

BUCHBESPRECHUNGEN

Joachim Kopper, Die Dialektik der Gemeinschaft. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1960 (Philosophische Abhandlungen Band XVIII).

Der wahrhaft zu sich selbst gekommene, seiner selbst bewußt gewordene Mensch versteht sich zwar aus der Gemeinschaft, aber nur so, daß er sich zugleich in seiner Einzelheit und Besonderheit erfährt. Darin liegt für Joachim Kopper die der Gemeinschaft einwohnende Dialektik, deren Entfaltung „seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine der obersten Aufgaben des philosophischen Denkens“ ist (S. 9). Wir wollen zunächst (1.) den historischen Lauf, den nach Meinung Koppers die begriffliche Explikation dieser Dialektik von Kant über Hegel, Marx und Kierkegaard bis hin zu Sartre nimmt, im Absehen von allem nur Beiher spielenden nachzeichnen und dann (2.) die Gesamtkonzeption des Buches kritisch betrachten.

1.

Mit der Sünde als dem notwendigen Anfang der Selbstverwirklichung des Menschen beginnt nach Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ auch die Dialektik der Gemeinschaft. Denn das Leben aus der Gemeinschaft ist das Leben aus dem Geiste. In der Sünde aber will der Geist sich als das Geistlose. Es geht ihm auch da um sich selbst, aber von der Weltlichkeit, von den sinnlich sich aufdrängenden Dingen her. Sich ängstigend verliert er sich an die Welt, deren Haltlosigkeit ihm eben die Angst offenbart. Nur aus Gnade kann er von diesem Zustand der Sünde erlöst werden. Wo sich dergestalt das Reich Gottes auf die Erde herabläßt, da bleibt der Mensch, als Glied der unsichtbaren Kirche, zwar weiterhin an die Welt gebunden, ohne jedoch ihrer Macht zu erliegen. Die Weltlichkeit gilt nun nicht mehr von sich selbst her und für sich selbst; sie wird zur Erscheinung des geistigen Seins.

Kopper deutet die Geschichte des neuzeitlichen Denkens ungeachtet der Tatsache, daß in ihr schon gewonnene Einsichten wieder verloren gehen, im wesentlichen doch als einen Fortschritt, in welchem das Ungenügen des Früheren vom Späteren überwunden wird. Schlechthin gültig ist Kants Einsicht in den Erscheinungscharakter der Welt. Doch wird gerade sie in der nachkantischen Philosophie verstellt. Unbefriedigt aber läßt Kant insofern, als er das weltliche Sicherfüllen des Menschen lediglich als Faktum hinnimmt und nicht dem Geiste zueignet. Demgemäß zielt die Entwicklung des Gedankens vom Deutschen Idealismus bis zur Gegenwart darauf ab, das weltliche Sicherfüllen des Menschen aus dessen geistiger Existenz zu begreifen.

Die erste Stufe dieser Entwicklung wird in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ erreicht. Sofern der Mensch aus der Kraft des Geistes lebt, ist er Glied der Familie; sofern er in die Welt wirkt, verwirklicht er sich in der Zuwendung zum Staate. Sofern er aber nur aus der Kraft des Geistes in die Welt wirken und nur in der weltlichen Wirksamkeit geistig sein kann, ist er wesenhaft Glied der Familie und des Staates zugleich. Die beiden Seiten seines Wesens legen sich in die Zweifelt von Mann und Frau auseinander. Wahrhaft existiert also der Mensch allein als Gemeinschaft von Mann und Frau, als Ehe. Von der Höhe solcher Erkenntnis steigt Hegel jedoch herab, wenn er die Dialektik des ehelichen Miteinanderseins, anstatt sie aus dessen ursprünglicher Einheit zu entfalten, von der besondern Erfahrung der Partner her ansieht. Aus dieser Perspektive wird die Wesentlichkeit der Ehe überschattet von der Zufälligkeit der Begegnung. Eine derartige Betrachtungsweise ist aber charakteristisch für Hegels Theorie der Gemeinschaft überhaupt. Der Mensch versteht sich da zwar aus dem Geiste und das heißt: aus der Gemeinschaft, aber nur indem er ausgeht von seiner vereinzelt, weltlich erfahrenen Existenz. So auch in der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft. Der Kampf entsteht hier eben dadurch, daß der Eine sein Selbstbewußtsein, wenn er es auch nur durch den Anderen erlangt, dennoch in seinem besonderen Sicherfahren sich spürbar machen muß, daß also der Eine und der Andere als Einzelne die Gemeinschaft, durch die sie sind, für sich besitzen wollen. Desgleichen ist auch diese Gemeinschaft ganz von der Zufälligkeit bestimmt. Obschon dem Knecht die Nichtigkeit des Zufälligen in der Angst eher offenbar wird als dem Herrn, dem es lediglich um die Befriedigung seiner selbst als des einen Extrems der Gemeinschaft zu tun ist, so kommen

schließlich doch beide, Herr und Knecht, im Leiden an der Zufälligkeit zur Einsicht in die Unzulänglichkeit ihrer Gemeinschaft, die sich damit in Stoizismus und Skeptizismus auflöst.

Nach Meinung Koppers liegt „in Hegels Lehre die große Schwierigkeit“, daß da der Einzelne „nur so in der Gemeinschaft aufgeht, daß er zugleich auch der Einzelne bleibt“ (S. 52). Die Absicht, das weltliche Sicherfahren des Menschen dem Geiste zuzueignen, wird nicht voll realisiert, weil Hegel „im Anerkennen der Zufälligkeit befangen“ ist (S. 52 f.). Ebenso verblüffend wie dieser Vorwurf ist in ihrer Allgemeinheit die These, das nachhegelsche Denken bemühe sich darum, „die Macht der Zufälligkeit und der Vereinzelung über das Sichverstehen des Menschen ganz aufzuheben“ (S. 53).

In einer noch unvollkommenen Gestalt findet sich diese Tendenz bei Marx. Dessen Grunderfahrung, der Haß, setzt nämlich mittelbar die Sehnsucht des Einzelnen nach Aufhebung in der Gemeinschaft voraus, unmittelbar aber die Enttäuschung solchen Verlangens in der Anerkennung, daß ich letztlich doch nur in der Trennung vom Anderen Gemeinschaft vollziehen kann. So siegt bei Marx die Vereinzelung über die Gemeinschaft.

Erst Kierkegaard übernimmt die „Aufgabe, die Bindung des Menschen in die Vereinzelung seiner Existenz aufzulösen“, „in ihrer ganzen Härte“ (S. 57). Als Textgrundlage für seine merkwürdige Behauptung dient dem Verfasser vornehmlich „Entweder-Oder“. Im besonderen werden drei Ansätze zur Aufhebung des Einzelnen in der Gemeinschaft aufgezeigt: die ästhetische, die ethische und die ethisch-religiöse Möglichkeit. Weil Bindung in die Vereinzelung Bindung an Zeitlichkeit bedeutet, glaubt Don Juan dadurch in der Gemeinschaft aufgehen zu können, daß er das sinnliche Sichgenießen im scheinbar zeitlosen „Augenblick“ zu äußerster Intensität verdichtet. Im Gegensatz dazu nimmt der Ethiker das Moment der Dauer ausdrücklich in die Gemeinschaft auf. Doch wird der Mensch in der ethisch verantworteten Ehe genauso auf seine Vereinzelung zurückgeworfen wie im Liebesabenteuer des Ästhetikers. Vom Geist zum Geist erlöst wird er erst als der geschichtliche Mensch, der sich selbst als die ganze Menschheit erfährt und in der Reue die Schuld des Geschlechts auf sich nimmt. Indes ist Reue für Kopper immer noch Ausdruck des Befangenseins im geistlosen Wesen des Sinnlichen. Zwar überwindet der Kierkegaard der „Christlichen Reden“ auch sie noch in der Liebe – und auf dieser Stufe kehrt in gewandelter Form das von Kant erschaute Reich Gottes auf Erden wieder –, aber die Liebesgemeinschaft, auf die Kierkegaard schwermütig blickt, vermag sich nicht in weltlich-realem Miteinandersein zu realisieren. Denn wie innig auch der Kierkegaardsche Einzelne seine Einzelheit als Manifestation seines Geistes versteht, zugleich fühlt er sich stets dem Geiste fremd. Der Sinnlichkeit überantwortet, erfährt er sich in Angst und Langeweile.

Angst und Langeweile konnten im geschichtlichen Fortgang des Denkens nur dadurch entmächtigt werden, daß sie sich in sich selbst zersetzten und absurd wurden. Das geschieht am deutlichsten bei Sartre. Indem die *nausée* die Widerwärtigkeit und Sinnlosigkeit des weltlichen Seins offenbart, löst sie das Sichverstehen des Selbstbewußtseins von der Sinnlichkeit her in sich auf, ohne jedoch die Hingabe an das sinnlich begegnende Seiende als solche schon zu beseitigen. Das wird erst möglich, wenn der Mensch zu der Einsicht kommt, daß er sich in der *nausée* nicht wahrhaft versteht, und solchermaßen in der Erfahrung der *nausée* selbst deren Ungenügen erfährt. In dieser Richtung versucht Kopper über Sartre hinaus zu denken. Das Ziel ist eine aus der *nausée* an der *nausée* hervorgehende „weltliche Mystik“, in welcher die These Kants, das weltliche Sicherfüllen des Menschen gelte von sich her nichts, wiederaufgenommen und zugleich insofern verwandelt wird, als nun der sich zu sich selbst bekennende Geist die Weltlichkeit als seine eigene Versinnlichung begreift und ganz in das Sichverstehen aus der Gemeinschaft einschließt.

2.

Die hier gebotene Kürze läßt eine detaillierte Prüfung der von Kopper vorgelegten Interpretationen nicht zu. Stattdessen seien ein paar kritische Bemerkungen über den Denkstil, die systematische Idee und die historische Sicht des Buches angefügt.

Was zunächst den Stil der Interpretation selbst angeht, so erscheint dem Rezensenten die von Kopper auch schon andernorts angewandte Methode, den gedeuteten Text lediglich in

wenigen anhangsweise abgedruckten Auszügen zu Wort kommen zu lassen, äußerst fragwürdig. Mit dem Verzicht auf Zitate und Stellenhinweise in der fortlaufenden Explikation des Gedankens weicht Kopper der unmittelbaren Konfrontation mit dem von ihm behandelten Autor aus. Demgemäß bewegen sich seine Ausführungen oft in einer so großen Ferne vom Text, daß sie weder richtig noch eigentlich falsch genannt werden können. Diese Vagheit wird unterstützt durch den pseudospekulativen Manierismus der Kopperschen Sprache. Von Anfang bis Ende reihen sich Sätze wie diese aneinander: „Von der Zeit des Deutschen Idealismus an bis auf unsere Tage geht es dem menschlichen Selbstbewußtsein darum, sich sein konkretes weltliches Sicherfüllen in seinem Sichgeben selbst als das Sicherfüllen und Sicherscheinen seines geistigen Wesens, seines Innestehens in der Gemeinschaft der Geister faßbar und spürbar zu machen“ (S. 31). „Das Zersetzen des Sicherfahrens des Selbstbewußtseins in der ‚nausée‘ ist als die Fortentwicklung des Selbstbewußtseins in seinem Zusichkommen nicht einfach ein negatives Tun, sondern auf die Weise solchen Zersetzens des Sicherfahrens des Selbstbewußtseins im Sichgenießen geschieht gerade das Sichbekennen des Geistes zu sich selbst“ (S. 84). „Der Mensch versichert sich seines Sichwissens als Gemeinschaft nicht mehr von der Leiblichkeit her, sondern er ist das leibliche Erfahren der Gemeinschaft als das Sichversinnlichen seines Sichwissens in der geistigen Einheit der Gemeinschaft“ (S. 85). Hier wie überall verliert Kopper vor lauter Versubstantivierungen den phänomenalen Boden unter den Füßen. Maniert und sachlich ungerechtfertigt ist in den meisten Fällen auch der Zusatz „in sich selbst“ bzw. „für sich selbst“, der auf einer einzigen Seite (24) nicht weniger als siebenmal vorkommt. Das ist keine denkende Mystik, sondern Mystifikation des Denkens bis zur Unkenntlichkeit.

Das systematische Anliegen Koppers ist zweifellos höchst bedeutsam. Indem der Mensch alles, was er als Einzelner ist, der Gemeinschaft verdankt und dennoch die Gemeinschaft selbst nur als Einzelner erfahren kann, steht er in der Tat in einer „Dialektik“, die dem philosophischen Denken schwierige Probleme aufgibt. Doch kommt in unserem Buch von dieser Problematik leider nur sehr wenig ans Licht. Der Verfasser macht kaum Anstalten zur Bestimmung des Verhältnisses der dialektischen Momente. Ja, am Ende hat man den Eindruck, als ginge sein Bestreben gar nicht auf eine Artikulation, sondern im Gegenteil auf die Annihilation der Dialektik durch Beseitigung des Moments der Einzelheit und Besonderheit. Von daher erscheint die Kritik an der neuzeitlichen Tradition als Einwand gegen die Orientierung am Einzelnen, welche ihrerseits nun wie ein Verstoß gegen das Primat der Gemeinschaft aussieht.

Abgesehen von der Frage nach Sinn oder Unsinn solcher Opposition fällt es aber auch schwer, in die Richtung, in welche Kopper den historischen Verlauf des neuzeitlichen Denkens zwingt, ohne weiteres mitzugehen. Ganz und gar haltlos ist die Vorstellung, seit Marx und Kierkegaard trachte die Philosophie im Absprung von Hegel nach der Aufhebung der Einzelheit in der Gemeinschaft. Auch und gerade im begrenzten Umkreis der von Kopper herangezogenen Texte melden sich gegen solch eine Deutung unzählige Stimmen. Hier nur ein Beispiel. Bei seiner Sartre-Interpretation läßt Kopper nicht nur die Tatsache völlig unberücksichtigt, daß auf die Gemeinschaft in „L'être et le néant“ stets aus der Perspektive des Einzelnen, aus der *intériorité* des jemeinigen *cogito* reflektiert wird. Er kümmert sich auch nicht um Sartre's Vorwurf gegen Hegel, er, Hegel, betrachte das Verhältnis von Herr und Knecht, anstatt sich in den Standpunkt der Partner zu versetzen, lediglich aus der illusionären Warte des objektiven Beobachters, der eine Ganzheit äußerlich vor sich zu haben meint. Gegen diesen „ontologischen Optimismus“ ruft Sartre Kierkegaards Prinzip des Einzelnen zu Hilfe. Um dann die Einzelheit in der Gemeinschaft aufzuheben? Gewiß nicht. Ebensowenig freilich in der Absicht, die Einzelheit auf Kosten der Gemeinschaft hervorzukehren. Ein derartiges Entweder-Oder gibt es hier nicht mehr, und zwar eben deshalb, weil Einzelheit und Gemeinschaft in ihrer dialektischen Zusammengehörigkeit begriffen sind. In diesem Sinne legt Sartre wirklich Zeugnis dafür ab, „wie das Sichbesinnen des Selbstbewußtseins auf diese Dialektik seines Sichverstehens geschichtlich fortschreitet“ (S. 7). Der „Fortschritt“ besteht aber nicht in der Auflösung, sondern in der Vertiefung der Dialektik, deren Momente immer inniger zusammen-, aber auch immer radikaler auseinandergehalten werden.

Es soll hier der Kopperschen Konstruktion der neuzeitlichen Philosophiegeschichte keineswegs eine andere entgegengehalten werden. Der historische Gang der nachkantischen Theorie

der Gemeinschaft läßt sich vermutlich überhaupt nicht auf einen Generalnenner bringen. Nicht also um eine alternative Deutung zu deklarieren, sondern um die Geltungsbeschränktheit der von Kopper vorgeschlagenen Lösung aufzuzeigen, sei, wiederum exemplarisch, auf eine Entwicklung hingewiesen, die Kopper völlig ignoriert, obwohl sie wesentlich zur Entfaltung der Dialektik der Gemeinschaft gehört. Das von J. G. Fichte, W. v. Humboldt und L. Feuerbach entdeckte, im Denken der Gegenwart so wirkmächtige Prinzip der Dialogik stellt das Problem insofern auf eine neue Stufe, als darin die Spannung zwischen der Getrenntheit und der Einheit der Partner überwunden oder vielmehr in die Zweiheit als in sich gespannte Einheit von Einheit und Getrenntheit aufgehoben wird. Aber für Kopper ist „das Sichverstehen des Menschen, der sich in der weltlich-sinnlich erfahrenen Gemeinschaft findet, . . . nicht ein Sichverstehen unter dem Zeichen der Zweiheit, sondern es ist das Zusichkommen des Geistes in seiner Einheit“ (S. 11). Wie Hegel denkt Kopper also die Gemeinschaft mystisch-monistisch von der übergreifenden Ganzheit her. Die Destruktion solch eines Denkens gehört aber zu den charakteristischsten Zügen der ontologisch fundierten Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts. Dies gilt ebensowohl für die radikale Besinnung auf die Jemeinigkeit von Husserl über Heidegger bis zu Sartre wie auch für den Versuch von Buber, Rosenzweig, Marcel und anderen, das Faktum der Begegnung im Ausgang von dem Ich und Du allererst stiftenden „Zwischen“ begreiflich zu machen. Für all das und damit für eine wesentliche Seite in der geschichtlichen Explikation der Dialektik der Gemeinschaft hat Kopper kein Verständnis.

Um so mehr Raum nimmt in der Abhandlung eine Problematik ein, die Kopper wie selbstverständlich mit der Dialektik der Gemeinschaft verknüpft und schließlich zum eigentlichen Thema macht. Ohne auch nur *ein* Wort der Begründung darüber zu verlieren, identifiziert er von vornherein und durchgehend die Gemeinschaft mit dem Geist. Im Blickpunkt seines Interesses steht „das Sein aus dem Geiste, das Sicherleben als Gemeinschaft“ (S. 13), „das Sichwissen des Geistes, das Sichwissen als Gemeinschaft“ (S. 84). Indem korrelativ Einzelheit und Besonderheit als Weltlichkeit und Sinnlichkeit erscheinen und das Sich-als-Einzeln-erfahren zum weltlichen Sicherfüllen wird, verwandelt sich die Dialektik von Einzelheit und Gemeinschaft unter der Hand in die von Geist und sinnlicher Welt. Es legt sich aber die Vermutung nahe, daß Kopper nicht die Gesetze jener Dialektik auf diese, sondern umgekehrt deren Gesetze auf jene überträgt. Die Dialektik des Geistes enthüllt sich als die unbefragte Voraussetzung für Koppers Betrachtung der Dialektik der Gemeinschaft.

Michael Theunissen

Fritz Kaufmann, Das Reich des Schönen (Bausteine zu einer Philosophie der Kunst). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960. Leinen DM 36.-.

Fritz Kaufmann: Schüler Husserls, des frühen Heidegger, subtiler Interpret und kultivierter Kenner der künstlerischen Überlieferung. Mit diesen Kennzeichnungen sind Ursprünge und Dimensionen seines Werkes umrissen und zugleich die inneren Entwicklungslinien und Spannungen angedeutet: spekulativer Allgemeinentswurf gegen Lauschen auf konkret-einmaligen Persönlichkeitsausdruck, ungeschichtliches Wesensdenken gegen geschichtliche Wirklichkeitskonstitution.

Besonders zwei der zahlreichen Arbeiten, die in diesem posthum zusammengestellten, mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Kaufmanns und einem Nachwort H. G. Gadammers versehenen Band abgedruckt sind, bewegen sich – die eine unwillkürlich, die andere thematisch – zwischen den genannten Polen: die Dissertation von 1924 „Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen“ und der Aufsatz von 1940 „Kunst und Phänomenologie“. Die erstere Arbeit, in ihren beiden ersten Teilen eine saubere Deskription Freiburger Übung (wenn auch schon mit Hilfe einiger Termini des Privatdozenten Heidegger, welche Termini für uns interessant sind, da sie sich im späteren heideggerschen Sprachgebrauch nicht mehr finden), versucht in ihrem dritten Teil die geschichtliche „Genesis des ästhetischen Bildbewußtseins“ auszubreiten. Hier wird zwar schon von der erstaunlichen Voraussetzung ausgegangen, daß der „geläufige Begriff der Wirklichkeit“ selbst eine Geschichte hat, andererseits jedoch erscheinen die geschichtlichen Stufen der ästhetischen Entwicklung als grundmögliche Modifikationen eines Gegenstands-

bewußtseins überhaupt. Die Unentschiedenheit ist offenkundig; immerhin weist sie nach vorn.

