

## BUCHBESPRECHUNGEN

STAATSLEXIKON, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft, 6. völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage. Band VI: Oligopol – Schweiz. Verlag Herder, Freiburg 1961. Leinen DM 76.—

Band VI des Staatslexikons bringt die ganze Gruppe der Artikel, die mit dem Stichwort „Recht“ zusammenhängen und von dessen Bedeutung her allgemein im Mittelpunkt des Interesses stehen müssen. Bevor wir daher auf die im engeren Sinn philosophischen Beiträge dieses Bandes eingehen, haben wir der Behandlung des Problems des Rechts die nötige Aufmerksamkeit zu widmen, muß sich doch an dieser Behandlung besonders deutlich Sinn und Ziel des Staatslexikons erweisen.

### I.

Der Artikel „Recht“ selbst ist breit angelegt; er bringt auf 31 Spalten nach einer systematischen Erörterung des Wesens des Rechts (*Friedrich A. Frhr. von der Heydte*) eine bei aller Kürze treffliche Darstellung des Rechts in theologischer (*Wilhelm Bertrams SJ* und *Ernst Wolff*) und historischer (*Theo Mayer-Maly*) Sicht, handelt dann ausführlich das Verhältnis des Rechts und der sozialen Ordnungen ab (*Anton Rauscher SJ*, *Johann Schasching SJ* und *Clemens Bauer*) und schließt mit einem Aufriß der Rechtssystematik (*v. d. Heydte*). Was bei dem ersten Abschnitt auffällt, ist die Nüchternheit und Sachnähe, in der hier vom „Wesen des Rechts“ gesprochen wird. Das Recht ist als objektives ein Inbegriff bestimmter Normen, die das zwischenmenschliche Verhalten in der geschichtlich-konkreten Gemeinschaft auf ausgezeichnete Weise ordnen und es ist als subjektives ein Anspruch, der dem Einzelnen in der Gemeinschaft nach deren geltender Ordnung zukommt. Die Formulierung v. d. Heydtes läßt erkennen, daß das subjektive Recht also durchaus vom objektiven abgeleitet wird, so sehr seine „eigentliche und letzte Grundlage die Person in ihrer Hinordnung auf Gott ist“ (616). Das objektive Recht selbst bestimmt die subjektiven Rechte innerhalb des von ihm geordneten sozialen Entsprechungsgefüges und gemäß diesem Zusammenhang meint der Begriff des Rechts die Einheit von objektivem und subjektivem Recht.

Zur Entstehung von Recht und zu seiner Wirksamkeit wird dann darauf hingewiesen, daß es als Recht stets in der Rechtsüberzeugung wurzeln müsse derer, für die etwas Recht ist und sein soll – mag dieses Recht sein aus Gewohnheit oder aus autoritativer Setzung. Aber Gewohnheit und Setzung machen nicht allein den Rechtscharakter einer Ordnung aus, so sehr sie dem Recht wesentlich sind. Zum Recht gehören vielmehr Normen, die jeder Gewohnheit und jeder Setzung vorausgehen, „grundsätzliche Verhaltensregeln, die mit dem Begriff des Rechts inhaltlich schon gegeben sind“ (617). Die Frage liegt nahe, wie solche Normen zum Recht gehören. Man findet eine Antwort hierauf in der Aussage, daß „ohne sie eine Entstehung von Recht aus Gewohnheit oder Setzung gar nicht möglich wäre“ (ebd.); sie sind demnach echte Bedingung der Möglichkeit des Rechts und für dieses konstitutiv. Anerkannt ist „dieser überpositive Kern“ jeglichen Rechts „in der Form allgemeiner Rechtsgrundsätze“, die eine Weise der Wirklichkeit von „Naturrecht“ sind. Im letzten Abschnitt des Artikels sagt v. d. Heydte dann ausdrücklich: das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht ist zu denken wie das Verhältnis von Form und Materie, von Seele und Leib. Wird aber das, was sich als sittlich verpflichtende Norm aus dem Wesen des Menschen ergibt, als Gestaltungsprinzip des positiven Rechts verstanden, dann ist das Recht wesentlich *eines*. Das Naturrecht darf demnach nicht als ein Recht für sich neben oder über dem positiven Recht gedacht werden, es ist vielmehr der vorpositive Grund der Rechtlichkeit des positiven Rechts, und als dieser in ihm verwirklicht. Was v. d. Heydte hier zum positiven Recht sagt, daß es um „recht“ zu sein, vom *Naturrecht* her „beseelt“ sein muß, das kann dann auch umgekehrt vom *Naturrecht* gelten und für dies bedeuten, daß es als *Naturrecht* seinerseits in gewissem Sinn „positiv“ sein muß. Positiv ist dabei das Recht generell dann, wenn es für eine bestimmte geschichtliche Gemeinschaft effektiv als Recht gilt und so kann z. B. mit gutem Grund von der Positivität der allgemeinen Rechtsgrundsätze gesprochen werden, auch wenn dieselben nur ungeschrieben und

unausdrücklich der Rechtsordnung im Ganzen zugrundeliegen. In eben diesem Sinn aber läßt sich sagen, daß das Naturrecht ganz und gar „wirkliches Recht“ (641) ist.

Daß wir auf diese Aussage besonders hinweisen, hat seinen eigenen Grund. An diesem Verständnis der Wirklichkeit des Naturrechts zeigt sich nämlich, daß wir allmählich aus jener Vorstellung herauskommen, für die natürliches und positives Recht zweierlei sind und die mit der Frage nach dem Verhältnis beider Rechte die Wirklichkeit der rechtlichen Ordnung des Miteinanders in gewissem Sinn zu verfehlen scheint. Nimmt man den Hinweis ernst, das Naturrecht sei das Gestaltungsprinzip des positiven Rechts, dann kann man nicht mehr das eine oder das andere je für sich als Recht denken, dann ist das Recht vielmehr die *eine* Wirklichkeit, als die vorrechtliche Verfügtheit und Aufgegebenheit in der ausgezeichneten Weise der positiven Bestimmtheit das gemeinschaftliche Dasein ordnet. Hierin liegt zugleich die Möglichkeit, dem Dilemma zu entkommen, positivistisch die Positivität des Rechts zu verabsolutieren in der Abweisung aller nichtrechtlichen Maßstäbe, oder im Rückgriff auf außerrechtliche Wertungen die dem Recht notwendige Positivität aufzulösen. Zur Wirklichkeit des Rechts gehört eben beides, die vorrechtliche Verfügtheit des menschlichen Daseins, die als solche zur Verwirklichung im Recht aufgegeben ist, wie die Anerkanntheit und Feststellbarkeit dessen, was für die Gemeinschaft des Daseins als Recht gilt. Wenn aber beide Momente zusammen für das Recht konstitutiv sind, dann braucht zur Begründung und Begrenzung des positiven Rechts nicht auf ein anderes, überpositiv genanntes Recht zurückgegriffen werden, dann gilt es vielmehr, das positive Recht auf den in ihm selbst liegenden Grund der Rechtlichkeit zu stellen und ihm von seinem Wesen als Recht her die Grenze zu ziehen, bei deren Überschreitung es aufhört Recht zu sein.

Man mag in diesem Bereich vieles für eine Frage der Terminologie halten; sicher aber ist, daß der Dienst am Recht als gültiger und verbindlicher Ordnung des Miteinanders umso größer ist, je entschiedener die im Wesen des Menschen gründenden Ansprüche und Verpflichtungen als dem geltenden Recht selbst zugrundeliegende Fundamentalnormen aufgewiesen werden. Denn eben diese Fundamentalnormen sind als solche positives Recht, auch wenn man sie im besonderen Fall ihrer Bemühung gegen Gesetz und Spruch erst zu einem anwendbaren Rechtssatz konkretisieren muß. Daß v. d. Heydte auf diesen Zusammenhang aufmerksam macht, sei dankbar anerkannt. Weithin unausdrücklich, aber doch deutlich weist er so der gegenwärtigen Diskussion um das Naturrecht einen Weg, der sowohl die Absolutheit der Begrenzung des Rechts bewahrt wie auch der notwendigen Positivität des Rechts entspricht. Das Anliegen der Naturrechtslehre und die Errungenschaft der neuzeitlichen Rechtsgeschichte werden damit zugleich aufgenommen.

Zu dem derart entfalteten Grundverständnis des Rechts, von dem aus der Zusammenhang von Recht und Sittlichkeit und das Verhältnis von Macht und Recht sich leicht erhellen lassen (vgl. 618 ff), bringt die Darstellung der theologischen Sicht des Rechts einen trefflichen Kommentar. Denn sowohl von der katholischen wie von der evangelischen Seite her wird darin gezeigt, daß die Trennung des Rechts von der Liebe das Recht positivistisch verselbständigt und die Liebe spiritualistisch entleert. Es tut aber in unserer Zeit mehr denn je not, mit der Anerkenntnis der notwendigen Positivität des Rechts dieses zugleich in seinen wesentlichen Bezug auf das vorrechtliche Verhältnis von Personalität und Solidarität zu bringen. Die „Nachfolge Christi“ wirkt sich im sozialen Bereich „vor allem und zunächst in der Wahrung und Erfüllung des Rechts“ (623) aus, denn auch das Recht und seine Ordnung „sollen der Liebe dienen“ (ebd.).

Der zweite grundlegende Beitrag in diesem Zusammenhang ist *Erik Wolfs* Artikel „Rechtswissenschaft“. Mit allem Nachdruck wird hier die verbreitete Einschränkung der Rechtswissenschaft auf bloße Darstellung und Vermittlung der Rechtstechnik abgewiesen. In der Rechtswissenschaft geht es nicht nur um die Ausbildung zum praktischen Bedienen des Apparats von Gesetzgebung, Justiz und Verwaltung; ihr Gegenstand ist vielmehr „das ganze Ordnungsgefüge“ (741) des Rechts, also gerade nicht nur die äußeren Einrichtungen und Verhältnisse, sondern auch deren „innere Seite“, die Anerkennung und der Vollzug des Rechts durch den Einzelnen. Dies ergibt sich schon aus der Besinnung darauf, daß das Recht nicht nur geordnete, sondern zugleich ordnende Ordnung ist und so der verantwortlichen Teilnahme des Einzelnen nicht entraten kann.

Rechtswissenschaft ist zunächst Lehre vom geltenden Recht; sie erklärt als Rechtsdogmatik Sinn und Sinnzusammenhang der einzelnen Rechtsätze und Rechtseinrichtungen, stellt als Rechtssoziologie Zweck und Zweckzusammenhänge des Rechts in ihrer Bedingtheit durch das soziale Ganze heraus und erforscht als Rechtsgeschichte Entstehung und Entwicklung des Rechts. Aber als solch „positive Rechtslehre“ erfüllt die Rechtswissenschaft erst eine Aufgabe; es gehört ihr vom eigenen Sinn des Rechts her auch die andere zu, neben der Frage nach dem geltenden Recht die Frage nach dem richtigen Recht (im Sinne des „rechten“ und „gerechten“) zu stellen. Rechtswissenschaft erforscht demnach nicht nur das Recht, wie es gilt, sie fragt notwendig auch nach dem, wie es gelten soll. Die Lehre vom richtigen Gesolltsein des Rechts erarbeitet als Rechtspolitik die Grundsätze der Rechtsgestaltung, erläutert als Rechtsphilosophie metaphysische Grundlagen und ontologische Strukturen des Rechts und erschließt als Rechtstheologie die auch das Recht im Letzten begründende religiöse Wahrheit. So wie jeweils innerhalb der beiden unterschiedenen Aufgaben der Rechtswissenschaft jede besondere Entfaltung eines der genannten Gesichtspunkte die anderen mitbeachten muß, so muß die Lehre vom geltenden Recht auf die vom gesollten bezogen sein und umgekehrt; „das eine kann nicht ohne das andere sein“ (741). Auf diese innere Einheit und Weite der Rechtswissenschaft verweist Wolf in aller Deutlichkeit.

Über die vorzügliche materiale Gliederung der Rechtswissenschaft und die Darstellung ihrer Geschichte sowie die Erläuterung der juristischen Methode hinaus scheint es uns das besondere Verdienst dieses Beitrags zu sein, daß er die in der Natur der Sache gründende eigene Fragwürdigkeit der Rechtswissenschaft aufdeckt. Gerade bei der Diskussion der letzten Jahre um die Erkenntnismöglichkeit verpflichtender Rechtswerte hat sich gezeigt, wie sehr die Rechtswissenschaft jene Selbstgewißheit verloren hat, in der sie sich lange Zeit zwar wechselnd, aber doch rückhaltlos dem jeweils vorgefundenen Wissenschaftsbegriff und der gerade herrschenden Weltanschauung anschloß. Die Krise der Rechtswissenschaft selbst ist es, die sie heute wieder dazu bringt, sich auf ihre eigene Grundlage und die im Wesen des Rechts liegende Aufgabe zu besinnen. Wolf zeigt sehr klar, wie die Rechtswissenschaft seit ihrer neuzeitlichen Lösung aus „metaphysischer Theologie“ und „philosophischer Anthropologie“ immer mehr der Tendenz erlag, das Recht „nur noch gesellschaftlich begründet und technisch gewiesen“ (739) zu denken und es zum selbstgesetzlich funktionierenden Apparat werden zu lassen. Ein Blick auf den seit dem sich neigenden 19. Jahrhundert so erschreckend sichtbar gewordenen Abbau der Bedeutung der Rechtswissenschaft und auf ihren Betrieb in unseren Tagen läßt erkennen, wie sie in dieser Entwicklung keineswegs nur zu einer sachgemäßen Selbstbeschränkung fand, sondern darüber hinaus bedrohlich verkümmerte. Wo Rechtswissenschaft jedoch zur bloßen Befassung mit Rechtstechnik wird, da kann sie zu keinen anderen als zwar nützlichen, aber im Grunde unverbindlichen Aussagen kommen. So tut die ernsthafte Besinnung Wolfs auf den Rang der Rechtswissenschaft wahrlich gut. Das Ausmaß dieser Besinnung zeigt sich am deutlichsten an der Feststellung, daß die Rechtswissenschaft selbst, eben weil in sie die jede bloß positive Rechtslehre überschreitenden Grundsätze der Rechtlichkeit des Rechts hineingehören, in Bezug auf den Grenzfall gesetzlichen Unrechts „eine konkrete Pflicht der Nichtbeachtung“ (744) der betreffenden Vorschrift begründet. — Es sei erlaubt, die am Ende des Artikels angegebene Literatur noch mit einem wichtigen Titel zu ergänzen: bei der Beschäftigung mit der hier angesprochenen Problematik sollte Erik Wolfs eigene kleine Schrift „Fragwürdigkeit und Notwendigkeit der Rechtswissenschaft“ (Freiburg 1953) nicht übersehen werden.

Blickt man von diesen beiden systematischen Artikeln aus nun auf die ganze Stichwortgruppe, so zeigt sich, daß das in ihnen grundgelegte „heilsame“ Verständnis des Rechts in verschiedenen Beiträgen eine glückliche Entsprechung findet, für andere freilich nicht ganz sachgemäß durchgehalten wurde. Hier sind auf das Ganze nur noch ein paar Hinweise möglich.

*Erich Fechner* zeigt in seinem sehr ausgewogenen und geschichtlich vorzüglich informierenden Artikel „Richter“, wie die Richtertätigkeit keineswegs ein Automatismus der Gesetzesanwendung, sondern als Rechtsprechung zugleich immer auch Wertentscheidung ist. Diese Wertentscheidung freilich ist als solche zugleich von der Funktion des Rechts her gebunden an die der Rechtsordnung zugrundeliegenden und daher in ihr selbst geltenden Grundsätze und Grundentscheidungen. Vom „richterlichen Prüfungsrecht“, das sich aus der so verstandenen Aufgabe der Rechtsprechung ergibt, sagt *Willi Geiger* im Anschluß hieran, daß es nicht einzu-

schränken ist auf bloße Nachprüfung des ordnungsgemäßen Zustandekommens einer Rechtsvorschrift oder deren materielle Vereinbarkeit mit ranghöherem, gesetztem Recht, daß es vielmehr die Frage einschließt, ob die betreffende Rechtsvorschrift „materiell vereinbar ist mit überpositiven Normen“ (924), die für eine geschichtliche Gemeinschaft ihre Rechtsordnung im Wesen begründen und begrenzen.

Besonders ist in diesem Zusammenhang auch der Beitrag von *Alfred Albrecht* „Rechtsstaat“ zu nennen. Hier wird eindeutig der formaljuristische Rechtsstaatsbegriff abgewiesen, der vom Gesetzesgedanken her lediglich Art und Weise der Rechtsetzung bestimmt. Rechtsstaat meint weit mehr; ein Staat kann erst dann Rechtsstaat heißen, wenn seine Macht sich in ihren Äußerungen durch das Recht legitimiert, d. h. wirksam an die im Wesen des Rechts aller Rechtsetzung vorgegebene Grenze gebunden ist. Der Gegentyp zum Rechtsstaat ist daher jener Staat, in dem die bloße Macht der Rechtsetzung allein das Recht bestimmt und alles „recht“ ist, was in der Form der Setzung von Recht für Recht erklärt wird. Als ein Grundproblem des Rechtsstaates ergibt sich von daher, wie die Staatsgewalt selbst an die rechtsstaatliche Grundentscheidung und deren aufgebene Konkretisierung gebunden werden kann. Wichtig ist hierbei vor allem die nachdrückliche Betonung dessen, daß im Grundprinzip des Rechtsstaates weitgehend schon eine inhaltliche Entscheidung vorweggenommen ist. Denn mit der Bindung des Staates an die im Recht zu verwirklichende vorrechtliche Verfügtheit des menschlichen Daseins ist schon vorausgesetzt, daß der Staat in seinem Wesen subsidiäre Ordnung ist. Im Blick auf die Freiheit des Einzelnen als bleibender Mitte der staatlichen Ordnung des Rechts erweist sich der Rechtsstaatsgedanke geradezu als Machtsbeschränkungstheorie. Diese Entscheidung für die Freiheit des Einzelnen ist freilich als der Ursprung des Rechtsstaates zugleich die dauernde Voraussetzung für dessen Lebenskraft. Der Selbstbeschränkung des Staates muß die Bereitschaft zur selbstverantwortlichen Teilnahme des Einzelnen am Ganzen der gemeinschaftlichen Ordnung des Daseins im Staat entsprechen. Daß gerade auch dieser Zusammenhang deutlich herausgestellt wird, sei besonders bedankt.

Die von Albrecht sehr entschieden entfaltete inhaltliche Grundentscheidung, die der Gedanke des Rechtsstaates impliziert, hätte indes schon bei *v. d. Heydtes* Darstellung der „Rechtssicherheit“ mehr berücksichtigt werden können. Ist auch die ausgesprochene Anerkennung des Wertes der Rechtssicherheit durchaus erfreulich, so scheint doch ihrer möglichen Technisierung und Verabsolutierung zu wenig vorgebaut. Der Hinweis darauf, daß zum Recht Rechtssicherheit und Gerechtigkeit in gleicher Weise gehören, hätte entschiedener durchgeführt werden müssen. Nimmt man die Rede von der Rechtssicherheit ernst, dann muß man auch sagen, daß nicht von dem sicheren Funktionieren irgend eines geregelten Ganzen gesprochen wird, sondern von der Sicherheit des Rechts. Auch der Gedanke der Rechtssicherheit impliziert vom Wesen des Rechts her durchaus eine inhaltliche Grundentscheidung und darum ist Rechtssicherheit nicht davon abzulösen, wie inhaltlich die durch sie gewährleistete Ordnung beschaffen ist. Die Aussage, für das Wesen der Rechtssicherheit sei es „unerheblich“, welcher Art das gebotene oder verbotene Verhalten sei, weil im Gedanken der Sicherheit des Rechts „vom jeweiligen Inhalt der Ordnung abstrahiert“ (679) wird, ist zumindest solange mißverständlich, als nicht ausdrücklich gezeigt wird, wie von der inhaltlichen Bestimmtheit der konkreten Ordnung abgesehen werden kann nur innerhalb des von Wesen und Aufgabe des Rechts abgesteckten und damit der freien Entscheidung der Rechtsetzung überlassenen Raumes. Im Anschluß an G. Radbruch heißt es auf Spalte 679: „Die Rechtssicherheit steht als Forderung an das Recht neben der Gerechtigkeit und der Zweckmäßigkeit.“ Es ist vom gegenwärtigen Stand der Rechtsphilosophie her durchaus zu fragen, ob dies „neben“ das Verhältnis hinreichend klärt und der Einheit der Wirklichkeit des Rechts entspricht.

Sachlich sehr eng gehört zur Frage der Rechtssicherheit das Problem der Rechtskraft. *Rudolf Leibinger* zeigt sehr nüchtern, wie es das Bedürfnis der Rechtssicherheit selbst ist, ein Streitverfahren abzuschließen und allen weiteren Einwänden zu entziehen. Dem entspricht die Rechtskraft, insofern sie die notwendige Endgültigkeit einer Rechtsentscheidung bringt. Fragwürdig erscheint für Leibinger diese Endgültigkeit der Entscheidung lediglich dort, wo ein inhaltlich unrichtiges Urteil in Rechtskraft erwächst. Die Möglichkeit der Wiederaufnahme des Verfahrens durchbricht die Rechtskraft und muß daher streng begrenzt sein. Hier blieb im Druck ein verwirrender Fehler stehen: die Wiederaufnahmegründe erfassen jene Fälle, in denen ein Vorrang der Gerechtigkeit vor der Rechtskraft „erträglich scheint“ bzw. der Vor-

rang der Rechtskraft vor der Gerechtigkeit „unerträglich“, nicht aber umgekehrt, wie es auf Spalte 664 heißt. Was man jedoch in diesem Zusammenhang überhaupt vermißt, das ist ein Hinweis auf jene Problematik der Rechtskraft, die nicht erst beim unrichtigen Urteil beginnt, sondern die Rechtskraft in ihrem Wesen betrifft und deshalb durchaus auch das richtige Urteil fragwürdig werden läßt. Die Selbstsicherheit des Juristen überspielt allzudem die Frage, ob nicht die Endgültigkeit des Urteils sich bei all ihrer Notwendigkeit doch gegen die dem Recht eigene Unvollendbarkeit stellt und so die wesentliche Vorläufigkeit aller Rechtsentscheidung verdeckt. Gerade weil an der Rechtskraft die Zweideutigkeit des Rechts so deutlich wird und in das wesentliche Verständnis des Rechts das Wissen um diese Zweideutigkeit gehört, hätte man hier nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch die Fragwürdigkeit der Rechtskraft gerne erhellt gesehen.

Der Auseinandersetzung mit dem „Rechtspositivismus“ (*Ernst von Hippel*) wäre eine größere begriffliche Schärfe sehr wohl zugute gekommen. Die Kennzeichnung des Rechtspositivismus ist noch ungenau, wenn bloß gesagt wird, daß für diesen das positive Recht allein Recht ist. Positivistisch wird dies Verständnis des Rechts erst, wo die Setzung des Rechts ganz der Willkür des Staates ausgeliefert wird und der Staat als Recht soll verfügen können, was immer er in der Form von Rechtsetzung für Recht erklären will. Eben dies berührt aber nicht die grundlegende Bedeutung der Positivität des Rechts und von da her sollte „der Bereich der Ideen wie der der Offenbarung“ (675) um seiner Wirksamkeit im Recht willen nicht auf irgendeine metajuristische Art als zweites Recht eingeführt, sondern als die vorrechtliche Gründung des Wesens des Rechts in diesem selbst aufgewiesen werden.

Überblickt man so die Stichwortgruppe „Recht“, dann zeigt sich im Ganzen aber durchaus das Bemühen, die Verwurzelung des Rechts in einem Vorrechtlichen deutlich zu machen und von diesem Vorrechtlichen her das Recht zu begründen und zu begrenzen, es in seiner Notwendigkeit und seiner Vorläufigkeit als Aufgabe der geschichtlichen Gemeinschaft und des Einzelnen in ihr zu erhellen. Dies ist der gemeinsame Boden der Beiträge und verdient ausdrücklich anerkannt zu werden. Weniger glücklich ist es, daß das Verhältnis von positivem Recht und vorrechtlicher Verfügtheit dann begrifflich in so verschiedener Weise ausdrücklich gemacht wird. Was mit „Recht“ oder gar „Positivität“ jeweils gemeint ist, muß der Leser sich immer erst aus dem betreffenden Artikel zusammensuchen. Hierin zeigt sich die Schwierigkeit der Sache selbst, denn die wechselnde Behandlung des Verhältnisses von positivem Recht und vorrechtlicher Verfügtheit scheint in der noch unbewältigten Problematik der Positivität des Rechts zu gründen. Die Auseinandersetzung mit dem Problem der Positivität rückt damit als zu leistende Aufgabe in den Vordergrund. Daß dies im Staatslexikon so deutlich zum Ausdruck kommt, beweist auf seine Art die Aktualität der einzelnen Beiträge.

Aus dem Umkreis des Stichworts „Recht“ wäre noch der Beitrag „Rechts- und Staatsphilosophie“ zu nennen, in dessen kurzen systematischen Teil *v. d. Heydte* die Frage nach Recht und Staat im Anschluß an Giorgio del Vecchio entfaltet. Der breite und materialreiche geschichtliche Überblick stammt von *A. Verdross*. Räummäßig wäre die umgekehrte Verteilung wohl sinnvoller gewesen, zumal die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie nicht nur weitgehend bereits in den historischen Abschnitten des Naturrechtsartikels abgehandelt ist, sondern zudem auch umfangreiche Artikel den wichtigsten Denkern dieser Geschichte gewidmet sind und in hervorragender Weise gerade auch ihre rechtsphilosophische Relevanz verdeutlichen (vgl. die Beiträge: Platon, Aristoteles, Augustinus, Kant, Hegel). Im Abschnitt über den Deutschen Idealismus wird übrigens ausdrücklich auf den Artikel „Fichte“ verwiesen; einen solchen Artikel gibt es jedoch leider im Staatslexikon nicht, was freilich unerfindlich ist angesichts der hohen Bedeutsamkeit Fichtes nicht nur für die Sozialphilosophie im weiteren Sinne, sondern auch für die Rechts- und Staatsphilosophie selbst.

