

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Heinrich Rombach: Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens. Freiburg/München: Karl Alber 1962 (Symposion, Philosophische Schriftenreihe, hrsg. v. Max Müller, Bernhard Welte, Erik Wolf, Bd. 11).*

Die mit einem Vorwort von Max Müller versehene Schrift „Die Gegenwart der Philosophie“, die aus einem in 64. Band dieses Jahrbuchs erschienenen Aufsatz hervorgegangen ist, will nicht die „Philosophie der Gegenwart“ nach Art der gewöhnlichen Übersichten über die Gesamtheit der philosophischen Zeitströmungen darstellen. Sie will insofern vielleicht weniger, als sie von den heute angebotenen Philosophien nur eine einzige, die Fundamentalontologie Heideggers, behandelt. Aus einem anderen Gesichtspunkt gesehen erstrebt sie jedoch weit mehr: eine Antwort auf die Frage nämlich, ob und wie uns die Philosophie gegenwärtig – gegenwärtig sein, d. h. was sie uns noch bedeuten kann. Das ist mehr einmal, weil damit statt besonderer Philosophien die Philosophie als solche und im ganzen thematisch wird, und zum andern, weil aus dieser Perspektive das Verhältnis der Philosophie zum Menschen ins Blickfeld rückt. Die Frage ist ja, was wir, die konkreten Menschen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts, mit Philosophie schlechthin noch anfangen können. Beide Züge, die Hinwendung zur Philosophie als solcher und die Rücksichtnahme auf den lebendigen Menschen, prägen das Gesicht der vorliegenden Untersuchung.

Doch noch in zwei weiteren, hiermit eng zusammenhängenden Hinsichten kündigt der Titel „Die Gegenwart der Philosophie“ Gewichtigeres an als eine Darstellung der Philosophie der Gegenwart. Eine derartige Darstellung beschäftigt sich gemeinhin nur mit dem schon Vorliegenden, mag dieses auch erst seit kurzem vorliegen. Sofern aber die Gegenwart als das gefaßt wird, womit es der Mensch je noch zu tun hat, ist sie in sich selbst Zukunft. Die „Gegenwart der Philosophie“ stellt – so darf man ohne Übertreibung und ohne Scheu vor der historischen Analogie sagen – „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ auf. Das ist die eine Seite. Die andere ist, daß die Besinnung auf die Zukunftsträchtigkeit der Gegenwart allein aus der Rechenschaft über die Vergangenheit erwachsen kann und auch insofern die Thematisierung der Philosophie als ganzer erzwingt. Rombach präsentiert zur Grundlage seiner Meditationen über das gegenwärtig zukünftige Denken eine in sich erstaunlich konsequente, aber keineswegs gewaltsame Interpretation der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte. Freilich treibt er auch Philosophiegeschichte in einem unüblichen Stil. Ebenso wenig wie es ihm um eine Bestandsaufnahme der in unserer Zeit publizierten Philosophie geht, zielt er auf die Vermittlung von Kenntnissen über die Philosophie früherer Zeiten ab. Statt dessen fragt er, wie Philosophie als solche und im ganzen nicht nur gegenwärtig ist, sondern je gegenwärtig war. Hinter dieser Frage steht die zentrale These, Philosophie bedeute nicht zu allen Zeiten dasselbe. Damit soll durchaus nicht die banale Tatsache festgestellt werden, daß die Philosophen verschiedener Zeiten zu verschiedenen Ergebnissen gekommen sind. Vielmehr ist Rombachs Meinung die, daß das *Wesen* der Philosophie epochal geprägt ist, daß sowohl ihr „Standort“ wie ihre „Bewegungsform“ sich von Epoche zu Epoche wandeln. Diese These ist alles andere als banal, sie ist schockierend und revolutionär. Denn sie legt es zweifellos darauf an, die traditionelle, an der allgemeinen Historie orientierte Philosophiegeschichtsschreibung in ihren Fundamenten zu erschüttern. Sollte sie sich verifizieren lassen, dann entlarvt sie jeden Versuch, über mehrere Epochen hinweg isolierte Philosopheme ohne komplizierte Übersetzungsmethoden auf einen Generalnenner bringen zu wollen, als eine ungeschichtliche Naivität. Dann straft sie alle Lehrbücher Lügen, die beispielsweise die Entwicklung der Philosophie von Plato bis zur Stoa nach denselben Gesetzen aufzeichnen wie den historischen Ablauf des Denkens von Kant bis Hegel.

Es liegt nicht in der Absicht des Autors, seine These so zu verifizieren, daß sie als unumstößlich gelten könnte. Dazu wäre der knappe Raum, auf den er seine Gedanken in vorbildlicher Straffheit zusammendrängt, in der Tat zu knapp. Die Schrift gibt sich ja nur als „Studie“ aus, und zwar als Studie im maltechnischen Verstande, als Entwurf zu einem vollständigen Bild. So begnügt sie sich damit, gemäß dem leitenden Interesse an den unmittelbaren Voraussetzungen

der Gegenwart *eingehend* nur die *neuzeitliche* Philosophie auf ihren Standort und ihre Bewegungsform hin zu betrachten. Die Philosophie der griechischen Antike und des Mittelalters skizziert sie mehr unwillen der Verdeutlichung des Wesens der neuzeitlichen Philosophie. Gleichwohl sind auch die kurzen Ausführungen hierüber sehr erhellend. Die griechische Philosophie ist, so meint Rombach, letztlich nichts anderes als der wahre Vollzug des Menschseins. In der Suche nach dem eigentlichen Seienden will sich der griechische Mensch philosophierend aus dem scheinhaften zum wirklichen Leben aufschwingen. Es gibt für ihn außer seinem eigenen Leben (*bios*) keine Sachprobleme, die zu „lösen“ wären. Demnach muß die griechische Philosophie (im höheren Verstande) „biographisch“ interpretiert werden. Die mittelalterliche Philosophie hingegen ist nach Rombach „doxisch“ verfaßt und so auch nur „doxographisch“ deutbar. Ihre Andersartigkeit ergibt sich daraus, daß der Schwerpunkt des Menschseins nach ihrem Selbstverständnis nicht in sie selber fällt, sondern in das vor ihr und ohne sie schon bestehende Gottesverhältnis. Die Wahrheit ist bereits außerphilosophisch offenbar. Somit bekommt die Philosophie ihren Gegenstand gleichsam von außen vorgelegt, und ihre Sache ist es nun, sich den vorgegebenen Objekten anzunähern (Wahrheit als *adaequatio*). Das Vehikel der geschichtlichen Fortbewegung und der Begegnung zwischen den einzelnen Philosophien ist im Mittelalter dementsprechend nicht mehr wie in der griechischen Antike das Gespräch, sondern die Disputation. Die Disputation setzt die Übereinstimmung aller Disputierenden hinsichtlich der Grundlagen voraus. Eine solche Übereinstimmung aber ist nur möglich, weil die Philosophie „sich in einem schon von anderen Horizonten her eröffneten Raum“ (S. 40) angesiedelt hat.

Obwohl die Philosophie der Neuzeit sich nach Rombach von der griechischen nicht weniger als von der christlich-mittelalterlichen unterscheidet, fällt doch ihre Verschiedenheit von dieser, der Philosophie des Mittelalters, stärker in die Augen. Statt daß sie sich einer tragenden Sinnordnung einfügte, wird sie sich selbst zum äußersten Horizont. Sie nimmt ihre Themen gerade nicht mehr von außen entgegen, sondern läßt sich ihre Fragen nur noch von sich selbst vorgeben. Ja, es *kann* gar nichts mehr von außen in sie eindringen, weil es für sie gar kein Außen gibt. Es gibt nicht verschiedenes Wissen und darunter auch philosophisches. Vielmehr ist das philosophische Wissen das einzige, das diesen Namen verdient: die Philosophie der beginnenden Neuzeit erklärt sich zu *der* Wissenschaft schlechthin, zur *scientia generalis*. Der Einzigkeit des Wissens entspricht die Einzigkeit des Gewußten. Es gibt im Entwurf der sich vom Mittelalter emanzipierenden Ontologie auch nur noch ein einziges Seiendes: die Welt. Alles, was sonst noch seiend genannt wird, ist bloß Teil der Welt und als solcher allein quantitativ bestimmbar, in der mathematischen, geometrischen Methode der *Mathesis universalis*. Einzig schließlich ist – das bringt Rombach besonders eindringlich zur Evidenz – neuzeitlich gedacht ebensowohl die Philosophie in der geschichtlichen Aufeinanderfolge der nur noch scheinbar pluralischen „Philosophien“. Denn eine Philosophie, die kein Außen kennt, kann sich bloß so fortbewegen, daß sie in ihre eigene Tiefe zurückgeht. Das bedeutet: der Gang der neuzeitlichen Philosophie ist ein ständiger Prozeß der „Selbstbegründung“. Die jeweils spätere Philosophie begründet die ihr vorausgehende dergestalt, daß sie deren Voraussetzungen aufdeckt.

Als erste Phase der neuzeitlichen Philosophie beschreibt Rombach die Entwicklung von Descartes über Spinoza zu Leibniz. Was er darüber zu sagen hat, gehört in philosophiegeschichtlicher Hinsicht sicherlich zum Wertvollsten in seiner Schrift. Descartes z. B. erscheint da nicht sosehr als Initiator der Subjektivitätsmetaphysik, sondern als der Denker, der die Ontologie der Einzigkeit des Seienden mit der „Methode der konkreten Analyse der Durchgliederung des einzigen Seienden“ (S. 46) verband, also die Einheit von Metaphysik und Physik herstellte. Interessant ist auch die – für die Genesis unserer Zeitsituation, wie wir noch sehen werden, bedeutsame – Sonderstellung, die Rombach Leibniz einräumt, sofern dieser zwei Ontologien statuierte: die neue, mechanistisch verfahrenende, die ausschließlich für die Körperwelt zuständig ist, und die alte, die mit Hilfe der teleologischen Methode den Geist erforscht. Das Hauptproblem aber, das sich von Descartes bis Leibniz durchhält und mit sich steigender Intensität die ganze weitere Neuzeit beunruhigt, betrifft der Auffassung des Verfassers zufolge das ontologische Verhältnis zwischen der Welt und dem in ihr befindlichen Seienden. Nach Rombach sind die Denker des 17. Jahrhunderts wohl auf die Verschiedenheit von Welt und Weltlichem aufmerksam geworden, aber weil sie die Welt nicht in ihrer positiven Bestimmtheit zu erhellen vermochten, stellten sie sie schließlich doch wieder nach Art der „Dinge“ vor, die in der Welt vorkommen

Ja, sogar das der Welt korrespondierende Wissen, das „Weltwissen“, das die neue Ontologie selber ist, wurde von Descartes als Ding interpretiert. An diesem Ansatz änderten auch Spinoza und Leibniz nicht viel. Erst Kant tat den entscheidenden Schritt über Descartes hinaus. Ihm ging in aller Klarheit auf, daß die Welt gar kein Seiendes, sondern der ermöglichende Grund allen Verhaltens zu Seiendem ist. Da sie als ein solcher Grund der Scheidung von Subjekt und Objekt zuvorkommt, ist sie, wie kein Objekt, so auch nichts „Subjektives“. Indes geriet auch Kant bei der begrifflichen Fassung seiner Transzendentalphilosophie auf den Abweg der Ding-ontologie. Er deutete die Welt in der Sprache des Dingwissens als „Ding an sich“ und verlegte das Weltwissen ins Ich, welches die Welt aus sich heraus zu entwerfen hat. So sank sein Transzendentalismus in Subjektivismus und Idealismus ab. In der Ausbildung dieses Idealismus erarbeiteten Fichte, Schelling und Hegel zwar die Ontologie des Ich, die Kant gefehlt hatte, aber was dabei, d. h. bei der monistischen Aufhebung der Dinge in die Geistigkeit des Geistes, völlig verlorenging, ist der Leibnizsche Entwurf einer Pluralität von Ontologien. Er wird erst wieder von Husserl aufgenommen. Die transzendente Phänomenologie macht die Nivellierung des Seinssinnes rückgängig und deckt die Tatsache auf, daß zu jeder Seinsregion eine je verschiedene Seinsverfassung gehört. Zugleich reinigt sie die ursprüngliche Konzeption Kants von ihrer subjektivistischen Fehlverwirklichung (ein Satz, hinter dem der Rezensent allerdings gern ein Fragezeichen anbringen würde). Denn für sie ist, so meint wenigstens Rombach, das „Subjekt“ auch nur ein Seiendes unter anderem, und zwar dasjenige, das neben dem Objekt den einen der beiden Pole der „Intentionalität“ darstellt. Diese, die Intentionalität, ist nach Husserl das eigentliche Sein. Aber den, transzendentalphänomenologisch betrachtet, tiefsten Grund begründet die Fundamentalontologie noch einmal. Sie findet den Grund der Intentionalität oder des „Seinsverständnisses“ in der Freiheit. Die Freiheit selber jedoch hat keinen Grund mehr. Denn sie ist der „Abgrund“. Mithin erweist sich der Anspruch der Fundamentalontologie, letztbegründend zu sein, als berechtigt. Mit ihr ist die Philosophie, die sich in der Weise der Selbstbegründung fortbewegt, an ihr Ende gekommen.

Dieses Ende bestimmt, so heißt es in unserer Schrift, den gegenwärtigen „Stand“ der Philosophie. Allein, so scharf Rombach dessen Endzeitcharakter betont, so wachsam späht er nach Möglichkeiten eines Neubeginns. Das Ende, das er konstatiert, will er eben nur als Ende der *neuzeitlichen* Philosophie verstanden wissen, nicht als Ende der Philosophie überhaupt. Damit stemmt er sich gegen die beiden Gefahren, die uns heute von zwei entgegengesetzten Seiten her drohen. Die eine Gefahr ist die Versuchung zum Ausbruch aus der Philosophie. Ihr scheint der „späte Heidegger“ erlegen zu sein. Rombach, der seine Ausführungen mit kritischen Anmerkungen zu Heideggers Vortrag „Zeit und Sein“ beschließt, distanziert sich denn auch vom Spätwerk dieses Denkers unmißverständlich. Die andere, offenbar noch akutere Gefahr kommt von denen, die vor lauter Schulbetrieb gar kein Ende sehen und deshalb unbeirrt an vergangenen Systemen weiterbasteln.

