der Welt auch vom menschlichen Erkenntnisvermögen her bestreitet (S. 6ff.).[18] Die eigentliche Krise der abendländischen Idee »theologisch gegründeter Weltlichkeit«, der Verlust ihrer Wirksamkeit auf das Weltverhältnis des Menschen, zeigt sich erst im Nihilismus, »dessen Radikalität möglich geworden ist aufgrund des theologischen, jedenfalls in der Antike nicht gedachten Begriffs |

447 der *creatio*, wodurch nämlich erst der Begriff des ›Nichts‹ in seiner äußersten Fassung denkmöglich geworden ist« (S. 316). Er vollzieht jene radikale Umkehrung des christlichen Schöpfungsglaubens, worin der Wille zum »Nichts« die »Zustimmung zur Welt« ersetzen soll, und so dem »Willen zur Macht« bzw. der menschlichen Phantasie einen unbegrenzten Spielraum eröffnet, etwas Neues und »ganz anderes« an Stelle der Wirklichkeit zu imaginieren. Es entsteht um die Jahrhundertwende so etwas wie eine »Denkform der ›entwirklichenden Realisierung‹«, [19] welche auf ganz verschiedenen Gebieten zum Vorschein kommt: Zuerst im Expressionismus; dieser hat »das naive Vertrauen verloren in die Wirklichkeit des Gegebenen, das dem Realismus des 19. Jahrhunderts zu eigen war. [...] Er protestiert gegen das Unabänderliche und glaubt an die Möglichkeit des absolut Neuen, das die gegebene Welt begrenzt.«[20] Robert Musil überschreibt das vierte Kapitel seines Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* mit dem Satz: »Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben« und definiert den Möglichkeitssinn »als die Fähigkeit [...], alles, was ebensogut sein könnte zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen, als das, was nicht ist.«[21]

Dasselbe Verhältnis der Umkehrung von Wirklichkeit und Möglichkeit bestimmt auch Edmund Husserl dazu, in seinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie »in das neu anzulegende Grundbuch der Phänomenologie« nichts einzutragen, was auf das empirische

Dasein Bezug nimmt, um wenigstens im Medium des Gedankens jene andere Welt zu betreten, die »alle möglichen realen Welten und alle Welten jedes erweiterten Sinnes ›in sich trägt.«.[22] Eine vergleichbare Epoché gegenüber der realen Existenz der Welt, wie sie uns gegeben ist, findet sich in der dialektischen Theologie Karl Barths, nur daß es diesmal nicht der Mensch ist, der dieser Wirklichkeit sein »absolutes Nein« entgegenbringt, sondern Gott selbst, – Gott verstanden »als das schlechthin ›Andere‹ und ›Jenseitige‹, ›senkrecht Entgegengesetzte‹, wie Barth es formuliert, [das] zu allem Geschöpflichen |

448 schlechthin beziehungslos ist. [...] – An die Stelle der ›Analogie‹ zwischen Gott und Geschöpf [tritt] die reine ›Negation«.[23] Der lutherische Gottesbegriff des Deus absconditus wird so im Durchgang durch Kants Lehre vom »verborgenen Diesseits« (Plessner) erneuert und die Möglichkeit echten »religiösen Erlebens« durch die Negation des »Gott in uns und Gott über uns« definitiv ausgeschlossen.[24]

Wie Karl Barth bestreitet schließlich auch Martin Heidegger den Erkenntnisanspruch der natürlichen Theologie, die in der vorstellenden Vergegenständlichung Gottes als einem (wenn auch höchsten) Seienden unter allen Seienden die hartnäckigste Form des Nihilismus sei, die es zu überwinden gelte: die Festlegung Gottes auf seine Repräsentation durch die menschliche Vernunft. Heideggers radikale Abkehr vom Theologischen in der Ausarbeitung einer Ontologie der reinen Immanenz sucht allerdings mit der Hinwendung zur Dichtung Hölderlins dem »ganz anderen« der dialektischen Theologie die verlorenen Erlebnisqualitäten zurückzugewinnen im Medium der reinen Sprache. »Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem. [...] Der Sprache überlassen wir das Sprechen. [...] Sprache ist Sprache. Der Satz bringt uns nicht zu anderem, worin die Sprache gründet.«[25] – Nur die ontologische Selbst-Bedeutung der Sprache stellt uns vor das »Mysterium tremendum, [...] jene Andersheit absoluter Gegenwart [...], der er [Heidegger] keinen theologisch-metaphysischen Status einräumen kann.«[26]

Diese Radikalität in der Suche nach einem erneuerten Weltverhältnis jenseits der epochalen Katastrophen und Enttäuschungen steht in einem auffälligen Kontrast zu dem restaurativen Geist nach 1945, der mehr auf »eine Stabilisierung der Unentschiedenheit zwischen gestern und morgen«[27] aus zu sein scheint und sich der bewußten Suche nach einem wirklichen Neubeginn entzieht.[28] – Mit wenigen Ausnahmen. Für Josef Pieper ist es gerade jene frühe Krise des menschlichen Weltverhältnisses

