

BERICHTE UND HINWEISE

Wille und Freiheit.

8. philosophische Arbeitsgemeinschaft
der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg
(1.-19. Oktober 1962)

Es ist fast Mode geworden, die Willensfreiheit, insbesondere in ihrer Gestalt als Wahlfreiheit (wenn sie nicht als „Entscheidungsfreiheit“ aufgewertet wird), als uneigentliche oder zumindest abgeleitete Weise von Freiheit abzustempeln. Diese Neigung verdeckt ihren eigenen philosophischen Hintergrund, wo sie nicht mehr bereit ist, die mindestens seit der Übersetzung griechischen Denkens ins Lateinische bestehende Zuordnung der beiden Größen „Wille und Freiheit“ zu bedenken. Nur von dieser Zuordnung her ist etwa bei Thomas von Aquin zur begründenden (befreienden, transzendentalen, Wesens-)Freiheit zurückzulegen und ein thomasischer Bezug zum heutigen Fragen zu entdecken.

Der absichtlich traditionell formulierte Titel versammelte 26 Dozenten und 46 ständige Teilnehmer (sowie viele Gäste) zu konzentrierter nachmittäglicher Arbeit an ausgewählten Thomas-Texten: De malo 6 im „Dozentencolloquium“; Texte aus der Summa theologiae I und I-II in der einführenden Arbeitsgemeinschaft, (didaktisch straff geleitet von P. Regens *Stephanus Pfürtner* OP, Prof. *Karl-Heinz Volkmann-Schluck*, P. *Dietrich Schlüter* OP und P. *Gonsalv Mainberger* OP); De veritate 25,4 und 26,6 in der von *Gustav Siewerth* geleiteten Textlesung.

Es gelang, die Thematik der Vorträge genauer als bisher einander zuzuordnen. An den ersten drei Vormittagen wurde in mehr oder weniger engem Anschluß an Thomas von Aquin die Struktur des Willens eingegrenzt und der Blick auf die Freiheit eröffnet: *Gerbert Meyer* OP, actio transiens – actio immanens – operatio bei Th. v. A.; *Johannes Baptist Lotz* SJ, Phänomenologie, Ontologie, Metaphysik des Wirkens als Hintergrund für Wille und Freiheit; *Emerich Coreth* SJ, Die metaphysische Struktur des Wollens. Drei abendliche Referate brachten an den ersten vier Tagen die Diskussion von der Erfahrung des künstlerischen Schaffens (*Hans Haffenrichter*) bzw. den Programmen abstrakter Malerei (*Irene von Reitzenstein*) und von den Möglichkeiten und Grenzen naturwissenschaftlich-experimenteller Psychosomatik (*August Wilhelm von Eiff*) her in Gang. Was sich in diesen drei bzw. vier Tagen zum Teil aus zufälligen Terminkonstellationen ergab, soll künftig an den ersten Tagen ausdrücklich und mit der erforderlichen Selbstbegrenzung versucht werden: Einführung in die Fragestellung (als gemeinsame Arbeit, die auch für die „Kenner“ reizvoll ist).

Die übrigen Vorträge sollen hier in der chronologischen Reihenfolge nicht des Programmes, sondern der Geschichte (in der sie auch 1964 publi-

ziert werden sollen) aufgeführt werden. *Hans-Georg Gadamer* begann seine Darstellung der Entfaltung des Freiheitsproblems in der Antike mit wichtigen Hinweisen auf den jeweiligen Horizont (besonders die spezifische Erfahrung von Unfreiheit), in dem Freiheit zum Problem werden kann. Plato erfährt im politisch-sozialen Raum das Problem der Freiheit als Problem der Grenze des jeweiligen Wissenkönnens und zugleich, wie G. in einer meisterlichen Interpretation des Schlußmythos des „Staates“ zeigte, als Notwendigkeit des Wählens. Nach einer knappen Skizze der aristotelischen Problemlage kennzeichnete er die für das ganze spätere Denken entscheidende und oft sträflicherweise ausgeklammerte hellenistische Wendung zu einer Verinnerlichung des Freiheitsbegriffes, die aber zugleich Aneignung „natürlicher“ Strukturen im Logos bedeutet. Bei Plotin findet sich die bisherige Tradition in verwandelter Form zusammen. Bei ihm ist das Sein des νοῦς auch βούλησις nämlich Wollen des Guten, das als solches das Einigende des Geistes ist. Der Geist will die Einheit schauen, vermag es aber nicht und schaut sich in seiner entzweiten Einheit. Zu dieser Sicht führte *Walter Hirsch* in der Interpretation von Enn. VI 8, wobei die von Plotin positiv beantwortete Frage mitgestellt war, ob die Freiheit des Geistes uns angeht, d. h. die Seele zu freiem Handeln befreit.

Ein interpretatorisch-orientierendes Referat über Augustins De libero arbitrio (*Magnus Löhrer* OSB) und eine problemgeschichtliche, auf eigenen Quellenstudien beruhende Übersicht über „Wille und Freiheit in der Frühscholastik“ (*Richard Heinzmann*) führten zur thomasischen Lehre von Wille und Freiheit, deren ontologische Grundstruktur *Dietrich Schlüter* OP entfaltete, während *Servais Pinckaers* OP die Struktur der menschlichen Handlung in ihren Hauptmomenten darstellte. Aus diesem Zusammenhang griff *Paulus Engelhardt* OP die zentrale Einzelfrage heraus, warum bei Thomas von Aquin die Freiheit vor allem im Zusammenhang mit der Wahlhandlung dargestellt, also als Wahlfreiheit verstanden wird, und antwortete mit dem Hinweis, daß hier allein das für die Freiheit konstitutive existentiell Mögliche voll ins Spiel komme. Die Frage nach der äußersten Möglichkeit des Menschen, der beatitudo, war das Thema der Reflexionen zum 3. Buch der Summa contra gentiles, die *Norbert Hinske* unter dem Titel „Handeln und Enttäuschung“ vorlegte, und die in überarbeiteter Form demnächst im 1. Band der „Walberberger Studien“: SEIN UND ETHOS erscheinen (Mainz 1963).

Daß von Thomas her ein positives Gespräch mit der Theologie Luthers möglich ist, wurde in Arbeiten der letzten Jahre deutlich (vgl. etwa *Stephanus Pfürtner* OP, Luther und Thomas im

Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961). Auf unserer Tagung wurde dieses Gespräch an einem bisher aussichtslos scheinenden Modellfall versucht. *Otto Pesch* OP konfrontierte „Freiheitslehre und Freiheitsbegriff bei Thomas von Aquin und Luther“ und zeigte, daß bei aller Verschiedenheit des „Erkenntniswillens“ Thomas dem von Luther gesehenen Sachverhalt des „gebundenen Willens“ gerecht wird in seiner Lehre von dem aller Entscheidung begründend vorausliegenden Urwollen des Seins und des Guten, das in concreto immer schon auf ein letztes Ziel hin entschiedenes Wollen ist. Der aus dem ökumenischen Gespräch der letzten Jahre bekannte evangelische Theologe *Peter Meinhold* erklärte sich mit den Luther betreffenden Grundthesen des katholischen Referenten einverstanden und vertiefte die Darstellung des Freiheitsverständnisses Luthers durch eine genaue Gegenüberstellung mit demjenigen des Erasmus von Rotterdam. Die leidenschaftliche Betonung der Unfreiheit des menschlichen Willens dient dazu, die durch Rechtfertigung und Gnade geschehende Befreiung des Menschen zum Organ des Heilswirkens Gottes hervortreten zu lassen.

Leibniz, dessen ökumenische Bedeutung in den letzten Jahrzehnten wiederentdeckt wurde, versucht wie die Scholastik, die Freiheit des Menschen mit der Vorsehung und Vorherbestimmung Gottes zusammenzudenken, stellt sich aber gleichzeitig dem vollen Ernst des naturwissenschaftlichen Anspruchs, den Menschen in einen geschlossenen determinierten und determinierenden Zusammenhang der Naturkausalität hineinzu stellen. Die erstaunliche Aktualität dieses Denkens wurde durch *Wolfgang Janke* unter dem Gesichtspunkt „Kontingenz als Bedingung menschlicher Freiheit“ nahegebracht. Aber erst im deutschen Idealismus wurde die Freiheit zur eigentlichen und einzigen Sache der Philosophie, insofern Freiheit identisch ist mit Selbst und Vernunft. *Dieter Henrich* entfaltete zunächst die Sachproblematik der Willensfreiheit, die auch für die über sie hinausgehenden Theorien der Idealisten zentral bleibt, da eine solche Theorie nur aufgestellt werden kann, wenn die Frage beantwortet ist, ob und in welchem Sinne der Wille es vermag, insofern er etwas will, sich zu diesem Wollen aus sich selbst zu bestimmen. Der „Entfaltung der Freiheitsproblematik im deutschen Idealismus“ ging der Vortragende dann in einigen entscheidenden Schritten nach. Die Verbindung detaillierter historischer Darstellung und ständiger Vergegenwärtigung der Sachprobleme machten den Gang von Ausgang und Struktur der Freiheitstheorie Kants zur universalen Ontologie der Freiheit, wie sie zuerst von Fichte entfaltet bzw. in der Kritik der Tübinger Studenten Schelling und Hegel an ihren Lehrern vorbereitet wird, zu einem Hineingehen in die Problematik der wesentlichen Freiheit selbst. Einen bestimmten Schritt, den Kant selbst von der Grundlegung der Metaphysik der Sitten zur Kritik der praktischen Vernunft geht, versuchte *Margot*

Fleischer als Umkehr in der Begründung des kategorischen Imperativs zu deuten. Kant unternahm sie zunächst vom menschlichen Handeln über die Idee der Freiheit (als seinem ermöglichenden Grund) und dem Vorrang der Verstandeswelt, dann aber vom Gesetze als Faktum der reinen Vernunft aus (vgl. SEIN UND ETHOS).