Die zweite genannte Arbeit rückt aus der Distanz des Reifen Kunst und Phänomenologie neben- und auseinander. Entsprechungen werden aufgewiesen; die Wirkung des Kunstwerks als dialektisches Ineinander von Eindruck und Ausdruck wird als Prototyp der intentionalen Einheit von Noesis und Noema interpretiert. Andererseits ergeben sich nicht nur Unterschiede zwischen Kunst und Phänomenologie, sondern letztere selbst erfährt in ihrer husserlschen Gestalt angesichts der Kunstanalyse ihre Grenzen am Faktum geschichtlicher Konkretheit des Menschen und Unanfangbarkeit aller Auslegung. Die ungeschichtlich denkende Phänomenologie wird selbst geschichtlich eingeordnet (200). – Heidegger hat gewirkt. Aber auch durch einen andern fundamentalen Begriff als den der Geschichtlichkeit: Kunst und Phänomenologie treffen sich in der Erhellung der „*Stimmung*“; diese ist nach Heidegger bekanntlich der Grund der Intentionalität, sie wird zum zentralen Begriff von Kaufmanns Ästhetik.

Die zweite der systematischen Arbeiten unseres Bandes heißt „Die Bedeutung der künstlerischen Stimmung“ (1929). Das Kunstwerk ist sinnbildhafte Stimmungsverdichtung und manifestiert sich – nach innen – als spannungsvolle Konkordanz der Einzelzüge und durch suggestive Bannkraft nach außen. Da Stimmung sich an ihrer Gewahrung und Aussprechung je neu entscheidet, führt das Kunstwerk, das Leben determinierend, aus existenziell Dunkel in die Eindeutigkeit eines Daseinsverständnisses. Daß diese Wesens- und Wirkungsanalyse des Kunstwerks keine Kriterien an die Hand gibt, Werke im einzelnen zu werten, ist bei so fundamentaler Absicht nicht zu kritisieren; eine Bewährung des Entwurfes in der *Kunstkritik* müßte unseres Erachtens bei einer Konfrontation der Kaufmannschen Definition der Stimmungsmanifestation mit dem Phänomen des Kitsches ansetzen. – Der 3. Teil dieser Arbeit ist eines der lichtesten Stücke des ganzen Bandes. Die Konkretheit, mit der er über „die verbindende Kraft der künstlerischen Stimmung“ reflektiert, macht ganze Reihen von Kommunikations-Literatur überflüssig. –

Die knappen Entwürfe „Kunst und Religion“ (1936) und „Kunst und Metaphysik“ (1937) skizzieren die umfassendste Deutung der Kunst im Gesamt des Daseins. Sie stecken das Feld ab, das durch die Einzeluntersuchungen systematischer und literarhistorischer Art ausgeschritten werden soll.

Der Beitrag, der vom ersten, systematischen, „Vom Wesen der Kunst“ überschriebenen, Teil zu erwähnen bleibt, stammt von 1934: „Sprache als Schöpfung“. In eindringlichen Interpretationen von Michelangelo, Cézanne, Flaubert, Valéry, Mallarmé und Rilke (Namen, denen die Monographien des 2. Teiles gelten) wird die „absolute Kunst“, die sich selbst – und sonst nichts – zum Thema ihrer Gestaltung hat, dargelegt. Zerbrecen des Weltgefüges und Zerstörung der Eindeutigkeit einer Zeit lassen der Kunst als einziges Fixum ihren eigenen Auftrag. Jeder Gegenstand kann jetzt zur Chiffre der selbstreflektierten Bildnerschaft werden, Narzismus und Objektivismus fallen ineins. *Rilke* – wo ist gerechter, lucider und zugleich weniger verblasen über ihn geschrieben als hier bei Kaufmann? – wird aus der Vorgängerschaft Mallarmés und Valérys gedeutet, die über mehrere Stufen der sprachlichen Potenzierung in seiner worthaften Dingverklärung ins Ziel der „*poiesis poiescos*“ kommt.

Die kostbaren, mit großer Einfühlung verfaßten Monographien des 2. Teils, (eine über Goethe und eine über Thomas Mann sind den erwähnten noch anzufügen) unterstützen die systematischen Entwürfe. Die Studie über Rilke nimmt durch die Präzision, mit der der Dichter aus dessen eigenen Forderungen des Auslegens her gewürdigt wird, den ersten Platz ein.

Der 3. Teil des Bandes, „Kunst als Feier“, besteht aus vier Abhandlungen. Sie nehmen variierend und vertiefend die schon früher angeschlagenen Themen: Kunst und Religion, „Künstlerische Kommunikation“, Kunstwerk als stimmungshafte Weltverdichtung, geschichtliche Stellung und Wirkung der künstlerischen Aussage, wieder auf. Zumindest hier wird die Einteilung der Abhandlungen, die die Herausgeber getroffen haben, etwas fragwürdig. –

Besonders hervorgehoben zu werden verdient die 1948 erstmals veröffentlichte Studie „Dr. Fausti Weheklag“. Dieses „herzerreißende De profundis deutscher Seele“, Thomas Manns „Dr. Faustus“, wird als das selbstbewußt gewordene düster-zwiespältige deutsche Geschick gedeutet, das in Gestalten wie Erasmus, Luther, Dürer, Nietzsche seine Erleider und Kündler gefunden hat. Diese Würdigung und fast pathetische Apologie Thomas Manns versteht es, in

dessen Werk tiefe Bezüglichkeiten, versteckte Chiffren, kurz: eine von vielen ignorierte *Tiefe* sichtbar zu machen. –

Kaufmanns geplantes zusammenfassendes Werk einer Philosophie der Kunst blieb wegen des plötzlichen Todes des Verfassers (1958) aus. Die hier vereinigten Abhandlungen wollen als vorläufige genommen sein, wodurch eine gewisse stete Wiederkehr von Ansichten, Teillösungen und Beispielen gegeben – und von vornherein entschuldigt – ist. Jeder künftige ästhetische Entwurf wird diese „Bausteine“ dankbar nutzen. – *Hans-Wolf Jäger*

Cornelio Fabro, Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin. Löwen/Paris 1961, 650 S. 390 FB.

Ein wichtiges Thema dieses imponierenden Werkes, das seine Entstehung Gastvorlesungen des „Chaire Cardinal Mercier“ an der Universität Löwen verdankt (gehalten 1954), kommt im Titel nicht zum Ausdruck: das Sein. Aber der mit der Problematik einigermaßen Vertraute weiß, daß es zu den angegebenen Themen dazugehört. Schon im Erstlingswerk des Verfassers: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, 1939, ²1950, wurde der hier herrschende Seinsbegriff des „esse intensif“ konzipiert; hier wird er gründlich entfaltet und im Zusammenhang damit das Problem der Kausalität. Mit der Erörterung der Seinsfrage, welcher der erste Teil des Werkes gewidmet ist, steht nun dieses Buch nicht allein da, vielmehr steht es in der Reihe anderer Arbeiten, die sich in letzter Zeit mit diesem Thema befaßten. Am nächsten dürfte es darin den Arbeiten von Gustav Siewerth kommen (*Thomismus als Identitätssystem* 1939, ²1961; *Die Abstraktion und das Sein*, 1958). Mit einigen dieser Arbeiten setzt sich der Verfasser kritisch auseinander. Es ist dies zunächst der Aufsatz von F. A. Sladeczek (*Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin, Scholastik* 1930), der die Nebenabsicht verfolgt, den Suarezianismus mit dem Thomismus zu verbinden. Hier rügt der Verfasser eine Verkennung der grundlegenden Differenz von *essentia* und *esse*, indem darin der Unterschied zweier Momente gesehen wird, nicht der zweier Prinzipien. Sladeczek, der somit einen ausgesprochenen „Essentialismus“ vertritt – nach der Terminologie von É. Gilson – macht das *esse* zum Sein im Akt der Wesenheit, zur bloßen Tatsache des Überganges von der Möglichkeit zur Wirklichkeit; „esse“ wird rein als Existieren gefaßt, nicht als Akt, sondern als „esse in actu“. Diese Auffassung hat in Karl Rahners vielbeachtetem Werk: *Geist in Welt*, 1939, ²1957, weitergewirkt. Ähnliches findet sich auch bei Roland-Gosselin (*Essai d'une étude critique de la connaissance*, 1932) und A. Marc (*L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*, „Archives de philosophie“, X, Paris 1933). Letzterer ist bemüht, die Thomastreue Cajetanus zu erweisen, an der heute in zunehmendem Maße Zweifel laut werden. Auch in L. B. Geigers umstrittenem Buch über die Partizipation (*La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1942) wird die fehlende Bestimmung des Seins bemängelt und die Vernachlässigung des Unterschiedes von *essentia* und *esse*. Das hat die Konsequenz, daß der Akt sich selbst begrenzt, das hat auch Konsequenzen in der Darstellung der Partizipation.

Durch diese Kritik ist zugleich angegeben, worauf es dem Verf. ankommt. Der Unterschied zwischen *essentia* und *esse* ist ihm „vollendeter Ausdruck der Aussage der Wahrheit des Seins in der Spannung des Einen und Vielen“. Hierdurch vollzieht sich die Herauslösung des *εἶναι* als absolut erster und originaler Akt (35). Damit wird der Heideggersche Vorwurf der Seinsvergessenheit abgewehrt, damit ist aber auch die Perspektive gegeben, in der das thomistische Sein gesehen wird. Doch das sei vorläufig nur als These vorausgeschickt, das zu beweisen ist Anliegen des ersten Teils des Werkes. Er beginnt weit ausgreifend mit der sehr gründlichen Untersuchung über die klassische Problematik des Seins bei Parmenides und Heraklit, bei Platon und Aristoteles. Dabei kommt es zu einer interessanten Würdigung des Heideggerschen Denkens, wie sich überhaupt dieser Teil der Untersuchung einläßlich mit den Aussagen Heideggers zu diesem Problemkreis auseinandersetzt: „Das Verdienst Heideggers gegenüber dem zeitgenössischen Denken kann mit dem verglichen werden, das Parmenides, Platon und Aristoteles gegenüber dem klassischen besaßen: er stellte und entwickelte das Thema des Seins als

wesentliches Konstitutiv der Wahrheit in ihrem ursprünglichen Sinn“ (153). Auch der Verf. gewinnt durch die Heideggerschen Aussagen einen Markierungspunkt, an dem er das thomistische Seinsdenken mißt, und sein weiteres Anliegen ist es nun, zu zeigen, daß die thomistische Seinsproblematik, so wie sie von Thomas entwickelt wurde, es an Tiefe und Originalität mit dem Heideggerschen Seinsdenken aufnehmen kann. Mit Platon und Aristoteles ist der Ausgangspunkt für diese Entwicklung gegeben; die Frage, die der Autor nun an Thomas richtet, ist, wie er auf Grund dieser Voraussetzungen seinen eigenen Seinsbegriff konzipiert hat. Es geht also nicht darum, wieder einmal den Platoniker Thomas herauszustellen, sondern um den Nachvollzug der thomistischen Synthese, die im Begriff des esse, oder, wie es der Verf. auf faßt, im „esse intensif“ ihren Zentralpunkt hat. Hierbei sind drei Momente zu beobachten: erstens das aristotelische Element des Aktes; zweitens das platonische der Intensität des Aktes, der formalen Fülle, herrührend von der Exemplarursächlichkeit der platonischen Idee, der *perfectio separata* im thomistischen Sprachgebrauch; drittens die Verschmelzung dieses intensiven Seins mit dem Sein als Akt, worin die Originalität der Leistung des Thomas liegt. Vollzogen wurde diese Synthese unter dem Einfluß der biblischen Aussage von Ex 3, 14, die im Mittelalter weitgehend als Seinsaussage verstanden wurde: *Sum qui sum*, und dem Neuplatonismus. Sein Einfluß wird im folgenden noch im einzelnen verfolgt, zunächst der des Pseudo-Dionysius und Proklus (*De Causis*). Es zeigt sich hier, wie der Ausgang des Seins von sich zugleich auch die Entwicklung des Seins darstellt als Wirksamwerden (*intensification*) seiner selbst in der Vielheit des Seienden. Diese Entwicklung ist gleichermaßen die Auseinanderlegung des Seins selbst in *esse* und *essentia*. Hieran knüpft sich die Fundamentalfrage des Denkens: Was ist das Sein? oder das Problem der Wahrheit (244). Die anderen berühmten Fragen, die sich hieran anschließen: Warum gibt es Seiendes und nicht vielmehr nichts? – das Problem der Kausalität, und: Was ist der Mensch? – das Problem der Freiheit, geben einen Vorblick auf die Themen, die noch zur Sprache kommen sollen.

Es folgt die Entfaltung des Seins durch die transzendentalen Bestimmungen: *ens*, *verum* und *bonum* und die Darstellung der transzendentalen „*perfectiones*“ *esse*, *vivere*, *intelligere*. Hier kommt die Untersuchung über allgemein Bekanntes und bereits Gesagtes nicht hinaus, dieses wird jedoch noch einmal bestätigt. Der Autor spricht hier von einer „*région mystérieuse, peu explorée encore*“ (248), womit er offensichtlich recht hat.

Wichtiger ist die abschließende Formulierung des Begriffes des „*esse intensif*“: Es ist im Grunde aus dem *ens* in *quantum ens* entwickelt, den *ens commune*, das sich in das *ens per participationem* und das *ens per essentiam* gabelt. Hier ist Thomas von Boethius beeinflusst; seiner Sätze aus „*De hebdomadibus*“ bedient sich Thomas als Leitfaden, wie im einzelnen gezeigt wird. Insofern kommt Boethius in der Vermittlung zwischen aristotelischem und platonischem Gedankengut eine Schlüsselstellung zu. Zwar besitzt das Abstraktum „*esse*“ bei Boethius keine Existenz, dennoch vollzieht Thomas unter dem Einfluß dieses *esse* jene Wende, in der das *esse* zu dem wird, das in Wahrheit allein ist, alle anderen Dinge aber als aus dem Nichtsein gezogen sich darstellen. Was bei Boethius nur logisch gemeint war, wird bei Thomas zu einer universalen Betrachtung der Seinsaussage, die zum *ipsum esse* hin geöffnet ist (270 f.).

Mit dem letzten Abschnitt dieses ersten Teils, der „*Verdunkelung des Seins in der Thomistenschule*“, beginnt die Darstellung des negativen Aspekts der thomistischen Seinsproblematik, und zwar wird diese Verdunkelung des Seins an der Stellung zum Unterschied von *esse* und *essentia* sichtbar. Hier kommt der Verf. zu der erstaunlichen Feststellung, daß die Thomisten die Terminologie des hl. Thomas in Vergessenheit geraten ließen, um die Heinrichs von Gent, des größten Thomasgegners anzunehmen. Statt von *esse* wurde weitgehend von *existentia* gesprochen, das *esse* wird somit zur bloßen Tatsache der Existenz. Durch neuere Interpreten wird Thomas dem Schema seiner Kommentatoren angeglichen. Durchweg ging der Kontakt mit Thomas selbst verloren. Der Verfasser konstatiert also bezüglich des Sinnes von *esse* und *essentia* ein 700 Jahre währendes Mißverständnis, das seinen Ausgang von der aristotelischen Unterscheidung von *quid sit* und *an sit* nahm, bei Avicenna, der die Unterscheidung von *esse essentia* und *esse existentiae* einführt, unter dem Einfluß der biblischen Seinsaussage zwar noch auf metaphysischer Ebene bleibt, von Heinrich von Gent aber in diesem äußerlichen Sinne verbreitet wurde. Der Thomismus ist diesem „*Extrinssezismus*“ gefolgt.

Diesen Ausführungen ist weiter nichts hinzuzufügen. Sie zeigen, daß auch im Thomismus eine „Seinsvergessenheit“ waltet, von der lediglich Thomas selbst in gewissem Sinne eine Ausnahme macht. Es stellt sich aber doch die Frage, ob er damit wirklich dem Vorwurf der Seinsvergessenheit entgeht, wie ihn Heidegger erhebt. Nach Meinung des Autors trifft Thomas dieser Vorwurf nicht, wenn sein Seinsbegriff nur richtig verstanden wird. Wie er zu verstehen ist, hat der Verf. dargelegt. Ist also mit der Erhebung des „esse intensiv“ die Seinsvergessenheit im Heideggerschen Sinne behoben? Gerade die letzten Ausführungen über die Seinsvergessenheit im Thomismus machen deutlich, wie sehr das richtige Verständnis des thomistischen Seins an den Unterschied von Wesenheit und Sein, die metaphysische Differenz, wie sie der Verfasser nennt, gebunden ist, wie also nur von diesem Unterschied aus das thomistische Sein faßbar ist. Nun besteht aber der Vorwurf Heideggers darin, daß die Philosophie seit Plato Wesensphilosophie gewesen sei. Hört die thomistische Philosophie auf, es zu sein, wenn der Unterschied zwischen Wesen und Sein gebührend herausgearbeitet und über dieser Differenz das Sein in seiner Einheit und Identität in den Blick gerückt wird? Wir glauben es verneinen zu müssen; denn die Dimensionen der Heideggerschen Seinsfrage sind damit noch nicht erreicht. Bezeichnend ist hierbei nämlich, daß der Verf. diese Differenz in den Vordergrund rückt, und nicht die ontologische, auf die es Heidegger allein ankommt. Zwar meint der Verf., daß mit der Differenz von Wesenheit und Sein auch die ontologische gegeben wäre, doch ist das nur zum Teil richtig, denn jene wird vom Seienden aus festgelegt, da das Seiende in seiner Endlichkeit sie erfordert. Das thomistische Sein als erster Seinsakt wird also aus zwei Richtungen her in den Blick genommen: vom Seienden her und vom Wesen. Die ontologische Differenz liegt in ersterer Richtung, sie wird jedoch von der metaphysischen Differenz überlagert. Damit bleibt die hier dargelegte thomistische Seinspekulation doch dem Wesensdenken verhaftet. Gewiß läßt sich, wie es hier meist geschieht, der Prozeß auch umgekehrt darstellen, so daß das Sein das Erste ist, das sich seine Differenz erwirkt und zugleich in den Seienden wirksam wird; doch auch dann zielt dieses Sein auf seine Darstellung als Wesenssein, und dieser Zusammenhang darf nicht vernachlässigt werden. Zudem zeigt ja auch das platonische Element im Begriff des „esse intensiv“, daß es sich hier um keine reine Seinserfahrung, sondern um ein Denken handelt, das zu einem guten Teil von der platonischen Ideenlehre geprägt ist und somit wesentlich vorstellend ist. Wird am Ende der Untersuchung, wo diese Frage noch einmal aufgegriffen wird (618), auch gegen Heidegger der Vorwurf des Essentialismus erhoben, von dem Thomas allein frei sein soll, so ist das nur von der allzu starken Bindung an das *essentia-esse*-Schema her möglich. Es bleibt außer Acht, daß bei Heidegger ein Neuansatz vorliegt, dem das überlieferte Schema nicht gerecht wird, auch wenn es nicht mehr als das von *essentia-esse* gefaßt wird. Nicht verkannt werden darf auch die verschiedene Grundrichtung der beiden Philosophen: Bei Heidegger geht alles auf das Sein zu als auf den letzten zu erfragenden Grund. Bei Thomas wird dieser Grund vorausgesetzt und alles von ihm her gedacht, eben, wie der Verf. zeigt, in der Form der Kausalität und Partizipation. Es bedarf darum eines Auftauchens des Seins (*l'emergence*), wie es der Verf. schildert. Zwar soll nicht übersehen werden, daß jeder Richtung eine Gegenrichtung entspricht, daß auch bei Heidegger „das Sein nie west ohne das Seiende“ (Was ist Metaphysik? Nachwort, 5. Auflage) und daß bei Thomas der Bezug vom Sein der Rückbezug zum Sein und letztlich zu Gott entspricht, aber es kommt darauf an, welche Richtung vorherrscht. Gewiß soll nicht verkannt werden, daß hier eine bedeutende Annäherung beider Positionen erreicht wurde, daß aber bei Thomas schon eine Seinserfahrung im Heideggerschen Sinne vorläge, ist dadurch noch nicht erwiesen. Wie hätte das Sein bei Thomas auch sonst so lange verborgen bleiben können, wenn es nicht so eng mit dem Wesensdenken verklammert gewesen wäre! Wir können also dem Verfasser darin nicht zustimmen, den Heideggerschen Vorwurf entkräftet zu haben. Es bleibt ihm jedoch in dieser Frage das entscheidende Verdienst, das thomistische Seinsdenken gegenüber allen Entstellungen wieder klar zur Geltung gebracht zu haben.