Die Überfragbarkeit des neuzeitlichen Ansatzes und seines Endes macht Rombach exemplarisch deutlich, indem er aufzeigt, daß das Wesen der Freiheit mit deren existenzialer Interpretation noch nicht ausgeschöpft ist. Der Mensch muß durch Erziehung allererst zu seiner Freiheit befreit werden. Diese „Freiheit zur Freiheit“ ist von der neuzeitlichen Philosophie nicht begriffen worden und kann von ihr auch nicht begriffen werden. Denn sie liegt jenseits der Alternativen, in denen die Neuzeit denkt, jenseits der Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie, von Eigenleistung und Fremdleistung. Unerreichbar von derartigen Alternativen ist desgleichen die eigentümliche Übergangszeit zwischen dem Stadium der Geschichtslosigkeit und der wirklichen Geschichte, die Vor- bzw. Nachgeschichte, die weder geschichtslos noch geschichtlich ist. Es darf vielleicht am Rande bemerkt werden, daß die Struktur, die Rombach in alledem heraushebt, in jenem Du-Phänomen wiederkehrt, um dessen Erfassung sich seit dem ersten Weltkrieg Denker wie Buber und Marcel bemühen. Marcel umschreibt das in der interpersonalen Begegnung erfahrene Sein ausdrücklich als eine Sphäre jenseits von Autonomie und Heteronomie, und auch Bubers Gedanke der Einheit von Aktion und Passion hat es darauf abgesehen. Mit diesen Denkern, denen der tastende Vorgriff in noch unausgelotete Dimensionen des Menschseins gerade deshalb leichter fallen mußte, weil sie mehr oder weniger außerhalb des kontinuierlichen Traditionsstromes stehen, berührt sich Rombach (und nicht erst in dieser Schrift) auch thematisch. Den Bereich der Ich-Du-Beziehung, zu dem ja schon die Erziehung gehört, weist er

der nach-neuzeitlichen Philosophie als ein ausgezeichnetes Arbeitsfeld zu. Darüber hinaus ist es die ganze Alltäglichkeit, der sein besonderes Interesse gilt. Das mag unzeitgemäß aussehen, zumal aus dem Blickwinkel des politisierten und ideologisierten Denkens, welches sich heute vielerorts zum einzig zeitgemäßen erklärt. Aus dessen Perspektive verkürzt sich ja die intime Existenz des Menschen zum (privativen) „Privaten“. Aber Rombach zeigt, daß die Ideologie von heute selber von gestern ist. Sie ist nur die letzte Konsequenz des in einem fundamentaleren Sinne ideologischen Grundzugs der neuzeitlichen Philosophie. Ideologie in dieser Grundsätzlichkeit hebt bereits mit Descartes' Deutung der idea als bloßer Vorstellung an und empfängt ihre innersten Impulse aus Leibnizens Abscheidung der „höheren“ Welt des Geistes von der Welt der natürlichen und alltäglichen Erfahrung. Die gesamte Philosophie der Neuzeit verfährt ideologisch, indem sie mit der natürlich-alltäglichen Erfahrung nur dadurch in Beziehung tritt, daß sie deren Vorurteile aufdeckt und als Unwahrheit entlarvt. Das Entlarven ist gleichermaßen das Geschäft jener modernen „Ideologiekritik“, die selber die am meisten verfestigte Ideologie ist. Als Karikatur der neuzeitlichen Philosophie sucht sie nicht das Gespräch, sondern immer nur die verborgenen „Voraussetzungen“ in der Position des Anderen. Die wahrhaft zukünftige Philosophie hingegen wird, so deutet Rombach an, wieder offen sein für das Gespräch. Als gelebte und nicht bloß gedachte wird sie ihre Unabschließlichkeit auf sich nehmen müssen, um im Verzicht auf Selbstbegründung den Sachen in ihrer unmittelbaren, unvordenklichen Wirklichkeit begegnen zu können. Vom echt humanistischen Geiste dieser Philosophie legt Rombachs eigene Abhandlung ein beredtes Zeugnis ab.

*Michael Theunissen (Berlin)*

*Joseph Möller, Vom Bewußtsein zum Sein. Grundlegung einer Metaphysik. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1962. 8, 244 S., DM 25,80.*

Jede der großen Epochen der abendländischen Philosophie hatte ihren eigenen Ansatz für die Metaphysik: Antike, Mittelalter und Neuzeit. Heute können wir nicht mehr wie einst die Denker der Griechen oder des christlichen Mittelalters eine Metaphysik beginnen, sondern wir müssen dem Rechnung tragen, was in der Neuzeit seit Descartes über Kant bis Heidegger und Sartre versucht wurde, um das Denken des Menschen als „eigene Subjektivität“ in den Griff zu bekommen (7). Darum wirken manche Methoden der Neuscholastik „langweilig“ und entbehren nicht des „peinlichen Eindrucks“, den neugotische Kirchen des 19. Jahrhunderts machen (13). Statt dessen müssen wir uns zunächst auf uns selbst zurückziehen und „in uns selbst hineinfragen“ (8); dann werden sich uns zwei Bereiche des Fragens öffnen, die einerseits von uns weg zum Gegenstand und zum Sein hinführen und andererseits wieder zu uns selbst, zu unserem Ich, zu unseren Akten und zu unserem Selbstand zurückführen. Unser menschliches Sein bewegt sich in den Dimensionen des In-der-Welt-Seins und des Bei-sich-Seins, wobei das In-der-Welt-Sein zunächst einen gewissen Vorrang hat. Dem trägt auch der Verfasser Rechnung, insofern er zuerst den Weg vom Bewußtsein zum Sein des Gegenständlichen geht (9–80). Dabei müssen zwei Überstiege gemacht werden: einmal über unser Ich und unser Bewußtsein und dann über die einzelnen Gegenstände (27–35). Bei diesem Überstieg hilft uns das Sein als der gemeinsame Horizont, in dem unser bewußtes Ich und die Gegenstände stehen. Das Sein zeigt sich uns zunächst in den einzelnen und individuellen Gegenständen (38–43). Durch die Individualität bekommt das Einzel-Seiende seinen Bestand. Dieser Bestand ist mehr als nur „starre Beständigkeit“, die sich der Lebendigkeit des Geistes entgegenstellt und von ihr ständig „übergriffen“ wird (42). Das Bestehen stellt sich dem Verstehen entgegen und ermöglicht das Verstehen sowohl wie das Entgegenstehen (43). Wenn wir das noch tiefer führen, dann stoßen wir auf den inneren Konstitutionsgrund jedes Seienden, auf die klassische Substantialität oder auf das In-sich-Sein des Seienden. Durch das In-sich-Sein kommt jedes Seiende zu seinem Selbst und übersteigt dadurch „Beharrung und Werden“ (56). Als Konstitutivum ist das In-sich-Sein weder ein Konkretum noch ein Abstraktum (56), sondern die „wahre Innerlichkeit“ des Seienden (57). Das In-sich-Sein oder die Insistenz jedes endlich Seienden erhält ihre notwendige Ergänzung durch das In-einem-anderen-Sein (Akzidentalität oder Inhärenz). Bei der kategorialen Inhärenz haben der Raum und vor allem die Zeit eine hervorragende Aufgabe (75–80). Was dabei Zeit

ist, läßt sich mehr andeuten als eigentlich bestimmen, da die Zeit einen Verweis über sich hinaus trägt. Dadurch zeigt sich, daß das gegenständlich Seiende in seiner zeitlichen Gegenwart nicht das Sein schlechthin ist (80).

Der zweite Teil macht einen Rückblick auf das Sein des denkenden Subjekts, welches durch das Bei-sich-Sein ausgezeichnet ist (81–103). Dabei sind wieder mehrere Bereiche zu unterscheiden. Zunächst stoßen wir auf das Sein der Sinnlichkeit, das weder in isolierte Empfindung sich auflösen noch in Analogie zur geistigen Abstraktion eine Erörterung zuläßt. Schon bei dem Sein der Sinnlichkeit zeigt sich, daß dieses mehr ist als bloß aufnehmende Rezeptivität, sondern eine aktiv formende Wirksamkeit besitzt, eine alte Einsicht, die bereits Augustinus hatte. Die Wirksamkeit wird noch stärker und differenzierter, wenn wir von der Sinnlichkeit zur Geistigkeit übergehen. Eine besonders qualifizierte Form der Geistigkeit ist das reflexive Bei-sich-Sein unseres Verstandes und Willens. Weder die Sinnlichkeit noch die Reflexion erklären sich von „unten“, d. i. von der Materie. Der Materialismus ist durch diese beiden Phänomene und vor allem durch das „Phänomen der Reflexion“ schon eigentlich überwunden (88). Freilich sind wir Menschen keine reinen Geister; wir haben eine seinshafte Beziehung zur leiblichen Materie. Die erste Einigung unseres leiblich-geistigen Seins geschieht durch das Ich, das von „unten“ und von „oben“, vom Leib und vom Geist her bestimmt ist (96). Unser Ich, obwohl geistig, ist nach „außen“ hin geöffnet und kann so dem Es der reinen Objektwelt begegnen und sich mit dem Du des mit-menschlichen Seins auseinandersetzen. Die Ich-Du-Beziehung ist eine andere und höhere Beziehung als die Ich-Es-Beziehung. In der Ich-Du-Beziehung ist die bloße Objektivität überschritten. Um dem anderen Du zu begegnen, müssen wir höhere, d. i. personale Akte setzen. Das führt auch bei uns selbst noch einen Schritt weiter zurück: vom Ich zum personalen Selbst. Das menschliche Ich gründet in der „nicht mitteilbaren Existenz“ unserer Person (100). Auch hier wird altes Geistesgut lebendig, das auf Richard von St. Viktor zurückgeht und bei Duns Scotus und Petrus Johannis Olivi weitergebildet wurde. Ganz modern klingt die Bestimmung des personalen Seins bei Olivi: (Personalitas) est idem quod per se existentia dominativa et libera et in se ipsam possessive reflexa vel reflexibilis, id est, se ipsam cum quadam libera reflexione possidens (S. Q. p. II, q. 52; ed. B. Jansen II, 199 f.).

Die ontologische Geschlossenheit und Selbigkeit der Person ist keine monadische Fensterlosigkeit, sondern zugleich transzendierende „Offenheit zum Sein“ (103). Damit ist der Weg frei für den dritten Teil: für die Transzendenz des Seins (105–143). Die entscheidenden Stationen sind hier die ontologische Transzendenz, die ontologische Differenz, die ontologische Wahrheit, die ontologische Gutheit und ihr Bezug zur Freiheit. Vor allem scheint hier von Bedeutung zu sein, daß der Unterschied von Sein und Seiendem (ontologischer Unterschied) nicht derselbe ist wie der konstitutive von Wesenheit (essentia) und Existenz (esse), der in der scholastischen Philosophie sehr diskutiert wurde. Hier meldet sich sofort eine neue Frage, wie sich nämlich Sein, Wesenheit und Existenz zueinander verhalten. Der Verfasser sagt darüber sehr vorsichtig, daß das Sein als ein „Bezug von Wesen zu Dasein“ und umgekehrt als ein solcher von „Dasein zu Wesen“ zu fassen sei (111). An anderer Stelle heißt es, daß die Differenz von Was-sein und Daß-sein nur „als Differenzierung des Bestehenden selbst“ einen Sinn haben kann (203). Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Sicherlich ist das Sein mehr als So-sein und mehr als Daß-sein. Was aber dann? Vielleicht eine Synthese von So-sein und Daß-sein. Wenn aber eine Synthese von So- und Daß-sein, wie verhalten sich beide zueinander im Sein? Sind sie einander gleichgeordnet oder besteht unter ihnen eine Vor- und Unterordnung? Wer aber hat dann den Vorrang? Das Sosein oder das Daßsein? Wenn aber vom Vorrang die Rede ist, dann stehen Essentialismus und Existentialismus miteinander in Widerstreit. Dann ist das Sein primär Wesen bzw. Existenz und entläßt aus sich sekundär die Existenz (als letzte Vollkommenheit des Soseins) bzw. die Essenz (als heraustretende Erscheinung der Existenz). Solange aber um die Richtigkeit dieser Alternative gekämpft wird, dürfte das Wort von einer Seinsphilosophie nur ein bloßes Wort sein, das man noch nicht eigentlich ernst genommen hat. Um hier weiterzukommen, wird zu prüfen sein, ob nicht das ganze Sein des Seienden eine ursprüngliche Synthese von Sosein und Dasein ist, durch welche beide einander gleichgeordnet sind und immer nur zusammen ihre je verschiedene Konstitutionsfunktion ausüben (vgl. T. Barth, Das Wagnis der Seinsfrage, Eine Begegnung von Thomas von Aquin und Duns Scotus heute, in *Wissenschaft und Weisheit* 26 (1963), 98–123).

Nachdem das transzendente Sein den Horizont unserer Erkenntnis freigelegt hat, können wir den Schritt zum absoluten und unendlichen Sein wagen. Möller gibt hier einen guten Überblick über die schwere Problematik der philosophischen Gotteserkenntnis. Den ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury lehnt er ab, weil unser Verstand nicht das Endliche überspringen darf, um sich dem Unendlichen zuzuwenden. Dann nämlich bleibt das Unendliche entweder „philosophische Spekulation eines bereits erkannten oder im Glauben anerkannten Gottes“ oder aber es wird zu einem „reinen Gedankengerüst, das der Prüfung am Seienden entbehrt“ (151). Dessen war sich u. a. auch Duns Scotus bewußt und versuchte darum eine Änderung (coloratio) des berühmten Argumentes. Die Veränderung bestand darin, daß die Möglichkeit eines ens infinitum reduktiv zu begründen war aus der Möglichkeit eines effectibile, finibile und perfectibile unserer endlichen Welt. Solche effectibilia, finibilia und perfectibilia begegnen uns dauernd in der Welt. Da sich diese nicht selbst das Sein geben können, weisen sie auf ein primum effectivum, finitivum, eminens, infinitum zurück. Das primum infinitum kann sein Sein von keinem anderen Seienden haben, sondern vermag alles aus sich selbst. Sein eigenes Seinkönnen bedeutet für es seine eigene Seins-Wirklichkeit: Si potest esse a se, et ita est a se (Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 59; ed. Vat. II, 165).

Die Unendlichkeit des Seins spielt dann auch bei Hegel eine führende Rolle. Doch scheitert Hegels Versuch, da er das Unendliche als einen denknotwendigen Prozeß faßt und so ihm die Freiheit nimmt (158 f.). Im Grunde ist das auch so bei der noesis noeseos des Aristoteles, bei dem hen kai pan des Plotin und bei dem Gott des Avizenna, welche die Freiheit Gottes seiner Notwendigkeit geopfert hatten. Auch hier ist Duns Scotus über den neuplatonisch-arabischen Nezesitarismus hinausgegangen und fordert für das unendliche Sein Gottes einen vollkommenen Verstand und vollkommenen, d. i. freien Willen (vgl. Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2, n. 79, 130; ed. Vat. II, 176, 205; Quodl. q. 16, n. 9; ed. Viv. XXVI, 195a; vgl. W. Hoeres, Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, München 1962, 76–112).