449 zu Beginn des Jahrhunderts, die durch die Antwortversuche Karl Barths und Martin Heideggers nicht nur nicht geistig bewältigt ist, sondern darin noch andauert und einer Antwort von gleicher Grundsätzlichkeit bedarf. In Erich Przywara hatte Pieper zur selben Zeit einen herausragenden Lehrer gefunden, der den Gehalt der christlichen Wirklichkeitsdeutung (von Augustinus herkommend und in besonderer Weise von Newman inspiriert) wieder neu zu formulieren verstand und in die direkte Auseinandersetzung mit Martin Heidegger und Karl Barth einbrachte. (Den öffentlichen Disput Przywaras mit Barth 1929 in Münster – die Eröffnung des »nachmals so vielberedeten ›Dialogs‹ zwischen den christlichen Konfessionen«[29] – hatte Pieper selber miterlebt). Es ist bei der Lektüre der Aufsätze Przywaras aus jener Zeit unschwer zu erkennen, wieviel Pieper dieser Begegnung verdankt, insbesondere die Einsicht in die Tragweite der recht verstandenen Seinsanalogie: »Daß der Schöpfer gleichzeitig im Geschöpf ist und sich im Geschöpf offenbart und doch gleichzeitig über dem Geschöpf ist und alle Offenbarung durch seine Unbegreiflichkeit übersteigt.«[30]

Eben diese theologisch begründete Sicht der Welt, die Przywara mit einem Pleonasmus als »katholische Totalität« bezeichnet, hat ihre kulturprägende Überzeugungskraft verloren, auch wenn dies nach 1945 (wegen der gesellschaftlichen Stärkung der christlichen Kirchen) noch nicht für jedermann zu erkennen ist (»die eigentlichen geschichtlichen Fronten bleiben noch verdeckt«). Bezeichnenderweise sind jedoch die »Frontlinien« der künftigen Auseinandersetzung schon markiert in der noch im amerikanischen Exil geschriebenen Vorrede von 1944 zur Dialektik der Aufklärung: »Die Aufklärung muß sich auf sich selbst

besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollen. Nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung vergangener Hoffnung ist es zu tun.«[31] Aber die noch ausstehende Einlösung der Hoffnung bleibt selber ungewiß durch die immanente Dialektik des neuzeitlichen Vernunft|begriffs,

450 weil »die Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbstherrliche Subjekt [der Vernunft] zuletzt gerade in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen gipfelt.«[32]

So wundert es nicht, wenn in den wenig später entstandenen *Minima Moralia* der Vernunftstandpunkt der Aufklärung bereits wieder verlassen ist und »im Angesicht der Verzweiflung« die Aufforderung ergeht, versuchsweise »alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.«[33] Entscheidend ist hier der Konjunktiv. Er belegt die Kontinuität der Denkform der »entwirklichenden Realisierung«, für die »die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig [ist].«[34] Alle Hoffnung muß durch die »vollendete Negativität« hindurch, d. h. durch die Ablehnung der Welt, die »im messianischen Licht daliegend«, »ihre Risse und Schründe offenbart«. Von dort her ins Auge gefaßt schießt sie »zur Spiegelschrift ihres Gegenteils« zusammen[35], die in ihrer Begrifflosigkeit der bildhaften Auslegung bedarf. Ernst Blochs Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* liefert die monumentale Ausführung dieser Spiegelschrift nach durch eine Fülle von Metaphern, die das sehr irdische »Reich des Sozialismus« mit den Emblemen der christlichen Erlösungshoffnung versieht.

Ein Gesprächsbeitrag Max Horkheimers aus dieser Zeit stellt allerdings unmißverständlich klar, daß »Blochs mystischer Messianismus« dem Geist der kritischen Theorie widerspricht. »Die Hoffnung, daß einmal auf Erden alles gut wird«, teilen Horkheimer und Adorno nicht, »denn es könnte sein, daß das Bestehende gegenüber dem, was sein sollte, prinzipiell das Schlechtere ist«, weil es nichts auf dieser Welt gibt und geben wird, »was der Idee des absolut Richtigen je entsprechen kann.«[36] Das »utopische Moment« vollendeter Negativität läßt sich nicht mehr positiv darstellen. Es läßt sich nur in der Sehnsucht nach dem »anderen« rein bewahren. Wo es »zur Utopie sich vergegenständlicht«, hat es bereits »deren Verwirklichung sabotiert. Offenes Denken |

451 weist über sich hinaus.« »Solange es nicht abbricht, hält es die Möglichkeit fest.«[37]