*

Die Tragweite dieser Leistung erweist sich nun, wenn der Verfasser in einem zweiten Teil zur Kausalität des Seins übergeht. Wie schon im Seinsbegriff sind auch im thomistischen Kau-

salitätsbegriff zwei Elemente miteinander vereinigt, die anscheinend unvereinbar sind: die vertikal ausgerichtete platonische Kausalität und die horizontale aristotelische. Daraus ergeben sich bei Thomas zwei einander ergänzende Arten der Kausalität: die transzendente und die prädikamentale. Diese beruht auf dem aristotelischen Prinzip: *forma dat esse*, und betrifft das Werden. Doch ist jede Tätigkeit nur auf dem Grunde des Seins möglich, d. h. unter Voraussetzung der transzendentalen Kausalität oder der Schöpfung, deren Endpunkt das Sein ist. Somit stellt die Schöpfung die endgültige Formulierung des Kausalitätsprinzips dar (365). Die göttliche Kausalität steht aber auch am Ursprung von *essentia* und *esse*, *materia* und *forma* und somit auch am Ursprung der Struktur des Seienden, jedoch besitzt dieses als *causa secunda* auch eigene Kausalität; denn die Form ist *principium quo* des Seins wie des Handelns, und wie in der statischen Ordnung die Form zwischen dem *esse* als *actus purus* und dem partizipierten Sein steht, so auch in der dynamischen zwischen der Schöpfung und Erhaltung (als *creatio continua*) durch die Erstursache und den sekundären Wirkungen als Prinzip des *fieri*. Als abschließende Formulierung für das Zusammenwirken von transzendentaler und prädikamentaler Kausalität ergibt sich, daß Gott – und hier ist wieder der platonische Einfluß spürbar – als innere Ursache in allem Seienden wirkt: *Deus omnibus intime operatur*. Damit schließt sich das Wirken der Ursachen zu einem Kreis von bewundernswerter Harmonie.

Nachdem so das Problem der Kausalität in seinem ganzen Umfang dargestellt wurde, bringt der dritte und letzte Teil des Buches unter dem Titel „Dialektik der Kausalität“ die verschiedenen Gegensätze, die durch die Kausalität überbrückt werden. Dies ist zunächst, vom Ursprung des thomistischen Kausalitätsdenkens her gesehen, der Gegensatz zwischen Aristotelismus und Platonismus. Die Leistung des Thomas besteht nun darin, den Spiritualismus und Personalismus des Aristoteles mittels der platonischen *participatio* auf das Niveau des christlichen Kreatianismus erhoben zu haben (424). Gott als oberste Intelligenz erschafft durch den Akt seines Erkennens. Damit ist die Voraussetzung zur Übernahme der neuplatonischen Ganzheitsschau gegeben, wie sie Proklus bietet und Hegel bei ihm bewundert. Thomas polemisiert deshalb in seinem Kommentar zu „*de Causis*“ so wenig wie möglich, vielmehr bedient er sich dieser Darstellung, um die Totalität des Wirklichen in seiner Schichtung sichtbar zu machen. „Die Produktion des Seins ist somit eine Ableitung aus der Erkenntnis – wie schon bei Aristoteles grundgelegt; denn sie aktualisiert sich als eine absteigende Ausstrahlung der Form: von den Intelligiblen zu den Intelligenzen, von den Intelligenzen zur Seele und von der Seele zur Natur“ (460).

In dieser Sicht findet auch die Frage der Kausalität der Körper ihre Lösung, die Avicebra, der sonst, wie hier festgestellt wird, den Platonismus vertritt, in diesem Punkte aber über Plato hinausgeht. Er vertritt somit eine durchgehende geistige Kausalität und gelangt somit zu einem Okkasionalismus. Thomas überwindet diesen Gegensatz, indem er jedem Akt auch das *agere* zuschreibt (463 f.), also auch dem Akt der Körper. Es bleibt aber der Fortschritt des Neuplatonismus, durch die Theorie des *νοῦς* einen Übergang in der Partizipation vom Intelligiblen und der Seele bis zur Natur geschaffen zu haben (466).

Ein anderer Unterschied wird hingegen von Thomas strikte beachtet, nämlich der der innertrinitarischen Vorgänge gegenüber dem Hervorgang der Schöpfung. Er bemerkt zwar, daß sich letzterer von ersterem ableitet, daß eine gewisse Analogie und Verwandtschaft zwischen beiden besteht, ebenso sehr aber auch eine Verschiedenheit, wodurch sich diese Lehre von der neuplatonischen Emanation wie von der Dialektik Hegels unterscheidet. Dazu faßt Thomas den Hervorgang der Schöpfung auch zu differenzieren auf, als daß es hier eine zu weitgehende Übereinkunft geben könnte. Es gibt eine doppelte Schöpfung, die der Wesenheit und die des Seins, und darum auch eine transzendente Ordnung, in der Gott das *esse* verleiht, das sich nur auf sich selbst bezieht und so nach Hegels Terminologie die Identität des Wirklichen in seiner abstraktesten Unbestimmtheit ausdrückt. Ihm gegenüber ist die Kreatur nur rezeptive Potenz. Daneben gibt es aber auch die prädikamentale Ordnung, in der die Form das Sein spezifiziert und in den Bereich ihrer eigenen Kontingenz hineinzieht. Die Geschöpfe haben aber auch an der Kausalität des Seins teil (480–485).

Hieran schließt sich unmittelbar das Problem von göttlicher und geschöpflicher Kausalität an, also das des *concurus divinus*, wie ihn die Dogmatik behandelt. Es ist gewiß nützlich, daß auch dieses Problem berührt wird, aber wir sehen schon, daß wir damit immer mehr auf theo-

logisches Gebiet übergreifen. Doch sollten hierbei die Grenzen eingehalten werden, da sonst die Gefahr besteht, daß das, was bei Thomas als *ratio theologica* gemeint ist, als vernunftbegründete Erklärung des Glaubensinhalts, zur bloßen *ratio* wird.

Sehr bedeutsame Ausführungen bringt wiederum der letzte Abschnitt unter dem Titel: „Die Semantik der thomistischen Teilhabe“ – die Analogie. Da diese ein Ausdruck des Seins ist, haben alle Mißverständnisse in Bezug auf das Sein auch solche im Hinblick auf die Analogie zur Folge. In der Überbewertung der Proportionalitätsanalogie bei einigen Autoren wird darum mit Recht eine Folge der formalistischen Verflachung im Seinsdenken erblickt. Auch hier muß das Sein als „esse intensiv“ zugrundegelegt werden. Dadurch ist auch in der Semantik des Seins bei Thomas eine Wende eingetreten. Nicht mehr die Seinsaussage ist das Erste, sondern das *πρώτως* ist auch das *ὄν πρώτως σημανον*. Diesen Weg zum Sein gegangen zu sein ist auch das Verdienst Hegels. Nur unterscheidet er sich darin von Thomas, daß er das Ichdenke-überhaupt Kants übernommen hat.

Zur Abhebung von Thomas wird nun auf die Seinsproblematik bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues eingegangen. Eckhart wird im wesentlichen als konsequenter Fortsetzer des Platonismus gesehen. Das Sein der Geschöpfe ist unmittelbar das Sein Gottes, das *esse participatum* des Thomas wird ignoriert. Damit ist eigentlich auch jede Analogie hinfällig. Entgegen seinen eigenen Voraussetzungen nimmt Meister Eckhart aber dennoch eine rein äußerlich gefaßte Attributionsanalogie an.

Die thomistische Analogielehre ist demgegenüber vollkommen ausgewogen. Sie glaubt der Verf. nun endgültig formulieren und damit die Kontroversen hierüber beilegen zu können. Das Wichtigste an seiner Lösung ist, daß es sich nicht um einen Vorrang der einen Art der Analogie gegenüber der anderen handelt, sondern daß die Proportionalitätsanalogie die statische, die Attributionsanalogie die dynamische Seite der Partizipation ausdrücken. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die in der Analogie enthalten sind, werden durch den Begriff der Kausalität vereinigt.

Dazu ist zu bemerken, daß es immer schon einen bedeutenden Schritt zu einer endgültigen Lösung bedeutet, wenn die Sachverhalte auf ihren Grund zurückgeführt werden. Das ist hier zweifellos geschehen. Allerdings wird dabei die Schichtung der Analogie – der Wörter, der Begriffe, des Seins – zu wenig in Betracht gezogen.

*

Bei der Zusammenfassung, die der Verf. am Ende gibt, ist es wichtig, daß die Ergebnisse seiner Darstellung der Partizipation, die bereits in seinem früheren Buch erarbeitet wurden, hier noch einmal wiederholt werden. Man gewinnt so ein Gesamtbild der Lehre von der Partizipation, die auf dem „esse intensiv“ als dem Erstakt aufruht und so das Fundament abgibt für die Kausalität des Seins. Das Bild rundet sich somit ab zu einer umfassenden Darstellung dieser drei Grundpfeiler der thomistischen Metaphysik, einem *Triptychon* gleichsam, in dem eins das andere ergänzt und beleuchtet, einem Werke also, wie wir es zu diesem Thema in diesem Umfang und in dieser Gründlichkeit im thomistischen Schrifttum noch nicht besaßen. Zudem werden die Ergebnisse durchwegs durch reiches Textmaterial belegt, zum Teil unmittelbar an längeren Textpartien gewonnen, und die Aussagen der modernen Philosophie, insbesondere Hegels und Heideggers in weitem Umfang mit herangezogen, ohne daß Aufbau und Übersichtlichkeit des Werkes darunter leiden. Durch die Loslösung von einer vielfach belastenden Tradition und die dadurch erreichte Nähe zur eigentlichen Problematik hat der Verf. die Möglichkeit gewonnen, mit anderen, schon genannten, außerthomistischen Positionen ins Gespräch zu kommen, was in dieser Tradition vielfach allzu kurz gekommen ist. Daß wir dabei den Schlußfolgerungen nicht immer zustimmen konnten, darauf haben wir anläßlich der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Heidegger bereits hingewiesen. Wichtiger jedoch ist der Nachweis, daß ein solcher Dialog in weitem Maße möglich und zum Teil auch sehr fruchtbar sein kann, in den Fragestellungen sowohl wie in den Lösungen.

Als besondere Verdienste dieses Buches möchten wir abschließend nochmals folgendes festhalten:

1. Durch Vertiefung des thomistischen Seinsbegriffs und die Einbeziehung der Kausalität wird eine umfassende Darstellung der Partizipationslehre erreicht. Gewiß kommt auch in L. B. Geigers Buch über die Teilhabe das Sein zur Sprache, hier aber wird durch den dreifachen Aspekt der Entfaltung die Problematik zweifellos tiefer erfaßt, wie es dem Verf. auch bei der Analogie gelingt, durch Zurückführung auf den tieferen Grund zu wesentlichen Ergebnissen zu gelangen.
2. Der thomistische Seinsbegriff wird genetisch herausgearbeitet, also von seinen Ursprüngen her verfolgt und in seiner Abhebung von anderen Positionen dargestellt.
3. Das Werk ist quellenmäßig reich fundiert, was ja auch ein Hauptziel des Autors war.

Rudolf Bomba

Gunther Eigler, Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen, 118 S., Meisenheim/Glan 1961, brosch. DM 12.80 (Monographien zur Philosophischen Forschung, begr. von Schischkoff).

Die hier veröffentlichte Husserl-Schrift ist im Schülerkreis von E. Fink entstanden. Finks Anliegen, der Philosophie Husserls die metaphysischen Implikationen und historischen Voraussetzungen abzugewinnen, steht hinter dieser Arbeit, die im Jahr 1953 in Freiburg als Philos. Diss. angenommen worden war.

Eigler will, sich in der Hauptsache beschränkend auf Husserls „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ (ZBW.) von 1905, den historischen Horizont dieser Zeitanalysen auffinden. Dies gelingt ihm in einer Untersuchung der aristotelischen Zeitabhandlung (S. 12 ff.) und der augustinischen Lehre von der inneren Zeit (S. 35 ff.), deren historisch weiterwirkende Motive im Vorblick auf Husserls Problematik präzisiert werden. Dieses 1. Kapitel (Die Frage nach dem Sein der Zeit) ist subtil durchgearbeitet und trotz seiner Vorverweise in sich geschlossen. Kapitel 2 „Der Horizont des Denkens Husserls“ wirkt retardierend im Fortgang der Arbeit. Husserl scheint uns hier in einer zu stark betonten Abhängigkeit von Descartes gesehen. Gewiß, der historische Bogen führt von Descartes' *cogito ergo sum* zu Husserls Begriff der transzendentalen Subjektivität (S. 56); auch ist Husserls früheres Ideal der Philosophie als strenger Wissenschaft ein Erbe des Descartes'schen Suchens nach einem *fundamentum inconcussum* (58); aber vermißt wird (zumindest) der Hinweis darauf, daß dieses Ideal später zertrümmert wird (vgl. Krisis-Beilagen) zugunsten des Versuchs, die Philosophie als Phänomenologie in einer Metaphysik der Geschichte zu begründen.

In klar durchgeführtem Nachvollzug der Husserl'schen Gedanken (Kap. 3: Intentionalität als Aktintention, Kap. 4: Intentionalität als Zeit) wird vom intentionalen Akt zurückgegangen auf dessen konstituierende Leistung, welches Konstituieren sich als Zeitlich-setzen erweist. Die Zeit zeigt sich dabei als ursprüngliches „Werk“ der Subjektivität, die in ihrer ständigen Selbstkonstitution den Zeithorizont des ihr zeitlich Begegnenden bildet. Konstituiert sich aber wirklich die Subjektivität erst „als ein für sich selbst seiendes“ (99). Ist die Selbstkonstitution des absoluten zeitkonstituierenden Bewußtseinseinflusses, der die Konstitution des Zeitlichen leistet, nicht eben auf dieses vorzeitlich-Affizierende angewiesen? Stehen nicht beide in einer so rätselhaft-wechselseitigen Verklammerung, daß der „Ur-Sprung“ der Subjektivität und der in ihr geleisteten Zeitgegenständlichkeit und damit der Zeit ein Rätsel bleibt? Dabei erhebt sich die Frage, die auch Eigler stellt: „Wo liegt also die Nötigung, daß die Subjektivität die immanente Zeit als eine fließende konstituiert“ (104)? Der innere Grund und die Nötigung dieses Ursprungs der Zeit aus dem Ursprung des Bewußtseins bleiben im Dunkeln; in Husserls ZBW, und so auch bei Eigler.

Der unbestreitbare Wert der Arbeit Eigers besteht: 1. in der Herausstellung der Aristotelischen und Augustinischen Voraussetzungen in Husserls Werk (Die Gedanken über Zeit und Ewigkeit [112] im Anschluß an Platon sind trotz der Kürze klar und brillant); 2. im Enttüllen des intentionalen Aktes als zeitlicher Konstitutionsleistung; 3. im konsequenten Rückgang auf den Ort des Ursprungs der Zeit, welcher Ursprung im Dunkel der Selbstkonstitution des Urbewußtseins geschieht; 4. in der klaren Herausarbeitung des Gedankens, daß die ZBW

im Husserlschen Denken bis ca. 1913 einen Wendepunkt darstellen und daß der erst später voll entfaltete Reduktionsgedanke in der Frage nach der Konstitution der Zeit keimhaft angelegt ist.

Aus der Sicht von 1953 ist die Arbeit Eigers ohne negative Kritik als äußerst wertvoll anzuerkennen. Dagegen aber, daß die Dissertation von 1953 ohne Überarbeitung im Jahr 1961 erscheint, erheben sich einige Bedenken. Rein äußerlich fehlt im Titel ein Hinweis darauf, daß sich die Arbeit um ZBW von 1905 zentriert; so kann der Eindruck entstehen, es gebe keine sonstigen Zeitanalysen von Husserl, bzw. die Zeitanalysen der C-Manuskripte der 30er Jahre seien weniger bedeutend. Ein Hinweis darauf wäre unbedingt nötig gewesen, daß das Zeitproblem der 30er Jahre in der Frage nach der Geschichte des Lebens der transzendentalen Subjektivität erscheint, daß das transzendente Leben in sich selbst geschichtlich ist. Dabei wäre dann die „metaphysische Voraussetzung“ bei Hegel zu suchen gewesen; oder bei Fichte, wenn es gilt, das Rätsel der Nötigung der Selbstkonstitution des transzendentalen Bewußtseins und der Zeitkonstitution zu klären. Das Problem der Affektion in seiner Behandlung während der 30er Jahre hätte vielleicht zur besseren Erhellung des Ursprungs des transzendentalen Bewußtseins und des Ursprungs der Zeit als Zeithorizontes geführt.

In der masch.-schriftl. Fassung von Eigers Arbeit (1953, S. 7) findet sich noch der in der 1961 gedruckten Arbeit gestrichene Satz: „Alle späteren Zeitanalysen, von denen ich nur dem Hörensagen nach weiß, blieben mir unzugänglich und müssen deshalb unberücksichtigt bleiben.“ Warum werden diese „späteren Zeitanalysen“ jetzt nicht herangezogen, obwohl sie in den im Freiburger Husserlarchiv liegenden maschinenschriftl. Transkriptionen (wie auch durch die Arbeit G. Brands) zugänglich geworden sind? Die Bedenken, die wir gegen die Arbeit Eigers anzumelden haben, entspringen also zum größten Teil daraus, daß die 1961 gedruckte Arbeit auf dem Forschungsstand von 1953 stehen geblieben ist.

Trotz dieses Mangels bietet das Buch viele wertvolle Erkenntnisse und Anregungen; besonders anerkennenswert ist der – in philos. Literatur leider seltene – gute und flüssige Stil des Buches, der trotz der Schwierigkeit der Probleme und des Ernstes der Untersuchung durchgehalten wird. Es stellt einen wesentlichen Beitrag des gegenwärtigen Bemühens dar, historische und spekulative metaphysische Voraussetzungen und Implikationen im Werk Husserls aufzuweisen.

Hubert Hohl

Heinrich Beck, Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann – Pullacher Philosophische Forschungen – in Verbindung mit den Professoren der Philosophischen Fakultät Berchmanskolleg, Pullach bei München, hrsg. von Walter Brugger S.J. und Johannes B. Lotz S.J., Band V, Verlag Berchmanskolleg Pullach bei München 1961, 136 S., DM 13.60.

Nicolai Hartmann hat das unbestreitbare Verdienst, mit „Möglichkeit und Wirklichkeit“ (1938) das ontologische Modalproblem in ganzer Breite wieder aufgerollt und einige spezielle Fragen mit neuer Schärfe ins Bewußtsein gerückt zu haben. Bei allem Anschluß, den er im Ansatz und in der Entfaltung seiner Ontologie an Aristoteles zu gewinnen sucht, setzt er sich gerade in der Modallehre doch entschieden von ihm ab und stellt sich insbesondere in der Fassung des Möglichkeitsbegriffes auf die Seite der von Aristoteles bekämpften Megariker (Mph. © 3).

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß die scharfe Ablehnung des Potenzbegriffes, eines Schlüsselbegriffes alles in der aristotelisch-thomistischen Tradition stehenden Philosophierens, bei Hartmann zusammenhängt mit jener anderen ausgeprägten Position, in deren Verfechtung man ihn aus seiner sonst so kühlen Sachlichkeit heraustreten sah: seinem Kampf gegen das „teleologische Denken“. Der Verfasser der vorliegenden Untersuchung weist darüber hinaus – und sicher mit Recht – auf die Hartmannsche Ontologie ganz allgemein als Wurzelboden seiner speziellen Modallehre. So wird bei Beck die Konfrontierung der Hartmannschen Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, Zufälligkeit mit der Akt/Potenzlehre zu einer Konfrontierung zwischen zwei Ontologien: einer „vormetaphysi-

schen oder physisch kategorialen“, das Seiende nur von außen her angehenden, rein deskriptiv-konstatierenden Ontologie und einer „metaphysisch-transzendentalen“, das Seiende nicht nur in seinem konkreten „factum esse“ beschreibenden, sondern in vorkonkrete Gründe seines „fieri“ zurückführenden Ontologie (39).