Bedeutsam erscheint uns auch, was der Verfasser über die univocatio transcendentalis sagt. Da das Sein weder allgemein noch individuell, weder endlich noch unendlich, weder vollkommen noch unvollkommen ist, kann es zwischen allen Seienden vermitteln und eine Gemeinschaft stiften. Sollte diese Hypothese richtig sein, dann dürfte „sie der Analogie des Thomas von Aquin nicht widersprechen“ (181). Dem möchten wir hinzufügen, daß eine so gefaßte transzendente Univocation nicht nur nicht der Analogie des Thomas widerspricht, sondern daß gerade eine solche die metaphysische Analogie zu begründen sucht. Eine metaphysische Analogie ist nach dem Doctor Subtilis nur möglich, wenn sie eine transzendental-univoke Grundlage hat. Erst wenn wir diese transzendental-univoke Einheit als offenen Horizont des Seins erfaßt haben, können wir auch die Möglichkeit einer ontologischen Differenz von Sein und Seiendem und die theologische Differenz von Gott und Welt verstehen (vgl. Scotus, Ord. I d. 3 p. 1, q. 1–2, n. 26–44; ed. Vat. III, 18–29; Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 83; ed. Vat. IV, 191 f.).

Vom absoluten Sein Gottes kann der Metaphysiker nochmals einen Rück- und Überblick über den ganzen Bereich des Seins tun. So kommt es zu einem abschließenden fünften Teil, zu einer „Wiederholung der Metaphysik“ von einem höheren Standpunkt aus (197–232). Bei dieser Wiederholung kann das Erreichte nochmals überprüft werden. So gelingt eine nochmalige Antwort auf unser Fragen, was es um das Wesen des Seins, um den Sinn vom kategorialen Sein, um die Einheit des Seins, um die Wahrheit des Seins, um das menschliche Denken und um das menschliche Sein ist. Dabei sind zwei Ergebnisse besonders herauszuheben. Das eine betrifft das Sein und seine Transzendenz, das andere unser Menschsein. Die Transzendenz des Seins ist der „Schlüssel zur Eröffnung der Seinsfrage überhaupt“ (201). Das ‚Wesen‘ des Seins erscheint uns als ein „Entspringen aus dem Unendlichen“ und als eine „Rückkehr“, die als eine „Ausrichtung auf“ oder als ein „Streben zu“ dem Sein auszulegen ist. Jenes ‚Wesen‘ ist in Wahrheit die Transzendenz des Seins, weil das Sein selbst das „Übersteigende“ ist. Doch vollzieht sich solcher Überstieg nicht als „Selbstidentität des Unendlichen“, wenn auch immer das Sein das (endlich) Seiende übersteigt und zugleich das Seiende „durchherrscht“ (202).

Das menschliche Sein ist personales Sein. Als Person ist der Mensch sowohl der Umwelt „verhaftet“ als auch zugleich von ihr „distanziert“. Durch seine Personalität ist der Mensch über das Körperliche gestellt, er schafft sich eine Kultur und gestaltet seine Umwelt. Person-sein bedeutet in seinem Grund Frei-sein, frei gegenüber den Gesetzen der Materie und frei für den

Kosmos der Werte. So ist Person im Grunde Seins-vollendung; dadurch kommt der Mensch in das Volle des Seins und hat einen Vorrang in der Welt, der ihn weit über das Körperliche und Lebendige stellt und eine Begegnung mit dem absoluten Du, mit Gott, ermöglicht (232).

Die Philosophie Möllers ist im besten Sinne des Wortes eine offene Philosophie für das Ganze des Seins, die für uns Menschen immer eine Aufgabe bleibt, weil das menschliche Wissen „erahnendes Nicht-wissen“, ein „Wissen vor dem Mysterium des Seins“, ist (244). Das Zurückbleiben hinter der Ganzheit des Seins darf freilich nicht zur Resignation führen, sondern muß vielmehr immer Stachel zu neuem Aufbruch sein, der von der Liebe zur Wahrheit und dem sich entbergenden Sein geleitet wird. Diese Geisteshaltung ist altes abendländisches Erbe. Sie wurde in der Antike von Heraklit, Platon und Aristoteles grundgelegt, setzt sich fort in Augustinus, Anselm, Bonaventura (174), Albert d. Gr. (183), Thomas v. Aquin, Duns Scotus (156, 181 f.), Meister Eckhart, Nikolaus v. Kues (183) und führt zu Descartes und Leibniz (vgl. Scholastik 38, 1963, 250). Aber auch Kant und der deutsche Idealismus leben von diesem großen Erbe. Gerade wir Heutige beginnen, in dem transzendentalen Anliegen Kants etwas zu sehen, was mit der alten Seinsphilosophie verbunden werden kann, ja muß, damit der innere Bezug von Sein, Erkennen, Wollen und vielleicht auch Fühlen offenbar werde.

*Timotheus Barth OFM. (Sigmaringen)*

*Stanislas Breton, Essence et existence, 1962, Presses Universitaires de France, 90 S. (Initiation philosophique Nr. 53)*

Dem Charakter der Reihe entsprechend, die Einführungen in die verschiedensten Themen der Philosophie geben soll, bietet Breton in seinem Büchlein grundsätzlich Erwägungen zu oben genanntem Thema und beginnt dabei nicht bei irgendwelchen fixierten Positionen, sondern bei phänomenologischen Gegebenheiten, wie sich der Verfasser überhaupt Verdienste um eine phänomenologische Durchdringung des thomistischen Denkens erworben hat. Diese phänomenologische Sicht stößt bei der Betrachtung des Problems Essenz-Existenz auf verschiedene Implikationen, die es schrittweise zu entfalten gilt. Eine vorläufige Bestimmung der Wesenheit ergibt sich bereits aus der einfachen Wahrnehmung. Wesenheit ist demnach die „Gesamtheit der Bestimmungen, die ein Ding zu dem machen, was es ist, und es von jedem anderen unterscheiden“ (8). Da aber Wesenheit nicht nur eine Summe von Merkmalen ist, sondern sich im Hinblick auf ein Ganzes konstituiert, wird sodann die Beziehung der Wesenheit zur jeweiligen „Klasse“ untersucht. Es ist im Grunde die aristotelische Unterscheidung von erster und zweiter Substanz, die hier phänomenologisch herausgearbeitet wird. Eine endgültige Bestimmung der Wesenheit ergibt sich schließlich mit Hilfe des Strukturbegriffes. Wesenheit ist dann vor allem eine „Frage, auf welche die verschiedenen Strukturen zu antworten versuchen“ (14). Das macht die für das folgende wichtige Unterscheidung in Essenz-Funktion und Essenz-Verwirklichung notwendig. Unter Essenz-Funktion ist das verstanden, was ein Seiendes zu dem macht, was es ist; die zweite ist die Gesamtheit der Strukturen oder Bestimmungen, worin sich die erste verwirklicht und entfaltet (15). Diese Unterscheidungen finden wir im Urteil wieder. Die Essenz-Funktion entspricht der Subjektseite, die Realisation oder Determination der Prädikatseite des Urteils, was jedoch nicht bedeutet, daß beide Aspekte der Wesenheit nebeneinander gestellt werden können, vielmehr bedeutet realisierende Wesenheit auch „wechselseitige Verinnerlichung der Bestimmungen der funktionellen Wesenheit“ (21). Damit ist die übliche, rein statische Auffassung der Wesenheit überwunden. Sie selbst ist Entwicklung und zugleich Gesetz dieser Entwicklung (26). Darüber hinaus steht jede Wesenheit im Zusammenhang mit allen übrigen Wesenheiten, die ihren äußeren Horizont bilden und selbst wiederum Bestimmungen des Seins sind, und zu dieser Welt der Wesenheiten gehört der menschliche Geist, da ja er nur im eigentlichen Sinne Welt hat und somit auch erst eine Welt der Wesenheiten ermöglicht.

Die Ausführungen über die Existenz bewegen sich in herkömmlicheren Bahnen, im übrigen ist hier das Vorgehen das gleiche. Die Wahrnehmung vermittelt die Präsenz überhaupt, das Urteil hebt die Besonderheit der Existenz hervor. Doch ist diese Besonderheit nicht gleichsam selbstgenügsam, vielmehr verweist sie auf ein anderes, Höheres. Der Verfasser greift hier auf die alte Erklärung Hugos von St. Viktor zurück, wonach schon im Wort ‚ex-sistere‘ der Aus-

druck eines gewissen Ursprungs liege, also ex-sistere = aus etwas sein, von etwas sein. So begriffen ist die Existenz nicht reine Faktizität und nicht mehr unerkennbar, da sie in der Bindung an den Seinsakt steht (51). Die Individualität betont demgegenüber die Selbständigkeit, sie bildet den Pol der Innerlichkeit. Unter dem Titel „Existenz und Freiheit“ wird der weitere Zusammenhang begriffen, in dem die Existenz steht. Dieser ist zunächst die Wechselbeziehung von Sein und Geist, in der sich die Existenz in einer „Art von reflexivem Kreis, einem Übergang von der Welt zum Geist und vom Geist zur Welt vollendet“. Als Grund dieser Wechselbeziehung wird die Freiheit begriffen. Damit nähert sich der Verfasser einem Gedankengang, wie ihn Heidegger im dritten Teil seiner Schrift „Vom Wesen des Grundes“ ausführt (Freiheit als Grund des Grundes). Zur Verdeutlichung wird dann noch der Begriff der *causa sui* angeführt, der neben seinem dogmatischen auch einen regulativen Sinn besitzt, in dem er hier wertbar ist. Kann schon in einem eingeschränkten Sinn das Individuum *causa sui* genannt werden, so kann mit größerem Recht von diesem Raume der Freiheit als *causa sui* gesprochen werden, in dem sich die Existenz entfaltet.

Nun ergibt sich auch ohne weiteres der Zusammenhang von Essenz und Existenz, da beide Prinzipien als Aspekte ein und derselben Erfahrung gelten können und dieser Zusammenhang auf allen Ebenen des Seins ohne Ausnahme festzustellen ist. Schwieriger ist schon die Frage nach dem Grund dieser Zusammengehörigkeit. Man könnte sagen, daß ein Prinzip ohne das andere nicht denkbar sei und daß der Grund in einem dieser Prinzipien liegen müsse, entweder in der Essenz oder in der Existenz oder gar im Übergang zwischen beiden. Doch kann das nicht als letzter Grund angesehen werden, dieser ist vielmehr in der fundamentalen Beziehung des Geistes aufs Absolute zu suchen, d. h. nur das Absolute ist eins mit sich selber, unterhalb des absoluten Seins gibt es Trennung und Unterscheidung. Der Unterschied von Wesenheit und Dasein ist also das Kennzeichen des Endlichen, als der er immer schon gegolten hat.

Über manches in dieser Untersuchung, die bei aller Kürze die verschiedensten denkerischen Positionen berücksichtigt und verarbeitet, ließe sich diskutieren, doch hat der Verfasser solchen Einwänden selbst die Spitze abgebrochen, indem er dies an einer Stelle selbst einräumt (S. 82 Anm.). Jedenfalls kann diese Schrift durch die Eigenart ihrer Methode eine nützliche Ergänzung zur Diskussion über Wesenheit und Dasein im Thomismus bilden.

Rudolf Bomba (Ibbenbüren)

*Stephan Verosta: Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Verlag Styria, Graz Wien Köln, 1960; 470 S.*

Die Erschließung der östlichen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts hat in mehrfacher Hinsicht große Bedeutung, etwa in Hinsicht auf die Bemühungen um die Fruchtbarmachung osteuropäischen Geistesgutes in unserer Gegenwart. Das Werk des heiligen Johannes Chrysostomus verdient dabei besonders sorgfältige Beachtung. Obwohl in unserem Jahrhundert, vor allem seit der hervorragenden Monographie von Chrysostomus Baur über den Kirchenvater, bereits vieles von seinem Gedankengut zum selbstverständlichen Besitz weiter Kreise geworden ist, im angelsächsischen Raum wohl mehr als in Deutschland, bleibt doch immer noch ein schier unübersehbares Feld für die Bearbeitung.

Stephan Verosta hat es nun unternommen, den vielseitigen Heiligen als Staatsphilosophen und Geschichtstheologen darzustellen. Durch verschiedenartige Veröffentlichungen ist das Profil des Erziehers und Predigers, des Ethikers und des Exegeten bereits herausgearbeitet worden: Franziskus Stratmann schildert den Heiligen in seiner geschichtlichen Auseinandersetzung mit dem Staat (in „Die Heiligen und der Staat“). Daß bisher der Staatsphilosoph und Geschichtstheologe noch nicht richtig gesehen wurde, ist wohl – entgegen der Auffassung Verostas – kein ganz so erstaunlicher Zufall. Philosophische Systematik und eine dogmatisch-theologische Methode und Denkweise entsprachen dem Heiligen – aus welchen Gründen auch immer – offensichtlich zu keiner Zeit seines Lebens. Darin liegt denn auch für Verosta die eigentliche Schwierigkeit: Aus der Fülle von Schriften, in philologisch noch nicht gereinigter Form ediert, Schriften homiletischer Art, mit ihrem auf manchmal kaum noch rekonstruierbare Verhältnisse bezogenen Inhalt, mußte der vom Heiligen selbst wohl kaum erstrebte philosophisch-theologische

Ertrag zum Thema Staat und Geschichtsdeutung gehoben werden. Um es vorweg zu sagen, einem solchen Versuch wird man notwendig mit einigen Vorbehalten begegnen. Verosta hat sich dieser mühevollen Aufgabe unterzogen und dabei zum Teil ganz überraschende Ergebnisse erzielt, abgesehen von Verdiensten im Bereich außerhalb der eigentlichen Zielsetzung seiner Schrift. Ein Beispiel hierfür: Er weist vielleicht als erster deutlich hin auf den sehr modern anmutenden Exegesebegriff des Heiligen, der die wissenschaftlich-philosophische Auswertung der Heiligen Schrift und ihrer patristischen Exegeten aus der Antiochenischen Schule wesentlich erleichtert, weil die zeit- und personengeschichtliche Bedingtheit in der Wirksamkeit des Heiligen Geistes impliziert wird.

In seiner Staatslehre ist Chrysostomus wie alle konsequenten Bibelexegeten naturrechtlich orientiert. Ihn deshalb in die Geschichte der spätantiken Philosophie einordnen zu wollen, vor allem in die Auseinandersetzungen um Platonismus und Aristotelismus, muß schwerfallen; auch Verosta gelingen diese Bemühungen nicht recht. Man kann das Werk des Heiligen in solchen Kategorien nicht fassen. Aber es geht auch aus den Darstellungen bei Verosta die Korrektur dieser Bemühungen ohne weiteres hervor. Der entscheidende Bildungsfaktor im Leben des Heiligen war die streng aszetische Mönchszeit, in der er die nur spärlichen Reste antiker Schulbildung abschüttelte und sich ausschließlich der Heiligen Schrift zuwandte. Aus ihr kann er später das meiste auswendig zitieren, so alle Evangelien. 18 000 Bibelzitate sind in seinen Schriften gezählt worden – als Zusatz zu den Ausführungen Verostas: – gegenüber nur 30 in der Regel abfälligen Erwähnungen Platons, während er Aristoteles gar nicht kennt. Aus der Sicht der Heiligen Schrift sieht und deutet er seine Zeit, mit dem Ziel, sie den Forderungen der Heiligen Schrift in Zielsetzung und Methode entsprechend umzugestalten. So allein lassen sich seine Gedanken über Staat und Geschichte verstehen und, entsprechend interpretiert, auch Philosophie nennen (für den Heiligen selbst sind die Mönche wahre Philosophen, weil sie die Weisheit Gottes lieben; ihre Askese ist die wahre Philosophie).