## II.

Von den im engeren Sinn philosophischen Artikeln ist zunächst der Gemeinschaftsbeitrag von *Max Müller* und *Alois Halder* zum Thema „Person“ zu nennen. Der Leser dieses Jahrbuches darf dabei an den umfangreichen Aufsatz Max Müllers über „Person und Funktion“ (Philosophisches Jahrbuch 69/II, S. 371 ff) erinnert werden, der nicht nur materialmäßig und in der zeitgeschichtlichen Auseinandersetzung, sondern auch in systematischer Hinsicht über

den Artikel im Staatslexikon hinausreicht. Gleichwohl verdient es alle Anerkennung, wie im Staatslexikon „Person“ als ein Grundbegriff christlichen Denkens dargestellt wird. Die Bedeutung, die einer adäquaten philosophisch-theologischen Entfaltung des Begriffs der Person für ein echtes Verständnis von Recht, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft zukommt, kann wohl kaum überschätzt werden. Es mag in diesem Zusammenhang daran erinnert sein, daß noch in der letzten, 5. Auflage des Staatslexikons das Stichwort „Person“ überhaupt fehlte. Berücksichtigt man dazu, daß eine philosophisch zureichende Ausarbeitung der dem Begriff der Person zugrundeliegenden Erfahrung trotz verschiedener Ansätze noch immer fehlt, so wird man für den Ernst und die Kraft besonders dankbar sein, mit denen man sich im Staatslexikon jetzt um diese Frage bemüht hat. Was den Ursprung des Personbegriffs selbst anbelangt, so wird von den Verfassern deutlich seine Herkunft aus den frühchristlich-theologischen Klärungsversuchen der Offenbarungsgeheimnisse herausgestellt. Geschichtlich hat sich dann der heutige Sinn von Person entwickelt: „Person meint den je einmaligen, ungeteilt-ganzen und unmittelbar-unvertretbaren Vollzug, die Wirklichkeit, das Dasein einer Geistnatur. Diese Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Selbstbesitzes und damit der Selbstzwecklichkeit, ist die Wirklichkeit der Freiheit eines geistigen Wesens, in der seine unantastbare Würde gründet“ (198). Die kritische Frage an solches Verständnis der Person ist freilich die, was inhaltlich das Wesen dieser Freiheit ist und welchen Grad der eigenen Wirklichkeit sie von sich aus zu erreichen vermag. In der Besinnung hierauf kann nicht streng genug der Bezug der Freiheit auf den geschichtlich-bleibenden Ursprung ihrer Selbsterfahrung bedacht werden, – dies, daß der Mensch sich als Person wesentlich aus der Partnerschaft mit Gott versteht. Vor dem unendlichen Gott entscheidet der endliche Mensch die Wirklichkeit der Freiheit.

Zu diesem Zusammenhang, daß der Begriff der Person als des freien, über sich selbst verfügenden und absolut bedeutsamen Wesens in der „religiösen Glaubenserfahrung“ (199) gründe, wird darauf hingewiesen, daß die religiöse Glaubenserfahrung selbst „die Erfahrung eines doppelten Paradoxons“ sei. Als das eine der beiden wird die endliche Menschwerdung des unendlichen Gottes genannt, als das andere die unendliche Bedeutsamkeit des endlichen Menschen. Schwierigkeiten bereitet jedoch, daß trotz der Einheit dieser Erfahrung das zweite Paradox „vorgängig“ zum ersten sein soll. Wie ist das zu verstehen, daß die Erfahrung „der absoluten, unendlichen Bedeutung des einzelnen endlichen Menschen in der Schicksalsgemeinschaft der Menschheit überhaupt“ (199) „vorgängig“ ist zur Erfahrung der Menschwerdung Gottes? Im transzendentalen Sinn als Bedingung der Möglichkeit läßt sich das kaum verifizieren, denn als das absolut Erste muß wohl die Liebe Gottes gelten, die dem Menschen gerade sein unendliches Gewicht gibt. Im zeitlichen Sinn aber würde die Aussage gegen den von den Verfassern selbst betonten geschichtlichen Ursprung des Personbegriffs stehen, es sei denn man meine damit nur die vordurchchristlich-jüdische Überlieferung, was dann jedoch hätte gesagt werden müssen.

Philosophisch erweist sich aus der Besinnung auf den geschichtlichen Ursprung der Personenerfahrung das Denken der Person bestimmt durch die paradoxe Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, Individualität und Universalität, Insistenz und Eksistenz. In dieser Einheit, die es im Vollzug der Wirklichkeit des Menschseins auszuhalten gilt, ist der Mensch als Person sich selbst und seiner Freiheit „immer schon vorgegeben und aufgegeben“ (201). In aller Deutlichkeit wird dabei darauf hingewiesen, wie alles „Recht“ eben hier, d. h. „in der Wirklichkeit des personalen Vollzugs“ (202) seinen eigentlichen Grund hat und „Naturrecht“ nichts anderes als dies personale Grundrecht auf das wirkliche Daseinkönnen meint. Das ganze Verhältnis von „Person und Gemeinschaft“ wird jedoch erst in einem weiteren Abschnitt nach „Person und Natur“ und „Person und Welt“ behandelt. Dabei wäre es für die Erfassung der ursprünglichen Sozialität und Solidarität des Menschen besser gewesen, man hätte das Mit-dem-Andersein mehr als Grundzug der Person selbst herausgestellt; Formulierung und Gewicht der Sätze erwecken hier leicht den Anschein, als komme der Mitmensch und die Gemeinschaft nur von daher in den Blick, daß das zu leistende „Werk“ den Einzelnen übersteigt und nur gemeinsam zu vollbringen ist. Eben das gemeinsame Vollbringen setzt jedoch voraus, daß der Eine dem Andern ursprünglich schon im Wesen zugekehrt und erschlossen ist. Die Überwindung der abstrakten Alternative von Individualismus und Kollektivismus, die eine besonders aktuelle Aufgabe des personalen Denkens ist, kann jedenfalls nur in der Besinnung auf diese anfängliche Zugeordnetheit gelingen.

Ein anderes Problem, das für die philosophische Ausarbeitung der Personenerfahrung von besonderer Bedeutung ist, sei abschließend noch erwähnt. Es ist schon eine eigene Leistung, den klassischen Personbegriff im Horizont gegenwärtigen Fragens so lebendig werden zu lassen, wie das durch Müller und Halder geschieht. Gleichwohl stellen die Verfasser selbst darüber hinaus die Frage, ob dieser klassische Begriff der Person die Struktur der Personalität adäquat entfaltet, ob nicht von der darin primär ausgesagten Substantialität und Inkommunikabilität her andere, auch wesentliche Momente der Personalität zu wenig berücksichtigt werden, – eine Frage, die mit der „Unterscheidung zwischen einem substantialen und einem aktuellen Personalismus“ (200) auf die geschichtliche Situation heutigen personalen Denkens verweist.

Neben den Stichworten Pädagogik (*Josef Dolch*), Phänomenologie (*Rudolf Boehm und Walter Heinemann*), Positivismus (*Novatius Picard OFM*), Pragmatismus (*Clemens Schoonbrood OFM*) und Psychologie (*Heinz-Rolf Lückert*) wird in diesem 6. Band des Staatslexikons auch die „Philosophie“ selbst abgehandelt in einem problemgeladenen und scharfsinnigen Beitrag von *Heinrich Rombach*. Philosophie als Unterwegssein zur Wahrheit vollzieht sich im begrifflichen Rückgang auf die Gründe und Bedingungen des Seins-, Welt- und Selbstverständnisses, so aber, daß zu diesem „Rückgang“ zugleich ein „Vorgriff“ gehört auf das Höchste und Letzte und ein „Übergriff“ des Sichöffnens für das alles Begreifen Übersteigende, das bedacht sein will. Trotz dieser Bestimmung ist ein einheitlicher Begriff von Philosophie, der auch nur ihre geschichtlich entwickelten Möglichkeiten zusammenfaßt, nach Rombach eigentlich nicht möglich. Die Verschiedenheit der jeweiligen Wesensbestimmung der Philosophie, nach der sich auch deren „sozialer Ort“ wandelt, hat ihren Grund darin, daß der Begriff der Philosophie selbst Gegenstand des Philosophierens ist. „Man kann nicht außerhalb der Philosophie entscheiden, was Philosophie ist, und dadurch eine Warte gewinnen, die oberhalb jedes einzelnen Philosophierens liegt und einen Prospekt auf die gesamte Philosophiegeschichte erlaubt“ (260). Indem das Philosophieren als radikale Selbstbesinnung geschieht, muß es jeweils für sich einen Begriff von Philosophie erst schaffen. Dies macht Rombach in einer strengen, nach dem genannten Sinn selbst wieder philosophischen Erörterung deutlich. Die verschiedenen Philosophien lassen sich demnach „nicht unmittelbar vergleichen und aneinander messen; sie konkurrieren nicht; sie können sich darum auch nicht wechselseitig aufheben, ablösen, überholen“ (261), sie können nur im Studium der Geschichte der Philosophie „je in ihrer eigenen Maßstäblichkeit und Unüberholbarkeit“ erhellt werden. Was aber ergibt sich für das Verhältnis eines Philosophierens zu einem anderen, wenn authentisch nur das jeweilige Philosophieren selbst bestimmt, „was jeweils Philosophie ist und unter welchen Maßstäben sie steht“? Wie ist „Geschichte der Philosophie“ überhaupt noch zu denken, wenn jede Philosophie unmittelbar nur an ihrem eigenen Begriff gemessen werden kann und wie ist ein solches „Messen“ selbst noch möglich? Rombachs Reduzierung der Philosophiegeschichte auf den Vergleich dieses jeweiligen Begriffs läßt zwei Antworten zu: entweder ist die Abweisung dessen, daß aus der so verschärfte Historizität der Philosophie sich ein Relativismus ihrer Geschichte ergibt, selbst eine Radikalisierung des Historismus, oder es gibt in irgend einer Weise doch *die* Philosophie – zumindest als die Bedingung der Möglichkeit einer Geschichte ihres Begriffs. Versteht man Rombach in letzterem Sinn, dann zeigt sich, daß die Philosophien zwar jeweils ihren eigenen Begriff von Philosophie begründen, daß dies aber notwendig stets auch ein Begriff von Philosophie überhaupt ist. Diese eigene Allgemeinheit des jeweiligen Begriffs der Philosophie entfaltet Rombach nicht weiter; sie birgt indes gerade die Möglichkeit, an der so klar herausgestellten Radikalität der Selbstbesinnung der Philosophie festzuhalten und diese Selbstbesinnung gleichwohl unter die Frage nach dem Maß der Wahrheit zu stellen.

Hierauf verweisen Authentizität, Historizität und Pluralität als formale Bestimmungen des Wesens der Philosophie schon von sich her. Deutlich wird es darüber hinaus an Rombachs Aufnahme der Kantischen Unterscheidung von Schulbegriff und Weltbegriff der Philosophie. Während es in der Philosophie nach ihrem Schulbegriff um die Zusammenfassung der Erkenntnisse in die Ganzheit eines Universalwissens geht, sucht die Philosophie nach ihrem Weltbegriff die Bestimmung des Menschseins selbst. Philosophie nach dem Weltbegriff ist „die Auflichtung des Menschen auf das Unbedingte hin“ (262) und transzendiert eben damit auch ihre eigene Geschichte.

Überrascht liest man in diesem Zusammenhang aber, daß dem christlichen Denken dieser

Anspruch der Philosophie „überzogen“ erscheine und es sich daher „immer mehr auf die Philosophie nach dem Schulbegriff beschieden“ (262) habe. Rombach fügt dem sogar an, daß man in bezug auf den in der Schulphilosophie erarbeiteten „Bestand, der sich in der Tradition anreichert“, dann „zu Recht von philosophia perennis“ spreche. Die dabei verwandte Formulierung läßt den Leser für sich ergänzen, daß philosophia perennis also geradezu die von der Philosophie nach dem Weltbegriff unterschiedene Schulphilosophie meint und nur diese. Solche Einordnung der philosophia perennis in den Bereich der Philosophie bloß nach dem Schulbegriff, – um bei dieser grundlegenden Unterscheidung Kants hier zu bleiben, – ist jedoch höchst zweideutig und darf nicht unwidersprochen bleiben; sie nimmt nämlich nur eine Seite dessen auf, was im Selbstverständnis des christlichen Denkens philosophia perennis genannt wird und zudem gerade die, die nur deshalb so heißt, weil sie wesentlich mit der anderen verbunden ist. Diese zweite Seite aber ist nichts anderes als eine ganz ausgeprägte Weise der Philosophie nach dem Weltbegriff, die „Sammlung des Menschseins auf den höchsten Sinn“. Dies zu betonen ist deshalb gut, weil die Krise, in die die Philosophie durch die moderne Wissenschaft gekommen ist, nach Rombach selbst primär die Philosophie nach ihrem Schulbegriff betrifft, als welche sie selbst Wissenschaft war, nicht aber ihren Gebrauch nach dem Weltbegriff, gemäß dem sie „als eine entschiedene Form der Transzendenz“ (263) immer schon jenseits des Bereichs der Wissenschaft sich aufhielt. Nicht zuletzt gründet in eben diesem Zusammenhang auch die heute zunehmend wieder erfahrene und anerkannte Aktualität einer metaphysisch tief genug angesetzten philosophia perennis.

Von den Beiträgen über einzelne Denker aus der Geschichte der Rechts- und Sozialphilosophie – neben Pufendorf (*Erik Wolf*), Radbruch (*Arthur Kaufmann*) und Rousseau (*Willy Real*) werden vor allem auch Scheler (*Helmut Kuhn*) und Schlegel (*Alois Dempf*) ausführlich gewürdigt – sei hier zunächst der Artikel Schelling von *Alexander Hollerbach* genannt, ist bislang doch die Bedeutung Schellings für die Rechts- und Staatsphilosophie zweifellos zu wenig beachtet worden. Hollerbach hat vor einigen Jahren bereits eine umfassende Monographie zum „Rechtsgedanken bei Schelling“ veröffentlicht und weist im Staatslexikon nun besonders nachdrücklich auf das Sozialdenken der Spätphilosophie Schellings hin, in dem sich in scharfer Auseinandersetzung mit „Hegels Verabsolutierung des Staates“ die „Zurückführung der menschlichen Gedanken auf die wahre Bedeutung des Staates“ vollzieht. Was Schelling in dieser Zeit immer wieder beschäftigt, ist die in der „positiven Philosophie“ gründende Erkenntnis, daß es nicht Ziel der Geschichte sein kann, die Vollendung des Staates zu erreichen, der Staat vielmehr „vorläufig“ ist und deshalb nicht Selbstzweck werden darf. Hollerbach verweist jedoch auch ausdrücklich darauf, daß diese Aussage ihren vollen Sinn erst dann erschließt, wenn sie von jener anderen Feststellung Schellings her verstanden wird, daß der Staat nicht durch einen Vertrag sich konstituiert, sondern dem Menschen ursprünglich verfügt ist.

Als letzter Beitrag sei noch die sehr ansprechende Darstellung Platons durch *Hermann Gundert* erwähnt, die aus vertrautem Umgang mit seinem Denken und in kritischer Distanz zu seiner geschichtlichen Bedingtheit die bleibende Bedeutung seines Werkes zur Sprache bringt. Insbesondere zeigt Gundert, wie die innige Verflechtung von Ethik und Politik bei Platon sowohl historisch wie auch sachlich begründet ist, insofern innerhalb der griechischen Polis ἀρετή als politische Tugend in der Frage nach der Wahrheit erschlossen wird. Von der Philosophie als Bestimmung des Wesens des Menschen her ergibt sich auch die Bedeutung der παιδεία, die als Prozeß der Gang des Denkens selbst ist. „Sofern ἀρετή und παιδεία eine Sache des Zusammenlebens in der Polis sind, ist daher die Philosophie notwendig politisch, sofern es ihr jedoch um das Ewige geht, ist sie Selbstzweck: sie begründet und transzendiert zugleich die Politik“ (286). Platons Kritik an der Polis und seine Frage nach dem besten Staat sieht Gundert geradezu als die für die abendländische Rechtsphilosophie entscheidende Umkehr vom „mythischen“ zum „selbstverantwortlichen“ Denken, wobei in bezug auf den paradigmatischen Charakter des Entwurfs der Politeia „die Frage nach der Verwirklichung sekundär“ (289) erscheint, zumal Platon selbst in den Nomoi einen „zweitbesten“ Staat dargestellt hat, eben den besten Gesetzesstaat. Zu der vielfältigen Kritik, die Platons Denken widerfuhr, macht Gundert entschieden darauf aufmerksam, daß Platon „nicht aus dem Horizont des modernen Staates, sondern der griechischen Polis (denkt), deren Bürgertum weder mit dem

christlichen Begriff der Personalität noch mit dem modernen der Individualität zu fassen ist“ (290). Als die eigentlich kritische Frage, die an Platon zu stellen ist, erscheint dann die „wie weit der Anspruch des Wissens auf politische Führung reichen kann“ (290). Diese Frage aber muß sich von Platons eigener Aufgabe her ergeben, „das Wesen des Staates aus der geistigen Bestimmung des Menschen zu begreifen und im Handeln dem zwiefachen Anspruch geistigen Lebens und politischer Verantwortung zu genügen“ (291).

Von dieser Aufgabe her ist die genannte Frage im weiteren Sinne auch eine Frage an das ganze Unternehmen des Staatslexikons selbst. Nach dem hier angestellten Überblick zu diesem neuen Band darf man mit gutem Grund darauf hinweisen, daß die Autoren im ernsthaften Mühen um ihre einzelnen Probleme und die Redaktion in geduldiger Sorge um die Gestalt des Ganzen von sich her die entscheidende Grundlage zu einer befriedigenden Antwort auf diese Frage geschaffen haben. Es sei ausdrücklich angemerkt, daß diese Feststellung trotz der verschiedentlichen kritischen Anmerkungen durchaus als Ausdruck der Anerkennung und des Dankes zu lesen ist.

Ulrich Hommes (München)

### Die „Philosophische Bibliothek“ im Verlag Felix Meiner, 1959—1961.

In diesem Bericht über die Neuerscheinungen in der Philosophischen Bibliothek (Ph B) aus den Jahren 1959—1961 sind zuerst die zweisprachigen Ausgaben zu nennen. Der Verlag führt mit ihnen seine vor einigen Jahren begonnene Reihe zweisprachiger Studienausgaben glücklich fort und bestätigt damit in vollem Maße die Hoffnung, die sich an dies Vorhaben knüpfte.

Nach den „Vernunftprinzipien“ und der „Monadologie“ wurde von *Leibniz* 1959 auch der „*Discours de Métaphysique*“ in französisch-deutschem Paralleltext vorgelegt (Ph B 260; X und 106 Seiten, geb. DM 9.—). Als Herausgeber zeichnet *Herbert Herring*; über seine Arbeit bei der Erstellung des Originaltextes und die Vergleichung der in der Landesbibliothek Hannover aufbewahrten Handschriften berichtet das Vorwort. Die deutsche Übertragung wurde von Herring unter Heranziehung der alten deutschen Ausgabe in der Ph B (von A. Buchenau und E. Cassirer 1906) und der Übersetzung von G. Krüger neu angefertigt; sie ist in ihrer einfachen und klaren Sprache gut zu lesen. Zweisprachig mitabgedruckt wurde auch das genaue „Sommaire“ (100ff.) des *Discours* von 1686, das Leibniz an Arnauld schickte und das einen strengen Aufriß dieser ersten systematischen Darstellung der methaphysischen Grundthesen von Leibniz bringt. In den Anmerkungen verweist Herring sehr geschickt auf zahlreiche wichtige Text- und Briefstellen des Gesamtwerkes; für die Erfassung des philosophiegeschichtlichen Zusammenhanges (insbesondere des Verhältnisses zu Descartes) sind dieselben von großer Bedeutung. Besonders dankenswert ist dabei, daß auch die in diesen Anmerkungen zitierten Texte durchweg zweisprachig geboten werden, — ein Prinzip, das bei den zweisprachigen Ausgaben noch nicht überall berücksichtigt ist und dessen Beachtung man sehr wünschen möchte. Bei den Literaturhinweisen sind allerdings nur deutsche Arbeiten genannt, eine Beschränkung, die sich zwar in der Ph B rechtfertigen ließe, glücklicherweise aber bei deren anderen Bänden nicht angewandt wird. Bedauerlich ist, daß sowohl Namen- wie Sachregister fehlen; bei einer Studienausgabe sollte an diese notwendige Hilfe für die Aufschlüsselung des Textes nicht zu erinnern sein.

Von *Descartes* gab *Lüder Gäbe* lateinisch-deutsch die „*Meditationes de prima philosophia*“ (Ph B 250 a, 1959; XXIX und 166 Seiten, geb. DM 12.—) und französisch-deutsch den „*Discours de la méthode*“ (Ph B 261, 1960; VI und 129 Seiten, geb. DM 9.80) heraus. Den lateinischen Text der *Meditationes* bringt Gäbe nach der kritischen Ausgabe von A. Buchenau aus dem Jahre 1913, den französischen des *Discours* nach Adam et Tannery; bei beiden Texten hat Gäbe die von Buchenau vorgeschlagene neue Untergliederung und Absatzverteilung nicht übernommen, sondern hierzu auf die Originalausgabe zurückgegriffen; erfreulich auch als Erleichterung für Angabe und Suche von Textstellen die genaue Notierung der Seitenzahlen sowohl der Original- wie der Ad. et Tann.-Ausgabe im

Text selbst. Bei der Übersetzung der *Meditationes* wurden nicht nur die verschiedenen Ungenauigkeiten der alten Ausgabe beseitigt, es wurden vielmehr jetzt auch die lateinischen Fachausdrücke mitübertragen; die Fragwürdigkeit, die diesem Versuch anhaften muß, wird etwas gemildert dadurch, daß bei einigen Begriffen anmerkungsweise auf die Schwierigkeit und den Sinn der Übersetzung aufmerksam gemacht wird. Die Einführung in die Problematik und den Zusammenhang der *Meditationes* vermittelt in glücklicher Weise den Zugang zum Text; in gedrängter Form zeigt Gäbe, wie sich die Frage nach Ziel und Zweck der *Meditationes* nur von der Entwicklungsgeschichte des Denkens Descartes' her beantworten läßt; der Hinweis auf den „Versuch zur Rechtfertigung eines alogischen Erkenntnisbegriffes“ (XXVIII) gibt einen nützlichen Anstoß zum Verständnis der *Meditationes*. Bei der Ausgabe des *Discours* vermißt man eine solche Einführung; dort ist lediglich im Vorwort darauf hingewiesen, daß der seit K. Fischer und A. Buchenau übliche deutsche Titel „Abhandlung von der Methode“ nicht mehr gebraucht wird, sondern die Übersetzung „Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung“ gewählt wurde; schließlich hatte Descartes selbst Wert darauf gelegt, nicht einen „*traité de la méthode*“, sondern nur einen „*discours*“, d. h. mehr ein „*préface*“ oder „*avis*“ geschrieben zu haben. Beide Bände haben Namen- und Sachregister; bei beiden fehlen aber die Literaturhinweise, nicht einmal der von Gäbe bei seiner Übersetzung des *Discours* benutzte Kommentar von E. Gilson (vgl. S. V und Anm. 31) ist bibliographisch nachgewiesen.

Aufgrund des lateinischen Textes der Berliner-Akademie-Ausgabe und einer eigenen neuen Übertragung gab Klaus Reich zweisprachig Kants „Dissertation“ von 1770 heraus: „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“ (Ph B 251; XVI und 104 Seiten, geb. DM 9.—) — jene Schrift, die gemeinhin als eine Frühform der Kritik der reinen Vernunft von 1781 gilt. Die Einleitung Reichs versucht denn auch die Stellung der Dissertation in Kants philosophischer Entwicklung und insbesondere ihr Verhältnis zur Grundidee der Kritik der reinen Vernunft zu bestimmen; dabei gibt Reich eine interessante Erklärung des Zustandekommens der spezifisch Kantischen Raumtheorie, indem er zeigt, wie in der Dissertation die Voraussetzung der Grundidee der Kritik der reinen Vernunft mit der Entdeckung des Vermögens der Sinne, a priori anzuschauen, geschaffen wurde, das Erkenntnisvermögen von Verstand und Vernunft aber als solches noch nicht aufgedeckt und der „dogmatische Schlummer“ noch nicht durch die Antinomie der reinen Vernunft zerrissen ist. Daß wir die Handschrift Kants nun in der zweisprachigen Ausgabe haben, ist eine besondere Freude, eignet sie sich doch vorzüglich zur Einführung in das Kantische Denken auch im Betrieb der philosophischen Seminare.

Als letzte zweisprachige Ausgabe ist noch von Platon das „*Symposion*“ zu nennen („Das Gastmahl“ Ph B 81, 1960; XXXIX und 158 Seiten, geb. DM 12.80). Die ob der Klarheit und Exaktheit ihrer Sprache besonders geschätzte Übertragung von O. Apelt (1928) hat Annemarie Capelle durchgesehen und überarbeitet; der deutschen Übersetzung ist der griechische Text nach der Oxforder Ausgabe von Burnet gegenübergestellt. Die genaue, noch von Apelt dem deutschen Text beigegebene Gliederung des Dialogs ist aufs beste ergänzt durch die Einleitung der Herausgeberin. Vor allem aber sei auf die von Paul Wilpert zusammengestellte Literaturübersicht verwiesen; sie verzeichnet neben den meist-benutzten Textausgaben und Übersetzungen ins Deutsche, Englische und Französische einführende Werke zu Platon überhaupt, weiter aber die ganze besondere Literatur zum *Symposion* seit dem Jahre 1926 (die ältere Literatur findet sich in der von K. Praechter 1926 bearbeiteten 12. Auflage des 1. Bandes des „*Ueberweg*“). Mit den Anmerkungen und dem Register zusammen gibt diese Bibliographie Wilperths der neuen Ausgabe des *Symposions* alle erwünschte Brauchbarkeit. Daß sich der Verlag wohl angesichts der Reichweite und Verbreitung des *Symposions* auch zu einer äußerlich sehr ansprechenden Ausstattung entschloß, sei außerdem noch begrüßt.