Der eine zeitlang politisch unterdrückte »Möglichkeitssinn« der kulturellen Avantgarde wird so von der kritischen Theorie in ihrer Auflehnung gegen das »Bestehende« um die Mitte des Jahrhunderts wieder neu belebt und noch gesteigert durch die unverkennbaren Anklänge an die jüdisch-christliche Eschatologie. Horkheimer spricht sogar von einem »Desiderat, die Verbindung von Philosophie und Theologie neu zu beleben.«[38] Aber der unmittelbar folgende Hinweis auf die Bedeutung Kants für die kritische Theorie macht klar, daß das Theologische in dieser Verbindung bereits auf die »Grenzen der reinen Vernunft« festgelegt ist: Das ersehnte »andere« soll (mit Kant und Hegel) als das »Absolute« gedacht werden, dem (gegen Hegel) im Sein der Welt keinerlei Realität zukommt und das (mit Kant) unserer Anschauung verborgen bleibt. Mit dem nicht mehr eigens gerechtfertigten Bezug auf diese begrifflichen Gesamtkonstellation wird so – in der »Sehnsucht [...], daß diese grauenvolle Welt nicht das einzig Wahre sei«[39] – die in der christlichen Eschatologie gewährte Beziehung zur Schöpfungstheologie gelöst. Das Ergebnis ist eine »philosophische« Eschatologie, die die Selbstüberschreitung in der menschlichen Sehnsucht davon abhängig macht, daß sie der Welt ihre Zustimmung versagt.

Piepers anfängliche Warnungen vor einem restaurativen Kulturverständnis haben sich im nachhinein – in der provokanten Anti-Hermeneutik der Frankfurter Schule – als vollkommen berechtigt erwiesen. Keine überlieferte Auffassung vom Menschen legitimiert sich selbst schon dadurch, daß es sie gibt oder einmal gegeben hat. Gerade weil es sich hier nicht um »»rein« philosophische Einsichten« handelt, ist der Anschein ihrer Geltung – »ohne den stetigen Neuvollzug des fundierenden credere« – schon seit langem als trügerisch durchschaut (S. 314). Wo also zu Gunsten einer philosophisch-theologischen Lehre vom Menschen

argumentiert werden soll, muß dies nach zwei Seiten hin geschehen: Erstens, ihrer »Legitimierung aus dem tiefsten Ursprung« (S. 40) |

452 darf nicht ausgewichen werden, wie dies in der philosophischen Hermeneutik der Fall ist. Und an die Adresse des Positivismus muß mit gleicher Skepsis zurückgefragt werden, »ob sich nicht täuscht, wer glaubt, erst diesseits der Metaphysik beginnen zu können; ob nicht in allen noch so sehr »empirischen« Urteilen die metaphysischen »Vor-Urteile« wirksam werden müssen, dann freilich als unkontrollierte Voraussetzung.«[40]

Zweitens muß klargestellt werden, daß ein Philosophieren aus diesem »tiefsten Ursprung« nicht durch bloße Anleihen an das Vokabular der christlichen Offenbarungstheologie zu rechtfertigen ist. In dem (trügerischen) Anschein »letzter Bedeutsamkeit«, den sich ein solches Philosophieren zu geben weiß, liegt naturgemäß die größere Gefahr der (Selbst-)Täuschung. Gerade weil die »Tatsache der Offenbarung« [...] für den modernen Menschen nicht leicht zu akzeptieren« ist, kann sie für den im existentiellen Sinn Philosophierenden nur dann wirklich von Bedeutung sein, wenn sie in ihrem »ärgerniserregenden, dem Natürlichen wie auch Kulturellen inkommensurablen Charakter« (S. 302) gesehen wird – als göttliche Offenbarung und nicht als spekulative Idee.

»Theologisch gegründete Weltlichkeit« kann darum nicht als eine Formel des abendländischen Weltverhältnisses für die heutige Zeit in Anspruch genommen werden, ohne den sie fundierenden Zusammenhang gleichfalls zu akzeptieren. Auf der anderen Seite bleibt der Gegenentwurf »vollendeter Negativität« durch sein Festhalten an der Sprache der Erlösung, jedoch ohne den Glauben an ihre Realität, nur ein ästhetisches Konstrukt – eine Leerformel, die geradewegs dazu einlädt, durch den »Wirklichkeitssinn« der nachfolgenden Generationen mit »realen« Inhalten gefüllt zu werden.[41] Die Selbstzerstörung dieser Kultur|
philosophie

453 durch Banalisierung ihres Gehalts ist lediglich die Konsequenz ihres Nihilismus, der die Entwertung gegenwärtiger Erfahrungsmöglichkeiten zur Vorbedingung einer zukünftigen Fülle des Lebens macht. So entsteht ein Teufelskreis, in welchem die Unbestimmtheit einer hochgespannten Erwartung die Welt erst in jener Negativität erscheinen läßt, deren die sich verweigernde Sehnsucht wiederum zu ihrer Rechtfertigung bedarf.

