

BUCHBESPRECHUNGEN

J. G. FICHTE-GESAMTAUSGABE DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Band II, 1: NACHGELASSENE SCHRIFTEN 1780–1791. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).

Mit diesem Band wurde fast genau auf den 200. Geburtstag Fichtes die erste Veröffentlichung der angekündigten neuen Fichte-Gesamtausgabe vorgelegt. Ein Band vorzüglich in der äußeren Aufmachung, großzügig angelegt, übersichtlich und dem Auge angenehm zu lesen. Hervorragend und geradezu paradigmatisch für ein solches Vorhaben ist die philologische Arbeit besorgt. Der exakte textkritische Apparat ist ergänzt durch subtile biographische Forschungen zu im Text erwähnten Personen und äußeren Umständen. Der Anhang bringt neben einem Personen- und Ortsverzeichnis ein für die Fichteforschung besonders dringliches Sachverzeichnis, sowie ein Verzeichnis der in den Texten erwähnten Literatur. Über die Anlage der gesamten kritischen Ausgabe des Fichteschen Werkes kündigen die Herausgeber einen besonderen, eingehenden Bericht an, der seinerzeit Gegenstand kritischer Würdigung werden mag. Es sei darum für diese Seite nur das zur Einordnung des vorliegenden Bandes Wesentliche referiert: Die Veröffentlichung der „Nachgelassenen Schriften“ läuft als Reihe II der GA parallel zur Reihe I der „Werke“. Letztere enthält sämtliche Veröffentlichungen, die J. G. Fichte zu Lebzeiten selbst veranlaßt hat. Von den überkommenen Schriften aus der Hand Fichtes werden die Briefe in einer gesonderten Reihe veröffentlicht. Bloße Abschriften und Übersetzungen ohne eigenständige Bedeutung bleiben in der Ausgabe unberücksichtigt. Alles übrige, und das ist die Masse der handschriftlichen Hinterlassenschaft Fichtes, ergibt den Inhalt der „Nachgelassenen Schriften“, vervollständigt in Fällen, da das Manuskript verloren ging, durch vorhandene posthume Publikationen und durch gesonderte Beifügung von Kolleg-Nachschriften, sofern diese über sachliche Lücken Auskunft zu geben vermögen.

Ist es ein günstiges Omen, daß das erste Wort der neuen Gesamtausgabe – wohl durch praktische Zufälligkeiten bedingt – dem unbekanntem, dem posthumen Fichte zufiel? Zwar kann man nicht sagen, die breitere philosophische Öffentlichkeit habe spätestens seit den posthumen Veröffentlichungen durch den Sohn nicht Gelegenheit gehabt, sich ein zutreffendes Bild von der zentralen philosophischen Leistung Fichtes zu machen. Aber die neueren Auseinandersetzungen mit dem Fichte'schen Oeuvre lassen sachliche Züge seines Werkes sichtbar werden, die dem bisherigen Interesse offenbar entweder gleichgültig oder verborgen geblieben waren. Und zwar Züge von einer noch kaum abzusehenden Durchschlagskraft. Es läßt darum nicht nur das historische Interesse aufhorchen, daß alle bisherigen Publikationen nur knapp ein Drittel des handschriftlichen Nachlasses zugänglich machten und daß nicht nur Gelegenheitsarbeiten, sondern zentrale wissenschaftliche Manuskripte noch der Veröffentlichung harren, ganz abgesehen von der Forderung nach einer kritisch zuverlässigen Form des bisher schon Bekannten, – die neue Ausgabe muß wohl auch als Symptom einer stark veränderten, wesentlich *sachgerechteren philosophischen Haltung* Fichte gegenüber gewertet werden. Eine leider allzuoft vernachlässigte Grundforderung solcher Gerechtigkeit verlangt u. a., den Autor selbst zum Problem der methodischen Aufschlüsselung seines Werkes zu Worte kommen zu lassen. Es sei darum zur Klärung des Ortes, den die vorliegenden Schriften im Gesamtwerk einnehmen, ein Abriss vom Kosmos der Philosophie vorausgeschickt, wie Fichte ihn verstand und für sein Teil realisierte.

Nach Fichtes oft gegebener Auskunft gibt es zu seiner Philosophie, bildlich gesprochen, einen schlechthin zureichenden Universalschlüssel: die „Wissenschaftslehre“. Etwa im Spätherbst 1793 entdeckte Fichte ihr methodisches Grundprinzip. Von diesem Augenblick an war es für ihn möglich, Philosophie in exakter Systematik und kontrollierter Methodik zu betreiben. Das zu tun wurde ihm die „eigentliche Aufgabe seines Lebens“¹, was auch die jeweilige Stunde ihm

¹ J. G. Fichte, Briefwechsel. Herausgeg. v. H. Schulz. Leipzig 1925. Bd. II, S. 452.

sonst an bürgerlichen oder privaten Pflichten abfordern mochte. Von jenem Zeitpunkt an lag auch sein wissenschaftlicher Arbeitsplan in nuce fertig: *Conditio sine qua non* alles andern war die gleichsam kristalline Darstellung der Grundstrukturen alles Denkens, was eben die „Wissenschaftslehre“ im engeren Sinne zu leisten hatte. Hieraus leiteten sich zwei Grundaufgaben der Arbeit ab: Zunächst diese Grundstrukturen in ihrer Vollständigkeit sich *gedanklich* zu erschließen, sodann ihnen eine ihrer inneren Exaktheit und Folgerichtigkeit angemessene Form der öffentlichen Darlegung und Didaktik zu geben. Das erste Vorhaben nahm rund 10 Jahre Arbeit in Anspruch und war spätestens 1804, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe², abgeschlossen; das andere Problem beschäftigte Fichte dagegen bis zu seinem plötzlichen Tode, ohne daß ihm eine völlig befriedigende Lösung gelang.

Die „Wissenschaftslehre“ ist nun nicht etwa ein vereinfachtes und verdünntes Gemälde der faktischen Realität, in dem der Kosmos des Seins mit genialen Strichen skizziert wird, – sie hat es vielmehr, wie Fichte 1812 einmal formuliert, nur „mit absoluten Formen zu thun, unbekümmert, was dieselben im wirklichen Bewußtsein bedeuten, und wie sie da erscheinen“³. Sie ist also, was entscheidend für ihr Verständnis ist, als Dokument ein ausgesprochen abstraktes *Formelsystem*, und ihr Verhältnis zur faktischen Realität läßt sich nur vergleichen mit dem einer mathematischen Formel zu dem realen Phänomen, das in dieser Formel seiner *gesetzmäßigen* Natur nach beschrieben ist. In der „Phänomenologie“⁴ der W.-L. sind die *Grundgesetze* des Seins und des Seienden (nicht das Sein und das Seiende selbst) in einer Art aus Grundaxiomen entfaltet, die das methodische Verfahren der modernen Formalwissenschaften durchaus vorwegnimmt. Die zugrundegelegten Axiome haben die prinzipiellen Möglichkeiten des „wissens“, die aus der Reflexion des „wissens“ auf sich selbst und seine formale Potenz gewonnen sind, zu ihrem Inhalt. Die W.-L. bietet sich dergestalt als ein geschlossener theoretischer Kosmos der überhaupt möglichen *Grundgesetze* des realen Seins und Lebens dar.

Bei dieser Natur der Sache hat sich verständlicherweise ein zweiter Arbeitskreis um die W.-L. zu gruppieren. Man könnte diese Arbeit als Aufgabe der *empirischen* Verifizierung und Anwendung der W.-L. auf die faktische Realität ansprechen. Es sind also einmal die empirischen Seinsbereiche zu identifizieren, die den ermittelten Grundgesetzen entsprechen (d. h. die sich in tatsächlicher Realität so „verhalten“, wie dies in der Formel abstrakt fixiert ist). Zum andern, da die W.-L. nur die *Grundgesetze* und die *Grundregeln* zu ihrer weiteren Entfaltung enthält, sind aus den Grundgesetzen die erforderlichen Teilgesetze abzuleiten, – eine Arbeit, die sich theoretisch bis ins Unendliche fortsetzen läßt, die praktisch aber eben mit den jeweiligen empirischen Interessen der Forschung zum Stehen kommt.

Fichte nahm auch diesen zweiten Arbeitskreis in Angriff. Und hieraus resultiert eine Schicht von Schriften (bzw. vor allem Vorlesungsmanuskripten), die sich in der eben erwähnten Art unmittelbar an einzelne Sektoren der W.-L. anschließen. Auch den sogenannten „populären“ Schriften, die er noch in späteren Jahren im Gegensatz zu seinen spezifisch wissenschaftlichen Untersuchungen im Druck erscheinen ließ, liegt dasselbe Verfahren einer praktischen Anwendung einzelner Momente der W.-L. zugrunde, nur daß hier zumeist die Verbindungslinien zu den entsprechenden Ausgangspunkten der Gedankenführung für den Leser nicht sichtbar in Erscheinung treten. Allerdings hat Fichte diesen zweiten Arbeitsbereich nur fragmentarisch und vielfach auch nur in großen Zügen bearbeitet; denn man vergesse nicht, wie wenig selbst eine so ungewöhnliche und konzentrierte Arbeitskraft wie die Fichtes angesichts einer solchen Aufgabe ist. So unterblieb z. B. von seiner Seite völlig die Ausfaltung jenes Sektors der W.-L., in dem die Grundgesetze der objektiven Natur enthalten sind.

Man könnte im Blick auf das Fichte'sche Gesamtwerk in einem Bilde sagen: Fichte war sozusagen der Architekt, der in der „Wissenschaftslehre“ einen völlig durchgearbeiteten Bauplan zusammen mit einer außergewöhnlich sicher fundierten Methodik zu einem empirisch exakt angewandten Philosophieren vorlegte, der aber zugleich gezwungen war, den Bau allein und nur mit seinen zwei Händen, gebunden an die unzulänglichen empirischen Kenntnisse seiner

² Joachim Widmann, *Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens in J. G. Fichtes 2. Darstellung der „Wissenschaftslehre“* aus dem Jahre 1804. Diss. München 1961. S. 253.

³ J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*. Herausg. I. H. Fichte. Bd. X, S. 405.

⁴ J. G. Fichte, *SW X*, S. 195.

Zeit, in Angriff zu nehmen, da seinen Zeitgenossen wie dem ganzen 19. Jahrhundert vor allem das Verständnis für die Bedeutung der von Fichte angesetzten Methodik abging. Die Tatsache, daß die terra incognita des Fichteschen Werks dem philosophischen Interesse somit ein noch kaum abzusehendes Gebiet unbestellten Brachlandes darbietet, dürfte allerdings auch einen der erregendsten Aspekte für die weitere Auseinandersetzung mit dem Fichteschen Erbe abgeben.

Die Schriften des vorliegenden Bandes II, 1 der GA liegen nun sämtlich vor der Entdeckung jenes „neuen Fundaments“⁵, das Fichte die eben skizzierte Art des philosophischen Arbeitens erlaubte. Sie reichen von der lateinischen Valedictionsrede für Schulpforta 1780 (II, 1 S. 1) bis zu den Tagebuchnotizen über das Eintreffen in Königsberg Mitte 1791 und einer Predigt, die er auf dem Weg dorthin in Warschau hielt (II, 1 S. 419). Das Grundprinzip der Herausgeber, die Schriften nicht nach Sachgebieten, sondern in chronologischer Folge ihrer Entstehung anzuordnen, läßt die beachtliche Vielseitigkeit der Fichteschen Jugendansätze sehr schön hervortreten. Wer hier Vorübungen und Experimente in Art der systematischen Abstraktionen der „Wissenschaftslehre“ erwartet, dürfte enttäuscht werden. Nicht deshalb, weil Fichte das konsequente Denken plötzlich aus heiterem Himmel heraus zufiel und ihn in Bann schlug, sondern weil er von Hause aus über eine „mathematische oder exakte Phantasie“⁶ gebot. Nicht daran, was er behandelte, sondern wie er es behandelte, kündigt sich in den frühen Schriften das spätere philosophische Denken an. Selbst in den kraus wuchernden Ereignissen der romantischen Novelle „Das Tal der Liebenden“ (II, 1 S. 263) führt sein „Abgöttin, die Kürze“⁷ die Feder, – nicht gerade zum Gedeihen der Poesie: die einzelnen Stadien sind zu stichwortartig mitgeteilt, die Stimmungen mehr benannt als malerisch ausgekostet, und so ist die Erzählung ständig in Atem gehalten, neue abenteuerliche Ereignisse beizuschaffen. Wenn auch nicht gerade als Lyriker und schweifender Romantiker, so hatte Fichte dennoch aber ein sehr ursprüngliches Verhältnis zum Wort und zur Sprache. Dies dürfte sogar einer der hervorstechendsten Züge seiner ganz individuellen Begabung gewesen sein. Nur galt ihm die Sprache in erster Linie als einer der mächtigsten Diener des klaren Geistes und seiner Belange.

So finden sich aus den Jahren des ersten Züricher Aufenthalts eine relativ bemerkenswerte Zahl von Dokumenten für Fichtes aktives Interesse am vielfältigen Bereich der Literatur und Wortkunst. Ein Fragment widmet sich dem Schweizer Dialekt (II, 1 S. 115), untersucht die Aussprache der Konsonanten, grammatikalische Besonderheiten des Wortschatzes. Im Zusammenhang mit seiner Absicht, eine „Redeübungs-Schule“ einzurichten, steht der programmatische „Plan anzustellender Redeübungen“ 1789 (II, 1 S. 125). Darin finden sich für den späteren Fichte bereits höchst kennzeichnende Einsichten. So wenn er formuliert: „Ein Kopf von glücklichen Anlagen hat helle Augenblicke, (...) wo er unerwartet auf eine Wahrheit trifft: – aber *zusammenhängendes, Schritt für Schritt seinen Gang nach einer bestimmten Richtung hin gehendes Denken* wird nur durch Uebung erworben“ (II, 1 S. 129). Oder in klassischer Prägnanz: „Niemand kann *reden* lernen, wer nicht vorher *denken* gelernt“ (II, 1 S. 131). Neben der „Erlernung der reinen Mathematik“ empfiehlt er als „beste und sicherste Uebung im Selbstdenken“, „eigene Aufsätze zu machen“ (II, 1 S. 130). Vor allem sei nicht übersehen die Erklärung, daß „erste Erforderniß“ aller Redekunst die *Wahrheit* des Inhalts sei; es ist seine von allem Schein unerschütterte Überzeugung, daß „nichts ästhetisch schön sey, was nicht moralisch wahr ist“ (II, 1 S. 132).

Vermutlich zur selben Zeit skizzierte er ein paar Ideen zu einem Schauspiel „Der Schweizerbund“ (II, 1 S. 135). Erstmals abgedruckt sind fragmentarische „Anmerkungen zu den Oden Klopstocks“, die ein subtiles Organ für Sprachgebrauch verraten (II, 1 S. 239). Eine Ode „Alkaios Rhythmen“ (II, 1 S. 249) gibt Auskunft über eigene Versuche Fichtes als eines, wie er bekennt, „langsamen Dichters, den jeder Reim eine Stunde kostet“ (II, 1, S. 251). Auf der Suche nach seiner eigentlichen Bestimmung faßte er schließlich auch den „Plan zu einer Zeitschrift über Litteratur und Wahl der Lektüre“, den er zu Leipzig im Mai 1790 schriftlich nie-

⁵ J. G. Fichte, Briefwechsel. Bd. I, S. 318.

⁶ Andreas Speiser, Ein Parmenideskommentar. 2. erw. Aufl. Stuttgart 1959. S. 77.

⁷ J. G. Fichte, Briefwechsel. Bd. I, S. 327.

derlegte (II, 1 S. 255). Und auch hier tritt unverkennbar als vordringliches Motiv die Suche nach der Vereinigung von Kunst und Wahrheit hervor, wenn er als Ziel der Zeitschrift hinstellt, den „gegenseitigen Einfluß des richtigen Geschmacks und der Sittlichkeit aufeinander“ zu zeigen und zu befördern (II, 1 S. 261).

Der gewichtigste Anteil des Bandes für die Kenntnis des jungen, nach seiner Lebensaufgabe erst tastenden Fichte dürfte jedoch den verschiedenen Tagebüchern und tagebuchartigen Notizen zufallen. Sie beginnen mit sozial- und sittenkritischen Reflexionen unter dem Vermerk „Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht“ vom Sommer 1788, denen ganz abrupt Gedankenketzen zur Erklärung von „Geister, Ahndungen, u. dergl. Geschichten“ (II, 1 S. 99 ff) angehängt sind (gewissermaßen die schattenhafte Berührung eines Bereichs, dem er spät in seinem ausführlichen „Tagebuch über den animalischen Magnetismus“⁸ von 1813 noch einmal überraschendes philosophisches Interesse entgegenbringt).

An die 90 Seiten nehmen die Züricher Tagebuchaufzeichnungen ein (wobei allerdings für die Zählung die reichen Anmerkungen ins Gewicht fallen, welche die Herausgeber in bewunderungswürdiger biographischer Detailforschung zu den im Text benannten Ereignissen und Personen beitrugen). Im Mittelpunkt dieser Notizen stehen die *Erziehungsprobleme*, denen Fichte sich als Lehrer im Züricher Hause Ott gegenüber sah. Auf die Erziehung der Kinder selbst hat sich Fichte offenbar durchaus verstanden. Die Schwierigkeiten, mit denen er sich in den Manuskripten auseinandersetzt, lagen hauptsächlich in der Differenz zwischen seinen Vorstellungen vom Ziel einer Erziehung und dem, was die Eltern von der Erziehtätigkeit erwarteten. Ihm war die Erziehung „die Kunst, die Zöglinge *so gut zu machen, als möglich*“, und damit sah er sich im strikten Gegensatz zu dem laxen Idol, nur dahin zu wirken, „*so viel Böses zu verhindern, als möglich*“ (II, 1 S. 165). Es war das niedere Ziel, wogegen er Sturm lief: die Kinder lediglich auf eine bestmögliche Anpassung an die Gesellschaft und ihre normierenden Anschauungen zu dressieren, ungeachtet ob dadurch die tieferen sittlichen Belange, das Gute selbst, gefördert oder verstümmelt würden. So bleiben auch seine beachtlichen pädagogischen Beobachtungen, die er anstellt, nicht bloße Deskription, sondern fungieren wesentlich als Ausgangspunkte seiner Versuche, am konkreten Objekt die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten guter und schlechter Erziehung aufzuspüren.

Von der kritischen Ehrlichkeit, mit der er auch an sich selbst arbeitete, zeugen als Beispiel „Regeln der Selbstprüfung für das Jahr 1791“ (II, 1 S. 375). Weitere Tagebuchnotizen beschäftigen sich öfters ebenfalls mit diesem Thema und geben im übrigen Einblick in seinen Züricher Alltag, seine privaten Unternehmungen und Interessen, seinen gesellschaftlichen und freundschaftlichen Umgang. Der zeitgeschichtliche Wert seiner lebendigen und genauen Reisebeobachtungen vom Sommer 1791 durch Polen und über Warschau nach Königsberg, die Notizen über seine persönlichen Begegnungen mit Kant (II, 1 S. 381) sind durch die früheren Veröffentlichungen hinlänglich bekannt.

Vor dieser Reise liegt die folgenschwere Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie. Ihr Niederschlag findet sich in den fragmentarischen „Aphorismen über Religion und Deismus“ (II, 1 S. 283); die direkte Auseinandersetzung mit der „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Kritik der Urteilskraft“ spiegeln die beiden Manuskripte „Der transcendentalen Elementarlehre. Zweiter Theil“ (II, 1 S. 293) und der „Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft“ (II, 1 S. 319). Während die erste Schrift ein ziemlich wortgetreues Exposé der Kantischen Darlegung ist und nur in ersten Ansätzen zu einer Interpretation fortschreitet, dokumentiert die zweite seinen Plan, die „dunklen Stellen“ in den Kantischen Werken der Öffentlichkeit „etwas deutlicher zu machen“ (II, 1 S. 322). Eine Textverbesserung Fichtes, die sich fast wörtlich in Kants Handexemplar wiederfindet, mag als symptomatisch dafür erwähnt sein, wie subtil und mit welchem Verständnis Fichte die Kantischen Gedanken durchdrang.

Am deutlichsten noch als Kind seiner Zeit zeigen wohl die theologischen Manuskripte den jungen Fichte, offenbar vorwiegend Gelegenheitsarbeiten, wie sie die ursprüngliche theologische Berufsabsicht (z. B. II, 1 S. 31 u. 67) oder Predigtverpflichtungen mit sich brachten (II, 1 S. 49

⁸ J. G. Fichte, SW XI, S. 295.

u. 419). Religiosität war ihm in jenen Jahren noch vor allem die „Gewohnheit tugendhaft zu denken und zu handeln, die aus einem durch die Wahrheiten der Religion leicht rührbaren Herzen herkommt“ (II, 1 S. 176). Die bedeutsame spätere Unterscheidung von bloßer Moral und Religion⁹ hat er noch nicht vollzogen, und so wird an diesen Schriften, trotz des Ernstes der Bemühung, der Abstand zu der alles andere überwölbenden Ergriffenheit, mit der sich der späte Fichte der Frage der Religion zuwandte, besonders deutlich spürbar.

Joachim Widmann (Erlangen)

Franz Michel Willam, Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman und ihre Bezüge zur Gegenwart. Verlag Herder Freiburg/Br. 1960; 346 Seiten, kart. DM 24.80.

Obwohl über Newman so viel geschrieben wird, daß man sich nur noch anhand der fortlaufend geführten Bibliographie in den Newman-Studien orientieren kann, war die philosophische Position Newmans bisher weithin unerforscht. Newman wird, und dies zurecht, als der große Beter und Prediger gefeiert, der heiligmäßige Mann, der das Herz zum Herzen sprechen läßt, und erst in neuerer Zeit wurde seine Bedeutung für die Theologie der Überlieferung und Fragen der Dogmenentwicklung erkannt und ins Licht gerückt. Von seiner Philosophie hielt sich jedoch die Meinung, es handle sich im Grunde um eine „Philosophie des Glaubens“ (wie Theodor Haecker in bester Absicht das Hauptwerk Newmans: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, München 1921, übersetzt hatte), aber nicht um eine systematische Lehre aus Vernunftprinzipien, und Newman sei mehr ein gebildeter Essayist denn ein Fachphilosoph, ein Außenseiter, dessen Namen man, bei aller Achtung, nicht in einer Geschichte der Philosophie verzeichnet finden möchte. Ein Grund für dieses Vorurteil – andere, die sich leicht aufzählen ließen, gehören nicht hierher – ist in der Tatsache zu sehen, daß Newman nie das durchlaufen hat, was wir hierzulande ein Studium der Philosophie nennen. Nach seiner Konversion studierte er in Rom unter der Leitung von P. Peronne scholastische Philosophie und Theologie, aber nichts davon wurde ihm geläufig; es blieb ein äußeres Wissen, das hinzutrat, aber nicht gebraucht wurde. Schon gleich nach der Veröffentlichung seiner „*Grammar of Assent*“ hörte er den Vorwurf, er hätte sich der Schulsprache bedienen sollen und manche seiner Thesen wären unmißverständlicher gewesen. Man wußte seine Begriffe im Ganzen einer Erkenntnistheorie oder Erkenntnismetaphysik nicht richtig unterzubringen und verwies seine Lehre in die Reihe der autodidaktischen religionsphilosophischen Literatur.

Newmans erkenntnisphilosophischen Beitrag von dieser Hypothek entlastet zu haben, ist das große, vermutlich gar nicht beabsichtigte Verdienst vorliegenden Werkes¹. Es geht dem Vf. nicht um eine bloße Feststellung historischer Abhängigkeit, nicht nur darum, Newman zum Aristoteliker und damit zu einem legitimen Philosophen zu machen und erst recht nicht um die philologisch gesicherte Ableitung irgendwelcher Begriffe. Sein Bemühen ist vielmehr zu zeigen, daß Newman profunde Kenntnis der aristotelischen Schriften besaß (vielleicht mit Ausnahme der Metaphysik), und wie er Termini entweder direkt von Aristoteles oder über Ciceros latinisierte Begriffe ins Englische übertragen hatte. Aber dies ist nur ein erstes Ziel; ein weiteres und gewichtigeres ist darin zu sehen, wie Newman mit dieser Begrifflichkeit arbeitete und die aristotelischen Ansätze weiterzuführen wußte. Für den Kenner Newmans ist es ungemein reizvoll zu entdecken, wie sich manche eigentümlichen Wendungen Newmans nach der Erforschung ihrer Herkunft in ihrem Bedeutungsgehalt färben. Die schönste Frucht dieser Untersuchung besteht jedoch im Hinweis des Vfs., daß Newman eine gewisse verbindende Mittelstellung zwischen Theologie und moderner Naturwissenschaft gerade dadurch einnimmt, daß er die philosophischen Wurzeln der Problemkreise aufdeckt. Die heute glücklicherweise in Gang gekommenen Gespräche zwischen Theologen und Physikern oder Biologen leiden allzu oft an der

⁹ z. B. J. G. Fichte, SW X, S. 312.

¹ Vorarbeiten zu diesem Buch wurden teilweise in den Newman-Studien veröffentlicht: Folge 2: John Henry Newman und P. Peronne (1846/47). Folge 3: Die philosophischen Grundpositionen Newmans. Folge 4: Die Vorgeschichte des Begriffes „Konvergierende Probabilitäten“.

mangelnden philosophischen Orientierung beider Gesprächspartner. Wenn Fragen wie Evolution, Individuation, Homination, Determination – Freiheit, Kausalgesetzlichkeit etc. angeschnitten werden, müssen diese erst als *philosophische* Probleme in ihrem ganzen Umfang erkannt werden, ehe man aus dieser oder jener Sicht heraus eine Lösung anstreben kann; anderenfalls redet man aneinander vorbei. Wer aber hätte gedacht, bei *Newman* eine solche philosophische Basis zu suchen, die sich durch ihre solide Fundierung im Beweisverfahren der „konvergierenden Probabilitäten“ u. a. als durchaus tragfähig auch für heutige Auseinandersetzungen erweisen sollte? Schon als Student in Oxford hatte er sich das Ziel gesetzt, das physikalische Weltbild und die christliche Weltanschauung wieder zur Übereinstimmung zu bringen und der methodologischen Aufspaltung beider zu steuern. Was der Vf. dazu im 1. Kapitel unter der Überschrift: „Von Whately und Newman zu Weizsäcker und Heisenberg“ schreibt, ist selbstverständlich mehr als richtungweisender Vermerk, denn als strenger Nachweis gedacht und harrt der weiteren Erforschung.