Thomasische und idealistische Gedankengänge liefern in dem synthetischen Versuch zusammen, den *Johannes Baptist Metz* unternahm, den Philosophen die *Theologie* der Freiheit verständlich zu machen. Das „Transzendente“ des leitenden Freiheitsverständnisses meinte sowohl die Überkategorialität des Seins und Gutseins als auch die im Rückgang auf die Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Freiheit entdeckte Totalität und mögliche Endgültigkeit der Grundschiedenheit des Menschen. – Die prinzipielle Irreversibilität einer Lebensgeschichte wird durch *Reue* nicht rückgängig gemacht, sondern gerade erst ans Licht gebracht. Dieser von *Metz* im theologischen Zusammenhang angedeuteter Gedanke bildete einen Kerngedanken der sorgfältigen phänomenologischen Untersuchung, die *Albert Eßer* über die „Reue als Freiheitsphänomen“ vorlegte.

Der in den letztgenannten Vorträgen hervortretende Bezug auf unser konkretes Menschsein wurde in zwei ausdrücklich gegenwartsbezogenen Vorträgen thematisiert. *Karl-Heinz Volkemann-Schlucke* lieferte einen Beitrag zu der noch nicht zureichend erfolgten Auseinandersetzung mit der durch die Herrschaft der Technik entstandenen Situation. Der Wesenszusammenhang von „Willensfreiheit und Technik“ besagt zunächst, daß das Wesen der Technik aus dem Wesen des Willens als eines Wirkens nach Begriffen, wobei diese Begriffe das Wesen des Seienden durch das Gesetz seiner Herstellung begreifen, erwächst und die Willensfreiheit ihrerseits entscheidend bedroht, weil die technisch vermenschlichte Natur dem Menschen seinen eigenen, von der Natur abgegrenzten menschlichen Raum entzieht. Darum ist das Wesen der Freiheit von Grund auf neu zu befragen, indem das Wesen der Technik bedacht und darin vielleicht der Spielraum eigentlichen Freiseins entdeckt wird. *Gonsalv Mainberger* OP vergegenwärtigte die engagierte Philosophie Frankreichs unter den Titeln „Schuld Freiheit Gewalt“ und zeigte, wie die schonungslose Auseinandersetzung mit der tatsächlichen politischen Gewalttätigkeit als „discours sur la culpabilité“ geführt wird (Merleau-Ponty, Sartre, Jean Nabert, Paul Ricoeur).

Eine gut orientierende Ergänzung bot der Sozialphilosoph *P. Gølfm* OP in der Besprechung von drei Neuerscheinungen über das Freiheitsproblem: die im Geiste der Oxforde analytischen Philosophie unternommene und 1961 in Norwegen erschienene Untersuchung des Stockholmer Ethikprofessors *P. Ofstad* über die Entscheidungsfreiheit, die philosophisch recht fragwürdige „histori-

sche Untersuchung“ von M. Gursdorf „Signification humaine de la liberté“ (Paris 1962) sowie das umfangreiche, vielseitige historisch-systematische Werk des ehemaligen argentinischen Botschafters am Vatikan, Manuel Rio, „La liberté: choix, amour, création“ (Paris 1961. Titel des spanischen Originals „Anthropos y Ananke“).

Die kommende Arbeitsgemeinschaft vom 30. September bis 18. Oktober 1963 wird innerhalb des Rahmenthemas „Person und Welt“ versuchen, den heute oft unreflektiert gebrauchten Personbegriff auf seine theologische Herkunft und philosophische Relevanz zu befragen. Die Vortragsthemen werden streng auf die aus den Textlesungen (Summa theol. I 29 u. III 2,2f.; De potentia 9) zu erwartenden Fragen bezogen sein. Ausgehend von einer Orientierung über den Gebrauch des Personbegriffs in der modernen Psychologie soll zu den Ursprüngen im Alten Testament, im griechischen Denken (Platos Politikos) und in der lateinischen Sprache zurückgegangen werden. Theologische Quellen und Hintergründe des Personbegriffs von den altchristlichen Konzilien bis zu den Zeitgenossen des hl. Thomas sollen aufgezeigt werden, damit dann das Personproblem bei Thomas von Aquin angemessen untersucht werden kann. Schließlich sollen entscheidende Entwürfe neuzeitlichen Denkens in ihrem Bezug zur Personproblematik nahegebracht werden (Nikolaus von Cues, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Heidegger).

Wir erhoffen eine noch stärkere Beteiligung qualifizierter junger Philosophen (Dozenten, Assistenten, Doktoranden), damit wir das Schwergewicht noch stärker auf die gemeinsame Textinterpretation, Diskussion und das philosophische Gespräch verlagern können.

Paulus Engelhardt OP

Georg Siegmund zum 60. Geburtstag

In einem Rückblick und Überblick über die Entwicklung der deutschen Philosophie nach dem ersten Weltkrieg wird auch der Name und das Werk Georg Siegmunds nicht fehlen dürfen, des Theologen und Philosophen, der am 25. Juni 1963 sein 60. Lebensjahr vollendet hat und nach dem zweiten Weltkrieg in Fulda das Werk fortsetzte, das er in seiner schlesischen Heimat schon begonnen hatte. Von 1946—50 war er Herausgeber und zugleich häufiger Mitarbeiter des „Philosophischen Jahrbuches“. Es sind vornehmlich Themen der *philosophischen Anthropologie* in religions-philosophischer und theologischer, psychologischer und psychotherapeutischer, zeitdiagnostischer und naturphilosophischer Sicht, denen seine Bücher und Schriften gewidmet sind. Wir nennen: „Gottesglaube und seelische Gesundheit“ (1936 im „Philosophischen Jahrbuch“, 1962 zum selbständigen Buch ergänzt), „Christentum und gesundes Seelenleben“ (1940), „Der kranke Mensch“ (1951) — „Psychologie des Gottesglau-

bens (1937), „Christus heute“ (1947, 2. Auflage 1959), „Gott heute“ (1949), „Der Kampf um Gott“ (1957) — „Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis“ (1941, 2. Auflage 1950), „Die Welt als Gottes Spur“ (1958) — und von seinen letzten Büchern: „Sein oder Nichtsein, Problem des Selbstmords“ (1961) und „Der Glaube des Urmenschen“ (1962).

Wir beschränken uns hier bei diesem Gedenken anlässlich des 60. Geburtstages auf die Grundgedanken von „Sein oder Nichtsein“ und „Gottesglaube und seelische Gesundheit“, den beiden letzten Werken Siegmunds. Das Buch „Sein oder Nichtsein“ durchwandert zunächst die Geschichte der Stellungnahme zum Selbstmord. Die Haltung der Antike war zwiespältig, aber die Auffassung des Selbstmordes als Menschenrecht setzte sich schließlich durch. Mit dem Christentum wird die Selbsttötung zur Sünde gegen Gott. Im Humanismus und der Renaissance leben die Anschauungen der Antike wieder auf. In einer sonst nirgends zu findenden geschichtlichen Darstellung werden dann die Urteile der Philosophen der Neuzeit einander gegenübergestellt, ausführlich wird die Selbstmordepidemie, die durch die „Leiden des jungen Werther“ ausgelöst wurde, behandelt, aber Goethe selbst nannte diese Entwicklung eine „Krankheit zum Tode“. Es folgt eine aufschlußreiche Selbstmordstatistik. Das Buch schließt mit einer Diagnose unserer Zeit, zu der als weitverbreitete seelische Krankheit eine Sinn-Neurose und eine Lebenszerstörung durch Nihilismus gehört. Einen Beleg dafür, daß der Nihilismus in letzter Konsequenz bei der Lebenszerstörung endet, bietet das Schicksal des jungen jüdischen Intellektuellen Alfred Seidel. Von erregender Bedeutung ist auch die Auseinandersetzung mit Tolstoi und mit Albert Camus und die Bezugnahme auf die 1849 von Sören Kierkegaard erschienenen Schrift „Die Krankheit zum Tode“, die eine Antwort auf Goethe bedeuete.