Man darf dem Verlag gratulieren, daß es ihm gelungen ist, die Reihe der zweisprachigen Studienausgaben so zügig fortzusetzen. Daß dieser Reihe eine besondere Bedeutung zukommt bei der Vermittlung eines vertrauten Umgangs mit fremdsprachigen klassischen Texten der Philosophiegeschichte, liegt auf der Hand. Die Ph B hat mit der Übernahme dieser Aufgabe eine neue Aktualität gewonnen; wenn eine ernsthafte Beschäftigung mit

einem philosophischen Text immer auf das Original zurückgreifen muß, dann erleichtern die Parallelausgaben diese Arbeit in vorzüglicher Weise, indem sie auch dem sprachlich nicht so geübten Leser die Begegnung mit dem Original, d. h. mit der ursprünglichen Sprache des Gedachten ermöglichen. Es ist daher zu wünschen und zu hoffen, daß recht viele unserer klassischen Texte in dieser Reihe erscheinen können. Vielleicht ist es dabei auch möglich, mehr als bisher in der Ph B üblich, die Epoche des mittelalterlichen Denkens zu berücksichtigen und den einen und anderen geeigneten und in der Ph B fehlenden Text gleich zweisprachig vorzulegen. Anerkennung und Dank wären dem Verlag gewiß.

Die neue deutsche Ausgabe von Platon, „*Der Staat*“ (Ph B 80, 1961; LX und 487 Seiten, geb. DM 19.60) hat *Karl Bormann* besorgt; sie ist eine überarbeitete 8. Auflage von Apelts Übersetzung, verdient aber wegen der Beigaben besonderes Interesse. Zunächst sei auf Bormanns ausführliche Literaturübersicht hingewiesen, die wiederum ab 1926 die ganze Literatur zum „*Staat*“ (24 Seiten) verzeichnet und eine besondere Hilfe für bibliographisches Arbeiten und Weiterfinden darstellt. Sodann muß das neugestaltete Register (mit der Stephanus-Nummerierung) genannt werden, das nach einem Namenverzeichnis als ein ausführliches „*Begriffsregister*“ (27 Seiten) erarbeitet wurde und diese Bezeichnung mit seinen umfassenden Stellenangaben und der eingehenden Aufschlüsselung der einzelnen Begriffe noch nach ihren besonderen Bedeutungen durchaus verdient. Die dem Text vorangestellte gründliche und aufschlußreiche Einführung hat *Paul Wilpert* für die Ph B geschrieben; er geht darin vom 7. Brief her der Stellung und Bedeutung des „*Staaes*“ für Platon nach, erhellt trefflich die unterschiedene Einheit von Theorie und Praxis und den jedenfalls nicht utopisch gemeinten Sinn der ganzen Erörterung. Daß der politische Charakter der Untersuchung von der zugrundeliegenden Ideenlehre und deren Darstellung im Höhlengleichnis her einsichtig wird, ist ein besonderes Verdienst der Einführung Wilperts, die die ganze platonische Erkenntnislehre und Ontologie als den Horizont des Denkens des „*Staaes*“ einbezieht.

Den Band *Thomas Hobbes*, „*Vom Menschen — Vom Bürger*“ (Ph B 158, 1959; XXVI und 338 Seiten, geb. DM 21.50) gab mit Einleitung, ausführlichen Registern und bibliographischen Hinweisen auf Ausgaben, Übersetzungen, Bibliographie und neuere Literatur *Günter Gawlick* heraus. Die deutsche Übersetzung wurde von dem Herausgeber auf der Grundlage der alten Ausgabe in der Ph B durch M. Frischeisen-Köhler von 1918 neu hergestellt. Die Einführung vermittelt mit dem kurzen Abriß über das Leben von Hobbes zugleich die Stelle der beiden wiedergegebenen Werke im Ganzen seines Denkens. Besondere Hinweise auf die Entstehung der beiden Schriften aus dem Plan der „*elementa philosophiae*“ (de corpore, de homine, de cive), auf die äußeren zeitgeschichtlichen Zusammenhänge ihrer Veröffentlichung sowie auf das Verhältnis von Hobbes zu Descartes und Merenne runden die Einleitung in erfreulicher Weise ab. Aus „*De homine*“ sind von der heute mehr naturwissenschaftlich anmutenden Anthropologie des ersten Teiles nur Auszüge einiger Kapitel wiedergegeben, vollständig jedoch die philosophisch wichtigen Kapitel 10—15. Diesen Teil von „*De homine*“ der Schrift „*De cive*“ voranzustellen hat seinen Sinn von daher, daß er die anthropologische Grundlegung der Staatslehre bringt; Hobbes hat zwar „*De cive*“ vor „*De homine*“ verfaßt und veröffentlicht, aber vom Gesamtplan her die Entfaltung der anthropologischen Voraussetzung in „*De cive*“ ausgeklammert.

Aus dem Gesamtwerk von *J. G. Herder* hat *Erich Heintel* einen Band „*Sprachphilosophische Schriften*“ (Ph B 248, 1960; LXII und 242 Seiten, geb. DM 21.50) zusammengestellt. Die gründliche Einleitung über „*Herder und die Sprache*“ verdeutlicht nicht nur das Verhältnis zu Hamann und Humboldt, sondern verweist auch auf die „*Ursprungsfrage*“ und die „*transzendente Differenz*“ als Kriterium für Größe und Grenze des Sprachdenkens Herders. Heintel zeigt, wie trotz des Mißverständnisses des transzendentalphilosophischen Ansatzes Herders in gewisser Weise die Reflexion Kants übersteigt in der Aufhebung jener Fiktion eines Ding-an-sich. Als Hauptkreise der Frage nach der Sprache werden „*Sprache und Philosophie*“, „*Sprache und Biologie*“, „*Sprache und Geschichte*“ entfaltet; dabei fällt nebenher eine trefflichere Auseinandersetzung ab mit A. Gehlen, der die „*konsequente biologische Betrachtung*“ seiner Anthropologie ausdrücklich an Herders

Preisschrift über den Ursprung der Sprache anknüpft. Die Auswahl selbst ist mit viel Geschick veranstaltet, was sich auch bei den verbindenden Hinweisen des Herausgebers im Text und an dem guten Register bekundet. Hauptteil I bringt die „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), Teil II einen großen Teil der sprachphilosophischen Äußerung aus der 1. und 3. Sammlung der „Fragmente über die neuere deutsche Literatur“ (1766—1768); Teil III enthält auf 19 Seiten stark gekürzte Abschnitte aus dem Hauptwerk „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784—85), während in Teil IV ausgewählte und gekürzte sprachphilosophisch bedeutsame Abschnitte aus der „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ (1799) stehen. Diese repräsentative und erfreuliche Sammlung, die von der Bedeutung der Frage nach Wesen und Wirklichkeit der Sprache her heute eine besondere Aktualität gewinnt, hat gleichwohl ihre eigene Fragwürdigkeit; einmal, weil es unmöglich ist, wie Heintel selbst im Vorwort betont, die notwendige Geschlossenheit zu erreichen, da bei Herder praktisch in jedem Werk wertvolle Erörterungen und Hinweise zum Problem der Sprache zu finden sind; zum andern weil die Problematik eines Auswahlbandes besonders spürbar wird, wenn es nicht möglich ist, in einem Band zur Sprachphilosophie Herders dessen einzige monographische Arbeit zur Sprache ohne Kürzung zu bringen. Gewiß sind die angestellten Auslassungen nicht erheblich und durchaus vertretbar, aber ob es nicht dem Sinn der Ph B mehr entspräche, einen Originaltext wirklich in seiner Gänze zu bringen als möglichst viel zusammenzutragen? Will der Leser guten Gewissens der Ansicht sein, die Schrift zu kennen, so wird er sich zumindest selbst davon überzeugen müssen, daß die Kürzung keine für ihn möglicherweise doch nicht so unwichtige Stelle betrifft; eben dies aber sollte vom Zweck der Ph B her unnötig sein.

Zum Neudruck des zuletzt 1922 von F. Medicus herausgegebenen Bandes *J. G. Fichte, „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“* (Ph B 256, 1960; XXIX und 391 Seiten, geb. DM 22.—) hat *Manfred Zahn* neben gründlichen Registern eine gute Einführung geliefert. Zahn macht sowohl auf den grundsätzlich philosophischen Charakter von Fichtes Rechtslehre wie auf ihre geschichtliche Beeinflussung durch Rousseau, die französische Revolution und Kant aufmerksam. Da Fichte selbst die Prinzipien der Wissenschaftslehre voraussetzt, erinnert Zahn ausführlich an dieselben und zeigt, wie von ihnen her die Frage des Rechts von der Genesis des in Freiheit sich entäußernden absoluten Ichs aus betrachtet werden muß. Das Verständnis des rechtlichen Verhaltens als Form der Selbstbeschränkung der Freiheit ermöglicht es dann, festzuhalten, daß die Freiheit selbst ursprünglich sozial gebunden ist und der Rechtsbegriff doch nur ihre äußere Erscheinung meint. Die hieraus folgende Unterscheidung von Recht und Moral wird von Zahn zutreffend in ihrer ganzen Bedeutung für Sinn und Grenze staatlicher Gewalt herausgestellt. Von dem derart entfalteten Problemzusammenhang her wird dann auch die innere Einheit der Schrift über die Grundlage des Naturrechts von 1796 mit den späteren philosophischen Schriften Fichtes deutlich, insbesondere mit der Rechtslehre von 1812 und der Staatslehre von 1813.

Wie die „Dissertation“ von Kant, so wurde auch seine Schrift *„Der Streit der Fakultäten“* (Ph B 252, 1959; XXVI und 121 Seiten, geb. DM 9.80) aufgrund des Textes der Berliner-Akademie-Ausgabe von *Klaus Reich* mit Einleitung und Registern herausgegeben. Hier sind im Inhaltsverzeichnis sogar die Seitenzahlen der entsprechenden Abschnitte in der Akademie-Ausgabe angemerkt. Die Einleitung erklärt die Entstehung und die einzelnen Teile der Schrift in den zeitgeschichtlichen Bezügen und ihrer systematischen Bedeutung. Besonders interessant ist in bezug auf den ersten Abschnitt Reichs Verweis auf den Zusammenhang von Kants „moralischer Schriftauslegung“ mit Hamann (XIII f.) und zum 2. Abschnitt der Hinweis auf einen möglichen Zusammenhang der Änderung der Geschichtsphilosophie mit der Kritik Friedrich Schlegels (XVI f.).

Eine der bedeutendsten Neuerscheinungen der Ph B der letzten Jahre ist zweifellos die neue Ausgabe der *„Enzyklopädie“* von *Hegel* (Ph B 33, 1959; LII und 506 Seiten, geb. DM 26.—). Schon die Namen der früheren Herausgeber — Karl Rosenkranz, Georg Lasson, Johannes Hoffmeister — verweisen auf eine eigene Geschichte der Hegel-Ausgabe der Ph B; für die jetzige Gestalt zeichnen *Friedhelm Nicolin* und *Otto Pöggeler*; sie haben den

Text nach der dritten Originalausgabe von 1830 völlig neu hergestellt und so auch die noch in Hoffmeisters Ausgabe von 1949 gefundenen 70 sinnverändernden Textfehler beseitigt. Dieser Rückgang auf das Original war dringend notwendig, sollte endlich ein kritisch gesäuberter Text zustandekommen; die Herausgeber haben sich dieser Mühe mit bewundernswertem Eifer unterzogen und die Konzentration auf die exakte reine Textdarbietung verdient alle Anerkennung. So wurde auch auf die Varianten von Hegels zweiter Ausgabe von 1827, die noch bei Hoffmeister zu finden waren, im allgemeinen verzichtet, da dieselben in diesem Rahmen doch nicht systematisch und vollständig hätten angegeben werden können. Weiter wurde grundsätzlich darauf verzichtet, wie bislang üblich Zusätze aus den Vorlesungen in die zuweilen überaus verkürzte Darstellung der Enzyklopädie einzuarbeiten; so wichtig die Vorlesungen gerade für das Verständnis bestimmter Teile der Enzyklopädie sind, es ist zu begrüßen, daß auch in dieser Hinsicht nun der reine Text Hegels selbst geboten wird und alle Verwirrung des Lesers ausgeschaltet bleibt. Sachdienlich ist die notwendige Veröffentlichung der Vorlesungen in der Tat nur gesondert möglich und soll auch später im Rahmen der neuen Gesamtausgabe erfolgen. In dieser gleichfalls von *F. Nicolin* und *O. Pöggeler* betreuten *Gesamtausgabe der Werke Hegels*, die im Auftrag der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* wiederum im *Verlag Felix Meiner* erscheinen wird, werden zu der neu hergestellten Enzyklopädie von 1830 dann sämtliche Varianten und die erste Fassung von 1817 aufgenommen. Dadurch, daß auch der textkritische Apparat von den Herausgebern in die große Ausgabe verwiesen ist, war der Weg frei für die in der Ph B vorgelegte einfache und saubere Studienausgabe. In der umfangreichen Einleitung wird sehr genau die Stellung der Enzyklopädie im Gesamtwerk Hegels gezeichnet, das Werden dieser Werkes im Ganzen und die Entstehungsgeschichte der Enzyklopädie im engeren Sinne; neben einer Übersicht über den Aufbau und die verschiedenen Ausgaben der Enzyklopädie werden darin auch die nötigen Hinweise zur Neuausgabe gegeben. Diese Einleitung ist von einer vorbildlichen Nüchternheit und Sachlichkeit, ganz darauf bedacht, ohne eigene Stellungnahme und Kritik durch die historische Treue den selbst nicht bloß historischen Zugang zu vermitteln. Dieselbe wohlthuende Zurückhaltung fällt bei dem umfangreichen Anmerkungsstück auf, der keine Kommentierung bringen will, sondern lediglich gründliche und genaue Hinweise zu von Hegel im Text angesprochenen Ereignissen, Werken und Worten, weniger indes auf Parallelstellen bei Hegel selbst. In diesen Angaben steckt eine große Arbeit, deren Frucht aber die gelungene Aufschlüsselung des Zusammenhangs der Enzyklopädie mit der philosophischen zeitgenössischen Literatur ist. Ein besonderes Lob muß hier noch der Satzgestaltung gewidmet werden: das Druckbild ist wesentlich ruhiger und freundlicher geworden, indem statt des bisherigen Sperrdrucks nun kursiv gesetzt wurde und Hegels eigene Anmerkungen nicht mehr in bloß eingerücktem Großdruck erscheinen, sondern in kleinerer Type dem Haupttext angefügt sind. Den Band vervollständigen gute Register; leider fehlen Literaturhinweise. Zwar wird die schon länger angekündigte zweibändige Hegel-Bibliographie ein vollständiges Verzeichnis der Hegel-Literatur bringen; es bleibt aber dennoch erwünscht, daß in der Studienausgabe entsprechende Angaben auf die neuere Literatur erscheinen.

Aufs Ganze gesehen ist diese mit größter Sorgfalt hergestellte Ausgabe der Enzyklopädie ein entscheidender Neubeginn für die Herausgabe der Werke Hegels in der Ph B. Der Verlag Felix Meiner hat lange Zeit den Plan verfolgt, innerhalb der Ph B eine kritische Gesamtausgabe Hegels zu veranstalten. In diesem Hinblick wurde noch 1940 der Band zur „Einleitung in die Geschichte der Philosophie“ von Hoffmeister herausgebracht; Hoffmeister hatte in mühevoller Arbeit aus den Vorlesungsnachschriften jahrgangsweise die verschiedenen Einleitungen neu hergestellt (da eine umfassende kritische Neubearbeitung erst später im Rahmen der neuen Gesamtausgabe erfolgen wird, hat der Verlag diesen Band 1959 im wesentlichen unverändert wieder aufgelegt [Ph B 166; XIX und 311 Seiten, geb. DM 18.50]). Es stellte sich jedoch heraus, daß das Ziel einer repräsentativen kritischen Gesamtausgabe der Werke Hegels in gewissem Sinn dem ersten Zweck der Ph B widerspricht, möglichst praktisch, handlich und preiswert die klassischen Werke der Philosophie in guten Ausgaben einem weiten Leserkreis zu vermitteln. Aus dieser Einsicht hat Felix Meiner entschlossen die Konsequenzen gezogen; in seinem Verlag wird gesondert die genannte große Ausgabe der Werke Hegels erscheinen, die die Deutsche Forschungs-

gemeinschaft in Auftrag gegeben hat (zu den Voraussetzungen und Zielen dieser Ausgabe vgl. den Bericht von F. Nicolin in den „Hegelstudien“ Bd. 1, 1961; 295ff. und den Vorabdruck des Vorwortes von Heinz Heimsoeth zum ersten Band dieser Ausgabe in den „Kantstudien“ Bd. 51, 1959/60; 506 ff.). Die Ph B aber soll nur noch die Hauptwerke bringen; sie wird dabei auf den ausführlichen kritischen Apparat verzichten, der in der großen Ausgabe geliefert wird, kann aber doch mit dem ganz neu und kritisch erstellten Text aufwarten; so kommt ihr die ganze Arbeit der Herausgeber der großen Gesamtausgabe zugute, während sie zugleich ihrem ersten Zweck unmittelbar treu bleibt. Dieser Zusammenhang sei gegenüber dem Verlag, den Herausgebern und der Deutschen Forschungsgemeinschaft nachdrücklich bedankt.

Abschließend noch eine Bemerkung zum „Stil“ der Ph B im Ganzen: zunehmend zeigt sich in den letzten Jahren das Bemühen des Verlages, nicht nur bei ganz neuen Bänden, sondern auch bei Neuauflagen bewährter Ausgaben und Übersetzungen die Brauchbarkeit durch gründliche Einführungen, genaue Anmerkungen und ausführliche Register zu erhöhen; dazu kam in verschiedenen Bänden eine gute Literaturübersicht. Zuweilen fehlt derlei freilich; am häufigsten vermißt man die Übersicht zur Literatur. Was das letztere betrifft, so wird man sicher nicht jene gründlichen Verzeichnisse verlangen wollen, wie sie in den beiden Platon-Bänden von P. Wilpert und K. Bormann geliefert wurden; die Berücksichtigung aber dieses für die Studienausgaben überaus nützlichen Prinzips, neben Einführung, Anmerkungen und Registern noch Literaturhinweise zu geben, ist sehr zu wünschen. Was die dauernde Überarbeitung anbelangt, die es kostet, um die Ph B auf dem jeweils neuen Stand der Forschung zu halten, so darf gesagt werden, daß sich der Verlag dieser Mühe gewissenhaft unterzieht. Dafür zeugt nicht nur die Einarbeitung der entscheidenden neuen Literatur in die Anmerkungen, es gibt dafür auch zwei auffallende äußere Hinweise. Nach dem Druck von *Kants „Streit der Fakultäten“* wurde eine weitere Vorarbeit Kants zum zweiten Teil dieser Schrift veröffentlicht („Kantstudien“ Bd. 51, 3ff.); sie wurde sogleich als Nachwort dem Band der Ph B beigegeben. Die Neuauflage von *Kants „Metaphysik der Sitten“* (Ph B 42, 1959) bringt den unveränderten Text der Vorländer-Ausgabe von 1922; bei der anerkannten Zuverlässigkeit dieser Ausgabe ist das durchaus zu vertreten; in einem eigenen Vorwort macht jedoch der Verlag auf die von F. Tenbruck zur Diskussion gestellte bedeutsame Textkorrektur („Archiv für Philosophie“ Bd. 3, Heft 2) aufmerksam und fügt sie damit indirekt seiner Ausgabe ein.

Dem Verlag Felix Meiner gebührt Dank und Anerkennung, daß er mit so viel Eifer, Geduld und Erfolg sich auch in den letzten Jahren wieder seiner Ph B gewidmet hat; die Bände dieser Reihe sind längst ein unentbehrliches Rüstzeug geworden beim Studium der Philosophie und der Beschäftigung mit den großen Werken der Geschichte unseres Denkens. Möge es gelingen, die Ph B auch weiterhin zu erneuern und auszubauen.

Ulrich Hommes (München)

André Hayen S. J., *La Communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. Tome I: La métaphysique d'un théologien*, 189 S.

Tome II: *L'ordre philosophique de saint Thomas*, 360 S. (Museum Lessianum, Section philosophique 40, 41. Paris-Louvain 1957, 1959).

Hayen, der zuerst mit einem Buch über die Intentionalität bei Thomas hervorgetreten ist (*L'intentionnel selon saint Thomas*, Louvain-Paris<sup>2</sup> 1954), legt in den beiden erschienenen Bänden die Einleitung eines Werkes über „die Mitteilung des Seins“ vor. Wie der Verf. ausführt, weist dieser Titel auf einen Wandel in seiner Anschauung hin: in seinem ersten Buch hat er Thomas mehr als den Philosophen der Wahrheit gesehen, nun soll er als Philosoph des Seins dargestellt werden (21). Hayen weiß sich in diesem Bemühen mit J. Maréchal verbunden und auch mit Blondel, der seiner Ansicht nach Thomas näher steht als etwa Duns Scotus. Schon die starke Betonung des Theologen Thomas weist in diese Richtung; das geht sogar so weit,

daß nach biblischem Vorbild das Wasser der Philosophie in den Wein der Theologie verwandelt, oder besser, in ihn aufgenommen werden soll. Die Autonomie der Philosophie soll dadurch nicht angetastet werden. Es ist schwierig, das aus diesem Bild noch zu entnehmen.

Methodisch baut dieses Buch auf dem Unterschied von „intention“ und „expression“ auf, d. h. keinem Denker ist es je ganz gelungen, genau das zu sagen, was er eigentlich wollte. Der Ausdruck bleibt hinter der eigentlichen Absicht zurück. Was dazu dienen kann, nun hinter diese Absicht zu kommen, ist „renverser les termes du problème“, d. h. nicht vom Vordergrundigen her zu denken, sondern vom Letzten her, „vom absoluten Primat Gottes, seiner Liebe und der übernatürlichen Offenbarung“ (20). Diese Umkehr der Fragestellung wird nun vom ersten Band her in die Wege geleitet, indem von der Theologie her der Charakter der Metaphysik bestimmt und somit jene als Horizont der thomistischen Seinsfrage festgelegt werden soll. Deshalb genügt es dem Verf. auch nicht, einfach den Begriff des Theologischen in seiner Unbestimmtheit zu nehmen, vielmehr wird der Charakter der Theologie als konkreter, genauer als „theologaler“ gefaßt. Während „theologisch“ im weiteren Sinne des Wortes alles das meint, was Gott betrifft, im eingeschränkten Sinne die Spezifizierung einer Tätigkeit, deren Objekt Gott als solcher ist, bezeichnet „theologal im eigentlichen und strengen Sinn die Ausübung (l'exercice) einer Tätigkeit, an deren Anfang Gott selbst steht in persönlichem Zusammenwirken mit dem Geschöpf, von dem die Tätigkeit ausgeht“ (93). Das Theologale liegt also auf der Ebene der Ausübung, das Theologische auf der Ebene der Spezifizierung, zwei Begriffe, die uns in anderem Zusammenhang noch begegnen werden. Zum Theologischen gehört darum vor allen Dingen die Liebe, die Person und überhaupt die ganze Lebenssphäre des Betroffenen (95). Eine theologale Theologie ist dementsprechend konkret und theozentrisch. Gott ist ihr Gegenstand und sonst nichts (112).

Ähnlich bestimmt sich daraus die Reflexion. Sie ist ontologisch, da sie den Vorrang des Seins vor der Essenz anerkennt, was in der Trinitätslehre des Thomas im Gegensatz zu Jakob von Metz deutlich wird, und somit konkret; sie vollendet sich, da von Gott her bestimmt, in der Liebe, und die Liebe führt zur Metaphysik (173 ff.), wie ja auch bei Maréchal die Metaphysik „science de l'amour“ ist (Le point de départ de la métaphysique, V, 463). Damit ist der Übergang zum zweiten Band hergestellt, der sich mit der philosophischen Ordnung des hl. Thomas beschäftigt und das Ziel dieser theologischen „Prolegomena“ zu einer thomistischen Metaphysik erreicht.

Der Verf. lenkt hier zunächst den Blick auf deren geschichtliche Voraussetzungen. Der Titel des ersten Buches „La fidélité laborieuse de saint Thomas“ will darauf hinweisen, daß Thomas es sich in dieser Hinsicht nicht leicht gemacht hat. Er stand zunächst vor Plato und Aristoteles, doch ist er nicht als ihr Schüler zu betrachten. „Er ist Theologe und nur Theologe“ (33). Wenn man auch diese Feststellung von dem im ersten Bande Gesagten her erwartet, so zeigt sich hier, daß diese Formulierung überspitzt ist. Wenn er wirklich nur Theologe war und sich, wie der Verf. behauptet, in die Linie des Augustinus und Johannes Damascenus stellte, was hat ihn dann veranlaßt, sich so eingehend und auf so mühevoller Weise mit diesen Denkern zu beschäftigen? Hier scheinen also Ausdruck und Absicht des Verfassers selbst auseinander zu gehen. Doch kann als richtig gelten, daß Thomas, indem er die durch Augustinus gegebene Richtung verfolgte, zur Entdeckung des Seins im aktuellen Vollzug des Existenzaktes gelangte. Damit stimmt auch die inzwischen von Fabro (Participation et causalité, 1961) gemachte Feststellung überein, daß Thomas wesentlich als Theologe, und zwar unter biblischem Einfluß, zur Konzeption seines Seinsbegriffs kam. Doch vollzog sich diese Konzipierung, wie der Verf. weiter ausführt, nur allmählich und unter vielen Schwierigkeiten. Im Denken des hl. Thomas gibt es Unvollendetes und zuweilen ein Zurückbleiben im Ausdruck (57 ff.). Hierfür gibt es drei Gründe: einen historischen, einen psychologischen und einen eigentlich metaphysischen.

1. Auch ein Thomas war der intellektuellen Atmosphäre seiner Zeit verhaftet und entging so nicht der „deceptio falsae imaginationis“.
2. Thomas war „Schulmeister“ und hat aus pädagogischen Gründen seine wahre Meinung nicht voll ausgesprochen.
3. Wie jeder Philosoph war auch er den Gefahren des Begriffsdenkens (Essentialismus) und Tatsachendenkens ausgesetzt (Existentialismus). Sachlich zeigt sich dieses Zurückbleiben in den verschiedensten Problemkreisen. So geht die Intention auf die Einheit der Erstursache, auf die

Einheit des Seins. Tatsächlich spielt in die Konzeption der Schöpfung gelegentlich die *mutatio inter duos terminos* mit hinein, die Thomas sonst ausdrücklich zurückweist. So fallen auch Sein und Handeln zuweilen auseinander, während Thomas doch sonst danach trachtet, Sein und Akt miteinander zu identifizieren. Auch von den verschiedenen Ausprägungen des hierarchischen Denkens hat Thomas nicht abgesehen, obwohl dieses der Einheit des Seins nicht ganz entspricht. Im Vorpellen der Intention zeigt sich jedoch, daß Thomas die hierarchische Konzeption allmählich beseitigt. Deutlich macht das der Verf. an den zwei verschiedenen Redaktionen der *Summa contra Gentiles* (84 ff.).