Die Grundthese Hartmanns, die seit dem Erscheinen von „Möglichkeit und Wirklichkeit“ immer wieder Anlaß zur Kritik, aber auch Anstoß zu neuerlichem Durchdenken der Modalverhältnisse gegeben hat, ließe sich so formulieren: Nur das Wirkliche ist möglich, alles Wirkliche aber ist notwendig, und alle Notwendigkeit ist letztlich Zufälligkeit. (Beck weist auf den Zusammenhang dieses Hartmannschen Wirklichkeitsbegriffes – der sinn-losen „Härte“ des Realen – mit dem Lebensgefühl und Weltverhältnis des Menschen der Gegenwart hin [88].) Sowohl die Identifizierung des *Möglichen* mit dem *Wirklichen* – man sollte gegen die erklärte Meinung Hartmanns selbst vielleicht doch nicht von einer Identität von „*Möglichkeit*“ und „*Wirklichkeit*“ bei ihm (36) sprechen –, also die Ablehnung jeglicher denkunabhängiger, im Realzusammenhang selbst sich findender Potentialität, als auch die Undenkbarkeit eines „innerlich“ Notwendigen, was an der äußersten Grenze des Realzusammenhanges dann keinen anderen Ausweg mehr läßt als jenes paradox anmutende Umschlagen der Notwendigkeit in Zufälligkeit, sind eine Folge der an den Verhältnissen der konkreten Werdewelt abgelesenen *Relationalität* von „*Möglichkeit*“ und „*Notwendigkeit*“. In der Realwelt ist alles, was sich überhaupt zeigt, abhängig von Bedingungen, und zwar von bestimmten Bedingungskomplexen, die nur entweder unvollständig oder vollständig sein können. Ersteres schließt die Verwirklichung aus, bedeutet also auch noch nicht einmal „*Möglichkeit*“, letzteres bedeutet erst eigentlich Realmöglichkeit, schließt aber schon die Nichtwirklichkeit aus, bedeutet also eo ipso auch schon „*Notwendigkeit*“ desselben. Mit diesen Modalbegriffen wird nur konstatiert, was in den Phänomenen gegeben ist: daß in der Werdewirklichkeit, wie sie die Welt darstellt, immer ein Wirkliches aus anderem Wirklichen hervorgeht und daß dieser Wirklichkeitszusammenhang lückenlos ist. Beck spricht den Hartmannschen Modalbegriffen darum auch ihre Legitimität innerhalb einer „*physischen Modalontologie*“ nicht ab – er sucht Hartmann in Darlegung und „*immanenter Kritik*“ so weit wie nur möglich gerecht zu werden –, weist dann aber in „*transcendenter Kritik*“ ihr Ungenügen nach, die Werdewirklichkeit „von innen“ her zu fassen, das Seiende nicht nur zu beschreiben, sondern auf das in ihm waltende Sein hin zu begreifen.

Die „*Fruchtbarkeit der metaphysischen Möglichkeitsbetrachtung*“ (111) sucht Beck für die verschiedenen Seinsbereiche eigens – wenn auch jeweils nur in knappen Skizzen – aufzuweisen: im anorganischen Bereich von den chemischen Prozessen über den radioaktiven Zerfall bis hin zu der problematischen Welle-Korpuskel-Doppelnatur der Materie, die er im Anschluß an Aloys Wenzl als Übergang von einem mehr potentiellen (Welle) in einen mehr aktuellen Zustand (Korpuskel) verstehen zu können glaubt; im Organischen an der ontogenetischen und phylogenetischen Entwicklung, wo sich in der Tat ja das Ungenügen einer rein formalen Betrachtung und undifferenzierten Gleichstellung aller Bedingungen und die Notwendigkeit einer Unterscheidung „zwischen den eigentlichen Trägern potentiellen Seins des zu Verwirklichenden – das sind die Ursachen – und den disponierenden Bedingungen“ (107) besonders deutlich zeigt; im anthropologischen Bereich an der Auswirkung des „*Unbewußten*“, dem Erkenntnisvollzug und der „*Bildung*“, die nur als „*Aktuierung*“ von Potenzen ihre Erklärung finden. Schließlich stellt sich gerade vom inhaltlich entfalteten Modalproblem her eine letzte und die eigentlich metaphysische Frage: die nach dem letzten Ermöglichungsgrund der Welt. Das mit der Potenz/Akt-Struktur mitgegebene Prinzip der *Priorität des Aktes* führt die metaphysische Möglichkeitsbetrachtung von der „*Kontingenz*“ alles erst aktuierten Seienden hin zu einer reinen Aktualität als letztem Ermöglichungsprinzip aller Aktualisierung.

Zwei wichtige Anregungen, die Beck gibt, müssen noch genannt werden. Zum ersten lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Frage der Übermodalität, d. h. also jene übermodale Notwendigkeit, die im Wesen der Modi selbst und in den Modalverhältnissen, insonderheit in der „*innerlich-formalen Bezogenheit*“ der relativen auf den absoluten Modus (32) waltet. Was den ontologischen Charakter der Übermodalität und ihr Verhältnis zu den Modi angeht, wären noch manche Fragen an den Autor zu stellen.

Das zweite ist der interessante Versuch einer „*Deduktion der Hartmannschen Sphärentheo-*

rie aus dem Modalitätsprinzip“. Beck sieht die Hartmannsche Modallehre nicht nur aus der Begrenztheit seiner Methode erwachsen, sondern diese Modallehre sich auch in der Grundstruktur seiner Ontologie weiter auswirken. Die disjunktive Möglichkeit, die Hartmann aus der Realsphäre verbannt, kehrt als „Wesensmöglichkeit“ in einer verselbständigten Idealsphäre wieder. Diese Wesensmöglichkeit ist aber nicht mehr die Möglichkeit des – metaphysisch „in fieri“ gesehene – Realseienden, die auch nach Verwirklichung „im Innern des Individuellen“ verbleibt und seine metaphysische Kontingenz ausmacht. Es handelt sich nicht um ein Zurückgehen in vorkonkrete Seinsgründe, sondern um eine Beziehung zwischen zwei konkreten Seienden: dem real-individuellen Konkreten und dem Ideal-Konkreten (also zwischen zwei Sphären). Im Individuell-Realen selbst gibt es keine Daseinsindifferenz eines (faktisch daseienden) „Wesens“, sondern nur „strenge Notwendigkeit im Sinne des physisch-konkreten Modals“ (75 f.). Im Umgehen der metaphysischen Kontingenz des Realseienden liegt der Grund für die Verselbständigung der Idealsphäre und zugleich für die Beschränkung auf relational Notwendiges ohne die Möglichkeit einer letzten Begründung in einem „innerlich“, nicht nur „auf Grund von“ einem Bedingungskomplex, sondern durch sein eigenes Wesen Notwendigen. Notwendigkeit gibt es nur im Innern der Realsphäre wie im Innern der Idealsphäre, die Sphären als ganze sind zufällig, weil sie auf nichts mehr und auch nicht aufeinander „äußerlich relativ“ sein können. In der Tat gibt die Hartmannsche Modalontologie so keinem Gott, sondern dem Zufall das allerletzte Wort.

Josef Stallmach

Wolfgang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960, Leinen DM 14.–.

Das Buch von Müller-Lauter will durch „immanente Kritik“ eine Inkonsequenz in Heideggers Denken nachweisen, in welchem der *Möglichkeit* durchweg der Vorrang vor der *Wirklichkeit* eingeräumt wird. Daß hier weder logische Möglichkeit noch die Kontingenz des Seienden im traditionellen Sinne gemeint sind, sondern die Möglichkeit als existentielle Verfassung des Daseins, liegt für Heidegger wie Müller-Lauter auf der Hand. In einem akribischen Nachfahren der heideggerschen Denkwege in „Sein und Zeit“ führt der Verfasser an die erste und begründende Möglichkeit, den Tod, heran. Indem er seine Diskussion mit Heidegger am Problem der Unbestimmtheit des „Wann“ des Todes einsetzt, bestimmt er durch eine „verschärfte Analyse“ den Tod als die „allen Möglichsseins bare Un-Möglichkeit, welche also „Wirklichkeit“ sei. Durch diese gefundene Urwirklichkeit des Daseins wird sodann erklärt, daß Dasein in seinem konkreten Verhalten stets auf die *Wirklichkeit* des Seienden aus ist. Der vom Verfasser geführte Nachweis, das Existential der Rede stünde problematisch innerhalb der Existentiale, da – in „Sein und Zeit“ – für es keine bestimmte Zeitekstase konstitutiv wirkt, gelingt. Er soll eine Unentschiedenheit Heideggers zeigen, die ihren Grund in dem betonten Primat der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, bzw. der Zukunft vor der Gegenwart hat. Auch durch die Erörterung der Zeitlichkeit des nichtdaseinsmäßigen Seienden und des Man will der Verfasser dieses Verhältnis korrigierend umdrehen. Auf dem „gewonnenen“ Boden werden ebenfalls die Zeitlichkeitsstruktur des wissenschaftlichen Verhaltens und die Modalität und Zeitlichkeit des Kunstwerks analysiert. Hierbei ergeben sich für den Verfasser Positivität und Spezialität gleichfalls aus der *Wirklichkeit* des Seienden, bzw. wird – in einer Konfrontation Weischedel-Heidegger – dem Kunstwerk eine aus der *Gegenwart* entspringende „Zeitlosigkeit“ zugesprochen. –

Es ist sehr fraglich, ob die vom Verfasser aufgefundene totale, alles sich selbst verstehende Möglichssein „allererst ontologisch konstituierende Wirklichkeit“ (vgl. S. 47) nicht doch mutwillig erdeutet und *hinter* die ontologisch-existential *Erfahrung* gesetzt wird. Dem entspräche die vom Verfasser gezogene und durch konkrete Analysen (§ 33), die wir für direkt verfehlt halten, unterstützte Konsequenz, die *Vorhandenheit* zum ontologischen Fundament der *Zuhandenheit* zu erklären. Hier wird die *Zuhandenheit* (damit der ganze „Welt“-Begriff) weitgehend ontisch verstanden, und der Verfasser – obgleich er Heidegger zitiert (S. 79, Z. 29 ff. u. S. 80, Z. 24 ff.) und es doch besser wissen müßte – springt schließend aus einer existentialen *Erfahrung* in ein „es müßte also so sein . . .“. Auch werden hier die beiden Alternativen Man-

Eigentlichkeit und Zuhandenheit-Vorhandenheit fälschlich durcheinander gespielt. Auf seine Frage, ob das „Staunen“, als Beginn des Philosophierens, von Heideggers Ansatz her nicht unter den derivativen Modus des Vorhandenheit konstituierenden „Gaffens“ fällt, hätten die Seiten 38 ff. der kleinen (vom Verf. übrigens als einziger unzitierten) Schrift „Was ist das – die Philosophie?“ geantwortet. Die „Zeitlosigkeit“ des Kunstwerks scheint uns ebenfalls nicht (sagen wir ruhig;) transzendental genug gedacht; zudem kann sie, wie hier beschrieben, auch Charakter eines Naturphänomens sein. –

Müller-Lauters Buch verrät eine ausgezeichnete Vertrautheit mit Heideggers Schriften. Es ist in seinen Analysen eindringend und hartnäckig. Soweit es dem Denken Heideggers folgt, besticht dieses Heidegger-Komprimat durch seine Exaktheit. Sobald es aber über Heidegger hinauswill, versehen Gewaltsamkeit und Spitzfindigkeit dieses Mehr mit dem Odium des Überflüssigen.

Hans-Wolf Jäger

Heinrich Ott, Denken und Sein – Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Evangelischer Verlag Zollikon, 1959, 226 S. DM 19.50.

Das Buch von Ott ist aus Vorlesungen an der Basler Theologischen Fakultät entstanden. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß es von Seiten der protestantischen Theologie der bislang gründlichste und wichtigste Beitrag zum Gespräch der Theologie mit dem Denken Heideggers ist. Der erste Grund hierfür ist wohl die von Ott bewundernswert geübte Kunst, im ursprünglich theologischen Interesse dem Philosophen zuzuhören und zunächst einmal redlich mitzudenken. Dies zeigt sich schon im Ansatz der Untersuchung. Um mit Heidegger wirklich in ein Gespräch zu kommen, muß man auf das sehen, was er im Ganzen will. Gefordert ist damit nicht weniger, als eine Gesamtdeutung seines Denkens. Daß Ott den Versuch hierzu unternimmt, unterscheidet sein Bemühen grundsätzlich von der theologischen Rezeption der Philosophie Heideggers durch Bultmann und Gogarten, die nur an einer bestimmten Stufe (der existenzialen Analytik von „Sein und Zeit“) bzw. einem bestimmten Problem (Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung) seines Denkens anknüpfte. Indem Ott vom Ganzen des Heidegger'schen Denkens her „Sein und Zeit“ nur als Stufe der weitertreibenden Frage nach dem Sein nimmt, umgeht er zudem von vornherein jenes „existenzphilosophische Mißverständnis“ (vgl. 38 f.) Heideggers, das bislang weithin den Blick auf die Bedeutsamkeit seines Denkens für die Theologie verstellt hat. Das Hauptgewicht der Interpretation verlagert sich dabei auf den späteren Heidegger.

Das Bestimmende des Denkens nach der sogenannten „Kehre“ ist der Gedanke der Seinsgeschichte. Die Geschickhaftigkeit des Denkens muß aber für die Frage der Theologie besonders bedeutsam sein; so rückt dieses Problem in die Mitte der systematischen Erörterung der „Kristallisationskerne“ von Sein-Denken-Sprache-Welt. Der eigentliche Anstoß für ein theologisches Gespräch mit Heidegger liegt eben in diesem Zusammenhang: „Heidegger hat den Gedanken der Geschichtlichkeit radikal gedacht. Und diese Tatsache drängt von selbst zur Begegnung mit der Theologie, die keinen anderen Horizont ihres Denkens kennt, als die Geschichte Gottes mit der Welt und die Geschichtlichkeit der Welt vor Gott“ (22). Die theologischen Probleme, von denen Ott annimmt, daß das Denken Heideggers sie etwas angehe (vgl. 27 ff.), haben denn auch in dieser Frage nach der Geschichte als Begegnung von Gott und Mensch ihre Einheit. Aus der Interpretation Heideggers soll ein Licht auf die in ihnen zur Sprache gebrachte Sache selbst oder auf ihre bisherige und noch immer übliche Behandlungsart fallen.

Die Gesamtdeutung Heideggers, die Ott von diesem theologischen Anliegen her versucht, verdient in ihrer Strenge und Sachnähe alle Anerkennung. Zwar sieht es zuweilen so aus, als würden die theologischen Fragen nur noch im Anschluß an die ausgebreitete Interpretation Heideggers behandelt. Dem geduldigen Leser zeigt sich jedoch im Verlauf der Untersuchung immer mehr, wie auch in dieser Interpretation schon die geschichtliche Situation der Theologie selbst verhandelt wird. Daß die Darstellung Heideggers überdies in einer Sprache geschieht, die bei aller Treue zu dessen Denken sich gleichwohl von seiner besonderen Diktion und deren manierter Kultivierung in Schülerkreisen freimacht, sei besonders dankbar vermerkt.

Der erste Schritt der Ausarbeitung der Seinsfrage geschah in der Analytik des Daseins von „Sein und Zeit“. Die darin freigelegte Struktur des In-der-Welt-seins erweckt Otts besonderes Interesse, scheinen sich daran doch für den theologischen Objektivitätsbegriff wesentliche Folgen zu knüpfen. In der Tat zeigt ja auch Heideggers Exemplifizierung des existenzialen Charakters des Satzes vom In-der-Welt-sein des Daseins am Problem des Erkennens, wie mit diesem Begriff das Subjekt-Objekt-Schema bereits entscheidend relativiert ist. Das Erkenntnisproblem bringt in seiner üblichen Gestalt schon als Frage Subjekt und Objekt in eine falsche Isoliertheit und verstellt jenes ursprüngliche Bezogensein, das allererst ermöglicht, daß so etwas wie Subjektivität und Objektivität gedacht werden kann. Historisch gehört das Problem in die neuzeitlich-cartesianische Epoche der Metaphysik, in der das Subjekt im Erkennen das Seiende als berechenbares Ganzes vorstellt. Wenn Heidegger diesen Subjektivismus mit dem Aufzeigen der ursprünglichen Verwiesenheit des Daseins auf die Welt überwindet, steht die Theologie vor der Frage, ob sie bei ihrer eigenen Erhellung der Erkenntnisbeziehung an dem landläufigen Subjekt-Objekt-Schema noch festhalten darf, oder vielleicht selbst den Ausgang vom isoliert gegeneinandergestellten Subjekt und Objekt aufgeben muß. Gerade das Problem der Gotteskenntnis zeigt, wie in der abstrakten Gegenüberstellung von Mensch als erkennendem Subjekt und Gott, als zu erkennendem Objekt die Begegnung selbst verschüttet ist. Eben diese Begegnung aber ist für das Denken das Erste, denn nur in ihr ist der Mensch er selbst: „Das Denken erwächst aus der Begegnung. Es verleugnet diese seine Herkunft, es mißversteht sich selbst, wenn es von isolierten Positionen ‚vor‘ dem Ereignis der Begegnung seinen Ausgang nehmen will und von ihm her die Begegnung meint konstruieren zu können“ (63). Für das „Begegnungdenken“ wird das Problem der Fähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen, gegenstandslos, weil es sich als solches geradezu auflöst; denn es setzt voraus, daß nach der Möglichkeit (als facultas) eines von dem in der Begegnung gegenwärtigen Anderen noch Unberührten gefragt wird, während doch eben diese Voraussetzung sich als bloße Abstraktion erweist. Die Theologie darf nicht solche abstrakten Positionen zur Grundlage ihres Denkens machen, sie muß vielmehr von der Begegnung selbst ausgehen, das aber heißt, vom Ereignis der Offenbarung und des Glaubens.

Die eindringliche und behutsame Interpretation der „Kehre“ des Heideggerschen Denkens (vgl. 71 ff.) macht dann deutlich, wie sich in ihr der Verzicht auf den „Grundwillen“ der subjektivistischen Metaphysik bekundet. Der Versuch der Selbstbegründung schlägt um: der „Platzhalter des Nichts“ wird zum „Hirte des Seins“. Daß die Rede vom Sein und seiner Schickung die notwendige transzendente Fortsetzung der Rede vom Nichts ist, wird deutlich, wenn das Nichts als „Schleier des Seins“ ernstgenommen wird. Hierin gründet zugleich die theologische Relevanz dieser als Wende vom Nichts zum Sein verstandenen „Kehre“. Die Befremdlichkeit des Seienden als solchen, die wir im Nichts erfahren, ist das „Wunder aller Wunder“: daß überhaupt Seiendes ist. Dies bedeutet für Ott, daß der Mensch Seiendes als Geschaffenes erfährt und damit offen ist für die Erkenntnis Gottes als Schöpfer. Trotz Heideggers ausdrücklicher Abweisung des Gedankens einer Schöpfung stellt er daher fest, daß die Erfahrung des Seins des Seienden den Menschen faktisch vor Gott und die creatio ex nihilo bringt: „die Erfahrung des Nichts und in ihr die Frage nach dem Sein des Seienden ist ein Moment der Gottesbegegnung des die Welt denkenden Menschen“ (86). Bei aller Selbstabgrenzung gegen den christlichen Schöpfungsglauben und ohne ausdrücklich von Gott zu sprechen, weist Heidegger nach Ott in seiner Analyse der faktischen Situation des Daseins ein sachliches Moment wirklicher Gottesbegegnung auf: das Sichbegründenwollen des Daseins kehrt sich in die Hin-nahme seines Schon-gegründet-seins. *

Die konsequente Überwindung des Subjektivismus, d. h. die Absage an die Voraussetzung eines selbstmächtigen Subjekts, kündigt sich in diesem Denken der Begegnung an: das Denken wird gedacht als Seinsgeschichte. Ott sieht in Heideggers Bedenken des Denkens ganz sachgemäß den Begriff der Seinsgeschichte auftauchen. Die Sache des Denkens ist das Sein. Wie sich das Sein dem Denken zeigt, so denkt das Denken. Das Denken steht unter dem Gesetz seiner Sache und die Geschichte des Denkens ist darum eigentlich die Geschichte des Seins. Als den Ansatzpunkt für das Verständnis dieser Rede von der Seinsgeschichte stellt Ott die transzendente Frageweise Heideggers heraus. Weil das Denken nicht mehr als vorstellender

Akt eines Subjekts verstanden wird, sondern als Denken des Seins sich durch dies bestimmen läßt, muß das Sein als transzendente Bedingung der Möglichkeit der Geschichte des Denkens selbst eine Geschichte haben und selbst geschichtlich sein (vgl. 105 ff.). Das Geschick des Seins ist die das Dasein in Anspruch nehmende Zuweisung der Offenbarkeit des Seins des Seienden. Diese Zuweisung geschieht als die „Lichtungsgeschichte“. Das wesentliche dieser Geschichte ist nicht, daß Menschen frei Entschlüsse fassen und mit diesen Entschlüssen sich in einen geschichtlichen Zusammenhang binden. Der Mensch ist vielmehr allererst frei in der Weise, daß er einem Anspruch entspricht und es gibt geschichtliche Zusammenhänge dadurch, daß Menschen miteinander unter dem Anspruch desselben Geschicks stehen. Das Geschick, das so die wesentliche Geschichte bestimmt, ist die Lichtung des Seins selbst, die als solche nicht aus dem Menschen geschieht, sondern sich aus dem „Gegenüber“ seines Denkens erignet.