Ist das Thema dieses Buches eben die „Krankheit zum Tode“, so geht Siegmund in „Gottesglaube und seelische Gesundheit“ davon aus, daß im Laufe der Neuzeit die Ersetzung der „Theologie als Kunde von Gott“ durch „Religionsphilosophie“ kennzeichnend sei. Als Initiator und Begründer der Idee einer „natürlichen Religion“ wird Herbert v. Cherburg (1581—1648) genannt, als weitere Repräsentanten die englischen Deisten, die den Grundgedanken von Cherburg konsequent zu Ende führten. Kant, für den Religion ganz in Moral aufging, gab seiner Schrift von 1793 den Titel „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Bei Hegel findet sich bereits in seinen theologischen Jugendschriften Nietzsches Argument gegen das Christentum, das den Menschen durch Sündenangst krank mache und zu halten suche, um ihn erlösungsbedürftig zu erhalten. Die philosophiegeschichtliche Entwicklung führt zu Feuerbach und Nietzsche. Als Abwandlungen der neuen Haltung

in unserem Jahrhundert werden auch die Lehren von Freud und C. G. Jung genannt. Dagegen ist Bergson im Laufe seines Lebens dem christlichen Standpunkt immer näher gekommen. Nun ist „im Stimmungsgefälle der Zeit ein merkwürdiger Umschwung erfolgt“: „dem prometheischen Trotz folgte eine Art prometheischen Katzenjammers“. Die praktische Medizin weiß heute um die Grenzen ihrer Technik. Sie ist sich bewußt, daß die Ursache einer Krankheit auch im Bereich des Seelischen liegen kann, wenn man natürlich auch nicht für jede Erkrankung eine primäre psychogene Ursache annehmen dürfe. Für Nietzsche und Freud ist Unglaube ein Zeichen einer gesunden Lebensbejahung. In Wirklichkeit wird Gottesglaube eine der mittragenden Bedingungen des seelischen Gesundheitszustandes. So stellt sich Georg Sigmund die Aufgabe, den Zusammenhang von religiösem Glauben und seelischem Gesundheitszustand aufzuzeigen. Krankheiten im eigentlichen Sinn sind Störungen des vitalen Lebens. Daß sie beim Menschen aber nicht einfach in der vitalen Schicht ablaufen, wird mehr und mehr zugestanden. Der Unglaube bedeutet eine seelische Zerreißprobe. Es folgen exemplarische Fälle, darunter die Erkrankung Strindbergs, dann eine Betrachtung über die „Beichte“ der Atheisten und die Beichte der Christen. Sartre verspottet die Reue über begangene Taten. Anders Camus. Ein Modellfall der moralischen Krise ist Eatherly, Gegentyp war Eichmann. Ein Kennzeichen unserer Zeit scheint zu sein, daß der Arzt die Rolle, die früher der Priester innehatte, spielen soll — Psychoanalyse: Beichte. Das Buch schließt wieder an Hand eines wesentlichen Beispiels mit dem Satz, daß der Wille zur seelischen Gesundheit Voraussetzung des echten Gottesglaubens sei; umgekehrt ist echter Gottesglaube Ausdruck gesunder persönlicher Haltung, was nicht ausschließt, daß neben der Gesundheit der geistigen Führungsschicht Erkrankungen aus anderen Gründen in der vitalen Schicht auftreten können.

Was diese Bücher wie alle Werke und Schriften Sigmunds auszeichnet und ihre Lektüre besonders wertvoll macht, ist der große Reichtum an wesentlichen Beispielen aus der philosophischen und dichterischen Literatur und aus der Geschichte und die eingehende Analyse und gründliche Auseinandersetzung mit den darin enthaltenen einschlägigen Thesen, Antithesen und zeitbedingten Hypothesen.

Aloys Wenzl (München)

Briefe und Dokumente Schellings

Der erste Band von „F. W. Schelling, Briefe und Dokumente“ (hier 1775—1809, dem Jahr des Ablebens Carolinens) ist, herausgegeben von Horst Fuhrmans, kürzlich bei Bouvier und Co. (1962 gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft) erschienen und über-

rascht bei erster Durchsicht durch eine auf Umschlag und Titelblatt verschwiegene Schellingbiographie, die den jeweiligen Perioden aus Schellings Leben (wie üblich nach den Aufenthaltsorten bestimmt) vorausgestellt, dem Leser nicht nur mühsame Einordnungen des Materials in die philosophische Entwicklung Schellings ersparen, sondern auch die notwendig unbefriedigt lassende Lektüre von Briefen vertieft, die ohne Absicht der Veröffentlichung geschrieben, immer fragmentarisch vor dem Bilde ihres Verfassers wirken müssen. Diese so zweckgebundene Biographie soll, nach Ankündigung der Einleitung, später zu einem eigenen Werk ausgearbeitet werden. Doch liegt eine Gesamtausgabe der Briefe Schellings nach Meinung des Verfassers hier nicht vor, da eine solche wegen der großen, noch zu leistenden Arbeit der Suche nach weiteren, noch unentdeckten Briefen erst in späteren Jahren durchführbar sein wird; ob dies, außer für „Schelling-Brief-Spezialisten“ so wünschenswert ist? Über eine gewisse Abrundung der Sicht des philosophischen Entwicklungsweges hinaus wird wohl eine Bereicherung des Verständnisses des Bekannten aus der Sammlung verstreuter Einzelheiten sich kaum ergeben, es sei denn, daß hier wiederum eine Auswahl des Wesentlichen geboten würde. Fuhrmans selbst betont die Problematik einer solchen Gesamtausgabe, die er insofern bietet, als er bestrebt war, eine Sammlung aller überhaupt bekannten Schellingbriefe vorzulegen. Dazu kommt der Verlust sehr vieler Briefe, die für das Verständnis von Schellings Leben von großer Bedeutung wären: nicht erhalten sind uns die Briefe an Caroline mit Ausnahme eines einzigen, keiner an Hölderlin, keiner an Novalis, die Briefe an seinen glühendsten Verehrer Henrik Steffens (die dessen Familie vernichtet hat), die Briefe an seine medizinischen Freunde Marcus, Röschlaub, Walther, Döllinger u. a. und an bedeutende Gelehrte seiner Zeit wie Daub, Kreuzer, Neander u. a., und eine Reihe von solchen, die dem letzten Kriege zum Opfer fielen und verschollen oder vernichtet sind. Nicht aufgenommen wurden nur der Briefwechsel Goethe-Schelling, Fichte-Schelling, Kronprinz bzw. König Maximilian von Bayern und Schelling und etwa auch Hegel-Schelling, wobei Fuhrmans auf den 1. Band der „Briefe von und an Hegel“ (drei Bände bei Felix Meiner, Hamburg; besprochen im Philosophischen Jahrbuch, Band 70/1, 1962) verweist. In der Summe definiert Fuhrmans seine Sammlung als „Nachtrag“ zu Plitt, insofern in sie alle jene Briefe aufgenommen wurden, die nach, bzw. neben ihm erschienen oder in Erstausgabe hier veröffentlicht sind. Die Herausgabe (durch das Cotta-Archiv in Verbindung mit dem Schiller-Nationalmuseum Marbach) des nur teilweise veröffentlichten Briefwechsels Schelling-Cotta (mit über 100 Briefen) ist unter Mitarbeit Fuhrmans eingeleitet.

Nach diesem kurzen Rechenschaftsbericht (ein

organischer Überblick wird nach Erscheinen aller Bände folgen) kann hier nur einzelnes skizzenhaft hervorgehoben werden, so die ausgezeichnete historische Arbeit bei der Schilderung von Schellings Jugendjahren im Tübinger Stift (1790 bis 1795), der drückenden Atmosphäre an dieser Anstalt durch Belege über Mitschüler, der Begeisterung über die Französische Revolution („man las verbotene französische Zeitungen und verschlang die neuesten Pariser Nachrichten“, Fußnote 11, S. 17, wobei es Schelling gewesen sein soll, der sie ins Deutsche übersetzte), der Lehrmethoden und der einzelnen Lehrer Schellings und seiner Mitschüler, an deren Konservativität und Blindheit gegenüber dem Kantischen Ansatz sich die genialen jungen Leute, es waren deren mehr als das berühmte Dreigestirn Hegel-Schelling-Hölderlin (immer stimmen Jugendschilderungen traurig), gar bald stießen. Dennoch, tragisch bleibt der Eindruck nach heute mehr als 150 Jahren, wie da eine ganze philosophische Epoche in Opposition zu einem Christentum erwuchs, das, zur Staatsräson abgesunken, keines mehr war, eine ganze Epoche polemischer Freiheit gegen das geisttötende heteronome „Gesetz“, die konkrete Einheit von Natur und Geist (dieses Herzstück christlichen Fühlens und Denkens) gegen die Zerrissenheit von Welt und einem fruchtbareren „transzendenten“ Gott oft als Christentum gegen das Christentum stellte, indem man affektiv bald diese, bald jene Seite als solches bezeichnete, sich identifizierte und verwarf, weil das starke Selbstvertrauen zur eigenen Genialität, das Pathos der „Weltstunde“, aber auch die Notwendigkeit, das Neue selbst an einer Negation zu entzünden und gewaltig werden zu lassen, an dieser Auseinandersetzung uninteressiert machte. Ausführlich wird Rechnung getragen der Beziehung Hölderlins zu Schelling und Hegel und herausgestellt seine die beiden anderen entzündende Priorität des neuen Naturgefühls, das für Schelling (Hegel reifte ja langsamer, blieb aber darum auch geschlossener) den Bruch mit Fichte und dessen abstrakter Freiheit, die Natur und Geist zerriß, herbeiführte. Da der Primat des Praktischen, der die Welt außer dem Menschen zum bloßen „Material der Pflicht“ vor aller geistigen Bestimmung erniedrigte, gefallen war — dieser tiefste Grund für die Unmöglichkeit, ein geschlossenes System zu liefern, das Natur und Geist, Welt und philosophisches System gleichermaßen umfaßt hätte —, war der Weg zum objektiven Idealismus frei. Hier gingen freilich Hegel und Schelling andere Wege. Das nur in Hegels Handschrift erhaltene, aber Schelling zugeschriebene „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ (wie es Rosenzweig benannte, der es 1917 veröffentlichte) zeugt bei aller Knappheit für Schelling gegen Hegel so grundverschiedene Mentalität. „Zu gleicher Zeit hörten wir so oft, der große Hauffen müßte eine *sinnliche Religion* haben. Nicht nur der große Hauffen, auch der Phil. bedarf ihrer, Monotheismus der

Vern. u. des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, das ist, was wir bedürfen. — Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist — wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Idee stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden. — Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse und umgekehrt, ehe d. Mythol. vernünftig ist, muß sich der Philos. ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythol. muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Phil. muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnl. zu machen“ (S. 70—71). Der in der Vernunft zur höheren Sinnlichkeit wiederkehrende Mythos! — so hätte Hegel nie gesprochen. Selbst die späte Hegelkritik Schellings ist hier schon zurückblickend klar zu erkennen. Dieser Entfremdung zwischen Schelling und Hegel ist das letzte Kapitel dieses ersten Bandes gewidmet.