Auch in der Behandlung der Kausalität läßt sich ähnliches beobachten. Die „retardations“ des Thomas aus seinem früheren Werk (*De Potentia*) gegenüber der *Summa Theologica* erklären sich aus der Schwierigkeit, Immanenz und Transzendenz miteinander zu versöhnen. Erst die radikale, schon im ersten Bande dieses Werkes postulierte „*conversio*“ (*renverser les termes du problème*), kann hier zu einer Lösung führen, die dann ganz einfach ist und auf der Innerlichkeit des Handelns Gottes beruht. So enthüllt sich mehr und mehr der „einzige Akt der Mitteilung des Seins, die unteilbare Schöpfung (109) die Kommunikation des Seins als Partizipation des Seins“ (110).

Gegen die allgemeine Meinung, daß von einer Entwicklung im Denken des Aquinaten eigentlich nicht die Rede sein kann, zeigt der Verf. hier doch in einem wesentlichen Punkt, daß eine Entwicklung vorliegt, dank seiner subtilen Methode, die in der Intention das Ziel des Denkens festhält und daran jedes Zurückbleiben im Ausdruck mißt und aufdeckt.

Das zweite Buch ist dem „konkreten Charakter der thomistischen Reflexion“ gewidmet. Was schon von der Theologie als konkreter Wissenschaft ausgesagt wurde, gilt nun auch hier. Der Verf. weiß sich in diesem Punkte mit Gilson, Fabro, Geiger und Féret einig, und so dienen die folgenden Ausführungen über die *annihilatio universi* und die *necessitas ex suppositione* mehr zur Illustrierung eines bestehenden Sachverhalts als zu einem wirklichen Beweis; denn beweisen können sie ja nur in diesen beiden Fällen und nicht allgemein. Die *necessitas ex suppositione* ist die Notwendigkeit, die dem Geschöpflichen zukommt und ist letztlich die „Teilhabe am Sein und der unveränderlichen Ewigkeit der schöpferischen Freiheit in der Gegenwart unseres Handelns“ (131). In ihr offenbart sich das Recht des Konkreten. Auch die Unmöglichkeit einer *annihilatio universi* zeigt sich nur, wenn das Problem konkret gefaßt wird (150).

Es folgt nun der zweifellos wichtigste Teil des Werkes, die Darstellung des „*cercle vital*“ der thomistischen Reflexion im dritten Buch. Eine eingehende Textanalyse eröffnet das Problem und zeigt bestehende Schwierigkeiten auf (183–200). Wie sich das Werk überhaupt bemühte, den Unterschied zwischen „*intention*“ und „*expression*“ bei Thomas herauszuarbeiten, so soll nun ein ähnlicher Unterschied speziell im Denken, in der Erkenntnis selbst herausgearbeitet werden. Der Schlüsselbegriff zur Lösung dieser Schwierigkeiten ist darum auch hier „*expression*“ im Gegensatz zu „*exercice*“. Damit werden die beiden Seiten der Erkenntnis bezeichnet, die apriorische und die aposteriorische. Doch liegt hier keine ontologische Priorität der einen vor der anderen vor, vielmehr ist die Erkenntnis zugleich *a priori* und *a posteriori*, und „das absolut Erste ist die Einheit beider im Schoße des Universums“ (210). Besonders der letzte Aspekt ist wichtig; denn er bewahrt davor, das Erkenntnisphänomen isoliert zu betrachten. Erkenntnis im Zusammenhang des Universums besagt nämlich, daß diese unter dem schöpferischen Einfluß Gottes steht und somit die konkrete Ausübung der Schöpfung in der Zeit darstellt. „*Exercice*“ und „*expression*“ sind nun für die Erkenntnis in jedem ihrer Stadien kennzeichnend. Eine erste Vollendung erreicht nun die Erkenntnis im Urteil, das „einen Akt des Bewußtmachens der Teilhabe am Wirklichen darstellt“. So erfordert es seinerseits die weitere Vollendung in einem Willensakt, d. h. in der Liebe (235). Diese enge Verbindung von Erkennen und Liebe kommt bei Thomas in der sog. *cognitio per connaturalitatem* zum Ausdruck, einer speziell theologischen Erkenntnisform, die als konkrete Erkenntnis die Vollendung der rationalen Erkenntnis darstellt. Da sich die Liebe wiederum in den äußeren Werken ausdrückt, endet die Erkenntnis da, wo sie begonnen und schließt sich somit zu einem Kreis der Erkenntnis zusammen.

Nachdem so die Erkenntnis in den Weltzusammenhang eingeordnet wurde – eine wesentliche Bestätigung seiner Interpretation sieht der Verf. im zweiten Teil des Buches von Bern-

hard Welte: Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie (Symposion II, 1949) – ergibt sich das Thema des letzten Buches, „die philosophische Ordnung des Thomas von Aquin“ eigentlich von selbst; es braucht nur auf die bisher gewonnenen Ergebnisse zurückgegriffen zu werden. Demnach sieht diese Ordnung folgendermaßen aus:

Die Einheit der Intention, das heißt das Achten auf die Intention des Meisters, sichert der thomistischen Philosophie ihre Kontinuität und macht sie zu einer wahrhaften *philosophia perennis*.

Die Reflexion erschließt das Innere. Dieses ist im thomistischen Denken immer Quelle, Ursache, Prinzip (276), also letztlich die Innerlichkeit der schöpferischen Präsenz Gottes, die Entdeckung des Seins. *Deus interior intimo meo* – dieses Wort Augustins drängt sich hier auf. Nun gilt aber für Thomas – und darin besteht der Fortschritt gegenüber Augustinus – auch das Umgekehrte: Sein ist Reflektieren; das Sein wird von der Reflexion bestimmt. Deshalb unterliegt ihr die Unterscheidung der Seinsprinzipien, die Unterscheidung von Form und Materie, Wesenheit und Sein, worin nach Meinung des Verfassers der intellektualistische Charakter der thomistischen Philosophie besteht (293 ff.). Dieser Unterschied besteht also nicht unabhängig vom menschlichen Geist; in ihm liegt darum die *perfectio universi* beschlossen. Der von Leibniz herstammende und von Blondel wieder aufgegriffene Gedanke des *vinculum substantiale* klingt hier an. Die Reflexion ist darum nicht nur Prinzip der Innerlichkeit, sondern als Vollendung der Kommunikation des Seins bindet sie Person, Universum und Gott in eins; denn das Subsistieren der Person geschieht kraft der Reflexion im Universum und bleibt geöffnet in der Transzendenz zu Gott hin. In der Transzendenz erfährt darum auch die Reflexion ihre absolute Krönung (313). Die Reflexion aber bleibt dazwischen, nichts fließt ineinander. Die Verschmelzung der Seinsprinzipien mit dem Sein würde zum absoluten System, zu Spinoza oder Hegel führen. Deshalb ist die thomistische Philosophie nicht System in diesem Sinne, sondern scholastische Philosophie. Die Frage, die am Anfang dieses vierten Buches stand: Was ist scholastische Philosophie? hat damit ihre einstweilige Beantwortung gefunden; denn noch eines kommt hinzu: der dynamische Charakter dieses Denkens, der darin besteht, daß das Erkennen nicht vom Handeln zu trennen ist, wie der Verf. oft genug bewiesen hat. Damit ist die Untersuchung an einem entscheidenden Punkte angelangt. Der geplante dritte Band soll nun weiter das Wesen dieser „*présence créatrice*“ erhellen, welche die Seinserfahrung des Thomas von Aquin und damit seine profundior *intentio* darstellt.

Doch ist hier nicht der Ort, in Mutmaßungen über die Weiterführung des Werkes zu verfallen, wichtiger vielmehr ist es, von diesem erreichten Punkt aus den zurückgelegten Weg rückschauend zu überblicken. Dabei wird man dem Verf. bescheinigen müssen, daß er im einzelnen wie im großen hervorragende interpretatorische Arbeit geleistet hat. Allerdings ist auch festzustellen, daß der zurückgelegte Weg ein schwieriger war, der sich, wohl bedingt durch die hier angewandte Methode, aus vielen Indizien die eigentliche Intention zu rekonstruieren, in vielen Einzelheiten verlor und nur durch zahlreiche Vorreden und Resümees verdeutlicht werden konnte. Dieser Eindruck scheint aber nicht nur auf die Methode zurückzuführen zu sein, sonst wäre er ja unvermeidlich, vielmehr scheint auch die gelegentlich allzu abrupte und manchmal aphoristisch anmutende Ausdrucksweise dazu beizutragen. Einiges wird jedoch durch das systematisch angelegte Sachregister wieder gut gemacht. So hält das Buch für seine Leser einige Aufgaben bereit. Doch soll nicht vergessen werden, daß das Werk selbst erst am Beginn seiner eigentlichen Aufgabe steht, für deren Lösung man nach so fruchtbaren Ansätzen das Beste erhoffen darf.

*Rudolf Bomba (Freiburg)*

*August Brunner, Geschichtlichkeit. Francke Verlag, Bern und München 1961. 204 S. DM 22.–.*

Die Vielzahl der philosophischen Publikationen zum Thema der Geschichtlichkeit offenbart die innere Not des Menschen, der mit der Frage nach der Geschichte nach dem Sinn seines Daseins fragt. Br. möchte mit seinem Buch dem Leser inmitten der Wirrsal der Zeiten und Meinungen einen festen Stand vermitteln: Die Wahrheit ist in sich – trotz allen geschichtlichen Wandels – beständig. Der Umschwung der Zeiten läßt Wahres nicht unwahr werden. Die Wesens-

strukturen des Menschen werden zwar geschichtlich je anders verwirklicht, sind aber in sich unveränderlich. Daraus ergibt sich die Festigkeit und allgemeine Verbindlichkeit bestimmter sittlicher Normen. Der philosophische Aufweis dieser Standfestigkeit des Menschen erfolgt vor allem in den drei ersten Kapiteln, die nach dem Wesen und metaphysischen Ursprung der Geschichte, der geschichtlichen Bewegtheit und den Kategorien des Geschichtlichen fragen.

Die Geschichtlichkeit des Menschen ergibt sich aus seiner metaphysischen Struktur. Der Mensch ist leibgebunden, Geist in Welt. Als solcher besitzt er sich zwar selbst, aber eben nur in anfänglicher Weise. Er muß seine Selbstbestimmung dauernd erwirken im Ringen mit der Stofflichkeit seines Leibes, der ihn umgebenden Natur, im Umgang mit anderen Menschen.

In diesem Ringen entspringt die Geschichte. Der ungegenständliche Sinn des menschlichen Tuns, die zu vollziehende Selbstverwirklichung, eröffnet dem Menschen die Dimension der Zukunft, auf die hin er sich je von der gegenwärtigen Lage her, die von der Vergangenheit bestimmt und im Selbstsein des Menschen gegenwärtig und licht ist, abstößt. Geschichte zu haben, ist ein Vorrang des Geistes. Nur weil es sich um SELBSTverwirklichung handelt, entspringt hier in der dreidimensionalen Erstreckung die Einheit, die wir Geschichte nennen. Die Dinge haben keine Geschichte, die Zeitstelle ist für sie gleichgültig. Sie sind nicht in sich selbst ständig, daß sie Fremdes als Fremdes ins Eigene aufzunehmen vermöchten, das vermag nur der Geist. Geistige Offenheit und Fähigkeit der Aneignung zeigt sich im Miteinander der Menschen als Sprache, in der Begegnung mit der Welt als schaffende Gestaltung, als Arbeit und Werk. Hörend und sprechend vermag der Mensch das Mitsein frei zu übernehmen, durch den Mitmenschen zu sich selbst zu kommen. So entspringt aus dem Selbstsein und der Selbstverwirklichung – gleich ursprünglich wie die Geschichte – die Gemeinschaft der Menschen.

Durch seine Arbeit stiftet der Mensch im Naturlauf eine neue Ursächlichkeit. In seinem Werk grenzt er nicht nur Naturhaftes formend aus, er faßt im Werk zugleich seine eigene, ungegenständliche Geistigkeit ins Gegenständliche und wirkt sich so selbst ins Feste, Bestimmte aus. Eine Geschichte ist folglich immer irgendwie gemeinsame Geschichte und hat den Charakter der „res gestae“. Schließlich birgt Geschichte immer den Ansatz von Wissenschaft – im weitesten Sinne – da Selbstverwirklichung Umsicht, Rücksicht und Vorsicht erfordert.

Den Bereichen der Selbstverwirklichung entsprechen die Möglichkeiten des menschlichen Versagens und Scheiterns. Die schiefe Einschätzung der eigenen Existenzunsicherheit führt zu einem unangemessenen Streben nach Anerkennung und einer Art der Selbstbehauptung, die den Raum des Miteinander der Menschen in einen Raum bedrohlichen Gegeneinanders verwandelt. Die Durchdringung der Welt im Werk wird – aus mangelnder geistiger Mächtigkeit und Selbstzucht – zur Versklavung des Menschen unter das Werk, seinen Ruhm, die Welt.

Die mannigfaltig auf und ab flutende Bewegung der Selbstverwirklichung wird von einem dreifachen Beweggrund ausgelöst: der geistigen, der psychischen und der stofflichen Ursächlichkeit. Die geistige Ursächlichkeit gründet in der Freiheit. Sie ist die ursprüngliche, unableitbar Neues hervorbringende Kraft der Geschichte, quellend aus dem reinen Selbstbesitz des Menschen. Die psychische Ursächlichkeit entspringt dem Bereich Geist-leiblicher Durchdringung. Dieser Bereich manifestiert sich in den Stimmungen, Leidenschaften, Zuneigung und Abneigung usw. Unsere Geschichte ist von Anfang bis Ende durchwoben von psychischen Momenten und Antrieben. Sie können ein machtvolles Hilfsmittel der Selbstverwirklichung sein, werden aber ebensooft zu Fehlformen führen. Für diesen zwielichtigen Bereich läßt Br. die Gesetze der Hegelschen Dialektik gelten. Auch Heideggers Geschichtsverständnis führt er auf eine Überschätzung des psychischen Bereichs zurück. „Zu den Philosophien, die im Psychischen die eigentlich treibende Kraft sehen, muß man auch die verschiedenen Lebensphilosophien und die Existenzialphilosophie Heideggers rechnen. Denn sie halten das Erlebnis oder die Gestimmtheit für die eigentliche Wirklichkeit des Menschen“ (S. 49). Das Stoffliche schließlich ist in negativer Form Ursache der Geschichte als Vorbedingung, Hilfe, Hindernis.

All diese verschiedenen Ursächlichkeiten wirken in bunter Verflechtung die geschichtliche Lage, auf die der einzelne Mensch in seiner Entscheidung die geforderte Antwort finden soll. Diese geschichtlich notwendige Antwort ist hier je nur in Annäherungen zu erreichen, da die Lage in der Vielfalt ihrer Komponenten nicht völlig durchschaut werden kann. Erfordert ist eine Zusammenschau, die höchste Anforderungen an die geistige Offenheit des Menschen stellt und in ihrer reinen Unvoreingenommenheit nur selten erreicht wird. „Die menschliche Ge-

schichte schleppt sich darum gewöhnlich durch halb richtige, halb falsche Lösungen hindurch von einer Not zur anderen“ (S. 97).

Aus dieser notvollen Lage, die vornehmlich durch den Nebel- und Dunstkreis des Psychischen hervorgerufen wird, ergeben sich die im Laufe der Geschichte auftauchenden, schwankenden Bedeutsamkeiten einzelner Tatsachen, die jähen, letztlich unbegreiflichen Umbrüche der Epochen und Stile. Aber die Wahrheit selbst wird durch diese Verschleierung nur verhüllt, nicht selbst zur schwankenden, vielfältige Formen annehmenden Erscheinung. Die geistige Erkenntnis der Wahrheit gibt das An-sich des Seienden, und dieses An-sich ist eindeutig. Von dieser Position aus setzt sich Br. mit Hegel und Marx, dem Historismus, der Lebensphilosophie und dem Existentialismus auseinander.

In einem letzten Kapitel sucht Br. die Frage nach dem Sinn der Geschichte zu klären. Der Sinn der Geschichte liegt weder in einem Endzustand noch in einem innergeschichtlichen Werk, sondern in der dauernd zu vollziehenden, dauernd gefährdeten Selbstverwirklichung des Menschen. Dahin findet der Mensch letztlich nur durch die selbstlose Anerkennung des anderen Menschen, die Liebe. Diese Anerkennung der anderen Menschen gelangt ins Volle in der Anerkennung Gottes. In der Liebe und Anerkennung Gottes empfängt der Mensch die Möglichkeit, mit dem Ursprung seiner Existenz eins zu werden und so mit sich selbst.

Überblickt man Absicht und Anlage dieses eindrucksvollen Werkes, dann mag es bedauerlich erscheinen, daß der Verf. nicht in einem breiteren Rahmen die Frage des immer wiederkehrenden Scheiterns, der Schuld, des Todes, des Sinnes einer so notvollen Gesamtgeschichte stellt. Ein achtsames Bedenken dieser Phänomene, die doch fraglos zu unserer Art der Geschichtlichkeit gehören, vermöchte vielleicht zu zeigen, daß die Selbstverwirklichung des Menschen letztlich nur so gelingen könnte, daß der Mensch sich selbst von Gott als Verwirklichter zurückgeschenkt wird. Damit wäre diese todesverfallene Geschichte als Raum möglichen Heils entdeckt.

Anknüpfungspunkte zu solchen Gedankengängen finden sich in Br.s Buch vor allem im letzten Kapitel. Ihre Ausführung hätte sicher auch den Dialog mit den neueren Geschichtsphilosophien befruchtet. Aber auch so bleibt dieses Buch mit seinen nüchternen Analysen und den soliden, von der existentiellen Bewegtheit freilich etwas distanzierenden Argumenten ein wertvoller Diskussionsbeitrag.

Peter Hünemann (Freiburg)

*Fridolin Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Verlag Karl Alber, Freiburg/ München 1961. 387 S.*

Das „wahre Sein“ eines Seienden – das, was ein Seiendes in Wahrheit ist – zeigt sich im Horizont der „Wahrheit“. Was aber ist Wahrheit? Ist sie Richtigkeit, Gewißheit, Evidenz, Stimmigkeit? Die Philosophen haben verschiedene Antworten gegeben. Die vorliegende Untersuchung will die Frage nach dem Wesen der Wahrheit innerhalb einer Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers klären.

Wahrheit ist das Apriori dafür, daß das Erkennen zum Seienden kommen, sich dem Seienden anmessen kann. Wiplinger zeigt, daß dies Apriori der Wahrheit gleich zu Anfang des metaphysischen Denkens in einer ganz bestimmten Weise ausgelegt wird: „Wahr ist nur die Erkenntnis des immer Selben, das aber bei Platon schon von vornherein als das Bleibende im Sinne der Beharrlichkeit angesetzt wird . . .“ Diese Auslegung des Apriori geschieht im Lichte einer bestimmten Auffassung vom Erkennen: „Erkenntnis als Sehen und Sicherheit aus der festen Beharrlichkeit des immer Selben“ (S. 18). Der Bereich des beharrlich Selben, der Bereich der Idee als des wahrhaft Seienden, von dem es ein sicheres Wissen gibt, wird unterschieden vom Bereich des sinnlich Sichzeigenden, werdenden, nicht eigentlich Seienden. Der Unterschied und Gegensatz der beiden Bereiche ist die eigentliche „metaphysische“ Differenz; diese gewinnt ihr Wesen aus dem Schwingungsbereich von Sein und Nichts. Das Sein ist gedacht als das nichtlose, beharrlich Bleibende; das Nichts ist also aus dem Sein ausgeschlossen, doch meldet es sich als etwas Unbewältigtes wieder im Bereich des werdenden. Ungelöst bleibt das Problem,

wie das werdende von dem beständigen Sein geschieden und doch auch wieder mit ihm eins sein, von ihm her seinen Anteil am Sein gewinnen kann.

Wiplinger führt im ersten Abschnitt seines Buches, der „Historisch-systematischen Skizze“ (S. 13–90), die Frage durch, wie die Wahrheit im bisherigen Denken ihr Wesen gewinnt aus der metaphysischen Differenz und damit aus dem Schwingungsbereich von Sein und Nichts; die großen abendländischen Philosophien bis hin zu Lebensphilosophie, Existenzphilosophie und Phänomenologie werden behandelt. Die Grundtendenz des überlieferten Denkens zeigt sich darin, daß das Nichts verdeckt, das Sein als das nichtlose, reine Sein gedacht, die Wahrheit bestimmt wird als die richtige Anmessung an dieses reine Sein. Das Denken, das der Reinheit des Seins zu entsprechen sucht, entstammt einer ganz bestimmten Haltung: „Das Streben nach dieser ‚Reinheit‘ des Seins enthüllt sich als Flucht des Menschen (in seinem aus der Erkenntnis verstandenen Existieren) vor dem Nichts: Er will sich in seiner rationalistischen Subjektivität vor diesem sichern (Gewißheit, certitudo), was er zu erreichen glaubt, indem er das Sein von sich selbst her bestimmt (Subjektivitätscharakter und Anthropozentrik der metaphysischen Ontologie), d. h. aber von einem *Denken* her, das sich in dieser Selbstsicherungstendenz als Wollen enthüllt“ (S. 89). Das Sein ist in ein solches Verhältnis zum Denken gesetzt, daß das Denken über das bleibende Sein verfügen, das Sein sich aber nicht als unverfügbares Geschick zeigen kann.

Heideggers Denken wird als Überwindung dieser Metaphysik verstanden. Soll es in Wahrheit diese Überwindung sein können, dann muß es dreierlei leisten: es muß 1) die „metaphysische Differenz“ in eine ursprünglichere, die „ontologische Differenz“ verwandeln, 2) das Denken und damit den Menschen in eine andere Grundhaltung, in ein anderes Wesen bringen, 3) das Verhältnis von Sein und Denken neu bestimmen. Wie Heidegger diese drei Forderungen erfüllt, zeigt Wiplinger in den nächsten drei Kapiteln seines Buches.

Im zweiten Abschnitt des Buches wird „die ontologische Differenz als Horizont der Fragestellung“ entwickelt (S. 91–146). Wiplinger legt die Aufgliederung der Differenz, wie Heidegger sie im unveröffentlichten 3. Abschnitt des 1. Teils von „Sein und Zeit“ entwickeln wollte, seiner Darstellung zugrunde. Heidegger wollte (wie Max Müller mitgeteilt hat) unterscheiden zwischen dem Unterschied des Seienden von seiner Seiendheit, dem Unterschied des Seienden und seiner Seiendheit vom Sein selbst, dem Unterschied Gottes vom Seienden, seiner Seiendheit und vom Sein selbst. Obgleich Heidegger diese Unterscheidung „als nicht erfahren, sondern nur spekulativ aufgestellt“ wieder aufgegeben hat, glaubt Wiplinger in ihr den „Bausinn“ nicht nur von „Sein und Zeit“, sondern des ganzen Denkens von Heidegger finden zu können. Heidegger habe vor der sog. „Kehre“ vor allem die erste Differenz, den Unterschied der Seiendheit vom Seienden, gedacht und dabei immer entschiedener die Seiendheit des Seienden als das Nichts des Seienden erfahren. Nach der Kehre habe er in diesem Nichts das Sein *als Sein* erfahren und so die zweite Differenz, den Unterschied des Seins selbst vom Seienden und seiner Seiendheit, gedacht (S. 111 ff.). Die dritte Differenz verweise auf die Gottesfrage, damit auf die „treibende Frage“ im Denken Heideggers, auf das noch Ungedachte dieses Denkens, auf das „verborgene theologische oder besser religiöse Leitmotiv“ (S. 124).

Im dritten und längsten Abschnitt „Wahrheit in der Selbsterschließung des Daseins“ (S. 147–332) geht Wiplinger der Gedankenbewegung von „Sein und Zeit“ nach. Diese Bewegung zielt hin auf das „Schuldigsein“ der Existenz und damit auf die Erfahrung des Nichts: das Dasein ist des Grundes, als der er zu sein hat, nicht mächtig; der entschlossene Ausgriff auf den Grund des Daseins bringt die Nichtigkeit des Daseins zutage. So zerstört die Metaphysik, der Ausgriff auf einen letzten Grund, sich selbst: „In der Schuld wäre somit letzte Aufgipfelung der Subjektivität erreicht, sein eigener Grund zu sein, doch zugleich in der Verwandlung dieses Grundes zu einem durch und durch nichtigen, deren restlose Zerstörung“ (S. 256). „Sein und Zeit“ vollzieht den metaphysischen Willen zur Begründung so, daß er in sich zerbricht. Die Wahrheit scheint im Verstehen der Existenz begründet werden zu sollen, die Existenz aber wird als „nichtig“ erkannt. In der Wahrheit, wie sie von der zu sich entschlossenen Existenz erschlossen wird, sollen die „ontologischen“ Strukturen rein herausgestellt werden; doch müssen diese Strukturen im Ontischen bewährt werden, wobei sie dann auch wieder verhüllt werden. Die Einheit von Wahrheit und Un-Wahrheit, in die das Denken somit gerät, beruht im Nichts, das vom Seienden (bloß Ontischen) befreit und in dieser Befreiung doch auch

wieder an das Seiende verweist. Die Rede „Was ist Metaphysik?“ führt in die Erfahrung des Nichts hinein. In dieser Erfahrung zeigt sich, daß das Nichts nicht nur ein Nichten (Befreiung von der Selbstverständlichkeit des Seienden), sondern zugleich ein Lichten (neue Verweisung an das Seiende und dessen gelichtetes *Sein*) ist. Wird das Nichts als ein Nichten und Lichten, wird im Nichts das Sein erfahren, dann vollzieht sich die Kehre, die somit eine Kehre vom Nichts zum Sein ist. Sein wird nun *als* Sein, es wird seiner Wahrheit nach erfahren: es ist ein Nichten und Lichten, ein Verbergen und Entbergen zumal. Vermag das Dasein die *Verweigerung* der Reinheit des Ontologischen als *Lichten* des Seins zu erfahren und so den Entzug als zugehörig zum Sein zu denken, dann hat es die Kehre vollzogen. Die Ek-sistenz weiß darum, daß sie ihr Licht nicht aus dem eigenen Entwurf hat, sondern aus dem Sein, das sich immer auch entzieht, indem es sich gibt. „Damit wandeln sich die Existenzialien in Topoi, Ankunfts- und Wesensorte des Seins selbst, die Existenzialanalyse muß nunmehr gesehen werden als Topologie des Seins“ (S. 317).