Naturgemäß unterscheidet Chrysostomus zwischen paradiesischem Zustand und Sündenfolgen, was Verosta als primäres und sekundäres Naturrecht interpretiert. Vor allem die Herrschaftsauswüchse der Zeit des Heiligen sind ihm deutlich Sündenfolgen: Unterdrückung der Sklaven durch die Sklavenhalter, der Frauen durch die Männer und der Völker durch den Staat. In zahllosen Predigten geht der Heilige gegen die Formen der Unheiligkeit vor, und er scheut nicht davor zurück, als Domprediger in Antiochien oder als Patriarch von Konstantinopel zur Zeit des schwachen Theodosiussohnes Arkadius einzelne Christen namentlich anzuprangern. Weil er auch die Kaiserin selbst nicht schonte, wurde er schließlich der Märtyrer.

Verosta zeigt in diesen Gedanken des Heiligen eine nur nicht systematisch entwickelte Geschichtsstadienlehre: Die Sünde Evas brachte die Knechtschaft der Frau, die Sünde Chams die Knechtschaft der Sklaven, die Sünde Nimrods (Babylons) die Unterdrückung der Völker durch den Staat. Die weiteren Stadien erscheinen etwas gesucht. Gut ist der Hinweis, hier habe eine Weitung des Geschichtsbildes stattgefunden, gegenüber dem engen von der Geschichte Israels her gedachten Weltgeschichtsverständnis der frühen christlichen Geschichtsphilosophie. Die exegetische Methode des Chrysostomus erleichtert den Ansatz einer alle Völker einbeziehenden Geschichtsphilosophie und Geistesgeschichte.

Die Stellung des Römischen Reiches in dieser Geschichtsbetrachtung wird aus einer sehr interessanten Interpretation des zweiten Thessalonicherbriefes während der Wirksamkeit des Heiligen als Patriarch aufgewiesen. Dieser Text ist besonderer Beachtung wert und, soviel mir bekannt, von Verosta zum erstenmal in dieser Weise herausgestellt worden. Dem heiligen Paulus zufolge wird die endzeitliche Entfesselung des Antichrist von jemandem aufgehalten, der den Thessalonichern bekannt ist, aber absichtlich im Brief nicht genannt wird. Chrysostomus erklärt, das sei das Römische Reich, das Paulus aus politischen Gründen nicht nennen durfte. In der Tat eine bemerkenswerte Interpretation! Durch ein zeitgeschichtliches Verständnis der Paulusschrift – streng im Sinne der antiochenischen Exegese – wird das Römische Reich, diese Folge der Sünde, als Strafe zur Besserung der Menschen und zugleich als letztes Bollwerk gegen den Einbruch des Antichrist verstanden. Ein Selbstverständnis des byzantinischen christlichen Herrschaftsanspruches in Verbindung mit einer leider zu oft übersehenen, der Staatsideologie entgegengesetzten byzantinischen Ekklesiologie. Vor der großen geschichtlichen Leistung des Reiches nach Justinian, in der Konfrontation mit dem Islam und vor dem Fortwirken

im russischen Sendungsbewußtsein muß dieses Staats- und Geschichtsbild des ersten großen Patriarchen von Konstantinopel zu denken geben. Und Verosta muß gedankt werden, daß er solche Perspektiven andeutet.

Nur soll man Chrysostomus nicht überinterpretieren. Seine Staatslehre etwa der Lehre des heiligen Thomas gegenüberzustellen, hat kaum Sinn. Wohl kann es scheinen, daß für Chrysostomus der Staat schlechthin Sündenfolge sei (ohne hier auf die Problematik des Erbsündenbegriffs bei den Antiochenern eingehen zu wollen), weil die Knechtung durch die Beamten als sündhaft dargestellt wird. Bei einer sorgfältigen Untersuchung der griechischen Texte muß man aber zu anderen Ergebnissen kommen: Chrysostomus ist die spekulative Frage, ob im Paradies ein Staat denkbar wäre, gar nicht zugänglich. Aber selbstverständlich gibt es im Himmel eine wohlgeordnete Gemeinschaft, das Politeuma, dessen Bild für Chrysostomus deutlich seine Heimatstadt Antiochien ist. Hierin ist er ganz urbaner syrischer Hellene, mit seiner Abneigung gegen die Griechen in Griechenland und – trotz seines Vaters – der für den gebildeten Orientalen typischen Ablehnung der Römer. Der römische Apparat von Kolonialbeamten, für den er stets den paulinischen Begriff „Arche“ (Romaion) verwendet, ist die eigentliche Sündenfolge, nicht der Staat als geordnetes Gemeinwesen, der ja als Politeuma Analogie der Stadt Gottes in der Ewigkeit ist. Dem heiligen Thomas wäre die Arche Romaion unter den grausamen Kaisern vor Theodosius sicher auch als Sündenfolge erschienen.

Einem weiteren Sachverhalt hat Verosta – wie übrigens vor ihm schon der große Biograph Chrysostomus Baur – zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt: der geistigen Entwicklung des heiligen Chrysostomus. So werden die Schriften des Heiligen ohne ihre zeitliche Zuordnung zitiert, wodurch wichtige Einsichten in die Entwicklung der Geschichts- und Staatsphilosophie nicht nur des Heiligen selbst, sondern überhaupt der Väterzeit zwischen Christenverfolgung und oströmischem Staatskirchentum sehr erschwert werden. Das Grundgerüst dieser Entwicklung sei deshalb abschließend als Ergänzung zu Verostas verdienstvoller, wenn auch nicht sehr dankbarer Arbeit angeführt.

Es gibt drei Phasen im Leben des Heiligen, ihnen lassen sich Komponenten seiner Staats- und Geschichtsphilosophie zuordnen:

1. Die mönchisch-asketische Phase, in ihr gibt der Staat, der König und alles, was damit zusammenhängt, nur eine Vergleichsmöglichkeit ab, um gegenüber der Nichtigkeit des Irdischen die Größe des Himmlischen herauszuheben. Diese Phase fällt in die wirre Zeit vor Theodosius. Sie bedeutet geschichtsphilosophisch eine Abwertung der Gegenwart als finstere Endzeit zugunsten von Paradies und nachendzeitlicher Herrschaft Christi.
2. Die zweite Phase ist die des Seelsorgers und Priesters in Antiochien während der Regierung des Theodosius. Der Staat erscheint als Helfer zum Heil der Seelen. Er ist notwendig, seine gute Wirkung ist unter einem christlichen Kaiser deutlich sichtbar, und der Seelsorger ist bemüht, die Gläubigen zu rechten Staatsbürgern zu erziehen. Geschichtsphilosophisch entspricht das einer neuen Stadienlehre mit dem Verständnisschlüssel Christus. Die Gegenwart wird Heilszeit.
3. In der dritten Phase verteidigt der Patriarch von Konstantinopel die Selbständigkeit der Kirche gegen den wankelmütigen Arkadius durch Hinweise auf die grundsätzlich verschiedenen Bereiche von Kirche und Staat. Das Römische Reich wird zeitlich eingegrenzt durch Christ und Antichrist, ist nach außen hin ein Heilmittel Christi, wird aber untergründig bereits vom Antichrist ausgehöhlt, der in naher Zukunft die Heilszeit beendet, bevor er selbst endgültig vernichtet wird.

*Johannes Timmermann (München)*

*Carerras Artau, Joaquín und Tusquets Terrats, Juan: Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident. (Chaire Cardinal Mercier, 1960). Lowvain, Publications universitaires – Paris- Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1962, 206 S.*

Den Inhalt des Buches bilden eine Reihe von Vorträgen, welche die beiden Autoren im November 1960 gehalten haben. Wie schon der Titel ankündigt, handelt es sich hier um einen Beitrag des philosophischen Denkens auf der Iberischen Halbinsel zur christlichen Philosophie

des Abendlandes. Seit der Romanisierung der Bewohner der Pyrenäenhalbinsel hat sich dort ein äußerst reges und vielversprechendes, nicht nur rezeptives, sondern neue Horizonte eröffnendes Kulturleben entfaltet, das auf den Verlauf der europäischen Philosophie nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Diese Studie mußte naturgemäß den Rahmen der traditionsgebundenen Richtung des Menéndez Pelayo sprengen, dem zweifellos das hohe und bleibende Verdienst zukommt, die Geschichte der spanischen Kultur herausgearbeitet zu haben. Faßte aber Menéndez Pelayo die Philosophie als eine typisch nationale Wissenschaft, so rücken hier die beiden Referenten den übernationalen, universalen Charakter der Philosophie in den Vordergrund.

Die vorliegenden Monographien beziehen sich auf die christlichen Philosophen von Spanien und Portugal: Petrus Hispanus, Raymundus Lullus, Ludovicus Vives, Franz Suárez, Jakob Balmes sowie einige Zeitgenossen.

*Petrus Hispanus:* Nachdem Martin Grabmann zur Erforschung der Person und des Schrifttums des Petrus Hispanus Entscheidendes beigetragen hat, liegen nun die von Manuel Alonso, S.J. edierten „Obras Filosóficas“ (Bd. I–III) und der theologische Kommentar „Expositio librorum Beati Dyonisi“ vor. Aber auch die portugiesischen Forscher Artur Moreira de Sá und der Franziskaner João Ferreira bemühen sich, die geistige Physiognomie des Petrus Hispanus zu zeichnen. Petrus Hispanus, von den Chronisten „Clericus generalis“ genannt, war nicht nur an der Philosophie und Theologie interessiert, sondern oblag einem intensiven Studium der Naturwissenschaften und insbesondere der Medizin. Dies bezeugen uns seine Kommentare zu den Schriften des Aristoteles nach den arabisch-lateinischen Übersetzungen des Gerhard von Cremona. Insbesondere hat sein Kommentar „De anima“ zur Verbreitung der psychologischen Doktrin des Aristoteles beigetragen. Auffallenderweise hat er das „Organon“ des Aristoteles nicht kommentiert, obwohl seine „Summulae logicae“ das beste Handbuch der Logik seiner Zeit war. Auf dem Gebiet der Medizin sei auf die zahlreichen Kommentare zu den Werken des Hippokrates, Galenus, Philaretos und Isaak ben Salomon Israeli sowie auf seine Ophthalmologie, seinen „Tractatus mirabilis aquarum“ und „Regimen sanitatis“ hingewiesen. Als Theologe steht Petrus Hispanus, wie seine „Expositio librorum Beati Dyonisi“ beweist, auf dem Boden der Neuplatoniker. Der gigantische Plan, sein enzyklopädisches Wissen in einer Synthese zu vereinigen, zeigt, wie sehr Petrus Hispanus, der spätere Papst Johannes XXI., um die Hebung des geistigen Niveaus und das Ansehen der Kirche im ganzen Abendland bemüht war. Mit Recht weist Carreras auf eine geistige Parallele zu Albertus Magnus hin, wodurch der Wert und die Bedeutung des Lebenswerkes Alberts des Großen erneut unterstrichen werden.

*Raymundus Lullus:* Von den mehr als 250 Werken Lullus', eines aktiven und kontemplativen Menschen der Balearen, der seine Sendung darin sah, den Mohammedanern das Evangelium zu predigen, als Schriftsteller zu wirken und Missionare heranzubilden, beruft sich Carreras vorwiegend auf die beiden reiferen Werke, die „Ars Magna“ in zwei Redaktionen: „Ars generalis et ultima“ und „Ars brevis“. Diese „Ars Magna“ nimmt die Attribute Gottes als neun Grundbegriffe zur Basis; sie sollten der christlichen, jüdischen und islamischen Religion als gemeinsame Diskussionsebene dienen. Durch Kombinationen wollte Lullus Fragen der Theologie lösen und die einzelnen Wissenschaften ableiten. Damit ist Lullus bereits Vorläufer der Logistik.

*Ludovicus Vives:* Wie Petrus Hispanus und Lullus so ist auch Vives von christlichem und europäischem Geist erfüllt. Seiner Ansicht nach konnte sich der Humanismus nur durch neue Erziehungsmethoden durchsetzen; deshalb dominiert in seinem Denken die Pädagogik. Sein Werk „De tradendis disciplinis“ bewog Johann III., König von Portugal, die Universität von Coimbra ins Leben zu rufen. Bedeutend dürfte sein Einfluß auch auf Ignatius von Loyola und den Schulbetrieb der Gesellschaft Jesu gewesen sein. Es ist das Verdienst Vives', eine Methode der Psychologie entwickelt zu haben, die nicht nur von seinen Landsleuten übernommen wurde, sondern auch von Bacon von Verulam und Locke fleißig studiert wurde. Carreras geht nicht einig mit Menéndez Pelayo, der in Vives den Vater des modernen Skeptizismus und Kritizismus und somit einen Vorläufer Kants sah.

*Franz Suárez:* Tusquets, der in Suárez – was wohl als übertrieben gelten dürfte – den modernsten der Scholastiker und den scholastischsten der modernen Philosophen (S. 115) sieht, zeichnet das Lebensbild und Suárez als Metaphysiker. Mit Recht unterstreicht der Verfasser die schwankende Haltung suarezianischen Denkens zwischen dem Skotismus und Nominalismus einerseits und Cajetan andererseits, um schließlich den Versuch zu unternehmen, Glaube und Wissen voneinander zu unterscheiden und als Vertreter der Renaissance in der Metaphysik die Rolle des Philosophen zu spielen. Der Erfolg dieses Unternehmens blieb aber oft fraglich; vor allem vermochte Suárez die thomistische These der Realdistinktion von Essenz und Existenz und damit der Analogie der Proportionalität nicht ins Wanken zu bringen.

*Jakob Balmes:* Die Bedeutung Balmes' für das abendländische Denken liegt vor allem in seinem Beitrag zur Entfaltung eines neuen christlichen Humanismus im Sinne Newmans und Dupanlous. Von den zeitgenössischen katholischen Philosophen Spaniens führt der Autor Zaragüeta, Zubiri, Eugenio d'Ors und Muñoz Alonso an. Hier darf aber ein führender spanischer Philosoph und Theologe, Santiago María Ramírez, O. P., den der Verfasser nicht erwähnt, nicht übergangen werden; denn das klare und tiefe Denken dieses Dominikanergelehrten reicht weit über seine Heimat hinaus. Von seinen Werken haben „De hominis beatitudine“, „La Filosofía de Ortega y Gasset“, „Un orteguismo católico?“ und andere die abendländische Philosophie mit bleibenden Werten bereichert.

Diese mit einem kurzen Literaturverzeichnis versehenen Monographien bieten nicht nur einen willkommenen Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Abendlandes, sondern sie zeigen auch deutlich, daß das Denken auf der Iberischen Halbinsel nicht ohne Beziehungen zur übrigen Philosophie des Westens blieb.