Die Ausweglosigkeit dieser Situation, die nur mehr einen negativen Verweisungszusammenhang zwischen Erfahrung und Erwartung zulassen kann, folgt jedoch nicht schon aus der Intensität einer Sehnsucht, die keine restlose Erfüllung in der Welt zu finden vermag. Pieper weist immer wieder auf »die vor nichts zurückschreckende Radikalität« hin, mit der auch Thomas von Aquin – in der Nachfolge von Augustinus und auch Aristoteles stehend – den »utopischen, den so scheint es, nur in Traum und Märchen zu erfüllenden Anspruch des menschlichen Glücksverlangens in seiner fast erschreckenden Maßlosigkeit akzeptiert« (S. 172). Weil die Alten »die ganze Energie der menschlichen Natur als Hunger verstanden« haben, könne auch »die Rede vom Hunger nicht wörtlich und drastisch genug verstanden« werden: »Er [der Mensch] hungert nach dem »Ganzen«, nach der Fülle schlechthin« (S. 189), denn allein das Ganze, das bonum universale, genügt dem Vermögen seiner geistigen Natur.[42]

Allerdings ist da ein wesentlicher Unterschied. Für Thomas gilt: Dieser Hunger »nach ungeschmälertem Wirklichsein [...] richtet sich auf die reale Welt, und zwar auf das Ganze des Seins, auf alles, was es gibt« (S. 188; Herv. von mir). Das Gefühl der Ausweglosigkeit im Weltverhältnis des modernen Menschen und sein Protest gegen diese reale Welt entsteht jedoch aus der Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit seiner Erwartung. Sie ist charakteristisch für das Lebensgefühl einer nachchristlichen Kultur, die eine vom Menschen restlos in Besitz genommene Welt |

454 nicht mehr als Realsymbol und Beginn endgültiger Erfüllung verstehen kann und jetzt nach der unvermittelten Präsenz des Göttlichen verlangt.[43] Wie sich der Eindruck von einem Weg ändert, dessen Ziel man aus dem Blick verloren hat, auch wenn der Weg selbst

sich nicht geändert hat, so verändert sich auch das Weltverhältnis des Menschen durch den Verlust des Glaubens, »daß es mit der Welt im letzten stimmt, daß alles Geschaffene gottgeliebt ist« (S. 215) und »das geschichtliche Dasein [...] ganz und gar von ihm durchwirkt« (S. 248; Herv. von mir). In dem Maße, wie dieser Verlust noch als ein Übel empfunden wird, entsteht jener enttäuschte »Realismus«, der unablässig »Belastungsmaterial gegen den Menschen, das Leben, das Sein« zusammenträgt (S. 261) und den »Verzicht auf den ›Ausweg des Glücks‹« (S. 214) propagiert. »Wie kann man die Kontemplation der irdischen Schöpfung preisen, wenn doch die Zeitläufte, diese gegenwärtigen und wahrscheinlich alle Zeiten, voll sind von Wirrsal, schreiendem Unrecht, Hunger, Sterben, Unterdrückung und jeglicher Gestalt menschlichen Elends?« (S. 214). Hat das »furchtbare Wort« (Paul Claudel) von Ernest Renan nicht einfach Recht: »Am Ende ist die Wahrheit vielleicht traurig?« (S. 166).

Der nie aus der Welt zu schaffende Anlaß und die Realität solcher Empfindung können nicht gut bestritten werden. Wo das Leiden an den Übeln der Welt jedoch als Argument für die Ablehnung ihrer Existenz genommen wird, ist »eine Diskussion unmöglich« (S. 214). – Es gibt dann allenfalls nur eine Möglichkeit zu überzeugen. Pieper nennt sie einmal »das hinweisende Offenbarmachen von Dingen und Sachverhalten«, weil »das ›Beweisen‹ und ›Widerlegen‹ auf diesem Felde der fundamentalsten Stellungnahmen nicht als ein besonders sinnvolles Verfahren erscheint.«[44]

Zunächst: Die Zustimmung zur Welt sieht nicht »am Mysterium des Bösen, der Schuld vorbei« (S. 216) und hat darum »mit ›Optimismus‹ nicht viel zu tun. Sie kann unter Tränen und noch |

455 inmitten äußerster Schrecknis geleistet werden« (S. 214). Ihr Ziel heißt nicht Selbstbewahrung, sondern Selbstüberschreitung; der auf die Tiefe der Dinge gerichtete Blick geht von sich weg, absichtslos und unbesorgt um das eigene Empfinden. Nur so gewinnt er Anteil am Sein des anderen und macht in solcher Teilnahme glücklich. Der moralische Protest gegen die Welt übersieht, daß seine »Idee des absolut Richtigen« (Horkheimer) vollkommen abstrakt und nichtssagend wäre, schlechthin unnachvollziehbar, ohne den Hintergrund dieser Erfahrung, worin die »wahre Wirklichkeit« sich bereits gezeigt hat, und sei es auch nur ein einziges Mal. »Gesetzt, wir sagen Ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein ja gesagt« (S. 237), heißt es bei Friedrich Nietzsche, dem Ahnherrn des Nihilismus in der Philosophie.