Nimmt das Denken das Nichts ernst, denkt es das Nichts als zugehörig zum Sein, dann beginnt die Überwindung der Metaphysik: „Das Sein steht nicht mehr dem Seienden gegenüber (als Idee, als Seiendstes, *ontos on*), sondern ist das alle Dinge, Götter und Menschen, Erde und Himmel Durchwaltende und Behütende, das durchwaltend alles umfängt. Es ist das Herz aller Dinge, nicht mehr ein weltloses Jenseits“ (S. 326). Die Gefahr im Übergang von der Erfahrung des Nichts zur Erfahrung des Seins im Nichts liegt darin, daß das Dasein seine Endlichkeit und überhaupt die Kontingenz als den Grund dafür angibt, daß das Sein sich verbirgt. So wäre das Nichts doch wieder vom Sein ferngehalten, auch für das Nichts noch – gemäß dem metaphysischen Begründungs- und Selbstbehauptungswillen – ein „Grund“ angegeben. Erst ein Denken, das in einem „radikalen *metanoein*“ auf das Beistellen eines letzten Grundes verzichtet und den Willen zur Selbstbehauptung von sich abtut, erfährt, daß das Nichts wesenhaft zum Sein gehört (S. 329). Es tut den „Sprung“ in den „Abgrund“ des Seins.

Das Denken, das in einem solchen „Sprung“ die Kehre vollzieht, erfährt sich in seiner Selbigekeit mit dem Sein. Diese Selbigekeit, das *tauton* des Parmenides, geschieht als die Geschichte der Wahrheit. Diese Geschichte ist ein Entbergen und Verbergen zumal und so der Austrag der Differenz. Dieser „Wahrheit als Geschichtlichkeit“ gilt der letzte Abschnitt des Buches (S. 333–375). In ihm behandelt Wiplinger noch einzelne Themen der letzten Veröffentlichungen Heideggers.

Was Wiplinger eingehend und scharf auseinanderlegt, ist die Thematik von Sein und Nichts, wie sie im überlieferten Denken gestellt und von Heidegger in „*Sein und Zeit*“ und den unmittelbar folgenden Arbeiten neu durchdacht worden ist. Wiplinger kann, indem er die Erfahrung des Nichts und des Seins im Nichts in die Mitte seiner Untersuchungen stellt, die Grundzüge der sog. Kehre im Denken Heideggers zur Sprache bringen. Indem er diese Kehre nachvollzieht, hat er sich auf einen Weg eingelassen, auf dem sich Schwierigkeiten und Fragen zeigen, die in dem vorliegenden Buch noch nicht behandelt sind. Die entscheidende Schwierigkeit ist diese: ist die Aufdeckung der Geschichtlichkeit der Wahrheit nicht selber geschichtlich, und wie kann sie das sein? Wiplinger kommt an diese Schwierigkeit noch nicht recht heran, weil in seiner Darstellung im Hintergrund bleibt, daß Heidegger die Kehre vollzieht als ein in sich selbst geschichtliches Sichkehren, als den Versuch, die Geschichte der Metaphysik als eine Geschichte der Vergessenheit der Wahrheit des Seins rückgängig zu machen und den Anfang des abendländischen Denkens in einem „anderen Anfang“ zurückzuholen. Wiplinger zieht noch nicht entschieden genug die Konsequenz aus dem, was doch das Thema seines Buches ist: die Vergeschichtlichung des Denkens und der Wahrheit selbst.

So sieht Wiplinger nicht, warum Heidegger die Gliederung der Differenz, wie sie im 3. Abschnitt des 1. Teils von „*Sein und Zeit*“ entwickelt werden sollte, als „nicht erfahren, sondern nur spekulativ aufgestellt“, als selbst noch „*ontotheologisch*“ wieder aufgegeben hat. Diese Gliederung wurde nicht nur wegen der Schwierigkeiten aufgegeben, die in der dritten Differenz liegen. Was diese Gliederung unzulänglich macht, ist schon die Weise, wie hier die Frage nach der Differenz angesetzt ist. Es wird hier nämlich so gefragt, als ob die eine Differenz in der nächsten als der Bedingung ihrer Möglichkeit festgemacht werden könnte, als ob die (metaphysische) Frage nach dem Sein, der Seiendheit des Seienden (fundamentalontologisch)

gegründet werden könnte in der Frage nach dem „Sein“ oder Wesen des Seins, dem Sein selbst, als ob dann dieses Sein selbst noch einmal bezogen werden müßte auf ein letztes „Transzendentes“, Übersteigendes und Gründendes, auf Gott oder – wie in „Vom Wesen des Grundes“ – auf das Dasein als abgründigen Grund. Später hat Heidegger die „Gründlichkeit“ dieses Fragens ausdrücklich verworfen (vgl. „Der Satz vom Grund“, 1957, S. 48, 84 f., 92 ff., 106, 153, 159, 176). Er gründet nun nicht mehr die eine Weise der Differenz in der anderen; für ihn gibt es überhaupt nicht mehr „die“ Differenz, „das“ Nichts, „das“ Sein, sondern nur deren jeweilige geschichtliche Prägungen. Heidegger sucht nun die „Macht“, das geschichtliche „Walten“ der Differenz zu „erfahren“, nicht das Gedachte in einem höheren Gedachten zu gründen, sondern das Ungedachte im geschichtlich verschieden Gedachten zu „erörtern“ und so das verborgen schon „Zugesprochene“ fragend zur Sprache zu bringen. „Identität und Differenz“ wie auch „Der Satz vom Grund“ sprechen, ihrem Vortrags- und Vorlesungscharakter gemäß, zwar nur andeutend, sie bringen so jedoch Gedanken zur Sprache, mit denen Heidegger, etwa 20 Jahre vor diesen Vorlesungen, den entscheidenden Schritt auf seinem Denkweg vollzogen hat, mit denen er sich der genannten Schwierigkeit in der Vergegendlichtung des Denkens gestellt hat. – Zur Darstellung Wiplingers ist noch zu bemerken, daß natürlich nicht davon die Rede sein kann, Heidegger habe vor der Kehre die erste, nach der Kehre die zweite Differenz gedacht. Vor der Kehre bestimmt Heidegger das Verstehen von Sein auf sein Wesen, die Zeitlichkeit, hin, dies aber deshalb, weil er die Zeit als den Horizont der Bestimmung des Seins als Sein zur Sprache bringen will. Er denkt also auch hier die zweite Differenz. Vor wie nach der Kehre wird die Differenz in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit gedacht; verschieden sind nur der Frageansatz und die Weise des Fragens.

Ist die Aufdeckung der Geschichtlichkeit der Wahrheit selber geschichtlich, dann muß auch gefragt werden nach der geschichtlichen Herkunft der Erfahrung der Wahrheit als geschichtlicher. Heidegger glaubt eine Wegspur zur Erfahrung der in sich geschichtlichen Wahrheit im frühesten griechischen Denken finden zu können; andererseits weist er selbst auf die christliche Theologie als den wesentlichen Anstoß hin, durch den sein Denken in Gang gekommen sei („Unterwegs zur Sprache“, 1959, S. 96). Wiplinger rückt Heideggers fragendes Denken immer wieder an den christlichen Glauben heran. Er weist z. B. darauf hin, daß für Augustin, Pascal, Kierkegaard, Jaspers nur das Scheitern des Denkens zum Glauben führe und bezeichnet es als die „verborgene Frage“ seiner Arbeit, ob Heidegger von dieser Linie grundsätzlich abweiche und vielleicht in eine „philosophisch legitime Nähe“ zum Glauben finde (S. 87). Ja, Wiplinger spricht davon, Heideggers Denken gelange, wenn es die „Gunst des Seins“ erfahre, in den Bereich der „Gnade“; der „Sprung“ des Denkens müsse zu einem „Akt des Glaubens“ werden (S. 331 f.)! Der „Sprung“ sei, vom Menschen her gesehen, zwar das Letzte; er könne sich aber wandeln in den Glauben, der mit dem Johannesevangelium den göttlichen Logos als Weg, Wahrheit und Leben erfahre – möge Heidegger selbst auch in einem unentschiedenen Schweben zwischen Philosophischem und verborgenem Religiösem bleiben (S. 374 f.). Vielleicht darf man solche Vermutungen anstellen; aber dann muß man sich auch jene abgründige Kritik vergegenwärtigen, die Heidegger, z. B. in den Hölderlin- und Nietzschearbeiten, gegen den Begriff des Gottschöpfers, gegen das „Sicherheitsstreben“ der Propheten der jüdischen und christlichen Religion, überhaupt gegen das Sicherheitsstreben des Glaubens, der sich den einen Gott voraussetze, gerichtet hat. Man muß sich die Frage vorlegen, ob Heidegger denn überhaupt so *fragt*, daß die christliche Antwort noch eine mögliche ist. Ist nicht die christliche Antwort eine endgültige, der „Glaube“, den Heidegger mit Hölderlin sucht, aber ein solcher, zu dem das *Fragen* bleibend hinzugehört, der somit gar keine endgültige Antwort erwartet? Hat Heideggers Denken nur eine Nähe zu einem solchen „fragenden“ Glauben, dem „dichterischen“ Nennen des Göttlichen je und je, nicht aber zum christlichen Glauben? Oder auch zu diesem, und wie? Kommt nicht erst in diesen Fragen das Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheit bei Heidegger in seine äußerste Schärfe?

Schließlich bleibt zu fragen, welche „Geschichte“ denn eigentlich gemeint ist, wenn von der Geschichtlichkeit der Wahrheit die Rede ist. Wiplinger sagt, das Denken habe als „Entsprechen“ zum „Geschick“ den „einzig möglichen Erweis seiner Legitimität“ in seiner „Geschichtsmäßigkeit“ (S. 356 f.). Wenn ich jedoch denkend der Symmetrie einer mathematischen Gleichung „entspreche“, was hat dann dieses Entsprechen mit Geschichte zu tun? Die Rede von der Ge-

schichte ist zweideutig. Das von Heidegger gedachte „Geschick“ (oder „Ereignis“) muß streng unterschieden werden von dem Geschick, das es im Bereich jener Geschichte gibt, die von der Natur oder auch von einem „idealen“ Sein unterschieden wird. Damit diese Unterscheidung durchgeführt werden kann, damit die Rede von der „Geschichtlichkeit“ der Wahrheit nicht eine unhaltbare Absolutsetzung des bestimmtem Bereichs der „Geschichte“ ist, muß sich das Denken vom „Geschick“ oder „Ereignis“ zurückwenden zu den Bereichen Geschichte, Natur usw. – eine Aufgabe, die freilich auch von Heidegger selbst noch zu leisten bleibt. Geschähe diese Rückwendung nicht, dann bliebe das Denken, wie Heidegger es versucht, abstrakt in jenem Sinn, den Hegel meinte, als er Schellings Identitätsphilosophie als abstrakt kritisierte.

Otto Pöggeler (Bonn)

Günter Biemer, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman. (Band IV der Reihe: Die Überlieferung in der neueren Theologie. Herausgegeben von Josef Rupert Geiselmann) Freiburg im Breisgau, Verlag Herder 1961, 256 Seiten, brosch. DM 18.–.*

Die Reihe über die Stellung der Tradition in der neueren Theologie erfuhr mit diesem 4. Band eine Bereicherung, die über die theologischen Fachkreise hinaus Beachtung verdient, gehören doch die klassischen Werke der Väter einer Zeit an, die der streng wissenschaftstheoretischen Unterscheidung von Philosophie und Theologie vorausgeht. Überdies braucht die philosophische Relevanz der Begriffe *Idee, Tradition, Entwicklung* oder *Interpretation* nicht erst erwiesen zu werden. Wie der Herausgeber im Vorwort zurecht betont, bedarf es auch keiner näheren Begründung, warum Newman bei der Erörterung der Überlieferung in der Theologie des 19. Jahrhunderts nicht fehlen darf. Geiselmann, der wohl beste Kenner der sogenannten „Tübinger Schule“, hat in den ersten drei Bänden mit seinen Arbeiten über „Die Theologie der Tradition in der nachtridentinischen Periode bis zur Romantik“ (Bd. I), über „Die Traditionstheologie von Johann Adam Möhler“ (Bd. II) und „Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens; die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung – das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn“ (Bd. III) selbst die Verbindung mit der Problemlage hergestellt. Die Wiederaufnahme der Väterlehre war tatsächlich *das* Thema der Theologie und einer Richtung der christlichen Philosophie im vergangenen Jahrhundert.

Über Newman wurde in den letzten Jahren vieles geschrieben; eine ausführliche Arbeit über sein Verhältnis zur Patristik, und die Stellung der Tradition in seinem Werk stand noch aus. Freilich wiesen nicht wenige Veröffentlichungen den Weg, so die von A. J. Boekraad, J. Byrne, H. Fries, J. Guitton, Ch. F. Harrold, A. Läßle, E. Przywara, N. Schiffers, J. Seynaeve, J. H. Walgrave und F. M. Willam, aber es bedurfte einer mühevollen und sorgfältigen Kleinarbeit, um aus den Hauptwerken, Essays, Predigten und Briefen alles zusammenzutragen und zu ordnen, was Newman zu diesem Thema zu sagen hatte. Daß es nicht wenig war, wußte man; daß es ein wertvoller Beitrag zu heute aktuellen Fragen sein würde, ließ sich nur vermuten. Erst die systematische Aufarbeitung verschafft einen Überblick über seine vielfältigen Beziehungen, eine Ahnung von seinen umfangreichen Väterstudien und immer wieder neues Erstaunen über seine fast unerschöpflichen Gedanken.

Angesichts solcher sachlich-thematischer Arbeiten drängt sich jedoch der Einwand auf, ob sich Newman einer Systematisierung nicht grundsätzlich entzieht. Der „Gelegenheitsphilosoph mit mehr poetischer als logischer Methode“, den eine „merkliche Unschärfe der Ausdrucksweise“ charakterisiert, der nur in der Rede, im Brief, im Tagebuch aus sich heraus ging, läßt sich nicht festlegen. Das Ergebnis einer guten Newman-Interpretation darf nie, so etwa lauten die Bedenken, ein Abgeschlossenes, Endgültiges sein, sondern muß als Versuch offen bleiben, „an Essay in Aid of . . .“, wie er selbst die Grammar of Assent einführt. Nun war Newman in der Tat alles andere als ein Systematiker, kein Philosoph, wenn man gewisse Maßstäbe anlegt, um dies zu beurteilen; nach seinem eigenen Wunsch will er nicht einmal als Theologe gelten. Was er lehrt ist überall verstreut und hat dort jeweils seinen (auch zeitlichen) Stellen-

wert. Und doch zieht sich so etwas wie ein roter Faden durch sein Werk. Der Verf. hatte einen glücklichen Griff, diese Leitlinie aufzuspüren und die Aussagen nach sich ganz von selbst ergebenden Gesichtspunkten zu koordinieren ohne dem Aufbau eine künstliche Geschlossenheit aufzuzwängen. Daß er die Schwierigkeit sah, zeigt eine einleitende Bemerkung zum zweiten (systematischen Hauptteil): „Es ist im Rahmen einer geschlossenen historischen Studie weder sinnvoll noch möglich, eine einheitliche Gesamtschau des Problems zu geben, dessen Werdegang darzustellen ist. Aus diesem Grund können dabei auch die inhaltlich-spekulativen Aspekte nicht erschöpfend behandelt werden. Dennoch ist es für das Verständnis einer geschichtlichen Wahrheit grundlegend wichtig, nicht nur den Hergang, sondern auch ihr Wesen zu kennen. – Die spezifische Schwierigkeit der Überschneidung bzw. Wiederholung mancher Gedankengänge läßt sich dabei vielleicht nur zum Teil umgehen. Dieser Tatbestand schadet jedoch keineswegs dem Verständnis, sondern hilft vielmehr, zugleich auch die Position der im System festgefühten Teile auf ihrem geschichtlichen Untergrund zu sehen. So ergibt sich die Berechtigung und die Notwendigkeit, die Überlieferungslehre von John Henry Newman auch systematisch darzustellen“ (159). Er hätte sich übrigens auf Newman selbst berufen können. Nach dessen eigenen Worten will sein Werk nicht mehr sein als der *Versuch* zur Grundlegung eines Systems (zumindest in einer je besonderen Thematik). Er hat zeitlebens versucht, Prinzipien, Methode und Umfang seines Denkens zu bestimmen, in der Hoffnung, andere mögen einst das, was ihm nicht gelang, fertigstellen.

Besonders sinnvoll scheint mir die *Einleitung* der Untersuchung gewählt zu sein. Der Verf. geht von der theologiegeschichtlichen Situation aus, die für Newman die Basis für seine eigenen Studien abgab, nämlich von der Lehre der Tradition bei den anglikanischen Theologen des 16. bis 19. Jahrhunderts (19–35). Das ist nun für sich ein ebenso schwieriges wie uneinheitliches Kapitel, da in der anglikanischen Kirche (ähnlich wie in anderen protestantischen Kirchen) die herrschenden theologischen Strömungen oft soweit auseinander liegen, daß der Außenstehende an einer gemeinsamen Lehrgrundlage zweifeln wird. Ferner hat die Lehre von der Tradition im Anglikanismus von Anfang an keinen richtigen Platz, obgleich die Weisheit des Altertums, die Väter und die Urkirche in hohem Ansehen stehen – eine der Zwiespältigkeiten, welche mit dem immer noch vertretenen Gedanken einer „via media“ der anglikanischen Theologie gegeben sind. Biemers knappe aber gehaltvolle Übersicht leistet gerade, was sie soll: Newmans eigene Stellung von diesem Hintergrund abzuhelen.

Die *problemgeschichtliche Entfaltung* des ersten Hauptteils ließ erwarten, daß das auf der Schwelle seiner Konversion verfaßte große Werk Newmans „An Essay on the Development of Christian Doctrine“ aus dem Jahre 1845 (dem die letztjährige Newman-Konferenz in Luxembourg ihr Hauptaugenmerk schenkte) in hervorragender Weise einbezogen würde. Der Verf. scheint aber dem Grundsatz treu geblieben zu sein, *alle* Quellen, vorwiegend die noch weniger bekannten und versteckten, in der Vielfalt ihrer Aspekte zu befragen. Das ist einerseits ein Gewinn, aber man vermißt doch die gerade an der Stelle so wichtigen und noch nicht eigens gewürdigten Gedanken zum Problem einer Lehr-Entwicklung und den Kriterien einer echten Entfaltung von Ideen, dagegen wäre die in vieler Hinsicht bearbeitete „Grammar of Assent“, die der Verf. als „noetische Grundlage der Tradition“ (146–152) heranzieht, leicht zu entbehren, da sie zu eben diesem Thema nichts Wesentliches beisteuert. Das scheint mir, um kurz bei dem zu bleiben, was ich für unergiebig halte, auch für die im Anhang (223–234) philologisch-textkritisch zitierten unveröffentlichten Handschriften zu gelten. Die Verehrung Newmans ist in ein Stadium getreten, wo man daran geht, auch die letzte Notiz aus dem Nachlaß zur Veröffentlichung vorzubereiten (noch vor 20 Jahren war das Newman-Archiv auf dem Dachboden des Oratoriums zu Birmingham der möglichen totalen Vernichtung durch die Luftangriffe ausgesetzt). In Wirklichkeit bringen diese bruchstückhaften Manuskripte nichts Neues hinzu, was Newman nicht schon an anderen Stellen gesagt hätte.

Wenn der historische Teil ob der Leistung einer mühseligen Quellenerforschung Bewunderung verdient, dann der *systematische Teil* wegen seiner nicht minder gründlichen aber darüber hinaus für uns interessanten Akzentuierung. Biemer versteht es sehr geschickt, die gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzungen in den Worten Newmans anklingen zu lassen oder durch entsprechende Literaturhinweise anzudeuten. Dem dienen auch die Hinweise (217–220) auf den Einfluß der Traditionslehre Newmans, den die anglikanische und die

katholische Theologie der Gegenwart erfuhr. Der Verf. hat in einer wissenschaftlich muster-gültig gearbeiteten Untersuchung einen wertvollen Beitrag zur Newmanforschung und zur Traditionstheologie gleichermaßen erbracht. Wenn Newman etwas überschwänglich der Kir-chenvater nicht nur seiner, sondern auch unserer Zeit genannt wurde, dann hat dieses Buch das seine getan, um die Berechtigung solcher Titulatur zu erweisen.

Franz Wiedmann (München)

*Helmut Kron: Ethos und Ethik. Der Pluralismus der Kulturen und das Problem des ethischen Relativismus. Athenäum Verlag Frankfurt-Bonn 1960, 148 Seiten, DM 18.- (Schriften zur Kulturanthropologie hrsg. v. W. Frhr. Ostman v. d. Leye Bd. 3).*

„Das Problem der Moral sehen und zeigen, das scheint mir die neue Aufgabe und Haupt-sache. Ich leugne, daß es in der bisherigen Moralphilosophie gesehen wurde.“ Nachdem die historischen Wissenschaften mit der Entdeckung des Pluralismus der Moralén und teilweise deren Genesis diese Aufgabe Nietzsches auf ihre Weise vorangebracht haben, zeigte sich nicht nur die Unvereinbarkeit der verschiedenen Moralén mit der Idee einer allgemeingültigen Ethik, sondern wirkte die aufkommende Theorie eines ethischen Relativismus auf die heutige Auffassung von Moral selbst zurück. Theoretisch wie praktisch war damit das Problem von Moral und Ethik aktuell. Die Philosophie, auf der Suche nach allgemeinen Prinzipien, sah sich dabei vor die Frage gestellt, ob angesichts der Differenziertheit von Moral und des ethischen Relativismus die Idee einer allgemeingültigen Ethik überhaupt noch haltbar sei. Und sofern allgemeine ethische Prinzipien nicht ausgemacht werden konnten, stand in Frage, ob denn damit die Ethik aus der nach universalen Gesichtspunkten denkenden Philosophie nicht auszuschneiden habe.

Unter dem vielversprechenden Ansatz von Geist und Leben widmete sich M. Scheler dem Problem einer allgemeinen Ethik, dessen Ergebnisse im vorliegenden Werk von H. Kron über-dacht und vorgetragen werden, wobei er umsichtig die inzwischen umfassend gewordenen kulturanthropologischen Erkenntnisse, vor allem die von Rothacker, einsetzt. Im Titel Ethos und Ethik spiegelt sich das Problem Leben und Geist, in dessen Horizont Kron eine allgemeingültige Ethik allein für möglich und zeitgemäß hält. Ethos ist, wie näher bestimmt wird, „äußerer Verhaltensstil und innere Gesinnungshaltung“ im gleichen und „steht als solcher auf der Seite des gelebten Vollzuges geltender Werte und Ideale, während die Ethik in be-gründeter Reflexion den Nachweis der objektiven, überhistorischen Gültigkeit dieser Werte und Normen zu erbringen hat“ (11). Eine Ethik, die der Wirklichkeit des Lebens entspricht, d. h. auf das Leben wirken kann, muß aus dem Leben selbst abgeleitet werden. So wird Nietzsches „Optik des Lebens“ für eine Ethik unumgänglich. Reine Konstruktionen des Geistes, wie sie Kants Pflichtethik oder die auf einer ungeschichtlichen Natur des Menschen sich gründende Wesens-Ziel- oder Ordnungsethik darstellen, haben, wie Kron meint, keine Chance mehr als lebenswirkliche Ethik noch als Ansatz für eine künftig allgemeingültige Ethik ernst genommen zu werden. Der Gedanke einer konstanten Natur des Menschen, die sich in seiner Kultur manifestiere, wird aber insofern von der modernen Kulturanthropologie korrigiert, als die Kultur selbst auf die Natur des Menschen zurückwirkt – selbst auf seine biologische Struktur – und diese um- und fortbildet. Kron weist dabei auf den „von der Kulturosoziologie erschlossenen Gedanken“ hin, daß „eine Ableitung ethischer Normen aus der biologischen Struktur der Menschennatur“ unmöglich ist (40).

Wird das Verhältnis von Leben zu Ethos und Ethik mit Hilfe der „Kategorie des Aus-drucks“ verstanden, wobei Ethos mehr oder weniger als Ausdruck von Lebensgefühlen, „Stim-mungen, ursprünglichen Lebenshaltungen“ erscheint, so bedeutet dies nicht, daß man das Leben sozusagen als das Primäre annehmen kann, demgegenüber der Geist eine sekundäre Funktion einnimmt. Einseitige Erklärungsversuche wie die von K. Mannheim, bei dem „der Geist mit all seinen Verkörperungen zur Funktion, zur abhängigen Variablen des untergrün-digen Lebensprozesses wird“, führen zu keinem Verstehen von Ethos (53). Bei der Einwirkung des Geist-Leben-Gefüges auf Ethos und Ethik müssen beide Komponenten berücksichtigt werden, was Kron mit Hilfe von Rothackers Kreislaufschema verdeutlicht, das hier besagt:

„Der Lebensstil steigert, verdichtet sich durch Stilisierung seiner Gehalte mittels der Reflexion; und Reflexion ist (unter anderem) Ethik, die dann das Ethos rückwirkend wieder prägt, verdichtet, wie sie es ihrerseits spiegelt“ (61). Wohl können die aus dem „Überfluß positiver Gefühlszustände“ (Scheler) entstehenden zweckfreien Formen des Ethos als unmittelbares Lebensresultat angesehen werden, aber indem „das überzweckhaft freie Spiel der menschlichen Gestaltungskräfte ein wesentlicher Faktor der Ethosformen ist“ (62) darf die Rolle „der Geistigkeit des Menschen“ nicht unterschätzt werden. Das Wirken des Geistes auf das Leben kommt in der „prägenden Funktion eines Ethos“ zum Ausdruck (Eindämmung und Regulierung der „unermeßliche Mengen von Sprengstoff enthaltenden Welt der menschlichen Triebe“ [Rothacker] S. 70).