Evelina Krieger (Wien)

In der Reihe der Taschenausgaben des Eugen Diederichs Verlags hat *Walter Warnach* als Band 27 zum 300. *Todestag Pascals* (11. August 1962), eine Auswahl aus dessen Schriften vorgelegt (Düsseldorf 1962, 292 Seiten, Leinen 14,80 DM). Ein eindringliches kurzes Nachwort, in das die Übersetzung des Memorials eingefügt ist, gibt dem Leser treffliche Hinweise auf den Zusammenhang des Denkens Pascals. Der weitaus größere Teil der gebotenen Texte stammt aus den *Pensées*; der Übersetzung wurde die Ausgabe von Brunschwig zugrunde gelegt, doch versucht Warnach in der Auswahl zugleich eine neue Anordnung. Die Titel seiner drei großen Abschnitte geben an, um welche Bewegung es in dieser Neuordnung geht: „Der Mensch ohne Gott und das Ende des Weltmenschen“, „Die Bekehrung zur wahren Ordnung“ und „Die Ordnung der Liebe“. Daß in diesem Sinn in die Auswahl der *Pensées* andere Texte, insbesondere Briefstellen, hineingenommen wurden, gibt dem Band eine besondere Geschlossenheit. Die Übersetzung liest sich gut und verrät die große Vertrautheit mit dem Denken Pascals; gewisse Härten wird der Leser gerne in Kauf nehmen, zeigen sie doch gerade das Bemühen, soweit als möglich nicht schon mit der Übersetzung zu interpretieren, sondern das Übersetzte selbst zunächst zu Wort kommen zu lassen. Welche Arbeit in dieser Auswahl steckt, sieht man an dem Anhang, der einen vorzüglich gearbeiteten Stellennachweis bringt. U. H.

In der „Bibliothek der Alten Welt“ ist ein weiterer Band der Werke *Augustins* erschienen. Unter dem Titel „*Theologische Frühschriften*“

(Artemis Verlag Stuttgart, 1962; 582 Seiten, Leinen DM 28,50) hat *Wilhelm Thimme* zweisprachig die beiden Abhandlungen „de libero arbitrio“ und „de vera religione“ herausgegeben. Der lateinische Text wurde der kritischen Ausgabe durch W. Green im *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* entnommen, die Übersetzung hat W. Thimme selbst angefertigt. In der Einleitung verweist der Herausgeber auf den Ort der beiden Schriften in der Entwicklung Augustins und auf ihre systematische Bedeutung. Im Anhang sind ebenfalls zweisprachig die entsprechenden Kapitel der „Retractiones“ abgedruckt. Der Band ist eine schöne Fortsetzung der vom Artemis Verlag sorgsam betreuten Reihe „Antike und Christentum“.

U. H.

Klaus Oehler und *Richard Schaeffler* haben zum 60. Geburtstag von *Gerhard Krüger* bei Vittorio Klostermann eine Festschrift herausgegeben, die den Titel trägt: *Einsichten* (Frankfurt 1962, 340 Seiten, kart. DM 33.50). Hans-Georg Gadamer erinnert in seinem Geleitwort in einprägsamer Weise an Krügers eigene Anfänge in Marburg, an seinen Beitrag zur Selbstauflösung des Neukanthianismus und an die Unbeirrbarkeit, mit der Krüger in der philosophischen Tradition die Antwort auf „seine“ Frage suchte, „wie der Glaubende in der zeitlichen Geschichte sei“. Die 16 Beiträge der Festschrift kreisen ihrerseits, als Antwort zuweilen eigen, stets aber eindringlich, um Themen, die dem Denken des Jubilars verwandt sind. Genannt seien hier: *Wilhelm Anz*, Tod und Unsterblichkeit (zu Luther, Kant, Hegel, Kierkegaard); *Wolfgang Cramer*, Individuum und Kategorie; *Hans-Georg Gadamer*, Zur Problematik des Selbstverständnisses — ein Beitrag zur Frage der Entmythologisierung, der Gedanken aus Gadamers großer Hermeneutik weiterführt; *Karl Jaspers*, Hiob; *Wilhelm Kamlah*, Der moderne Wahrheitsbegriff; *Helmut Kuhn*, Der Mensch als Thema der Geschichte; *Karl Löwith*, Hegels Aufhebung der christlichen Religion; *Hermann Lübbe*, Philosophiegeschichte als Philosophie (zu Kants „Philosophiegeschichtsphilosophie“); *Klaus Oehler*, Das aristotelische Argument: ein Mensch zeugt einen Menschen — Zum Problem der Prinzipienfindung des Aristoteles; *Josef Pieper*, Über die Wahrheit der platonischen Mythen; *Walter Schulz*, Das Problem der absoluten Reflexion; *C. F. von Weizsäcker*, Kopernikus, Kepler, Galilei — Zur Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Neben weiteren Aufsätzen von R. Bultmann, H. Schlier, L. Strauß bringt die Festschrift vor allem noch eine sehr einfühlsame Behandlung von „Wahrheit und Geschichte“ im Denken Krügers selbst durch *Richard Schaeffler*.

Der stattliche Band bekundet deutlich, in welchem hohen Maße das Denken des Geehrten auf das Fragen seiner Freunde, Kollegen und Schüler

wirkte und läßt darüber hinaus in dieser Brechung erkennen, wie sehr Krüger auch und gerade mit seinen historischen Arbeiten Gegenwartsprobleme der Philosophie aufgegriffen hat. Abgeschlossen wird die Festschrift mit dem genauen, beeindruckenden Verzeichnis der Werke und Schriften Krügers.

U. H.

Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins unternimmt *Werner Marx* mit seiner Arbeit über „*Heidegger und die Tradition*“ (Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1961, 267 Seiten, brosch. DM 19.—). Seine behutsame und umsichtige Untersuchung setzt ein mit einer Besinnung auf den Sinn von Sein bei Aristoteles und Hegel und geht von dieser Vergegenwärtigung der Tradition aus über zum Versuch ihrer Überwindung in den Frühschriften Heideggers und im Denken der Kehre. Aristoteles und Hegel stehen dabei für „die Tradition“, weil vom ersteren bis zum letzteren die Seinsfrage als Wesensfrage entfaltet wurde, während bei Heidegger der Sinn von Sein und Wesen ein „anderer“ wird. Die Darstellung dieses „Anderen“ im Denken Heideggers — das ja übrigens von Heidegger selbst in der Anknüpfung und Auseinandersetzung an und mit Aristoteles und Hegel gewonnen wurde — folgt dabei weniger dessen zeitlicher Entwicklung als seinem „Bauplan“; sie ist „nachkonstruierend“ und kommt so auf jene Probleme, die vom Grundgedanken der entdeckten Geschichtlichkeit her nach Heidegger noch weiterzutreiben sind. In einem Anhang geht Marx noch auf das inzwischen erschienene große Nietzsche-Werk ein, indem er katalogartig Hinweise gibt auf die in der Zwiesprache mit Nietzsche erwachsenen Bestimmungen, die den Gang von Heideggers Denken besonders kennzeichnen und in bedeutsamer Weise eine Erhellung bringen des Problems der Seinsgeschichte und der Metaphysik.

U. H.

Die 1961 in der Philosophischen Bibliothek von Felix Meiner neugedruckte Ausgabe von *Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (PhB 45, CXII und 252 Seiten, brosch. DM 11.50, Ln. DM 15.—) bringt den unveränderten Text in der bereits von Karl Vorländer präsentierten Gestalt. Die sehr einläßliche und gut informierende Einleitung von *Hermann Noack* („Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants“), die erstmals in der 6. Auflage von 1956 an die Stelle der einführenden Skizze Vorländers trat, blieb im wesentlichen unverändert. Sie bringt auf 74 Seiten eine gründliche Darstellung sowohl des religiösen Entwicklungsganges Kants wie der Entstehungsgeschichte und der Problemstellung der vorliegenden Schrift. Das Literaturverzeichnis, das die wichtigsten Arbeiten zum Problem der kantischen Religionsphilosophie vereint, wurde für den Neudruck

ergänzt und durchgesehen. Dabei unterblieb leider ein Hinweis auf die sehr sorgsam erarbeitete und umfassende Bibliographie von Walter Brugger (in dem von J. B. Lotz 1955 herausgegebenen Band „Kant und die Scholastik heute“ — Pullacher Philosophische Forschungen I, Verlag Berchmanskolleg Pullach, S. 256 ff.), die gerade für den angesprochenen Problemzusammenhang wichtige Titel zusammenträgt und in dieser Hinsicht einzigartig ist.