Willam führt seinen Ansatz von der Stelle aus, die für Newmans späteres Denken bestimmend wurde, vom Oriol College in Oxford, genauer: von dem Lehrer, der auf Newmans geistige Entwicklung größten Einfluß gewonnen hatte: Richard Whately. Whately war nicht irgend ein Lehrer Newmans, sondern der, von dem er auch später nach der unvermeidlichen Entzweiung sagte, daß er ihn denken gelehrt habe. Mit John Eveleigh und Edward Copleston gehört er zu den Initiatoren der Aristoteles-Renaissance in Oxford zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Newman schreibt zu dieser inneren Universitätsreform in „The Idea of a University“: „Lange Zeit hatte die Universität für ihre Aufgabe, zu erziehen, das heißt Menschen zu bilden, sozusagen nichts mehr getan. Ohne daß sie von der Kritik der Öffentlichkeit oder auf dem Regierungsweg dazu angeregt worden wäre, begann sie, sich nun selbst zu reformieren. Von einem einzelnen Kolleg ausgehend verbreitete sich die Bewegung von diesem über die anderen Kollegien. Schließlich wurde auf diesem Wege der gesamte Universitätsbetrieb von einem neuen Geist beseelt“ (38). Die Reform war dem Entschluß erwachsen, die Philosophie des Aristoteles gegenüber den Ansprüchen des naturwissenschaftlichen Denkens als einer neuen Logik im Sinne Bacons und Lockes in der Weise zu verteidigen, daß die Werte der griechisch-klassischen Philosophie zeitbezogen herausgestellt wurden. Am 1. Juli 1822 übergibt Whately dem inzwischen zum Oriol Fellow gewählten Newman das Manuskript seiner Vorlesungen, die den Titel „Dialoge über Logik“ tragen, mit dem Auftrag, ihm eine mehr systematische Form zu geben. Diese Dialoge bilden die Grundlage für den Logik-Artikel des großen Lexikons der Encyclopaedia Metropolitana und des Lehrbuchs „Elemente der Logik“, das im Jahre 1826, als Teamwork von Whately und Newman verfaßt, als Lehrbuch für die Studenten gedruckt wird und bis in die Tage von Stuart Mill das offizielle Lehrbuch bleibt (53).

Der Vf. gibt zunächst einen gründlich erarbeiteten Überblick über Whatelys Ausarbeitung der aristotelischen Erkenntnislehre unter den Aspekten (zugleich Kapitelüberschriften): Sinneswahrnehmung, Gedächtnis, Verhältnis der einfachen Wahrnehmung und der begrifflichen Erfassung, Abstraktion, Allgemeine Ideen, Ideenassoziation, Bewußtsein und Reflexion, Quellen der Wahrheit, und vergleicht dann die Parallelstellen in Newmans Schriftwerk, wobei es ihm darauf ankommt, die Eigenständigkeit Newmans nach und nach herauszustellen. Die wichtigsten Begriffe der „Grammar of Assent“ (illative sense, concret matters, probability, cumulation of probabilities, notial and real apprehension, inquiry and investigation, certainty and certitude) stehen bei Whately bereits vorgezeichnet, lassen sich jedoch gerade bei ihm als Variationen aristotelischer Grundgedanken nachweisen (163–256).

Im Frühjahr 1824 erhält Newman den Auftrag, für die Encyclopaedia Metropolitana den Artikel über Cicero zu schreiben. Beim Studium der Werke Ciceros gewinnt Newman jene Einsichten in die aristotelische Erkenntnislehre, die seine philosophischen Untersuchungen weiterhin bestimmen. Sie lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1) Es gibt nicht nur eine genuin-aristotelische, sondern auch eine auf dieser aufbauende ciceronianisch-aristotelische Erkenntnislehre. 2) Was den Probabilitäten-Beweis (damit ist folgendes gemeint: Probabilitäten, die für sich allein nicht viel besagen, erzeugen „angehäuft“ u. U. eine Erkenntnis mit Gewißheitscharakter –260) anbelangt, stellt die sprachliche Fassung der ciceronianisch-aristotelischen Erkenntnislehre gegenüber der genuin-aristotelischen einen Fortschritt und eine Verfeinerung dar.

3) Zu dieser Verfeinerung gelangt Cicero auf dem Wege, daß er die genuin-aristotelischen Thesen durch das Medium der Erkenntnisse interpretiert, die nach dem Tode des Aristoteles durch die Auseinandersetzungen der Akademiker unter sich und mit den Stoikern zutage gefördert wurden (258).

Cicero hatte sich die aristotelische Erkenntnislehre ein erstes Mal bei der Übertragung der Topik in die lateinische Sprache, ein zweites Mal bei der Abfassung von „de inventione“ und ein drittes Mal bei der Niederschrift von „de partitione oratoria“ vorgenommen. Was Newman daran interessiert ist, wie Cicero den Beweisgang in Aufstellung und Deutung von Probabilitäten als ein Verfahren charakterisiert, bei dem der Sprecher sich darum bemüht, die persönliche Zustimmung des Hörers zu gewinnen. Dem Probabilitäten-Beweis wohnt, wie er sagt, ein „persönliches Element“ inne, das mit den objektiven Beweisgründen zu verbinden ist (278).

Hierzu seien einige Bemerkungen erlaubt: Erstens scheint die These Newmans, die er von Butler übernimmt, „Wahrscheinlichkeit ist die Führerin durchs Leben“ (probability is the very guid of life), auf einen platonischen Satz zu treffen. Im Dialog Menon stellt Sokrates fest, daß wahre Vorstellung (doxa) zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin ist als wahre Einsicht (phronesis) – Menon 97 b. So besehen kommt den „Wahrscheinlichkeiten“ aber niemals Gewißheitscharakter zu. Sie sind das, „was sich in der Mehrzahl der Fälle meistens so zuträgt“, wie Aristoteles (Eth. Nik. 4, 1; 1110 a 32) richtig sagt. Solche Probabilitäten lassen sich häufen, aber, mögen sie sich bis zum Himmel türmen, sie werden nie den *qualitativen* Übergang zur Gewißheit erzwingen. Newmans Kabel-Beispiel („Ein Kabel aus mehreren Einzeldrähten, die für sich allein alle schwach sind, ist als Ganzes so stark wie eine Eisenstange. Ein Kabel ist wie eine moralische Demonstration, die aus Probabilitäten besteht: einzeln reichen sie nicht hin, zusammen aber sind sie unumstößlich“) mag so etwas wie eine psychologische und apologetisch verwendbare „Gewißheit“ illustrieren, philosophisch wäre es unhaltbar, wenn Newman nicht selbst in der „Grammar of Assent“ darauf hinwies, daß die Gewißheit nicht durch formales Nebeneinandersetzen oder durch Addition von Aussagen erreicht, sondern *per modum unius* erfaßt wird. Und nur hierfür, aber nicht für das Kabel-Beispiel, läßt sich der bestätigende Satz des Cicero (beim Vf. S. 281 zitiert) anführen: Die *veri similia* bewegen mit ihrem Gewicht für sich allein zur Zustimmung.

Mein Vorschlag ist folgender: Die Tatsache, daß Newman statt des gewohnten *probable* in der „Grammar of Assent“ (Ausgabe 1947, S. 197) auffallenderweise das Wort *truth-like* als Bezeichnung für das Wahr-Scheinliche bringt und den Ausdruck hinterher noch mit *versimilitude* ins Lateinische zurückübersetzt und so für sich selbst eine Verbindung mit dem *veri simile* des Cicero herstellt (der Vf. weist S. 288 darauf hin² und erwähnt, daß außer Cicero und Newman niemand, auch Thomas von Aquin nicht, diesen Begriff kennt), dieser Umstand, meine ich, sollte dazu führen, daß wir künftig zwei Begriffe auseinanderhalten: 1) *Probabilitas* in der Bedeutung des bloß wahrscheinlichen Schlusses einer induktiv gewonnenen Erfahrung (die zu hoher Wahrscheinlichkeit, zu „bis an die Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit“ führen kann, aber nie zur Gewißheit), und 2) *Verisimilitudo* im Sinne einer Wahr-Scheinlichkeit, die also die Wahrheit und deren Gewißheit bereits voraussetzt, sich im Erweis der Gewißheit (*certitude*) allerdings nicht der schlußfolgernden Beweisführung bedienen kann, sondern Evidenz erfordert.

Zusammenfassend läßt sich mit dem Vf. sagen: „Dr. Whately ist der Lehrer, der Newman denken, das heißt philosophieren gelehrt hat, und Newman ist der Schüler Whatelys, der das Frühwerk des Meisters für die Nachwelt gerettet und fruchtbar gemacht hat. In der „Grammar of Assent“ hat er uns ein Werk über die genuin-aristotelische Lehre von der Epagoge, vom

² S. 312 bringt der Vf. auch die Ableitung des Begriffes: „Aristoteles verwendet neben *pithanon* und *piston*, die von Platon kommen, mit Platon auch das Wort „*eikos*“ (Partizip von *eoika* – ich scheine, gleiche) als Bezeichnung für das „Wahr – Scheinende“. Damit wird die Sache als eine bezeichnet, die „den Eindruck macht, wahr zu sein“. Das Wort „scheinen“ hat hier den Sinn von „durchscheinen“. Cicero übersetzt das Wort „*eikos*“ mit *veri simile* und gebraucht auch das ihm entsprechende Hauptwort „*verisimilitudo*“. In den *Inventio* nennt er die Probabilitäten-Aussagen einfachhin die „*similitudines*“.

schwachen Syllogismus, dem Beweis in Aufstellung von Probabilitäten oder Protokoll-Aussagen hinterlassen, in dem das Forschungsverfahren der klassischen und atomaren Physik in gleicher Weise unter Dach kommen kann“ (303). Das Buch hinterläßt den Eindruck einer ungewöhnlich gewissenhaften Quellenarbeit, die nur in jahrelanger Bemühung – über 10 Jahre erstreckte sich die Forschung des Autors zu diesem Thema! – und unter Berücksichtigung aller Hinweise in Schriften, Briefen und Notizen zustandekommen konnte. Wer sich in Zukunft mit Newman beschäftigt, wird dankbar zu diesem „Handbuch der philosophischen Grundpositionen Newmans“ greifen.

Franz Wiedmann (München)

Joseph de Vries SJ, La pensée et l'être. Une épistémologie. Édition Nauwelaerts, Louvain 1962, 478 Seiten.

Seit dem Erscheinen der deutschen Originalausgabe „Denken und Sein“ im Jahre 1937 und des spanischen Werkes „Pensar y Ser“ vom Jahre 1953 geht es dem Verfasser vor allem darum, in der vorliegenden französischen Edition den metaphysischen Charakter der kriteriologischen Grundprobleme noch klarer herauszuarbeiten und den Weg zu einer systematischen Metaphysik zu ebnet. Wie schon in „Denken und Sein“ gliedert sich auch hier der Stoff in drei Teile (Le problème général de la possibilité d'une connaissance vraie et certaine – La connaissance du monde spatial et temporel – La connaissance métaphysique), die zusammen zehn Kapitel bilden, von denen die ersten acht mit der spanischen Ausgabe nahezu übereinstimmen, wogegen das neunte Kapitel nochmals überarbeitet wurde und Kapitel zehn ganz neu ist. Der Verfasser, der auf dem Boden der scholastischen Tradition steht, beantwortet die zeitgenössischen Fragen der Erkenntniskritik weniger durch Zurückweisen der gegnerischen Einwände und Schwierigkeiten als vielmehr bei gründlicher Kenntnis – allseitiges Betrachten und Abwägen – des Problems durch seriöses Herausarbeiten seiner Antwort; dabei werden die Urteile immer auf erste, unumstößliche Prinzipien zurückgeführt. Mit Recht hebt de Vries hervor, daß der Kritik nicht nur ein apologetischer Wert, sondern für den Fortschritt des philosophischen Wissens eine eminent positive Bedeutung zukommt.

Der erste Teil handelt von den methodologischen Prinzipien, welche die Wahl des Ausgangspunktes für die Erkenntniskritik, nämlich das Bewußtsein (la conscience) zu bestimmen haben. Der Autor unterscheidet zwei Arten von Bewußtsein: einerseits „la conscience directe“ oder „la conscience concomitante“ und andererseits „la conscience réfléchie“, welche aber ihre Vollendung erst im Bewußtseinsurteil (le jugement de conscience) erfährt. Kriteriologische Grundbegriffe wie Bewußtseinsgewißheit, unmittelbares Urteil des Bewußtseins, Evidenz, Wahrheit und Gewißheit werden nun einer scharfsinnigen Analyse unterzogen, dann wird zu den verschiedenen kriteriologischen Auffassungen der Vergangenheit und Gegenwart Stellung genommen. Da jedes Urteil eine Begriffsstruktur bildet und von allgemeinen Begriffen die Rede ist, wird die Schwierigkeit des Problems in einem eigenen Kapitel „Expérience et concept“ gelöst. Der Verfasser ist sich aber voll bewußt, daß er einen Philosophen positivistischer, existentialistischer oder dialektisch-materialistischer Richtung nur dann von der scholastischen Erkenntnislehre und Metaphysik zu überzeugen und alle zeitgenössischen Vorurteile zu entkräften vermag, wenn es ihm gelingt, die wahre Bedeutung der Abstraktion und des begrifflichen Denkens aufzuzeigen. Deshalb wird der Leser zunächst ganz eingehend mit den allgemeinen Prinzipien wie Kontradiktions- und Kausalitätsprinzip, den philosophischen Strömungen des Skeptizismus, Relativismus und kriteriologischen Idealismus vertraut gemacht.

Im zweiten Teil findet die Gewißheit der räumlich-zeitlichen Welt der Dinge und Menschen ihre kritische Rechtfertigung. Wie jede echte Gewißheit die mittelbare oder unmittelbare Evidenz des Objektes fordert, so ist die Evidenz auch notwendig für die Gewißheit der räumlich-zeitlichen Welt. Es stellt sich nun die Frage, ob es eine Evidenz der Existenz und der Natur der Außenwelt gibt und ob diese Evidenz unmittelbar oder mittelbar ist. Der Autor weist auf Grund des Kausalitätsprinzips nach, daß das reale Sein der räumlich-zeitlichen Welt dem Menschen nicht durch unmittelbare Evidenz zugänglich ist, wie

L. Noël und F. Van Steenberghen lehren, sondern nur durch die mittelbare Evidenz des bewußtseinjenseitigen Seins (*l'être transconscient*). Das Erkenntnismittel, welches diese Evidenz vermittelt, muß offensichtlich das Bild der Welt sein, welches die Gegebenheiten der Wahrnehmung und der Erinnerung hervorrufen. Schritt für Schritt zeigt der Verfasser die räumlich-zeitliche Struktur der realen Außenwelt auf, die unabhängig von unserem Denken existiert; aber auch hier wird die fundamentale Bedeutung des begrifflichen Denkens mit Recht unterstrichen und als eine der ersten Aufgaben der Kriteriologie betrachtet, soll die Relation Begriff—empirische Welt von allen Seiten beleuchtet werden können. Eine vortreffliche Lösung des Problems der Induktion und der historischen Gewißheit bildet die Antwort auf die brennenden Fragen der Gegenwart in der Begegnung von Philosophie und Geisteswissenschaften.

Die metaphysische Erkenntnis, die Gegenstand des dritten Teiles ist, und an der auch die Erkenntniskritik — wenigstens in ihren Grundforschungen — Anteil nimmt, wird zunächst als Ontologie und Theodizee betrachtet. Metaphysik und Weltanschauung, Metaphysik und Wertphilosophie erfahren eine saubere Unterscheidung. Im letzten Kapitel versucht der Autor die Elemente einer Ontologie der Erkenntnis zu eruieren, nach der die Wahrheit aus den Gründen und inneren Prinzipien der Erkenntnis zu erfassen ist, obwohl der Metaphysik der Erkenntnis durch den spezifisch menschlichen Charakter unseres Verstandes Grenzen gesetzt sind.

Das vorliegende klassische Werk einer wissenschaftlich einwandfrei dargestellten Erkenntniskritik wird nicht nur den Philosophen interessieren, sondern einem weiteren Leserkreis einen tiefen Einblick in philosophisches Denken und Forschen vermitteln, zumal in jedem Kapitel die einschlägige Literatur bis auf den heutigen Tag zu finden ist. Ein Namen- und analytischer Sachindex machen das Buch, auf dessen Druck und Ausstattung der Verlag Nauwelaerts höchste Sorgfalt verwendet hat, zu einem angenehmen Arbeitsinstrument.

Joseph Blarer-del Pozo (Steinen/Schweiz)

Hans Wagner, Philosophie und Reflexion. Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1959; 423 Seiten, Ln. 28.— DM.

Zu den großen Themen der abendländischen Philosophie gehört der Gegensatz von Sein und Denken. Solange das philosophische Denken ein schlichtes Vernehmen und Nachvollziehen war, hatte das Sein den Vorrang und war Gehalt und Grund für das Denken. Anders wurde es, als das philosophische Denken sich auf sich selbst besann und das Denken vorab als Reflexion und schöpferisches Hervorbringen (Setzen) auslegte. In dieser Periode entsprang das Sein aus dem Denken. Wenn wir diesen Gesichtspunkt auf die abendländische Philosophie anwenden, dann hatte in der Antike und im Mittelalter das Sein den Vorrang vor dem Denken, während in der Neuzeit besonders seit Kant das Denken die erste Stelle und das Sein den zweiten Rang einnahm. Der Schnittpunkt war Descartes, bei dem sich das „ich denke“ mit dem „ich bin“ traf, aber das „ich denke“ noch aus dem „ich bin“ erklärt wurde. Heute stehen wir am Beginn einer dritten großen Periode, die versucht, das Sein und philosophische Denken in einer neuen Synthese zu fassen. Das Denken ist dabei der Ausgangspunkt und wird nach allen seinen Dimensionen nach „vorwärts“ und „rückwärts“ beschrieben. Diese Schritte werden sehr sorgfältig vollzogen und bis an den Punkt hin verfolgt, wo das philosophische Denken sich selbst überschreiten muß, weil es sich selbst nicht allein genügen kann, sondern seine Normen und seinen Inhalt von etwas Anderem, eben dem Sein, empfängt.

Im Dienste dieser neuen Synthese von Sein und Denken steht auch das vorliegende Werk von H. Wagner, das sowohl Platon und Aristoteles als auch Kant, Hegel, Husserl, Heidegger und seinen Interpreten und Neugestaltern (besonders Kroner und Hönlingswald) verpflichtet ist. Im Mittelpunkt steht das Problem der Reflexion und ihrer Bedeutung für die Philosophie. Philosophie ist heute ein differenziertes Gefüge von einzelnen Disziplinen. Das innere Prinzip, das die verschiedenen Teile aufbaut, gliedert und zu einer inneren Einheit

bringt, ist nach dem Verf. nicht das Sein, sondern die Reflexion (5). Dabei stehen kritische und spekulative Reflexion miteinander in ständigem Gegensatz und dauerndem Widerstreit. Die kritische Reflexion prüft ihre Leistungen und stößt überall an ihre Grenzen, indem sie die „Endlichkeit“ des reflektierenden Subjekts entdeckt. Die spekulative Reflexion hingegen stößt immer wieder über das Endliche hinaus und sucht zu zeigen, daß Reflexion ohne „Unendliches und Absolutes“ ein Unding ist. Beide Reflexionen lösen daher einander ab und ergänzen sich. Bald hat die eine und bald hat die andere das Übergewicht (5). Beim theoretischen Tun und Geschehen des Menschen, das dem praktischen zumeist vorausgeht, lassen sich vier Glieder unterscheiden: erkennendes Subjekt, zu erkennendes und seiendes Objekt, Erkenntnistätigkeit (Noesis) und Erkenntnisergebnis (Noema) (15). Bleiben wir zuerst einmal bei der Erkenntnistätigkeit und dem zugrundeliegenden Denken stehen. Erkennen ist schon eine bestimmte Form von etwas Ursprünglicherem, das allen Akten des Subjektes zugrunde liegt und das vom Verf. Denken oder Noesis genannt wird. Denken als Noesis ist nicht ein konkretes Einzelereignis des Bewußtseins, sondern das gemeinsame und sammelnde Moment von Wahrnehmen, Erkennen, Wollen, Fühlen und Handeln (23, 74). Daher ist Denken das „bestimmende Prinzip“, durch das die übrigen konkreten Formen des Bewußtseins erst sein können. Durch das denkende Bewußtsein werden die Akte gegenstandsbezogen; Bewußtsein ist immer Bewußtsein von Etwas. Denken führt über Wahrnehmen, Fragen, Urteil und Schließen (Urteilsgefüge) zum Erkennen (24). Beim Denken selbst ist noch eine wichtige Unterscheidung zu beachten, ob sich nämlich das Denken auf sich selbst zurückzieht oder ob es sich von sich selbst abwendet und dem zuwendet, was ihm als ein Anderes, als ein Gegenstand, gegeben ist. Im ersten Fall sprechen wir von reflexivem Denken, im zweiten Fall von präreflexivem Denken oder Erfahrung. Das theoretische Denken beginnt gewöhnlich nicht bei sich selbst, sondern bei etwas, das von ihm verschieden ist, beim Gegenstand der Erfahrung (90). Der Gegenstand der Erfahrung hat eine gnoseologische Präponderanz, die auch durch die nachfolgende Reflexion nicht aufgehoben werden kann; durch den Gegenstand der Erfahrung sind wir zuerst in und bei der Welt und nicht bei uns selbst. Diesem Erkenntnisphänomen trägt der Verf. nicht von Anfang an genügend Rechnung, da er nicht mit der alltäglichen Erfahrung beginnt, sondern mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und ihren Theorien, die zweifellos einen reflexiven Einschlag haben (15). Doch steht die alltägliche Erfahrung von etwas Vorgegebenem vor der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und ihren Theorien. Dem muß auch das philosophische Erkennen Rechnung tragen, wenn es nicht eine *petitio principii* begehen will. Daher ist der Ansatz von Wagner etwas unvermittelt und hart und wird erst gemildert, wenn er sich der Erfahrung zuwendet und sie der theoretischen Geltungsreflexion entgegensetzt (89). Dann aber muß er gestehen, daß die theoretische Geltungsreflexion, die über Wahrheit und Falschheit einer Erkenntnis entscheidet, nicht bei Reflexionsmomenten beginnt, sondern bei solchen der Erfahrung (90). Erfahrung hat es aber immer direkt mit dem Gegenstand selbst zu tun, auch wenn diesem von sich aus „keine Gegenstandsbezogenheit oder Gehaltlichkeit eignet“ (89).

Wir kommen zum zweiten Glied, dem Erkenntnisergebnis, das Wagner gewöhnlich Noema nennt. Für die Reflexion ist es das wichtigste Glied, da es zwischen dem Subjekt, seinen Akten und dem Objekt vermittelt (30). Im einzelnen führt das zu Folgerungen, deren wichtigste wir hier andeuten wollen. Wenn wir uns von der *intentio recta* in die *intentio reflexa* zurückbegeben, dann erscheint das Noema zunächst als „ausschließliche Leistung des Subjektes“ (24). Diese Deutung läßt sich aber nicht auf die Dauer aufrechterhalten. Bei weiterer Reflexion zeigt sich, daß das Noema nur „in gewisser Weise“ und „zunächst“ vom Subjekt stammt (51, 56); ja wir müssen noch weiter gehen und zugeben, daß auch der Gegenstand an der Konstitution des Noema mitbeteiligt ist (46, 56). Wenn man das Noema allein auf das Subjekt zurückführen würde, so würde das zum Idealismus führen, deren letzter Repräsentant E. Husserl ist (56). Sicherlich ist die These des Idealismus für die Konstitution des Noemas „ungemein leistungsfähig“ und bestechend; aber sie hat auch ihre großen Schwierigkeiten. Nur einige seien genannt. Das reflektierende Subjekt verliert hier seinen Seinscharakter und wird zur reinen Geltung; das endliche Subjekt wird

in etwas Absolutes, Unbedingtes und Extramundanes verwandelt (57). Das widerspricht aber dem Subjekt, mit dem wir es in der Philosophie als Träger der Reflexion zu tun haben. Ein solches Subjekt ist schwer vorzustellen (30). Das Subjekt als Vollzieher philosophischer Reflexion ist eine Synthese von In-der-Welt-Sein und Bei-sich-selbst-Sein (89); darum wird das Noema von Subjekt und Objekt konstituiert und kann deshalb auch zwischen Subjekt und Objekt vermitteln (30). Auf diese Weise ist eine alte These erneut wiedergewonnen, die im Mittelalter besonders von Duns Scotus durchdacht worden war. Nach dem scharfsinnigen Lehrer ist der Erkenntnisinhalt oder das Noema eine gemeinsame Leistung von erkennendem Verstand und erkanntem Objekt. Der Verstand hat dabei die Rolle einer *causa partialis superior*, insofern von ihm die Erkennbarkeit oder das intelligible Sein des Noema stammt; dem Objekt kommt die Stelle einer *causa partialis inferior* zu, weil es den gegenständlichen Inhalt garantiert (vgl. Ord. I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 495ff.; III, 293ff.; vgl. R. Meßner, *Schauendes und begriffliches Denken nach Duns Scotus*, Freiburg 1942, 5–18). Sodann ist für das Noema wichtig, daß es Träger für die Geltungs- oder Wahrheitsbeziehung ist. Die Geltungsbeziehung läßt sich nun nicht restlos auf Sein zurückführen, da ja die Geltung in der Alternative zu Wahrheit und Falschheit steht (56, 33f.). Auch diese Auffassung hat nicht nur moderne, sondern auch klassische Vorbilder, die bei Platon beginnen und im Mittelalter zu einer *distinctio formalis* von Sein und Wahrheit führen (vgl. Duns Scotus, Ord. I, d. 3., p. 1, q. 3, n. 171ff.; III, 171ff.).