In einem Abschnitt der Negativen Dialektik Adornos, der sich kritisch mit den »Überwindungsversuchen des Nihilismus« befaßt (»Nihilisten sind die, welche dem Nihilismus ihre ausgelaugteren Positivitäten entgegenhalten«[45]), wird denn auch – unbekümmert um den Widerspruch zur eigenen Theorie – die Ursprünglichkeit einer solchen Erfahrung eingestanden, die früher ist als jede Negation der Welt: »Für einen Menschen im Konzentrationslager wäre, wenn ein rechtzeitig Entkommener irgend darüber urteilen darf, besser, er wäre nicht geboren. Trotzdem verflüchtigte sich vorm Aufleuchten eines Auges, ja vorm schwachen Schwanzklopfen eines Hundes, dem man einen guten Bissen gegeben hat, den er sogleich vergißt, das Ideal des Nichts.«[46] Auch das ist kein zwingendes Argument gegen die Negation der Welt. Aber es zeigt doch, daß der moderne Mensch, wenn er denn sehen will, nicht einmal durch die extremsten Umstände seiner Lebenswelt gehindert ist, Anteil zu gewinnen an »dem Wunder in allem, was existiert« (S. 204; Chesterton). Hier liegt seit jeher »der Kern unserer menschlichen Identität«, nämlich in der »Wahrnehmung der radikal unerklärlichen Gegenwart, Faktizität und wahrnehmbaren ›Substantialität‹ des Geschaffenen. Es ist; wir sind. Das ist die elementare Grammatik des Unergründlichen.«[47]

456 Die glückhafte Erfahrung solcher Gegenwart, die vom Anblick der unscheinbarsten Dinge hervorgerufen sein kann, übersteigt im Grunde die Ausdrucksmöglichkeiten der menschlichen Sprache, »weil keine Kraft der Seele frei und unbeanspruch bleibt« (S. 204). Wo sie gleichwohl nach außen dringt, verändert sich auch die

normale, alltägliche Weise der Mitteilung und des Verhaltens: in der inspirierten Schaffung bedeutungshaltiger Form und der überschwenglichen Weise des Lebensvollzugs, im Fest. »Beides nährt sich aus der Zustimmung zu dem, was ist [...] zum wahren, zu dem auch das Faktische tragenden, schöpfungshaften Sein der Welt, der Dinge und des Menschen selbst« (S. 258).[48]

Die kulturtheoretische Diskussion der Moderne hat solche Unmittelbarkeit im Ausdruck ursprünglicher Erfahrung allerdings in Frage gestellt durch eine Reflexion auf die Funktion der Sprache in ihrem Verhältnis zur Realität. Poesie und Poetik des späten 19. Jahrhunderts suchen eine neue Unmittelbarkeit des ästhetischen Erlebens gerade in der »Loslösung der Sprache von der Realität,«[49] welche auch die bei Kant noch vorausgesetzte Repräsentation der erscheinenden Welt in der Sprache bestreitet.[50] Die Frage, die damit gestellt ist, berührt noch einmal den Zusammenhang von Selbstüberschreitung in der Begegnung mit dem »anderen« und der abendländischen Idee einer theologisch begründeten Weltlichkeit, genauer gesagt, sie betrifft die |

457 Bestreitung eines solchen Zusammenhangs in ihren Konsequenzen für den Sinn menschlicher Kommunikation. Diese Frage lautet so: »Hat unser Sprechen Inhalt und, wenn ja, weshalb?«[51]

Jacques Derrida hat darauf eine (von Pieper her gesehen keineswegs) überraschende Antwort gegeben, welche die unausgesprochene Voraussetzung solcher Inhaltlichkeit des Sprechens beim Namen nennt, gleichgültig, ob (Heidegger zufolge) »die Sprache spricht« oder der Mensch, der mit der Sprache über etwas spricht, das nicht wiederum nur Sprache ist. »Als Ausdruck reiner Intelligibilität verweist es [das Signifikat als der bezeichnete Gehalt] auf einen absoluten Logos, mit dem es unmittelbar zusammengeht. [...] Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch.«[52] Damit ist für den Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit gesagt: Erstens, es ist der intelligible Gehalt des sprachlichen Zeichens, der unserem Sprechen Inhalt gibt. Zweitens, dieser Inhalt kann jedoch nur aufgefaßt und ausgedrückt werden, sofern er bereits selber Ausdruck ist, »dem Wort und dem Antlitz Gottes zugewandt.«[53] Drittens, alles inhaltliche Sprechen rührt her aus der Anwesenheit des göttlichen Logos in der Welt, mit der es »unmittelbar zusammengeht.« Ohne diese Unmittelbarkeit, mit der die Sprache durch die Anwesenheit Gottes in der Welt hervorgerufen wird, gibt es »kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache konstituiert.«[54]