U. H.

Ferdinand Ebner, dem immer noch allzuvergessenen „Denker in der Kategorie der Begegnung“ gilt eine Untersuchung von Theodor Schleiermacher, die unter dem Titel „Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist“ in der Theologischen Bibliothek Töpelmann erschien (Berlin 1962, 189 Seiten, brosch. DM 24.—). Die Arbeit Schleiermachers ist aus einer evangelisch-theologischen Dissertation in Heidelberg hervorgegangen; sie verleugnet ihr theologisches Interesse nicht und manche Urteile über philosophische Sachverhalte sind ungenau, geschichtliche Bezüge überdies zuweilen mehr als notwendig vereinfacht und verkürzt (vgl. etwa den längeren Exkurs über Ebners Verhältnis zur Existenzphilosophie, S. 67 ff.); die Arbeit ist aber im ganzen aus einer gründlichen und umfassenden Kenntnis des gedruckten Werkes von Ebner sowie verschiedener seiner ungedruckten Arbeiten erwachsen. Der erste und philosophisch am meisten interessierende Teil handelt vom „Bedenker des Wortes“ und bringt nach einer Interpretation der Entdeckung von „Ich und Du“ unter Ebners Begriff „Der Traum vom Geist“ eine Entfaltung des Problems der Selbstverschließung vor Gott und führt von da aus zum theologisch-explizierten „Heil im Wort“. Der zweite Teil beschäftigt sich mit Ebner als Theologen (in der Frage nach der Überwindung von Subjektivismus und Objektivismus durch das personale Denken), der dritte bringt Biographisches.

Als Ebner 1921 „Das Wort und die geistigen Realitäten“ veröffentlichte, setzte er das Urteil eines Wiener Universitätsphilosophen voraus, der das Werk des Dorfschullehrers „wissenschaftlich-philosophisch“ als „glattweg unmöglich“ bezeichnete. Heute sehen wir eher, wieviel Neues bei Ebner aufbrach — zum Teil in überraschender Gleichzeitigkeit mit Arbeiten des späten Cohen und solchen von Rosenzweig und Buber. Die Philosophie hat sich bis heute zweifellos Ebners zu wenig angenommen, vielleicht wird erst die längst fällige und immer wieder aufgeschobene oder abgebrochene Gesamtausgabe einen neuen Anstoß dazu vermitteln.

U. H.

P. S. Auf den inzwischen vom Kösel-Verlag (München) vorgelegten ersten Band einer neuen Ausgabe der Schriften von Ferdinand Ebner werden wir im nächsten Halbband des Philosophischen Jahrbuches zurückkommen.

Als erster Band des Sammelwerkes „Die Religionen der Menschheit“ erschien 1961 *Friedrich Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (W. Kohlhammer, Stuttgart; XVI u. 605 S., Leinen DM 45.—). Er gibt einen Gesamtaufriß der Gegenstände, Methoden und der Geschichte der Religionswissenschaft und versucht, das „Wesen“ der Religion zu entfalten. Naturgemäß kann bei dieser Anzeige in einer philosophischen Zeitschrift nur die *Methode* bzw. die Darlegung derselben kritisch beluchtet werden. Heiler selbst bezeichnet sein Werk als „Phänomenologie der Religion“, und es ist erstaunlich zu sehen, wie der Begriff „Phänomenologie“ hier verstanden wird. Er enthält das Programm, „die“ Religion durch die Beschreibung der konzentrischen Kreise sichtbar zu machen, in die jede Religion von innen nach außen sich gliedert: Deus, rel. Erlebnis, rel. Vorstellungswelt, rel. Objekt- und Handlungswelt. Dieses Schema schreibt nach Heiler dem Religions-Phänomenologen bei seiner Erforschung der Religion den umgekehrten Weg von den sachlichen Manifestationen des Sakralen (heiliger Gegenstand, heiliger Ort usw.) zum Inneren des „Gegenstandes“ (Gott) vor. Der Verfasser selbst geht diesen Weg in den fünf Abschnitten des Buches unter den Überschriften: A. Die Erscheinungswelt der Religion; B. Die Vorstellungswelt der Religion; C. Die Erlebniswelt der Religion (Religionspsychologie als Erläuterung der religiös relevanten Gefühle und Stimmungen); D. Die Gegenstandswelt der Religion; E. Das Wesen der Religion (als Ergebnis der bisherigen Einzeldarstellungen). „Phänomenologie“ bedeutet nun nichts anderes als: Bestandsaufnahme der vielfältigen Erscheinungen unter Leitung durch das genannte Schema, Einordnung des Materials in dasselbe. Wichtigstes Erfordernis für diese „Phänomenologie“ ist „eine streng induktive Methode. Jeder philosophische Apriorismus ist abzuweisen“ (S. 14). „Phänomenologie“ im genuinen Sinn, als Ausbreitung des Apriori, welches Suche und Auswahl der Fakten leitet, wird direkt abgelehnt. Natürlich ist ein solches Apriori vorhanden, wird aber nirgends als eines zugegeben. Das gesamte Schema gilt ohne Diskussion als Grundlage für Untersuchung, Darstellung und auch *Bewertung* der religionshistorischen Fakten. Das Ringschema wird nicht auf seine heuristische Funktion hin relativiert, wie es das verdiente, da es höchstens von sehr späten, differenzierten „Hochreligionen“ abgelesen sein kann und „primitiver“ Religiosität Gewalt antun muß. Es ist allerdings Heilers Einwand gegen die *ethnologische* Schule (Frazer, Tylor u. a.), daß man „das Wesen der Religion nicht aus ihren ärmlichsten Äußerungen erfassen“ kann (S. 7), mit diesem Satz aber stellt sich der Verfasser gerade in die von ihm angegriffene Front, indem er eine *Entwicklung* von niederer zu höherer Religion ansetzt. Woher der Maßstab dieser Bewertung und damit höhe-

ren Beachtung der „Hochreligionen“? Heilers Antwort: vom Reichtum des Religiösen als Entfaltung in einander entsprechenden konzentrischen Sphären (vgl. S. 21). Logischerweise muß die „Hochreligion“, von der dieses Wertungsschema genommen ist, es auch am vollkommensten erfüllen. Dieser Zirkel bleibt dem Buch selbst verborgen. Würde vom Verfasser bestritten, das Schema sei von der Hochreligion genommen, und behauptet, es sei dort nur am reinsten *aufgefunden*, wäre das — unphilosophische — „Apriori“ eingestanden.

Widerrede wird hervorrufen, daß der Religionswissenschaftler ein Mensch sein müsse, der einerseits glaubt, andererseits keiner Religion ausschließlich vertraut. Heilers wütender Ausfall gegen die dialektische Theologie ist von daher verständlich, denn jene hält ja dafür, daß ein (zeitweises) Mitmachen aller Religionen, ein Eintauchen „in die Atmosphäre des Heiligen“, ein religiöses „Verstehen“ wie Heiler es (S. 16f.) fordert, das galanteste Mittel ist, sich das Du des beanspruchenden Gottes vom Leib zu halten. Auch der reine Religions-Wissenschaftler wird einwenden, daß „Religiöses finden und verstehen können“ ein anderes sei als „religiös sein“.

Die immense Fülle an religionswissenschaftlichem und ethnographischem Material, welche dieses Buch darbietet, können wir nicht würdigen. Jedenfalls scheint uns dieser stattliche, mit zwei Registern versehene Band ein repräsentativer Auftakt zu dem 36bändigen *religionshistorischen* Sammelwerk.
H.-W. J.

Vor über 30 Jahren begann die Heidelberger Akademie der Wissenschaften mit der großen kritischen Gesamtausgabe der Werke des Nicolaus von Cusa. Hauptsächlich infolge des Krieges ist dies Unternehmen bislang leider noch weit von einem Abschluß entfernt. Zwar wurde die Arbeit an der Ausgabe gewissenhaft wieder aufgenommen, davon zeugen insbesondere die seit 1959 neu vorgelegten drei Bände; doch ist in Leipzig 1943 auch der ganze Bestand der früher fertiggestellten sechs Bände vernichtet worden. Es wird daher noch viele Jahre dauern, bis die ganze kritische Ausgabe mit den 20 Bänden zur Verfügung steht. Unter diesen Umständen ist es sehr zu begrüßen, daß der Verlag der *Minerva in Frankfurt* einen unveränderten Nachdruck veranstaltet hat der alten Pariser Ausgabe der Werke des Cusaners von 1514: *Nicolai Cusae Cardinalis Opera* (Frankfurt/Main, 1962; 1230 Seiten, Quart. 3 Bände, Pergament gebunden DM 250.—). Natürlich wird man das, was die kritische Cusanusforschung inzwischen geleistet hat, bei der Benutzung dieser Ausgabe stets im Blick behalten müssen. In dieser Hinsicht ist sich der Verlag des beschränkten Wertes seines Neudrucks selbst bewußt. Um so mehr muß ihm der Dank dafür gelten, daß er für die Übergangszeit bis zum

Vorliegen der kritischen Ausgabe nochmals diese alte Edition zur Verfügung gebracht hat. Bei dem in den letzten Jahren immer mehr wiedererwachten Interesse für den Cusaner ist es von großer Wichtigkeit, überhaupt an eine vollständige Ausgabe seiner Werke kommen zu können. Daß auch im Nachdruck der alte Text sehr gut zu lesen ist, sei mit aller Anerkennung für Druck und Ausstattung ausdrücklich erwähnt.
J. B. d. P.