Das Noema vermittelt zwischen Subjekt und Objekt und ist Träger der Geltungsbeziehung. Damit ist aber noch nicht alles beantwortet, was sich unserer Erkenntnis als Frage aufdrängt. Wir meinen die Frage, warum Subjekt und Objekt sich im Noema treffen können. Bei jedem Objekt wird noch über seine konkrete Gegenständlichkeit hinausgedacht und vernommen, daß es noch in einem weiteren und umfassenderen Horizont steht, den wir Sein nennen. Gegenstand und Seiendsein sind darum nicht identisch, sondern ein echter Gegensatz (182). Etwas entsprechendes läßt sich auch für das Subjekt feststellen; es kann sich nur dann mit dem Objekt in einer Erkenntnis treffen, wenn es in dem umgreifenden Horizont des Seins sich befindet und am Sein teilnimmt. Von hier aus werden dann die vorsichtigen Aussagen über das Sein verständlich. Das Sein ist potentiell unendlich und hat die Struktur einer Idee, die nicht restlos enthüllt werden kann. Ein vollendeter Begriff des Seins wird im Bereich der menschlichen Philosophie „niemals und nirgends“ zum „Ereignis“ unserer Welt (185). Mit dieser „ontologischen Position“ hat der Verf. eine wichtige Entscheidung getroffen und sich von „Hegel und vom Neukantianismus getrennt“. Die Differenz von Denken und Sein war für Hegel immer nur „ein aufzuhebender Durchgang“; die Wahrheit für ihn war die „Identität von Begriff und Sache“. Im Neukantianismus fehlte ein Korrelat zu dem, „was Sein selbst heißt“. Die Nachfahren Kants kannten nur das „Sein als Setzung“, da ohne Setzung kein Gegenstand möglich ist, aber nicht das „Sein an sich“ oder das „Sein selbst“ (185). Wenn man Denken und Sein miteinander vergleicht, kann man sagen, daß beide auf ihre Weise absolut sind. Das Denken ist insofern absolut, als es sich auf „etwas Anderes seiner selbst bezieht“. Das sind zunächst der Gegenstand und dann das Ansichsein, das „durch Seinsprinzipien konstituiert ist und im Sein selbst wurzelt“ (186f.). Nicht im Begriff des Gegenstandes erreicht das Denken seine Absolutheit, sondern erst im Gegenstand, der Gegenständlichkeit und Ansichsein miteinander verbindet. Freilich bleibt hier immer eine Differenz zwischen Gegenstand und Ansichsein übrig, wie sich das am eindringlichsten am Unterschied vom logischen und ontologischen Grund-Folge-Zusammenhang zeigt (182ff.).

Abschließend sei hier noch auf einiges hingewiesen, was die Methode, die Differenzen bei den Noemata und den Aufbau der Philosophie betrifft. Die Methode, welche die philosophische Reflexion anzuwenden hat, vollzieht sich in einer doppelten Richtung: einmal vom konkreten Noema zu seinen kategorialen und formalen oder transzendentalen Prinzipien und dann von dem gewonnenen kategorialen und transzendentalen Zusammenhang zum Hervorgang der konkreten Noemata. Das erste Verfahren ist regressiv-analytisch, das zweite deduktiv-synthetisch (92ff.). Die Noemata zerfallen zunächst in zwei Hauptklassen: in theoretische und axiologische; die axiologischen hinwiederum lassen sich in ethische, ästhe-

tische und wirtschaftlich-soziale aufgliedern (74ff.). Dabei ist die theoretische Geltungsreflexion fundamental (83ff.), trägt die gesamte Verantwortung für sich selbst und die anderen Reflexionsnoemata und ist daher universal (86). Von hier ergibt sich dann nach dem Verf. folgendes Gebäude der Philosophie; theoretische Wissenschaftslehre (205ff.), Realphilosophie und Ontologie(215ff.), Ethik (224ff.), Ästhetik (266 ff.), Wirtschafts- und Sozialphilosophie (299ff.), Anthropologie (327ff.), Wissenschaftskritik und Philosophiegeschichte (367ff.), Philosophie der historischen Wissenschaften (384ff.), Metaphysik und Religionsphilosophie (403ff.). Wagner beschließt sein Werk mit Worten, die an Hegel anknüpfen, aber wesentlich über ihn hinausgehen. „Mag Hegel auf seine Weise und für sich Ostern haben feiern dürfen, an ihm selbst ist der spekulative Karfreitag der Metaphysik noch nicht völlig zu Ende gegangen. Nie in aller Geschichte wird das unendliche Werk gänzlich vollbracht sein und der Vorhang vor dem Allerheiligsten im Tempel auseinanderreifen. Gibt es den Fortschritt der Metaphysik, so nicht eine Abschließbarkeit in vollendeter Einsicht. Aber auch so stellt die Metaphysik die Krone und den Abschluß des Gesamtgangs der philosophischen Reflexion dar, in welcher sich das Subjekt inmitten seiner Faktizität seiner Absolutheit gewiß wird“ (423).

Das Werk von Wagner besitzt in sich eine große Geschlossenheit und wird unter den systematischen Werken des letzten Jahrzehnts einen bedeutenden und es wohl überdauernden Platz einnehmen. Es hat ein wichtiges Anliegen der Philosophie behandelt und vieles von der Philosophie seit Kant einer neuen kritischen Sichtung und Wertung unterzogen. Dabei wurden die Möglichkeiten und Grenzen der philosophischen Reflexion klar herausgehoben und so der Wahrheitsgehalt dieses inneren Prinzips für die Philosophie neu gesichert. Hinsichtlich der Sprache wünschte man sich, daß der Satzbau zum Teil einfacher und nicht so lang und überlastet wäre. Das ist freilich nicht so leicht, wenn man sich mit den großen deutschen Philosophen seit Kant auseinandersetzt und sie weiterzuführen sucht. Wir Deutsche haben einen schweren und tiefsinnigen Denkstil, der sich nur schwer in einfachen und klaren Sätzen ausdrücken läßt. Aber dennoch müßten sich unsere heutigen Denker einer größeren sprachlichen Zucht befleißigen, um ihre Gedanken einfacher und klarer mitzuteilen. Wir könnten hier manches von dem einfachen Denkstil der Engländer und der Klarheit der Franzosen lernen. Außerdem wäre zu wünschen, wenn der Verf. sein inhaltsschweres Werk wenigstens in zwei große Teile gliedern würde, nämlich in einen Teil, der die Reflexion im allgemeinen, und einen anderen, der die Reflexion in ihrer Bedeutung für die einzelnen Disziplinen der Philosophie darstellte. Die durchgehende Gliederung in 34 Paragraphen ist für den Leser sehr anstrengend; die detaillierte Disposition der Einzelparagraphen, die vorne im Inhaltsverzeichnis angegeben ist, gibt dafür keinen vollwertigen Ersatz. Sie wäre am besten über die einzelnen Abschnitte jedes Paragraphen gesetzt worden. Als bis jetzt noch nicht überbotenes Vorbild für die Gliederung systematischer Werke dürfen noch immer die Werke N. Hartmanns gelten. Seine einfache Sprache und die bis ins einzelgehende Gliederung verdienten eine größere Beachtung und Nachahmung unter den Philosophen des deutschen Sprachgebietes.

P. Timotheus Barth OFM. (Sigmaringen)

Peter Hünermann, Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier. Symposium Band 10; Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1962; 191 Seiten, brosch. 15.80 DM.

Die vorliegende Untersuchung, ursprünglich eine Dissertation der Gregoriana in Rom, erhebt den Systemgedanken von Franz Anton Staudenmaier aus dem weitläufigen Textmaterial und bringt ihn auf überraschende Weise zur gedanklichen Deutlichkeit. Es wird zuerst versucht, den inneren ideellen Antrieb des Denkens von Staudenmaier in den Blick zu bekommen, daraufhin verfolgt der Verfasser den eigentümlichen Vorgang, in dem aus diesem ideellen Antrieb in einem stufenweisen Wachsen und Reifen sich das System entwickelt, zuerst in frühen Vorformen, dann in ersten Systementwürfen, dann in dem wichtigen und vom Verfasser mit Recht neu herausgestellten Vorläufer des zweiten Systems

vom Jahre 1840 und schließlich im vollendeten zweiten System, das namentlich durch die große Dogmatik von Staudenmaier belegt ist. So wird das Ganze des Denkens von Staudenmaier von seiner inneren Genesis her durchsichtig und verständlich, die Geschichte des Gedankens erklärt den Gedanken, und der Gedanke erklärt seine Geschichte.

Dabei wird insbesondere der geistesgeschichtliche Ort der Staudenmaierschen Systembildung sehr deutlich, und was man früher nur ungefähr bemerken konnte, läßt sich jetzt weitgehend genau sagen. Der Systementwurf Staudenmaiers ist entstanden aus ständigem Hinblick auf Hegel, dessen Einseitigkeit, so wie Staudenmaier sie verstand, freilich überwunden werden sollte. Aber Staudenmaier wollte im Zuge dieser Überwindung doch ein Hegel ebenbürtiges Totalsystem entwerfen. Insofern bleibt er im inspirierenden Bannkreis Hegels. Das gegen Hegel polemisch differenzierte Prinzip des Staudenmaierschen Totalsystems ist seinerseits engstens verwandt mit dem Hegel-Verständnis des späten Schelling und mit dessen daraus hervorgehenden Entwurf einer positiven Philosophie als einem entscheidenden Komplement der als nur negativ verstandenen Philosophie des Hegelschen Typus. Staudenmaier übernimmt mit wachsender Entschiedenheit gerade diese Unterscheidung, und er entwickelt aus ihr die Eigentümlichkeit seines Systems.

Blickt man von daher mit dem Verfasser auf das reife System Staudenmaiers, so tritt es eindrucksvoll hervor als einer der wenigen wirklich geglückten Versuche einer „neuen“ Dogmatik, gearbeitet in einer neuen Begrifflichkeit, aber in voller Wahrung der überlieferten Lehre. Durch die Grundkategorien „Leben“, „Vermittlung“ blickt dies System auf Hegel zurück. Die Unterscheidung der negativen (logischen) Ordnung zur positiven (Freiheits- und Tatsachen-)Ordnung blickt auf den späten Schelling. Im Umkreis der sich daraus ergebenden Begrifflichkeit ist das System weitgehend aus der Bibel und den Vätern geschöpft. Dabei kommt der platonisch gestimmten Tradition, für Staudenmaier besonders eigentümlich durch Scotus Eriugena vertreten, eine wichtige Rolle zu. Das Positive des so schließlich sich entwickelnden Systems liegt vor allem darin, daß die Begriffe der Freiheit und der Personalität, der Individualität und der Geschichte und überhaupt der positiven Offenbarung Gottes mit entscheidender Kraft hervorgehoben werden.

Der Verfasser hat seiner Staudenmaier-Arbeit eine sehr umfassende Staudenmaier-Bibliographie vorausgeschickt, welche die bisherigen Kenntnisse beträchtlich erweitert und in Zukunft immer wird beigezogen werden müssen. Er entwirft an einigen Stellen skizzenhaft eine theologische Beurteilung Staudenmaiers, diese verläuft sehr korrekt und ein wenig glatt, man dürfte sie sich differenzierter wünschen.

Im Rahmen der Geistes- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts ist die Arbeit besonders wertvoll als eine höchst wünschenswerte Ergänzung der Untersuchungen von Geiselman über Drey, Möhler und Kuhn und der Arbeit von Bernhard Casper über Friedrich Pilgram. Wir können durch diese Arbeiten allmählich viel genauer sehen, wie die Theologie in Deutschland im Spannungsfeld der gewaltigen idealistischen Systeme sich polemisch und positiv neu zu orientieren sucht, aus diesem Spannungsfeld neue Impulse bezieht und daraus höchst bedeutungsvolle und gedankenreiche theologische Systeme entwirft. Sie konnten geschichtlich kaum zum Austrag kommen, dafür kam die reaktive Neuscholastik des späten 19. Jahrhunderts mit ihrem „Cartesiano-Thomismus“ (E. Gilson) zu schnell. Aber immer noch sind sie ungleich bedeutungsvoller und auch fruchtbarer. Darum ist es für uns wichtig, in Arbeiten wie der vorliegenden einen genauen Einblick tun zu können in die geistige Werkstätte solchen theologischen Denkens.

Bernhard Welte (Freiburg)

Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion — Einführung in die Religionsphilosophie. Max Hueber Verlag, München 1957; 267 Seiten, Ln. 11.80 DM.

Der Vorzug dieser neuen Religionsphilosophie des Bonner Fundamentaltheologen liegt in der übersichtlich klaren Disposition und in den vorzüglich bearbeiteten Literaturhinweisen. Die systematische Gestaltung dominiert, die reichlich gebotenen Quellenzitate ordnen

sich ihr unter und wollen mehr zur eigenen Forschung anregen als die Thesen des Vf.s belegen. Überhaupt ist jede Auseinandersetzung mit gegenteiligen Ansichten vermieden und der Leser somit auf sein eigenes Urteil verwiesen. Die neuesten Ergebnisse der empirischen Religionswissenschaft (Religionsgeschichte, -psychologie und -soziologie) sind in die Untersuchung mit aufgenommen, jedoch bleibt der philosophische Gesichtspunkt maßgebend. Und das zu Recht. Die Erscheinungen des religiösen Lebens lassen sich gar nicht erforschen, ohne daß philosophische Probleme auftauchen und nach Lösung verlangen, die nur in einer reflexen und systematischen Überprüfung ihrer metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen bestehen kann.

Der erste Teil des Buches ist dem *Wesen* der Religion gewidmet. An Begriffsbestimmungen der Religion besteht kein Mangel; die Zahl der Definitionen ist, wie G. van der Leeuw sagt, ungeheuer. Jede ist charakteristisch, wenn nicht für die Religion, so doch für die Epoche, in der sie entstand oder für die Einstellung dessen, der sie gab (17). L. scheidet alle jene Definitionen aus, die nicht Wesensbestimmungen sind, sondern Urteile über ihren Wert. „Es geht nicht darum, was jemand über Religion denkt, wie er sie einschätzt, sondern darum, was die Religion ist, über die er hochschätzend oder abwertend urteilt“ (21). Auch die etymologischen Analysen lösen eher lexikalische Fragen denn philosophische Probleme und scheiden ebenso aus wie die induktive Methode des positivistischen Wissenschaftsideals. Genausowenig darf die eigene Religion voreilig zur einzig gültigen Norm erhoben werden. Sie wird zwar den Ausgangspunkt für die Wesenserfassung bilden, darf aber nicht auch schon als ihr Endpunkt oder ihr Maßstab genommen werden. Dagegen kommt nach Ansicht des Vf.s der *phänomenologischen* Methode für die Religionsphilosophie besondere Bedeutung zu, weil diese ihren Gegenstand nur durch die Analyse des religiösen Bewußtseins erfassen kann. Obwohl L. dieser Methode den ersten Platz einräumt, zeigt er die redliche Absicht des Wissenschaftlers, indem er die Grenzen der Phänomenologie aufweist: sie will nur eine Wesensart von der anderen abheben. Für die Wahrheitsfrage hält sie sich selbst für „nicht zuständig“ (31).

In den folgenden Kapiteln wird der religiöse Grundakt analysiert, der intentionale Gegenstand der R., ihre Ausdrucksformen und die typischen Ausformungen samt den Ersatzreligionen analysiert. Philosophisch relevant aber ist eigentlich erst der zweite Hauptteil, der sich mit der *Wahrheit* der Religion beschäftigt. Neben die gebräuchliche Unterscheidung von logischer und ontologischer Wahrheit stellt L. den Begriff der „religiösen Wahrheit“, der folgendermaßen geklärt wird: 1) Man kann von „wahrer“ Religion sprechen im Sinne des ontologischen Wahrheitsbegriffs und stellt dann die wahre Religion etwa den Ersatzreligionen oder den Kümmerformen der Religion gegenüber. Man würde aber hier zu treffender von der *Wesensechttheit* der Religion sprechen. 2) „Wahre“ Religion kann auch die *Wahrhaftigkeit*, die Ernsthaftigkeit und Innerlichkeit der subjektiven Religiosität meinen. Das aber ist eine Sache des Gewissens, nicht des Wissens; sie betrifft die ethische Einstellung zur Wahrheit und nicht die intellektuelle Erfassung der Wahrheit der Religion. 3) „Wahr“ ist allein die Religion, deren Inhalt *objektive Wirklichkeit* zukommt. Wahr im vollsten Sinne wäre also jene Religion, welche die transzendente Wirklichkeit Gottes restlos und voll erfassen würde. Eine solche Erfassung ist aber dem Menschen nicht möglich. Unsere religiösen Erkenntnisse sind unvollkommen, hören damit aber nicht auf, wahr zu sein.

Tatsächlich ist die Wahrheitsfrage für die Religionsphilosophie nur dann zu entscheiden, wenn es den transzendenten, heiligen, personalen Gott gibt. Damit ist der Vf. beim alten Problem der Gottesbeweise angelangt und muß ihm den weiteren und gewichtigeren Teil seiner Untersuchung widmen (S. 158–255), obwohl er genau das im Vorwort als Verengung des Aufgabenbereiches der Religionsphilosophie bezeichnete: „Infolge der Bedrohung des Gottesglaubens in der Neuzeit hat man bisher das Ziel der Religionsphilosophie hauptsächlich in der „Religionsbegründung“ gesehen und deshalb die Gottesbeweise beherrschend in den Mittelpunkt gerückt ... Obwohl in unserem Jahrhundert hierin eine Wendung zum Besseren eingetreten ist, hat die Religionsphilosophie, besonders die deutsche und wiederum vor allem die katholische Religionsphilosophie, noch viel aufzuholen“

(Vorwort, S. VII). Hier muß gesagt werden, daß der Vf. im Abschnitt über die Entwicklung der Religionsphilosophie (S. 3ff) gerade die Tatsache nicht hervorhob, daß die Religionsphilosophie als eigene philosophische Disziplin erst vom Neukantianismus begründet wurde. Wenn die Gottesbeweise bisher (seit Anfang der Scholastik) im Mittelpunkt standen, dann deswegen, weil diese Fragen im Ganzen der Metaphysik ihren Platz hatten und von dort her, und nicht von einem besonderen Standort, dem der Philosophie des Phänomens „Religion“, beantwortet wurden.

Bei der Behandlung der Gottesbeweise läßt L. die Gegner ausführlich zu Wort kommen, schließt dann aber doch mit der Feststellung, daß es Zeit ist, mit der kalten und überheblichen Verachtung der Gottesbeweise Schluß zu machen. Denn ihre Wirkungslosigkeit kommt mehr durch die Trägheit der Seele als von der Kraftlosigkeit ihrer Beweise (183). In seiner Beurteilung der verschiedenen klassischen Beweisformen geht L. davon aus, daß Gott nicht unmittelbar geschaut werden und nicht intuitiv begriffen werden kann. Die Gotteserkenntnis ist damit immer nur mittelbar: Gott läßt sich nur aus seinen Wirkungen *erschließen* (184); oder an anderer Stelle: „Ausgangspunkt für einen gültigen Gottesbeweis muß eine *real existierende*, in der erfahrbaren Welt feststellbare Gegebenheit bilden. Nur von wirklichem Dasein kann auf wirkliches Dasein geschlossen werden“ (215). Da Bewußtseinsinhalte für den Vf. keine real existierenden Gegebenheiten sind („Wenn ein Begriff gedacht wird, so existiert in der realen Wirklichkeit nur der psychische Denkkakt . . .“ S. 201), ist über das ontologische Argument des Anselm von Canterbury auch schon das Urteil gesprochen: „Es bedeutet einen völlig *unberechtigten Sprung* von der *idealen* Ordnung zur *realen* Ordnung“ (ebd.). Damit sind wir nicht einen Schritt über Kant hinaus! (Zu den Versuchen, dieses nicht aus der Welt zu schaffende Argument als echtes Problem der Philosophie zurückzugeben, sei auf das Buch von Dieter Henrich verwiesen: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen 1960.)

Aber auch die sich des Kausalschlusses bedienenden Beweise des Thomas von Aquin werden einer kritischen Prüfung unterzogen. L. erörtert ausführlich an Hand zahlreicher Einwände ihre Schlüssigkeit, sieht bei ihnen jedoch auch die positive Seite und ihre Bedeutung, die darin liegt, daß sie Voraussetzungen schaffen, durch die der Mensch in religiöse Beziehung zum göttlichen Wesen treten könne (235). Der axiologische Beweis erhält eine Vorzugsstellung: „Dieser Weg, den die religiösen Geister stets bevorzugt haben, wird in unserer Zeit wieder stark beachtet, weil er nicht bloß auf Gründe der Vernunft sich stützt, sondern auch die emotionalen religiösen Antriebe im Menschenherzen sich nutzbar macht und direkt in das Zentrum des religiösen Lebens, in die Wertsphäre des Heiligen führt“ (238).

Das Buch ist nicht so sehr ein systematischer Abriß der Religionsphilosophie als eine richtungsweisende Einführung in die religionsphilosophische Thematik. Als solche ist sie vortrefflich geeignet und wird für weite Kreise von Interesse sein.

Franz Wiedmann (München)

Ferdinand Ulrich, Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1962; 463 Seiten, Ln. 35.— DM.

Nach dem heute gängigen Sprachgebrauch wird man dieses Buch vielleicht nicht als ein philosophisches, sondern eher als ein theologisches bezeichnen, freilich im Sinne mittelalterlicher Theologie, wo im Vollzuge des gläubigen Denkens auch die Frage nach dem Sein des Seienden gestellt wurde. Nur in dieser Form ist dem Verfasser zufolge Philosophie als Philosophie überhaupt möglich, da eben Philosophie sich je schon im Raume der Heilsgeschichte vollzieht und jedes Absehen davon nur zu einer scheinbaren Philosophie — einer Pseudotheologie — führt, die wie das Seinsdenken vor der christlichen Offenbarung in der Irre befangen ist. Vgl. S. 38; S. 58 Anm.: „Hier ist zu bedenken, warum die griechische Metaphysik, wie auch die alttestamentliche Daseinsverfassung des Gottesvolkes, auf Grund

ihrer Hoffungsstruktur auf die „Fülle der Zeit“ in der Menschwerdung des Logos hin, notwendigerweise die Hypostasierung des Seins nicht überwinden konnten (was wir für die griechische Metaphysik kurz zu umreißen versuchten). Gott war noch nicht in der absoluten Liebespositivität seiner freigeschenkten Selbstmitteilung im Glauben erfahren . . . Die heilsgeschichtliche Situation des Alten Testaments ereignet sich im selben „noch“ substantiierten Sein, wie die Essenzenmetaphysik der Griechen, wobei Jerusalem nicht mit Athen identifiziert werden soll! Die neuzeitliche Metaphysik ist von theologischen Voraussetzungen her wiederum in eine ähnliche Situation geraten.“

Diese Sicht der Philosophie im Ganzen ergibt sich dem Verfasser aus einem neuen Bedenken der Seinsfrage, das sich an Texten des Thomas von Aquin orientiert. Die Grundposition wird durch folgende Sätze des Aquinaten charakterisiert: Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum (De Pot. 7, 2 ad 9). Primus autem effectus (scil. Dei) est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur (De Pot. 3, 4). Als effectus ist das ipsum esse nicht einfachhin Gott, es ist aber auch nichts zwischen Gott und der Schöpfung: non potest aliquid esse medium inter creatum et increatum (De Ver. 8, 17). So ist Sein Nichts, hingegen auf seine Subsistenz befragt, ist es je Gott selbst oder Geschöpf. Das Sein läßt sich nicht, als Anfang oder Mitte fixieren, es bietet keinen Grund, auf dem die Vernunft sich ansiedeln kann. Das Sein ist reine Gabe, die nirgendwo an sich selbst hält, sondern sich restlos verschenkt in das Seiende. So ist es reine Vermittlung, ohne Mittleres zu sein. In dieser Bewegung wird der Sinn des Seins deutlich: *Sein ist Liebe*. Sein ist similitudo divinae bonitatis (De Ver. 22, 2 ad 2). — Diese Kennzeichnung des Seinssinnes erinnert an Blondel: „ . . . tant il est vrai que le dernier mot de tout, c'est la bonté; et qu'être, c'est vouloir et aimer“ (L'Action, 1893, S. XXIII). Ein Blick in die Bibliographie zeigt, daß der Verfasser seine Gedanken weitgehend im Gespräch mit von Blondel angeregten Thomisten entfaltet, mit Maréchal, Rousselot, De Finance, Hayen, Marc u. a. Von den deutschen Thomasinterpreten nennt der Verfasser Lotz, Max Müller, Siewerth, Rahner. — Nur von der Bejahung dieses Seinssinnes her ist es dem Menschen möglich, die ontologische Differenz, die „Krisis des Seins“, die selbige Verwendung von Sein und Nichts, recht zu bestehen, ohne der großen Versuchung zu verfallen, das Sein zu hypostasieren oder im notwendigen Gegenzug damit zu essentialisieren — und so Gott zu entmachten. Wo dieser Versuchung stattgegeben wird, da ist das „bonum“ in das „verum“ aufgelöst, die Idealität das *in sich geschlossene* Feld der Wirklichkeit und Spekulation, der Dank ausgelöscht. Denn die Hypostasierung des Seins — Sein ist Nichts — wie die Essentialisierung rücken den Widerspruch in den Anfang, der seine Auflösung durch den — in der Geistesgeschichte zwar unterschiedlich ausgesprochenen — immer aber irgendwie *notwendigen* Gang in die Endlichkeit zur Gewinnung der Unendlichkeit findet. Der „sich inkarnierende Logos“ ermächtigt den Gott zur Göttlichkeit. Damit hat sich die Vernunft ihre eigene Herrlichkeit bereitet, sie verdankt sich nicht mehr dem sie schaffenden Gott, sie schafft sich selbst ihre Fülle.