Nachdem Kron die in Leben und Geist verschlungenen Ursprünge von Ethos und Ethik aufgezeigt hat, beschäftigt er sich mit der Frage, was denn überhaupt als Ethos relevant wird. Jedes Ethos stellt „ein ‚Selegat‘ aus dem als Ganzes noch unerschlossenen Reich der Werte“ dar und schließt eine „partielle Wertblindheit und Intoleranz“ gegenüber anderen Lebensmöglichkeiten und deren Ethos ein. „So hat das Ethos als die modifizierende Bewußtseinsgrundlage eines ihm korrelativen Weltbildes den Charakter einer Art ‚Dogmatik‘, denn ein Weltbild wird zur ‚Dogmatik‘ in dem Augenblick, wo es das, was es sieht, und die Art seiner Sichtweise für einzig richtig hält“ (89). Durch den ethischen Dogmatismus bricht schließlich das Problem des ethischen Relativismus auf; dann nämlich, wenn eine „daseinsrelative Wertbeziehung in eine losgelöste allgemeingültige Beschaffenheit umgedeutet wird“ (102). Indem die ethischen Dogmatismen in ihrer Relativität (zum Dasein und zur Geschichte) erkannt wurden, lag die Theorie eines ethischen Relativismus nahe, die das Prinzip aufstellte, daß wegen der Relativität auf eine allgemeingültige Ethik verzichtet werden müsse. Kron kommt es aber darauf an zu zeigen, daß der Versuch einer allgemeingültigen Ethik gerade heute aussichtsreich sei. Die empirische Strukturwissenschaft etwa, wie sie R. Benedict in „Urformen der Kultur“ darstellt, kann der wissenschaftlichen Ethik „gewisse Wege zu einer Auffindung von stabilen Grundbeständen fundamentaler und allgemeiner Gültigkeiten bieten“ (110). Ebenfalls scheinen sich in der Archetypenforschung Ansatzpunkte „zur Gewinnung objektiver Bestände in der dahinströmenden Flut geschichtlich individueller Gestalten“ zu ergeben (114). Eine Wertethik erreicht „die Ebene inhaltlich allgemeingültiger Aussagen und Verbindlichkeiten“, wenn sie nachweisen kann, daß „fundamentale Wertungen in allen Menschen objektiv übereinstimmend angelegt sind“ (129).

Obwohl Kron Schelers metaphysische These eines dualistisch gespaltenen Seins im Bezug auf dessen überhistorisch ewige Seite (Wesenswelt) „als eine nahezu teleologische Absicherung gegen die Beunruhigung durch das Erlebnis des Hinausgehaltenseins der Existenz“ (135) kritisiert und damit das „Existenzproblem“ des Menschen anschneidet, macht er nicht den Schritt zu Heideggers Existenzphilosophie. Einmal hätte er damit in den Existenzialien mögliche Fundamente für eine allgemeingültige Ethik vorfinden können, und dann würde er auf das Problem der existenziellen Entscheidung gestoßen sein, das gerade in der von Kron angegriffenen Naturrechtsethik aufgenommen worden ist, und dort zu einem geschichtlichen Naturrecht geführt hat. Allerdings kann daraus Kron insofern kein Vorwurf gemacht werden, als er seine Frage nach der Möglichkeit einer allgemeinen Ethik unter den Horizont von Geist und Leben beschränkt, den Heidegger hinter sich gelassen hat. Eine allgemeingültige Ethik bleibt, trotz Aufweisen von Wegen, die man – nach Kron – gehen könnte und sollte, aber so lange fragwürdig, bis sie de facto überzeugend geschrieben ist. *Arno Baruzzi (München)*

*Peter Badura, Die Methoden der neueren Allgemeinen Staatslehre. Palm & Enke, Erlangen 1959. 248 S., brosch. DM 13,50.*

Diese materialreiche Erlanger Dissertation macht in erster Linie den Versuch, den jeweiligen methodologischen Grundriß der etwa seit der Jahrhundertwende erschienenen Systementwürfe der Allgemeinen Staatslehre in meist eingehenden und immanent-kritischen Referaten offenzulegen. In diesem wissenschafts- und ideengeschichtlichen Ziel berührt sich die Arbeit insbesondere mit den verdienstvollen Untersuchungen von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* (Gesetz

und gesetzgebende Gewalt, 1958) und *Ulrich Häfelin* (Die Rechtspersönlichkeit des Staates, I, 1959). Der Verfasser setzt ein mit der Darlegung der Organismustheorie, als deren Vertreter er *Otto von Gierke* und – für ihre naturalistische Abart – *Rudolf Kjellén* vorführt. Für die historische Methode nimmt der Autor *Richard Schmidt* als Exponenten, für die juristische *Hans Kelsen*. Danach erscheinen unter dem Generalnenner „soziologische Methoden“ eine ganze Reihe von unter sich wiederum höchst divergenten Theorien. So wird zunächst der Einfluß der marxistischen Gesellschaftstheorie und der empirisch-kausalwissenschaftlichen Soziologie auf die Staatslehre gezeigt (*Oppenheimer* bzw. *Menzel*, *Duguit* u. a.). Breiten Raum nimmt sodann die geisteswissenschaftliche Soziologie *Max Webers* ein, der *Litt*, *Spann*, *Freyer* und andere zugeordnet werden. Unter „kausalgesezlicher Monismus“ werden *Gumpłowicz* und *Martin Drath* (nicht „Draht“, wie der Verfasser durchweg schreibt!) rubriziert. *Rudolf Smend* und *Hermann Heller* figurieren als Vertreter einer spezifisch „geisteswissenschaftlichen“ Methode in der soziologischen Staatslehre, von der die politische Staatslehre *Carl Schmitts* abgehoben wird. Starkes Interesse läßt der Autor den Methoden des „mehrfachen Staatsbegriffs“ bei *Georg Jellinek*, *Rudolf Lahn* und *Hans Nawiasky* angedeihen, mit dem Ergebnis freilich, daß diese drei Theoretiker als soziologische „Monisten“ entlarvt werden. Schließlich wird ein Blick auf die methodologische Problematik innerhalb der political science, vor allem in ihrer Gestalt bei *Carl Joachim Friedrich*, geworfen.

Diese rohe Übersicht kann nur einen schwachen Eindruck vermitteln von der Vielfalt der behandelten Probleme und Gesichtspunkte. Man wird sich von diesem lehrreichen, gescheiterten Buch bei methodenkritischen Überlegungen zu den dargestellten Lehrmeinungen und überhaupt für eine Orientierung über die Tendenzen der neueren Allgemeinen Staatslehre gerne anregen lassen. Man kann sich aber nicht unkritisch seinem Urteil anheimgeben. Es bleiben zahlreiche Einzelfragen, etwa: Kann man den knappen Entwurf *Martin Draths* wirklich einseitig auf einen „kausalgesezlichen“ (!) Monismus mit „restloser“ gesellschaftlicher Relativierung des Rechts festlegen? – Entgegen der Behauptung auf S. 218 hat *Nawiasky* durchaus eine (1958 erschienene) selbständige Darstellung der „Staatsideenlehre“ gegeben; die Beurteilung dieses Theoretikers hätte also wohl etwas modifiziert werden müssen, wengleich die These von der sozialpsychologischen Methode bei *Nawiasky* in ihrem Kern richtig bleibt. – In Kenntnis der von *Eric Voegelin* und anderen entworfenen „scienza nuova“ der Politik hätte wohl das ganze letzte Kapitel noch einmal umgeschrieben werden müssen. Wäre nicht eine materiale politische Theorie am ehesten in der Lage, der „Allgemeinen Staatslehre“ eine Heimstatt zu bieten? Angesichts der Notwendigkeit auszuwählen – das bewältigte Programm ist ohnehin immens und gäbe Stoff genug für Einzeluntersuchungen! – ist es dem Verfasser natürlich nicht anzukreiden, wenn man die Erwähnung oder Besprechung einiger Titel vermißt, zum Beispiel *Hermann Rehm*, Allgemeine Staatslehre, 1899; *Gottfried Salomon*, Allgemeine Staatslehre, 1931; *Richard Thoma*, Grundriß der Allgemeinen Staatslehre, 1948 (aufbauend auf dem großen Artikel „Staat“ im Handwörterbuch der Staatswissenschaften von 1925). Man hätte sich aber gewünscht, die – jedenfalls beachtenswerten – Versuche von *R. W. Füssel* (Die unwandebaren Fundamente des Staates. Grundzüge einer wertgesetzlichen Staatslehre, 1947), *H. Kipp* (Mensch, Recht und Staat. Staatslehre, 1947) und *H. A. Dombois* (Strukturelle Staatslehre, 1952) wenigstens registriert zu sehen. Die literarische Produktion auf diesem Feld ist in jüngster Zeit ja nicht gerade üppig – ein Zeichen für die permanente Krise des Faches! Bedauern muß man das Fehlen einer über bloße Bezugnahmen hinausgehenden Beschäftigung mit *Walter Burkhardt* und *Dieterich Schindler*. Auch wird von der Staatslehre auf dem Boden der aristotelisch-thomistischen Naturrechtsdoktrin keine Notiz genommen – sollte der Grund hierfür in dem S. 100 Anm. 2 angeführten Zitat aus *Gumpłowicz* zu suchen sein: „Daß der Staat eine göttliche Ordnung sei, kann einen poetischen Sinn haben, mit der Wirklichkeit haben solche Definitionen nichts zu tun“?

Über solcherlei Fragen und Wünsche hinaus – sie mögen als Anregungen, nicht als besserwiserische Zensur aufgefaßt werden – gibt es freilich auch tiefergehende, die Methode des Verfassers nicht ohne weiteres empfehlende Einwände zu erheben, so diesen: Von allen Untersuchungspersonen ist der Autor wohl am wenigsten *Theodor Litt* gerecht geworden, dem er eine „kollektivistische“ Erkenntnistheorie (S. 11 f.), aber auch eine „kollektivistische“ Ethik (S. 47 f.) zuschreibt. (Überhaupt geistert der Begriff „Kollektivismus“ – sollte dies die einzige

Alternative zu Individualismus sein [S. 46 f.]? – durch das Werk, ohne daß er immer am richtigen Platze wäre; man kann in der Sozialtheorie „Romantik“, „Neoromantik“, „Universalismus“ und „Organismus“ nicht schlechthin mit „Kollektivismus“ synonym gebrauchen!). Des weiteren wird Litt auch mit Hilfe der Schlagworte „vitalistisch“ und „psychologistisch“ (S. 175) zu vorschnell und ohne genügende Begründung abqualifiziert. Dabei nennt der Verfasser *Theodor Litt* immer in einem Atemzug mit *Othmar Spann* (S. 18, 48; vorsichtiger S. 175) und nimmt für die „Beziehungen“ der beiden Denker auf eine Äußerung Litts in „Individuum und Gemeinschaft“ (2. Aufl. S. 84 Anm. 1) Bezug. Dort heißt es zwar zunächst, es sei das Verdienst von Spanns Gesellschaftslehre, den Gedanken von der erweckenden Kraft des gesellschaftlichen Beieinander energisch betont zu haben; es wäre aber angebracht gewesen, dem Leser deutlich zu machen, daß sich Litt unmittelbar danach von „dieser einseitigen Vorordnung des Kollektiven“ distanziert. Im Interesse einer sachgerechten Deutung kann der Rezensent nicht umhin, folgende zusammenfassende Abgrenzung, die Litt selbst vornimmt, wörtlich wiederzugeben (in der 2. Aufl. S. 124 Anm. 1): „Indem diese (sc. seine, Litts) Auffassung eine einseitige Vorordnung sowohl der gesellschaftlichen Ganzheit als auch des Individuums ablehnt, fällt sie unter das Verdammungsurteil, das Spann . . . über die ‚lauwarmen und schwächlichen‘ Theorien ergehen läßt, die sich angesichts der Alternative ‚Individualismus oder Universalismus‘ nicht für die eine oder andere Seite entscheiden. Diesen Vorwurf verdient jede Lehre, die durch eine Mischung individualistischer und kollektivistischer Motive, durch ein Sowohl-Als-auch dieser Entscheidung aus dem Weg zu gehen sucht. Nicht von ihm getroffen wird die noch viel radikalere Theorie, die nicht die einseitigen Entscheidungen, sondern das Recht der ihnen zugrundeliegenden Fragestellung bestreitet, weil für sie jene Alternative bereits der Ausdruck einer veräußerlichenen und deshalb die gesellschaftlichen Phänomene verzeichnenden Auffassungsweise ist.“ Glücklicherweise wird bei Badura selbst (S. 48) ein Zitat aus „Individuum und Gemeinschaft“ (2. Aufl. S. 163) gegeben, das geeignet ist, dem aufmerksamen Leser die Widersprüchlichkeit und Unhaltbarkeit der Kollektivismus-These klar vor Augen zu führen: „Gleichursprünglich und gleichberechtigt wirken in allem Leben Gemeinschaft und Ich sich zu einer neuen Gestalt leibhaften Seins ineinander.“ Obwohl sich dies alles schon in der 2. Auflage des Littschen Werkes findet, wäre es dem Verfasser wohl nicht so leicht geworden, seine These zu verfechten, wenn er die vieles noch verdeutlichende 3. Auflage benutzt und auch spätere Littiana zu Rate gezogen hätte.

Angesichts dieses Sachverhalts überrascht es dann nicht, auch das Staatsdenken *Rudolf Smends* (dessen Artikel „Integrationslehre“ im Handwörterbuch der Sozialwissenschaften V, 1956, 299–302 bedauerlicherweise übersehen wurde) in gewissem Maße „kollektivistisch“ mißdeutet zu sehen. Dabei erhebt der Verfasser übrigens seltsamerweise den Vorwurf (S. 190), daß die in Smends Theorie ermöglichte „wertende Beurteilung des positiven Rechts und der staatlichen Wirklichkeit“ letztlich zu einer „Ideologisierung der Staatslehre“ führe, während er selbst an anderer Stelle mit Recht betont (S. 36, 106), daß die Staatslehre auch in der Lage sein müsse, positives Staatsrecht kritisch zu bewerten. Bei solcher Stellungnahme gegen Litt und Smend wäre zu vermuten, daß der Verfasser sein Herz in Wien verloren hat; aber auch gegen den Neukantianismus *Kelsens* wird in einer eingehenden und weithin überzeugenden Analyse Kritik geübt und die Unfruchtbarkeit seiner Theorie für die Aufgaben einer Staatslehre scharf hervorgekehrt: „Die Reine Rechtslehre kann der Rechtswissenschaft über den Staat nur das sagen, was diese bereits über das Recht weiß“ (S. 148).

Die somit indizierte Frage nach dem eigenen Standort des Verfassers aufzuwerfen, ist nicht unziemlich, da – worauf jetzt zurückzugreifen ist – Badura im ersten und zu Beginn des zweiten Hauptteils in systematischer Tendenz, jedoch mit einem bisweilen zu undifferenzierten kategorialen Instrumentarium eine kritische Übersicht über die wichtigsten philosophischen Ausgangspunkte des Staatsdenkens, über die Problematik des Verhältnisses von Methode, Begriff und System sowie über die wissenschaftstheoretische Funktion der Allgemeinen Staatslehre zu geben versucht. Allgemein wird man sagen können, daß der Verfasser seinen Weg irgendwo in der Mitte sucht, zwischen der von ihm vor allem wegen ihres irrationalen „Halbdunkels“ perhorreszierten „Lebensphilosophie“ und einem rationalistisch-formalen Neukantianismus. Demgemäß fordert er ein Optimum an „Rationalität der Arbeitsweise“, verwirft aber in Frontstellung gegen den wie auch immer gearteten Positivismus jeden Systemdogmatismus

und methodischen Monismus. Im Blick auf die notwendige Offenheit und Beweglichkeit des Systems einer Staatslehre hält er statt dessen allein die Maxime der „multiplicity of approaches“ und damit einen „Methodensynkretismus“ für angemessen (S. 61). Im einzelnen zu klären, wie dies zu verstehen sei, ist nicht das Arbeitsziel des Autors. Gleichwohl erheben sich sogleich kritische Fragen: Wenn Methodensynkretismus mehr als bloß additiv-kumulativer Methodenpluralismus sein soll, so bedarf er einer Art rationaler Integration und damit eines zusammenordnenden Kriteriums. Wo ist dieses zu finden? In dem (erst gesuchten) „Systemgedanken des Staatsbegriffs“ (S. 110)? Diese Frage stellt sich insbesondere dann, wenn man, wie es der Verfasser mit Recht tut, die Allgemeine Staatslehre jedenfalls insoweit für eine normative Wissenschaft hält, als sie im Lichte der Philosophie (und im Sinne einer materialen politischen Theorie!) verbindliche Maßstäbe für die wertende Beurteilung konkreter Erscheinungen des Staatslebens anstrebt. Die „multiplicity of approaches“ kann hier allenfalls das Vorfeld aufbereiten helfen. Die Frage hängt eng mit der allgemeineren nach der Reichweite der topischen Denkform (auf die der Verfasser nicht ausdrücklich Bezug nimmt, in deren Nähe er aber sachlich steht) in den normativen Wissenschaften zusammen.

Aus den systematischen Überlegungen des Verfassers seien schließlich noch zwei herausgegriffen, nämlich einmal die sehr richtige und angesichts eines vielfach anzutreffenden freischwebenden Methodologismus bedenkenswerte Erkenntnis von dem unlösbaren Zusammenhang von „Methoden der Staatslehre“ und „Staatstheorie“; denn in der Tat setzt die als systembildendes Verfahren verstandene Methode eine über den zu erfassenden Gegenstand aufgestellte Theorie voraus (S. 56 f.). Mit anderen Worten: sachgerecht ist diejenige Methode, die das Wesen des Gegenstandes im Sinne und im Gesamtzusammenhang einer materialen Theorie zu erhellen vermag; es geht also in der Methodologie der Staatslehre im Grunde um eine staatstheoretische Strukturprinzipienlehre. Zum andern ist der Verfasser der Auffassung, daß die übliche Alternative „Gegenstandsbestimmtheit der Methode“ oder „Methodenbestimmtheit des Gegenstandes“ nicht zureichend sei, daß vielmehr die Methode vom „funktionsbedingten Gegenstand“ bestimmt werde (S. 58, 65). Damit rückt mit Recht die Frage nach der Aufgabe und Funktion der Disziplin „Allgemeine Staatslehre“ auch methodologisch gebührend ins Blickfeld, eine vor allem im Verhältnis zu Philosophie, Politik, Soziologie, Verfassungslehre, Rechtsdogmatik und Rechtsvergleichung schwierige Frage, für deren Beantwortung umsichtig Gesichtspunkte zusammengestellt werden. Es wäre freilich eine Illusion zu glauben, mit dieser Formel von der funktional determinierten Gegenstandsbestimmtheit der Methode dem hermeneutischen Zirkel aller menschlichen Erkenntnis enttrinnen zu können.

Alexander Hollerbach (Freiburg)

Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants. Monographien zur philosophischen Forschung Band XXIII.* 399 Seiten. Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan 1961.

Über die allmähliche geschichtliche Entstehung von Kants Anschauungen zur Ethik bis zur Ausbildung des Systems derselben, wie es uns in seinen bekannten, mit der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ beginnenden klassischen Schriften vorliegt, gab es schon seit längerem eine Reihe von Arbeiten. Die erste davon war die Berliner Dissertation von Fr. W. Förster (dem in hohem Alter noch lebenden bekannten Pädagogen) „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft“ (1893). Teils weiter fortgeführt, teils revidiert wurden Försters Ergebnisse bald danach durch Paul Menzer in einer in den Kant-Studien, Band II und III, erschienenen Abhandlung „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1898 und 1899). In unserem Jahrhundert haben dann weitere Forschungen zu unserer Frage in deutscher Sprache noch vorgelegt Max Küenburg mit seiner Spezialuntersuchung „Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften“ (Innsbruck 1927) und Klaus Reich mit einer Abhandlung „Rousseau und Kant“ (1936).

Klaus Reich hatte in dieser Schrift erstmals von neuem Quellenmaterial Gebrauch gemacht, das zu der ganzen Frage mit dem 1934 erschienenen 6. Band von Kants Nachlaß (Band XIX der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen „Ge-

sammelten Schriften“, 1934), Kants Notizen und Reflexionen zur Moralphilosophie, Rechts- und Religionsphilosophie enthaltend, zugänglich geworden war. Eingehendere Verwendung fand dann dieses Material in einem Buch von *P. A. Schilpp*, „Kant's Pre-Critical Ethics“ (Evanston und Chicago 1938). Während des letzten Krieges brachte nun aber der 1942 erschienene 7. Nachlaßband (Band XX der „Gesammelten Schriften“) nochmals eine wichtige Vermehrung des Quellenmaterials in Gestalt der umfangreichen Bemerkungen, die Kant in sein mit Schreibpapier durchschossenes Handexemplar der von ihm 1764 herausbrachten „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ eingetragen hatte, und von denen bisher nur ein knappes Viertel in willkürlicher Auswahl und in kritisch unzulänglicher Form veröffentlicht vorgelegen hatte. Auch konnte der Herausgeber dieses Nachlaßbandes, Gerhard Lehmann, die Zeit der Entstehung dieser Bemerkungen genauer auf 1764 bis 1765 festlegen, während der frühere Herausgeber der Auswahl daraus mit einer bis 1775 reichenden Zeitspanne gerechnet hatte. Dieses so teils ganz neue, teils nunmehr wesentlich früher datierte Material hat erstmals *Dieter Henrich* in einem 1957 in Band 49 der Kant-Studien veröffentlichten Aufsatz „Hutcheson und Kant“ mit verwendet. Schon Henrich ist dabei zu bedeutsamen Bemerkungen gelangt, die von den bis dahin angenommenen (meist auf Menzer zurückgehenden) Ansichten weitgehend abweichen, indem er feststellte, daß Kant schon 1765 das sittliche Bewußtsein ganz aus dem Wesen des Willens verstanden habe, so daß die in den beiden ersten Abschnitten der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ entwickelte ethische Theorie im großen ganzen bereits damals in seinem Besitz gewesen sei. Indes waren die Bemerkungen Henrichs sozusagen am Rande seines Themas gewonnen, das seinerseits innerhalb des Gesamtthemas der Entstehung der Kantschen Ethik nur ein begrenztes Teilthema ausmachte.

Es bestand somit hinreichend Anlaß, dieses ganze Thema erneut zu bearbeiten, und dieser Aufgabe hat *Schmucker* sich unterzogen. Dabei hat er sowohl zugleich alle die Ethik berührenden Stellen in Kants früheren Veröffentlichungen neu interpretiert wie auch die Interpretationen und Ergebnisse der oben genannten (und einiger weiterer) Arbeiten zum Thema kritisch geprüft. Die Aufgabe ist in Schmuckers Buch in sehr ausführlichen, auf die verschiedenen Quellen bis ins einzelne in einer Weise eingehenden Untersuchungen durchgeführt, wie dies bisher noch von keinem der vorangegangenen Forscher geleistet worden ist.

In einem ersten Kapitel wird die Frage geprüft, von welchem Ausgangspunkt aus Kants Ethik sich entwickelt habe. Im Gegensatz zur Ansicht der bisherigen Forschung findet Schmucker hier, daß Kant seine ethische Lehre sozusagen vom Mutterboden des Systems von *Christian Wolff* aus und in ständiger Auseinandersetzung mit ihm geprägt und auch entscheidende Grundgedanken desselben in sein eigenes mit übernommen hat. Den Erweis dieser Ansicht findet Schmucker hauptsächlich in Kants Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“ und in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ von 1755.

Daß Kant (entgegen der herrschenden Annahme) schon in den 50er Jahren begonnen hat, sich selbständig mit ethischen Fragen zu beschäftigen, weist Schmucker aus einer Bemerkung in der im Frühjahr 1762 abgeschlossenen Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ nach. Kant erklärt hier nämlich, er habe *lange Zeit* über den Begriff der *Vollkommenheit* sorgfältige Untersuchungen angestellt, und er sei dabei belehrt worden, daß in einer genaueren Kenntnis derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigenes *Gefühl* und selbst die ersten Begriffe der *praktischen Weltweisheit* aufklären könne; der Begriff setze allemal eine Beziehung auf ein Wesen voraus, das Erkenntnis und Begierde habe.

Eine eingehende Untersuchung widmet Schmucker dann der im selben Jahr (1762) von Kant verfaßten Preisschrift „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“, der einzigen Veröffentlichung Kants aus seiner „vorkritischen“ Zeit, die ihrem eigentlichen Thema nach die Ethik betrifft. Das Zeugnis dieser Schrift für die Entwicklung der Kantschen Ethik ist, wie Schmucker zeigt, von der bisherigen Forschung nicht genügend gewürdigt und ausgewertet worden. Kant stellt nämlich hier schon den Begriff der *Verbindlichkeit* als „ersten Begriff der Moralphilosophie“ heraus und erläutert ihn in einer Weise, die der Sache nach bereits die Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativen enthält. Wesentliche Anregungen hierzu hat Kant, wie Schmucker glaubhaft macht, aus der

„Anweisung vernünftig zu leben“ von *Crusius* empfangen, hat sie jedoch von dessen theonomer Grundlage gelöst und den Phänomenbestand rein an sich zu erfassen begonnen.

Daß in Kants weiterer Durchführung dieses Ansatzes neben Christian Wolff besonders *Hutcheson* mit seiner Lehre vom „moral sense“ eine Rolle spielt, konnte schon die bisherige Forschung nicht übersehen; nennt doch den Namen Hutchesons in der genannten Schrift Kant selbst. Indes wurde dabei meist der Schlußsatz der Abhandlung zu wenig beachtet, aus dem deutlich wird, daß Kant sich hier keineswegs fest und einseitig auf den Boden der Gefühlsmoral stellt. Denn er erklärt hier ausdrücklich, daß „noch allerdings erst ausgemacht werden muß, ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl“ die ersten Grundsätze der Sittlichkeit bestimme.