Philosophische Hermeneutik kann demgegenüber nur als inkonsistenter Versuch erscheinen, an der Möglichkeit wahrheits- und wirklichkeitsbezogenen Sprechens festzuhalten und zugleich deren theologische Prämisse aufzugeben.[55] Derridas Thesen zur voraussetzungsvollen Inhaltlichkeit des Sprechens zeigen denn auch, warum Gadammers Beantwortung der Frage: »Gibt es eine Begründung dieser Entsprechung, die sich nicht |

458 zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt [...]?« – dies ist der »Weg der Sprache«[56] – zwar nicht verstiegen, aber nichtssagend ist. »Es muß vielmehr«, meint Derrida – und Piepers Kulturphilosophie beruht wesentlich auf der Realisierung dieser Forderung – »die systematische und historische Verbundenheit von Begriffen und Gesten des Denkens evident gemacht werden, die man oft unbedenklich glaubt voneinander trennen zu können.«[57]

Es gibt daher für ein konsequentes Denken nur die Alternative, diese »systematische Verbundenheit« des menschlichen Sprechens mit der Präsenz des göttlichen Logos in der Welt offenzulegen oder aber auf die unbegründete Unterstellung eines adäquaten Wirklichkeitsbezuges der Sprache zu verzichten. Derrida selbst hält sich mit der ihm eigenen Virtuosität der Dekonstruktion an die Auffassung, daß die theologische Epoche des abendländischen »Logoentrismus« bereits seit Beginn des Jahrhunderts auf ihre »historische Vollendung«[58] zugeht. Heideggers Nichtigkeit, Sartres le néant, das Nein Gottes zur Welt in der dialektischen Theologie sind bereits Vorboten einer »Mitternacht der Abwesenheit«.

Die Dekonstruktion von Sinn oder Bedeutung überhaupt ist nur »die gespenstische Spur dieser konsequenten Verneinung«[59] in unserer Zeit. Es läßt sich jede Aussage, wie immer das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit verstanden wird, auf ihre semantischen Bezüge begrenzen und dekonstruieren, selbst wenn eine »logisch stimmige Auffassung dessen, was Sprache ist und wie Sprache funktioniert, [...] letztlich auf der Annahme einer Gegenwart Gottes beruhen muß.«[60]

Piepers Kulturphilosophie entwickelt mit derselben Grundsätzlichkeit die andere Seite der Alternative. Er hat die Faszination durch »reine Sprache« nicht einmal für ein typisch modernes Phänomen angesehen, aber auch nicht für ein harmloses Spiel.[61] Seine Kritik am Machtkalkül sophistischer Kunstfertigkeit

459 im Mißbrauch der Sprache und der »Gedankendichtungen« (S. 347) moderner Geschichtsphilosophien ist selbst ein Stück gelungener Dekonstruktion. Für George Steiner besitzen die Trivialisierung sprachlicher Bedeutung und der »spielerische Nihilismus des Dekonstruktivismus« immerhin in einem Punkt ein unbestreitbares Verdienst: »Sie lehren uns, daß »von nichts nichts kommt.«[62] Entweder ist es – auch heute noch – möglich, das »ganz alltägliche und ganz gewöhnliche Mysterium einer realen Gegenwart zu erfahren«[63] oder aber unsere Sprache, unsere Kunst, unsere Kultur sind nur die endlos selbstreferentielle Ausweitung einer gigantischen Tautologie, die davon lebt, »aus der Bank oder dem Schatzhaus der Theologie das lebensnotwendige Kapital zu entleihen.« Aber nur »wenige von uns haben ihrerseits etwas eingezahlt.«[64]

Einer dieser wenigen ist Josef Pieper. Er hat in seinen Schriften zur Kulturphilosophie sich der Aufgabe gestellt, der theologischen Eschatologie die geschichtsphilosophischen Anleihen auf die Zukunft zurückzuerstatten und dem Philosophierenden erneut die erfüllte Gegenwart »irdischer Kontemplation« (S. 196) vor Augen zu stellen: »als ein Genügen, das zwar nichts »anderes« will, und doch sich selber nicht genug ist, weil auf seinem Grunde, aber in unüberwindbarer Ferne, ein noch völligeres Genügen ahnbar wird« (S. 197).

[1] »Notizen über Muße und Mußelosigkeit« und »Notizen über das Schweigen«, von Peter Suhrkamp 1942 und 1943 in der Neuen Rundschau veröffentlicht und 1946 in seinem Taschenbuch für junge Menschen wieder abgedruckt.

[2] Dialektik der Aufklärung (zur Neuausgabe von 1969); Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, Frankfurt a. M. 1997, Bd. 3, S. 10.

[3] Muße und Kult. Seitenzahlen in Klammern verweisen auf den vorliegenden Band.

[4] H. Plessner, Die verspätete Nation; Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt a. M. 1982, S. 188.

[5] Vgl. J. Pieper, Tradition als Herausforderung, München 1963, S. 48-66 (Werke 8).