Ott weist ausdrücklich auf die Radikalität dieses Ansatzes hin. Der Mensch ist dem Seinsgeschick ausgeliefert auch in dem, was sich als Beirung erweist. Er kann die Schickung selbst nicht messen, weil nur die Geschichte des Seins das Maß sein kann. In der Rede von der „Eschatologie des Seins“ wird Heideggers Denken daher zur „Geschichtsprophetie“. Wie aber paßt solche Prophetie zur Nüchternheit der transzendentalen Frage? „Will hier das strenge Denken in eine Art von Glaube umschlagen? Was glaubt dieser Glaube?“ (128). Ott versucht eine Antwort mit dem Hinweis, daß die Zukunft, in die Heideggers Denken zu münden schein, das unmetaphysisch sich in der Begegnung der Sache selbst haltende Denken der Theologie sei.

Dieser Hinweis scheint uns indes ganz abgesehen von Heideggers abwehrendem Selbstverständnis etwas übereilt und zumindest unausgewiesen. Dabei wird zudem eine Schwierigkeit übersprungen, die dem Verständnis der Seinsgeschichte im Sinne Otts noch im Wege steht. Löst der Hinweis auf die transzendente Notwendigkeit einer Geschichte des Seins als Bedingung der Möglichkeit der Geschichte des Denkens wirklich die ganze abgründige Problematik des „Geschicks“? Könnte man hiergegen nicht auch die Frage setzen, ob nicht alle Geschichte als solche gerade im transzendentalen Sinn einen selbst nicht in ihren Wandel eingehenden Grund voraussetzt? Übernimmt Ott nicht zu schnell jene Verabsolutierung der Geschichtlichkeit, die den historischen Relativismus nur dadurch überwindet, daß sie ihn radikalisiert?

Gewiß ist es von Heideggers Erhellung der Geschichtlichkeit des Daseins aus in neuer Weise möglich, theologisch den Menschen für Gott als den Wirkenden der Geschichte offen zu halten. Denn die Nötigung, unter der das Denken im Geschick des Seins steht, ist kein Zwang; die Nötigung ist vielmehr die eigentliche Freiheit des Denkens. Das Denken wird darin frei, sich dem Anspruch seines Geschicks zu öffnen und die Stimme des Seins zu vernehmen. Nicht in der geschicklosen Unabhängigkeit ist die Freiheit, sondern im Entsprechen des Denkens zum ergehenden Anspruch. All dies ist für den Theologen bedenkenswerter Anstoß, nicht zuletzt, weil es durchaus in der augustinischen Linie seiner eigenen Tradition liegt. Aber ist es nicht nur gleichsam der erste Hinblick, der damit aufgenommen wird, während Heidegger die Seinsgeschichte noch radikaler denkt und nicht primär die Struktur einer Antwort des Menschen meint, sondern die Schickung des Seins selbst? In aller Schärfe zeigt sich dies gerade am Verständnis der „Irre“, die ja nicht Irre von Menschen ist, sondern die Irre des sich entziehenden Seins selbst und Irre also gerade dadurch, daß sie sich nicht als solche zu erkennen gibt. Lassen sich solche Aussagen noch sinnvoll auf die *Situation der Theologie und ihren eigenen Auftrag der dauernden Verkündigung* anwenden? Solche offenen Fragen müssen hier zumindest stehen bleiben.

Die Frage nach dem Sein Gottes wird zum Thema des Gesprächs erst bei der Erörterung der Seinsproblematik überhaupt (vgl. 138 ff.). Ott stimmt der Selbstdeutung Heideggers im Humanismus-Brief zu, daß die Rede von der Weltlichkeit des Daseins keinen Entscheid über Sein und Nichtsein Gottes impliziere, vielmehr den Raum für Gott frei lasse. Wenn das Inder-Welt-sein ursprünglich Offenheit ist, dann ist der Mensch darin wesentlich ein „Vernehmender“. Wie aber ist dieser philosophische Ansatz des Vernehmens mit der christlichen Antwort der Verkündigung zusammenzubringen? „Wie wäre, wenn man sich die Einsichten Heideggers zu eigen machen wollte, von Gott zu reden?“ (140).

Bei der Erörterung des Verhältnisses von Gott – Sein – Seiendes kommt die ganze Pro-

blematik der *analogia entis* zur Sprache. Ott erinnert dabei an die scharfe Absage Karl Barths gegen alle Analogie des Seins und auch daran, daß Barth gleichwohl nicht verkennt, wie die Theologie um der Erkenntnis Gottes willen immer von einer gewissen Analogie lebt. Barths eigener Begriff der *analogia fidei* geht aber davon aus, daß die Fähigkeit, Gott zu erkennen, keine angeborene Anlage des Menschen ist, sondern im Akt des Glaubens von Gott selbst gewirkt wird. Was er der *analogia entis* vorwirft, ist, daß sie sich Gottes bemächtigt, indem sie mit ihrem Seinsbegriff ihn subsummiert und denkerisch verfügbar macht. Gott ist darin nicht mehr der schlechthinige Anfang alles Denkens. Von Heideggers Frage nach dem Sein her ergibt sich indes, daß Gott nicht als Seiendes wie das Seiende in der Welt anzusprechen ist, daß er aber auch nicht mit dem Sein gleichgesetzt werden darf, weil dies nicht etwas für sich, sondern nur als Sein des Seienden ist. Die Wirklichkeit Gottes kann im Blick auf das Verhältnis zum Seienden und zum Sein nur so benannt werden: „Gott ist“. Das bedeutet für Ott nicht, daß hier ein Rückgriff auf die Seinsanalogie geschieht, denn er setzt mit Barth voraus, daß die *analogia entis* der Prototyp des subjektivistischen Verfügens des menschlichen Denkens sei über das von ihm Gedachte. Aber Ott löst das Problem von Heideggers Frage nach dem Sein her insoweit auf, als er zeigt, wie der Seinsbegriff Heideggers nicht mehr dem Verdikt Barths unterliegen kann, weil es in Heideggers Überwindung des metaphysischen Seinsverständnisses gerade um das Vernehmen des Seins selbst ging. In eben diese Richtung der Abweisung des subjektivistischen Verfügens ging aber die Kritik Barths am Seinsbegriff der *analogia entis*, in die Richtung einer Überwindung jener Bemächtigung Gottes durch den Menschen, welche Barth in der Anwendung des Seinsbegriffs auf Gott bewerkstelligt sieht. In Heideggers Seinsdenken ist so „eine total neue Situation“ (144) entstanden, indem für ihn das Sein nicht mehr ein Oberbegriff ist, unter den alles Seiende zum Stehen gebracht und verfügbar gemacht wird, sondern der Inbegriff der Unverfügbarkeit selbst. Barths Kritik am Seinsbegriff trifft daher das Heideggersche Seinsverständnis nicht mehr, weil dies aus einer zu Barths eigener Kritik analogen Bewegung der Überwindung der Metaphysik der Subjektivität erwachsen ist. Weiter aber zeigt die Besinnung auf das Eigentümliche des Heideggerschen Denkens, wie auch in Barths Begriff einer erst in actu von Gott gewirkten *analogia fidei* das Analogieschema, das dem metaphysischen Denkansatz verhaftet ist, durchbrochen wird. Das „in actu“ gibt eigentlich gedacht „das Vorher-sich-entsprechen als Bedingung der Erkenntnis“ (145) preis. Das Denken geschieht nach Heidegger aus dem Geschick des Seins. Es wird vom Sein aktualisiert, indem der Mensch dem Anspruch des Seins selbst entspricht. Diese Entsprechung ist keine „statische Übereinstimmung“, sondern das Geschehen des freien Stattgebens. Bei diesem hat es jedoch keinen Sinn, nach seiner Ermöglichung in vorgängiger Verwandtschaft von Erkennendem und Erkanntem zu fragen, das Denken muß vielmehr streng von der immer schon statthabenden Begegnung selbst ausgehen.

Otts Folgerung aus diesem Zusammenhang ist, daß die Theologie sich ihrerseits auf die Denkbewegung einer radikalen Überwindung der Metaphysik einlassen sollte. Heidegger selbst schweigt noch von Gott, weil die Überwindung der Metaphysik zunächst „ein Weg zurück“ ist. Das Reden von Gott, als welches Theologie ist, müßte aber von ihm her so sein, „daß Er selber als ein Geschick das Denken trifft und sich ihm als zu-denkende Sache aufgibt, daß Er dem Denken als Anspruch begegnet und vom denkenden Menschen ein Entsprechen in Freiheit fordert“ (148). Für den wesentlichen Charakter des Denkens der Theologie ergibt sich von hier aus, daß sie sich nicht im Sinne moderner Wissenschaft als ein vorstellendes Betrachten ihres Gegenstandes verstehen darf, sondern als Element der Begegnung mit ihrem Zu-Denken selbst. „Redet die Theologie von Gott, so redet sie nicht außerhalb der Begegnung des Glaubens über Gott. Ihr Reden von Gott ist Selbstexplikation der Begegnung des Glaubens. . . . Eine Theologie, die etwas anderes wäre, denn Denken aus der Begegnung, ja vielmehr etwas anderes denn Denken als Begegnung, könnte von Heidegger her nicht anders denn als subjektivistisch-metaphysisch bezeichnet werden“ (174). In der Besinnung auf diesen weisenden (nicht: beweisenden) Charakter der Theologie gewinnt Ott *die Einheit von Theologie und Verkündigung* wieder, die bei Heideggers theologischen Schülern weitgehend verloren war.

Manches wäre hier noch zu nennen: so die exemplarische Entfaltung des Wesens der Sprache (176 ff.) und die Folgerungen, die Ott aus der Überwindung des subjektivistischen Sprachver-

ständnisses für das Wort in der Theologie zieht; sodann vor allem auch die eindringliche Analyse des Gevierts (207 ff.) und die Erhellung seiner Bedeutung für die Geschichtlichkeit des Daseins. Wir können hier nicht weiter darauf eingehen. Im Blick auf das Ganze jedoch ist festzustellen, daß das Gespräch, das Ott beginnt, ein Ereignis ist, das Beachtung verdient. Die Philosophie kann dabei wertvolle Hinweise gewinnen für eine Vertiefung und Bereinigung des Existenzverständnisses in Richtung auf eine Erfassung der vollen, nicht existenzialistisch verkürzten Existenzialität, wenn sie sich von der theologischen Frage an bestimmte Grenzen ihres Denkens führen läßt. Das theologische Denken erfährt seinerseits in der Beschäftigung mit Heidegger eine eigene Durchleuchtung. Daß eine gewisse Destruktion geläufiger theologischer Begriffe in einem solchen Gespräch unvermeidlich ist, liegt an dessen wesentlichem Sinn. Die Theologie muß daran ein eigenes Interesse haben, das Interesse nämlich der Verständlichkeit und Vernehmbarkeit der Verkündigung. Wenn die Philosophie mit ihrem Mühen um ein Verständnis der Wirklichkeit des Menschen und der Welt einen befreienden Schritt vorantut, dann kann die Theologie, die selber vor der Frage des Menschseins steht, nicht einfach daran vorbei gehen. Zwar bleibt der Theologe in seinem Gespräch mit der Philosophie immer „sein eigener Philosoph“ (wie Ott einmal sagt), denn er kann sich nicht an philosophische Voraussetzungen binden lassen, weil er immer schon an das Wort Gottes gebunden ist. Doch muß er die Wirklichkeitsbezogenheit seines Denkens gerade auch in einem solchen Gespräch bewahren. Schließlich liegt die Vernehmbarkeit der Verkündigung darin, daß durch sie der Mensch wirklich angesprochen wird und die Theologie muß darum jene in der Verkündigung als Anrede enthaltene Erhellung des menschlichen Daseins mit zur Sprache bringen. Das Buch Otts ist in dieser Hinsicht ein entscheidender Beitrag dazu, die Theologie in die Bewegung der Überwindung der subjektivistischen Metaphysik zu stellen und sie so immer mehr zu ihrer eigenen Sache zu bringen.

Eines freilich bleibt nachzutragen: die Fraglosigkeit, mit der Heideggers Verständnis der gesamten Metaphysik als Versuch einer subjektivistischen Selbstbegründung übernommen wird (vgl. 17 ff., 90 ff.), ist betrüblich. Zwar kann man zur Entschuldigung Otts feststellen, daß dies üblich geworden ist; doch ändert diese Tatsache nichts daran, daß es der Sache einfach nicht entspricht, das metaphysische Denken generell auf die spezifisch neuzeitliche Gestalt subjektivistischer Rationalität und Technizität zu reduzieren. Man sollte allmählich dazu kommen, den metaphysischen Charakter des Denkens der Scholastik philosophisch ernst zu nehmen und ihren Gottesbegriff nicht einfach als „eminentes Produkt des subjektivistischen Weltverhältnisses“ (19) beiseite schieben; schließlich setzen die ganzen sogenannten „Beweise vom Dasein Gottes“ die ontologische Differenz als Problem voraus und so geht es in der analogia entis um alles andere als um ein „Stellen“ Gottes und ein „Verfügen“ über ihn durch den Menschen. Gewiß danken wir es Heidegger in besonderer Weise, daß wir aus der subjektivistischen Verkümmern des Denkens der Neuzeit wieder herauskommen und die eigentliche Frage der Philosophie neu stellen lernen. Aber das sollte uns nicht hindern anzuerkennen, daß sich die große Metaphysik auch des Mittelalters stets jenseits des Subjektivismus und seiner Philosophie aufgehalten hat und eben deshalb wirklich Metaphysik war. *Ulrich Hommes*

Gabriel Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. 1961, 345 S. (Original: Présence et Immortalité, Paris 1959.) Leinen DM 16.80

Gabriel Marcel, Der Untergang der Weisheit. Die Verfinsterung des Verstandes. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1960, 206 Seiten. (Original: Le Délin de la Sagesse, Paris 1954, und Le Crépuscule du Sens Commun als Anhang zu La dimension Florestan, Paris 1958.) Leinen DM 9.80.

Zwei weitere Werke des französischen Philosophen wurden nun in der Übersetzung von H. P. M. Schaad dem deutschen Leserkreis vermittelt. „Gegenwart und Unsterblichkeit“ umfaßt, nach einem Vorwort, zunächst einen Vortrag aus dem Jahr 1937 („Mein Grundanliegen“), eine gute Einführung nicht ins Marcel's System, sondern in die Grundvoraussetzungen der Unmöglichkeit eines abschließenden Systematisierens: in das Selbstverständnis dieses Philo-

sophierens, das nicht zu einem Besitz, zu einem „Haben“, führen kann und will, sondern immer wieder die Schlußfolgerungen in Frage stellen muß, zu denen es nach und nach gekommen ist (18). Weil *die* Wahrheit, auf die zu das philosophische Denken strebt, inkommensurabel ist mit den endlichen, verfügbaren und „unpersönlichen“ Einzelwahrheiten (20 f.). Aber die Unruhe, die das philosophische Denken in Gang bringt und hält, ist „desto mehr metaphysisch, je direkter sie das betrifft, was nicht von ihr selbst getrennt . . . und alieniert werden kann, ohne daß ich mich selbst zunichte mache“ (29); *die* Wahrheit (= das Sein [22]), um die es zunächst und zuletzt geht, ist, wie man interpretierend sagen könnte, nicht das getrennt Objektive gegenüber dem cogito (27 f.), dessen sich dieses im einfachen Haben restlos vergewissern möchte (Descartes), aber auch nicht das Absolute, das umgekehrt sich des Subjektes als des in gewisser Hinsicht nur zufälligen „Schauplatzes“ seiner Dialektik (31) versicherte (Hegel). Sie ist vielmehr die in der konkreten Situation des Menschen – sie transzendierend und insofern von ihr differierend – offenbare und zugleich verdeckte Realität, innerhalb derer der Mensch sich vorfindet und finden, aber auch verfehlen kann, im Maße er sich mit deren Forderung identifiziert, sich dem „Sein“ fügt und so die Teil-Habe realisiert oder verweigert. Denn zum Wesen dieser Realität gehört es, sich dem Geist nicht mit zwingender Kraft aufzudrängen (wie ein wissenschaftliches Gesetz), sondern sich der Freiheit zu erschließen und damit von dieser möglicherweise „verkannt oder verraten“ zu werden (25). Im Maße des Innewerdens dieser Forderung und des Vollzugs dieser Teilhabe aber enthüllt und verwirklicht sich auch, daß die „Grundsituation, in die ich als menschliches Wesen . . . eben durch mein Menschsein gestellt bin“ – und von der Marcel's Denken ausgeht (27) – keine monadenhafte ist; denn es wird in ihr erfahren, „daß auch ich nicht bin, wenn die andern nicht sind“ (29). Die Fragen der Identität und Differenz, der Philosophie des Seins und der Philosophie der Freiheit, der radikalen Singularität und der Dialogizität innerhalb einer übergreifenden verbindlichen Verpflichtung, die für das gesamte sogenannte existenzphilosophische Denken der Gegenwart charakteristisch sind, werden bei Marcel aufgeworfen und in die Richtung ihrer Antwort gewiesen. Freilich könnte dem Leser hie und da eine größere begriffliche Klarheit für wünschenswert und vielleicht auch möglich erscheinen. Was immer Marcel sagt, ist wie kaum bei einem anderen heutigen Denker erlebnisgesättigt, in Erfahrung gegründet und anschaulich aufgewiesen. Wort und Gedanke, Bild und Begriff sind nicht auseinanderzureißen. Wort und Bild aber sind die vornehmlichsten Medien des wirklichen Miteinanderlebens; und wenn nach Marcel „der Philosoph, wie ich ihn verstehe, den Willen zur Kommunikation bis auf die Spitze treiben muß“ (36), so wird von daher verständlich, daß Marcel immer wieder das Band betont, das sein dichterisches Schaffen mit seinem philosophischen Bemühen verbindet (37), ja sogar sagen kann, „in Wirklichkeit muß in meinem Schaffen dem Drama ein echter Vorrang eingeräumt werden“ (15). Die Schwierigkeit des philosophischen, und das heißt begrifflichen Mitvollzugs einer Denkbemühung, die von sich her immer wieder auf eine vor- und außerphilosophische (und vorrangig gewertete) Weltvergegenwärtigung und -verdichtung verweist, wird dadurch nicht geringer.