Die nächste Veröffentlichung Kants, die über den Werdegang seiner Ethik wesentliche Aufschlüsse gibt, sind seine im Herbst 1763 abgeschlossenen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. Ihr Zusammenhang mit der Ethik ist dadurch gegeben, daß Kant die Tugendgesinnungen als das Erhabene am moralischen Charakter des Menschen faßt, während das Schöne an diesem Charakter nur in tugendähnlichen, aus den gutartigen Neigungen (des Mitleids und der Gefälligkeit) hervorgehenden Handlungen in Erscheinung tritt. Bei der Heranziehung dieser Schrift für die Frage der Entstehung der Kantschen Ethik hat man, wie Schmucker zeigt, verkannt, daß ihre Ausführungen zur Ethik gewissermaßen nur mittelbarer Art sind, da die Schrift im ganzen ein ästhetischer Traktat ist, so daß was hier in die Ethik Einschlagendes gesagt wird, erst von der Ebene des Ästhetischen auf diejenige der ethischen Prinzipienlehre transponiert und in sie eingeordnet werden muß, damit ihre Bedeutung für Kants damalige ethische Ansichten richtig eingeschätzt werden kann. Sachlich ergibt sich dabei, daß Kant in einem Punkt gegenüber der Preisschrift einen wesentlichen Fortschritt erreicht hat, nämlich in dem Begriff des moralischen Gefühls. Nach diesem Begriff scheint zunächst (auch so wie er bei Hutcheson gefaßt war) die Entscheidung über Gut und Böse im menschlichen Verhalten sich unmittelbar und ohne weiteres Prinzip nur aus der Aussage dieses Gefühls zu ergeben; wodurch zugleich diese Entscheidung eine Vielheit unverbunden nebeneinander stehender sittlicher Werte voraussetzt. Diese führt Kant jetzt aber auf einen einzigen Wert zurück, nämlich den personalen Grundwert der menschlichen Natur, der als deren *Schönheit* und *Würde* in Erscheinung tritt.

Die äußere Quelle, von der Kant in dieser Lehre beeinflusst wurde, findet Schmucker im wesentlichen ebenfalls noch in den Schriften Hutchesons. Die Annahme der bisherigen Forschung dagegen (Förster, Menzer, Schilpp, Reich u. a.), wonach *Rousseaus* Einfluß hier schon wesentlich mitgespielt habe, findet Schmucker nicht bestätigt. Man müsse zwar bei der Entstehung dieser Schrift eine gewisse erste Vertrautheit mit Rousseaus „*Emile*“ voraussetzen. Aber die Beeinflussung Kants durch ihn bleibe hier noch an der Oberfläche; die Abhandlung sei noch im wesentlichen unberührt von den revolutionierenden Grundideen des Rousseauschen Hauptwerkes.

Das eigentliche Studium der Hauptwerke Rousseaus, des „*Emile*“ und des „*Contrat social*“, dessen Beginn bei Kant bald nach dem Abschluß der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (d. h. also um die Wende zum Jahr 1764) anzusetzen ist, eröffnet nach Schmuckers Forschungen eine zweite Hauptphase der Entwicklung seiner Ethik. Unsere Hauptquelle für die Umgestaltung, die Kants ethische Anschauungen in dieser Zeit erfuhren, sind die oben erwähnten, erst 1942 vollständig veröffentlichten *Bemerkungen* Kants zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. Doch sind teils als Bestätigung, teils als Ergänzung der aus diesen Bemerkungen zu entnehmenden Feststellungen auch noch drei Veröffentlichungen Kants aus derselben Zeit von Bedeutung und werden von Schmucker entsprechend mit herangezogen, nämlich der „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“ von 1764, Kants Vorlesungsankündigung für das Winterhalbjahr 1765/66 und die 1766 erschienenen „Träume eines Geistesehers“. Schmucker analysiert hier namentlich die jetzt vollständig vorliegenden „Bemerkungen“ Kants sehr eingehend. Dabei ergibt sich einerseits eine Bestätigung des großen Einflusses von Rousseaus „*Emile*“, insofern Kant in seine Anerkennung des moralischen Gefühls jetzt zur Erfassung desselben Begriffe Rousseaus wie die des Mitleids und der allgemeinen Menschenliebe mit hineinnimmt. Andererseits finden sich aber hier – namentlich unter den lateinisch abgefaßten Bemerkungen – Formulierungen, die das in der Preisschrift

noch ungelöste Problem des Prinzips des sittlichen Imperatives durch das Gesetz des *allgemeinen Willens* zur Lösung bringen, so daß in diesem zentralen Punkt schon deutlich der Standpunkt der „Grundlegung“ erreicht wird. Die dabei sich erhebende Frage, ob diese Lösung Kants durch die von Rousseau in seinem „*Contrat social*“ entwickelte Lehre von der *volonté générale* wesentlich beeinflusst ist, beantwortet Schmucker mit Recht bejahend, trotz den zwischen beiden Lehren bestehenden Unterschieden (die Reich gegen diese Annahme ins Feld geführt hat).

Einen weiteren wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung der ethischen Lehre Kants verfolgt Schmucker dann in der Dissertation von 1770 „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“. Sie bringt in ihrem § 9 eine präzise Formulierung der metaphysischen Konzeption der ethischen Prinzipienlehre, insofern hier die moralischen Grundbegriffe als reine Intellektualbegriffe gekennzeichnet und grundsätzlich von der Sinnlichkeit (auch im Sinne des *moral sense* der Engländer) unterschieden werden. Gegen die frühere Forschung (vor allem Menzer und Schilpp) zeigt Schmucker dabei, daß diese Formulierungen Kants durchaus in der Konsequenz seiner schon in den 60er Jahren gewonnenen Anschauungen liegen und keineswegs einen unvermittelten Bruch enthalten.

Eine letzte Etappe des Werdegangs der Kantschen Ethik, die Schmucker untersucht, bildet deren nähere Ausgestaltung in der Auseinandersetzung mit *Baumgartens* „*Initia philosophiae practicae primae*“. Als Quellen hierfür stehen einerseits die von Kant in sein Handexemplar dieses Werkes eingetragenen Erläuterungen, sowie seine sonstigen im 6. Nachlaßband veröffentlichten Reflexionen aus dieser Zeit zur Verfügung, andererseits der von Menzer 1724 veröffentlichte Text aus mehreren Nachschriften seiner Ethik-Vorlesungen der Jahre 1775–1780, die sich ebenfalls an das Kompendium Baumgartens angeschlossen. Schmuckers sehr eingehende Untersuchung dieser beiden Quellen führt zunächst zu dem Ergebnis, daß der uns überlieferte Vorlesungstext durch die Notizen Kants weitgehend bestätigt wird, so daß dieser Text (was bisher fraglich war) als im großen ganzen genuin Kantisch gelten kann. Darüber hinaus zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung auch mit den schon in den Reflexionen der 60er Jahre enthaltenen Ansätzen; woraus Schmucker den Schluß zieht, daß auch schon die Ethikvorlesungen dieser früheren Jahre nicht sehr erheblich von den uns erhaltenen Nachschrifttexten verschieden gewesen seien. Schmucker gelangt deshalb hier zu einer noch weiteren Bekräftigung seiner schon vorher getroffenen Feststellung, daß die wesentlichen Züge des Kantschen ethischen Systems schon seit der Mitte der 60er Jahre festgestanden haben, und daß Kant nicht, wie die bisherige Forschung im Anschluß an Menzer annahm, erst im Zusammenhang mit der Gewinnung der Ansätze zu seiner Kritik der reinen Vernunft dazu gelangt ist.

In diesem Zusammenhang gerät Schmucker zum Schluß in eine 20 Seiten lange Auseinandersetzung mit *Dieter Henrich*, der ja (wie schon oben bemerkt) die gleiche Grundthese wie Schmucker schon in seinem Aufsatz „*Hutcheson und Kant*“ gewonnen hatte. Allein Henrich habe, so erklärt Schmucker nun, diese wahrhaft revolutionäre These wieder wesentlich abgeschwächt, insofern er die damalige Rolle des moralischen Gefühls noch durchaus im Sinne Hutchesons (und der „*Preisschrift*“) gedeutet habe, während Kant in Wirklichkeit seine Auffassung bereits grundlegend, und zwar im Sinne der späteren Ethik, geändert hatte. Henrich lenke dann wieder ganz in die Bahnen der traditionellen Interpretation, indem er die These aufstelle, daß dem Philosophen damals die transzendente Begründung der sittlichen Einsicht noch nicht gelungen, sondern erst nach einer langen Reihe von Versuchen (1769–1783) geglückt sei. Diese Ansicht Henrichs sucht Schmucker dann zu widerlegen, und zwar zunächst durch den Hinweis, daß in der Kantschen sogenannten kritischen Ethik der Begriff des Kritischen überhaupt einen anderen Sinn habe als in seiner theoretischen Philosophie, so daß eine wesentliche Beeinflussung der Ethik von dieser her gar nicht in Frage komme. Weiter hält er Henrich entgegen, daß von den von ihm behaupteten Versuchen Kants in den Quellen nichts zu finden sei.

Überblicken wir die Arbeit Schmuckers im ganzen, so ist festzustellen, daß sie unser Bild vom Werdegang der Kantschen Ethik außerordentlich bereichert, erheblich umgestaltet und auf sicherere Grundlagen gestellt hat, als sie bisher gewonnen waren. Sie verdankt dies nicht nur dem herangezogenen neuen Quellenmaterial, sondern auch der Unvoreingenommenheit und Sorgsamkeit seiner Bearbeitung, sowie Schmuckers ausgezeichnetem Verständnis der in Kants Ethik zur Sprache kommenden Problemzusammenhänge.

Im einzelnen sind dabei allerdings – was bei einer umfangreichen Arbeit nicht verwunderlich ist – doch noch manche Mängel geblieben. Zunächst sind rein technisch gewisse Unstimmigkeiten in der Gliederung festzustellen. In der sehr ausführlichen Inhaltsübersicht (für die man dankbar ist) differieren die Seitenzahlen größtenteils gegenüber denen des Textes um 1–3 Seiten. Aber auch die Gliederung und deren Überschriften sind im Text selber teilweise geändert; im IV. Kapitel ist durch solche Änderung die ganze Numerierung teilweise durcheinandergeraten.

Im Sachlichen hat Schmucker trotz aller aufgewandten Sorgfalt doch einige Einflüsse, die auf Kants Ethik sicher oder wahrscheinlich Einfluß ausgeübt haben, übersehen. So vermißt man zunächst die Berücksichtigung der z. T. nicht geringen Einflüsse, die nicht unmittelbar aus der zeitgenössischen Philosophie, sondern aus deren *Geschichte* her Kants Ethik mit bestimmt haben. Hier wäre namentlich der Griechen zu gedenken gewesen, insbesondere der *Stoiker*, die Kant selbst ja öfters teils zustimmend teils ablehnend erwähnt. Hierüber liegt ja auch eine Abhandlung von *Klaus Reich*, Kant und die Ethik der Griechen (1935) vor, und es ist einigermaßen verwunderlich, daß neben der Untersuchung desselben Verfassers über Kant und Rousseau unserem Autor nicht auch diese Arbeit aufgefallen ist.

Was dann die durch die zeitgenössische Philosophie bestimmte Ausgangssituation anbelangt, von der aus Kant seine Ethik zu gestalten begonnen hat, so vermißt man die Prüfung der Frage, ob und wie weit hier *Thomasius* eine Rolle gespielt hat. Die Annahme eines solchen Einflusses liegt insofern nahe, als genau in dem Punkt, in dem Schmucker die erste Abweichung Kants von der Ethik Wolffs feststellt, nämlich in der Frage der Erreichbarkeit einer irdischen Glückseligkeit, auch schon Thomasius eine ähnlich pessimistische Ansicht wie Kant vertreten hat. (Andererseits ist der Einfluß des Thomasius, den Schmucker an späterer Stelle [S. 253] als möglich in Betracht zieht, nämlich bei der Theorie des gemeinsamen Willens, von vornherein unwahrscheinlich. Denn es ist nicht richtig, wie Schmucker meint, daß Thomasius die selbstlose Motivierung der Nächstenliebe und des Nächstendienstes verlangt. Vielmehr ist Thomasius ein typischer Vertreter des von Kant bekämpften Eudämonismus, indem bei ihm die Nächstenliebe ihrerseits eindeutig im Dienst der eigenen Glückseligkeit steht; sie ist ihm *Mittel*, um die Gemütsruhe und damit die Glückseligkeit zu erhalten, wie der Titel des 4. Hauptstückes seiner Einleitung in die Sittenlehre sagt.)

Eine weitere Lücke in den Untersuchungen Schmuckers ist, daß darin der Einfluß von *Hume* unter den Tisch gefallen ist. Kant selbst nennt Hume in seiner Vorlesungsankündigung vom Herbst 1765 neben Shaftesbury und Hutcheson als einen derjenigen, „welche, obzwar unvollendet und mangelhaft gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind“. Schon Menzer hat, obwohl er dieser Bemerkung Kants entsprechend zunächst einen Einfluß Humes in Betracht zog, es versäumt, diesen dann doch gesondert zu untersuchen und hat statt dessen nur noch allgemein den „der Engländer“ erwogen. Schmucker ist nun in dasselbe Versäumnis verfallen. Humes „*Inquiry concerning the Principles of Morals*“ war 1756 in einer deutschen Übersetzung von Sulzer erschienen; und daß Kant von dieser mindestens gewisse Anregungen empfangen hat, macht namentlich der Schlußsatz seiner „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theorie und Moral“ wahrscheinlich. Denn die hier herausgestellte Frage, „ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl“ die ersten Grundsätze der Sittlichkeit bestimme, ist genau das Problem, dessen Behandlung Hume im ersten Abschnitt der genannten Schrift als deren Zweck herausstellt.

Übersehen hat Schmucker ferner (ebenso wie schon Menzer) einen gewissen zweifelsfrei feststehenden Einfluß von *Adam Smith*. In einem Brief von Markus Herz an Kant vom 9. Juli 1771 schreibt Herz: „Über den Engländer Smith, der, wie Herr Friedländer mir sagt, Ihr Liebling ist, habe ich verschiedene Bemerkungen zu machen.“ Kant selbst erwähnt öfters den „unparteiischen Zuschauer“, dessen Rolle für die Ethik von Adam Smith charakteristisch ist. So ist in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ gleich auf der ersten Seite des ersten Abschnittes (393 Ak. Ausg.) von diesem unparteiischen Zuschauer die Rede, ebenso in den Reflexionen 767, 6864 und 6916; auch in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ scheint er am Schluß des zweiten Abschnittes anzuklingen. In Reflexion 6864 nimmt Kant dabei sogar ausdrücklich auf Adam Smith Bezug: „In Smiths system: warum nimmt der Unparteyische richter sich dessen, was allgemein gut ist, an?“ Zweifellos hat also der Smithsche Gedanke des unparteiischen Zuschauers Kant bei seinem langen Suchen nach

einem „objektiven“ Prinzip der Sittlichkeit mit geleitet. Auch dessen endgültige Fassung in der Formel des kategorischen Imperativs ist zweifellos dadurch bestimmt worden.

Was nun schließlich dieses Suchen Kants anbelangt, so ist festzustellen, daß die von Schmucker in diesem Punkt vertretene Stellungnahme gegen Henrich im ganzen genommen nicht haltbar ist. Erstens ist es nicht richtig, daß Henrich die Rolle des moralischen Gefühls bei Kant in der Zeit um 1765 und danach noch „durchaus im Sinne Hutchesons“ deute. Und wenn Schmucker für Henrichs These von einer langen Zeit der Versuche (1769–1783), die Kant zur Ableitung des sittlichen Bewußtseins aus seinem neuen subjektiven Begriff des Denkens unternommen habe, den Nachweis aus den Quellen vermißt, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß Henrich zwei solche Versuche schon in seinem Aufsatz „Hutcheson und Kant“ (S. 66 unten) kurz bezeichnet und als Quellen dafür Kants „Bemerkungen“ und die „Träume eines Geistersehers“ genannt hat. Noch vor dem Erscheinen von Schmuckers Buch (jedoch offenbar nach dem Abschluß von dessen Manuskript) hat Henrich aber in einer Abhandlung „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, die in der Festschrift für Gadamer 1960 erschienen ist, außer den beiden genannten noch mehrere andere solche Versuche in Kants Reflexionen aufgewiesen und näher dargestellt (S. 100 ff.). Schmuckers These, daß Kants Ansatz der Ethik schon seit der Mitte der 60er Jahre festgelegt habe, trifft zwar für die *ungefähren* Grundlinien dieses Ansatzes zu. Aber die *präzise* Fassung desselben hat tatsächlich Kant noch lange Schwierigkeiten bereitet und ihn zu immer erneuten Versuchen veranlaßt, bis er endlich zu der in der „Grundlegung“ dargestellten Lösung gelangte. In diesem Sinne muß die Grundthese, die das Hauptergebnis von Schmuckers Buch bildet, sich eine gewisse Berichtigung und Einschränkung durch die Forschungen Henrichs gefallen lassen.

Hans Reiner (Freiburg)

Johannes G. Deninger, „Wahres Sein“ in der Philosophie des Aristoteles. Monographien zur philosophischen Forschung Band XXV, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1961, 214 S., DM 19,50.

Es gibt heute kaum eine Untersuchung über eins der großen aristotelischen Lehrstücke mehr, die sich nicht als Beitrag zur Frage der Aristotelesgenese entfaltet. Und alle Ergebnisse enthalten deshalb ein hypothetisches Moment, weil bei dem Charakter der aristotelischen Schriften (wahrscheinlich schon der aristotelischen Arbeitsweise) und ihrem Überlieferungsschicksal letzte Sicherheit über ihre Chronologie und selbst Authentizität, vor allem einzelner Teile und bestimmter Passagen, die als eingeschoben, nachträglich eingearbeitet oder irgendwie hineingeraten gelten müssen, kaum je erreicht werden wird. Trotz einer Reihe gewichtiger Neuerscheinungen, die eine in aller Welt stark belebte Aristotelesforschung hervorgerufen hat, wird man auch heute noch gelten lassen müssen, was P. Wilpert über „die Lage der Aristotelesforschung“ 1946 schrieb: „So haben zwanzig Jahre Aristotelesforschung zwar unsere Sicherheit, die wir über die aristotelische Philosophie zu haben glaubten, zerstört, ohne doch schon neue und gesicherte Ergebnisse an ihre Stelle zu setzen.“ (Z. f. ph. Forsch. 1, 1946, S. 140). Obwohl die vorliegende Untersuchung zur aristotelischen *Ousia*-Lehre durch eine entschiedene These vorangetrieben wird, trägt der Verfasser den Schwierigkeiten der Genesefrage immer auch Rechnung. Er wägt jeweils im Einzelfall behutsam die Argumente, berücksichtigt selbstverständlich W. Jaeger, aber ebenso etwa auch Gohlke, und läßt im übrigen in eingehenden Interpretationen die Texte selbst und ihren Vergleich sprechen.

Die Frage nach der *Ousia* als Frage nach dem „wahren Sein“ – dem  $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\upsilon$ , dem „seidenweise“ Seienden, demgegenüber alles andere nur „erscheinenderweise“ Seiendes, uneigentliches, nicht „wahres“ Sein ist – heißt sie schon *platonisch* stellen. Wohl hat auch Aristoteles sie so gestellt, aber – das sei hier doch gleich angemerkt – nur im Rahmen seiner differenzierteren  $\delta\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ - $\pi\rho\delta\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$ -Unterscheidungen. Dem absoluten *Primat* der *Ideen* entspricht bei Aristoteles die *Priorität* der *Ousia*. Der Ansatz der Kategorienschrift nun, daß *Ousia* primär das Konkret-Einzelne und nur sekundär *Eidos* und *Genos* sei, muß unter den Mitakademikern als revolutionär empfunden worden sein. Aber dieser ontologische Ansatz, mit dem sich Aristoteles erst einmal entschieden von seinem Meister abzuwenden und zu sich selbst zu kommen scheint, bleibt – wie D. eingehend zeigt – von vornherein mit der Hypothek einer erkenntnis-

theoretischen Problematik belastet, deren immanente Konsequenz, vielleicht sogar gegen die programmatischen Absichten eines stärker auf die Erfahrungswirklichkeit gerichteten Denkens, sich schließlich durchsetzt: Spätestens im Z der Metaphysik wird ein anderer Problemstand greifbar. Zunächst zeigt sich, wie problematisch bis in letzte Tiefen hinein rein ontologisch für Aristoteles die ganze Ousia-Frage inzwischen geworden ist (Z 3). Die von seinen platonischen Anfängen her nie aufgegebenen gnoseologische Grundposition, daß das Allgemeine-Bleibende der Gegenstand der eigentlichen Erkenntnis und Möglichkeitsbedingung von Wissenschaft sei, führt schließlich zu dem Ergebnis, daß Ousia primär *Eidos* und damit – jedenfalls dem Terminus nach, der ja in der Akademie nicht weniger „Idee“ bezeichnet als ἰδέα – auch bei Aristoteles am Ende wieder nichts anderes als „wahre Sein“ ist wie bei Platon. (Z 7, 1032 b 1 wird das *Eidos* ausdrücklich „erste Ousia“ genannt.) Dabei wird aber das Konkret-Einzelne nicht wieder aufgegeben, seine anfängliche Akzentuierung wird jetzt erst eigentlich fruchtbar. Gerade in dieser Problemspannung, die nicht zugunsten eines der beiden Pole kurzgeschlossen wird, entfaltet sich das aristotelische Philosophieren. In der *hylemorphhen* Konstitution des konkreten Seienden bleibt die Priorität des *Eidos*, dem als „Form“ eines „Stoffes“ nunmehr eigentlich erst das entsprechende Gegenprinzip gegeben ist, unangetastet. Diese Priorität wird in der *Potenz-Akt-Struktur*, mit der dann erst das innere Prinzip der dualen Einheit des Einzelseienden konzipiert ist, entscheidend gefestigt. Mag auch im Werden des Einzelnen das Hyletisch-Potentielle zeitliche Priorität haben, so behält doch, da alles Potentielle der Akzentuierung durch ein schon Aktuelles bedarf, im Ganzen des Werdezusammenhanges der Akt und damit das *Eidos* Priorität in jedem Sinne. Das absolut Erste kann nur reiner Akt und nur von eidetischem Seinscharakter sein. In dieser letzten Konsequenz „haben die aristotelischen Bemühungen um einen neuen Ansatz . . . ihre besten Früchte gezeitigt“ (S. 177). – D. geht diesem zur „eidetischen Seinsauffassung“ führenden bzw. zurückführenden Problematisieren des Aristoteles in genauen und geduligen Analysen nach.

Die These nun, die D. an der Entwicklung dieses zentralen Lehrstückes von der Ousia aufzuzeigen sucht, ist die von einer „letzten Einheit platonisch-aristotelischer Philosophie“ (S. 132<sup>92</sup>). In diesem Rahmen erscheint das spezifisch Aristotelische nunmehr nur als Akzentverschiebung, ja weitgehend überhaupt nur als Verdeutlichung und rationale Fixierung platonischer Grundlehren. Das Überraschende dabei ist heute nicht mehr, daß das Gemeinsame mehr als das Trennende gesehen wird, sondern einzig und allein *in welchem Maße* Aristoteles als Platoniker gesehen wird. Um die Bedenken, die sich erheben, etwas pointiert in einem Satz zusammenzufassen: Das Aristotelische an Aristoteles kann bei D. deshalb als bloße „Fußnoten zu Platon“ (Whitehead) erscheinen, weil er offenbar von einem schon allzu aristotelisch verstandenen Platon ausgeht. Die Ideenkritik in ihrer Entschiedenheit, ja Schärfe wird dann natürlich zu einem geradezu rätselhaften Phänomen – denn man wird Aristoteles nicht eine böswillige Verdrehung der Lehre seines Meisters unterschrieben wollen –, und es ist verständlich, daß sie bei D. nur ganz am Rande erwähnt wird. Allerdings, das soll zugegeben werden, scheint sich an der nachplatonischen Akademie ein sozusagen reaktionärer Standpunkt in der Ideenfrage durchgesetzt zu haben, eine Auffassung, über die das Denken Platons selbst, wie das Problematisierwerden der Ideenlehre im Spätwerk zeigt, schon hinausgegangen war. Und mit diesen Akademikern, nicht mit Platon selbst, legt sich Aristoteles vornehmlich an. Aber es war immer noch ein Platonismus, der in der Akademie weiterlebte und der von D.' Platonauffassung her sich nur schwer erklären ließe.

Während der Entwicklungsgesichtspunkt bei Aristoteles durchgängig berücksichtigt wird, scheint der Platon, an dem Aristoteles immer wieder gemessen wird, allzu sehr als feststehende, selbstverständliche Größe genommen. Zu einer Auseinandersetzung des Aristoteles mit dem Stand der Ideenlehre im Phaidon kann man z. B. schlecht auf den „*Timaios*“ verweisen, um einen aristotelischen Einwand zu entkräften (S. 150). Für die Zeit der klassischen Ideenlehre (in den großen Meisterdialogen der mittleren Periode) wäre etwa das *παρά* von Phaid. 74 a, die betonte Abhebung der Ideen von den sinnfälligen Dingen (vgl. das *πλήν* von 100 c), doch erster zu nehmen. Andernfalls wäre auch das *χωρίς* (der Ideen und Dinge), das die kritische Reflexion über die eigene Ideenlehre am Beginn des „*Parmenides*“ (129 a ff) beherrscht (129 d, 130 b, c), nicht recht verständlich, ebensowenig wie die ganze Dunkelheit und Schwierigkeit des Überbrückungsprinzips „*Methexis*“, die Platon offensichtlich selbst recht deutlich bewußt gewesen sind (Phaid. 100 d, Parm. 129 a, 131 a f, 132 c f, 133 a).

Gerade auf den Teilhabegedanken, den Platon selbst so wenig zu klären vermochte – was Aristoteles sehr wohl bemerkt hat (vgl. *Metaph. A 6, 987 b 13 f*) –, legt D. großen Wert und sucht seine Spuren auch bei Aristoteles aufzuweisen. Um Ansatzpunkte für seine Ideenkritik zu finden, brauchte Aristoteles Platon durchaus nicht mißzuverstehen oder gar umzudeuten, er brauchte nur aufmerksam den späteren Platon selbst gehört zu haben. Die Selbstkritik Platons im „Parmenides“ nimmt die aristotelische Kritik an der klassischen Ideenlehre zum größten Teil vorweg. So problematisch ist die Ideenlehre durch all die Aporien von Chorismos und Methexis geworden, daß Platon durch seinen Interpreten Sokrates schließlich sagen lassen muß, daß er nicht wüßte, wie es mit seiner Philosophie eigentlich weitergehen sollte (135 c). Im Spätwerk kann man dann wohl schon manche „aristotelische“ Ansätze und Anklänge finden, aber sicher noch keinen Aristotelismus: So ist z. B. die  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  von *Tim.* 50 d ff als reines, nur dem Denken zugängliches „Worin“ des Werdens noch nicht die aristotelische  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ , die erst eigentliches „Woraus“ des Werdens, das Formprinzip ergänzendes Stoffprinzip, zu aktuiierende Potenz ist.