*Joseph Blarer-del Pozo (Mollis/Schweiz)*

*Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. Johannes Verlag Einsiedeln 1959 (Horizonte Bd. 6). XXIV und 519 Seiten.*

Fragt man sich, was Siewerths weit angelegtem Werk auf mehr als fünfhundert Seiten die nirgends nachlassende Spannung verleiht, obschon es in einem seltsam verschlungenen Spiralgang genau auf demselben Punkt zu enden scheint, von dem die Untersuchung ausgegangen war, nur – und das allerdings ist entscheidend – auf einer unvergleichlich höheren Stufe der Selbstdurchdringung der eigenen Position, so liegt die Antwort bereits in der Feststellung, daß hier ein Denken, das bestimmt und getragen ist von der „dialektisch nicht bewegbaren Positivität des Seienden“ (288), sich rückhaltlos der Erfahrung der „Geschicklichkeit“ des Denkens, des Denkens des Seins stellt, die spätestens seit Heidegger zum unumgänglichen Problem geworden ist. – Siewerth weist im Vorwort selbst darauf hin, daß sein Werk ursprünglich als Auseinandersetzung mit dem, „was in Heideggers Schriften über Erfahrung und Denken des Göttlichen, der Götter, des Gottes und Gottes ausgesagt war“ (XV), auf dem Hintergrund der Gotteslehre Thomas von Aquins konzipiert war. Und es kann wohl kein Zweifel sein, daß der dritte Teil des Werks, der die „Frage nach Gott“ thematisch stellt, an spekulativer Dichte die durchgehends dichte Darstellung des Ganzen womöglich noch überbietet (1). Die „Frage nach Gott“ stellen, angesichts der „Geschicklichkeit“ des Seinsdenkens und im Bewußtsein des „Geschicks der Seinsvergessenheit“, in dem die abendländische Metaphysik seit ihren griechischen Anfängen steht, heißt, in aller Ausdrücklichkeit das Problem von Sein und Freiheit aufwerfen.

Das Schicksal der „Seinsvergessenheit“ hat seine Bedrohlichkeit eben darin, daß im Denken des Seins selbst ein unwiderstehlicher Zug waltet, das „Ereignis des Seins“ in Notwendigkeit aufzuheben, sei es nun die Notwendigkeit des absolut gleichartigen Einen Seins, in dem Andersheit, Werden, Kontingenz und Freiheit nicht einmal gedacht werden können, sei es die Notwendigkeit der Selbstaufaltung des Seins, das sich durch die Andersheit, die Entäußerung erst gewinnt, indem es sich als Vernunft das Nichtsein entgegensetzt, um in einer notwendigen Folge von Vermittlungen zu sich selber zu gelangen, womit ebenfalls jede Form von Freiheit als unbedingter Seinsentwurf ausgeschlossen wird. Freiheit ist nur möglich, wo Sein sich „erignet“. „Durch die Entäußerung, die Potenz, die Andersheit, das Nichtsein, die Verendlichung

hindurch waltet das Positive einer unendlichen Bewegung des Seins zur Realität, die als solche nicht aus der Form kommt, sondern im Innern des Seins selbst sich ereignet“ (391). Gewiß, man darf Siewerth fragen, was das bedeuten soll: „Bewegung des Seins zur Realität“. Wird damit nicht der Gedanke nahegelegt: Es gibt eine Wirklichkeit, die wirklicher *ist* als das Sein (und erst recht wirklicher als die Form, als die wir Seiendes denken)? Doch nichts anderes, so glauben wir Siewerth richtig zu verstehen, soll mit dieser Aussage angegeben werden als die Tiefe des Ursprungs, aus dem sich Sein ereignet, die Tiefe der Subsistenz. Sein ist Leben, *ἐνέργεια*, substanzverleihender Aktgrund alles Seienden und hat als solches die Differenz in sich, nicht die Differenz, die es, das Sein, von allem Seienden unterscheidet und die ihm sozusagen äußerlich bliebe, sondern jene „absolute Seinsdifferenz“ (390 u. a.) von „Sein als Akt“ und „Sein als Subsistenz“, in der „die zu sich selbst befreite Freiheit des Seins“ (498) hervortritt.

Wir sind hier unvermittelt vor die zentrale spekulative These Siewerths geraten. Aber nur von dort her, so scheint mir, läßt sich zeigen, wie Siewerth im Festhalten und Ausloten dessen, was in der Seinslehre Thomas von Aquins zunächst nur „summarisch“ entfaltet ist, aber sich der „systematischen“ Ausbildung bereithält, sofern man nur den innersten Motivationen des thomasischen Seinsdenkens folgt, zu der Auseinandersetzung mit Heidegger und Hegel genötigt wird. Gegen den Vorwurf Heideggers, daß sich die gesamte abendländische Metaphysik in der schicksalhaften „Irre“ eines Seinsdenkens bewegt, dem die fundamentalontologische Differenz von Sein und Seiendem völlig aus dem Blick gekommen ist, mußte es Siewerth darum zu tun sein, wenn er jenen Vorwurf – genauer müßte man nicht von einem Vorwurf, sondern einer Schicksalszuweisung sprechen – für die Gesamtentwicklung der abendländischen Metaphysik auch gelten läßt, ja ihn durch seine detaillierten problemgeschichtlichen Analysen noch verschärft, das Seinsdenken Thomas von Aquins in seinen entscheidenden Zügen davon auszunehmen (2). Es drängte sich ihm die Aufgabe auf, nachzuweisen, wie es dahin kommen konnte, daß das Denken des Seins, nachdem es von Thomas in voller Reflexivität (3) wieder vor die ontologische Differenz von Sein und Seienden geführt worden war, von neuem und nunmehr unaufhaltsam dem Schicksal der radikalen Seinsvergessenheit und der Heillosigkeit eines seinsentfremdeten, verbegrifflichten Wesensdenkens anheimgefallen ist. – Insofern in Hegel dieses Schicksal der Seinsentfremdung seine schärfste Peripetie annahm: auf Grund der radikalen Durchnichtung des Seins im Prozeß einer durchgängigen Logisierung, wurde die Auseinandersetzung mit Hegel gleicherweise zum unabweishen Erfordernis für ein Denken, das erklärtermaßen an der „dialektisch nicht bewegbaren Positivität des Seienden“ festhielt, d. h. an einem Sein, das nichts außerhalb seiner hat als das „reine Nichtsein“.

Zu den problemgeschichtlichen Analysen Siewerths ist grundsätzlich folgendes zu sagen: Der Grundvorgang im Siewerthschen Denken ist das „spekulierende“, d. h. spiegelnde, durch den Gleichnischarakter des Seins und des Seienden sich gegenseitig erhellende Denken des Seins, das voran- und in die schärfste Spitze des Problemwissens getrieben wird durch die bei jedem Schritt aufscheinende unähnliche Ähnlichkeit dessen, was es denkt. Mit Heidegger teilt Siewerth die Überzeugung, daß sich dieser Vorgang geschichtlich-„geschichtlich“ artikuliert. Das bedeutet: Entscheidende Momente im Denken, Enthüllungen wie Verfehlungen, treten nur zutage im Zusammenhang des durchgängig waltenden, nicht widerrufbaren Schicksals und haben dementsprechend schicksalhafte Auswirkungen auf das Lebensganze einer Zeit. (Was Siewerth kraft dieser „Durchsicht“ durch die Schicksalsstruktur im Denken einer Epoche an zeitkritischen Erkenntnissen, insbesondere in bezug auf unsere Gegenwart gewinnt, bedürfte einer besonderen durchaus lohnenden Darstellung). Damit ist zugegeben, daß Siewerth nur so weit an den geschichtlichen Erscheinungsformen der Metaphysik interessiert ist, wie sich in ihnen der Grundvorgang des Seinsdenkens artikuliert, nicht aber an diesen selbst unabhängig von diesem durchwaltenden Zusammenhang des Denkgeschicks. Die kritischen Ausstellungen (4), die an Siewerths Darstellung von seiten der Philosophiehistorie gemacht worden sind, mögen ihr beschränktes Recht haben. Sie treffen aber wohl in keinem Fall die entscheidenden Momente, wo das jeweils geschichtlich artikuliert Denken sich mit den Phasen des denkerischen Grundvorgangs verschränkt. Dementsprechend sind für Siewerth Duns Scotus, Meister Eckhart, Nikolaus von Cues, Suarez, Descartes, Leibniz, Jakob Böhme und Hegel nur die Partner eines großen Dialogs, in dem das Bewegende das Schicksal des Seinsdenkens selber ist; wer sich demnach aus Siewerths Darstellungen philosophiegeschichtliche Auskünfte über die genannten Part-

ner holen wollte, wäre vielleicht nicht besser, aber auch nicht schlechter beraten, als wer seine Kenntnisse über Kratylus, Protagoras oder Parmenides allein aus den platonischen Dialogen bezöge, ohne die philosophisch unvergleichlich belangloseren Doxographen heranzuziehen.

Problematischer wird das Vorgehen Siewerths zweifellos in seiner Auseinandersetzung mit den verschiedenen Spielarten des Neuthomismus. Dieser steht für ihn ganz unzweideutig unter dem Verdikt einer um so schuldhafteren Seinsvergessenheit, als ihm in der Seinslehre des Thomas die überzeugendste Weise dargeboten ist, dieses Schicksals Herr zu werden. Aber selbst da wird man, wie vor allem die Auseinandersetzung mit Joseph Maréchal und dessen großangelegtem Versuch zeigt, vom geschichtlichen Boden des Idealismus (Kant, Fichte) aus die Reflexionshöhe des thomasischen Denkens zur Geltung zu bringen und in der „Strebetiefe“ des erkennenden Subjekts bei Thomas die ganze Dynamik des Urteils-Apriori und überhaupt der produktiven Subjektivität (im Sinne Kants) zu begründen, Siewerth zubilligen, daß er in der Erörterung der kritisierten Gegenpositionen immer den zentralen Punkt der jeweils drohenden Seinsverfehlung ins Licht rückt. Die Schärfe, mit der Siewerth gleichwohl mit einem System wie dem Maréchals ins Gericht geht, obwohl er ihm nachweislich entscheidende spekulative Ermutigungen verdankt, hat ihren Grund darin, daß ein solches Denken sich um so unentwegter glaubt auf den Boden idealistischer Konzeptionen begeben zu können, je stärker es sich durch ein theologisch, auf dem Wege der Offenbarung vermitteltes Wissen gehalten weiß, ohne zu bedenken, daß „eine durch den *sensus fidei* nicht gezügelte Spekulation . . . notwendig in den Idealismus des im Weltprozeß zu sich selbst kommenden Geistes fortgetrieben“ wird (238).

Gerade die defizienten Formen der versuchten Neubegründung des Seinsdenkens im Neuthomismus zeigen, wie unausweichlich nach Siewerth der Zug zur Seinsentleerung, zur Verbegrifflichung, Logisierung des Seinsdenkens geworden ist. In ihnen wird preisgegeben, was Thomas als Seinsdenker von einer die ganze abendländische Metaphysik dominierenden Bedeutung auszeichnet: Sein in Abscheidung (Differenz) von allem Seienden als reinen (höchsten) Akt (*actualitas omnium actuum*) zu denken, und statt dessen Sein als „univoke . . . Gott und die Geschöpfe einsinnig implizierende“ *ratio* (287/288) gesetzt. Siewerth zeigt im problemgeschichtlichen Zusammenhang, wie von Thomas her, ermöglicht durch die nur „summarische“ Entfaltung der Seinsproblematik in allen Dimensionen das Ausbleiben einer „systematischen“ Durchgliederung der Problemmasse auf die herrschende metaphysische Grunderfahrung des Seins als *actus essendi* hin, das Sein sich im Denken des Seins „objektiviert“ zu einem obersten *genus des ens ut sic*, das alle Seienden von Gott bis zu dem elementarsten Einzelsein als seine *inferiora* umfaßt, Sein so zu einem bloß idealen Ermöglichsraum alles Seienden entmündigt, so daß das Denken des Seins notwendig zu der Konsequenz getrieben wird, diesen Idealgrund unendlich zu potenzieren und Seiendes überhaupt nur aus ihm und seiner Selbstbewegung hervorgehen zu lassen.

Nach dem, was eben über die Eigenheit der problemgeschichtlichen Darstellung Siewerths gesagt worden ist, wird es uns nicht wundern, daß die großen Denker, die in diesen problemgeschichtlichen Zusammenhang gestellt werden, nicht immer in der ganzen Eigendimension ihres Denkens sichtbar werden (das scheint mir vor allem für die Interpretation des Cusanus, aber auch Duns Scotus' zu gelten!). Es läßt sich aber kaum bestreiten, daß die denkerischen Grundintentionen, mit denen sie sich in diesen von Siewerth herausgearbeiteten Zusammenhang verzahnen, ihnen wirklich zu eigen sind, durch die Zwangsläufigkeit aber, mit der das Eigene des Denkens diesen Zusammenhang fördert, um so überzeugender dargetan wird, daß hier unaufhaltsam die Falltendenz eines Denkschicksals zum Vollzug gekommen ist.

Dynamisiert und ins Unendliche potenziert wird dieser Vorgang durch die Tatsache, daß diese Denker alle, zumindest bis hinab zu Leibniz, durch die Theologie bestimmt sind, im Denken des Seins das Absolute des substanzverleihenden göttlichen Ursprungs mitzudenken und darin das Sein untergehen zu lassen. Was Siewerth hier (Teil B, Kap. XII „Der Geist im Widerspruch“ 1. „Der Gang zu Hegel“, aber auch anderwärts) über die „fortschreitende Ermächtigung“ des Denkens durch die Theologie, „durch das Einrücken in den göttlichen Grund“ sagt, das zur unausbleiblichen Folge hat, daß dieser Grund zum Schloß eines radikalen Widerstreits wird, wenn überhaupt Differenz, Seiendes und Werden sein soll, und nur durch ewige Selbstauszeugung aus der absoluten Indifferenz des reinen Seins heraustreten kann, gehört zu dem nicht bloß spekulativ, sondern auch philosophiegeschichtlich Erhellendsten dieses Werkes. Man

verstehet von daher auch, warum die Auseinandersetzung mit Hegel in ihm eine zentrale Stellung einnimmt. Hegel ist nach Siewerth „der Vollstrecker eines abendländischen Geschicks, das nach Thomas über das Denken gekommen ist“ (276), und wenn Siewerth betont, er, Hegel, sei „nur“ der Vollstrecker, denn „nicht er (habe) den Widerspruch in die Philosophie gebracht“, will er vor allem auf das „Geschickliche“ dieses Vorgangs hinweisen, der viel ältere Wurzeln hat und nun in Hegels „Seinslogik“ kulminiert. Gerade die Entfaltung der Seinsdialektik in der „Wissenschaft der Logik“ enthüllt den radikalen Gegensatz zur thomasischen „Positivität“ des Denkens des Seins als des *actus essendi, des Seins*, das außerhalb seiner nichts hat als das Nichtsein und das sich gleichwohl verendlicht, indem es Seiendes aus dem Empfängnisgrund der Materie durch sein Wirken hervortreten läßt. Für Hegel aber nimmt im Denken des Seins das Sein selbst das Nichtsein in sich auf; denn dieses Nichtsein im Sein ist nichts anderes als das Ergebnis der Nichtung des Seins durch die Vernunft, die das Sein denkt, und ihre „absolut entäußernde Negativität“ (269). Kraft dieser Negativität ist Seiendes nur als Objekt, als Gegenstand, das aber bedeutet: es ist zurückgeholt in die Subjektivität, die wiederum sich an diesem Etwas durch Negierung seiner Endlichkeit als „Fürsichsein“ zurückgewinnt. Das „Sein des Seienden“ hat in diesem Gang der Negativität das unausweichliche Geschick, nur gedachtes Sein zu bleiben und mit dem Denken des Seins, mit seiner Idee zusammenzufallen. Diese Entfaltung von „Sein“ zur „absoluten Idee“ in der „Wissenschaft der Logik“, deren mächtiger Beweger die nichtende Kraft des Denkens ist, stellt nach Siewerth in einer großartigen Abbeviatur noch einmal das ganze Geschick der abendländischen Metaphysik dar, welche die alles Nichtsein ausschließende Positivität des *esse ipsum* preisgegeben hat zugunsten der Rationalität des *ens ut sic* (vgl. S. 279).