Den Hauptteil des Bandes stellen die metaphysischen Tagebücher 1937–1943 dar (Fortsetzungen von: *Journal métaphysique*, 1927, *Être et avoir*, 1935). Sie sind, wie die früher erschienenen, das gültigste Zeugnis für den Ernst des Marcel'schen Denkens und den Mut, sich vom schon einmal Gedachten immer wieder zu befreien. Eine Fülle von Erfahrungen wird in vielfältiger Hinsicht und auf verschiedenen Ebenen beleuchtet, in einer Methode, „die abwechselnd aus einer Art von Prospektion und von Reflexion – von Schürfen und von Überlegung – zu bestehen scheint, die das analysiert und kritisiert, was dank der ersten Schürfung zutage gefördert worden ist“ (72). Das in den Tagebüchern zwar nicht fortlaufend sich durchhaltende, aber immer wieder auftauchende Thema ist jenes, das dem Buch den Titel gab. Das „absolute Hier“, in dem das Jetzt und das Dann, das Nahe und Ferne verschmelzen, wie sich Vergangenheit und Zukunft berühren (46); das ist die Gegenwart, meine Gegenwart als Gegenwart meines ganzen Lebens, das als geschichtliches aber nicht totalisierbar und addierbar (66), weil in keine Gleichzeitigkeit aller seiner Entscheidungen verwandelbar ist (65). Es ist bezeichnend für die stärkste kommunikative Tendenz des Marcel'schen Denkens, daß dieses Problem, sobald es gestellt ist, von ihm nur angegangen werden kann in der Zuwendung zum Leben des andern,

zu dessen vollendetem Leben: also zum Leben des Toten in seiner „Bedeutung“, seiner Gegenwart (Unsterblichkeit) für mich. (Die religiös-theologische „Unsterblichkeit“ als „Weiterleben“ nach dem Tode steht hier nicht in Frage.) Das besagt weder eine zeitlich-räumliche Objektivierung, noch, was auf das selbe hinausläuft, eine Subjektivierung, wengleich die Versuchung zu solcher Fixierung und Verfälschung durch Kategorien, die der Welt der Verfügbarkeit und des Verfügungkönnens entspringen, ständig gegeben ist. Gegenwart ist eigentlich „In-Gegenwart-sein-von“, und diese („intersubjektive“) Gegenwart ist nicht selbstmächtig setzbar, sondern eine Gewährung als Antwort auf den Akt des vorbehaltlosen Sich-Öffnens, der Selbsthingabe. „Es gibt nur eine Gegenwart dessen, der fähig ist, sich selbst hinzugeben“ (189). Nur in der Verantwortung für den andern (über dessen zeitlich-datierbaren und örtlich-lokalisierbaren „Tod“ hinaus), in der Treue, der (nicht besitzenwollenden, „possesiven“, sondern darbringenden, „oblativen“) Liebe und im Opfer ist „Wir“. Und nur in solchen antwortenden Grundakten des Aufstiegs zum „Wir“ oder „Unser“ ist Unvergänglichkeit, und damit Gegenwart. „Was nicht mehr existiert, ist das, was nicht mehr antwortet“ (259).

Aber die in solchen Analysen erhellte existentielle Gewißheit der Erfahrung wird problematisch, wo sie für das reflektierende philosophische Bewußtsein als eigene gewonnen werden sollte, in welchem Bewußtsein sie doch nicht zu einer intellektuellen („objektiven“) Gewißheit transformiert werden kann, ohne daß dabei die Urerfahrung des Wir negiert oder verfälscht würde. Hier ist denn auch der Punkt („ich bin auf dem toten Punkt angelangt“ [186]), an dem in aller Schärfe sichtbar wird, was Marcel von seinem Denken selbst sagt: „daß es vor allem ein Sichvorwärtsarbeiten auf einem Grat über einem Abgrund ist“, und daß solches Denken immer dasjenige eines Lebens ist, „das bis zu seinem Ende von der einzigen Versuchung bedroht bleiben wird, vor der wir, wenn ich es recht bedenke, uns hüten müssen: von der Versuchung der Verzweigung“ (12).

In dem anschließenden Vortrag aus dem Jahr 1951 (gleichen Titels wie der ganze Band) wird eine Stelle ein bezeichnendes Licht auf die Position und innere Problematik des Marcel'schen im Unterschied zum zeitgenössischen existenz- und existenzialphilosophischen Denken. Marcel berichtet hier von einem Zusammenstoß mit Léon Brunschvicg auf dem Descartes-Kongreß 1937. „Als er mir vorwarf, ich messe meinem eigenen Tod mehr Bedeutung bei als er seinem, antwortete ich ihm, ohne zu zögern: ‚was zählt, ist weder mein Tod noch der Ihre, sondern der Tod dessen, den wir lieben.‘“ (287). Den Abschluß des Bandes bildet ein Fragment eines Theaterstückes von 1919 „Das Unergründliche“. „Die Szene ... gehört meines Erachtens zu den bedeutsamsten Szenen, die ich überhaupt geschrieben habe“ (10).

Das zweite Buch gibt in seinem ersten Teil eine Analyse der Struktur der industriellen Zivilisation, worin durchaus nicht der „positive Wert“ der Technik geleugnet wird, aber die Grenzen des technischen Weltverhältnisses und die aus ihm entspringenden Gefahren der Entmenschlichung aufgezeigt werden. Bedeutsamer sind die Folgerungen, die Marcel für die Frage der Möglichkeit des „geistigen Erbes“, der Tradition, des geschichtlichen Lebens zieht. Erbe ist nur, wo Geschichte übernommen wird, Übernahme und Aneignung sind nur möglich, wo Dankbarkeit (= „Gedenken“) und Treue (68) herrschen und damit also geschichtliche Gegenwart als Teilhabe der Lebenden, als Fortleben des Vergangenen konstituieren. Wo diese Voraussetzungen, wie im kollektiven Funktionssystem der technisierten Gesellschaft, fehlen, erstet eine Welt der Enterbten. In einer weiteren Hinsicht stellt diese Gesellschaft ein Milieu dar der Nivellierung, des Verlustes eines jeden Abstands von herrschenden Meinungen, Vorurteilen, Kollektivströmungen, damit aber gerade des Verlustes eigentlich und echt gemeinschaftlichen Lebens freier Personen. Es ist überraschend, wie Marcel hier diesen Verlust dann in Zusammenhang bringt mit dem Verlust des gemeinsamen, Gemeinschaft auszeichnenden „gesunden Menschenverstandes“, des Sensorium commune, als der „Volkswisheit“, die den Wurzelboden abgibt, auf dem allein Weisheit im strengeren Sinn gedeihen kann. Der „Untergang der Weisheit“ enthüllt sich in Wahrheit als ein Zerplatzen oder Zersetzen (130) der zusammenschauenden und -ordnenden Weisheit, von der schließlich nur noch die membra disiecta, Einzelwissen und Einzeltechniken übrig bleiben (118). Ihre Herrschaft und Auswirkung in der gegenwärtigen Situation untersucht die anschließende Abhandlung „Die Verfinsterung des Verstandes“.

Alois Halder

Karl Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer 1960, XII, 381 S., Ganzl. DM 49.60. (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abt. Rechtswissenschaft).*

Karl Larenz, der jetzt in München lehrende hervorragende Dogmatiker des Zivilrechts und auf Grund gewichtiger, in der Nachfolge Hegels stehender Arbeiten bekannte Rechtsphilosoph (Das Problem der Rechtsgeltung [1929], Die Rechts- und Staatsphilosophie des Deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung [1933], Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart [2¹⁹³⁵], Sittlichkeit und Recht [1943]), legt mit diesem (auch äußerlich) ungemein ansprechenden und in vorbildlichem Stil geschriebenen Buch eine meisterhafte Summa methodologica vor, die im rechtstheoretischen Schrifttum ihresgleichen sucht. Man liest sie, eine Art juristische Harmonielehre, mit Spannung und reichem Gewinn.

I. Die kontinentaleuropäische Rechtsentwicklung trägt das Signum der Verwissenschaftlichung. In diesem zu einer engen Verschwisterung von Theorie und Praxis des Rechts führenden Prozeß der Rationalisierung und Systematisierung kommt der Ausbildung von Methoden der Rechtsfindung eine überragende Bedeutung zu, die in einer hochgradig spezialisierten und technisierten, „durchnormierten“ Rechtskultur wie der heutigen noch gesteigert erscheint. Die kritische methodische Selbstbesinnung der Jurisprudenz auf ihre Arbeit – als theoretische wie als angewandte Wissenschaft –, ihre Selbstvergewisserung, gehört somit geradezu zu ihren Existentialien. Gewiß, das ist im Grunde keine Besonderheit der Jurisprudenz gegenüber anderen Wissenschaften; aber die Problematik juristischer Methodik und Hermeneutik ist sozusagen brennender: täglich muß vielfältig Recht geschaffen und Recht gesprochen werden, die Jurisprudenz ist als Normwissenschaft auf interpretative Konkretisierung in der aktuellen „Entscheidung“ verwiesen und angewiesen. Dabei ist es die Aufgabe der gewissermaßen janusköpfigen Methodenlehre, Bindeglied zwischen Rechtsphilosophie und Rechtsdogmatik (die in der Rechtsprechung zu praktischer Wirksamkeit gelangt) zu sein (vgl. S. V).

In diesen Problembereich führt der Verfasser in einem historisch-kritischen Teil ein. Sein Reiz besteht darin, daß in ihm von vornherein dem zweiten, systematischen Teil präliedert wird; im Ansatz der Kritik werden allenthalben die Elemente des eigenen systematischen Entwurfs des Autors sichtbar. Zu Recht läßt Larenz die moderne Epoche der juristischen Methodenlehre mit *Savigny* beginnen, bei dem sich die Grundkategorien und Leitmotive finden, die in der weiteren Diskussion immer wieder eine Rolle spielen, vor allem in seiner Lehre vom Rechtsinstitut und von den vier Auslegungselementen (dem grammatischen, logischen, historischen und systematischen). Seine Lehre vermied weitgehend noch jeden Partikularismus, dem die folgende Generation der sogenannten Begriffsjurisprudenz zum Opfer fiel: *Puchta* mit seiner auf eine formallogisch gebaute „Begriffspyramide“ abzielenden „Genealogie der Begriffe“, *Jhering*, der sich anders als noch *Puchta* von den ethischen Kategorien der idealistischen Philosophie abwandte, mit seiner „naturhistorischen Methode“, *Windscheid* mit seinem (wenngleich außerjuristisch abgesicherten) rationalistischen Gesetzespositivismus. War hier aber der Glaube an eine objektive Rechtsvernunft noch lebendig, so geriet in der Folge die juristische Methodenlehre in den Sog des positivistischen Wissenschaftsbegriffs. Die Erkenntnis des Rechts wird – es müssen hier leider (natürlich differenzierungsbedürftige) Abkürzungen verwendet werden – einem Psychologismus (*Bierling*) und Soziologismus (der spätere *Jhering*, die ältere Interessenjurisprudenz und die Freirechtsschule) ausgeliefert, in welchen Betrachtungsweisen, die sich vornehmlich mit Pragmatismus und Voluntarismus verbinden, die in der Rechtsidee gründende sinngebende Normativität des Rechts keinen Platz mehr hat. Zunächst überraschenderweise ordnet der Verfasser schon hier die Reine Rechtslehre *Hans Kelsens* ein, in der ein von allen historischen, philosophischen und soziologischen Ingredienzien gereinigter formaler Normativismus seine Triumphe feiert. Es kommt dem Autor mehr darauf an zu zeigen, wie Kelsen dem positivistischen Wissenschaftsbegriff verhaftet blieb, als die Schwächen seiner Theorie von einer Kritik der neukantischen Position her (bei der Kelsen „gewisse Anleihen“ gemacht habe, S. 37) aufzudecken. Gerade das Kapitel über Kelsen ist eines der eindrucksvollsten; die Kritik an der vielfach als unumstößliche Wahrheit hingegenommenen Lehre vom Rechttssatz als einem „hypothetischen Urteil“ ist klassisch. Der Verfasser geht dann der mit *Rudolf Stammler* anhebenden „Abkehr vom Positivismus“ nach, wobei er Neukantianismus – diesen positiver als sonst in der

neueren Diskussion üblich würdigend (bemerkenswert die Revision eines früheren Urteils über *Radbruch*, S. 98 f.) –, Neuhegelianismus und Phänomenologie in ihrem gemeinsamen Grundanliegen: in Überwindung des positivistischen Wissenschaftsbegriffs den Problemen des „geistigen Seins“, den Qualitäten „Idee“, „Sinn“, „Geltung“ gerecht zu werden, sehr stark zusammensieht und ihre Unterschiedlichkeiten zurücktreten läßt. Im nächsten Kapitel stellt der Verfasser umsichtig die methodischen Bestrebungen der Gegenwart zusammen. Er sieht sie auf dem Wege „von der ‚Interessenjurisprudenz‘ zur ‚Wertungsjurisprudenz‘ und zum ‚relativen Naturrecht‘ geschichtlich erfahrener Werte“. Das in den letzten Jahren in besonderem Maße bewußt gewordene Problem der außergesetzlichen Bewertungsgrundlagen des Rechts wird in einem interessanten Gespräch mit Josef *Essers* bedeutender Studie „Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts“ (1956) diskutiert. Schließlich greift der Verfasser eigens die Frage der Begriffs- und Systembildung im Rahmen der gegenwärtigen methodischen Bemühungen auf (*Engisch*, *Coing*, *Viehweg* u. a.), eine Frage, die ihm besonders am Herzen liegt.

Zu Beginn des systematischen Teils bietet eine „rechtstheoretische Grundlegung“ in nuce eine Rechtslehre im Geiste eines objektiv-dialektischen Idealismus: so etwa wenn Recht umschrieben wird als „die jeweils in einer bestimmten Rechtsgemeinschaft als verbindlich gewußte Ordnung menschlichen Zusammenlebens unter der Anforderung der Gerechtigkeit“ (S. 144), wenn von der Rechtsidee als dem konstitutiv-limitativen „Sinn-apriori allen Rechts“ gesprochen wird (S. 145), wenn Sollen und Sein als dialektisch verbundene „Momente“ der „Sinnwirklichkeit“ des Rechts erscheinen (S. 146, vgl. auch S. 74). Dabei geht der Blick auf das „wirkliche“, „geltende“ Recht; es ist, wie der Verfasser treffend hervorhebt, weder mit der faktisch wirksamen Lebensordnung noch mit dem Normensystem gleichzusetzen. Es ist vielmehr „ein Drittes, gleichsam in der Mitte Stehendes: das Sinnganze der durch die Rechtsprechung ‚konkretisierten‘, d. h. inhaltlich näher bestimmten und auf die Lebensordnung bezogenen Rechtssätze mit Einschluß derjenigen, die erst die Rechtsprechung gefunden hat“ (S. 148). Es ist die Aufgabe der Rechtsprechung, in dem dialektischen Prozeß der Rechtsanwendung – Larenz macht hier vor allem Erkenntnisse Walther *Schönfelds* fruchtbar (vgl. S. 111 ff.) – das Gesetz (als „objektivierten Geist“) mit dem „allgemeinen Rechtsbewußtsein“, in dem sich der „objektive Geist“ geltend macht, ständig zu vermitteln (S. 148 f., S. 189 ff.). In solchen Bestimmungen gibt sich kund, wie sehr der Autor bestrebt ist, der Rolle der Konkretisierung des Rechts in der Rechtsprechung gerecht zu werden und damit – bei aller Konservativität – seine Methodenlehre für die aktuellen Probleme der juristischen Lehre und Praxis als fruchtbar zu erweisen. Er berührt sich darin – neben Josef *Esser* – insbesondere mit Karl *Engisch*, dessen wertvolle Monographien (u. a. *Logische Studien zur Gesetzesanwendung* [1942], *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit* [1953]), die das Feld der Methodenlehre aufbereiten halfen, bei Larenz in ihrer Bedeutung voll zur Geltung kommen.

Es ist hier nicht der Ort, die Entfaltung des methodischen Systems im einzelnen nachzuzeichnen oder gar zu diskutieren; die Lehre vom Rechtssatz (seine Qualität als „Geltungsanordnung“ wird stark unterstrichen) und vom Tatbestand, von der Rechtsanwendung und -auslegung (deren Ziel die Erkenntnis des „normativen Gesetzessinnes“ ist) bietet eine Fülle von Material. Besondere Beachtung dürfen die Ausführungen über die Fortbildung des Rechts – die Befugnis hierzu (wie zur Auslegung im allgemeinen) wird mit Recht als die Kehrseite der richterlichen Bindung an das Gesetz bezeichnet (S. 271) – beanspruchen; sie werden hier gleichsam als Exempel vorgeführt. Zutreffend stellt der Verfasser fest, daß Interpretation und wissenschaftliche Rechtsfortbildung nicht wesensverschieden, sondern zwei Stufen *eines* gedanklichen Verfahrens sind. „Die methodisch geleitete Rechtsfortbildung ist nur die Fortsetzung der ‚eigentlichen‘ Auslegung über deren immanente Grenze, den möglichen Wortsinn, hinaus“ (S. 273). Dabei kann es, weitergehend als zur bloßen Lückenausfüllung, zu einer Umbildung der gesetzlichen Regelung und zur Ausbildung neuer Rechtsinstitute kommen. Larenz erläutert an instruktiven Beispielen, wie hierfür ein als unabweisbar empfundenes Bedürfnis des Rechtsverkehrs oder die „Natur der Sache“ (die immanent-sinnhafte, objektiv-teleologische Struktur menschlicher Lebensverhältnisse) oder ein ins Bewußtsein getretenes rechtsethisches Prinzip maßgebend sein können. Mit Grund wirft er aber auch die Frage nach der Legitimation der

Gerichte zu einer gesetzändernden Rechtsfortbildung und damit nach deren Grenzen auf. Hier kommt erneut die Grundanschauung zum Tragen, wonach der Richter das Gesetz, es damit fortbildend, mit dem Rechtsbewußtsein der Zeit zu vermitteln hat. Demgemäß ist die Rechtsprechung „um ihres Auftrags der Rechtsverwirklichung willen für befugt zu erachten, einem dem Gesetz noch fremden Rechtsgedanken, der sich im ‚allgemeinen Rechtsbewußtsein‘ bereits Geltung verschafft hat, dann Raum zu geben und dadurch die gesetzliche Regelung umzubilden, wenn andernfalls ein Rechtsnotstand, d. h. ein Zustand entstehen würde, durch den der Rechtsgedanke Schaden leiden muß“ (S. 320). Der Widerspruch zwischen der Norm und dem allgemeinen Rechtsbewußtsein muß „unerträglich“, „evident“ geworden sein; der Rechtsnotstand darf „auf andere Weise nicht zu beheben, mit einem alsbaldigen Eingreifen des Gesetzgebers darf nicht zu rechnen sein“, schließlich muß bei der Schaffung und Ausgestaltung eines neuen Rechtsinstituts darauf Bedacht genommen werden, daß dieses sich möglichst „organisch“ in die Rechtsordnung einfügt. Die behutsame Herausarbeitung dieser Maßstäbe ist eine der eigentümlichen Leistungen dieses Buches, worin sich zugleich seine praktische Relevanz erweist.

Das letzte Kapitel ist der Begriffsbildung und dem System der Rechtswissenschaft gewidmet; es offenbart das rechtsphilosophische Fundament dieser Methodenlehre in aller Deutlichkeit. Der isolierenden Abstraktion, die nur zur Bildung eines (als Mittel der Stoffbeherrschung und Orientierung allerdings unentbehrlichen) Systems „abstrakt-allgemeiner“ „Gattungsbegriffe“ führt, wird ein typologisches Denken entgegengesetzt, das den rechtlichen Strukturtypus „als auf die Realität des Rechtslebens bezogenes Sinngebilde“ begreift, unter das Einzelmerkmale eines Lebenssachverhalts nicht „subsumiert“, dem sie nur „zugeordnet“ werden können. Dementsprechend muß sich die Systembildung an den im Rechtsleben realisierten Strukturtypen orientieren (vgl. S. 351). Diese typologische, mit der „institutionellen“ verwandte Betrachtungsweise muß freilich, da sie sonst über das wirklichkeitsverhaftete „Spezifische“ nicht zum ideellen „Allgemeinen“ vorstößt, mit der Lehre vom sich dialektisch entfaltenden „konkret-allgemeinen“ Begriff verknüpft werden. Allein die „apriorischen Sinnbegriffe“, die als dem Sein immanente objektive Prinzipien teleologisch zu verstehen sind, vermögen es, sinngebend und gestaltend – ihrerseits an der Sinneinheit der Rechtsidee partizipierend – dem typologischen Denken Grund und Maß zu geben. In dieser Lehre sieht der Verfasser die einzige durchgreifende Remedur gegen alle Unzulänglichkeiten der bisherigen Theorie.

II. Wer dieses Buch nicht nur als Steinbruch für bestimmte methodische Einzelerkenntnisse (die allenthalben sauber und weithin überzeugend dargeboten werden) benutzen will oder sich nicht nur wegen der darin in großer Zahl abgehandelten juristischen Exempla dafür interessiert, muß sich dem Anspruch einer in sich geschlossenen philosophischen Theorie stellen, die den Positivismus und Formalismus in all ihren verschiedenen Erscheinungsformen zu überwinden trachtet. Er sieht sich in der „Anstrengung des Begriffs“ einem Denken gegenüber, das von Kategorien der Hegelschen Philosophie durchsetzt und von großer Überzeugungskraft ist, wenn man sich dem dialektischen Denken dieser Art anheimgibt. (Der Verfasser räumt S. 355 ein, daß man sich „nicht geringen Gefahren aussetzt“, wenn man der Lehre vom konkret-allgemeinen Begriff folgt!) Der Rezensent vermag eine umfassende Auseinandersetzung hiermit nicht zu leisten; er kann hier lediglich folgende allgemeine Beobachtungen kundtun:

1. Das Werk von Larenz gibt Zeugnis für die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit philosophischer Erkenntnis für das positive Recht, die sich nicht in abstrakter Spekulation verliert, sondern die Sachgesetzlichkeiten der Seinsregion Recht in Rechnung stellt. Die Bedeutung dieses Buches, die nicht zuletzt in seinem Charakter als Herausforderung liegt, reicht so über den engeren Bereich der juristischen Methodenlehre hinaus. Allerdings wäre es erwünscht, wenn der Verfasser nunmehr auch noch sein System der Rechtsphilosophie im ganzen vorlegte; einmal müßte bisweilen deutlicher erkennbar sein, wo das in dem hier zu besprechenden Band Ausgeführte seinen Ort hat, zum andern nährt die Lektüre das Verlangen, die *inhaltlichen* Momente vieler der hier gebrauchten Begriffe im einzelnen kennenzulernen.