Vierzig Jahre nach dem ersten Erscheinen hat der Verlag I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) das großangelegte Werk *Richard Kroners „Von Kant bis Hegel“* erneut aufgelegt (Tübingen 1962, 2 Bände in einem Band: XXV, 612 und XI, 526 Seiten, brosch. DM 48.—; Ln. DM 58.—). Der Text selbst blieb unverändert; beigegeben wurde ein größeres Vorwort, in dem Kroner — ähnlich wie bei seinem Aufsatz im 1. Band der Hegel-Studien — nochmals auf das Verhältnis Kant-Hegel selbst eingeht und die Notwendigkeit des geschichtlichen Fortganges von Kant über Fichte und Schelling hin zu Hegel betont. Hegels Denken gilt Kroner immer noch als der „Schlußstein aller abendländischen Bemühung um die Erkenntnis des Absoluten“ (IX). Vermerkt sei jedoch, daß Kroner in seinem neuen Vorwort von seiner eigenen historischen Darstellung in einem entscheidenden Punkt abbrückt: „die Art, wie Hegel das Verhältnis von Religion und Metaphysik begreift“, erscheint als „unannehmbar“, weil darin übersprungen ist, „daß die Vernunft niemals fähig sein wird, die Offenbarung einzuholen“ (X). Dieser kritische Gedanke nimmt freilich der Hochschätzung Hegels nichts; es ist deshalb besonders schön, ihn gerade im Vorwort dieser Neuauflage ausgesprochen zu sehen. Die Ausstattung dieses Werkes ist sorgsam und gediegen; beide Bände sind nun zu einem zusammengebunden, ohne daß die Handlichkeit des Umgangs darunter gelitten hätte.
U. H.

Das *Prosligion des Anselm von Canterbury* hat P. Franciscus Salesius Schmitt O. S. B. im Jahre 1962 in einer neuen lateinisch-deutschen Ausgabe vorgelegt (Friedrich Frommann-Verlag — Günther Holzboog, Stuttgart—Bad Cannstatt, 159 Seiten). In einer umfangreichen Einführung stellt der Herausgeber die literarische Eigenart und die wissenschaftliche Methode des Prosligions dar und erleichtert durch eine genaue Inhaltsübersicht dem Leser den Einstieg. Die wichtigste Literatur ist in den Anmerkungen der Einführung nachgewiesen. Der lateinische Text wurde aus der ebenfalls von F. S. Schmitt besorgten großen Ausgabe der Werke Anselms übernommen. Übertragen ins Deutsche ist allerdings nur der Text des Prosligions selbst, die Auseinandersetzung mit Gaunilo wurde leider lediglich lateinisch beigegeben. Sprachlich hält sich

die deutsche Fassung eng am Original und ist leicht und flüssig zu lesen. Daß Schmitt auf die literarische Form des Proslogions so deutlich aufmerksam macht, ist sehr zu begrüßen. Von der Einheit des Werkes her scheint jedoch die „haarscharfe“ (15) Trennung der Teile, die in „sachlicher Prosa“ abgefaßt sind, von denjenigen, die durch „rhetorische Kunstmittel“ bestimmt werden, schon weniger glücklich; daß der Herausgeber diese Unterscheidung aber auch noch durch den Satz des Textes im Druck deutlich machen zu müssen glaubte, stört. Ob durch die manirierte Anordnung des Textes der Leser im guten Sinn aufmerksam wird auf „jene Stellen, die im Kunststil verfaßt sind“, muß bezweifelt werden; jedenfalls wird das Ganze damit auseinandergerissen. Dies ist um so bedauerlicher, als man sich gerne ungeschränkt gefreut hätte, endlich eine praktikable zweisprachige Ausgabe des Proslogions zur Verfügung zu haben.

U. H.

Theodor W. Adorno hat seine Habilitationsschrift aus dem Jahre 1931 „Kierkegaard — Konstruktion des Ästhetischen“ 1962 im Suhrkamp-Verlag Frankfurt (295 Seiten, brosch. DM 9.80) erneut herausgegeben. Dem unveränderten Text der erstmals 1933 veröffentlichten Arbeit wurde eine „Beilage“ angefügt über „Kierkegaards Lehre von der Liebe“ (265 ff.). Diese Beilage hat von der Grundthese des Buches her besonderes Gewicht; Adornos Interpretation war ausgesprochenermaßen der Versuch, Kierkegaards Philosophie gegen seine Theologie auszuspielen — „Kierkegaards Theologie müßte sich auflösen, wofern es zu einer käme“, heißt es S. 212 — und zwar allein von den philosophischen Schriften her. Mit den religiösen Reden hatte die frühere Arbeit sich nicht beschäftigt, obgleich kein Zweifel geblieben war, daß „Ästhetik als Stellung des Gedankens zur Objektivität“ das ganze Denken Kierkegaards meinte. Nun wird „wenigstens an einem Modell“ (295), nämlich an den in „Wesen und Walten der Liebe“ zusammengefaßten Reden, auch dieser Zweig von Kierkegaards Werk einbezogen. Der Vorstellung, daß Kierkegaard durch philosophisches Denken an die theologische Wahrheit heranführt und die Philosophie von sich aus angesichts des Christlichen an eine Grenze kommt, an der der Mensch sich nur öffnen oder verschließen kann, setzt Adorno entgegen, daß der genannte Zusammenhang genau in der entgegengesetzten Richtung zu lesen ist: „daß eine Vernunft, die das Absolute einzig durch das von ihr dialektisch vollzogene Opfer ihrer selbst zu begreifen sucht, weniger die Entmächtigung der Philosophie durch die Theologie als die Versetzung der Theologie in den philosophischen Bereich bewerkstellige“ (268). Das Christliche ist demnach nicht das Andere des Denkens der Philosophie, es fügt sich diesem vielmehr entgegen Kierkegaards eigener Behauptung als ein Stadium bruch-

los ein. Von dieser Voraussetzung her liegt es nahe, mit den religiösen Reden abzurechnen; auf das Problem der Liebe und der Nächstenchaft bezogen: Adornos sezierender Zugriff bringt zum Vorschein, daß „bei aller Rede vom Nächsten dieser nichts ist als der wesenlose Anstoß, die eigene schöpferische Allmacht als cine der Liebe zu erproben“ (273).

An der Scharfsinnigkeit Adornos wird auch der Manches lernen können, der sich Kierkegaard auf die hier exemplifizierte Weise nicht nehmen lassen will.

U. H.

Im Gemeinschaftsverlag von Kösel (München) und Lambert-Schneider (Heidelberg) ist 1962 der erste Band einer Ausgabe der Werke von Martin Buber erschienen: *Schriften zur Philosophie* (1132 Seiten, Ln. DM 45.—). Wer erfahren hat, wie schwierig es war, an die vielen verstreuten kleineren Arbeiten Bubers zu kommen, die doch mit seinen bekannteren und verbreiteteren Schriften wesentlich zusammengehören, wird schon der äußeren Erleichterung wegen diese Sammlung der Schriften zur Philosophie lebhaft begrüßen. Darüber hinaus ist es aber in besonderer Weise beeindruckend, in der Sammlung eben dieser Schriften nun das Ganze deutlicher vor Augen zu haben und beim Blättern in dem umfangreichen Band den vielen Brechungen des Grundgedankens Bubers zu folgen. Abgegrenzt scheint dieser erste Band der Werke von den beiden anderen her zu sein, deren einer die Schriften zur Bibel, der andere die zum Chassidismus bringen wird. Das philosophisch primär Relevante ist also durchaus hier versammelt, mit Einschluß der Arbeit über die zwei Glaubensweisen.

Der Abdruck (S. 1109 ff.) eines Teiles der Antwort, die Buber auf die verschiedenen Beiträge des ihm gewidmeten Sammelbandes aus der Reihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts“ schrieb, bringt einen sehr bedenkenswerten Hinweis auf den Grund, nach dem Buber selbst diese Schriften philosophische nennen will. Nach dieser „philosophischen Rechenschaft“ ging es Buber stets darum, den Zusammenhang der für sein Leben entscheidenden Seinserfahrungen „ins menschliche Denkgut einzufügen, aber nicht als ‚meine‘ Erfahrungen, sondern als eine für andere und auch für andersartige Menschen gültige und wichtige Einsicht. Da ich aber keine Botschaft empfangen habe, die solcherweise weiterzugeben wäre, sondern nur eben Erfahrungen gemacht und Einsichten gewonnen habe, mußte meine Mitteilung eine philosophische sein, d. h., ich mußte das Einmalige und Wesenseinzige in Allgemeines, von jedem in seinem eigenen Dasein Auffindbares verwandeln, mußte das seinem Wesen nach Unbegriffliche in Begriffen, die (wenn auch zuweilen mit Schwierigkeiten) gehandhabt und übermittelt werden können, aussagen. Genauer: ich mußte aus dem Ich-Du

und als Ich-Du-Erfahrenen ein Es machen“ (1111). Inwieweit das für Buber zentrale Theologumenon, daß der Name Gott nicht durch einen Begriff zu ersetzen ist, von dieser „philosophischen“ Methode her nicht doch zu einem einfachen Religiosum wird, bleibt dabei als Frage stehen.