Siewerth beansprucht nicht, mit dieser Erörterung, die wir hier nur sehr gerafft skizzieren konnten, die „bisher noch nirgend geleistete Auseinandersetzung mit Hegels Denken in systematischer Entfaltung aus der Sicht der Seinsmetaphysik“ seinerseits geleistet zu haben (264). Es geht ihm auch nicht darum, Hegels „Logik“ (wie in anderer Hinsicht seine „Phänomenologie“) als Kulminationspunkte des Wegs der „Irre“ des abendländischen Geistes vom Sein weg darzutun und dieses Denken wegen seiner Folgen schlechterdings unter das Verdikt „theologischer Gnosis“ zu stellen. Er räumt ihm sogar ein, ein echtes „Analogon der spekulativen Wahrheit“ zu geben immer da, wo es ihm gelingt, „echte Seinsentfaltungen in der Einheit des partizipierten Seins“ aufzulichten (276), d. h. da, wo er sich vom Zwang der Logisierung des Seins zu einem durch und durch univoken Sein befreien kann, um zu gewahren, daß der „dialektische Prozeß“ allein „durch die Positivität des sich verendlichenden Aktes des Seins oder durch das Sein des Seienden“ ermöglicht und in Gang gehalten wird“ (277). Für Siewerth steht Hegel in der „unentrinnbaren ‚captivitas‘ des Geistes, der einmal in Gottes Wort und Gnade zu überweltlicher Einheit des Seins aus der Selbstoffenbarung des alles umfassenden und bergenden Grundes aktualisiert wurde“ (ebda). Doch eben diese theologische Herkunft seines Denkens – durch gelegentliche Hinweise auf den jungen Hegel und das „Reich-Gottes“-Gelöbnis der Tübinger Freunde sucht Siewerth diese zu erhärten – erklärt zugleich die Unentrinnbarkeit des Verhängnisses, unter dem seine „absolute Logik“ steht, diese „überweltliche Einheit“ selbst, also nicht den „Akt des Seins“ in seiner Bewegung hin zur Selbstaufhellung in dem Wesen der Seienden, sondern die Einheit von absoluter Identität und absoluter Gegensätzlichkeit zu „verendlichen“; das aber bedeutet, das Sein dem Prozeß der Durchnichtung durch das Denken preiszugeben.

Die Auseinandersetzung mit Heidegger scheint sich zunächst auf einer anderen Ebene zu vollziehen. Was Heidegger in „Identität und Differenz“ unter der Kennzeichnung „Onto-theologik“ als „geschicklichen“ Zug der herkömmlichen Metaphysik entwickelt, weist darauf, daß er dies Verhängnis bis in seine Wurzeln hinein durchdrungen hat. Heidegger ist nicht versucht, die geschichtlich „ereignete“ Offenbarung des Wortes Gottes einer völlig selbstgesetzlich gewordenen Vernunft zuliebe in den Taumel einer reinen Selbstentfaltung des Geistes zu stürzen. Andererseits aber hält Heidegger sich zurück, zwischen der „theologisch vermittelten Wahrheit“ der Offenbarung und der Offenbarkeit des Seins als Sein irgendeine Beziehung herzustellen. Hier aber ist der Punkt, wo Siewerths Gegenwehr einsetzt: Wenn die Offenbarung des Wortes Gottes überhaupt geschicklich-geschichtliches Ereignis ist, steht sie unter dem gleichen „Geschick“ der Selbstbezeugung des Seins wie der Hervorgang des Seienden aus seinem Ursprung in die

Offenbarkeit seines Wesens. Eben dieser Hervorgang des Seienden aus seinem Ursprung ist aber nach Heidegger nicht weiter aufhellbar, und wenn in diesem „Prozeß“ nach dem Verhältnis von Begründendem und Begründetem gefragt wird, so ergibt sich das Schema eines unentrinnbaren Zirkels. Heidegger spricht – aus der Sicht der „Onto-theologik“, die ihm als „Geschick“ der abendländischen Metaphysik auferlegt scheint, in aller Ausdrücklichkeit von einem „Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem“, wo „Sein das Seiende gründet“, zugleich aber „das Seiende als das Seiendste, das höchste Seiende“ das Sein begründet (Identität und Differenz S. 68).

Siewerth geht mit Heidegger darin einig, daß er wie dieser in der unentrinnbaren Kreisbewegung von Gründen und Begründetsein, die sich in dem theologisch vermittelten Begriff Gottes als der *causa sui* verfestigt hat, das Verhängnis der „Logisierung“ des Seinsdenkens am Werk sieht; ja er gesteht Heidegger zu, daß er im Recht sei, wenn er meint, gegenüber einer absolut logisierten „Theologik“ sei ein „gott-loses“ Denken, das den „freiheitslosen Götzen einer notwendig grausamen Notwendigkeit zugunsten des Seins des Seienden preisgibt, dem göttlichen Gott näher“, weil es „die personierende ungegründete Freiheit des Seins wie des Seienden (nicht) verspannt und verrechnet“ (456). Aber in dieser letzten Formulierung scheint schon auf, in welchem Sinn Siewerth von Heidegger abweicht oder, wenn man will, über ihn hinausgeht. Wenn Heidegger am Schluß seiner Vorlesungen über den „Satz vom Grunde“ zusammenfaßt: „Sein und Grund das Selbe. Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Gesdick uns Sein und Grund zuspiziert“ (a. a. O. S. 188), so scheint zwar der Grund als Ab-Grund in die volle Freiheit seines Wirkens freigesetzt zu sein, Seiendes hervorgehen zu lassen, wie es „will“. – Nach Siewerth dagegen ist diese selbst „ungegründete Freiheit des Seins“ eine „personierende“, das heißt doch wohl: „durchtönende“ für das, was im gründenden Sein Wort wird, oder genauer, was als Wort das Sein erst gründet. Gründendes Sein ist durch das Wort geschaffenes Sein, und so scheint noch einmal Heideggers Vorwurf berechtigt, daß „das Christentum... das Sein des Seienden zum Geschaffensein“ umdeute (Heidegger, Einführung in die Metaphysik S. 147).

Gegen diesen Vorwurf erhebt Siewerth nun die Entscheidungsfrage, „ob dieses Sein selbst... nicht doch im Terminus der Subsistenz ein Erstes und Unübersteigbares enthält: ... nämlich das Seinsein selbst, die subsistierende Realität *per se*“ (48). – Was Heidegger gegen das „Personhafte“ geltend gemacht hat, daß es als Korrelat zum „Gegenstand“ das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz verfehlt und verbaut“ (Humanismusbrief S. 16), trifft nicht den „personalen Grund“ der substantialen Tiefe, in dem Dasein gründet, seinen Selbstand hat, sondern nur, was Heidegger nach Siewerth als Person mißversteht: die „seinsentfremdete Subjektivität“, das sich im Selbstbewußtsein wissende Individuum, das in seinem Zwang zu „Vergegenständigung“ das Sein selbst als frei hervorgehenlassenden Grund zu bloßer Notwendigkeit entmächtigt. – In dieser Auseinandersetzung wird vielleicht erst die ganze spekulative Tragweite der von Siewerth angesetzten Differenz von *actus essendi* und Subsistenz deutlich, zugleich aber auch, daß hier die Grenze philosophischen Denkens erreicht und „das Geheimnis des Seins“ berührt wird. Jene Differenz weist darauf, daß der Grund zu sein, der Grund dessen, daß Seiendes *ist*, nicht das Sein selbst sein kann, das dann auf unaufhellbare Weise mit Notwendigkeit sich selbst auferlegt wäre. Zugleich aber bezeichnet sie eine Tiefe des Ursprungs, die sich nur lichtet in dem Wort, als das sich der Ursprung selbst bezeugt, in dem Wort der Offenbarung.

Wenn Siewerth das Hervorgehen aus dem Ursprung so erklärt, daß in diesem „Hervorgehenlassen“ Gott selbst in Freiheit hervortritt und Anteil an seinem Leben gewährt (505), so ist das – eingestandenermaßen – Aussage eines Wissens, das im Glauben fordernden Zeugnis einer Offenbarung gründet. Wohl würde Siewerth, entgegen Heidegger, in Anspruch nehmen, daß die „Offenbarkeit des Seins als Sein“ (69) in Bezug steht zur Offenbarungskraft der substantialen Tiefe des „personalen Grund“, der im Sein selbst zu subsistenten Seienden hervorgeht. Doch wenn Siewerth dieses Hervorgehen als Wirken Gottes bestimmt und schließlich *expressis verbis* auf den Offenbarungsgedanken einer *creatio ex nihilo* bezieht (505 f.), so hat er damit der ontologischen Aufhellung selbst die unüberschreitbare Grenze gesetzt.

Siewerth hat im Verlauf seiner Untersuchung, immer neu ansetzend, die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Offenbarung gestellt, besonders im Schlußkapitel über den „epocha-

len Gang der Gotteserkenntnis“ (509 ff.), wo er sich durch die *ἐποχή* in Heideggers Seinsdenken besonders herausgefordert fühlt und bemüht ist, alle Momente des Überschriffs sichtbar zu machen, die im Wurzelgrund jenes Seinsdenkens liegen. Ein entscheidendes Moment sieht Siewerth in jener von Heidegger herausgestellten „Freiheit“ des Seins, durch jede „Schickung“ des Seienden dem Denken zum „Ereignis“ zu werden. Solche „Freiheit“ des Seins ist nach Siewerth im Denken nur durchzuhalten, wenn sie sich dem Denken nicht abhebt gegen die „Selbstbezeugung“ Gottes, die im Offenbarungswort Sein geschichtlich sich ereignen läßt (vgl. 512). „Geschichte des Seins“, die nicht immerfort im Gehorsam gegenüber dem Ruf des Ursprungs den Anschluß an den seinsmächtigenden „Grund des Grundes“ herstellt, muß im tragischen „Riß des Seins“ ihren Ausgang nehmen. Wenn Siewerth demgegenüber das Wort von der „Innigkeit des Ursprungs“ und dem „rufenden Geheiß des sich versammelnden Seins“ aufnimmt und sich mit Betonung zu eigen macht, so bringt er damit nicht nur seine Abwehr gegen eine tragische Verschärfung der fundamental-ontologischen Differenz von Sein und Seiendem zum Ausdruck, sondern den innersten Impuls seines Denkens, Sein aus der „Innigkeit des Ursprungs“ zu denken. Aus der Intensität aber, mit der Siewerth Heideggers Gedanken der „Geschicklichkeit“ des Seinsdenkens aufnimmt und austrägt, darf man sich wohl zu der Erwartung berechtigt fühlen, daß Siewerth von ihm her das Verhältnis von Offenbarung und Seinsdenken über das hier jeweils Angedeutete hinaus thematisch weiterführen wird (5).

Es ist hier nur versucht worden, die zentrale Problematik des Werks in ihrer systematischen Entfaltung nachzuvollziehen, wobei die problemgeschichtliche Darstellung, abgesehen von gelegentlichen Exemplifizierungen im ganzen unberücksichtigt geblieben ist. Ein Buch wie das „Schicksal der Metaphysik“ wird vermutlich – eben wegen seines Reichtums – für viele, auch aus der Schar seiner Kritiker, die Bauelemente hergeben, aus denen sie möglicherweise ein neues „System“ des Thomismus zusammenfügen werden. Es besteht die Gefahr, daß diese Versuche ebenso unfruchtbar werden, wie alle jene Superstrukturen, die der Neuthomismus über dem thomasischen Seinsdenken errichtet hat und deren Insuffizienz, ja Verderblichkeit Siewerth wohl unzweideutig dargetan hat. Um dieser Gefahr zu begegnen, müßte das Denken den Mut und die Hingebung haben, jenes „Urgespräch des Denkens“ (513) aufzunehmen, das nach Siewerth durch Heidegger wieder in Gang gekommen ist und von uns in aller Strenge des an sich haltenden Denkens des Seins durchgeführt werden muß, bevor es sich in das unendliche „Liebesgespräch“ (Anton Günther) wandelt, das Gespräch zwischen dem Geist des Menschen und der „liebenden Sapientia“, auf das ein Denken wie das Siewerths seinem innersten Impuls nach unaufhörlich hindrängt.

#### Anmerkungen

(1) Wenn man auf den Charakter einer thematischen „Engführung“ dieses Schlussteils achtet, wird man Ittings verwunderte Frage, „warum in diesen Teil ein Kapitel über das Sein des Seienden bei Thomas von Aquin eingefügt ist“, nicht ganz verstehen können (Philosophische Rundschau 8; 1960, S. 234).

(2) Siewerth hat im Vorwort zur zweiten Auflage seines Werks „Thomismus als Identitätssystem“ (Frankfurt a. M. 1961) sein Verhältnis zu Martin Heideggers Denken klar umrissen, einerseits das einer tiefen Dankspflicht gegenüber dem „Freiburger Meister“, vor allem in Hinblick auf die eigenen Bemühungen um eine „Metaphysik der Erkenntnis“ (so der Titel seiner Dissertation von 1931), aber auch das einer vollen Unabhängigkeit seines ontologischen Ansatzes von Thomas her. Wie weit Heideggers eigener Rückgriff auf „scholastische Positionen“, vor allem seit dem „Humanismusbrief“ (1946) umgekehrt auf eine Auseinandersetzung mit Siewerths in erster Auflage 1939 erschienenen „Identitätssystem“ deutet, wie Siewerth selbst es nahelegen scheint, das klarzustellen, wird wohl erst aus größerer geschichtlicher Distanz der Philosophiehistorie gelingen (vgl. Gustav Siewerth, Thomismus als Identitätssystem. 1961, Frankfurt/Main S. XXIII ff.).