[6] Vgl. J. Pieper, Überlieferung. Begriff und Anspruch, München 1970, S. 71ff. (Werke 3, S. 275ff.).

[7] In seinem Artikel »Über Tradition« – am Vorabend der sogenannten 68er Kulturrevolte (Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, S. 311).

[8] »Ich konnte vor allem der Sprache dieses Autors nicht trauen, und also auch ihm selbst nicht.« (Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964, München 1979, S. 18).

[9] Die Sprache; in: M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 33.

[10] J. Pieper, Heideggers Wahrheitsbegriff (Habitationsvortrag, Januar 1946); Werke 3, S. 198 (Herv. im Orig.).

[11] In dieselbe Richtung weist später auch die Heidegger-Kritik Adornos: »Klug verkoppelt er [Heidegger] den Appell unromantisch – unbestechlicher Lauterkeit mit der Verheißung eines Rettenden, das dann als nichts anderes sich auslegen kann denn als jene Lauterkeit selbst.« (Jargon der Eigentlichkeit (1964); Gesammelte Schriften, Bd. 6, S. 437).

[12] »Liegt nicht die eigentliche Wirklichkeit der Sprache [...] gerade darin, [daß sie] ein vorgängiges Umfaßtsein alles Seienden durch sein mögliches Zursprachekommen [ist]? Ist nicht die Sprache weniger die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge?« (H. G. Gadamer, Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge; in: Gesammelte Werke, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 72f.; Herv. von mir).

- [13] Nikomachische Ethik X, 7; 1177 b 32ff. (Übers. E. Rolfes).
- [14] Krankheit zum Tode, I. Abschnitt, A., Schlußsatz (Übers. E. Hirsch).
- [15] H. Plessner, Die verspätete Nation, S. 116 (Herv. v. mir).
- [16] Pieper wendet sich hier gegen eine Schrift von Johannes Haessle (Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII.) aus dem Jahr 1923, deren Geist jedoch in der 1946 erschienenen Schrift von Eberhard Welty (Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit) wieder auflebt. »Doch wer sich anschickt, im Jahre 1946 eine Theologie der Arbeit zu schreiben und die Perversion der Arbeitsmoral im Nazireich nicht zur Kenntnis nimmt, macht sich der Verleugnung schuldig.« »Pieper dagegen leugnet nichts: [...] Getroffen wird die Illusion des Totalen und Totalitären, wonach Arbeit selbst schon für einen ihr anhängenden Sinn einzustehen in der Lage sein müsse.« (R. Hank, Arbeit – Religion des 20. Jahrhunderts. Auf dem Weg in die Gesellschaft der Selbständigen, Frankfurt a. M. 1995, S. 82; S. 116f.).
- [17] Was heißt christliches Abendland?; in: J. Pieper, Tradition als Herausforderung, München 1963, S. 39 (Werke 8.1).
- [18] Der deistischen Lehre vom verborgenen Jenseits wird bei Kant »eine Lehre des verborgenen Diesseits gegenübergestellt.« (H. Plessner, Verspätete Nation, S. 136; Herv. im Orig.).
- [19] F. Fellmann, Phänomenologie und Expressionismus, Freiburg/München 1982, S. 71.
- [20] »In diesem Sinne speist das expressionistische Denken den für das Deutschland des 20. Jahrhunderts spezifischen Geist der Utopie.« (Ebd., S. 13).
- [21] Der Mann ohne Eigenschaften (Hrsg. A. Frisé), Hamburg 1992, S. 16.
- [22] Husserliana III, S. 152; S. 73.
- [23] E. Przywara, Ringen der Gegenwart, Gesammelte Aufsätze II, Augsburg 1929, S. 553.
- [24] Ebd., S. 543.
- [25] M. Heidegger Unterwegs zur Sprache, S. 12f.
- [26] G. Steiner, Martin Heidegger. Eine Einführung, München/Wien 1989, S. 25.
- [27] H. Plessner, Verspätete Nation, S. 22.
- [28] Vgl. G. Steiner, Martin Heidegger, S. 9ff.; H. Plessner, Verspätete Nation, S. 22ff.
- [29] Philosophie in Selbstdarstellungen I, Hamburg 1975, S. 245.
- [30] E. Przywara, Ringen der Gegenwart II, S. 605. Sein Hauptwerk Analogia Entis ist eine spätere systematische Zusammenfassung der Davoser Hochschulkurse, an denen Pieper an drei aufeinander folgenden Jahren (1928-1930) teilgenommen hatte.
- [31] Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, S. 15.
- [32] Ebd., S. 16.
- [33] Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 283.
- [34] Ebd.; mit diesem Satz enden die Minima Moralia in der Fassung von 1946.
- [35] Ebd. (Herv. von mir).
- [36] Zur Zukunft der kritischen Theorie (1971); M. Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1985, S. 433 (Herv. von mir).
- [37] Th. W. Adorno, Resignation (1969); Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, S. 798.
- [38] Gesammelte Schriften, Bd. 7 (Gespräche), S. 310.
- [39] Ebd., S. 466.
- [40] So zu lesen in einer der ersten Veröffentlichungen von Josef Pieper: »Wirklichkeitswissenschaftliche« Soziologie. Kritische Randbemerkungen zu Hans Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft; in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik 66 (1931), S. 395.
- [41] Adorno hat sich gegen den Vorwurf der Resignation und politischen Inkonsequenz mit dem Argument verteidigt, daß »der Sprung in die Praxis« der politischen Veränderung nichts einbringe, »solange er bezahlt wird mit dem geheimen Wissen, daß es so doch nicht gehe.« (Resignation; Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, S. 796; Herv. von mir). Er müßte sich allerdings auch selber fragen lassen, ob seine helllichtige Wahrnehmung einer uneingestandenem Verzweiflung nicht | dem irrealen Charakter jener »philosophischen Eschatologie« entspringt, die eine Hoffnung ohne Grund verlangt – ohne jemanden, der sie erfüllen könnte.
- [42] »Geist hat es kraft seines Wesens mit dem Ganzen zu tun, er ist im Grunde nichts anderes als die auf das Allgesamt des Wirklichen gerichtete Beziehungskraft.« (S. 115; Herv. im Orig.). Gewissermaßen den ausführlichen Kommentar zu diesem Satz bieten Piepers Schriften zum