Der Verfasser sieht nun in der Hypostasierung des Seins „neben“ Gott, durch die Auflösung des bonum in das verum, *das* Seinsverständnis der Sünde, das durch die Entäußerung des Logos in die Endlichkeit im Gehorsam und in der Liebe aufgehoben wird. „Die Krisis des Seins aber kann nur bestanden werden aus der im Glauben empfangenen Offenbarung des Dreifaltigen Gottes. Das Sichversperren gegen diese übernatürliche Dimension der geschichtlich ereigneten Offenbarung Gottes führt unweigerlich zu einer Substanziierung des Seins, sofern dessen Überwesenhaftigkeit sich je schon versiegelt in der exinanitio zur positiv subsistierenden res“ (S. 246). Von diesem Gedanken her versteht man nun auch die oben skizzierte Ansicht von der Stellung der Philosophie überhaupt. Diese Verbindung des rechten Philosophierens mit dem durch Christus gestifteten Glauben besagt allerdings nicht, daß dem gläubigen Philosophen das „Mißverständnis“ des Seins nicht unterlaufen könnte. Der Verfasser weist immer wieder auf das Seinsverständnis des Scotus und Suarez hin (vgl. S. 44, 133 u. ö.), das die folgende Krise der Metaphysik angebahnt habe. Der Glaube hebt nicht die Versuchungen auf, die das Denken beim Bedenken der ontologischen Differenz befallen können. (Hier erhebt sich aber: dann die Frage, wie die hier offensichtlich

waltende Differenz zwischen dem Glauben und der Auslegung des Seins des Seienden im ganzen für die griechische — und jede — Philosophie gelten muß!)

Von dieser Mitte her baut der Verfasser die einzelnen Kapitel in gleichsam immer neuen Ansätzen auf. Der erste Abschnitt handelt vom Sein und vom Sein des Seienden. Zunächst wird das spekulative Denken als ontologischer Vollzug der Hoffnung charakterisiert und dann die Krisis des Seins von der bonitas her geklärt. Die Versuchung des Denkens wird zurückgewiesen und die ontologische Differenz, vor allem die innere Bewegung des Seins in die Subsistenz bedacht. Es folgen eine Betrachtung des notwendigen Seinssinnes, der Seinsmomente Realität, Idealität, Bonität und der ontologischen Raumzeitlichkeit. Den Beschluß dieses Abschnittes bilden zwei Kapitel über die Konsequenzen, die sich aus der in der Versuchung gefallenen Vernunft ergeben — der Verfasser setzt sich hier mit Leibniz, Hegel, Marx, Nietzsche auseinander —, und die Analogie des Seins. Der zweite Abschnitt des Buches geht gleichsam den „umgekehrten“ Weg der Verendlichungsbeziehung des Seins, er zeigt die Entfaltung des Menschen zum „Totum Potestativum“. Das erste Kapitel bietet — in Form einer Interpretation von De Ver. 1, 1 — eine Untersuchung der Transzendentalien *ens, res, unum, aliquid*. Das zweite Kapitel entfaltet — ausgehend von den Transzendentalien *verum* und *bonum* — das Wesen des Menschen. Der Mensch erweist sich als die Richtete der Verendlichungsbeziehung des Seins — zwischen den ihn in seine Existenz hin freigebenden *Engeln* und der im Menschen zurückkehrenden *materiellen* Schöpfung, in der sich die Überwesentlichkeit des Seins in besonderer Weise versiegelt. Das Wort des Menschen — nicht der reine Begriff und nicht das generalisierte Bild — verwahrt diese Mitte im sein-lassenden Dank. In diesem „Gegenzug“ in der Verendlichungsbeziehung des Seins findet nun auch die metaphysische Auslegung der Vernunft und die beschließende Entfaltung des „Wahren“ und „Guten“ ihren rechten Platz.

Es ist auffällig, wie zurückhaltend im Schlußwort — in Form von Fragen — nochmals auf den vor allem im ersten Teil des Buches doch so ausdrücklich dargelegten theologischen Hintergrund hingewiesen wird. Es drängt sich hier unwillkürlich die Frage auf, ob die tiefgründigen Spekulationen und glänzenden Analysen nicht eingängiger geworden wären, wenn die Frage nach dem Sinn des Seins so entfaltet worden wäre, daß sich von ihr her — gleichsam aus dem Zuge der Frage selbst — der Grenzbereich des tieferen, theologischen Fragens eröffnet hätte. An solchen genialen Brückenschlägen, die an den Rand des Geheimnisses führen, fehlt es in diesem Buch wahrhaftig nicht. Die wichtigste Brücke, weil auch die anderen Hinleitungen gleichsam über sie hin laufen, findet sich in dem Abschnitt: „Die Subsistenzbeziehung und Aufhebung der ontologischen Differenz in der absoluten Identität Gottes“ (S. 56–59). Thomas sagt, daß das Verursachtsein nicht *in* die Definition des Seienden gehört, sondern „wenn etwas durch Teilhabe ein Seiendes genannt wird, dann *folgt* daraus, daß es von einem anderen verursacht sei“ (S.Th. I, 44, 1). Das Verursachtsein kommt dem Sein nicht als Sein zu. Daraus schließt der Verfasser: „Deshalb geschieht auch die Teilhabe des Seins, in der das Verursachtsein sich entfaltet, nicht so, daß das Sein absolut in der Dimension der Teilhabe des endlichen Seienden am Sein selbst zu liegen kommt, obwohl es nicht subsistiert und deshalb immer schon konkret endliches Seiendes ist“ (S. 57). Es leuchtet ja im Seienden auf, daß das Verursachtsein nicht dem Sein als Sein zukommt. Damit transzendiert sich die Seinsteilhabe immer schon selbst, die ontologische Differenz ist als Differenz „jenseits ihrer selbst in der absoluten Identität Gottes verborgen“ (ebd.). Damit erst offenbart sich die absolute Positivität des Seins in seiner Überwesentlichkeit. Hieraus folgt für den Menschen, daß er im Bestehen der ontologischen Differenz die absolute Identität Gottes in der Bewegung einer absoluten Differenz bejaht. Wenn daher dem Menschen als Thema die ontologische Differenz vereignet ist, diese aber im Wort verwahrt ist, bedeutet dann nicht die absolute Differenz in Gott, daß das Thema des Menschen von Ewigkeit her im Wort geborgen ist? Diese Andeutungen zeigen deutlich, welch reiche Anregungen das theologische und das philosophische Denken hier schöpfen können. Es wäre zu bedauern, wenn diesem schwierigen, aber lohnenden Buch auf Grund seiner theologischen Eigenart nicht die Aufmerksamkeit zugewandt würde, die es verdient.

Peter Hünermann (Freiburg)

Maria Otto, Reue und Freiheit. Versuch über ihre Beziehung im Ausgang von Sartres Drama. Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1961. Symposion Band 6.

Wer das Verhältnis von Reue und Freiheit bedenken will, sieht sich auf Sartre verwiesen, der dieses Verhältnis in den „Fliegen“ dramatisch gestaltet hat. Freiheit, wie sie sich in Orest manifestiert, zeigt sich für Sartre als Hingabe an die Tat, die man erwählt hat. In der Verantwortung der eigenen Tat, das heißt indem ich für diese und damit für meine Vergangenheit einstehe und zu ihr stehe, vollendet sich die Freiheit in der Bewahrung der ursprünglichen Wahl. Insofern ich aber im Erwählen meiner Taten mich selbst entwerfe, ist der Vollzug der Freiheit die Begründung des Selbstseins. Die Reue hingegen, wie sie in Klytämnestra, Ägist und Elektra sichtbar wird, erweist sich als ein Lossagen von der eigenen Vergangenheit. Im Versuch der Reue, die eigene Urheberchaft rückgängig zu machen, begeht die Reue einen Verrat an der Freiheit. Sie bedeutet nichts anderes als den „letzten selbstmörderischen Akt der Freiheit“. Der Grund für die Feindschaft von Reue und Freiheit ist in Sartres Freiheitsbegriff zu suchen, der seinerseits auf dem Urverhältnis von Sein und Nichts basiert. Indem die Verfasserin sich kritisch auf dieses Verhältnis einläßt, sieht sie sich durch die mangelnde Folgerichtigkeit der Verhältnisbestimmung von An-sich-Sein (= Sein bei Sartre) und Für-sich-Sein (= Nichts bei Sartre) veranlaßt, die Namen zu vertauschen. In scharfem Gegensatz zu Sartre wird dargelegt, daß Sein eben nicht, wie Sartre meint, jenes massive, blinde, in sich verschlossene An-sich ist, sondern im Gegenteil: „Sein entspringt als Für-Sein und erfährt sich einzig in diesem einzigen Wesenszuge“ (44). „Sein heißt sich-öffnen für“ (93).

Mit dieser Rückbesinnung auf das, was „Sein“ selbst meint, glaubt die Verfasserin nun den Boden gewonnen zu haben, auf dem die Frage nach der ontologischen Beziehung von Freiheit und Reue systematisch entfaltet werden kann. Der Verfasserin geht es hierbei um die „fundamentale“ oder „grundlegende“ Reue, die sich nur insofern auf eine einzelne „Verschuldung“ bezieht, als in dieser die grundsätzliche und ursprüngliche „Schuldigkeit“ sichtbar wird. Die Existenz ist immer schon und notwendig „schuldig“, weil sie ihr Sein nicht frei setzen kann, sondern dieses ihr nur als Geschenk und als „Gabe“ zukommt; als „geliehene Gabe“ schuldet sie ihr Sein dem „Geber“. Von hier aus wird die Struktur des „richtigen Schuldigseins“ als „Vertrag“ zwischen „Gläubiger“ und „Schuldner“ entwickelt, dergestalt daß beide im Sinn der Gabe übereinkommen. Die Existenz übernimmt die angebotene Gabe des Seins, indem sie dieser als dem „Guten“ zustimmt. Diese Zustimmung bedeutet Einwilligung in die Wesensbedingungen der Gabe. Zeigt sich das Sein als Geben, so kann die Existenz ihr Sein nicht anders beginnen als in der Gegenbewegung des Empfangens. Diese Übernahme des Seins geschieht in der Übernahme des Gebens durch den Willen, da dieser „die Bewegung ist, die das Sein so fortführt, wie es die Existenz überkam“ (81).

Ist der Wille derjenige, der die Gabe des Seins verwaltet, so gilt es diesen auf seine „Struktur“ hin zu befragen und sein „Schicksal“ zu ergründen, damit er den Blick auf das Zusammen von Schuld, Reue und Freiheit freigibt. In einer eingehenden Willensanalyse gibt sich der Verfasserin die Existenz zu verstehen „als das Wesen, dessen Können darin besteht, daß es Größeres will, als es wollen kann“ (97). Das Ziel des Willens ist das ganze Sein. Die Struktur des Willens ist die Ermöglichung seines Gegenstandes. Da der menschliche Wille das Sein selbst nicht ermöglichen kann, wieweil dieses ihm immer schon vorweggenommen ist, bleibt ihm als Möglichkeit nur das Endliche: die einzelne Tat. Am Ende einer jeden Tat aber ereignet sich die Erinnerung an das ursprüngliche Ziel. Die Existenz findet im Getanen nicht Genüge; es ist ihr nicht gut genug. Da sie aber auf die „Ermöglichung des Guten“ aus ist — wie die Verfasserin an früherer Stelle dargelegt hat — setzt die Existenz sich mehr vor. Die Existenz besitzt ihrem Willen gegenüber einen Abstand: „ihre Freiheit über ihrem Willen“ (115). Indem sie diese einsetzt, kann sie immer wieder „den Willen aus seiner Verklammerung herausholen ins entgegenkommende andere eines in der Zukunft neu vorgestellten Zieles“ (115). Dieses Sich-einholen und Sich-überholen des Willens ist nichts anderes als die Reue, in welcher die Existenz darauf verzichtet, sich beim Endlichen einzuhausen, und sich zur Freiheit des Selbstseins aufschwingt. Diese Freiheit

aber ist die Freiheit zur Fortsetzung der richtigen Schuldigkeit. „Indem die Existenz so jeweils ihre endliche Tat übersteht und nicht in ihr aufgeht, kehrt sie von der Vollendung und Vergleichung zurück in die Schuld: das ist die fundamentale Stufe der Reue, die wir als die aus der eigenen Möglichkeit zu leistende eigentliche Möglichkeit der Existenz angedeutet haben: die Fortsetzung der ‚richtigen Schuldigkeit‘“ (100).

Von dieser fundamentalen Reue, die zur Daseinsstruktur selbst gehört, unterscheidet die Verfasserin das „Ereignis der geschichtlichen Reue“. Ist die fundamentale Reue das eigenmächtige Fortsetzen des Schuldigseins, so ist die geschichtliche Reue das unbegründbare und nicht weiter ableitbare Ereignis, daß sich das Ziel, das die Existenz durch ihre Verschuldung aus den Augen verloren hat, von sich her wieder zeigt und sich wieder erneut dem Wollen als die Richtung und das Gute anbietet. „Das Phänomen der unbegründbaren geschichtlichen Reue . . . ist das Unausdenkbare, das keiner wüßte, wenn es nicht der Erfahrung erschiene. Es blüht zwischen dem quadratischen Pflaster der Gerechtigkeit hervor, springt über die rechtwinkligen Schlüsse des Denkens“ (133). An dieser Stelle wird mancher Leser ein wenig verweilen müssen, da es sicher nicht jedem auf Anhieb gelingt, diese kühne Metapher nachzuvollziehen. Ist der Leser allerdings erst einmal auf die Sprache aufmerksam geworden und hört er nunmehr genauer hin, so wird er mit Bestürzung feststellen, daß die Verfasserin nicht nur gerne sehr kühne Bilder verwendet, sondern daß ihr — abgesehen von zahlreichen sprachlichen Ungenauigkeiten und grammatischen Fehlern — dauernd Katachresen unterlaufen, die darin begründet sein mögen, daß die Verfasserin sich nicht zwischen Bild und Begriff entscheiden kann. Ausdrücke wie „zurückgelegte Tat“, „Gesichtskreise der Reue gegenüber“, „der Anblick ins Transphänomenale“, „der aufgeknackte Kern der Willensfreiheit“, „ein leuchtender, ausdrücklicher anblickender Sinn“, solche Ausdrücke sind nicht nur sprachlich hart, sondern einfach falsch — genau so wie jene Wendung: „Das zugefrorene Wort Sein taut seine Oberflächlichkeit (!) im Wort der Güte auf“ (84). Nun ist es wohl recht und billig, die sprachliche Seite einer Darstellung nicht zu überschätzen. Allein hier geht es um etwas sehr Grundsätzliches. In dem Sprachstil der Verfasserin, der ja zugleich auch Denkstil ist, äußert sich deren Einstellung zur Sprache überhaupt und bestimmt damit gleichzeitig entscheidend den gedanklichen Ansatz der Arbeit.

Die Verfasserin schreibt: „ . . . sobald man sie (die Reue) mit Konkretem, etwas Bestimmtem, Seiendem beschäftigt, verstört man sie oder zerstört sie ganz“ (58). Die Verstörung dürfte allerdings mehr auf seiten des Lesers sich einstellen, wenn er sich immer wieder sagen lassen muß, daß die Reue sich nicht auf eine bestimmte Tat richtet, sondern daß sie bloße Wende ist, „reine zeitlose Gegenwart“. Reue gibt es aber doch nicht anders als „Bereuen von etwas“. Wer gibt das Recht dazu, die Transitivität des Wortes so zu überspringen? Sicher, der Sprachgebrauch allein ist noch kein philosophisches Argument. Vielleicht verstellt er sogar das Wesen der Reue. Aber dann muß dieses erst ausgewiesen werden, und zwar am Phänomen. Die Verfasserin weiß um diesen möglichen Einwand. Sie will sich dagegen verwehren, daß die Begriffsverlegung der Reue auf das Sich-wenden-können ihre Willkür sei. „Niemand wird etwas dagegen einwenden, daß wir das Sich-Wenden zum Richtigen mit Reue bezeichnen; so mögen auch die daraus gezogenen Folgerungen als notwendige Entsprechungen gelten, als Sicht eines doch einigermaßen begründeten Standpunktes, der das Phänomen nicht übersehen, sondern ergründen will“ (59). Wenn die Verfasserin behauptet, das Phänomen ergründen zu wollen, und unmittelbar darauf zugibt, daß sie von ihrem „Standpunkt“ aus die „Voraussetzung“ trifft, daß die Reue „kein Akt“ ist, daß sie „reine zeitlose Gegenwart“ ist und daß ihr Wesen im „Wenden“, d. h. im „Aufblick von der Tat“, aufgeht, dann muß doch wohl mit Nachdruck die Frage gestellt werden, wie das denn zugehen soll, ein Phänomen dadurch zu ergründen, daß man einen Standpunkt diesem gegenüber bezieht. Wie will die Verfasserin sich Glaubwürdigkeit verschaffen, wenn sie das Ergebnis ihrer Untersuchung nicht durch eine Phänomenanalyse gewinnt, sondern auf Grund gewisser Voraussetzungen, die sie im Verlaufe der Arbeit spekulativ auswertet? Aus diesem methodischen Einwand ergibt sich sodann ein sachlicher. Die Reue ist zweifellos ein Wendephänomen, ein „Weg-von Hin-zu“ (58). Aber dieses

Hin-zu kann sich doch nur ereignen in eins mit dem Weg-von. Ist es jedoch nicht das die Reue Auszeichnende, sich nicht von der Vergangenheit losreißen zu können? Ja, mehr noch: kommt die Reue nicht erst zu sich selbst, wenn sie das „Weg von der Vergangenheit“ aufgibt? Wie das zu denken ist, ist eine schwierige Sache. Aber man kann doch wohl diese Schwierigkeit nicht dadurch lösen, daß man sie ignoriert, indem einfach von der Behauptung ausgegangen wird, daß die Reue sich nicht mit dem Geschehenen beschäftigt und ihr deshalb die Vergangenheit gar nicht zum Problem werden kann. (Wie — so muß doch wohl gefragt werden — steht es um die Reue, wenn sich ihr im Anblick des Todes alle Zukunft verschließt und die Vergangenheit sich zu einer alles umgreifenden Dimension auswächst?)

Die Verfasserin hätte sich vor diesem wie manchem anderen spekulativen Extrem bewahren können, wenn sie nicht rein deduktiv vorgegangen wäre, sondern sich auf Scheler und vor allem auch auf Kierkegaard eingelassen hätte, der zur Reue Entscheidendes gesagt hat, über das man nicht einfach hinweggehen kann. Andererseits — das soll betont werden — liegt gerade darin auch der Reiz der Arbeit, daß sie einen freien Entwurf einer Willensontologie darstellt, der eine Fülle von neuen und interessanten Aspekten auf tut. Dem Leser, der die Arbeit unter diesem Gesichtspunkt liest, wird sie sicher einen echten Gewinn nicht vorenthalten.

Albert Eßer (Köln)

Roman Ingarden, Untersuchungen zur Ontologie der Kunst. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962, IX + 341 Seiten, Ln. 34.— DM.

Das Buch des polnischen Phänomenologen, der in strengster Konsequenz Husserls Methode auf die Phänomene der Kunst anwandte, handelt in drei Hauptteilen vom Musikwerk, vom Bild und vom Werk der Architektur. Die drei Abhandlungen wurden in erster Fassung bereits 1928 geschrieben (im Anschluß an Ingardens „Das literarische Kunstwerk“, 1931, das 1960 in 2. Auflage erschien); sie liegen hier nun gesammelt, verbessert und erweitert vor. Beigefügt ist ein Aufsatz über den Film, aus dem Jahre 1947. Die Untersuchungen sind jeweils selbständige, in sich geschlossene Analysen. Was sie untereinander (und mit der erwähnten Schrift „Das literarische Kunstwerk“) verbindet, ist die fast schulbuchmäßig genaue Durchführung der gestuften Reduktion, die, im Blick auf den Fragegegenstand, von sich aus einen einheitlichen Aufbau des Gedankengangs erzwingt. Es geht um die Seinsweise des Kunstwerkes als bestimmt gearteter reiner (Literatur, Musik, Malerei) oder im Realen verkörperter (Architektur) intentionaler Gegenständlichkeit, damit um die Struktur oder Schichtung dieser Gegenständlichkeit in sich selbst und ihrer Beziehungen zur realen Welt, insgesamt also um das Geflecht der Fundierungsverhältnisse im Aufbau des ästhetischen Gegenstandes, mit Blick zuweilen auf seinen korrelativen Akt. Abgewehrt wird die psychologistische Identifikation des Musikwerkes, des Kunstwerkes überhaupt mit dem Erleben oder Erlebnisinhalt. Aber auch die positivistisch-naive Identifizierung des Musikwerkes mit der Partitur oder mit seiner Ausführung hält nicht stand. Die Partitur, als System imperativistischer Symbole, verschafft den intentionalen Zugang zu der Gegenständlichkeit des Musikwerkes (26). Die raumzeitlich lokalisierte Ausführung bringt das Musikwerk zu Gehör, seine qualitativen Momente zur ästhetisch-erkenntnistmäßigen Aktualisierung in einer „Ansicht“ (Husserl: „Auffassung“, 7ff.). Es selbst aber ist überzeitlich (genauer: quasi-zeitlich, weil von einer eigenen Zeitlichkeit [40]), überindividuell (genauer: von qualitativer, nicht-realer Individualität [39]), eine aus reinen qualitativen Momenten, den Tongebilden, gestaltete einschichtige Ganzheit, die vermöge ihrer gewissen „Unbestimmtheitsstellen“ die interpretatorische und instrumententechnische Vielfalt von Ausführungen erlaubt, aber von diesen unabhängig — und ebenso unabhängig von der Vielfalt möglicher Ansichten — existiert: als zwar nicht idealer Gegenstand (weil tatsächlich in der Zeit geschaffen), aber als intentionaler Gegenstand.

In analoger Weise scheidet Ingarden das „Bild“ vom realen Gemälde (aus Leinwand, Farbpigmenten usw.) und von seinen verschiedenen möglichen Konkretisationen. Die Ana-

lyse stellt zunächst mehrere Typen von Bildern heraus: solche mit literarischem Thema, insofern die dargestellte Lebenssituation eine Vor- und Nachgeschichte hat, die im Bild selbst nicht visuell greifbar wird, sondern nur in Worten berichtet und zum bildlich Gegenwärtigen hinzu ergänzt werden kann; ferner das abbildende Porträt; das reine Bild, das weder ein literarisches Thema aufweist, noch eine Abbildfunktion hat; und schließlich das Bild ohne dargestellten Gegenstand. Alle die bei Gelegenheit dieser Typisierung gewonnenen Einblicke in die konstitutiven Schichten des Bildes (die rekonstruierte Ansicht, die Abbildfunktion, das Thema) und insbesondere in die ästhetisch-wertvollen Qualitäten und die ästhetischen Wertqualitäten als Momente der ersten Schicht — z. B. Komposition; Komik, Tragik, Heiligkeit usw. — ergeben, daß das Bild zwar notwendig, im Unterschied zum Musikwerk, ein physisches Seinsfundament, das reale Gemälde, voraussetzt. Aber in ihm allein findet es nicht die hinreichende Bedingung seiner Existenz (210). Mitkonstitutiv für das Bild als intentionalen Gegenstand ist die „Einstellung“ des Betrachters. Damit ist keinem Relativismus die Tür geöffnet, denn wenn in dem Zusammenwirken der realen Komponenten des Gemäldes und des Betrachters das Bild seine „Konkretisation“ erhält, so ist die Aufgabe für diesen gerade die, jene Einstellung zu finden, welche eine adäquate Konkretisation, unter Umständen eine von mehreren möglichen adäquaten Konkretisationen ermöglicht. Adäquat ist eine Konkretisation dann, wenn sie die Unbestimmtheitsstellen, die freilich nicht das durchgängig physisch bestimmte Gemälde, aber das Bild aufweist, „ausfüllt“ (die abgewandten Seiten der dargestellten Gegenstände; die visuell nicht unmittelbar gegebenen, sondern nur vermittelten emotionalen Gehalte usw.), und zwar so, daß die höchsten ästhetischen Wertqualitäten realisiert werden.

In noch stärkerem Maße als bereits das Bild mit seinem physischen Seinsfundament ist das architektonische Werk mit der realen Welt verbunden, nicht nur mit deren physikalischer Gesetzmäßigkeit, sondern darüberhinaus mit der praktisch-zweckhaft bestimmten menschlichen Lebenswelt. Dennoch zeigt auch das Werk der Architektur (z. B. eine Kirche) sich als nicht schlechthin identisch mit dem realen Gebäude, das sich etwa der Einstellung des Ingenieurs oder des religiös Gläubigen im Vollzug des Gottesdienstes präsentiert. Erst im Blick des ästhetischen Betrachters gewinnt das architektonische Werk als Kunstwerk und somit ebenfalls als intentionaler Gegenstand seine konkrete Gestalt (265).