Zu der Einheitsthese wäre im einzelnen noch folgendes anzumerken: Wenn auch – wie D. herausarbeitet – die aristotelische *Ousia* schließlich *primär Eidos* ist und insofern Platon und Aristoteles in einer „eidetischen Auffassung des Seins“ (S. 177) übereinstimmen, so wäre doch von vornherein zu betonen – was D. natürlich auch nicht übersieht (Kap. 6) –, daß die platonische „Idee“ im aristotelischen „Eidos“ eine entscheidende Umformung erfährt. Diese besteht in der Herausarbeitung des *stofflichen* Pendants zum Formprinzip einerseits und der mit der Formursächlichkeit verbundenen *Wirkursächlichkeit* andererseits. Mit der aristotelischen Hyle scheinen wir tatsächlich auf etwas unauflösbar Unplatonisches zu stoßen. Die  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$   $\nu\omicron\eta\tau\acute{\eta}$  – das mit ihr gegebene Sonderproblem sei durchaus anerkannt – kann wohl nicht als eine aristotelische Umdeutung von Hyle überhaupt verstanden werden (S. 123). Daß sich eine solche „entmaterialisierte“ Materie (S. 183) leichter in die Einheitskonzeption fügte, ist leicht zu sehen: Die Konstitution des konkreten Seienden käme dann doch wieder auf ein Zusammengesetztsein rein aus Formprinzipien (etwa im Sinne der „Ideenverflechtung“ des späteren Platon) hinaus (vgl. S. 129). Daß der Hylebegriff überhaupt nicht fallengelassen, also der Schein einer hylemorphen Konstitution aufrechterhalten wird, hätte seinen Grund dann darin, daß Aristoteles „seine Umdeutung, die doch irgendwie einem Rückzug gleichkam, gern ein wenig „tarnte““ (S. 123<sup>31</sup>).

Die Bedeutung der *Potenz-Akt-Lehre* sieht D. darin, daß mit ihr für Aristoteles „die lange angestrebte Vereinigung seiner Wahrheitsauffassung und seines Seinsbegriffes . . . in der *Form* eine Synthese gefunden hat, die es ermöglicht, im zeitlichen Sein überzeitliche Wahrheiten zu erkennen“ (S. 142). Dabei legt er aber in der für die folgenden Untersuchungen formulierten Fragestellung zugleich nahe, daß auch diese aristotelische Eigenlehre schließlich wieder auf „die Ideenlehre Platons“ hinauslaufe (ebd.), und zwar: 1. durch die „Reduktion der Ursachen auf die Form“ (Kap. 8) – es handelt sich aber, um es gleich noch einmal zu betonen, doch nur um *drei* der Ursachen, denen die Stoffursache, sogar als Möglichkeitsbedingung nicht des Aktes überhaupt, aber jeglicher Aktualisierung unreduzierbar gegenüber bleibt –, 2. durch die besondere Aktualisierungskraft des Geistes (Kap. 9), 3. durch die gemeinsamen Voraussetzungen der platonisch-aristotelischen Philosophie (Kap. 10). Ist aber mit der Ausarbeitung dieser Struktur einer dualen Einheit, in der alles Gewicht als Wirklichkeits- und Erkenntnisprinzip auf das eine der beiden komplementären Prinzipien fällt und doch das andere nicht in dieses aufgelöst wird, tatsächlich „für die Erklärung der sinnlichen Welt . . . nichts Neues gewonnen“ (S. 159)? Oder sind nicht vielmehr erst durch ihre Umgestaltung zu „Formen“ von „Stoff“, zum aktuiierenden Prinzip von Potenz, die „Ideen“ überhaupt brauchbar geworden zur „Erklärung der sinnlichen Welt“? Hier wäre noch einmal Platons eigenes Problembewußtsein anzuführen, wie es sich in der Ideenaporetik des „Parmenides“ offenbart (zumindest in der „größten“ Aporie, 132 b ff). So wie die Ideen nun einmal konzipiert werden mußten, können sie eigentlich nichts mit den Dingen zu tun haben: „Die Ideen sind rein an und für sich und stehen nur unter sich im Verhältnis, und hier mit den Dingen bei uns geht es ebenso“ (133 c; 134 d). Und entsprechend überstiege – gnoskologisch gesehen – Ideenkenntnis alles menschliche Erkenntnisvermögen: „Aber die Ideen selbst haben wir, wie du, Sokrates, zugibst, nicht, noch können sie überhaupt zu dem gehören, was unser ist“ (134 b). Den Göttern aber, denen allein das den an sich seienden Ideen gemäße „Erkennen an sich“ zukäme (134 c), könnte es nichts

nützen zur Erkenntnis und Beherrschung der Welt, denn „diese (Ideen-)Erkenntnis würde weder uns erkennen noch irgendein anderes von den Dingen unserer Welt“ (134 e). (Man beachte, wie sehr der platonische Sokrates all diesen Einwänden des Parmenides zustimmen muß.)

Die Tendenz, die Unterschiede zu nivellieren und auch spezifisch Aristotelisches noch auf Platon zurückzuführen, zeigt sich schließlich auch in der Darstellung der *Nous-Lehre*. Nur zögernd gibt D. die Gleichrangigkeit, ja sogar eine gewisse Überlegenheit der aristotelischen Lösung zu, allerdings nicht ohne sofort hinzuzufügen: „wenn sie auch Zug um Zug auf ihren (der platonischen Anamnesis-Lehre) Voraussetzungen aufbaut“ (S. 168 f). Der aristotelische intellectus agens läßt „die ewigen Formen in den Dingen aufleuchten“, so D. ebenda, aber man müßte betonen: in den durch die *Sinne* erfahrenen Dingen, in den *Phänomenen der Sinnenwelt* (ἐν τοῖς φαινάσμασι, De an. 431 b 2; ἐν τοῖς εἶδει τοῖς αἰσθητοῖς 432 c 4 f). Und ohne diese mit der Sinneserfahrung anhebende Erkenntnisbewegung – mag sie als geistige diese dann auch wesentlich übersteigen – bliebe der Nous tabula rasa (429 b 30 ff). Er ist nicht in dem Sinne „Ort der Ideen“, daß er ihrer, wenn auch latent, immer schon irgendwie inne wäre und nur eines Anstoßes zur *Wiedererinnerung* bedürfte, sondern einzig und allein in dem Sinne, daß er, der inhaltlich zunächst ganz leer, für den also nichts ganz unabhängig von den Sinnen ist (außer dem, was er als geistige Erkenntnisformkraft selbst ist), durch „Abstraktion“ zu „Ideen“ zu kommen vermag (De an. 429 a 27 ff), durch Abstraktion allerdings im ursprünglich aristotelischen, von D. richtig gekennzeichneten Sinne verstanden. Damit erhält die sinnenfällige Wirklichkeit auch gnoseologisch ein ganz anderes Gewicht. Mag sie auch im Hinblick auf das spontane Wirken („wie Licht“) des Geistes nur *Mitursache* „der Wahrheit“ sein (S. 184), so ist sie doch schon eigentliche *Ursache*. Kann man sagen, daß platonische und aristotelische Erkenntnisauffassung darin übereinkommen, wie D. ebd. meint? Ist bei Platon „die materielle Welt“ nicht vielmehr nur *occasio* der Erkenntnis als Anamnesis, also nicht einmal „concausa oder conditio“ der Wahrheit, denn diese ist ja ursprünglich und in ihrer Reinheit unabhängig von der nur verdunkelnden Sinnlichkeit erschaut? Bei Platon geht doch die Bewegung der erkennenden Seele nicht auf die Dinge zu und – sozusagen – durch die Oberfläche der Erscheinung hindurch bis in deren Tiefe, sondern von den Dingen weg in die eigene Tiefe, zurück zu dem ihr wesenseigenen (Phaid. 75 a), immer schon innewohnenden (73 a) Wissen, als eine „Flucht hinab zu den Logoi, um in ihnen die Wahrheit der Dinge zu schauen“ (99 e). Außer diesem „Abstoß“ – daß sie durch ihre Minderwertigkeit (74 e; 75 b) sozusagen abstoßend auf die das wahre Wesen immer schon aus einer anderen Quelle, „apriori“ wissende Seele wirken – können die Dinge nichts beitragen zur Erkenntnis. Sich mit ihnen näher befassen ist eher hinderlich. Man muß befürchten, daß „die Seele gänzlich erblinde“, wenn man „mit den Augen nach den Gegenständen sieht und sie auf jede Weise durch Sinneserfahrung zu erfassen sucht“ (99 e). Wie sollte man schließlich, wenn die Sinne und die Dinge, der Mensch, wie er als *Leib-Geist-Wesen* nun einmal ist, und die Welt, in der er lebt, bei Platon auch nur eine annähernd ähnliche Rolle für die Wirklichkeitserkenntnis spielen wie bei Aristoteles, die Lehre des platonischen Sokrates verstehen, daß „es nur eins von beidem gibt: entweder niemals zum Wissen zu gelangen oder – nach dem Tode. Denn alsdann wird die Seele nur sie selbst und für sich allein sein, abgesondert vom Leib. Und solange wir leben, werden wir . . . nur dann dem Wissen am nächsten kommen, wenn wir uns, so weit nur immer möglich, nichts mit dem Leib zu schaffen machen und nichts mit ihm gemein haben . . .“ (Phaid. 66 e, 67 a)? Das ist ein anderes Weltverhältnis, das ist ein anderes Menschenbild und dementsprechend auch eine Erkenntnislehre, die im Vergleich zur aristotelischen doch beträchtliche Unterschiede zeigt.

Mit all dem soll keineswegs der große Wert der Deningerschen Interpretationen, der Nachzeichnung eines grundlegenden Zuges in der Aristotelesgenese in Frage gestellt werden. Auch nicht die von ihm einleuchtend begründete These, daß Aristoteles ohne seine platonischen Voraussetzungen nicht zu begreifen ist und daß ein platonischer Grundzug durch sein Philosophieren geht. Die Jaegersche Auffassung von dem fortschreitend zum Empiriker sich entwickelnden Aristoteles erfährt damit einmal mehr eine Korrektur. Bedenken erhoben sich nur gegen das *Maß* der platonisch-aristotelischen Einheitlichkeit, gegen eine Platonauffassung, wie sie an vielen Stellen mehr oder weniger deutlich durchschimmert, die mir die Unterschiede zu Aristoteles allzu sehr zu nivellieren und so speziell dessen Eigenleistung nicht ganz ins rechte Licht zu stellen scheint.

Josef Stallmach (Mainz)

Guido Boni, *Das Sein in der schöpferischen Unmittelbarkeit und in der Reflexion. Aus dem Italienischen übersetzt von Claus Riesener. Max Niebans Verlag, Zürich 1960. 834 S.*

Die methodische und inhaltliche Verfeinerung der heutigen Wissenschaften, vorab der Naturwissenschaften, hat ein neues Weltbild geschaffen und dadurch Philosophie und Wissenschaften weit auseinandergeführt. Wenn die Philosophie wieder Grundlage aller Wissenschaften werden will, muß sie sich allererst auf die Möglichkeit einer neuen Begegnung besinnen. Vorab muß der große Abgrund, der heute zwischen Materie und Geist besteht, durch eine vermittelnde Philosophie wieder überbrückt werden.

Dieser Aufgabe hat sich G. Boni in seinem großangelegten Werk über das Sein gewidmet. Der Verfasser ist Generalsekretär der ältesten Musikakademie Italiens, der Accademia Nazionale di S. Cecilia in Rom, und steht aktiv mitten im geistigen und kulturellen Schaffen des heutigen Italien. Das veranlaßt uns schon zu einer ersten Bemerkung. Es dürfte nicht belanglos sein, daß ein Philosoph aus Neigung und Leidenschaft ein inneres Verhältnis zu Dichtung, bildender Kunst und Musik hat. Diese Beziehung erweist sich oft, wenn auch nicht immer, mitbestimmend auf die Gestaltung der philosophischen Sprache. Bei Boni ist das sicher der Fall. Sein Werk liest sich gut und flüssig; vor allen Dingen vermeidet es den schweren und oft überlasteten Satzbau, der gerade in der heutigen Philosophie des deutschen Sprachraums die Beschäftigung mit philosophischen Themen so schwierig macht. In dieser Hinsicht ist die Begegnung mit Philosophen aus dem romanischen und auch angelsächsischen Kulturbereich für uns Deutsche immer lehrreich und anregend. Damit können wir uns der inhaltlichen Thematik des Werkes zuwenden. Der Verfasser untersucht zunächst die bisher gültigen Grundbegriffe der Philosophie und bemüht sich, durch genaue Analysen die dabei unterlaufenen Einseitigkeiten und Irrtümer von seiner Sicht her langsam aufzudecken. Dabei wird der Idealismus und Materialismus schon einer ersten Kritik unterzogen und seine unbewältigten Probleme aufgezeigt (15 f., 20 f. u. a.). Desgleichen wird eine dualistische Metaphysik als widerspruchsvoll abgewiesen (50 ff.). Damit ist der eigene Standpunkt angedeutet, der sowohl einen Monismus – sei er materialistisch oder sei er idealistisch – als auch einen Dualismus zu überwinden sucht.

Grundlegend für eine solch neue Synthese ist die Auffassung des Seins, das eine innere Beziehung zu Existenz und Wirklichkeit hat (302 ff.). Wenn wir diese drei Substantiva gebrauchen, so müssen wir uns immer bewußt bleiben, daß jedes Substantiv an sich eine doppelte Bedeutung haben kann: eine begrifflich abstrakte und eine sinnlich konkrete. Die begrifflich abstrakte meint die Wesensmerkmale einer bestimmten Gattung von Wesenheiten und deren gemeinsames Wesensgesetz. Die sinnlich konkrete erstreckt sich auf einen konkreten Komplex von Wesenheiten oder einer konkreten Wesenheit. Wenn wir dies anwenden auf Sein, Existenz und Wirklichkeit, dann ergibt sich: Da Sein, Existenz und Wirklichkeit alle physischen und ideellen Wesenheiten zusammenfassen, meinen sie „etwas Abstraktes“ und dessen „gemeinsames Wesensgesetz“. Sein, Existenz und Wirklichkeit sind „logisch (!) einander eingeschlossen“, sobald man sie näher zu bestimmen sucht. Man kann sie nicht voneinander trennen, sie implizieren und ergänzen sich gegenseitig. Das bedeutet mit Rücksicht auf das Sein: *Sein* ist der abstrakte Begriff der Existenz, der aus allen existierenden Dingen, mögen sie physisch oder ideell sein, herausgeholt oder abgehoben, von der „besonderen Bestimmung eines jeden“ absieht. Die *Existenz* hingegen, wiewohl auch ein abstrakter Begriff, ist abgezogen aus der „hauptsächlichen Verknüpfung mit dem konkreten Bestimmwerden aller physischen und ideellen Wesenheiten“ und deren „wechselseitiger Beziehung und Entfaltung“. Dazu kommt ergänzend die *Wirklichkeit*. Sie ist gleichbedeutend mit Existenz und legt besonderen Nachdruck auf die Bedeutung „konkreter, festgelegter oder festlegbarer Erscheinungsform“. Wie die Existenz kann sie eine mehr oder wenig weite Ausdehnung annehmen, je nachdem man sie bloß auf den „Beitrag der Sinne“ oder auch auf die „begrifflichen Wesenheiten“ festlegen will oder kann (303). – Nebenbei bemerkt hat der abstrakte Seinsbegriff Bonis eine gewisse innere Verwandtschaft mit dem transzendentalen Sein, wie es von der führenden Richtung des Neuhomismus ausgelegt wird. Auch hier nimmt man das esse commune als actus essendi und als Existenz. In der weiteren Durchführung zeigen sich aber dann bald beträchtliche Unterschiede. Auf seiner Seinskonzeption aufbauend, sucht dann der Verfasser weiter zu zeigen, daß Materie und Geist, Ding und Idee, Sein und Denken keine unvereinbaren Gegensätze sind, sondern nur „verschiedene Aspekte einer unteilbaren Wirklichkeit“ (704). Diese unteilbare

Wirklichkeit ist zugleich das höchste Gesetz, das alle Dinge zusammenbindet, das Absolute, die erste Ursache, die *causa sui*, die im Bewußtsein des Menschen ihre höchste Vollendung findet.

Von hier aus fällt dann die letzte philosophische Entscheidung. Von den drei metaphysischen Möglichkeiten, dem Pantheismus, dem Theismus und Panentheismus bleibt schließlich nur eine nach dem Verfasser als gangbar übrig: der Panentheismus. Hören wir zunächst die Gründe, die der Verfasser gegen den Pantheismus und Theismus anführt. Gegen den *Pantheismus* macht er geltend, daß dieser die „Einzigkeit der Substanz“ – sei es im geistigen, sei es im materiellen Sinne – behauptet. Beides sind aber nicht eigentliche „Substanzen des Seins“, sondern nur „begriffliche Ausdrücke einer provisorischen Unterscheidung“. Diese ist dazu vorgesehen, eine „unmittelbare neue Zusammensetzung vorzunehmen“ und steht im dialektischen Dienst der Vernunftkenntnis. Daher ist die „Einzigkeit einer Substanz“ ein vergebliches Bemühen, alles entweder auf den Geist oder auf die Materie zurückzuführen. Die Totalaufnahme des ganzen Seins schließt aber bereits die Differenzierung von Geist und Materie „logisch“ (!) in sich. Der Pantheismus leidet letztlich an einer „Verwirrung von Begriffen“ und einem „leeren Wortgeplänkel“ (750). Der *Theismus* ist für den Verfasser unannehmbar, weil er das universale Prinzip des Seins von den konkreten Wesenheiten trennt, deren „innere Bedingung und gemeinsames Gesetz“ es ist. Aus dem universalen Prinzip macht der Theismus einen konkreten Seinsgrund, der ein persönlicher Geist mit Verstand und freiem Willen ist. Von dem göttlichen Geist werden in freier Schöpfung alle geschaffenen Existenzen hervorgebracht. Dadurch wird das Sein in zwei unter sich fremde Teile gespalten. Dem ist aber entgegenzuhalten, daß Bewußtheit und Freiheit eine „Eroberung des Seins“ ist, die erst nach einer langen Entwicklung erreicht wird. Die Vervollkommnung des Seins durch den Geist ist und bleibt ein „Ideal“, das in „immer größerem Glanze erscheint“, aber nie völlig erreicht wird. Die volle Realisation dieses idealen Gesetzes wird „niemals möglich sein“; denn sonst würde das „ewige Bestimmwerden“ und das „unaufhörliche Sicherneuern des Seins“ in einen Stillstand geraten und sich erschöpfen (751). So kommt Boni zu seiner Lösung: dem *Panentheismus*. Der letzte und höchste Grund alles konkreten Seins ist das universale Absolute. Als solches ist es als „die höchste unbewegte Abstraktion der Bewegung“ zu fassen, aus der in stufenweiser Differenzierung alle Seinsformen hervorgehen. Das universale Absolute ist somit das „gemeinsame Prinzip“ für alle Existenzformen und in „gleicher Weise“ in allen konkreten Wesenheiten gegenwärtig. Daher annulliert es nicht den besonderen Inhalt der Wesenheiten, sondern ermöglicht ihn gerade, was ja der monistische Pantheismus vergebens zu erklären sucht. Doch ist dieses universale Wesensgesetz nur dann in seiner fortschreitenden Bestimmung möglich, wenn es nicht, wie der Theismus meint, von den konkreten Wesenheiten getrennt, sondern mit ihnen unmittelbar und innerlich vereinigt ist. Mit einem Ausblick auf das Urphänomen der Religion schließt der Verfasser seinen Panentheismus ab und meint, daß seine Auffassung durchaus „liebzu gewinnen, anziehend und trostpendend“ sein kann; denn Gott, der vom religiösen Glauben und von der Vision des größten italienischen Dichters Dante als „erhabener Schöpfer, göttliche Kraft, höchste Weisheit und erste Liebe“ gepriesen wird, ist der „höchste Seinsgrund“, zu dem man durch „innere Empfindung“ und durch „Gebet“ direkt gelangen kann. Dieser höchste Seinsgrund ist mit „allen Vollkommenheiten“ ausgestattet und der Mensch fühlt, daß er sein eigenes Wesen darauf ausrichten muß; denn der Mensch ist es gerade, dem das „Vorrecht des Denkens, der Erleuchtung der universalen Bedingungen des Seins und der unendlichen Regung der universalen Gemeinsamkeit des Seins verliehen wurde“ (752).

Man kann nicht leugnen, daß der Verfasser bemüht war, seine panentheistische Auslegung der Wirklichkeit von vielen Seiten her zu begründen. Und dennoch fordert sie jeden, der seinen Gedanken gefolgt ist, zu einer Stellungnahme heraus. Soweit dies in einer Besprechung möglich ist, soll es auch geschehen. Drei Einwände sind es, die sich uns immer wieder aufgedrängt haben und die wir wenigstens in großen Umrissen andeuten wollen. *Zunächst* scheint uns sehr fraglich zu sein, daß körperliche Materie, organisches Leben, Seele und Geist nur „verschiedene Aspekte einer unteilbaren Wirklichkeit“ sein sollen (704). Die klassische und moderne kategoriale Erforschung der einzelnen Bereiche unserer Welt ist hier zu ganz anderen Ergebnissen gekommen. Sie hat, gestützt auf das jeweilig wissenschaftlich untersuchte Tatsachengebiet, auch zeigen können, daß jedes dieser großen Gebiete in seinem ontologischen Aufbau seine spezifisch eigenen Prinzipien oder Kategorien hat. So kommen z. B. die spezifisch eigenen Kategorien des organischen Bereiches (etwa die Zweckmäßigkeit oder Regenera-

tion) in der rein materiellen Welt nicht vor. Es gibt also keinen kontinuierlichen Übergang von einem Bereich zum anderen. Der Entwicklung sind vom kategorialen Aufbau her engere Grenzen gesetzt, als der Verfasser es bei seiner Verteidigung einer langangelegten Evolution anzunehmen scheint. Mit diesen Ergebnissen hätte sich Boni gründlicher auseinandersetzen müssen. Seine Erörterung über das Kategorienproblem (211–68) bringt zwar manche guten Gedanken, kann aber, aufs Ganze gesehen, nicht befriedigen, weil sie seine Auffassung von der kontinuierlichen Entwicklung keineswegs wirklich begründet und die andere, welche eine ontologische Kluft zwischen den einzelnen Bereichen vertritt, keineswegs überzeugend widerlegt. Eine Begegnung mit der umfangreichen Kategorienlehre N. Hartmanns, der ja auch in Italien kein Unbekannter mehr ist, hätte hier sehr befruchtend sein können. Leider ist eine solche Begegnung nicht erfolgt. – Wir kommen zu einem *anderen* Lehrpunkt in der Auffassung Bonis. Es ist schwer zu verstehen, wie sich das Individuum, das in der menschlichen Person zunächst einen Höhepunkt erreicht, aus einem gemeinsamen Universalgesetz her erklären soll. Begreiflicherweise wird dieses Problem nur am Rande gelegentlich (etwa 476) gestreift. Und doch gehört gerade diese Frage zu den entscheidenden Fragen einer heutigen Seinslehre und Metaphysik. Nach dem Verfasser wird das Individuum und die menschliche Persönlichkeit zu einem Durchgangspunkt des universalen Gesetzes des Seins degradiert. Damit dürfte aber einer der größten Gedanken der abendländischen Philosophie, der mit Duns Scotus begonnen, sich über Suarez fortgesetzt und bei Leibnitz einen gewissen Abschluß gefunden hat, wieder preisgegeben und verloren gegangen sein. Das scheint uns eher ein Rückschritt als ein Fortschritt zu sein. – *Endlich* sei noch ein Letztes berührt, das das universale Wesensgesetz betrifft. Auch wir sind durchaus überzeugt, daß es eine universale oder transzendente Seinsstruktur gibt, die in allen Seienden waltet, seien sie geschaffen oder ungeschaffen, endlich oder unendlich. Doch ist diese transzendente Seinsstruktur noch nicht das Letzte, das Absolute, Gott. Ihr das zugestehen, heißt sie verabsolutieren und divinisieren. Wir sehen im transzendentalen Sein nur eine Brücke oder Vermittlung, die in der absoluten Transzendenz Gottes ihren Ursprung und ihre Vollendung findet. Zum anderen scheint uns überaus fragwürdig, daß man ein solch universales Seinsgesetz wirklich verehren, anbeten und lieben kann. Höchste Verehrung, Anbetung, Liebe und Vertrauen können wir nur einem Gott entgegenbringen, der über das Universalgesetzliche hinausragt, der selbst ein personales Du ist und seine Geschöpfe in schenkender Liebe erschaffen hat.

Verständlich wird die panentheistische Auffassung Bonis, wenn man sie in eine *bestimmte* Tradition der italienischen Philosophie stellt, der er sich auch verpflichtet weiß. Diese Tradition beginnt bei G. Bruno und setzt sich über Bovio zu Gentile, Croce und H. Spiritu fort. Die großen italienischen Theisten Anselm von Aosta, Thomas von Aquin, Bonaventura, G. Vico und Rosmini haben nur einen sekundären Einfluß auf ihn gehabt. Leider ist der Verfasser auch nicht auf die führenden Philosophen unserer Tage, die Deutschland, Frankreich und England hervorgebracht haben, eingegangen. Eine Begegnung mit Husserl, Scheler, Heidegger, Jaspers, N. Hartmann oder Blondel, Marcel, Lavelle oder North-Whitehead, Russel, wäre sehr wünschenswert und fruchtbar gewesen. Somit ist Bonis Werk mehr ein geistreicher Monolog als ein fortführender Dialog.

*Timotheus Barth OFM (Sigmaringen)*