Philosophiebegriff (= Werke 3), insbesondere aber Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters (Werke 5, S. 99-179).

[43] »Als eine sich selbst negierende Bewegung ist der Modernismus ›Sehnsucht nach der wahren Präsenz‹. Dies, meint Octavio Paz, ist das geheime Thema der besten modernistischen Dichter.« (J. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Rede aus Anlaß der Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt 1980); in: W. Welsch, Wege aus der Moderne, Weinheim 21994, S. 179. O. Paz wird zitiert nach: ders., Essays, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1980, S. 159).

[44] Welt und Umwelt; Werke 5, S. 186.

[45] Negative Dialektik; Gesammelte Schriften, Bd. 6, S. 37.

[46] Ebd. S. 373.

[47] G. Steiner, Von realer Gegenwart, München/Wien 1990, S. 264.

[48] George Steiner hat diesen Zusammenhang auf die knappe Formel gebracht: »Es gibt ästhetisches Schaffen, weil es die Schöpfung gibt.« (Von realer Gegenwart, S. 263; Herv. im Orig.). Ihr gilt die Zustimmung, nicht dem »Bestehenden«. Hier ist Pieper auch einer Meinung mit Horkheimer und Adorno, deren Nichtunterscheidung des schöpfungshaften Seins er jedoch kritisiert: »Man muß es immer wieder einmal sagen, daß damit [mit der Zustimmung zu dem, was ist] nicht die Gutheißung des jeweils Faktischen gemeint ist. Das bloß Tatsächliche ist oft gerade durch den Mangel an Realität charakterisiert« (S. 258; Herv. im Orig.).

[49] G. Steiner, Der Garten des Archimedes. Essays (Von realer Gegenwart), München/Wien 1997, S. 38. Steiner verweist vor allem auf Mallarmé und Rimbaud, die damit begonnen haben, »die poetische Sprache von einem Verweisen auf Externes zu lösen.« Ebd., S. 39).

[50] Das Wort ›Rose‹ zum Beispiel hat keinerlei Ähnlichkeit mit dem, was es gleichwohl bezeichnen soll, – es sticht nicht und duftet nicht. Es ist vielmehr Teil einer anderen Wirklichkeit, in der es weder »Rosen an sich« noch »Erscheinungen« von Rosen gibt, sondern nur Wörter, die sich auf andere Wörter beziehen – nach den Spielregeln der Semantik und deren absichtsvollem Gebrauch.

[51] Ich beziehe mich damit auf den Untertitel der deutschen Ausgabe von George Steiners Real Presences (Von realer Gegenwart).

[52] Grammatologie, Frankfurt a. M. 1992, S. 28.

[53] Ebd.

[54] Ebd., S. 17.

[55] »Nun kann sich die Philosophie einer solchen Begründung [es ist ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind] gewiß nicht mehr bedienen« (H. G. Gadamer, Sprache der Dinge; Gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 70).

[56] Ebd.

[57] J. Derrida, Grammatologie, S. 28.

[58] Ebd., S. 28; clôtüre meint ›Abschluß‹ mit dem Nebensinn von ›Vollendung‹.

[59] G. Steiner, Von realer Gegenwart, S. 178.

[60] Ebd., S. 13.

[61] »Für die gegenwärtigen Meister der Leere steht tatsächlich nur das Spiel auf dem Spiel. Und da unterscheiden wir uns voneinander« (Ebd., S. 179).

[62] G. Steiner, Garten des Archimedes, S. 64.

[63] Ebd., S. 60 (Herv. im Orig.).

[64] Ebd., S. 61.

* Nachwort zu Werke 6, 441-459.