Es ist unmöglich, hier einen Eindruck zu vermitteln von der Fülle der Differenzierungen in der Frageentwicklung, der Aspekte, die Ingarden ans Licht bringt, der Vergleiche, die er zwischen Fundierungsverhältnissen und dem Schichtenaufbau der Literatur, der Musik, der bildenden Kunst und der Architektur zieht. Und kaum notwendig, darauf hinzuweisen, wie stark er die philosophisch-ästhetische Diskussion befruchtet und beeinflußt hat. Das muß man im Auge behalten, und auch, daß es sich hier um eine überarbeitete späte Fassung einer bereits vor über drei Jahrzehnten konzipierten Schrift handelt, wenn einem vieles, was Ingarden hier bringt, bereits aus der phänomenologischen Literatur her bekannt ist. Die phänomenologische Einstellung zeigt, wenn auf sie selbst reflektiert wird, selbst eine Verwandtschaft mit dem, was von ihr her ästhetische Einstellung genannt wird. Dennoch, oder vielleicht auch deshalb, bleibt am Schluß des Buches ein gewisses Unbehagen. Nicht deshalb, weil sich vielleicht die Monotonie der Regelmäßigkeit in der methodischen Sektion der Arten und Typen der Kunstwerke, der Schichten, der Momente, Elemente und Fundamente vordrängt, oder weil die aufgeworfenen Fragen nicht alle gelöst werden; Ingarden selbst weist wiederholt darauf hin, daß auch die vorliegenden, uns schon eindringlich erscheinenden Untersuchungen nur einleitend und grundlegend zu verstehen seien. Sondern weil die Vermutung sich nahelegt, daß auch eine Fortführung ihrer auf dem gewiesenen Weg am Schluß doch die Frage stehen ließe: was ist nun Kunst? Der Titel des Buches lautet: Untersuchungen zur Ontologie der Kunst. Aber was Kunst selbst ist — eine Frage, die sich in der nach der Seinsweise und Struktur des Kunstwerkes selbst doch wohl nicht erschöpft — bleibt im Rücken der Problemstellung, bleibt unthematisch oder vielmehr vorentschieden. Das hat natürlich seine Auswirkung auch auf die Analyse des Kunstwerkes: gerade vom *Werk*charakter des Werkes selbst ist nicht die Rede; es sei denn, man wolle behaupten, dieser sei doch getroffen mit der Feststellung, daß das Kunstwerk

kein ideales Gebilde sein könne, weil es schließlich in der Zeit entstanden sei. Es wird fraglich, ob es zureicht, das Kunstwerk als ästhetischen, als Gegenstand überhaupt anzusetzen und dann nur nach der spezifischen Differenz seiner Gegenständlichkeit zu der anderer Gegenstände, etwa der realen Welt, zu suchen. Und so berührt auch merkwürdig, in welcher Reihenfolge der Autor seinen kurzen Ausführungen über die Historizität des Kunstwerkes, die eben mit dem nicht gesehene Werkcharakter zusammenhängt, bringt: das Bild als Kunstwerk ist ein historisches Gebilde, weil das Gemälde, durch das es mitkonstituiert wird, im physischen Sinn altert, es hat somit eine bestimmte Lebenslänge und Lebensgrenze; und dann auch ist es historisch, weil der Betrachter, ganze Generationen von Betrachtern im Verlauf der Zeit sich wandeln; und schließlich und endlich, weil das im Bild Dargestellte einer bestimmten historischen Epoche zugehört, somit unter vor allem inhaltlichen Bedingungen steht, die vielleicht keinem Betrachter aus einer anderen Epoche zugänglich sind, so daß vielleicht ein volles Verständnis niemals mehr erreichbar ist (211f.). An einer andern Stelle spricht Ingarden davon, daß in uns allen, ob Metaphysiker oder Antimetaphysiker, Gläubige oder Materialisten, „eine gewisse Sucht (lebt), mit den metaphysischen Qualitäten“ wie Tragik, Unbegreiflichkeit, Heiligkeit „in unmittelbare Berührung zu treten, sie zu schauen und das Entzückende an ihnen auszukosten. Da liegt einer der Gründe oder eine der Quellen, aus denen die Kunst entsteht . . . Durch sie (sc. die metaphysischen und sonstigen ästhetisch relevanten Qualitäten) erst beginnt das Kunstwerk, etwas wirklich Bedeutsames und Wertvolles zu sein“ (200). Wie man auch zu Ingardens Deutung der metaphysischen und anderen ästhetisch relevanten Qualitäten (daß die Frage bedeutungslos sei, ob sie eine Beziehung zur Realität haben, wenn sie nur ästhetisch erscheinen) auch stehen mag, schade ist jedenfalls, daß in diesen ontologischen Untersuchungen viel mehr von dem gehandelt wird, was aus seinem Grund entstanden ist, ihn hinter sich ließ und einem ästhetischen Betrachter gegenübersteht, und so wenig davon, auf welche Weise das Kunstwerk seinen „Gründen oder Quellen“ entspringt und ständig aus ihnen lebt.

Alois Halder (München)

Hubert Hohl, Lebenswelt und Geschichte — Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls. Symposium Bd. 7; Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1962; brosch. 7.80 DM.

Ziel der Phänomenologie Edmund Husserls war die Idee einer Philosophie als Wissenschaft aus absoluter Begründung, d. h. „einer in wirklicher Autonomie aus letzten selbst erzeugten Evidenzen sich gestaltenden und sich von daher absolut selbstverantwortenden Philosophie“ (Cartesianische Meditationen, Hua. 1, S. 47). Beseelt vom radikalen Geiste des Cartesius, in der Philosophie ganz von vorne beginnen zu können, wollte Husserl alle überkommenen Meinungen, alles in Tradition und Geschichte niedergelegte philosophische Wissen aufheben. Er suchte eine apodiktische Evidenz, einen absoluten Boden, von dem aus sich das ganze Gebäude der Philosophie in absoluter Zweifelslosigkeit errichten ließ. Königsweg in die so gesuchte Phänomenologie schien dabei der cartesianische: das „außer-Geltung-setzen“ des natürlich erfahrenden Weltlebens, „die Wendung zum ego cogito als dem apodiktisch gewissen und letzten Urteilsboden, auf den jede radikale Philosophie zu begründen ist“ (Hua. 1, S. 58). Im Rückschritt auf die transzendente Subjektivität als Urstätte aller Sinnggebung und Seinsbewahrung sollte der Boden für die Lösung aller nur irdenklichen Probleme der Philosophie gefunden werden. Schon ein genaueres Durchdenken der Problematik einer solchen „Philosophie des Anfangs“ mußte Zweifel an der Durchführbarkeit des Unternehmens aufkommen lassen. Siehe dazu besonders Hua. 8 (erste Philosophie) und 6 (die Krisis der europäischen Wissenschaften). Worin lag denn die Motivation für den anfängenden Philosophen, die natürliche Einstellung zu verlassen und den transzendenten Standpunkt einzunehmen? Entweder mußte ein solcher Schritt selbst transzendental-phänomenologisch begründet werden — dann setzte er aber voraus, was erst gesucht werden sollte — oder die Begründung der Phänomenologie lag einfach in dem Entschluß zu ihr, motiviert durch eine bestimmte lebensweltliche Situation, dem Verlangen nach einer absolut selbstverantwortlichen Sinnggebung des Lebens. Die Phänomenologie, die

von der Geschichte glaubte absehen zu können, sieht ihre einzige Begründung in dem unübersteigbaren Gestelltsein vor eine geschichtliche Aufgabe als Antwort auf die Sinnfrage des Lebens.

An diesem Punkte will die Arbeit Hohls einsetzen. Einleitend wird Husserls Begriff der Intentionalität entfaltet. Intentionalität kennzeichnet das Wesen des Bewußtseins, immer schon Bewußtsein von etwas zu sein; das führt zum Begriff der Intentionalität als Konstitutionsleistung der Gegenständigkeit der Gegenstände; unter dem Titel Intentionalität sind Ichpol und Gegenstandspol umgriffen in der höheren Einheit des transzendentalen Lebens. Das *erste* Kapitel des Hauptteils behandelt die Krisisabhandlung Husserls. Die Wissenschaften sind in eine Krise geraten. Krise der Wissenschaften meint den Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit. Einst der große Glaube des neuzeitlichen Menschen an eine autonome Sinngebung des Lebens, sind sie jetzt dem Leben fremd geworden. Reduktion der Natur auf eine Sphäre bloßer Sachen, Idealisierung und Objektivierung des anschaulich Gegebenen kennzeichnen die mathematischen Naturwissenschaften. Phänomenologie übernimmt die Aufgabe, deren Ursprung aus der konkret faktischen Lebenswelt sowie den Grund der Entfremdung aufzuzeigen.

Das *zweite* Kapitel beschäftigt sich mit dem Problem der Lebenswelt. Wissenschaft weist zurück auf Lebenswelt. Wenn es gelingt, den Ursprung der Lebenswelt in dem sinnleinsten transzendentalen Leben aufzuzeigen, rechtfertigt sich der Anspruch der Phänomenologie, Antwort auf alle nur erdenklichen Fragen des Lebens geben zu können. Zunächst kennzeichnet der Verfasser die Verschiedenartigkeit des Husserlschen Weltbegriffes sowie Schichten und Typik der Lebensumwelt. Eine Philosophie aus absoluter Begründung darf die im natürlichen Weltleben als selbstverständlich seiend geltende Lebenswelt nicht unbefragt lassen. In radikal durchgeführter Epoché zeigt sich die Lebenswelt als Sinn- und Geltungsgebilde eines es leistenden transzendentalen Lebens. Nicht Welt als fraglose Selbstverständlichkeit ist das erste, sondern die transzendente Subjektivität als das Sein der Welt naiv vorgebende (Hua. 6, S. 70). Welt als geltender Sinn wird so ein Strukturmoment des transzendentalen Lebens.

Das *dritte* Kapitel — „das welterfahrende Leben der Lebenswelt und die Intentionalien“ — bringt in der Hauptsache eine spekulative Betrachtung des transzendentalen Lebens der transzendentalen Subjektivität. Diese sei von Husserl nach Meinung des Verfassers unterlassen worden. Phänomenologie beruhe somit auf einer Voraussetzung, die der spekulativen Ausweisung bedürfe. Im Anschluß an das Problem der Korrelativität von Affektion und Intention kennzeichnet Hohl das Geschehnis des Lebens als Stiftung des Bezugs der Intentionalität, als Aufbruch des Horizontes möglicher Seinsbegegnung und Seinsbewahrung (S. 56), innerhalb dessen erst intentionales Leben sein kann. Die Seinsweisen des intentionalen Lebens werden „Intentionalien“ genannt. Der Verfasser zählt sie mehr auf, als daß er sie in direkt aufweisender Methode zu einer ursprünglichen Gegebenheit bringt.

Im *vierten* Kapitel wendet sich Hohl den Problemen von Geschichte und Geschichtlichkeit zu. Mundane Geschichte als Zeit des Lebens weist zurück auf das in ihr sich zeitigende transzendente Leben. Geschichte als transzendente Geschichte ist Geschichte der Selbsterstellung der transzendentalen Subjektivität, das Geschehen der Selbstkonstitution, als deren Objektivierung die mundane Geschichte begriffen werden kann. Sinn alles geschichtlichen Geschehens ist, das in aller menschlichen Geschichte verborgen fungierende transzendente Leben zu sich selbst zu bringen, der Weg von latenter zu sich offener Vernunft. Historische Gestalt der so sich offenbaren Vernunft ist die Phänomenologie. — Der Schlußteil deutet an, wie für Husserl im „Problem der absoluten Vernunft als der teleologischen Quelle aller Vernunft in der Welt, des ‚Sinnes‘ der Welt“ (Hua. 6, S. 7) das Gottesproblem beschlossen ist.

Die Arbeit ist ordentlich, jedoch dem Rezensenten in den Hauptteilen zu skizzenhaft. Die Gültigkeit und Vertretbarkeit der oft bemerkenswerten Ausführungen leidet darunter. Ein Lob verdient das ausführliche Verzeichnis der benutzten Manuskripte, durch deren Titelangabe ein Einblick in den Reichtum der Husserlschen Arbeitsmanuskripte gewährt wird.

Johannes Berger (Weinheim)

Erich Kaufmann, Rechtsidee und Recht. Rechtsphilosophische und ideengeschichtliche Bemerkungen aus fünf Jahrzehnten. Schwartz & Co, Göttingen 1960 = Gesammelte Schriften Band III. Zum 80. Geburtstag des Verfassers am 21. September 1960 hrsg. v. A. H. van Scherpenberg, W. Strauß, E. Kordt, F. A. Frbr. v. d. Heyde, H. Mosler, K. J. Partsch.

Der Name Erich Kaufmann hat in der deutschen Rechtswissenschaft einen guten Klang. Was diese ihm hinsichtlich ihrer philosophischen Grundlagen an Erkenntnissen und Leitideen verdankt, liegt jetzt in dem anzuzeigenden schönen und nützlichen, mit Namenregister und Schrifttumsverzeichnis versehenen Sammelband offen zutage. (Die beiden anderen Bände — „Autorität und Freiheit“, „Der Staat in der Rechtsgemeinschaft der Völker“ — enthalten die staats- und völkerrechtlichen Schriften.) Der Geehrte selbst hat umfangreiche Bemerkungen über den werkgeschichtlichen Standort seiner Arbeiten vorausgeschickt und so mitgeholfen, sein Lebenswerk aufzuschlüsseln. Die hier vereinigten Beiträge — drei davon: „Hegels Rechtsphilosophie“ (1932), „Ideologie und Idee“ (1932) sowie der Nachruf auf Max Huber (1960) werden erstmals (vollständig) veröffentlicht — sind weit mehr als bloß Dokumente zur Wissenschaftsgeschichte. Sie dienen letztlich alle dem Kampf gegen den Rechtspositivismus; darin hat Erich Kaufmann während seiner vielfältigen Wirksamkeit in Forschung, Lehre und Praxis des Rechts eine seiner wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Aufgabe gesehen. Da diese Auseinandersetzung aber eine perennierende Sachaufgabe der Jurisprudenz ist, stellen die jetzt gesammelten Abhandlungen Materialien dar, deren Beachtung in der heutigen Grundlagendiskussion geradezu unerlässlich ist. Die durchweg mit starker innerer Anteilnahme geschriebenen Studien, bei denen nach einem treffenden Wort Rudolf Smends „nichts nach Studierlampe riecht“, fügen sich freilich nicht zu einem wohlproportionierten, ausgearbeiteten System; was vorliegt, ist viel eher ein — allerdings höchst eindrucksvolles — Systemprogramm.

Es ist am deutlichsten in seiner negativen, polemischen Richtung; wie im Zentrum seines rechtsphilosophischen Lebenswerks so steht im Zentrum dieses Bandes Kaufmanns „Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft“ (1921). In ihrer Geschlossenheit, in ihrem zapuckenden Mut ist sie bis heute unerreicht; jedoch teilt sie mit allen Kampfschriften die Schwäche ungenügender Differenzierung. Unbestritten ist indes ihre in der damaligen Situation befreiende Wirkung; Smend hat von dem „Konzentrationslager“, von dem „Zaun“ gesprochen, den der Neukantianismus um die „Wüste“ des Positivismus gezogen habe und aus der auszurechnen jetzt wesentlich erleichtert gewesen sei (Zu Erich Kaufmanns wissenschaftlichem Werk, in: Um Recht und Gerechtigkeit. Festgabe für Erich Kaufmann zu seinem 70. Geburtstag, 1950, S. 395).

Die positive, aufbauende Richtung des Kaufmannschen Systemprogramms weist in erster Linie auf den objektiven Idealismus Hegels. Da Kaufmann in starkem Maße „real-ontologische“ Momente berücksichtigt wissen will, wird man das Ziel seines philosophischen Denkens wohl am ehesten als Real-Idealismus kennzeichnen dürfen (vgl. S. XVI); als die ihm gemäße Denkform erscheint die „Realdialektik“ von „Dingbegriffen“. Nicht von ungefähr ist ihm, dem Schüler Otto von Guericke, die Gestalt Trendelenburgs noch lebendig. Dies mag als Hinweis darauf dienen, wie stark er zugleich einbezogen ist in den Strom aristotelischen Gedankenguts: daß die bloße Positivität des Rechts transzendiert werden müsse, daß es ein νόμος und ein νόμος δικαιοσύνης gebe, daß jeder ordo ordinatus einen ordo ordinans voraussetze, sind ihm unerschütterliche Grundaxiome. So stellt er gegen ideologiekritische Demaskierung und voluntaristische Dezision „die alte und ewig neue Forderung, auf die Idee der Sache zurückzugehen“. Das soll geschehen in der „Anstrengung eines gegenständlichen, anschaulichen und plastischen Denkens, das in das innere Telos, die Entelechia der Phänomene des Gemeinschaftslebens zu dringen sucht. Darin liegt, daß es so etwas gibt wie eine Welt der Ideen mit ihren Gesetzlichkeiten, eine objektive, d. h. transsubjektive, dem menschlichen Geiste gegenüberstehende Welt, die von dem auf Erkenntnis der Wahrheit gerichteten Geist irgendwie erkannt, aber auch natürlich verkannt werden kann“ (Ideologie und Idee, S. 298f.). Es geht dem Autor dabei aber nicht um ein

abstraktes Ideenrecht oder rationalistisches Naturrecht, sondern um das geschichtliche Naturrecht im positiven Recht (vgl. z. B. S. 256).

Auf dem Felde des Rechts sind damit die Würfel gefallen für eine die Sachfragen des Naturrechts in sich aufnehmende „institutionelle Rechtsauffassung“, deren Grundanliegen Kaufmann nicht müde wird herauszuarbeiten, zuletzt in „Règles générales du droit de la paix“ (1936), S. 354f. Der „Kinetik“ (Petraschek) der Integrationslehre Smends stellt er die Überzeugung von der transsubjektiven Gegenständlichkeit juristischer Institutionen entgegen, die insgesamt einen „ordre objectif moral“ bilden. Die Diskussion hierüber ist um so mehr wiederaufzunehmen, als die pointierte Abgrenzung gegenüber der Integrationslehre, die er im Vorwort (S. XXX ff.) versucht, Zweifel an der Richtigkeit seiner Deutung offen läßt. Jedenfalls sind beide Positionen einer neuen Bewährungsprobe ausgesetzt. Man spürt dies deutlich, wenn man etwa die gewisse Ansätze der Integrationstheorie radikalisierte Programmschrift Richard Bäumlins (Staat, Recht und Geschichte, 1961) und die an Hauriou und Kaufmann schöpferisch anknüpfende Untersuchung von Peter Häberle über „Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz“ (1962) konfrontiert.

So wird der juristische Leser dieses spannenden Buches an die immer neu zu bedenkenden Grundfragen seiner Disziplin geführt. Der philosophische Leser sollte sich beeindruckt lassen von dem Engagement für die Sache der Philosophie, das erwächst aus dem Engagement für die Sache des Rechts und in ständiger konkreter Beziehung zu ihr.

Alexander Hollerbach (Freiburg i. B.)

Rudolph Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt 1961; 238 Seiten, kart. DM 22.50.

Es ist in den letzten Jahren wiederholt von dem Wandel gesprochen worden, der dem metaphysischen Denken widerfuhr beim Eintritt des Christentums in seine Geschichte. Daß man diesen Wandel allzu summarisch als Wendung in die Subjektivität des Subjekts bezeichnete und damit die spezifisch neuzeitliche Gestalt der Metaphysik rückwärts verlängerte über Thomas von Aquin bis zu Anselm und Augustinus, machte die Sache selbst nicht deutlicher. Um so erfreulicher ist es, daß uns mit Berlingers Buch über Augustins dialogische Metaphysik nun eine Arbeit geschenkt ist, die den ganzen Zusammenhang von einer eingehenden und überzeugenden Interpretation Augustins her gründlich aufhellt. Schon der Titel des Buches läßt erkennen, worum es Berlinger geht: eine systematische Untersuchung der augustiniischen Metaphysik erweist deren Struktur als dialogisch bestimmt und an dieser dialogischen Struktur und dem für sie grundlegenden Begriff der Person zeigt sich so etwas wie eine Wendung des Denkens von der kosmologischen Systematik der griechischen Antike zu einer ontologischen Anthropologie, die hier bei Augustinus geschichtlich zum ersten Mal ihre Prägung erfährt. Was ontologische Anthropologie, personaler Horizont und dialogische Metaphysik dabei in sich besagen, läßt sich nur aus der Interpretation ihres exemplarischen Vollzugs erfassen und ist keineswegs ohne weiteres dem vom Ansatz der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität bestimmten gegenwärtigen Fragen verständlich.

Berlinger hat seine Arbeit in drei Abschnitte gegliedert: Metaphysik des Gewordenen – Metaphysik der Gewißheit – Metaphysik des Wortes. Grundlegend für die Darstellung des ersten Abschnittes ist eine groß angelegte spekulative Interpretation des Problems der Zeit, da die Seinsfrage Augustins von seiner Zeiterfahrung bestimmt wird. Mit aller Entschiedenheit entfaltet Berlinger den Ausgang der Frage nach der Zeit in der triadischen Selbstvergewisserung (Sein, Wissen, Wollen), d. h. in der Selbstausslegung des menschlichen Daseins. Zeit läßt sich bei Augustinus nicht begreifen bloß von der Bewegung her und in einer ihr entsprechenden „Phänomenologie“ des Zeitbewußtseins, sondern nur in der Zurücknahme der Frage nach dem Wesen der Zeit in die Frage nach dem Sein der Zeit, welche Zurücknahme nichts anderes besagt als den Versuch, die Zeit aus dem Geschehen des „homo interior“ zu verstehen. So gewinnt Berlinger bereits einen ersten Hinweis auf die Personalität des Menschen: in der Zeiterfahrung des Ich begreift der Mensch die Notwendigkeit der zeitlichen Auslegung seiner

selbst und damit zugleich dies, daß er sich in der Zeit nie ganz gegenwärtig sein kann, sondern an der Zeitigkeit seines Daseins zu zerspringen droht. „Die memoria läuft hinter ihm her und die expectatio ihm voraus und im contuitus, in dem er die Weisen der Zeit ineins zu schauen versucht, vermag er auch nicht einen Nu zu verweilen, solange er sich zeitlich in seiner Zeit anschaut“ (49). Alles kommt aber nun darauf an, zu sehen, wie bei Augustinus die Zeitreflexion gerade nicht einfach „zerläuft“, sondern zuläuft auf eine Spitze hin, in der „im Verzeitlichungsprozeß der Mensch sein Sein zeitigt“ (50) und sich damit vor dem Verfall in der Zeit bewahrt. Der Schritt des Menschen über sich selbst und die Zeit hinaus, was in der Zeit wie ein Vorgang der Entzeitlichung erscheinen muß, ist das erste Zeichen „transzendentaler Personalität“. Berlinger geht dem nach an der Wende Augustins im Jahre 386 und an seinem Gespräch mit der Mutter in Ostia (vgl. S. 50 ff); er verweist dabei insbesondere auf die Bedeutung des *velle* für diese Erhebung aus der Zeit, denn die Erhebung wird im Augenblick der Entscheidung vollbracht, d. h. in jenem Kairos, in dem das geschieht, was Augustinus in den *Confessiones* (IX, 10) das „*attingere aeternam sapientiam*“ nennt „*modice toto ictu cordis*“. Der Kairos wird dabei selbst zum „*ordo temporis*“, weil der Mensch in ihm die Übereinkunft mit dem eigenen Sein erreicht, das Ja zum Ich-Ereignis seines Selbstseins spricht. Da aber der Mensch im Ereignis seiner Zeitigung gerade zeitlich ist und vom Nichts betroffen bleibt, muß das Sein sich als Horizont der Zeit erweisen. Der Mensch steht zwischen Zeit und Sein, die Zeit wird ihm zum Zeichen der Ewigkeit: „*tempus quasi vestigium aeternitatis*“.

Für den Problemzusammenhang einer dialogischen Metaphysik ist nun weiter entscheidend, daß von hier aus die Geschichtlichkeit der Zeit selbst entfaltet wird. Berlinger setzt ausdrücklich dazu an, indem er zur Aufhellung des vollen Sinns Augustinischer Zeiterfahrung über das 11. Buch der *Confessiones* hinaus (das sonst mit Vorliebe für sich allein zur Grundlage der Interpretation der Zeit bei Augustinus gemacht wird) vor allem auch „*De genesi ad litteram*“ (die Frage nach dem *exordium temporis*), „*De Civitate Dei*“ (die Dialektik der Zeit und das Problem der Vermittlung) und die „*Ennarationes in Psalmos*“ (Zeit und Geschichte im Horizont der Ewigkeit) heranzieht. Von der Entzeitlichung des transzendierenden Menschen her ergibt sich nämlich, daß Zeit zureichend nicht als Selbstvermittlung des Subjekts gedacht und nicht von der Kontinuität des innerseelischen Geschehens her begriffen werden kann, sondern wesentlich nur aus einem „geschichtlichen Ereigniszusammenhang“ (57) zu verstehen ist. Dies aber führt in die Dimension personalen Zeitverstehens. War bei Aristoteles die Zeit das Maß der Bewegung, so wird dies bei Augustinus die Ewigkeit und die Zeit als Spur der Ewigkeit wird damit selbst zur Bewegung der Geschichte. Die Zeit erweist sich als in der Geschichte des Menschen vermittelt, was von dessen Personalität her zugleich ausschließt, Zeit überhaupt aus der Subjektivität des Subjekts zu deduzieren. Zeit ist Anschauungsform der Geschichte nicht so, daß sie den Sinn von Geschichte entwirft, sondern so, daß diese eben nur in ihrer Zeitgestalt angeschaut werden kann, weil „durch die Geschichtlichkeit die Zeit auf die seiende Idee der Ewigkeit bezogen“ (60) ist: der Augenblick des Ereignisses des Menschseins vermittelt den Sinn von Zeit.

Wie Berlinger im Einzelnen seine strenge und im Ganzen fast kühne Explikation dieser Zeiterfahrung durchführt, kann hier nicht wiedergegeben werden; der Leser wird sich selbst die Mühe einer gründlichen Lektüre machen müssen, wenn er an der Frucht dieser beeindruckenden „spekulativen Analytik“ (73) teilhaben will. Worauf aber hingewiesen werden muß, das ist die Tatsache, daß vom Verständnis des Sinns von Zeit aus dem Ereignis des Augenblicks her deutlich wird, wie „von Geschichtlichkeit der Zeit nur dann gesprochen werden kann, wenn Zeit in dem personalen Horizont der Ewigkeit einbegriffen wird“ (66). Die Zeit, die als Bewegung aus dem Nichts kommt, ist Bewegung in das Nichts, wenn sie nicht in die Richtung auf das Sein der Ewigkeit gekehrt wird. Mittels einer „verbalen Hermeneutik“ macht Berlinger deshalb offenbar, daß es im Problem der Zeit überhaupt um den „Dialog (geht) zwischen dem ewigen Wort, das in der Zeit Zeiten stiftet und darum zeitlich vernommen werden kann, und der Antwort dessen, der die Zeit reflektiert“ (68). Der Mensch erleidet die Veränderlichkeit der Zeit, weil er in seiner Geschichtlichkeit quer zu ihr steht und berührt ist vom reinen Akt des Seins selbst.