Neben den bereits unter dem Titel „Schriften über das dialogische Prinzip“ und „Reden über Erziehung“ gesammelt veröffentlichten Arbeiten Bubers erscheinen in diesem Band seine wichtigen frühen Arbeiten: „Daniel – Gespräch von der Verwirklichung“ (1913) und „Die Lehre von Tao“ (1910); dann: Das Problem des Menschen; Gottesfinsternis – Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie; die Bilder von Gut und Böse; Pfade in Utopia; Zwischen Gesellschaft und Staat; Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit; Geltung und Grenze des politischen Prinzips, und die Studie zu Bergsons Begriff der Intuition. Unter dem Titel „Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie“ werden von Buber erstmals zusammengestellt: Ur-distanz und Beziehung; Der Mensch und sein Gebild; Das Wort, das gesprochen wird; Dem Gemeinschaftlichen folgen; Schuld und Schuldgefühle.

Buber hat von sich gesagt: „Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch“ (1114). Für den, der sich auf dies Gespräch einlassen möchte, ist die Sammlung der Schriften zur Philosophie eine ansprechende Einladung und eine große Freude; er wird den beiden Verlagen gewiß Dank wissen, daß sie mit solcher Sorgfalt und Liebe sich der Sammlung von Bubers Werken angenommen haben. U. H.

Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre von Fichte hat Manfred Zahn 1963 auf Grund der Ausgabe von Fritz Medicus in der Philosophischen Bibliothek neu herausgegeben (PhB 257, XXXV und 367 Seiten, Ln. DM 24.—). Neben ausführlichen Registern hat Zahn seiner Ausgabe eine Einleitung beigegeben, in der Eigenart und Bedeutung von Fichtes Sittenlehre sehr geschickt erhellet werden. Zahn macht insbesondere darauf aufmerksam, wie vom Problem des Sittlichen her die Transzendentalphilosophie Fichtes sich seit 1801 nochmals verwandelt und klärt in den Begriff der absoluten Erscheinung. In der Sittenlehre, die von Fichte selbständig erstmals 1798 veröffentlicht wurde, kündigt sich dies zwar erst an; deshalb ist auch Fichtes Absage an die Kantische Moralphilosophie noch keineswegs durchgeführt, wie schon der Ausgang von der formalen Allgemeinheit des Gesetzes erkennen läßt. Zahn zeichnet aber gerade dies Verhältnis von Fichte zu Kant sehr genau nach und stellt über den vorgelegten Text hinaus das besondere Anliegen Fichtes gegenüber Kant deutlich heraus. Es hätte freilich nahegelegen, wenigstens bei der Erörterung der besonderen Schwierigkeit, vom An-

satz der Transzendentalphilosophie her zu einer material bestimmten Sittenlehre zu kommen, auf Hegel zu verweisen und auf dessen Kritik an Kant und Fichte; auch für die geschichtliche Einordnung von Fichtes Werk wäre ein solcher Hinweis nicht unwesentlich gewesen. Denn auf dem Stand der Sittenlehre gelingt es noch nicht, die Konkretheit des sittlichen Handelns gegenüber der Abstraktheit des absoluten Ich wirklich zu entfalten: „Die Sittenlehre von 1798 ist zwar als eine erste Stufe der Überwindung des ethischen Formalismus zu betrachten, aber die einheitliche Lösung des Problems bringt sie noch nicht“ (S. XXXI). Ohne auf diese von nun an stärker sichtbar werdende Lösung weiter einzugehen, macht Zahn die Richtung deutlich, in die Fichtes Entwicklung zielt. Damit wird die Sittenlehre in das Ganze von Fichtes Denken überzeugend eingeordnet. — Ein Druckfehler sei vermerkt: auf Seite XI der Einleitung muß es (statt „theologische“) telologische Urteilskraft heißen. U. H.

Zum 500. Todestag des Nicolaus von Cues (11. August 1964) wird in Brixen ein internationaler Cusanus-Kongreß veranstaltet. Dieser Kongreß soll die Stellung des Cusaners in Theologie, Philosophie und Geschichte behandeln und seine Bedeutung für die Probleme der Gegenwart herausstellen. Er wird veranstaltet von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, dem Cusanus-Institut der Universität Mainz, dem Thomas-Institut an der Universität Köln, der Universität von Padua sowie des Warburg Institutes der University of London, und der Columbia University New York. Als Zeitpunkt ist vorgesehen 6.—9. September 1964. Anfragen und Anmeldungen mögen an den Kongreß-Sekretär P. Dr. Willehad Paul Eckert O. P., Thomas-Institut an der Universität Köln, 5 Köln-Lindenthal, Universitätsstraße 22 gerichtet werden.

Das Archiv ungedruckter wissenschaftlicher Schriften bei der Deutschen Bibliothek in Frankfurt a. M. (Zeppellinallee 8) hat eine Arbeit von Paul Bommersheim: *Urgrund. Forschungen zur Grundlegung der Philosophie und der Religionswissenschaften* (Darmstadt 1954) in seine Obhut genommen. Die Arbeit umfaßt 4 Bände mit insgesamt 1145 Seiten und behandelt die religiösen Erfahrungen von Plotin, Eckart, Schankara, Nicolaus von Cues, Klopstock, Schleiermacher, Augustinus, Seuse, Fox, Dionysius Areopagita, Hamann, Rilke, Scotus Eriugena und Böhme und versucht in philosophischer Grundlegung eine religiöse Typenlehre. Das genannte Werk kann über jede Bibliothek, die dem Leihverkehr der Deutschen Bibliotheken angeschlossen ist, entliehen werden.

Als Band III und VI von „Institutiones Philosophiae cura et studio quorundam Professorum Pontificii Athenaei Salesiani“ (Società Editrice Internazionale, Turin) sind 1962 erschienen von *Julius Girardi, Ontologia*, 243 p. und *Theologia naturalis*, 269 p. Der von Johannes Don Bosco ausgelösten salesianischen Bewegung wohnt ein ungewöhnlicher Dynamismus inne. Schon jetzt sind die Salesianer der drittgrößte Orden der katholischen Kirche. Ihre Hochschule haben die Salesianer kürzlich nach Rom verlegt und für sie den Rang einer kirchlichen Universität erhalten. Der junge Philosoph Girardi kennt sich gut in der modernen philosophischen Problematik aus; er beherrscht auch die deutsche Sprache und ist mit der deutschen Philosophie der Gegenwart gut vertraut. So war es ihm möglich, für seine von ihm vertretenen Disziplinen zwei Lehrbücher zu verfassen, welche die scholastische Lehre mit neuen Gesichtspunkten bereichern. Seine Lehrbücher sind auch vom didaktischen Gesichtspunkt aus zu empfehlen. Sie sind gut gegliedert und bieten das Wesentliche in flüssigem Latein, ohne sich in Spitzfindigkeiten zu verlieren.

G. S.

Hermann Lübke hat soeben im Benno Schwabe Verlag einen Band über *Politische Philosophie in Deutschland*. Studien zu ihrer Geschichte (Basel/Stuttgart 1963; 242 S., 24.- DM) vorgelegt. Nach einleitenden Überlegungen zu den Aufgaben der politischen Philosophie und besonders über ihr Verhältnis zur Ideologie behandelt Lübke in vier Kapiteln die politischen Theorien der Hegelschen Rechten, der Marburger Neukantianer, der Materialisten um Büchner und Haeckel sowie der Vertreter der deutschen Weltkriegsphilosophie. Es geht ihm dabei nicht um Bewährung oder Widerlegung bestimmter Thesen, vielmehr wird Vergessenes in Erinnerung gerufen, Verkanntes in rechtes Licht gesetzt. So weiß Lübke manches Wissenswerte aus der Geschichte der Hegelschen Rechten zu berichten, wovon in Philosophiegeschichten nichts gesagt wird. Das kenntnisreiche Buch ist aus eingehender Beschäftigung mit den Quellen hervorgegangen.

G. S.

Es mag wahr sein, daß das spekulative Interesse an dem Schaffen Croces in Italien schon stark gesunken ist und bereits allgemein einem historischen Interesse Platz gemacht hat. Doch zeigt das Buch von *Don Marcello de Grandi, Benedetto Croce e il Sciento* (Milano, Marzorati editore, 1962, S. 272), daß dem ersten Interesse zuweilen noch immer gehuldigt wird, vorwiegend sogar im katholischen Lager. De Grandis Buch ist keine allgemeine Auseinandersetzung mit dem System Croces im Ganzen, sondern ein Versuch über die Möglichkeit der Benützung gewisser

Urteile Croces über die Kultur des XVII. Jahrhunderts. Man kann diese Frage nur begrüßen, denn das Problem des „Barocks“ nimmt in der Kritikfähigkeit Croces eine zentrale Stellung ein. Der erste Teil des vorliegenden Buches ist der sorgfältigen Darstellung von Croces Urteilen selbst gewidmet. Der Verfasser hat mit lobenswerter Klarheit und großem Fleiß das viele Material geordnet und dargestellt. Ein angebrachter Anhang, in dem Meinungen maßgebender Kritiker über den „Barock“ wiedergegeben werden, ermöglicht dem Leser, sich selbst ein Bild über den Forschungsstand zu machen. Der zweite Teil bringt die systematische Auseinandersetzung vom katholischen Standpunkte her; der Philosoph Croce kommt ziemlich arg dabei weg. Das 3. Kapitel des zweiten Teiles gibt den nötigen Aufschluß über die spekulativen Überzeugungen des Verfassers selbst. Es ist dies ein interessantes Buch, und zwar sowohl in seinem analytischen Teile wie in seinem spekulativen; wer sich ein Bild der heutigen katholischen Stellungnahme zu Croce in Italien machen will, mag dazu greifen. Nur ist die vom Verfasser selbst eingestandene „Kampfsucht“ (S. 263) gegen Croce bedauerlich, da sie sich zu oft bemerkbar macht und De Grandi zu Seiten (wie 181 f.) veranlaßt, die besser weggelassen wären.