(3) Wenn Itting in der angeführten Rezension des Siewerthschen Werks diesen des Selbstwiderspruchs zeugt, weil er einerseits behauptet, daß dem Schicksal der Seinsvergessenheit »erst und ausschließlich bei Thomas Einhalt geboten worden« sei, andererseits aber zugibt, daß „dieses Denken“ (gemeint ist das Denken Thomas von Aquins) „den seins-geschichtlichen Gang des Geistes selbst nicht dachte“, so läßt sich dieser Vorwurf nur aufrechterhalten, wenn man unter „Reflexivität“ nicht nur die Selbstdurchdringung des Seinsdenkens versteht, wie sie Siewerth für Thomas immer in Anspruch nehmen würde, sondern jene Reflexion auf den „seins-geschichtlichen Gang“, die allerdings erst durch Heidegger erreicht worden ist, die aber nicht *ipso facto* die Voraussetzung ist, daß dem Schicksal der Seinsvergessenheit begegnet werden kann (vgl. a. a. O. S. 252).

(4) Das gilt sowohl für die Iltings in der bereits angeführten Rezension wie auch für die ausführliche Auseinandersetzung von J. B. Lotz mit Siewerth (vor allem in bezug auf dessen Kritik an Joseph Maréchal wie an den Thesen des Rezensenten selbst, vor allem zu dessen Werk „Das Urteil und das Sein“) in: *Scholastik* XXXVI, 4 (1961) 550 ff.

(5) Durch den nach der Niederschrift dieser Rezension erfolgten Tod Gustav Siewerths werden wir uns der hier ausgesprochenen Hoffnung für immer begeben müssen. Um so größer ist die Verpflichtung geworden, alle Aussagen, die Siewerth zu diesem Problemzusammenhang gemacht hat, und die sich über sein gesamtes philosophisches Werk hin verteilen, durch eine sorgfältige Interpretation in ihrer spekulativen Bedeutung sichtbar zu machen und für eine systematische Entfaltung bereitzulegen.

Walter Warnach (Köln)

*Montagnes, Bernard, O. P., La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin (Philosophes médiévaux, t. VI), Louvain-Paris 1963, 212 S., 120 sfrs.*

Entscheidende Anregungen verdankt diese Dissertation Fabros Buch über Teilhabe und Kausalität (Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 1961), worin das Thema der Analogie ebenfalls erörtert wird, und zwar auch auf dem Hintergrund der Seinsproblematik. M. greift darauf zurück, erweitert aber zugleich das Feld der Untersuchung, indem er vor allem die Analogielehre Cajetans in seine Betrachtung mit einbezieht, die ja im Thomismus nachhaltig gewirkt hat. Von den sonstigen zahlreichen Untersuchungen über die Analogie werden besonders die Arbeiten von Lyttkens (H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World*, 1952) und Klubertanz (G. P. Klubertanz, *S. Thomas Aquinas on Analogy*, 1960) gewürdigt. Lyttkens verfolgt besonders theologische Intentionen, Klubertanz bietet neue Textanalysen, es bleibt also noch Raum für eine systematische Vertiefung des Themas, die M.s Hauptanliegen darstellt.

Da die thomistische Analogielehre in der Hauptsache auf die aristotelische Lehre von der Einheit und Verschiedenheit der Seinsprinzipien und des Seienden selbst zurückgeht, wird zunächst dargelegt, wie Thomas diese Lehre in seinen verschiedenen Werken verarbeitet hat. Der Vrf. weist uns zunächst auf das Frühwerk und wahrscheinlich sogar das erste Werk des hl. Thomas hin, auf „*De principiis naturae*“, worin sich ein Kapitel findet, das sich ausdrücklich mit der Analogie befaßt. (Eine Untersuchung über die Quellen dieses Werkes findet sich im Anhang.) Hier bereits werden die beiden Arten der Einheit erwähnt, die proportionale Einheit und die Einheit der Ordnung, die bei Thomas die beiden Formen der Analogie darstellen. Bei Aristoteles besteht zwischen beiden Formen der Analogie ein gewisser Gegensatz, da die proportionale Einheit nie auf das Sein zurückgeführt wird; bei Thomas gründet sich die Einheit der Ordnung auf die Einheit der Seinsprinzipien, und die Einheit der Ordnung begründet die proportionale Einheit (30).

Aber nur von der prädikamentalen Analogie ist in diesem Frühwerk die Rede, es fehlt noch die transzendente Analogie, wie sie der Verf. nennt, die Analogie der Seinsstufen, begründet in der Hierarchie der Substanzen. „*De ente et essentia*“ behandelt nun beide Formen. Bei der Ausgestaltung der transzendentalen Analogie wird der aristotelische Gedanke von der Hierarchie der Substanzen in doppelter Hinsicht vertieft: einmal müssen diese als Stufen einer allgemeinen Vollkommenheit begriffen werden, der *ratio entis*, der *perfectio entis*, als eine wirkliche Gemeinschaft der Vollkommenheit des Seins, sodann als Wirkungen der Mitteilung des Seins durch Kausalität eines ersten Seins (37 f.). Damit ist schon in diesem Frühwerk „ein neues Feld für die Anwendung der Theorie der Analogie geschaffen“ (38).

Der Metaphysikkommentar schließlich vertieft die Analogie zu einer Metaphysik der Teilhabe, und damit ist auch das andere Element erwähnt, das die thomistische Analogielehre konstituiert, der platonische Teilhabegedanke. Auch hier läßt sich eine Entwicklung beobachten. Herrscht im Sentenzenkommentar die Teilhabe durch Ähnlichkeit und somit eine formalistische Konzeption der Kausalität und des Seins, so tritt in den späteren Werken das Sein als Akt stärker in den Vordergrund. Das hat wesentliche Folgen für die Auffassung der Teilhabe, der Kausalität und der Analogie (60).

Durch diese überzeugenden Analysen ist die Grundlage für eine Gesamtdarstellung der Analogie hinreichend bereitet; denn dieselben Entwicklungsstufen wie bei den Einzelelementen

finden sich nun auch in der Analogie des Seins wieder. So setzt der Sentenzenkommentar zwei Formen der Analogie einander gegenüber. Die eine beruht auf dem Besitz einer gemeinsamen Form *secundum prius* und *posterius*, die andere gründet sich auf die Teilhabe durch defiziente Ähnlichkeit (72). Diese Form findet sich schon bei Albert d. Gr. und wird von Thomas nur aufgegriffen. Noch „*De veritate*“ kommt über diese Auffassung nicht hinaus. Erst in den späteren Werken findet sich „eine zusammenhängende und einheitliche Theorie der Analogie des Seins, da einerseits die Analogie durch Bezug auf ein Erstes, die auf der kategorialen Ebene ausgearbeitet wurde, auch dem Bezug des Seienden auf Gott gerecht werden kann und andererseits prädikamentale und transzendente Analogie auf denselben Typ der Analogie zurückgeführt werden, die Analogie der Beziehung *unius ad alterum*“ (81).

Das alles wäre nicht möglich – und damit wird die Grundkonzeption der Arbeit klar herausgestellt –, wenn sich nicht die Auffassung vom Sein geändert hätte, wenn es nicht immer mehr als Akt begriffen wäre und nicht mehr als Form. Die Analogie ist dann nichts anderes als eine Übersetzung des Fortschritts im Seinsdenken (93). Die Verschiedenheit der Wesenheiten wird überwunden, indem diese als *modi* und als Vollkommenheitsstufen des Seins begriffen werden (107). Andernfalls kann die Einheit des Seins nur in einer proportionalen Ähnlichkeit gefunden werden. Die Wesenheit kann also in einer doppelten Blickrichtung gesehen werden: als limitierende, rezeptive Potenz und als formelle Bestimmung des Seinsaktes. In dieser zweiten Sicht offenbart sich ihre innere Zugehörigkeit zum Sein.

Schließlich bleibt noch der Weg der Vollkommenheitsstufen, das Viele auf Eines zurückzuführen, die sog. *quarta via*: „Die beschränkten Vollkommenheitsstufen weisen zurück auf die Erstursache des Seins, welche die Fülle des Seins darstellt“ (114). Am Ende steht also kein bloßer Seinsbegriff, sondern die wirkliche Einheit des Seinsprinzips, dessen verschiedene Aspekte durch Analogie und Partizipation dargestellt werden, wie auch schon Fabro sagte.

Cajetan geht nun demgegenüber einen anderen Weg, der im zweiten Kapitel der Arbeit dargestellt wird. Schon bei seinen Vorgängern ergibt sich eine Verschiebung der Problematik. Bei Heinrich von Gent ist die Analogie des Seins zu einer Theorie von der Einheit der Idee des Seins geworden. Von hier aus führt er die Auseinandersetzung mit Scotus, der mit seiner Theorie von der Univozität des Seins auch auf der Ebene des Begriffes bleibt. Einige Thomisten folgen dieser Richtung, andere, wie Capreolus, halten an der Analogie der Beziehung fest. Auch Cajetan steht in der Auseinandersetzung mit dem Scotismus. Gegenüber der Univozität des Seins hebt er die Proportionalitätsanalogie hervor, und die Aufgabe seines Werkes „*De nominum analogia*“ ist es, die thomistische Analogielehre auf diese Einheit der Proportion zurückzuführen (134 f.). Er erreicht es dadurch, daß er die thomistische Einteilung von äußerer und innerer Analogie mit der von Attributions- und Proportionalitätsanalogie identifiziert. Die Proportionalitätsanalogie wird zur inneren und somit zur eigentlichen Analogie, die Analogie überhaupt zu einer bloß logischen Konstruktion, zusammengefaßt und überragt von der Idee des Seins. Hier wird nun auch die Abweichung gegenüber Thomas deutlich erkennbar. Nicht einmal der Konzeption, wie sie Thomas in „*De veritate*“ bietet, ist diese Auffassung konform, da Thomas hier deutlich zwei Formen der Analogie voneinander abhebt (154). Aber auch als Weiterbildung des thomasischen Denkens kann diese Theorie nicht gelten, da in ihr die Wesenheit einen deutlichen Vorrang besitzt. Der Schluß liegt also nahe, daß sich bei Cajetan die Metaphysik in einer anderen Richtung entwickelt hat, daß somit zwei thomistische Metaphysiken möglich sind, eine des Seins und eine des Seinsbegriffs. Die einzelnen Lehrunterschiede unter den Thomisten lassen sich auf diesen Grundunterschied zurückführen.

Damit sind wir beim zweiten Hauptergebnis dieser Arbeit angelangt. Die Frage, die sich nun erhebt, ist, ob es sich hier tatsächlich um zwei verschiedene Metaphysiken handelt, die einfach nebeneinandergestellt werden können. Gegenüber Fabro, der in der Entwicklung nach Thomas nur Verfall und eine „Verdunkelung des Seins“ sieht, bietet diese Auffassung die Möglichkeit, diese nachfolgende Entwicklung positiv zu bewerten. Es handelt sich dann hierbei nicht einfach um „Seinsvergessenheit“, wie ein bekannter Vorwurf lautet, den Fabro in diesem Zusammenhang aufgreift, sondern eher um eine Verlagerung des Seinsdenkens, um die Entfaltung einer Komponente – man mag sie mit dem Verf. rationalistisch nennen (168) oder idealistisch –, die im thomistischen Denken von Anfang an gegeben war. Deswegen erscheint es uns übertrieben, nun von zwei Metaphysiken sprechen zu wollen. Zuvor müßte geklärt

werden, was „Metaphysik des Seinsbegriffs“ heißt und ob eine solche möglich ist, ohne daß diesem Seinsbegriff ein Sein korrespondierte, mag dieses selbst auch verborgen und vergessen sein. Vielleicht läßt sich ein klareres Bild gewinnen, wenn auch die Entwicklung nach Cajetan berücksichtigt wird.

Doch wir haben allen Grund, mit dem Erreichten zufrieden zu sein; denn die Untersuchung M.s ist trotz ihres verhältnismäßig geringen Umfangs ungewöhnlich inhaltsreich, vor allem auch deshalb, weil sie sich die Ergebnisse wichtiger Vorarbeiten geschickt zunutze macht und auf ihnen aufbaut.

Rudolf Bomba (Ibbsbüren)

Thomas Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin (Philosophes médiévaux, t. VII)*, Paris-Louvain 1963, 408 S. 240 bfr.

Ist es der Mühe wert, sich eines fast gänzlich überholten Gebietes der thomistischen Naturphilosophie anzunehmen und ihm eine so umfangreiche Monographie zu widmen? Nun, die bisherige Literatur zu diesem Thema ist gering und greift zum Teil auch nur einige Aspekte auf, so daß Anlaß genug gegeben sein mag, eine Neubearbeitung vorzunehmen, zumal dieser Teil der Kosmologie vielfach nicht nur nicht beachtet, sondern stillschweigend durch unser heutiges Weltbild ersetzt wird, obwohl die Lösung mancher philosophischer Fragen nur auf dem Hintergrund dieser mittelalterlichen Weltansicht voll verständlich ist. Von den zwei Teilen des Buches behandelt der erste im engsten Anschluß an Thomas die Metaphysik der Himmelskörper, der zweite stellt, über Thomas hinausgehend, die astronomischen Theorien dar, die in seiner Lehre verarbeitet sind.

Im ersten Teil wird sorgfältig und systematisch ausgearbeitet, was Thomas über die Eigenschaften der Himmelskörper gelehrt hat: daß es sich um unvergängliche, aus besonderer Materie zusammengesetzte Körper handelt, daß hier jedes Individuum eine Art ausmacht, daß es geschaffene Geister als Bewegter dieser Himmelskörper gibt. Diese Tatsachen werden genauestens belegt, wobei der Verf. auf Vollständigkeit größten Wert legt, so daß wir – und das gilt für den größten Teil des Buches – nichts anderes vor uns haben als eine Materialsammlung. Doch scheint dieses Verfahren das einzig mögliche, da auf diese Weise auch schwierige Texte erfaßt und erklärt werden. Zudem gewinnt das Buch so den Wert eines Nachschlagewerks, das alle einschlägigen Texte enthält.

Eine Reihe von Kapiteln ist sodann der Kausalität der Himmelskörper gewidmet, und hier liegt auch der eigentlich philosophische Schwerpunkt der Arbeit. Zwei Fragen ergeben sich: Was umfaßt diese Kausalität und wie ist sie beschaffen? Zunächst: Sie wirkt auf jede Bewegung der niederen Körper, auf die Erzeugung niederer Lebewesen durch Fäulnis, auf die Zeugung aller Lebewesen und ist schließlich bei Wirkungen der niederen Körper beteiligt, die über die Eigenschaften der vier Elemente hinausgehen, so z. B. beim Magnetismus (113). Die enge Verklammerung zwischen der Kausalität der Himmelskörper und der niederen Körper wird so besonders sichtbar, ja, man kann fast von einem Verschwimmen reden, da Thomas hier nicht unterscheidet, was Wirkung der Himmelskörper ist und was sich auf die Elementarqualitäten zurückführen läßt. Auch hat Thomas nie versucht, die Wirkungen dieser Qualitäten zu klassifizieren.