Weil so allein Geschichte im Ereignis der Personalität des Menschen den Sinn von Zeit vermittelt, gelingt dann auch eine befriedigende Auslegung der Selbstaussage des „magnum est“: „Ego sum, qui sum“. Die Seiten, die Berlinger dieser Auslegung widmet (vgl. 71 ff; 98 ff; 232 ff) gehören zu den dichtesten des ganzen Buches, weil dabei in vorbildlicher Weise „ontologisch“ das ipsum esse als „Name“ ernst genommen und die Selbstbenennung des ipsum esse als Ich „metaphysisch“ befreiend erhellt wird. Wer weiß, wie sehr dies Theologumenon von „Ich bin, der ich bin“ die Philosophie und das Verhältnis der Theologie zu ihr bis in unsere Tage bestimmt und belastet hat, wird sich über die von Berlinger vorgelegte Klärung seines metaphysischen Sinnes nur freuen können. Denn man wird sich nun wieder ernsthafter darauf besinnen müssen, daß diese Aussage nicht aus der Subjektivität einer denkenden Ichheit schon zu verstehen ist, sondern personal ausgelegt werden muß und eine solche personale Auslegung dadurch möglich ist, daß im Ereignis des Gesprächs das reine Sein (als Grund personaler Seinsanalogie) sich selbst ausspricht. Berlinger sagt hierzu: „Das Sein des Seienden, der fragt, ist Analogie zum reinen Sein. Gott ist nicht Analogie des personalen Seins dessen, der fragt, hört und vernimmt. Wäre das reine Sein nicht Personalität, dann könnte es als Seinsgrund jedweder Analogie des personal Seienden nicht Prinzip der Personalität sein. Denn auch dann, wenn wir von der Person des Menschen her sagen, das reine Sein sei Personalität, sagen wir dies wie in Spiegel und Gleichnis“ (75 f).

Dies ist nun freilich auch zugleich die Stelle, an der Berlingers Auslegung sich weitert zu einer sehr einläßlichen Interpretation all jener philosophischen Probleme, die sich für Augustinus aus dem theologischen Schöpfungsbegriff ergaben. Was Berlinger hier unter dem Titel der „metaphysischen Faktizität des Seienden“ entwirft, ist eine umfassende „kreatürliche Ontologie der Partizipation“ (108), die ihre Mitte hat in der „Analogie des Gewordenen“ (vgl. S. 113 ff). Dem geduldigen Mühen um das Problem des Nichts erschließt sich dabei aus der Unmöglichkeit einer Entgegensetzung von absolutem Nichts und reinem Sein, wie das Problem des Werdens nicht den Übergang meint des Seienden vom Nichts zum Etwas, sondern den Übergang vom Nichts des Noch-Nicht in die Wirklichkeit des Faktischen: aus dem Nichtsein ins Sein gelangen heißt aus dem Sein selbst geworden sein. Denn eben dies ist im Begriff der metaphysischen Faktizität gedacht, daß Seiendes ist aus der freien Setzung durch den Ursprung und daß die Unähnlichkeit des Seienden gegenüber dem Sein deshalb positiv zu verstehen ist im Sinn einer „Abhängigkeit, die begann, doch nie endet und darin ihren transzendentalen Charakter zeigt“ (115).

Darum kommt Berlinger von der Kurations-Ontologie Augustins und dem Problem des Bösen her auf die Personalität des Menschen zurück, die sich bereits im transzendierenden Ereignis der Zeiterfahrung bekundete und nun im Überstieg des transzendental verfaßten Daseins zum Ursprung hin als Freiheit bestimmt wird. Die Freiheit kann sich selbst nicht anders als aus dem höchsten Gut entsprungen denken, doch weiß sie es als ihr Eigenes, sich in der Hinwendung auf diesen ihren Ursprung zu halten oder sich abzuwenden vom Unwandelbaren an das Vergängliche. Die Freiheit ist so „die Ursache ihrer selbst und damit der unhintergreifbare Grund des menschlichen Handelns in der Zeit“ (136), ist „die im Willen verwahrte Indifferenz der Möglichkeit, gut oder böse handeln zu können“ (138) und so gerade die Freiheit, sich selbst frei zu wählen und zu gebrauchen. Wo dies Vermögen aus der Durchdrungenheit der Freiheit mit Vernunft und Gedächtnis sich verwirklicht, da tätigt der Mensch jenen Überstieg, in dem er selbst eigentlich Mensch wird: „die personale Tätigkeit der Freiheit läßt aus der sinnbestimmten Indifferenz das Selbstereignis der Person in der Zeit entspringen“ (141).

Wie sehr diese ganzen Erörterungen von Zeit, Faktizität, Geschichte, Freiheit und Person in dauernder Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie stehen, wird dann auch nach außen sichtbar im 2. Teil des Buches, in dem Berlinger die personale Innerlichkeit Augustins ausdrücklich gegen die Gewißheitsproblematik Descartes stellt und damit die immer noch verbreitete formalistische Gleichsetzung beider auflöst, – vielleicht und hoffentlich wirksamer als andere vor ihm (man erinnere sich Gerhard Krügers: „Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins“, 1933; neu zugänglich in: „Freiheit und Weltverantwortung“, Freiburg 1958). Berlinger nimmt dabei sehr glücklich die Problematik des „Noli foras ire, in interiore homini habitat veritas“ aus „De vera religione“ (39, 72) mit der Problematik des „Si enim

fallor sum“ aus „De civitate“ (XI, 26) zusammen und vermag aus diesem eigenen Problemzusammenhang und von der triadischen Eigenart der augustiniischen Gewißheitsfrage her den besonderen Sinn seines Ansatzes in der Selbsterfahrung herauszustellen. Denn während Descartes das cogito aus der Subjektivität des Subjekts denkt, steht es bei Augustinus als Gedachtsein der Person im Beginn des Denkens, d. h. als im Dialog konstituiertes Ereignis des Menschen. Diese ganze Metaphysik personaler Gewißheit wird von Berlinger im Anschluß hieran gründlich aus dem Gesamtwerk Augustins belegt, indem er am Leitfaden der Sachlogik des angesprochenen Problems ausführliche und gewichtige Textanalysen vornimmt, die das systematisch Entworfenen und Angezeigte erfüllen und vertiefen.

Der knappe 3. Teil des Buches bringt dann als Abschluß aus einer Metaphysik des Wortes den spekulativen Entwurf des streng dialogischen Verständnisses der Analogie: „daß dem hervorbringenden Ursprung die schaffende Mächtigkeit, sich im Wort durch freie Setzung des Gewordenen in der Zeit zu verlautbaren, innewohnt“ (216), und daß der Mensch sein Wesen daher im „inneren Wort“ als Antwort auf das „Wort des Wortes“ zu vollbringen hat. Die „dialogische Hermeneutik“ solcher Aussagen ist freilich nur von der Einheit her zu verstehen, in der für Augustinus Wissen und Glauben standen. Berlinger geht denn auch vornehmlich am 6. Hauptstück des 29. Traktates zum Johannesevangelium (vgl. S. 225 ff) behutsam und entschieden zugleich der philosophischen Implikation der Theologie der Offenbarung nach, – unberührt von dem im nachidealistischen Denken immer mehr zutage getretenen Verlust der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben als philosophischem Problem. Er gelangt dabei zu sehr beachtlichen Verweisen auf den „einen Grund“ von Wissen und Glauben, Verweise freilich, die eine neuzeitlich „reine“ Philosophie wohl nicht mehr nachvollziehen kann, die aber Augustinus selbst im Letzten vielleicht allein wirklich entsprechen.

Berlingers Buch bringt insgesamt nicht nur eine vorbildliche und weiterführende Klärung der Eigenart Augustinischen Denkens; die besondere Bedeutung seiner Erhellung der dialogischen Struktur von Augustins Metaphysik rührt in systematischer wie historischer Hinsicht vielmehr daher, daß dadurch eine durchaus eigene Wirklichkeit und Gestalt abendländischen Denkens in seinem ursprünglichen Sinn in Erinnerung gerufen wird und diese Erinnerung deutlich geradezu auf den Gegentypus zur neuzeitlichen Philosophie verweist. Um dies zu sehen, mag man sich vergegenwärtigen, daß es keineswegs nur die dialektische Theologie ist, die die Analogie des Seins nicht anders als verfügenden Zugriff des menschlichen Denkens auf Gott verstehen kann, daß vielmehr weithin auch die gegenwärtige Philosophie dieselbe nicht mehr metaphysisch ernst zu nehmen vermag, sondern die ganze Tradition des Augustinischen Denkens zusammen mit der philosophischen Scholastik des Mittelalters überhaupt aus der neuzeitlichen Subjektivität interpretiert. Daß es sich hierbei nicht bloß um eine ungeschichtliche Vereinfachung handelt, muß schon der das gegenwärtige Fragen kennzeichnende Versuch einer Überwindung der Philosophie der Subjektivität belegen; solange man sich nämlich die Möglichkeit eines ursprünglichen Verständnisses der mit Augustin zuerst aufgetretenen Gestalt der Metaphysik verstellt, kann man auch nicht sehen, wie dem gesuchten Schritt nach vorne ein Schritt zurück entsprechen müßte, ein Schritt, der aufnimmt, was in der Erfahrung der Personalität aufgebrochen war und was durch den Gang des Denkens dann doch zunächst immer mehr wieder verstellt wurde. Für die Tragweite einer solchen Besinnung ist Berlingers Buch ein beredtes Zeugnis, beredt besonders dadurch, daß es einer ganzen Reihe grundlegender Begriffe des abendländischen Denkens (wie etwa Faktizität, Kausalität, Möglichkeit, Ähnlichkeit und Teilnahme) den metaphysischen Tiefsinn wiedergibt, den ihnen das neuzeitliche Denken weithin genommen hat.

Ein äußerer Hinweis mag diese Anzeige abschließen: welche Arbeit in diesem Buch steckt, spürt man nicht nur an den präzise ineinandergreifenden Einzelinterpretationen, sondern schon daran, daß die vielen ausführlichen Zitate aus dem Werk Augustins sauber immer zugleich auch in einer eigenen deutschen Übertragung erscheinen. Auch dem sprachlich weniger geübten Leser wird damit ein genaues Verfolgen des Gedankengangs und seiner Bezüge und Belege ermöglicht.

Ulrich Hommes (München)

Katharina Kanthack, Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie. Walter de Gruyter u. Co., Berlin 1962, 181 Seiten, DM 16.-.

Die Frage nach dem Seinsverständnis der verschiedenen Gestalten abendländischer Philosophie ist seit Heideggers Versuch einer „Verwindung der Metaphysik“ zum aktuellen Thema des gegenwärtigen Philosophierens geworden. Wird die Metaphysik in ihren Grund zurückverfolgt, wird sie in ihre Herkunft hinein bedacht, so eröffnet sie sich als eine bestimmte Weise des Zur-Erscheinung-Kommens von Sein im Seienden, welches Sein versteht. Metaphysik ist damit selbst verwoben in den Zuspruch, in die Ankunft, in das Geschick des Seins. Sie ist darum selbst eine geschichtliche Gestalt des Verstehens von Sein. In dieser „Denk-Tradition“ bewegt sich auch das neue Buch der durch ihre vielleicht aus didaktischen Gründen etwas simplifizierende und darum nicht befriedigende Darstellung des Heideggerschen Denkens (Das Denken Martin Heideggers. Die große Wende der Philosophie. Berlin, 1959) bekanntgewordenen Verfasserin. Sie versucht zu zeigen, daß alle kritische, rationale Ontologie in einem grundsätzlichen Zirkel befangen ist, der nur durch ein „wesentliches Seinsdenken“ (162 ff.) als hinnehmendes und zur Hut entschlossenes Bedenken des je ankommenden Seins (vgl. 174) überwunden werden kann. Dabei wählt Kanthack als Partner ihrer Erörterung den „epigonalen Ontologen Nicolai Hartmann“ (Vorwort), der gerade dadurch für ihren Versuch Bedeutung gewinnt, daß er selbst zwar den gnoseo-ontologischen Zirkel entdeckt, aber dessen Sinn und Konsequenzen nicht zu verstehen vermag und darum sich in Widersprüche verstrickend darin gefangen bleibt. Dergestalt wird Hartmann zum Ende einer kritisch sein wollenden Ontologie, sofern deren Aufhebung in ihm anfänglich sich ankündigt; er bleibt aber Ontologe, da diese Aufhebung nicht vollzogen, die Entdeckung „nicht durchgestanden“ wird (166).

Der Aufbau des vorliegenden Werks ist daher ganz durch die Auseinandersetzung bestimmt. In der Einleitung werden „Die Grundzüge der Ontologie Nicolai Hartmanns“ (1–21) entwickelt, welche mit Recht in der Kategorialanalyse von idealer und realer Seinssphäre gesehen werden. Es wird gezeigt, daß nicht nur Ideales wie Reales als Ansichsein unabhängig vom Erfastwerden durch den Menschen ist, sondern daß auch die Kategorien als Prinzipien des Seienden an sich bestehen und der Erkenntnis erst in einem langen Weg der Analyse, in dem sich möglicherweise der Fortschritt der Ontologie als der Prozeß der Adäquation von Kategorienbegriffen an die Kategorien vollzieht, zugänglich werden. Dem natürlichen System des Seienden, dessen Struktur und Aufbau sich der kategorialen Analyse schrittweise ankündigen, ist nun auch die Erkenntnis eingeordnet. Sie gehört in den vierschichtigen Stufenbau der realen Welt und findet sich im Bereich des Geistigen. Aufgrund dieser Zugehörigkeit muß Erkenntnis als Seiendes, als eine bestimmte Relation im Gesamtzusammenhang der Seinsrelationen bestimmt werden, als ein Seiendes, welches das Ganze des realen wie idealen Seins einschließlich seiner selbst repräsentiert. Dabei versteht Hartmann unter Repräsentation keineswegs inhaltliche Ähnlichkeit, sondern vielmehr Zuordnung mit festen Entsprechungen. Erkenntnis selbst bezeichnet einen sich selbst transzendierenden Akt, dessen Gegenstand kraft seines Ansichseins nicht von ihr geschaffen ist, sondern als „ontisch-gleichrangig“ und „seins-homogen“ der Erkenntnis als etwas zu Erfassendem gegenüber bleibt. Ontologie wird solchermaßen zur Totalwiderspiegelung des Seins im Ganzen im Blick auf dessen kategorialen Aufbau. Gerade da das Verhältnis von Erkenntnis und Sein für Kanthacks Absicht zentrale Bedeutung gewinnt, hätte man sich gewünscht, daß sie etwa an Stelle der ausführlichen Beschreibung des Hartmannschen Kategoriensystems eine genauere Entfaltung des Verhältnisses von Seins- und Erkenntnis-Kategorien im Akte der Erkenntnis selbst geboten hätte, wobei nicht nur der Zirkel in der Begründung der Erkenntnis als eines Seinsverhältnisses sichtbar geworden, sondern vielmehr die immanente Widersprüchlichkeit des dort waltenden Verständnisses von Erkenntnis ans Licht gekommen wäre.

Das Übersehen dieses Widerspruchs führt denn auch im 1. Abschnitt des Hauptteils über „Die Entdeckung des gnoseo-ontologischen Zirkels und dessen eigentliche Bedeutung“ (22–29) zu der folgenschweren Behauptung, es sei „die großartigste Leistung“ Hartmanns (22), wieder gesehen zu haben, daß Erkenntnis Seiendes sei. Da Kanthack diese Einsicht teilt, hätte gezeigt werden müssen, wie sie bei Hartmann „geleistet“ ist, insbesondere schon deswegen, weil Hart-

mann später hieraus nachgewiesen wird, daß er aus dieser fundamentalen Einsicht keine Konsequenzen gezogen hat. Hartmann entdeckt „die Verschränkung von Erkenntnislehre und Ontologie“ (23), indem er, Erkenntnis als Seinsrelation verstehend, zeigt, daß der Zugang zum Sein über die Erkenntnis anhebt und in ein rückläufiges Verständnis der Erkenntnis aus dem Ganzen mündet. Kanthack zieht mit Recht die Konsequenz, daß bei einem solchen Verständnis von Erkennen Gnoseologie nicht von Ontologie übergriffen werden kann, da sie ja selbst erst die Kriterien der Ontologie liefert, mit denen Erkenntnis als eine bestimmte Teilrelation im Ganzen des Seins begreifbar wird. Gnoseologie und Ontologie finden nur zusammen statt und zwar unter dem Aspekt der Kriteriensetzung: „es entsteht auf diese Weise das, was wir den gnoseo-ontologischen Zirkel nennen möchten, als Simultanentwurf von Seinsbegründung und Deutung dessen, was eine zuverlässige Begründung sei“ (27). Jede Gnoseo-Ontologie ist also im Ansatz ein bestimmter „Kriterienentwurf“, ein Entwurf von „Urevidenzen“, kraft deren ihr kritisches Geschäft erst möglich wird; woraus nach Kanthack folgt, daß es „keine Vergleichsmöglichkeit von Ontologien von einem neutralen, gleichsam transontologischen Standpunkt aus geben“ kann (29); wohlgemerkt immer nur unter der Bedingung, daß Erkenntnis als Seinsrelation innerhalb eines bestimmten Gesamtgefüges verstanden wird. Den unvergleichbaren Ontologien gegenüber kann allein noch die Frage erhoben werden, woher denn die je einzelnen Zirkel stammen. Daß diese Frage nach Kanthack auf eine neue, tiefere Dimension der Herkunft abzielt, ist nicht so ohne weiteres aus dem Gesagten einzusehen, da es gerade sinnvoll wäre, wenigstens bei Hartmann, das Woher aus dem irrtümlichen Ansatz der Erkenntnis als Seinsrelation zu verstehen.

So kritisiert Kanthack zu Recht im 2. Abschnitt „Die Verkennung der Bedeutung des Zirkels bei Hartmann und dessen Ausbruchsversuche“ (30–90) die Auffassung der Erkenntnis als einer Teilrelation, um sie als „ganzheitsbezogene Totalrelation“ (31) zu verstehen. Aber da nur gefolgert wird, Erkenntnis müsse also die gleiche Weite haben wie Ontologie selber, hebt sich der gnoseo-ontologische Zirkel nicht auf, sondern wird allererst voll sichtbar. An dieser Stelle macht sich die Verfasserin frei von Hartmann, der gerade auf Grund seines Erkenntnisverständnisses den Zirkel zwar sichten, seine Bedeutung aber nicht durchdringen konnte, und gewinnt in dem herausgestellten Zirkel ein allgemeines Deutungsschema für alle kritisch sein wollende Ontologie. Es werden denn auch in weniger als drei Seiten (!) Leibniz, die „großen Rationalisten“: Descartes, Spinoza; Berkeley, Fichte, Hegel und der Positivismus als geschichtliche Beispiele für die Gestaltung des gnoseo-ontologischen Zirkels behandelt. Aber es bleibt zunächst bei diesem Ausblick, da erst die immanenten Konsequenzen bei Hartmann selbst gezeigt werden sollen. Dazu wird auch das von Hartmann zu eng verstandene Wesen der Erkenntnis beiseite gelassen, da es im folgenden Abschnitt noch eigens thematisch gemacht wird. Die Einsicht, daß Gnoseologie, in Isolation betrieben, auf Grund des vorgängigen ontologischen Entwurfs notwendig zu *petitiones principii* führt, soll dann beweisen, daß die Erkenntnis bei Hartmann falsch gefaßt ist, weil sie in die Verlegenheit hineintreibt, aus dem Zirkel zu argumentieren, ohne ihn selbst zu sehen. Von hier aus, so meint Kanthack, wäre die volle Bedeutung des Zirkels einsichtig geworden. Allerdings hätte Hartmann dann „in eine transontologische Tiefe“ blicken müssen, „von der her das jeweilige geschichtliche Auftauchen von Begründungsprinzipien und Kriterien verstanden werden kann, ohne daß nun für dieses Auftauchen wieder Begründungsprinzipien angegeben werden“ (39). Aber Hartmann hat den Zirkel nur „tastend in den Griff genommen“ (39) und deshalb bleiben ihm nur zwei Möglichkeiten, die Resignation als konsequente, oder ein inkonsequente spekulativer Ausbruch. Letzteren hat Hartmann versucht, indem er einmal zu einem „transontologischen Maßstab“ seine Zuflucht nimmt, andererseits seine eigene Ontologie als eine ausgezeichnete, nicht mehr überbietbare Letztmöglichkeit, als eine „aufschluckende End-Ontologie“ behauptet (40 f.). Mit viel Sorgfalt zeigt Kanthack die Unbrauchbarkeit und innere Unmöglichkeit der beiden Ausbruchsversuche, wobei das von Hartmann eingeführte Kriterium für den Vergleich verschiedener Ontologien: „Minimum von Irrationalität“ einer Widerlegung ungleich weniger Schwierigkeiten macht, als sein Konstruktionsversuch einer fortschreitenden Geschichte des Erkennens kraft der Einweisungsmacht des objektiven Geistes, „dessen sich Probleme und Kategorien bedienen, um sich im Denken des Menschen sukzessiv in immer angemessenerer Weise zur Gel-

tung zu bringen“ (86). Scheitert aber eine solche Fortschrittsmetaphysik nicht nur an dem Problem der Freiheit, sondern auch daran, daß sie selbst um Fortschritt zu fassen, aus einem gnoseo-ontologischen Zirkel her denkt und die jeweiligen Gnoseo-Ontologien in ihrer Unvergleichbarkeit außer Acht läßt, so gilt es in einem nicht-ontologischen Bedenken des Seins in eine Dimension vorzudringen, die als das Woher der jeweils aufscheinenden Zirkel diese jenseits aller Begründung sichtbar werden läßt.

Dieser Ausblick auf ein wesentliches Seinsdenken wird aber noch einmal unterbrochen durch den 3. und letzten Abschnitt des Hauptteils, in welchem „Der gnoseo-ontologische Zirkel in Hartmanns Seinsdeutung selbst“ (91–161) herausgestellt wird. Stimmt die These, daß alle kritische Ontologie sich in einen solchen Zirkel verstrickt, so muß auch eine kritisch betriebene Gnoseologie von vornherein ontologische Grundvoraussetzungen machen. Kann dies bei Hartmann nachgewiesen werden, so erhärtet sich zugleich die These. Wird man die nun folgende Beschreibung und Kritik der Hartmannschen Argumente für den Realismus wohl sofort als Beweis der bei ihm geschehenen standpunktlichen Vorwegnahme, also des Zirkels, einsehen, so ist hingegen keineswegs deutlich, wie daraus etwas für kritische Ontologie überhaupt sollte folgen können. Sicher ist Hartmann sowohl in Hinsicht auf die Erkenntnis-, wie auf die emotionalen Akte, von vornherein Realist und seine Phänomenbeschreibung wie sein Beweisgang lassen sich schon im Ansatz als realistisch gefärbt durchschauen; aber daraus ergibt sich weder, daß Hartmann Prototyp für kritische Ontologie ist, noch daß alle kritische Ontologie immer Gnoseo-Ontologie sein muß, noch daß die aufgewiesenen *petitions* in einem gnoseo-ontologischen Zirkel gründen: sondern es zeigt sich einzig und allein, daß Hartmann den Realismus durch diesen selbst „begründet“. Freilich, die einzelnen Aufweise, welche Kanthack beibringt, gehören wohl zu den kritisch durchdachtesten Partien des Buches. Es wird gezeigt, daß schon die Phänomenbeschreibung des Erkenntnisaktes in der Wahl von Worten wie „Urgeschiedenheit“, „Untangierbarkeit“, „Entgegengeworfenes“, „Gleichgültigkeit des Objekts“, „Bild“ realistischer Herkunft ist; das Problembewußtsein und der Erkenntnisprozeß enthüllen sich als im voraus vom Nicht-Objizierten her gedacht, als von welchem aus die Erkenntnis in ihrer „Ponderanz“ angezogen und auf das zu Erkennende hin eingewiesen wird; ebenso klar wird die innere Unmöglichkeit des Hartmannschen „Begriffes“ des Transintelligiblen sichtbar, das sich einerseits völlig entzieht, andererseits doch in bestimmter Weise an das Rationale angegliedert sein soll. Außerdem ist auch die aus den positiven Wissenschaften in die Ontologie übertragene Methode projektiver Begriffsbildung für den Gesamtentwurf einer Ontologie unbrauchbar. Hartmann, so stellt sich heraus, beweist die Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes dadurch, daß er die Erkenntnis als von einem Bewußtseinstranszendenten zu sich Hingezogenes deutet (vgl. 132). Aber damit nicht genug: im Blick auf die Transzendenz der emotionalen Akte wird Hartmann noch tiefer als im Zirkel befangen herausgestellt, da er kein Organ für den eigentlichen und wesentlichen Ansichseinscharakter der realen Welt, das Zuhandensein, besitzt und trotz aller Hinweise auf „Betroffensein“, „Vorbetreffensein“, „Vorgriff in die Zukunft“, usw. Ansichsein als Vorhandensein versteht. Die Argumentation der Verfasserin erweckt hier allerdings den Eindruck, als handle die Heideggersche Existentialanalyse, auf welche sie sich bezieht, von alternativen Existenzhaltungen, gleichsam als könne man sich entweder zum Zuhandenen oder zum Vorhandensein entscheiden (vgl. 145: „in der Anerkennung des Zuhandenseins liegt ein Bekenntnis zum wesentlichen Sinn des Seins vor“). Jedenfalls versucht Kanthack zu zeigen, daß die Emotionalfunktionen lediglich auf Ansichsein als Zuhandensein führen. Erst in der theoretischen Einstellung auf Vorhandenes ergibt sich mit Notwendigkeit die Verstrickung in den gnoseo-ontologischen Zirkel, welcher dann entweder realistisch oder idealistisch ausfallen kann. Hartmanns Beweis kann also nach Kanthack nicht gegen eine idealistische Theorie ins Feld geführt werden, weswegen er seinen Argumenten nur darum Beweiskraft zuzuschreiben vermag, weil er „von vornherein im gnoseo-ontologischen Zirkel eines Vorhandenheits-Realismus steht“ (161).