2. Der Verfasser ist davon überzeugt, daß heute der Versuch unternommen werden muß, Hegelsche Kategorien „auch außerhalb eines sich eng an das System bindenden ‚Hegelianismus‘ für die Erkenntnis der Grundbegriffe des Rechts fruchtbar“ zu machen“ (S. 355). Der

Hegelianismus des Autors ist in der Tat kein blinder, unkritischer. Er räumt z. B. ein, daß er (gegenüber seinen früheren Schriften) „heute vieles sehr anders sehe als damals“; er will darauf verweisen, daß er seine damalige „viel zu optimistische“ Einschätzung des Staates bereits am Schluß seiner Abhandlung über „Sittlichkeit und Recht“ (1943) revidiert habe (S. 83 Anm. 2). Über diese allgemeine Bemerkung hinaus ist aufschlußreich die Zurückweisung der zugespitzten Dreischritt-Dialektik als „einer vermeintlich überall anwendbaren Methode“; an diesem Element der Hegelschen Philosophie solle man nicht festhalten (S. 359). Ja er scheint sogar zuzugeben, daß man darüber streiten könne, „ob die einzige adäquate Darstellungsform für den apriorischen Sinngehalt . . . der konkret-allgemeine Begriff im Sinne der Hegelschen Logik ist, oder ob es noch einen anderen Weg gibt, den ‚Wesensbegriff‘ zu erfassen, etwa den einer phänomenologischen ‚Wesensschau‘“ (S. 368 f.). Es muß aber vermerkt werden, daß insofern der Eindruck einer Dogmatisierung nicht ganz vermieden werden konnte, als der Verfasser sich nicht auf eine Auseinandersetzung mit der neueren Hegel-Kritik eingelassen hat. Damit hängt zusammen, daß eine gerade für die Methodologie im ganzen (und nicht bloß für die „Auslegungskunst“) höchst bedeutsame Traditionslinie, nämlich die der „Hermeneutik“ – von Schleiermacher über Dilthey zu Heidegger (es fällt schon äußerlich auf, daß diese drei Namen im Personenregister fehlen) –, erstaunlicher- und befremdlicherweise völlig außer Betracht geblieben ist (vgl. demgegenüber etwa die interessante Schrift von Coing, *Die juristischen Auslegungsmethoden und die Lehren der allgemeinen Hermeneutik*, 1959). Schade, daß das Werk von Larenz und Hans-Georg Gadamers „Wahrheit und Methode“, wo der juristischen Hermeneutik sogar eine „exemplarische Bedeutung“ zugemessen wird (S. 307 ff.), ungefähr gleichzeitig erschienen sind; aber vielleicht darf man auf ein nachträgliches Gespräch beider Autoren hoffen. Es müßte wohl – unter anderem – zur Folge haben, daß sich Larenz noch deutlicher über seine „Theorie“ der Methode ausspricht: wie z. B. hat man sich die Gegenstandsbezogenheit und -abhängigkeit der Methode, wovon nur im Vorwort (S. V) kurz die Rede ist, zu denken?

3. Larenz läßt den Leser von vornherein nicht im Unklaren darüber, daß seine Darstellung der Methoden „vorwiegend am Zivilrecht orientiert“ sei (S. V). Die sachlichen Gründe, die er für diese Beschränkung vorbringt, leuchten aber nicht völlig ein: Das Bedürfnis nach methodischer Klärung ist im öffentlichen Recht jedenfalls nicht weniger dringlich als im Zivilrecht. Auch dort kann man keineswegs von einer Überwindung des Positivismus sprechen, auch dort hat in der umfassenden Verwaltungs- und erst recht in der Verfassungsgerichtsbarkeit das „Fallrecht“ der Rechtsprechung neue Bedeutung gewonnen. Die methodenkritische „Aufarbeitung“ dieser neuen Situation scheint sich im öffentlichen Recht sogar erst anzubahnen. Man vergleiche etwa *Forsthoffs* flammenden Protest gegen geisteswissenschaftliche Methoden in der Rechtswissenschaft („Die Umbildung des Verfassungsgesetzes“ in: *Festschrift für Carl Schmitt*, 1959, S. 35–62) – weshalb übrigens die Bezugnahme auf ihn sub titulo „institutionelles Rechtsdenken“ (bei Larenz S. 137 ff.) nicht mehr zutrifft – und die Stellungnahme des Rezensenten hierzu (Archiv des öffentlichen Rechts, 85, 1960, S. 241–270). Es ist bezeichnend, daß die Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer auf ihrer Freiburger Tagung im Oktober 1961 auf Grund sehr beachtenswerter Referate von Horst *Ehmke* und Peter *Schneider* über „Prinzipien der Verfassungsauslegung“ beraten hat. Kann hierfür von Larenz Hilfe erwartet werden? Von den Elementen eines „allgemeinen Teils“ der Methodenlehre gewiß. Aber darauf muß doch hingewiesen werden: Die Gegenstandsbezogenheit der Methode bringt in gewissem Umfang eine Regionalisierung der Methodenlehre mit sich. Dies muß bedacht werden, wenn man dieses Buch („Methodenlehre der Rechtswissenschaft“) in die Hand nimmt. Und deshalb müßte es vor allem durch eine am öffentlichen Recht mit seinem vergleichsweise viel empfindlicheren und „offeneren“ Begriffsarsenal („Verfassung“!) orientierte Methodenlehre ergänzt werden. Sie hätte auf brennende Probleme eine Antwort zu geben, die sich vornehmlich mit der Existenz und Wirkweise der Verfassungsgerichtsbarkeit stellen (etwa die Frage nach den Grenzen der interpretativen Verfassungswandlung). Sie konnten bei Larenz naturgemäß nicht in den Vordergrund treten; er hat aber für deren Bewältigung unseren Blick ungemein geschärft.

Alexander Hollerbach

Kruse, *Fr. Vinding, Erkenntnis und Wertung. Das Grundproblem der Erkenntnislehre und der Ethik.* Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960. 595 Seiten, Ln. DM 56.-, brosch. DM 48.-.

„Die Zeit, die wir heute erleben, trägt auf den wichtigsten Gebieten des Daseins das Gepräge der größten, geistigen Verwirrung und Zersplitterung. Auf politischem, sozialem und religiösem Gebiet prallen im zwanzigsten Jahrhundert grundsätzlich verschiedene Lebensanschauungen aufeinander. In großen Gemeinschaften sind diese Zusammenstöße allmählich so heftig, feindselig und fanatisch geworden, daß jegliche Versöhnung unmöglich erscheint. Gleichzeitig werden die Werte zutiefst bezweifelt und umstritten, die man bisher für die tragende Grundlage des Wirkens der gesamten Menschheit gehalten hat: Werte wie Moral – persönliche Moral und Gesellschaftsmoral – und Religion. In Wirklichkeit ist es die gesamte, bisherige Grundlage der menschlichen Lebensführung, die durch den gegenwärtigen Zweifel und Kampf erschüttert wird“ (15).

Mit diesen Sätzen beginnt das umfangreiche Werk des dänischen Juristen Professor Dr. Fr. Vinding Kruse, dessen philosophische Arbeiten vor allem in England starke Beachtung gefunden haben¹. Sie treffen ohne Zweifel genau die Situation unserer Tage, und doch wurden sie vor nun fast 20 Jahren niedergeschrieben. Das Buch, das uns heute erstmals in deutscher Sprache vorliegt, erschien bereits 1942 im damals von deutschen Truppen besetzten Dänemark; sein Ausgangspunkt und seine Veranlassung, angesichts der stets wachsenden Unsicherheit hinsichtlich der Gerechtigkeit und Moral eine Neubegründung der ethischen Werte zu versuchen, erscheinen so gesehen als machtvoller Aufruf zum Widerstand mit den Waffen des Geistes gegen Gesetzlosigkeit, Willkür und Auflösung im öffentlichen wie privaten Leben. Wenn der Rezensent von „The Law Quarterly“ hervorhebt, daß der Autor unter der Tyrannei Hitlers in so mutiger Weise die Grundlagen der deutschen Philosophie, besonders Kants, vorbehaltlos kritisiert, so ist, ohne das achtungsgebietende Verdienst des Vfs. zu schmälern, zu ergänzen, daß Kruse in seinem kritischen Überblick über die bisherigen Versuche, die Ethik wissenschaftlich zu begründen, gerade Kant in die Nachfolge von Hobbes, Locke, Berkeley und Hume stellt und in deren Methode des wertzerstörenden Skeptizismus und Subjektivismus den Grundlagenirrtum der neueren philosophischen Entwicklung sieht.

Freilich rechnet K. mit der Pflichtethik Kants scharf ab: Kants Ethik endet schließlich, wenn sie durchdacht wird, in einer Wertethik, noch dazu in der Form, die diese zu seiner Zeit durch Bentham und andere anzunehmen begann, nämlich in der Form des Utilitarismus, der das sittliche Ideal im Wohl der Menschheit, im größtmöglichen Glück für die größtmögliche Anzahl von Menschen sah. Hiermit gerät Kant in die gleichen Schwierigkeiten wie jene: von unserm Wissen um das, was tatsächlich ist, scheint keine wissenschaftliche Brücke zu dem zu führen, was sein soll, oder dazu, daß man auf bestimmte Weise handeln soll (70 f.). Genau aber darum geht es dem Vf.: daß die Wissenschaft nicht auf ein Wissen darüber beschränkt bleibt, daß etwas *ist*, sondern ein Wissen einschließen muß, daß etwas *sein soll*. Wenn die Ethik aber Wissenschaft ist, dann muß es ein solches Wissen geben. Sokrates faßte die Ethik als eine Lehre davon, wie wir handeln sollen, folglich als Wissen um Gut und Böse (wenn er auch, und das sei zu bedenken gegeben, gerade dieser Art des Wissens darüber, wie die Welt tatsächlich sei, größtes Mißtrauen entgegenbrachte); die folgende Philosophie unterließ es jedoch, weiterhin zu fragen, was unter *philosophischem Wissen* zu verstehen sei. Das aber ist die Grundfrage der Ethik, und nach K. gab es wohl viele Versuche der Begründung einer Ethik, aber nie sei das *Problem* der Begründung richtig gestellt worden (72). So konstatiert er als Ergebnis seines philosophiehistorischen Überblicks, daß es nichts Neues sei, wenn unser heutiger Skeptizismus oder Negativismus allen ethischen Vorstellungen gegenüber leugnet, daß eine Lehre darüber, wie der Mensch handeln soll, eine Lehre von Gut und Böse, von Wert und Pflicht, auf irgend-einer Art von Wissen und Wissenschaft beruhe.

Im zweiten Abschnitt und Hauptteil (S. 79–369) seines Buches entwickelt K. anhand einer Analyse der Grundelemente der Erkenntnis eine ausführliche Theorie der Erfahrung, der Er-

¹ Das vorliegende Werk erschien 1949 in England als: *The Foundation of Human Thought.* Die dänische Ausgabe trägt den Titel: *Erkendelse og Vurdering* (1. Aufl. 1942, 2. Aufl. 1952, Kopenhagen).

kennntnis und des Wissens, postuliert eine Erkenntnislehre als allgemeinen Teil aller Fachwissenschaften und gelangt zu einem System der Wissenschaften, das er folgendermaßen aufbaut:

- I. *Die beschreibenden oder theoretischen Wissenschaften* (wovon die deskriptiven Wissenschaften lediglich eine Schilderung und Systematisierung der Erscheinungen geben, die explikativen Wissenschaften eine nähere Erklärung durch Untersuchung des Kausalzusammenhanges zwischen ihnen bieten). Darunter fallen z. B. Mathematik, Physik, Chemie, Biologie, aber auch Anthropologie, Psychologie, Geschichte und Soziologie.
- II. *Die experimentell-wertenden oder praktischen, angewandten Wissenschaften*, wozu Technik, Medizin, Rechtslehre, Ethik und Ästhetik zählen.

Die Systematisierung dient ihm aber lediglich dazu, im folgenden Kapitel drei Arten des wissenschaftlichen Beweises unterscheiden zu können:

1. innerhalb der beschreibenden Wissenschaften besteht der Beweis für die Richtigkeit einer Behauptung im Nachweis ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit;
2. innerhalb der experimentellen, wertenden oder angewandten Wissenschaften besteht der Beweis oder die Begründung im Nachweis, daß dieses oder jenes Eingreifen in die gesetzmäßigen Zusammenhänge diese oder jene zweckdienlichen Wirkungen hat;
3. gibt es den logischen Beweis in der Form des Syllogismus.

Eine Vermischung der genuinen Beweisarten führt zu der gedankenlosen Redewendung, daß $2 + 3 = 5$ sich allen vom Begriff der Zahlenreihe aus rationell aufzwingen lasse, was bei der Forderung, daß man seinem Nächsten helfen muß, nicht möglich sei. Ethische Grundsätze lassen sich jedoch beweisen, und zwar wie die Prinzipien oder Behandlungsmethoden der Medizin, durch den wertenden Experimentalbeweis, deshalb nämlich, weil sie der Förderung des menschlichen Wohles in zweckmäßiger Weise dienen (307). Das gilt für die individuelle Ethik (daß ich mir gegenüber zügelloser Genußsucht Selbstbeherrschung auferlege, ist nach K. eine wissenschaftlich beweisbare Forderung, da die gegenseitige Handlungsweise den Ruin meiner körperlichen und geistigen Gesundheit zur Folge hat) ebenso wie für die elementar-soziale Regel, das sogenannte Gesellschaftsgesetz: daß die Menschen einander nicht gegenseitig schädigen sollen. „Die Zeit, die wir heute erleben, wird, wenn alles zu Worte gekommen ist, mit ihrer hemmungslosen Vernichtung von Menschenleben und Kulturwerten, letzten Endes auch den Staaten, durch die unendliche Reihe von Leiden als Schlußergebnis einen neuen Experimentalbeweis für jenes Grundgesetz des Zusammenlebens von Menschen – Individuen und Staaten – geben, ohne dessen Durchführung die Zukunft der Menschheit verspielt ist und alle Kulturwerte vernichtet werden, und das allein den Menschen den Arbeitsfrieden und die Schaffung der Werte sichert“ (312).

Hier hält man fassungslos inne. Ist das derselbe Verfasser, der in kritisch-historischer Durchsicht alle Versuche des Hedonismus, Utilitarismus, Pragmatismus und Positivismus erkannt, entlarvt und für die Begründung einer Ethik aufs schärfste abgewiesen hat, der in methodisch sauberer Arbeit einsichtig und überzeugend seinen Weg zum Bau einer philosophischen Erkenntnislehre dargelegt hat, – ist er derselbe Denker, der nun ernsthaft unsere Zustimmung zu obigem Ergebnis seines Versuchs, die Moral wissenschaftlich zu fundieren, erheischt? Der darüberhinaus Wohl und Zukunft der menschlichen Gesellschaft von der Annahme oder Ablehnung seines ethischen Experimentalbeweises abhängig macht?

Im dritten Abschnitt (Die ethische, ästhetische und religiöse Wertung, S. 373–475) wird der „Versuch einer experimentellen klinischen Ethik auf der Grundlage bekannter Menschenschicksale“ (395) geboten, wobei an den Beispielen Heinrichs IV. von Frankreich, der zuviel aß, Maria Stuarts, die starke sexuelle Neigungen hatte und vieler anderer, die dem Alkohol zusprachen, die Schändlichkeit und Unsittlichkeit der Genußsucht allen Ernstes demonstriert. Jetzt läßt sich allerdings auch einsehen, weshalb im System der Wissenschaften die Ethik mit der Medizin zusammengehen mußte, denn die Grundlinien der Ethik werden auf der Basis biologischer, gesundheitsmäßiger, erwerbsmäßiger, geschichtlicher und anderer praktischer Erfahrungen und gesellschaftlicher Beziehungen aufgezogen, wodurch es erst möglich wird, daß die ethische Verwirrung und Auflösung der Gegenwart aufhört (393). So muß die individuelle Ethik zunächst eine seelische Gesundheitslehre sein (373); die Vollstrecker des Gesundheitsdienstes sind die neuen Seelsorger: Ärzte, Juristen und Theologen, wobei die letzteren „statt

eines relativ wertlosen grammatisch-sprachlichen Wissens auf dem Gebiete des Griechischen und des Hebräischen und statt etwas Exegese und Dogmatik Psychiatrie, Psychotherapie und Psychologie lernen“ sollen (375). Solchermaßen vorbereitet wird dann im Laufe einiger Zeit auch die Sozialethik gehoben und die Gesellschaft genesen. „Der Zustand der Unsicherheit im gegenwärtigen Menschenleben wird nicht verschwinden, bevor ein neuer Menschentyp entstanden ist, der ebenso hoch über dem heutigen, gewöhnlichen Typus steht, wie dieser über dem Neandertaler. Der neue Mensch wird klug genug sein einzusehen, daß der für alle vorteilhafteste Gesellschaftszustand erst erreicht wird, wenn alle Stellungen mit den Bestgeeigneten besetzt werden, und daß der einzelne Mensch deshalb als ein Glied eines höheren Zusammenhanges in dem Sinne selbstlos sein muß, daß er dem Tüchtigeren weicht“ (432).

Ein Kommentar zu dem eben Zitierten erübrigt sich hier. Die aristotelische Ethik ging davon aus, was *ist* und fragte mehr nach dem, was von allen für erstrebenswert gehalten wird, als daß sie versucht hätte, Sollensforderungen aufzustellen oder zu begründen. Das ist ihre Schwäche, man mag sie ihr vorwerfen. Aber des Aristoteles weltimmanente Ethik war für den Menschen zugeschnitten, wie er nun einmal war und ist. Weil sie eine gültige Aussage über das Wesen des Menschen enthält, ist sie heute noch lesenswert. Die Morallehre der christlichen Offenbarungsreligion erhob für den Eintritt in das Reich Gottes unbedingte Forderungen dessen, was erfüllt *sein soll*, sie verlangt radikale Abwendung von dem, was ist (Metanoia), postuliert einen „neuen Menschentyp“, nämlich den Heiligen, vergißt aber niemals, den Menschen in dem (heilsgeschichtlichen) Zustand anzusprechen und anzunehmen, in dem er sich eben hier befindet, im *status naturae lapsae*. Jede Proklamation höheren Menschseins anhand einer Ethik, die auf biologisch-entwicklungsgeschichtlicher oder sozial-fortschrittlicher Zweckmäßigkeit gründet, ignoriert die tiefste Einsicht in das Wesen des Menschen und ist reine Utopie, mag sie auch noch so wissenschaftlich exakt eingeleitet sein. Das Heil des Menschen und seine Rettung aus der geistigen Verwirrung und moralischen Richtungslosigkeit kommt weder aus der Abstinenz noch aus der Hygiene. Der Vf., der schwer unter der drückenden Last des Unrechts und der zunehmenden Entmenschlichung leidet und um die Zukunft des Menschengeschlechtes bangt, hat in ehrlicher und bewunderungswürdiger Arbeit von der Philosophie her Einhalt gebieten und Wegweiser zum Neubeginn sein wollen. Daß er selbst zum Zeugen dessen wird, was er zu überwinden hoffte, ist erschütternd.