E. d. A.

Mit seinen schönen Bänden über *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia* und *L'idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco* (Studi e ricerche di storia della filosofia, 48 bzw. 49, Edizioni di „Filosofia“, Torino 1962) tritt Michelangelo Ghio unter die besten italienischen Philosophiegeschichtsschreiber. Ghio gehört zu einer ausgewählten Gelehrtengruppe um die Zeitschrift „Filosofia“, unter der geistigen Führung Augusto Guzzos, die bereits große Verdienste um die philosophische Kultur erzielte haben. Mit gleichem Erfolg hat sich Ghio seiner Monographie über Biran wie seiner Ideengeschichte über den Fortschrittsgedanken gewidmet. Bei ersterer strebt er nach einer integralen Geschichte: keine „reine“ Philosophie, die man von Birans Lebenserfahrung abstrahierend untersuchen sollte, denn Birans Philosophie war „ein ununterbrochenes Streben, sein ganzes Leben lang, nach der Findung und Ausbildung der Denkkategorien, mit denen er seine eigene Menschenerfahrung auslegen konnte. Die einzige wahre Biographie Birans ist seine Philosophie“ (S. 1.). Leben und Milieu rücken also in den Vordergrund; die Quelle, die Kultur, die Streit-schriften, der Gang zur Philosophie werden von Ghio eingehend analysiert. Nach einer sorgfältigen Deutung von Birans System folgt ein zweiter Teil über die Geschichte des Biranismus in Frankreich bis heute. Eine besprochene Bibliographie schließt den Band, der wohl als ein Meilenstein in der Biranforschung bleiben wird.

Ebenso hervorragend ist das Werk über die Fortschrittsidee. In der Einleitung bestreitet Ghio, daß diese Idee nur in der modernen Welt bekannt sei. Er verfolgt sie erstmals von der griechischen Kultur bis zur Schwelle der Aufklärung und kommt zum Schluß, daß der Beitrag der modernen Kultur in folgenden zwei Lehren bestanden habe: der Formulierung des Naturgesetzes und der Kontinuität (S. 6). Beide stammen von der Naturforschung und die zweite namentlich von Leibniz (S. 19). An dieser Kontinuität in der Geschichte hält Ghio selber fest (S. 1). Der größte Teil des Werkes ist Condorcet und Lessing gewidmet. Es stehen sich dabei zwei entgegengesetzte Fortschrittsauffassungen gegenüber, die sich in zwei verschiedenen Richtungen verfolgen lassen, die eine von Lessing zu Hegel, die andere von Condorcet zu Spencer. Nach der ersten „stellt sich der Fortschritt als eine Kraft dar, die die ganze Wirklichkeit zur ununterbrochenen Selbstaufhebung treibt, so daß sämtliche Offenbarungen des Absoluten . . . bloß vorübergehende Formen eines Prozesses sind, von dem alle stammen und der sich in keiner von ihnen ausschöpft. Dieses Absolute offenbart sich uns durch die unbeschränkte Ganzheit der nacheinanderfolgenden Formen, in denen er sich durch die Geschichte verwirklicht“ (S. 199). Nach Condorcet entfaltet sich die Geschichte zwar einerseits wie eine mathematische Gleichung, andererseits aber ohne daß der Sieg des Guten über das Böse sicher sei, und jedenfalls schließt sie die Notwendigkeit eines ununterbrochenen Kampfes ein.

Man möchte glauben (und hoffen), daß diesem Werk auch in Deutschland der gebührende Erfolg beschieden sein wird. *E. d. A.*

Die „Neue Zeitschrift für systematische Theologie“, die bisher von Paul Althaus (Erlangen) und Carl Heinz Ratschow (Marburg) herausgegeben wurde (Verlag Alfred Töpelmann, Berlin) hat mit Band V/1963 eine bedeutsame Ergänzung und Präzisierung ihres Arbeitsgebietes sowie eine dem entsprechende Erweiterung des Herausgeberkreises erfahren. Der Titel lautet nun: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. Zu den genannten Herausgebern haben sich Ludwig Landgrebe (Köln), Gotthard Nygren (Abo) und Wolfgang Trillhaas (Göttingen) gesellt. In einer Vorbemerkung heißt es dazu: „Die religionsphilosophische Forschung ist während der durch die dialektische Theologie Karl Barths bestimmten Episode in der evangelischen Theologie in Deutschland nahezu zum Erliegen gebracht und die Tradition religionsphilosophischer Forschung ist schmal geworden. Damit aber ist das Gespräch der Theologie mit den übrigen Wissenschaften gefährdet: Die Basis gegenseitigen Verstehens steht mit der systematisch gestellten, religionsphilosophischen Fragestellung auf dem

Spiele. Aber die Theologie bedarf auch selbst dieser Fragestellung und ihrer Erforschung, um sich als systematische Theologie der sachgemäßen Durchdenkung des ihr von Exegese und Dogmengeschichte zugereichten Glaubensgrundes und -vollzuges annehmen zu können. In der Theologie der nordischen Länder ist die Entwicklung anders verlaufen, und die Religionsphilosophie gehört nach wie vor zur theologischen Aufgabe, wie denn die Fakultäten aller Universitäten in den skandinavischen Ländern über einen speziell der Religionsphilosophie gewidmeten Lehrstuhl verfügen. Die wieder anknüpfende Zusammenarbeit zwischen Religionsphilosophie der nordischen Fakultäten und deutschen systematischen Theologen hat sich die „Deutsch-Scandinavisches Gesellschaft für Religionsphilosophie“ zur Aufgabe gemacht. Ihrer Arbeit möchte die Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie als Ort für Forschungsbeitrag und Gespräch dienen. In besonderer Weise sind wir dabei darauf angewiesen, das Gespräch mit der Philosophie zu suchen und zu pflegen. Die Philosophie fragt ihrerseits immer wieder energisch in den Bereich von Religion hinein. Aber die Selbstverständlichkeit des Gespräches zwischen den beiden Forschungen fehlt ebenso wie die methodische Durchschaubarkeit für einander. Das ist ein tiefer Schaden, zumal in einer Zeit, in der die methodischen Grunderörterungen der Philosophie gleichermaßen wie der Theologie im Zustande des Experimentes und der Grenzverschiebungen sich vor die Aufgabe neuer Grundlegungen gestellt sehen.“

Das 1. Heft von Band V bezeugt in beachtenswerter Weise die Neuorientierung der Zeitschrift. Es enthält u. a. von Ludwig Landgrebe einen Aufsatz über „Philosophie und Theologie“, von Carl Heinz Ratschow eine Abhandlung über „Das Christentum als denkende Religion“, von Theobald Süß „Phänomenologische Theologie“ und eine „Apologie“ von „Paul Tillichs philosophischer Theologie“, die Erich Schmidt verfaßt hat.

U. H.

Eines der wichtigsten Werke der neueren französischen Descartesforschung, die Arbeit von *Ferdinand Alquié*: „Descartes“ (1956) hat der Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962) in seiner Reihe „Klassiker der Philosophie“ deutsch herausgebracht. Die Übersetzung aus dem Französischen hat Christoph Schwarze besorgt. Beigegeben ist der vortrefflich ausgestatteten deutschen Ausgabe der umfangreiche Sammelbericht zum französischen Descartesbild der Gegenwart, den Iring Fetzer 1955 für die Philosophische Rundschau (Band III) verfaßte. Was die Bedeutung der Arbeit Alquiés anbelangt, so verweisen wir auf die kritische Würdigung, die Ludger Oeing-Hanhoff unter dem Titel „Descartes und das Problem der

Metaphysik“ in den Kant-Studien (1959/60; Bd. V, S. 196 ff.) der französischen Ausgabe gewidmet hat.

U. H.

Der Verlag Felix Meiner (Hamburg) hat 1963 *Die Auferstehung der Metaphysik* von Peter Wust wiederaufgelegt (XXIV und 284 Seiten, brosch. DM 19,-). Der Haupttext ist ein unveränderter Abdruck der ersten, ebenfalls von Meiner verlegten Ausgabe aus dem Jahre 1920. Ergänzt wurde die Neuauflage mit einer „Vorbemerkung“ von Wilhelm Vernekohl, in der über die Entstehung des Werkes und seine Bedeutung für die Philosophie nach dem ersten Weltkrieg berichtet wird, sowie mit bibliographischen Hinweisen. Die Hell-

sichtigkeit Peter Wusts kann heute daran abgelesen werden, daß der Titel dieses seines ersten Buches zu einem allgemeinen Begriff geworden ist für den geschichtlichen Aufbruch des Denkens besonders gegenüber dem Marburger und Heidelberger Neukantianismus und für die Richtung der die Selbstbeschränkung auf Erkenntniskritik und Wissenschaftstheorie durchbrechenden „neuen“ Philosophie. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verlag das lange Jahre vergriffene, im guten Sinn historisch gewordene Buch wieder aufgelegt hat. Nicht zuletzt wird sich die allmählich einsetzende Aufarbeitung der unmittelbaren Vorgeschichte unseres gegenwärtigen Fragens noch besonders mit dem Denken und dem Werk Peter Wusts befassen müssen.

U. H.