Mit der Kritik des Hartmannschen Wert-Absolutismus, welcher den „Ruf des realen Seienden als des Zuhandenen“ nicht mehr versteht, und mit der Ablehnung eines objektiven Geistes, der über die Entscheidungen des Menschen von sich her zu verfügen imstande ist, kündigt sich eine ethische Intention des Buches an, die im Schlußabschnitt „Die Überwindung der

Ontologie und der Verweis auf ein wesentliches Seinsdenken“ (162–175) zu voller Entfaltung gelangt. Wird nämlich das Wesen und die rationale Unaufhebbarkeit des Zirkels gesehen, so kann die sich auftuende Aporetik nur durch die Aufgabe des Begründungswillens in einer von wahrhaft denkerischem Ernst getragenen Hinnahme des unverfügbaren „Abgrundes“ vor der Skepsis, die selbst als auf der Herrschaft des kritisch-rationalen Willens beruhend durchschaut ist, bewahrt werden. Onto-Theologie als Metaphysik eröffnet in ihrer Zirkelhaftigkeit den Menschen für sich selbst in die verzichtende Entscheidung und Offenheit für die Ankunft des Seins. Nun konnte der Zirkel nach Kanthack aber erst entdeckt werden, nachdem die abendländische Geschichte eine Reihe von „großartigen Versuchen“ metaphysischen Denkens vorgelegt hatte, in denen jeweils die Ontologie das Seiende aus einem Grundentwurf von Evidenz, die Erkenntnistheorie das Wesen von Wahrheit aus einem ursprünglichen Seinsverständnis in Ansatz und zur Entfaltung brachte. Standen diese Entwürfe solange „im Lichte der Legitimität“ (167), als der Zirkel nicht offenkundig war, so mußte sich jedoch für ein Denken, das diesen Zirkel sichtete, zeigen, daß alle diese „Angebote“ ein Wesentliches übersahen, die Unentscheidbarkeit ihres Ansatzes. Gerade ein kritisches Denken mußte von daher in die Aporetik als in einen „wesenlosen Wirbel“ geraten (165). Hartmann jedoch flüchtete sich in eine neue Ontologie, wo es gerade gegolten hätte, die Frage nach dem Woher dieser unlösbaren Verschränkung auszuhalten und in eine neue Denkdimension vorzustoßen, in einen „überkritischen Raum“ (166), aus dem alle Kriterienstiftung erwächst. Aber ist ein solches Denken möglich, bleibt nicht das letzte Wort die Skepsis? Kanthack weist letztere entschieden zurück, indem sie zeigt, daß die Haltung der Skepsis selbst noch unter dem Willen zur Begründung steht und somit selbst den Zirkel noch nicht voll zu begreifen vermag. Erst wenn der Skeptiker sich selbst versteht als im Zirkel befangen, eröffnet sich ihm ein neues Denken, worin aller Begründungswille erlischt und der Mensch sein Verstehen von Sein ergreift als den Ort, an dem die gnoseo-ontologischen Zirkel ankommen. Das Sein erscheint dann als das ankommene Lassende, als der „schenkende Grund“ (vgl. 175), demgegenüber allein in der Bereitschaft des Hinnehmens geantwortet werden kann, in der „Entschlossenheit, das, was je aufscheint, zu hüten“ (174). Von nun an ist es die Aufgabe des Denkens, die Weise des Ereignisses von Sein in der Geschichte des Denkens zu verstehen und anzunehmen als das Sich-Ausgrenzen des Seienden aus der Verborgenheit. In dieser Ausgrenzung aber, in welcher „der Mensch und das nichtmenschliche Seiende miteinander aufscheinen“ (174), geschieht jeweils „die Entbreitung eines Feldes, über das hinweg der Mensch zu seinen höchsten Möglichkeiten gelangen kann“ (175). Erkenntnis ist darin aber – und hier blendet Kanthack noch einmal zurück auf Hartmann – nicht mehr denkbar als in das Seiende eingespannte Relationalität, vielmehr ist sie gerade das je und je sich zuschickende Verständnis des Ganzen. Menschliches Seinsverständnis und das übrige Seiende tauchen in ihrer jeweiligen Besonderheit aus dem Grunde des Seins selbst auf (vgl. 171), sind eingewoben in die Ankunft des Seins, dergestalt, daß alles rationale Wissen, gerade sofern seine eigenste Möglichkeit darin besteht, den Zirkel zu durchschauen und eben damit seine Überwindung vorzubereiten, aufgehoben wird in den Entschluß zum Verzicht auf die Illusion einer Begründung, in den Entschluß zum Vollzug.

Überblickt man rücklaufend den Gedankengang dieses Werkes, so wird man sich der eigentlich sittlichen Intention der Philosophin um so weniger verschließen können, als diese gerade mit kritischer Besonnenheit entfaltet wird. Was nützt alles Wissen um Sein, Seinsprinzipien und Seinssphären, wird es nicht in Verantwortung und Entschlossenheit gehütet; was soll aller herrschsüchtige Wille zur Begründung vor der in Anspruch nehmenden Wahrheit? Ebenso wenig wird man die treffende Kritik an Hartmann widerlegen können, soweit sie sich bezieht auf die *petitio principii* bei der Begründung des Realismus. Wie aber verhält es sich mit der These vom Ende der Ontologie, wie mit der Behauptung, alle Ontologie wie alle Erkenntnistheorie sei gefangen im gnoseo-ontologischen Zirkel? Eine solche Behauptung kann nicht von einem abgezogenen Begriff von Ontologie wie Erkenntnislehre her aufgestellt werden, ohne daß das Denken der betroffenen Denker nach- und mitvollzogen wird; zumal es den gefährlichen Anschein hat, als habe Kanthack ihr Verständnis von Ontologie und Gnoseologie von Hartmann übernommen. Es wäre aber einmal zu fragen, ob Hartmann überhaupt Ontologe im klassischen Sinne gewesen ist, wie es doch Kanthack

voraussetzt und an Formalkriterien zu zeigen meint (vgl. transontologischer Maßstab; Aufsaug-Ontologie). Hat denn Hartmann mit der Auskunft „Erkenntnis ist Seiendes“ überhaupt einen zureichenden Begriff von Erkenntnis gefaßt? Wenn Hartmann von Ferne den Zirkel gesichtet hat, was Kanthack als großartige Leistung begrüßt, so wäre doch zu fragen, ob diese Sichtung nicht eine Folge seiner naiven Auffassung von Erkenntnis ist und ob damit der „berühmte Zirkel“ nicht vielleicht die Quittung des Realismus, keineswegs aber die Struktur von Ontologie schlechthin darstellt. Kanthack verfällt denn auch der Hartmannschen Vergegenständlichung von Erkenntnis, indem sie Evidenzstiftung und Seinsentwurf dialektisch konfundiert. Kraft dieser objektivierenden Sicht gelingt es ihr dann, alle bisherigen Versuche des abendländischen Denkens – ausgenommen Heidegger – als Zirkel zu entlarven. Liegt dies aber nicht vielleicht an dem unreflektierten Begriff von Evidenz, rührt diese abstrakte Dialektik nicht her von einem realistischen Verständnis von Erkennen, indem nämlich nie erörtert wird, was der „Seinscharakter“ von Erkenntnis überhaupt besagen kann? Kanthacks Kritik an Hartmann gerät daher in die merkwürdige Situation, daß sie Hartmann nachweist, er sei seinem (abstrakten) Ansatz nicht gerecht geworden, während sie übersieht, daß gerade der Ansatz schon falsch ist. Man wird also sagen müssen: ein Erkenntnisobjektivismus kritisiert den anderen. Dieser Objektivismus zeigt sich bei Kanthack auch an anderen Stellen, etwa im Ansatz des Zuhandenseins, wie eines „vorzirkulären“ Verstehens von Sein als Abgrund, Herkunft, usw. . . . Bleibt Erkenntnis selbst, obgleich ihr alle Relationalität abgesprochen wird, letztlich „eingehängt“ zwischen dem Sein verstehenden Menschen und dem übrigen Seienden, so sind zwei realistische Voraussetzungen gemacht: das nicht auf seine Bedingungen hin befragte Wissen um das, was der Mensch ist, und ein unreflektiertes Verständnis des „übrigen Seienden“. Nach ihren eigenen Worten treibt damit Kanthack selbst Ontologie, in ihrem Denken manifestiert sich ein nicht durchschauter Seins-, bzw. Kriterienentwurf. Verfolgt man den Zirkel in ihrem Denken weiter, so erweisen sich alle Aussagen über die anderen Ontologien als unmöglich, da es für keine Ontologie einen „transontologischen Standort“ geben kann. Die These vom Ende der Ontologie widerspricht sich selbst, da sie selbst eine ontologische ist.

Was das Buch wirklich leistet, ist der Nachweis des Zirkels in der Hartmannschen Realitätsbegründung. Damit hätte aber die weitere Frage nahegelegen, ob dieser Zirkel nicht schon im Hartmannschen Verständnis der Erkenntnis als Seiendes begründet liegt. Da diese Frage nicht verfolgt wurde, verblieb Kanthacks Versuch selbst im Zirkel. Vor aller objektivierenden Rede von Gnoseo-Ontologie hätte gezeigt und vollzogen werden müssen, was Erkenntnis als Beisich-Sein des Wissens überhaupt ist. Eine vorschnelle Behauptung, die Frage nach dem „was ist“ der Erkenntnis manifestiere eben schon den Zirkel, verkennt die Vieldeutigkeit des „ist“. Was Erkenntnis ist, wird nicht „entworfen“, sondern stellt sich her im Wissen selbst. Was sich im Vollzug des Wissens als seine eigene Bedingung erweist, ist darum wahr, weil es als Vollzogenes eines jeden Wissens und Fragens, auch eines solchen nach dem Sinn von Sein, selbst seiner Infragestellung zum Grunde liegt. Erst eine derartige Reflexion der Erkenntnis in ihr selbst hätte zeigen können, daß und wie alles Kritische aus einem Überkritischen herkommt, daß Begründen selbst in einem wahrhaft Freien und darum Grundlosen ruht. Die Einsicht in das Wesen von Erkennen als Entschluß, welches auch Kanthack anzielt, hätte so eine Möglichkeit gegeben, die Geschichte der Metaphysik nicht als eine solche von zwar legitimen, aber in sich sinnlosen Zirkeln zu entdecken, wohl aber als eine Geschichte der Freiheit selbst. Der sog. gnoseo-ontologische Zirkel enthüllt sich als ein Scheingebilde naiv-realistischer Abkunft, sofern er gerade die wahre Ausweglosigkeit einer objektivistischen Erkenntnis-Ontologie darstellt. Kanthack war auf dem Wege, einen solchen Objektivismus zu destruieren; aber es ist das Schicksal ihrer Kritik, daß der Kritisierte zuletzt doch den Sieg davonträgt.

Hans Michael Baumgartner (Saarbrücken)

Ulrich Hommes, Die Existenzerhellung und das Recht. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1962, 224 S. (Philosophische Abhandlungen, Bd. XX).

Ist man sich dessen bewußt, daß mit dem Begriff „Existenzerhellung“ die ganze Philosophie von Karl Jaspers gekennzeichnet werden kann (vgl. S. 81 Anm. 42), so macht der Titel dieses

Buches sein Ziel hinreichend deutlich: in betont systematischer Intention, die Frage nach genetischen Denkkzusammenhängen und Einflußbeziehungen (Kant, Kierkegaard, Max Weber) bewußt beiseitelassend, wird nach dem „möglichen Ort des Rechts im Denken von Karl Jaspers“ gefragt (S. 9). Die Aufgabe, dies zu unternehmen, war dringlich. Zwar hat schon Erich Fechner in behutsamer Anknüpfung an Jaspersche Gedankengänge die Bedeutsamkeit der Philosophie der Existenzerhellung für das Rechtsdenken der Gegenwart zeigen können (Rechtsphilosophie, 1956, S. 223–263). Aber überwiegend fand doch die negativ-kritische Beurteilung durch Hans Welzel Gefolgschaft: für das Rechtsdenken der Existenzphilosophie seien Subjektivismus und Positivismus bestimmend, dieser werde geradezu zur „Komplementärtheorie“ (Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 1. Aufl. 1951, S. 190). Welzel hat zwar neuerdings (4. Aufl. 1962, S. 209 ff.) dieses Urteil nicht mehr mit solcher Bestimmtheit wiederholt und auffälligerweise zu Jaspers nicht mehr eigens Stellung genommen; eine grundsätzliche Revision des Urteils ist jedoch nicht ersichtlich, eine systemimmanente Affinität zu Subjektivismus und Positivismus zumindest wird immer noch behauptet. Demgegenüber konnte es kaum überzeugen, wenn etwa Verdross (Abendländische Rechtsphilosophie, 1958, S. 217) einigen Grundthesen aus „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ (Ausg. Piper S. 203–214) das Prädikat eines aus dem Wesen des Menschen abgeleiteten „Naturrechts“ von bestimmter historischer Gestalt verlieh.

Unbeirrt von solchen begrifflichen Festlegungen hat sich der Verf. von der Vermutung leiten lassen, bei Jaspers, dem auf umfassende Weltorientierung bedachten Philosophen der Kommunikation, wesentlichen Aussagen zur philosophischen Problematik des Rechts zu begegnen. Die Strenge, mit der er sich dabei in die Denkbewegung des Jaspersschen Philosophierens hineingegeben hat, ohne vorschnell an irgendeinem Kanon zu messen, ist vorbildlich; so gelang wirklich eine „aufschließende“ (S. 142), weiterführende Interpretation.

Diese Anzeige kann nun nicht allen Gedankengängen im einzelnen folgen, die in den drei Kapiteln des überaus sorgfältig komponierten Buches: Existenz vor Transzendenz – Existenz in Kommunikation – Existenz und Recht entfaltet werden. Sie versucht aber, das für die gegenwärtige Diskussion Wesentliche in einem Gespräch mit dem Verf. namhaft zu machen.

1. „Ubi societas ibi ius“. Wenn dieser alte Satz gilt, so stellt er der Rechtsphilosophie die Grundfrage nach dem Verständnis des Miteinanderseins in der Sozialität des Menschen. Wie aber können der radikale Einsatz bei der „Existenz“ und die Sozialität zusammengebracht werden? Das gelingt nur, wenn man mit Jaspers – wie Hommes stringent expliziert – davon ausgeht, daß Existenz ab initio kommunikativ „verfügt“ ist, die Seinsverfassung von Existenz mithin bestimmt als „Sein-in-Kommunikation“ (S. 65). Selbstsein und Mitsein sind demnach nicht zwei neben- oder gar „eigentlich“ gegeneinander bestehende Modi der Existenz, sie müssen vielmehr als gleichursprüngliche Momente an dem Sein der Existenz selbst gedacht werden. Diese eindrucksvolle Klärung der Jasperschen Position sollte dazu führen, dem gängigen Vorwurf des Subjektivismus (mißverständlich in diesem Sinne auch jetzt noch die ungenaue Bezugnahme auf Jaspers bei Welzel, a.a.O. S. 214 Anm. 41) endgültig einen Riegel vorzuschieben; Existenz kann nicht mit Subjektivität gleichgesetzt werden, sie steht im Gegenteil ganz entschieden in der Dialektik von Subjektivität und Objektivität (vgl. S. 100 f.). Aber auch die von Werner Maihofer im Gespräch mit Heidegger erhellte Fundamentaldialektik von Selbstsein und „Alsein“ (dazu mit genauen Nachweisen Hommes S. 83–91) denkt die ursprüngliche Verfügtheit der Existenz nicht radikal genug; diese Verfügtheit erweist nämlich eine Fundamentaldialektik, die „wesentlich früher (ist) als die Trennung von Individualgestalt und Sozialgestalt, von Selbstsein im Sinne des subjektiven Fürsichseins und Alsein im Sinne der äußeren sozialen Verbundenheit“ (S. 91). Das weist der Verf. überzeugend nach, wobei er mit Recht auf die formale Strukturgleichheit mit dem von Erik Wolf entfalteten rechtstheologischen Begriff des „Nächsten“ abheben kann (S. 69 Anm. 19).

2. Die Erörterungen der beiden ersten Kapitel, aus denen hier nur ein wichtiges Moment herausgegriffen wurde, laufen zu in der zusammenfassenden Bestimmung der Grundstruktur der Existenz: sie ist konstituiert durch den ihr verfügbaren Bezug zur Welt, zum Anderen und zur Transzendenz, und sie konstituiert sich, indem sie es als ihre Aufgabe erfährt und verwirklicht, sich in Freiheit und Geschichtlichkeit in diesem dreifachen Bezug zustandezubringen. Hommes nennt diese Struktur, in der sich Indikativ und Imperativ verschränken, das „Grund-

verhältnis der Existenz“ (S. 92 ff.). Auf dieses hin ist alle Objektivität zu „relativieren“, aber nicht um sie instrumentalisierend aufzulösen oder um ihr Daseinsgewicht zu verringern, sondern um sie in ihrer nunmehr erhellten existentiellen Relevanz neu zu konstituieren, wobei freilich mit der Erkenntnis ihrer Notwendigkeit auch ihre Fragwürdigkeit um so deutlicher ins Bewußtsein tritt. In dieser gewissermaßen läuternden Bewegung, die sich zunächst rein negativ gegen allen fraglosen Bestand richtet (vgl. S. 101 f.), wird dann ein neues Verhältnis zur Objektivität offenbar: Existenz ist an der Wirklichkeit der Objektivität als dem Raum des Miteinander ursprünglich interessiert (S. 107). So sehr sich Existenz der steten Gefahr der Existenzvergessenheit und der Verfallenheit an das unbefragt Hingenommene bewußt ist, so wenig hält sie sich blasiert aus dem „uneigentlichen“ Getriebe des Daseins heraus, sondern bewährt sich weltbejahend und weltverantwortend gerade im Raum der Objektivitäten. So gehen auch Existenz einerseits, Recht und Staat in ihrer institutionell-objektiven Ordnung andererseits einander „belangvoll“ an; es ist nicht nur Notdurft, die sie aufeinander verweist und angewiesen sein läßt, vielmehr ist in diesem Sinne die Institution geradezu der legitime Ort des existentiellen Ereignisses, unbeschadet der Notwendigkeit, Institution und Objektivität fortwährend existentiell „zurückzubinden“. Es ist demnach nicht gerechtfertigt, Jaspers etwa für eine aktualistische, das institutionelle Problem verkürzende Rechts- und Staatslehre in Anspruch zu nehmen.

3. Wie sich so alle Objektivität in das rechte Verhältnis zu dem für die Existenzherstellung kriteriellen „Grundverhältnis“ zu bringen hat, wird zunächst an den Aussagen Jaspers' über den Staat expliziert, die übrigens bei aller Affinität zu Max Weber dessen einseitige Formalisierung und Technisierung des Staatsbegriffs zu vermeiden suchen (S. 114). Der Staat ist zwar nicht Selbstzweck, aber auch nicht bloße Apparatur und manipulierbares Instrument, „sondern als Weise des Seins des Einzelnen mit dem Anderen menschliche Wirklichkeit. Das ‚Worumwillen‘ des Staates ist eben diese Wirklichkeit des Einzelnen, in der dieser der Aufgegebenheit des Grundverhältnisses entspricht“ (S. 119). Hommes betont nachdrücklich, daß der Staat nichts Äußeres und Beiläufiges ist; er kann dafür auf ein Wort von Jaspers verweisen, nach dem „die Institutionen der Gemeinschaft die geschichtliche Gegenwart des Seins selbst“ sind (S. 120).

4. An diesem Verhältnis hat auch das Recht „als die Wirklichkeit des Staates“ (§ 10) teil. Man wird es zwar nicht für überzeugend finden können, wenn Hommes ohne kritische Einschränkung die von Jaspers im Anschluß an Max Weber vertretene These von dem wesenhaften Zwangscharakter des Rechts positiv aufnimmt („ohne sichernde Gewalt kein Recht“ [Jaspers]) und überhaupt die Möglichkeit außerstaatlichen Rechts nicht deutlich genug sichtbar werden läßt, doch kommt es darauf auch im Zusammenhang des Buches nicht entscheidend an. Entscheidend ist vielmehr der Nachweis, daß zwar Positivität (in Rechtssatz und Rechtspruch) wesentlich zum Recht gehört, daß aber die positivistische Gleichung Gesetz = Recht nicht aufgeht; denn der Staat kann, wenn er nicht nur Zwangs-, sondern auch „gültige Machtordnung“ sein will, „nichts als Recht setzen, was dem seiner Setzung vorgegebenen Grundverhältnis des menschlichen Seins widerspricht“. Eben dieses Grundverhältnis „ist das begründend-begrenzende Maß allen Rechts“ (S. 128). Allerdings ist es kein System von „meta-juristischen“ Normen, an dem als einem qualitativ unterschiedenen Gegenüber das positive Recht gemessen werden könnte. Es ist vielmehr das innere Sinnprinzip des positiven Rechts selbst, das zu diesem nicht in einem Außen-, sondern in einem Innenverhältnis steht. Es ist deswegen, so wird man den Verf. fragen müssen, nicht einmal ganz unbedenklich, in diesem Zusammenhang von „vorrechtlich“ oder „vorpositiv“ zu sprechen (vgl. S. 132). Denn: will das Grundverhältnis seine legitimierende und limitierende Funktion ausüben, so muß es seinerseits Normativstruktur haben und zumindest ex negativo satzhaft formulierbar sein. Aber es ist klar, daß eine modale Differenz zwischen Grund und darauf verwiesener ausformender Gestaltung besteht. Von normativistischem oder dezisionistischem Positivismus kann also nicht die Rede sein. Freilich kommt alles darauf an, dieses innerrechtliche Verhältnis von Grund und positiver Gestaltung, die Art der Inexistenz des Grund-Rechts im positiven Recht näher zu entfalten. Hier unternimmt nun Hommes in weiterführender Interpretation den Versuch, „Grundweisungen der Existenzherhellung“ in den Griff zu bekommen (S. 200 ff.). Die Parallelität zu Erik Wolfs

rechtstheologischem Bemühen, aus der Schrift „Weisungen“ zu erheben, wird ausdrücklich belegt, und es ist nicht ohne Reiz zu sehen, wie sich hier der Philosoph und der Theologe gegenseitig ins Licht stellen, über die Brücke einer philosophischen Sprache, der auch rechtstheologisches Denken verhaftet bleibt.

Aus der Grundweisung, immerzu den „kommunikativen Sinn“ in allen Formen des Miteinander-Seins gegenwärtig zu halten (S. 201), lassen sich für das Verhalten im Recht weitere Wegemarken angeben: Man muß Recht gelten lassen; darin kommt der Andere ins Recht. Dieses Geltenlassen bedeutet aber nicht quietistisches Hinnehmen, sondern gerade „Kampf ums Recht“, nämlich „verantwortliche Teilnahme an der Verwirklichung der Ordnung des Ganzen“ (S. 208). Lasse ich so in verantwortlicher Teilhabe Recht gelten, so muß ich den mir darin begegnenden Anderen als mögliche Existenz anerkennen und mich angehen lassen, was jede reine Funktionalisierung und Versachlichung ausschließt. Zwar fallen rechtliche und kommunikative Begegnung nicht zusammen; Kommunikation überschreitet rechtlich faßbare Bezüge, aber dieses Überschreiten geschieht sinnvoll und fruchtbar nur „in der Erfüllung des Rechts selbst“ (S. 205). Richten sich diese Weisungen mehr auf das Verhalten im vorgegebenen Recht, so zielen andere stärker auf die Rechtsgestaltung, die sich ihres Bezugs zu dem normierend-limitierenden Grundverhältnis bewußt sein muß. Auch hier begegnet die grundlegende Forderung, daß „der einzelne nie als Funktion in ein Ganzes aufgelöst oder zur bloßen verfügbaren Sache gemacht werden“ dürfe (S. 210). Darin kommt das Kantische Erbe deutlich zum Vorschein; die Anerkennung dieser Grundweisung verbindet zugleich mit den neueren Bemühungen, einen absoluten materialemischen Halt zu finden (vgl. Welzel, a.a.O. S. 170). Positiv will diese Abschirmung gegen Funktionalisierung und Versachlichung die Gewährleistung eines ursprünglichen Freiheitsraumes, in dem sich selbstverantwortliche Kommunikation zu vollziehen vermag. Dieser notwendige Bezug des Rechts auf Freiheit und Selbstverantwortung verweist schließlich nach Hommes auf den subsidiären Charakter des Rechts. Sehr behutsam wird diese „Richtungsweisung“ umschrieben; sie zielt nicht auf ein leicht manipulierbares „Nachwächter-Recht“, das die Staatsgewalt tunlichst zu „mediatisieren“ oder die rechtliche Tätigkeit des Staates quantitativ und qualitativ zu minimalisieren sucht, vielmehr auf eine solche Rechtsgestaltung, die verantwortliche Übernahme durch den einzelnen ermöglicht. Subsidiarität hat hier gerade einen positiven Sinn.

Folgt positives Recht diesen „Grundweisungen“, die das „Grundverhältnis“ aus sich entläßt, dann ist es auf dem Weg zu (absolut freilich unerreichbarem) richtigem Recht. Das Recht hat so zu seinem Teil „in der Welt dasjenige auszusprechen, was getan werden muß, damit im Kampf um das Dasein der Mensch in jeder Besonderheit der gesellschaftlichen Möglichkeit die Daseinsgestalt gewinnt, welche am entschiedensten des Menschen würdig ist ...“ (Jaspers, Philosophie II, S. 381, vgl. Hommes S. 193). Von diesem Bezug her – man darf also wohl den Begriff der Menschenwürde zumindest als „Chiffre“ für den normativen Aspekt des „Grundverhältnisses“ ansehen – erweist es sich dann: „Weil das Recht eine vom Dasein selbst her unumgängliche Weise der geschichtlichen Verwirklichung der kommunikativen Verfügbarkeit des menschlichen Seins ist, deshalb ist nicht nur dem Recht die Positivität wesentlich, sondern auch die Positivität des Rechts selbst existentiell notwendig und damit existentiell bedeutsam“ (S. 145). Auf diesem Grund erhebt positives Recht legitimerweise Anspruch auf Verbindlichkeit in der Weise der inneren Selbstbindung der Existenz in ihrer geschichtlich-konkreten Verwirklichung (S. 147).