Franz Wiedmann

B. Wigersma, Wordende Waarheid. S. Gravenhage 1959.

Die Erklärung dafür, daß hier zum größeren Teil holländisch geschriebene Aufsätze eines in Holland führenden Hegelianers besprochen werden, liegt in unserer eigenen nicht unbedingt erfreulichen Weise der Auseinandersetzung mit Hegel. Zu leicht geschieht sie zweckgebunden, anti- oder gar promarxistisch, anti- oder proscholastisch. Die holländische Schule läßt Hegel als Meister an sich selbst gelten und lernt von seiner Methode, sich mit der Wirklichkeit der Natur und des Geistes auseinanderzusetzen. Die Sammlung der Aufsätze beginnt mit einem über die Methode Hegels und ihr Titel besagt: die Wahrheitsfindung ist wie die Selbstgestaltung der Idee in der Welt, in der Geschichte, in der Wissenschaft und in uns *Prozeß*. Die zwei Aufsätze, die auch bei uns Aufsehen und Aufhorchen erregen müßten: Gedanken zum Begriff der Wahrscheinlichkeit und: der Dialektische Zusammenhang der physikalischen Gesetze zeigen die fast von Anfang an geschmähte und verspottete Naturphilosophie Hegels in ihrer methodischen, ja sogar metaphysischen Brauchbarkeit auch noch für uns. Daß es Wigersma überzeugend gelingt, den Zusammenhang der Hauptsätze der heutigen Physik, das Gesetz der Erhaltung der Energie, das Entropiegesetz, das Gesetz der gleichmäßigen Verteilung der Energie und das Plancksche Quantengesetz aufzudecken, geht die um die Grundlagen ihrer Wissenschaft bemühten Physiker und erst recht die Naturphilosophen an. Nicht weniger aber die Erforscher des verborgenen Gangs der Wissenschaftsentwicklung! Daß erreichte Stufen der Wahrheit durch neue Funde in Frage gestellt werden, das neue Fragen eine neue Annäherung an die Wahrheit bringt, scheint nur eine formale Bestätigung unserer Erfahrung mit Hegels Worten zu sein. Allein die Erweiterung dieser Betrachtungsweise in dem Aufsatz: Die Wahr-

heit der Geschichte und die wahre Geschichte zeigt einen neuen Weg, die Crux der heutigen Geschichtsschreibung, den Widerspruch der historisch-individualisierenden und soziologisch-generalisierenden Methode gelten zu lassen und doch aufzuheben, Geschichte mit ihren Regelmäßigkeiten und Revolutionen ähnlich wie die Selbstverwirklichung der Idee in der Natur zu verstehen.

Alois Dempf

Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen. 2 Bände. XXIV, 1660 S. Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1959. Leinen DM 58.-.

Blochs großdimensionales Werk „Das Prinzip Hoffnung“ läßt sich in mancher Hinsicht mit den mittelalterlichen Summen vergleichen. Es ist eine Summe von Hoffnungsinhalten der Menschheit, die im Verlauf der Geschichte auf allen Gebieten der Kultur in Erscheinung traten und zu unserem Kulturerbe wurden. Ein kaum zu überschauendes, riesiges Material wird von Bloch nicht nur in einer glänzenden Sprache dargeboten, sondern vor allem in den Brennpunkt einer philosophischen Linse gezwungen; es wird zusammenschaut in einer einheitsstiftenden Optik: in die Identität des erfüllten Augenblicks, wo Subjekt und Objekt sich nicht mehr entfremdet gegenüberstehen, sondern eins geworden sind. Aus diesem Grundgedanken heraus ist das ganze Werk entworfen; auf ihn bezieht sich auch die Aufteilung in fünf Teile: 1. Bericht: Kleine Tagträume. 2. Grundlegung: Das antizipierende Bewußtsein. 3. Übergang: Wunschbilder im Spiegel. 4. Konstruktion: Grundrisse einer besseren Welt. 5. Identität: Wunschbilder des erfüllten Augenblicks.

Der erste Teil, gleichsam ein Präludium, ist eine Folge poetischer Reflexionen über das „Träumen nach vorwärts“, über den Vorgriff nach dem im menschlichen Leben allzeit gegenwärtigen Zukunftshorizont. Ihm folgt der philosophisch wichtigste Teil: die Grundlegung einer anthropologischen Vermögens- und Kategorienlehre der Zukunftserfassung. Hier wird Blochs Philosophie sowohl in ihren gnoseologischen wie ontologischen Grundsätzen sichtbar. Bloch ist Dialektiker und Prozeßdenker. Ihm ist es nicht um die Erkenntnis ewiger platonischer Wesensformen zu tun, aber auch, im Unterschied zu Hegel, nicht um die Erkenntnis der ewigen Bewegungsgesetze, die ein Absolutes jenseits des Werdens darstellen. Sein Blick ist auf die verborgene Tendenz in allem Werden gerichtet, nicht auf das antiquarisch Gewordene und zur Idee Erstarrte, auch nicht auf das Heute und Gegenwärtige, sondern auf das heraufdämmernde Morgen und Übermorgen. Hier siedelt er seinen zentralen Gedanken der utopischen Funktion an. Die Welt und der Mensch müssen aus der Zukunft begriffen werden. Die antizipierende Utopie ist das dazu entsprechende Vermögen. Bloch macht aus diesem versponnen träumerischen Begriff ein philosophisches Grundwort. Utopie ist „methodisches Organ fürs Neue, objektiver Aggregatzustand des Heraufkommenden“ (S. 180). Psychische Vorgänge, Affekte, Triebe, kognitive Richtungsakte werden in diese utopische Funktion integriert. Wo das Novum die Botschaft des Kommenden bringt und gleichzeitig transparent wird auf das Ultimum hin, das Ziel des Werdensprozesses, da ist philosophisches Denken an seine Front gelangt, an den Pulsschlag des dialektischen Geschichtsprozesses. Ontologische Erkenntnis muß sich darum auf das Noch-nicht-sein konzentrieren. Das Jetzt und Hier ist nur Vorübergang, unenthülltes, nicht-verwirklichtes Ultimum und Summum bonum, es ist nur vom Ende und Alles her erschließbar. Bloch zeigt sich hier als Urgrundlehrer, als jüngster Sproß einer mit Platon beginnenden, und über Plotin, Meister Eckhart, Cusanus zum deutschen Idealismus, vor allem zur Philosophie des späten Schelling führenden großen Tradition. Aber er läßt den Weltprozeß nicht obersten göttlichen Prinzipien oder gar einer ontologisch hypostasierten Trinität entspringen – sondern aus dem „Nicht“, einer leeren potentia-possibilitas, die als horror vacui zur Unruhe und zum Keim des Werdens wird (S. 356 ff.). Die nun erscheinenden Weltgestalten sind das Sein auf dem Wege zum Ziel, das Noch-nicht. Sie sind voller Tendenz und Latenz. Aber in ihrer Wirklichkeit ist das Ultimum noch nicht herausprozessiert. Der Weltprozeß ist weder entschieden noch ans Ziel gelangt. Bloch sieht seinen Ausgang alternativ: als Nichts oder Alles. Das vorerst noch unbekanntes Ziel der dialektischen Kosmogonie, worauf sich alles hinbewegt, ist die Identität von Subjekt und Objekt, das Reich der Freiheit oder die klassenlose Gesellschaft,

von Bloch utopisch und nach der Formel des jungen Marx begriffen als Humanisierung der Natur, der eine Naturalisierung des Menschen entspricht. Wirklichkeit, dialektische Materie, das ist für Bloch „reale Möglichkeit“ auf dieses letzte Ziel hin, das Ultimatum, oder, wie Bloch es einmal unter Berufung auf Nikolaus von Cues nennt, das Possest, das Wirklichsein alles Könnens.

Auf den der philosophischen Grundlegung folgenden 1260 Seiten tritt Bloch in einer je nach den Gegenständen sich steigernden Intensität (Tagtraum, Auslage, Märchen, Reise, Film, Schaubühne, Heilkunst, Gesellschaftssysteme, Technik, Architektur, Geographie, perspektivische Kunst, Moral, Musik, Todesbilder, Religion) die große Erbschaftsreise durch das Gesamtgebiet der Kultur an. Sein Genie liegt in der schöpferischen Anverwandlung von Kulturinhalten. Ungeachtet der offen eingestandenen Parteilichkeit wird seine verstehende Auseinandersetzung mit dem Kulturgut unserer Geschichte auch dem andersdenkenden Leser Bewunderung abnötigen. Die Bewahrung seiner utopischen Funktion an den Hoffnungsbildern gegen den Tod führt ihn zu einem ursprünglichen metaphysischen Staunen und Fragen und zum immer wieder erneut ansetzende Versuch, das Rätsel des Todes sinnvoll, d. h. im Blick auf die Hoffnungserfüllung des Menschen zu lösen. Die Begegnung mit dem Geheimnis der Religion läßt ihn, den Atheisten, zu einer geradezu ehrfürchtigen Würdigung des anthropologischen Kerns jeder Religion gelangen. Die zentralen Offenbarungsinhalte des jüdischen und christlichen Messianismus samt ihrer anthropologischen Korrelate sind für Bloch das vielleicht kostbarste Erbe. In ihnen leuchten das Denken, Wollen und Wünschen der Zukunft und des letzten Zieles am stärksten auf. Gerade dieser ertümlischen Dynamik bedarf eine säkularisierte Eschatologie, als die sich das Prinzip Hoffnung zuletzt enthüllt. So wird Bloch zum Nachfahren und Vollender Feuerbachs in der Anthropologisierung von Theologie und Offenbarung und zum großen Integralisten der Menschheitskultur in das marxistische Denken.

Aber ist er wirklich Marxist? Ein eigener ostdeutscher Anti-Blochband (Ernst Blochs Revision des Marxismus, Berlin 1957) versucht ihm mit unfehlbarem Erfolg dieses allein von der Partei zu definierende Prädikat abzuspochen und ihn des Revisionismus zu überführen. Er selbst weiß sich dem dialektischen und historischen Materialismus, dem Kommunismus und Atheismus verbunden und bekennt sich zu all dem. Aber sein philosophischer und kulturhistorischer Horizont ist in vielem weiter als der von Marx und Engels. Blochs schöpferisches Denken und Assimilieren durchbricht immer wieder die Schranken der parteischolastischen Orthodoxie. Im Gesamten zeigt sich seine Philosophie als Eklektizismus mit ausgeprägtem linkshegelianischen Grundzug, marxistischer Rahmgebung und der Übernahme des aristotelischen Entelechie- und Finaldenkens für seine Ontologie des Noch-nicht-seins. Mit stärkstem Akzent verdient sein Humanismus hervorgehoben zu werden. Blochs Hoffnungsdenken zielt auf die Verklärung und Vergöttlichung des Menschen, deren Realisierung allerdings abhängig gemacht wird vom Erreichen jener Identität, deren Formel heißt: „Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur – als der mit dem Menschen total vermittelten Welt“ (S. 364). Das aber ist ein Humanismus, der nicht von der Person der Einzelmenschen als dem bereits letzten Wert dieser Welt aus denkt. Wie in fast allen revolutionären Erlösungslehren wird auch in Blochs Philosophie der Mensch optimistisch utopisiert. Das Verstehen der Person in ihrer wahren Struktur, in ihrer konstitutiven Bedürftigkeit und Begrenzung ist damit verfehlt. Was darum am Ende als die utopische Zukunft erscheint, ist, theologisch gesprochen, der Rückgriff in die Vergangenheit des Anfangs, in den adamitischen Urzustand des Paradieses vor dem Sündenfall, wo es Entfremdung des Menschen weder im Verhältnis zu sich selbst, zum Mitmenschen noch zu Natur gab.

Egbert Höflich

Helmut Kubn, „Wesen und Wirken des Kunstwerks“. Kösel-Verlag, München 1960, 151 Seiten, Leinen DM 10.50.

Ob die immer am Leitbegriff des Schönen orientierte Ästhetik die dem Wesen der Kunst und ihres Werkes adäquate Fragestellung überhaupt finden kann, ob philosophische Ästhetik und Philosophie der Kunst schlechthin identisch seien, diese einen nur zentralen Be-

reich jener bilde, beide sich überschneidende Thematisierungen oder gar grundsätzlich und in ihrem Umfang geschiedene Problementfaltungen darstellen, das ist eine Streitfrage, die, durch K. Fiedler, M. Dessoir und andere entfacht, heute noch nicht gelöst ist (vgl. K. S. Laurilla, *Ästhetische Streitfragen*. Helsinki 1944. Seite 128f.; W. Perpeet, *Antike Ästhetik*. Freiburg-München 1961. Seite 7f.). Durch die laufende Diskussion über Methoden und Titel aber — so wichtig und unvermeidbar sie auch ist — läßt sich das Denken über die Sache selbst nicht aufhalten. Der Münchener Philosoph Helmut Kuhn bezeichnet zwar das Kunstwerk auch als Gegenstand ästhetischen Entzückens, die Begegnung mit ihm als ästhetische (an anderen Stellen auch als künstlerische) Erfahrung. Aber, ohne sich von vornherein auf einen bestimmten Begriff des „Ästhetischen“ festzulegen, versteht sich die vorliegende Untersuchung doch als der Ontologie der Kunst zugehörig (7). Es geht um das Sein des Kunstwerks, aber so, daß in der bewußt begrenzten Fragestellung der Nachdruck auf seinem Geschichtlich-Sein liegt, auf der Weise, wie das Leben des Kunstwerks, ursprünglich beheimatet im Raum des Festes und der Feier, an dem Leben der Geschichte teilnimmt: auf der „Kulturfunktion der Kunst“, die der Titel einer von Kuhn bereits vor 3 Jahrzehnten veröffentlichten Arbeit lautete. Seit jener Zeit aber hat sich die Problemsicht des Verfassers wesentlich erweitert und vertieft.

Die Untersuchung setzt an bei einem scheinbar peripheren Problem: Das ästhetische Urteil, welches das Kunstwerk *als* ein solches anspricht (ihm die Qualität des Ästhetischen vindiziert), kann — obwohl es andern als gültig zugemutet wird, von subjektiver Allgemeinheit ist (Kant) — nicht durch ein anderes Urteil begründet werden; es gründet unmittelbar in der Begegnung mit dem Werk selbst. Das historische Urteil, welches das Kunstwerk einem Meister, einer Schule, einer Zeit, einer geschichtlichen „Welt“ zuordnet, gründet dagegen nicht unmittelbar auf einer Erfahrung, sondern selbst in einem Urteils- und Erkenntniszusammenhang. Das Verhältnis beider Urteile und die Frage nach diesem Verhältnis, ja nach der möglichen Identität beider, hat offenbar zur Voraussetzung, einmal: daß das Werk bereits im Übergang, im Heraustritt steht aus der unmittelbaren Aktualität des festlichen Lebens (das von sich her nicht auf eine im ästhetischen Urteil gipfelnde Reflexion drängt) in jenen alltäglichen Lebensraum hinein, indem es gleichwohl, dieses alltägliche Leben selbst mitformend und mitbestimmend, da- und bereitsteht, auch für die urteilende Anerkennung *als* Werk; und zum andern besonders: daß jener historische Abstand eingetreten ist, der die eigene gegenwärtige und die vergangene Welt des Werkes trennt, so aber, daß diese Welt als vergangene der geistigen Zuwendung offensteht und im Durchgang der historischen Urteile interpretatorisch vergegenwärtigt werden kann. Das aber ist erst der Fall in unserem mit dem 18. Jahrhundert eigentlich beginnenden Zeitalter der historischen Erschlossenheit eines Panoramas von Kulturen, im Zeitalter des „musée imaginaire“ (A. Malraux) und dementsprechend einer panhistorisch entworfenen Seelenlandschaft (60f., 90f.). Erst hier in der möglichen Bildungswelt historisch-ästhetischer Existenz kann bezüglich der vergangenen Kunst die Koindidenz historischer und ästhetischer Erfahrung, die Restitution der vergangenen Welt des Werkes, die geglückte Wiedergewinnung des Urerlebnisses in der gewandelten Gestalt des Nacherlebens (= Bildungserlebnisses) stattfinden. Mit phänomenologischer Meisterschaft ausgeführt sind Kuhns Analysen des heilig-festlichen und des alltäglichen Lebensraums mit ihrer je eigenen Zeitlichkeit, zu denen wir Ansätze in den Arbeiten von A. E. Jensen, K. Kerényi u. a. finden, und der Kunst als eines erstmals so gesehenen Phänomens der „Schwelle“. „Der Weg führt über die Schwelle in das Heiligum. Die Schwelle ist dazu da, überschritten zu werden. So stammt das Kunstwerk aus der Festlichkeit gläubigen Daseins, die es zubereiten hilft. So dient es als Spiel dem Fortschreiten zu einem alles Spiel überragenden Ernst. Die Schwelle ist aber auch der Ort sinnenden Verweilens . . . nicht nacheinander zweierlei: Überschrittenes und Standort, sondern sie ist beides zugleich“ (50f.). Von hier aus ist eine korrigierende Ergänzung der idealistischen Ästhetik möglich, die lediglich den „insularen“ (wir möchten, mindestens hinsichtlich der neidealistischen Ästhetik, sagen: auch lediglich den singular-allgemeinen, noch nicht den weltvergegenwärtigenden) Charakter des Kunstwerks und seines Erlebens betonte: „die ‚ästhetische Pause‘ (darf) nicht nur als Antithese zum Lebensvollzug begriffen werden,

sondern auch als sein integrierender Bestandteil“ (65). Von hier aus ergibt sich weiter die Möglichkeit, das Fortleben, das Weiterwirken des Kunstwerks über seine eigene Zeit hinaus zu verstehen: „Das Leben, um sich so in einer singulären Erfahrung über sich erheben zu können, muß von sich aus auf diese seine innerweltliche Transzendenz hin angelegt sein“ (65f.), d. h. über seine Einzelheit und Innerlichkeit hinaus zugleich von exemplarischer, zeitenthobener Bedeutung sein können (86). Schließlich gestattet das Phänomen der Schwelle eine Einordnung als Stufe in ein Schema des Aufstiegs. „Unter Aufstieg verstehen wir, entsprechend der platonischen *ἀνοδος* und der augustinischen *accensio*: Fortschritt der Erkenntnis und Verwandlung des Erkennenden — dies beides als ein einheitlicher Prozeß verstanden“ (99). Die eigentliche und strenge Form des Aufstiegs freilich geschieht allein durch die Metaphysik, als eine Befreiung aus der Befangenheit der Umwelt zur Welt hin. Die Kunst hat keinen Ort in der methodischen Abfolge der Erkenntnisse, aber dennoch gehört sie, als Phänomen der Schwelle, in diese Bewegung hinein. Das hat die idealistische Ästhetik richtig gesehen, aber sie hat zugleich die Kunst zu einer hellenisierenden Kunstreligion verabsolutiert (101f.). Von größtem Interesse sind die sich hieran knüpfenden Auseinandersetzungen Kuhns und Zurechtweisungen der theologisierenden klassischen deutschen Ästhetik, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit leider kurz gehalten werden mußten. In ihrem Durchgang zeigt sich erst klar: „Die Kunst als ein Phänomen der Schwelle ist das Paradox einer in sich ruhenden Vermittlung. Darin liegt ihre heilsame Beglückung, aber auch die Möglichkeit der Verführung... Das In-sich-Ruhen konnte mißverstanden werden als Endgültigkeit, als erlösende Versöhnung des Menschen mit sich selbst... Die Kunst feiert, und darum ist sie in sich ruhende Gegenwart. Aber sie feiert, was über ihr ist. Darum ist sie auch nicht mehr, als menschlich-irdische Gegenwart — Gegenwart im Stande der Erwartung“ (117f.).

Die Schrift, in einer begrifflich-klaaren und doch fast poetisch schönen Sprache geschrieben, bedeutet einen Gewinn für die philosophische Reflexion über das, was Kunst war und heute ist; bedauern könnte man, daß in die Überlegungen als früheste Beispiele nur griechische Plastik und griechisches Theater einbezogen wurden, die außerabendländische, besonders die heute vielberedete sogenannte Kunst (gibt es sie?) der Naturvölker außer acht bleibt. Denn angesichts ihrer (und ihrer heute von uns noch nicht durchschauten Verbindung mit dem Kult) könnte die Frage erhoben werden, ob das Phänomen der Schwelle ein prinzipiell und jederzeit mögliches und zugängliches, oder nicht selbst ein geschichtlich bedingtes, an den abendländischen Kulturraum gebundenes ist. Über den ästhetischen Problemkreis hinaus bietet diese Untersuchung den erfreulichen Anstoß, die in ihr implizierten geschichtsphilosophischen Thesen (vor allem zur innerweltlichen historischen Transzendenz und Exemplarität) kritisch zu entwickeln und sie für die gegenwärtigen (sicher nicht schlechthin als historistisch zu klassifizierenden) philosophischen Bemühungen in den Fragen der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner je epochalen Welt fruchtbar zu machen.

Alois Halder