5. Um so stärker hebt freilich die Erkenntnis dieses Zusammenhangs auch die „Zweideutigkeit im Wesen des Rechts“ (§ 11) ins Bewußtsein: „Das Recht ist für Existenz immer existenzvergessene Wirklichkeit und existentielle Möglichkeit in einem“ (S. 153), es kommt gegenüber der „Ausnahme“ an seine Grenze, wo es nur noch Selbstbehauptung sein kann aber auch (selbst gegenüber noch so groß gewagter Existenz, etwa dem Überzeugungsverbrecher) sein muß (S. 153–169); es rechnet mit der existentiellen Unausweichlichkeit von Schuld und glaubt nicht, in Schwarz-Weiß-Manier die „dialektische Einheit von Recht und Unrecht“ (S. 174–178) auflösen zu können. Die Fragwürdigkeit zeigt sich zutiefst in der Unvollendbarkeit des Rechts, in seinem Verweis auf die Notwendigkeit zukünftiger Rechtfertigung (S. 179–183), damit bis an die Fragestellung der Rechtstheologie heranführend, jedoch ohne sie in ihrer positiven Be-

stimmtheit aufnehmen zu können. Hier kommt die Philosophie der Existenzerhellung insgesamt an ihre Grenze, die sich aber dem Blick auf Transzendenz nicht verschließt und so die Frage nach dem eigentlich Gründenden, dem Unvordenklichen in der „Grund“-verfügtheit der Existenz, im „Grund“-verhältnis, in den „Grund“-weisungen nicht zur Ruhe bringen kann.

6. Der Verf. tut gut daran, gegen Schluß an die Selbstbeschränkung der Philosophie im Sinne von Jaspers zu erinnern. Sie will das Recht „durch die ständige Frage nach seiner Entsprechung zum Grundverhältnis vor positivistischer Selbstverschließung bewahren und auf die Möglichkeit der Rechtfertigung offenhalten“ (S. 199). Sie will und kann nicht ein fertiges, einfach applizierbares System von Einsichten oder gar Normen liefern und der Rechtswissenschaft zur Verfügung stellen. Die Rechtsgestaltung bleibt in besonderer Weise Aufgabe geschichtlicher, politischer Entscheidung (§ 12) auf der Grundlage wissenschaftlicher Sachklärung (Jaspers selbst erinnert z. B. an die „sachliche Prägnanz der Technik juristischen Denkens“, Philosophie II, S. 382). Philosophie und Wissenschaft fallen damit zwar nicht auseinander; es fragt sich aber, ob nicht zwischen Fundamentalphilosophie und Einzelwissenschaft des Rechts der Aufgabenbereich einer praktischen Philosophie des rechtlichen und politischen Handelns angesiedelt werden müßte, die ganz im Sinne von Jaspers (a.a.O. S. 379) die Aufgaben- und Forderungsentwürfe dessen, „was in der geschichtlichen Situation gewollt werden soll“ „systematisch“ zu entwickeln hätte. Der Verf. hat Ansatzpunkte hierfür aufgewiesen und Entfaltungslinien gezeigt. Hier weiterzuarbeiten ist ein Gebot der Stunde. Will Philosophie mehr sein als bloße „Erweckungsbewegung“ (wie es kürzlich einmal gesagt worden ist), so darf die Formel von der „ungewissen Gewißheit des Gewissens“ (Weischedel, *Recht und Ethik*, 1956, S. 36) – so richtig sie in sich ist – nicht ihre letzte Auskunft an den Gesetzgeber und Richter bleiben, die durchaus ehrlich bemüht sind, sich nicht positivistischer Selbstverschließung und Selbstrechtfertigung hinzugeben, die andererseits gezwungen sind, Entscheidungen in Rechtspruch und Rechtssatz rational zu objektivieren.

Hommes hat mit dieser Studie der Rechtsphilosophie einen großen Dienst erwiesen; daß solche intensive, die drängenden Fragen beider Seiten gleichgewichtig einbringende „Kommunikation“ zwischen Philosophie und Jurisprudenz zu Nutz und Frommen beider geschieht und unerläßlich ist, dies kann man an seiner Arbeit deutlich ablesen.

Alexander Hollerbach (Freiburg i. Br.)

Eckhard Heftrich, Die Philosophie und Rilke – Symposium Bd. 9, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1962; 158 S., DM 12.80.

Im „Eingang“ seines Buches sagt der Verfasser, daß die „folgenden Kapitel, denen jeweils die Rilke-Interpretation eines der Philosophie nachstehenden Autors zugrunde gelegt wurde, . . . in der Auswahl, in der Anordnung und in der Darstellungsweise offen oder verborgen von der Suche nach dem Wesen der absoluten Dichtung bestimmt sind“ (S. 11). Die sieben behandelten Autoren sind (der Reihe nach): F. Kaufmann, F. J. Brecht, R. Guardini, O. F. Bollnow, E. Buddeberg, M. Heidegger, H. U. v. Balthasar. Kaufmann, Heidegger und v. Balthasar betrachten Rilke unter dem Aspekt „absolute Dichtung“. Sie werden sehr deutlich – durchweg in Zitierung – vorgestellt. *Ihre* Interpretation wird nicht befragt. Des Verfassers Solidarität mit ihnen ist hinzunehmen (die Bemerkungen zu Kaufmann z. B. S. 15 u. S. 17, Z. 25 ff sind nebensächlich); sie bekundet sich im sachlichen Ton der Darstellung. Dieser Ton ist beim Referat der übrigen Autoren verändert. Er wird öfters ironisch. Dies ist um so mehr zu bedauern, als die Darstellung selbst die Positionen der Ausleger durch geschickte Zitationsweise, welche die Zitate in den laufenden Text nimmt, recht anschaulich zu machen weiß. Die Ablehnung der vier Autoren ergibt sich aus dem Ton, bevor die Diskussion begonnen hat, sie läßt sich schon den Kapitelüberschriften entnehmen. – Am zurückhaltendsten ist der Autor bei der Behandlung Guardinis. Dieser nimmt Rilke als Denkenden ernst und versucht, in apologetisch-pädagogischer Verpflichtung ihn unter das Gericht „objektiver Wahrheit“ zu stellen. Heftrich vermag nun überzeugend einige Auslegungen Guardinis als verfehlt zurückzuweisen (S. 53 u. f; S. 59 u. f; Held, Heiliger), auch gelingt es ihm, das *theologische* Apriori seiner Rilke-Kritik freizulegen; den-

noch bleibt Guardinis Interpretation und Bewertung des Dichters grundsätzlich durch diese Kritik Heftrichs unerreicht.

Es ist überhaupt die Schwäche des Buches, daß in Einzelheiten treffliche Kritik geübt wird, das letzte Anliegen des jeweiligen Interpreten, der Horizont, innerhalb dessen er – ästhetisch, erzieherisch, theologisch, anthropologisch o. ä. – den Dichter angeht, nur bestritten und – vorzüglich durch den Ton – abgelehnt, nicht aber überzeugend widerlegt wird. So muß z. B. der Verfasser, nachdem er F. J. Brecht lange abgehandelt hat, den folgenden, Guardini vorbehaltenen, Teil beginnen: „... wir sind der Meinung, daß Brechts Deutung einem widerlegbaren Mißverständnis entspringt“ (S. 49); nun, hier ist es unwiderlegt. Der aus dem „Eingang“ zitierte Satz gibt an, *was* abgelehnt wird: jede Interpretation Rilkes, die nicht unter dem Aspekt „absolute Poesie“ steht, mag dieser Aspekt mehr eine Interpretation Rilkescher Verse (wie bei Kaufmann), oder der Bedeutung des Dichters selbst im geschichtlichen Ablauf (wie bei Heidegger und v. Balthasar) inaugrieren; diese letztere Distinktion wird vom Verfasser übrigens nicht genug hervorgehoben. Es ist jedoch nicht so, daß in *Diskussion mit dem Standpunkt: „Rilkes Dichtung als absolute Dichtung“* die abgelehnten Autoren betrachtet und je nach Nähe zu diesem Standpunkt verschiedengradig taxiert würden; die Einzelaussagen der vier Abgewiesenen werden zur Frage „absolute Poesie“ so wenig in Beziehung gesetzt wie *ibr* Anliegen und *ihre* Interpretationsbasis. Der Anklang bei der Darstellung Bollnows z. B. – Kapitel 9 – bleibt vage. Die besten Teile sind ohne Zweifel die über Heidegger und v. Balthasar. Ersterer legt in knappen Zügen Heideggers Geschichtsverständnis dar, in das sich die Deutung Rilkes als einer Gestalt der sich vollendenden Subjektivität folgerecht einfügt. Auch bei der Wiedergabe von v. Balthasars Rilke-Auslegung zeigt sich ein sicherer Einblick in den Denkstil des Theologen; allerdings ist die Darstellung hier manchmal so sehr gedrängt, daß dem Uneingeweihten die Voraussetzungen dieser eigenwilligen theologisch-philosophischen Beurteilung nicht ganz durchsichtig werden dürften.

Wie schon für die Auseinandersetzung mit Guardini erwähnt, wird von Heftrich im Einzelnen oft berechtigt und überzeugend Kritik geübt. Positive Gegenthesen des Verfassers dagegen bleiben meist unergiebig (z. B. die Interpretationen S. 32 f – Anmerkung; S. 45), oder vergessen die Belege (z. B. S. 40 Anmerkung; S. 54 oben; S. 86, Zeile 16 ff). Als sichtende Zusammenstellung von „philosophischen“ Interpretationen Rilkes hat diese Arbeit ihr Verdienst. Vor allem der großangelegte „Eingang“ vermag fruchtbare Anregungen zu geben.

Hans-Wolf Jäger (München)

Tullio Gregory, Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi (Biblioteca di cultura moderna, 557). Bari, Laterza, 1961, S. 254.

Die Historiker der Philosophie haben Gassendi bislang leider keine große Aufmerksamkeit gewidmet und es gibt verhältnismäßig wenig Literatur über ihn. Dies ist um so bedauerlicher, als Gassendi ein besonders lehrreiches Beispiel darstellt, eines Denkers der Übergangszeit zwischen Renaissance und „neuer Wissenschaft“; sein Werk übte einen breiten Einfluß aus, und wenn man Gassendi vergißt, vergißt man einen der bedeutendsten Philosophen des 17. Jahrhunderts. Die hier anzuzeigende Studie, in der der Verfasser sich darum bemüht, gerade die Übergangstellung Gassendis zu klären, ist gut gelungen und angenehm zu lesen. Gregory hat zwei Seiten der Persönlichkeit Gassendis hervorgehoben und deren Wechselwirkung zum Angelpunkt seiner Auslegung gemacht: den *Humanismus* und den *Empirismus*; hier ist „das Problem des Verhältnisses zwischen jener Kultur (= der humanistischen) und den Ursprüngen der neuen Wissenschaft konkret gesetzt“ (S. 13). Die humanistische Seite erhält bei Gassendi eine besondere Prägung durch dessen Skeptizismus: „von der Renaissance-Überlieferung erbt er nicht bloß den Antiaristotelismus, sondern einen allgemeinen Antidogmatismus, den man nicht als Auflehnung gegen die Kirche verstehen soll – denn Gassendi erklärte sich ihr immer treu, und das war er bestimmt –, sondern als Bewußtsein der Grenze der menschlichen Vernunft; das schließt einen Verzicht auf endgültige Wahrheiten und also auf die Metaphysik ein ... Das alles faßt sich bei Gassendi in der „pirronischen“ Stellung zusammen ... Dieser Pirronis-

mus heißt nicht Verzicht auf die Untersuchung sondern eben Voraussetzung für eine solche und soll (wie Gassendi deutlich sagt) durch die Untersuchung des konkreten Einzelnen, durch die Erfahrung vervollständigt werden“ (S. 21).

Gregory zeigt eingehend, daß Gassendi sehr viele Themen der Renaissance-Kultur aufgenommen hat. Selbst sein Pirronismus wiederholt in vielen seiner Formulierungen die anti-aristotelische Terminologie, die platonische Kreise in Umlauf gesetzt hatten (S. 40 ff.). Man soll aber auch nicht vergessen, daß Gassendi ein entschiedener Gegner der Wiederkehr oder vielmehr des Bestehens mystisch-magischer Weltanschauungen war (also in dieser Hinsicht gegen eine gewisse von der Renaissance überlieferte Kultur wirkte), wie er in der Polemik gegen Fludd bewies (S. 53 ff.). Andererseits nahm Gassendi ein typisches Renaissance-Thema wieder auf, und zwar die *querelle des anciens et des modernes* (S. 30). Weiterhin beleuchtet Gregory den Nominalismus Gassendis, den er der Erkenntnislehre Descartes' gegenüber stellt; dies sind besonders interessante Seiten seiner Arbeit (38, 153 f.), denn Gregory gibt dabei Ansätze einer Untersuchung über das wichtige und noch ziemlich wenig erforschte Problem des Nominalismus in der Philosophie des 17. Jahrhunderts.

Wenn Gregory aber Gassendi im Ganzen verehrt, so hebt er doch auch dessen Grenzen hervor. „Zuerst: die metaphysische Voraussetzung der ‚Substanz‘ als Prinzip – wenn auch materielles Prinzip – worauf sich die Eigenschaften stützen, beschränkt seinen Empirismus auf eine phänomenische Erkenntnis, die die besonderen unbekannt *naturae* bestehen läßt. – Andererseits fehlt mit dem Mangel an einer mathematischen Theorisierung der Erscheinung dem Empirismus ein Werkzeug dessen Wichtigkeit für ein Verständnis der Natur, das sich nicht auf eine einfache ‚Beschreibung‘ der Erscheinung beschränkt, entscheidend ist. Es ist also bezeichnend, daß nach Gassendi dieselbe *textura atomorum*, worauf die Analysis des Physikers zielt, nicht bloß außerhalb des Erfahrungsbereiches, und somit unbekannt bleibt, sondern auch durch mathematische Verhältnisse nicht auszudrücken ist, obwohl die Atome quantitativ-mechanische Eigenschaften haben“ (S. 157). Gregory will damit nicht sagen, Gassendis Grenze bestünde darin, daß er kein systematischer Philosoph war, denn Gregory schätzt eben diese Tatsache vielmehr als Verdienst – sondern darin, daß Gassendi keinen Gebrauch von der Mathematik als Werkzeug gemacht hat. Andererseits findet Gregory in dem Empirismus Gassendis die moderne Seite dessen Philosophie. Gregory bewertet hier nur flüchtig und allgemein den Apriorismus Descartes', und so erscheint Gassendi im Grunde viel moderner als Descartes, welcher weiterhin ein Metaphysiker, d. h. Verehrer einer Wissenschaft *a priori*, ist. Es sei aber nachdrücklich auf die Bewertung hingewiesen, die Gregory selbst von Gassendi gibt als einem Philosophen, der auf einseitige und endgültige ‚Wahrheiten‘ verzichtet habe. Gregory gibt folgende Auszeichnung der damaligen Kultur: „Vielleicht hat man niemals wie im 17. Jahrhundert . . . die Überzeugung gehabt, daß die Wahrheit nicht einer einzigen Art ist, sondern verschiedene zuläßt, wieweit verschieden und vielfältig die Arten Wirklichkeit waren, worauf man sich nach und nach bezog“ (S. 249).

Wir haben gesehen, welche wichtige Rolle Gregory der antimetaphysischen Stellung Gassendis einräumt. „Aber die Kritik der Metaphysik als *scientia scientiarum* und die Absprechung deren notwendiger Beziehungen zur Physik, wenn sie auch die gassendische und (allgemein gesagt) empiristische Polemik gegen den Aristotelismus und den Cartesianismus veranlassen führen doch nicht zur Verwerfung jeder Metaphysik: die ‚neue Wissenschaft‘, die das eigene Versuchsfeld und die eigenen Techniken auf den phänomenischen Bereich beschränkt hat, will die eigenen Ergebnisse nicht als absolut gültige betrachten; sie verwirft die Metaphysik, die den Anspruch erhebt, die Physik zu ersetzen oder deren notwendige Grundlage zu sein – und verläßt die Untersuchung der Essenzen; sie betont gleichzeitig die „Wahrheit‘ und Nützlichkeit eines beschreibenden, dem Einzelnen verbundenen Erkennens. Aber eben wegen dieser Betonung der Werdengesetze will die neue Wissenschaft niemals die Strukturen des Seins ausschöpfen und deren Versuchstheorie wird nie zu einer positivistischen Metaphysik. Jenseits der Erscheinungen, die nach quantitativ-mechanischen Gesetzen zu organisieren sind, besteht eine andere Wirklichkeit, die solche Gesetze nicht erreichen können. Der Empirismus, der die eigenen Grenzen für die Bürgschaft der eigenen Unabhängigkeit hält, läßt die Möglichkeit der

Metaphysik zu, die ... sich nach den Hauptthemen – Existenz Gottes und Unsterblichkeit der Seele – der tausendjährigen spiritualistischen Überlieferung gliedern kann“ (S. 181 f.).

Wir möchten endlich den Leser noch auf die schönen Seiten aufmerksam machen, worin Gregory die Polemik Gassendi-Descartes analysiert (S. 82–118).

Enrico de Angelis (Pisa)

Claude Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne (Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin). Éditions du Seuil, Paris 1961.

Hauptanliegen des Verfassers ist es aufzuzeigen, daß die Metaphysik des orthodoxen Christentums eine direkte Fortsetzung des hebräischen Denkens sei. Wie aus der Einleitung des Werkes zu entnehmen ist, unterscheidet Tr. grundsätzlich zwischen einer Metaphysik des Christentums und der christlichen Philosophie (S. 83), denn christliche Philosophie sei das Ergebnis der Auseinandersetzung des christlich-jüdischen Denkens – der dem Christentum durch die Offenbarung vorgegebenen Metaphysik – mit der ihm diametral entgegengesetzten Philosophie der Griechen. Unter griechischer Philosophie versteht der Verfasser dabei vornehmlich die platonische bzw. neuplatonische Philosophie, deren dualistisches Denken er mit der biblischen Ganzheitssicht, die dem jüdisch-christlichen Denken auf Grund seines Schöpfungs- und Gottesbegriffes zu eigen ist, für unvereinbar hält. Das Alte Testament sowie das Neue, das von diesem unlösbar abhängig sei, enthalte die christliche Metaphysik (S. 84). Doch wird man sich wohl schwerlich der vom Verfasser nicht weiter begründeten Annahme einer „metaphysischen Grundstruktur“ im A. T. anschließen können. Nach der herrschenden Meinung in der alttestamentlichen Bibelforschung ist man geneigt, im A. T. weder eine theologische Systematik noch eine „Metaphysik“ zu postulieren. Das A. T. läßt sich von der Abfolge geschichtlicher Ereignisse leiten. Es besteht ein theologischer Vorrang des Ereignisses vor dem Logos, und es gibt keine begrifflich-theoretische Reflexion im Judentum. Der wesentliche Unterschied zwischen jüdischem und griechischem Denken besteht darin, daß es dem griechischen Denken um ein universales Weltbegreifen geht, was nach dem Urgrund alles Seins fragt, während dieses Fragen dem hebräischen Denken vollkommen fremd ist (s. v. Rad, Theologie des A. T., Bd. 1, München 1957, S. 121 f.; R. Bultmann, „Der Mensch u. seine Welt nach dem Urteil der Bibel“ in Glauben und Verstehen, Bd. III, Tübingen 1960, S. 151 f.).

Die biblischen Offenbarungswahrheiten enthalten zwar die Möglichkeit einer Metaphysik, doch können wir wohl sagen, daß diese Potenz in der Bibel nicht zur Entfaltung gekommen ist. Christliche Metaphysik ist keine Fortsetzung des hebräischen Denkens und steht weder im A. T. noch im N. T., sondern sie entsteht da, wo im geschichtlichen Raum des Christentums mit Gründen der natürlichen Vernunft gegen die natürliche Vernunft gefochten wird. Erst da, wo man mit Hilfe griechischer Rationalität Glaubenswahrheiten der Vernunft einsichtig zu machen und einer nichtchristlichen Welt das Evangelium nicht sosehr als eine neue Religion, sondern als eine Philosophie nahezubringen versucht, spricht man von der Geburt der christlichen Metaphysik.

Da der Verfasser für die christliche Philosophie eine präexistente jüdische Metaphysik annimmt, sucht er den Unterschied zwischen griechischer und christlicher Philosophie dort, wo tatsächlich eine große Differenz zwischen jüdischem und griechischem Denken besteht. Er betrachtet die griechische und christliche Philosophie als zwei entgegengesetzte Pole, denn die christliche Philosophie überwindet für ihn die griechische Rationalität und die „Inadäquatheit zwischen Denken und Wirklichkeit“. Zwar kann man nun dem Verfasser darin beipflichten, daß die christliche Philosophie, gestützt auf die Offenbarung, im Gegensatz zum Neuplatonismus den Weg zur Wirklichkeit wieder findet, doch ist sie selbst nur durch die griechische Denktradition und Rationalität zu einer Philosophie geworden.

Die oben genannte These versucht der Verfasser in seinem neuen Werk an der ganzen Problemstellung christlicher Philosophie vom 2. Jahrhundert bis zu Johannes v. Damaskus

nachzuweisen. Im 1. Teil faßt er die Probleme der Schöpfung (S. 83–248), im 2. Teil die Probleme der Anthropologie zusammen (S. 249–691). Dabei wird folgendes behandelt: 1. Die Distinktion zwischen ungeschaffenem Sein und dem Geschaffenen. 2. Das Problem der Materie und der Schöpfung aus dem Nichts. 3. Die Lehre von der alleinigen Schöpfermacht Gottes. 4. Die Freiheit des Schöpfers und die Gnadenhaftigkeit der Schöpfung. 5. Die Schöpfung und die Entwicklung des Geschaffenen. 6. Die Schöpfung und der Anfang, die Unwiederholbarkeit des Schöpfungsaktes und die Kritik an der Lehre der ewigen Wiederkehr der Dinge.

Die einzelnen Kapitel des 2. Teils lauten: 1. Göttlichkeit, Präexistenz, Abfall und Rückkehr der Seele. 2. Die vororigenistische Kritik an dieser Auffassung. 3. Die Metaphysik des Abfalls und der Wiederkehr bei Origines in Peri Archon. 4. Die Kritik an Origines. 5. Die antimanchäische Polemik. 6. Das Problem vom Ursprung der Seele. 7. Das Problem der Auferstehung. 8. Vergöttlichung, Freiheit und das Problem des Übels. Zu jedem einzelnen dieser Probleme werden katenenartig fast ohne Kommentar ausgedehnte Stellen aus der patristischen Literatur in gediegener, teilweise eigener Übersetzung zusammengestellt. Mag man über ein solches Arbeitsverfahren und seinen Zweck auch geteilter Meinung sein, so erweist sich das Werk damit doch als eine sehr nützliche und brauchbare Quellensammlung.

Es kann nicht die Aufgabe einer kurzen Rezension sein, bei dem umfangreichen Buch (750 Seiten) im Einzelnen zu untersuchen, inwiefern die angeführten Väterstellen das Hauptanliegen des Autors auch wirklich unterbauen. Eine Stichprobe aber mag zeigen, zu welchen unserer Meinung nach unglücklichen Ergebnissen die Grundthese den Verfasser geführt hat. Im 2. Teil, Kapitel 4 (S. 462), wird Gregor von Nyssa als biblischer Denker gegen Origines ins Feld geführt. Gregor erkannte die Gefahr, die dem christlichen Denken sowohl aus der neuplatonisch-origenistischen Emanationslehre als auch aus dem schroffen, manichäischen Dualismus, der von zwei Urprinzipien redet, entstand. Für ebenso töricht wie die Meinung, daß die Schöpfung aus dem Wesen Gottes hervorgehe, hält er den Versuch, sie aus einer anderen, dem Göttlichen entgegengesetzten Wesenheit abzuleiten. Nun gelangt aber Gregor nicht auf Grund von Einsicht in die metaphysische Struktur der Bibel zu diesem Ergebnis, wie man nach der These des Verfassers meinen dürfte, sondern mit Hilfe des *neuplatonischen* Begriffs des Absoluten, durch die energische Betonung und konsequente Anwendung des in ihm gegebenen Motivs der völligen, jede Seinsbestimmung und jede logische Definition übersteigenden Unendlichkeit. Vom philosophischen Begriff der Unendlichkeit her haben die Kapadozier das origenistische Koros- und Kyklos-Motiv überwunden. Wenn Gott unendlich ist, dann ist auch die Annäherung an Gott unendlich in dem Sinne, daß das „bei Gott sein“ kein statisches „am Ziel sein“ werden kann, in dem eine Übersättigung und aus dem ein Abfall möglich ist, sondern daß das „bei Ihm sein“ zugleich ein niemals endendes Aufsteigen und Streben nach Ihm sein muß. Durch diesen Absolutheitsbegriff wird auch die Lehre von einer naturhaften Göttlichkeit der Seele vermieden, an ihre Stelle ist die bloße wesenhafte Hinordnung der Seele auf die Teilhabe am Göttlichen getreten. Ganz deutlich wird hier also das neuplatonische Denken durch ein selbst wieder philosophisches Denken überwunden, das seinerseits nochmals gerade auf antiken Traditionen ruht.

Das Buch schließt mit einem allgemeinen Ausblick auf das Fortleben gnostischen und neuplatonischen Gedankengutes in der westlichen Philosophie z. B. bei Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel. Den abschließenden Namenindex hätte man gerne durch ein Stellenregister ergänzt gesehen.

Helmut Achilles (München)