Bei der Beantwortung der Frage nach der Beschaffenheit dieser Kausalität wird deutlich, daß es sich hier doch um einen Sonderbereich der Kausalität handelt; denn nach Thomas sind die Himmelskörper äquivoke Ursachen und zugleich höhere, weil universelle. Als solche wirken sie vielfach auf die ganze Art der niederen Körper oder Lebewesen ein. Zudem handelt es sich hier um ein sehr komplexes Geschehen. Die Himmelskörper sind Instrumente der sie bewegenden Geister, die niederen Körper Instrumente der Himmelskörper. Zu dieser Instrumentalkausalität tritt die Finalkausalität. Am Ziel, das von der höheren Ursache in Aussicht genommen ist, haben die niederen Ursachen mit teil. Aus der Berücksichtigung dieser Zusammenhänge und der Ausnahmen von dieser umfassenden Kausalität (der geistigen Akte des Menschen und der zufälligen Geschehnisse) ergibt sich sodann die Stellungnahme des hl. Thomas zur Astrologie. Aus den Sternen können Voraussagen im physischen Bereich gemacht werden, nicht aber über die freien Handlungen der Menschen. In den theologischen Bereich gehören die Aussagen, daß die Bewegung des Himmels die Vollendung der Zahl der Auserwählten zum Ziel hat und darum am jüngsten Tage aufhört, und über die Existenz des empyreischen Himmels.

Aus der Untersuchung über die Gewißheit, die dieser Theorie über die Himmelskörper zukommt, wird klar, daß Thomas als Vollender dieses Weltbildes gelten kann. Über Existenz und Unvergänglichkeit der Himmelskörper gibt es bei Thomas keinen Zweifel, auch sonst wird davon nur wenig laut. Bei Albert d. Gr. finden sich Äußerungen, die einen Zweifel verraten, schon häufiger, und Aristoteles ist nicht systematisch. Damit sind auch schon die Hauptquellen des Thomas' genannt. Als weitere kommen Avicenna, Dionysius Areopagita und der Liber de Causis in Betracht. Aus diesen Elementen hat Thomas sein streng hierarchisch aufgebautes Universum errichtet.

Der zweite und letzte Hauptteil bietet nun eine genaue Darstellung der astronomischen Theorien der Alten, der streng geozentrischen Theorie des Eudoxos, Kallippos und Aristoteles einerseits und der Theorie des Ptolemäus andererseits. Wie sich bald zeigt, hat Thomas gegenüber dieser Theorie nicht eindeutig Stellung bezogen, woraus der Verf. den gewiß berechtigten Schluß zieht, daß Thomas den Gegensatz zwischen beiden Theorien und seine Bedeutung nicht klar erkannt hat. Sicher lag hier auch gar nicht sein Interesse, vielmehr kam es ihm darauf an, eine einheitliche Sicht des Universums zu bieten. So erübrigt sich eigentlich auch die Frage, die der Verf. in seinem Schlußwort stellt, wie Thomas zur Übernahme eines solchen Weltbildes kam. Hier werden Grenzen der Philosophie sichtbar, die man einfach hinnehmen muß. Eine andere Frage ist es, ob dieser Teil des thomistischen Systems ohne Schaden für das Ganze amputiert werden kann. Sicher nicht, soweit es um das historische Verständnis geht, ist die Antwort, notwendig aber ist dieser Verzicht, will man die thomistische Philosophie in einer heute noch gültigen Form darstellen. Und so ist es auch die letzte Absicht des Verfassers, unter dieses Kapitel der thomistischen Naturphilosophie einen Schlußstrich zu ziehen, um so auf die Notwendigkeit neuer Bemühungen in diesem Bereich hinzuweisen.

*Rudolf Bomba (Ibbenbüren)*

*Robert Heiss: Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx. Kiepenheuer-Witsch, Köln-Berlin.*

„Gott, zur Natur geworden, hat sich ausgebreitet in die Pracht und den stummen Kreislauf der Gestaltungen, wird sich der Expansion, der verlorenen Punktualität bewußt und ergrimmt darüber . . . Dieser Grimm, indem er dies Herausfahren ist, ist die Zerstörung der Natur . . .“ Mit diesen Sätzen beginnt ein Hegel-Fragment der Jenenser Zeit (im Anhang 409–11 vollständig zitiert). Auf diesem düsteren Hintergrund entwickelt dieses Buch das Verständnis zu Hegels Dialektik. Seine „Logik“ ist als solche indiskutabel, für sie gelte, was Trendelenburg schon über sie sagte. Heiss befaßt sich nicht mit der Methodenfrage, er zeichnet die für Hegels Bewußtsein unaufgehobene Negativität als den Antrieb seines angespannten Bemühens um Bewältigung in der Methode. Gott ist Geist und Natur und als beides für sich gleich unmöglich. Gott als Natur entzweit sich mit Gott, Luzifer, die Negation setzt die Gestaltungen der Welt als den Anderen Gott Diesem entgegen. Die Negation ist im Urbewußtsein Hegels nicht jene tröstliche der Methode, die der endlichen und darum negativen Gestalt gleichsam als göttlicher Funke innewohnt, ist nicht die Negation des Negativen an der Gestalt, sondern die furchtbare widergöttliche Verneinung, welche die Gestalt Gott entgegenstellt, um sich behaupten zu können. Und ist wiederum die Entfremdung Gottes, der sich expansiv in sie ergoß und „in furchtbarem Grimme“ sich selbst negiert. Über dieser Kosmogonie erst entfaltet sich das Erkennen als zweiter Kreis. Die Logik nennt sich dann freilich „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ – im Jenenser Fragment ist eine mythische Bewegung vor der dialektischen Entwicklung der Erkenntnis unterschieden – und man kann sagen als Voraussetzung der Dialektik. Heiss greift instinktsicher einen Angelpunkt in Hegels menschlicher Subjektivität heraus: das Bewußtsein einer ungeheuerlichen Negativität. Gott ist sich selbst in der Natur entfremdet, die Natur der entfremdete Gott (nicht am Christentum also liegt die Entfremdung der Natur). *Das gleiche gilt aber auch für jenes Selbstbewußtsein, das sich ja von Natur befreit* – „Ein geflickter Strumpf ist besser als ein zerrissener; nicht so das Selbstbewußtsein“ (Aphorismus aus der Jenenser Zeit; S. 48) – Bewußtsein ist Entfremdung und Zerrissenheit. Heiss weist auf die Kapitelüberschrift der „Phänomenologie des Geistes“: „Der sich entfremdete Geist; Die Bildung“. Natur

und Kultur (Religion) sind Formen der Entfremdung – das „unglückliche Bewußtsein“ steht für das Religiöse, das „entfremdete Bewußtsein“ für die Bildung. – Von der Vision, daß Dinge und Verhältnisse unmittelbar Verneinung sind – von der mythischen Entzweiung in Gott selbst – kämpft sich Hegel Schritt für Schritt durch zur Negation als Vermittlung dieser: denn eben dadurch hat er ihr Negativsein von ihnen abgehoben, indem er sie durch dieses konstituierte. – Man gewinnt von diesem Aspekte aus betrachtet den noch vertieften Eindruck, daß Hegel in der Herausstellung dieser Negativitäten gegen eine Seite seines eigenen Wesens kämpft – ein muffiges, kleinstädtisches Christentum einerseits und die Äußerlichkeit nördlichen Bildungsstrebens andererseits, nach dem man sehr viel wissen, überaus viel wissen muß und die Kultur nicht Atem eigenen Wachstums ist, sondern zu bewältigen wie ein bösariges, zehntausendköpfiges, widerspenstiges Objekt erscheint. Und dieses Zu-Glaubende und Zu-Wissende zeigen gegen das Individuum doppelte Negativität, da sie sein ganzer Inhalt sind (ohne zu sagen, warum sie so und nicht anders sind) und dem Aufbegehren der freien Subjektivität – kein substantielles Motiv lassen. Ist es nicht so, daß Hegel diese Widerstände aus seinem eigenen Bewußtsein heraussetzt und nun das „unglückliche“, das „entfremdete“ Bewußtsein einerseits beschreibt, während die Einsicht in die Unmöglichkeit, sich von ihnen überhaupt zu befreien, der Beschreibung des Wahns schrankenloser Freiheit, des Wahns des Herzens entspricht? Da beide Seiten als das Negative geschildert sind, können sie als Negatives verneint werden . . . um Hegels Bewußtsein zu konstituieren, das solcherart ebenso konstituiert wie befreit von jenen Stufen wird. Aber die Befreiung liegt gar nicht in der Negation jener Stufen, sondern in der ersten Heraussetzung: daß das unglückliche Bewußtsein so als unglücklich geschildert wird und damit schon rein deskriptiv verneint. Denn darum erscheinen in absteigender Vermittlungsrichtung – vom zu sich gekommenen Geiste – alle Stufen der Geschichte positiv, insofern als dieser Geist sich durch ihre Bewältigung konstituiert. Aber die Tragik dieser Genesis liegt darin, daß weniger Negativität bei mehr Unschuld wäre. Hegel bekennt sich nicht umsonst zu den Ophyten, denen das Peccatum Originale konstitutiv für das geistig wissende Menschenwesen erscheint: Hegels ganz konkretes Zusichkommen seines Bewußtseins ist Verneinung der *Natur* – weil er die dem Geiste . . . nicht künstliche, sondern ganz *natürliche* Kultur und Religion nicht kennenlernte und das Artifizielle verneinte. Hegel mußte Bildung und Religion als Natur (in jenem mittelmeehländischen, ursprünglichen Sinne der Entfaltung von Schönheit und Geist, wie sie Hölderlin kannte) notwendig fast als Schwärmerei erscheinen. Darauf war er schon festgelegt: sich selbst negativ zu nehmen, um das Negative aus sich herauszusetzen – und es negativ zu lassen als Moment seiner selbst, *indem* man sich von ihm befreit.

Heiss hebt aus diesem Zwiespalt besonders Hegels Stellung zur Französischen Revolution und zu Staat und Gesellschaft hervor: die Enttäuschung an jener und innerhalb des Staates die negative Beschreibung des Bürgertums in der Rechtsphilosophie. Marx ist hier schon vorweggenommen. „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm Nichts“, heißt es in einer Vorlesungsnachschrift zum § 182 (S. 186 zitiert). „Ebenso ist aber auf der anderen Seite die Entbehrung und Not ein Maßloses und die Verworrenheit dieses Zustandes kann nur zu seiner Harmonie durch den ihn gewältigenden Staat kommen“ (Jubiläumsausgabe von Hegels sämtlichen Werken, Stuttgart 1927/28, Band 7, S. 266; hier S. 187 zitiert). Auch den Zusammenhang zwischen Industrialisierung und „Vereinzelnung und Beschränktheit der besonderen Arbeit“ und damit „Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse“ hat Hegel schon erkannt.

Der Wandel der Dialektik wird als Wandel des Zeitgeistes dargestellt – die letztlich positive Beurteilung der Geschichte erscheinen Burckhardt und Nietzsche nicht mehr glaubwürdig. Fürs erste aber bleibt das Denken noch unter dem Banne der Dialektik. „Der schließlich einfache Griff aber, in dem sich die Dialektik wandelt, läßt sich zeigen. Hatte Hegel gelehrt, daß alles Negative ebenso sehr positiv ist, so erscheint nun umgekehrt unter dem neuen Blick alles Positive ebenso sehr negativ. Während Kierkegaard dies an der menschlichen Existenz demonstrieren will, will Marx es an der menschlichen Gesellschaft zeigen. Und so schlägt der Zug des positiven und konstruktiven Denkens in den gegensätzlichen des destruktiven und negativen um“ (S. 241). Das Eigentümliche der Religion, mehr als Sittlichkeit zu sein, wird bei Kierkegaard über Unsittlichkeit vermittelt: der Mord an Isaak, der Bruch des Verlöbnisses. Die Negativität ist Konstruktion, der Grund der Ironie enthüllt sich nicht. Kierkegaard gebraucht ebenso wie

Hegel das Negierte – die Religiosität seiner Zeit – zur Konstitution seiner eigenen Position, und kann dies weniger noch als Hegel aussprechen: denn er kann das Verneinte nicht „aufheben“, weil seine Position die aktuelle Verneinung ist. Die Indirektheit entspricht der Unmöglichkeit, das existentiell Verneinte als theoretisch Vorausgesetztes auszusprechen. Die religiöse Existenz wird nicht etwa als Einheit von ästhetischer und ethischer Existenz charakterisiert (in „Entweder-Oder“, S. 300). Für Hegel ist „die Aufhebung immer nur der Durchgang zur nächsten Stufe, somit ein konstruktiver Akt. Bei Kierkegaard aber radikalisiert sich der Vorgang der Aufhebung. Wohl hat er auch bei ihm die Bedeutung des Durchgangs zur nächsten Stufe. So hebt etwa der Ethiker im zweiten Teil von *Entweder-Oder* die im ersten Teil gezeigte Form der ästhetischen Existenz auf. Auch seine Existenzform wird durch die religiöse Existenz aufgehoben. Aber mit jedem Schritt, der gegangen wird, nimmt diese Aufhebung an Schärfe und Weite zu“ (S. 301). Seine Existenz ist, „Platz zu schaffen, daß Gott kommen kann“, den „dialektischen Sprung vollzieht er aber nicht“ (302).

Auch Marx greift das Negative der Hegelschen Dialektik heraus. In der „Heiligen Familie“ beruft er sich bei der Schilderung der Entmenschlichung des Proletariates ausdrücklich auf die Vorstellung von der „Selbstentfremdung“ in der „Phänomenologie“. Die Theorie der Revolution wird keineswegs schon auf dem Boden eines historischen Materialismus entwickelt. „Weil die Revolution notwendig ist und als ihr historischer Träger die Arbeiterklasse erkannt wird, kommt Marx zu der Auffassung einer ‚materiellen‘ Grundlage der Revolution“ (S. 332). Die Loslösung von Hegel und der „Übergang ins Ökonomische“ (ein eigenes Kapitel) erfolgt schrittweise. „In ‚Nationalökonomie und Philosophie‘ vertritt Marx noch einen dialektischen Materialismus philosophischer Prägung“ (S. 347). In „Philosophie und Nationalökonomie“ liegen bereits die Anfänge der *ökonomischen* Dialektik, die Theorie der Entfremdung tritt allmählich zurück (S. 348). Hier setzt sich schon die Lehre fest, die Marx später unter der Formel „Nicht das Bewußtsein, sondern das Sein bestimmt das Leben“ begreifen wird (S. 349).

Marx bleibt aber Dialektiker. Ausführlich wird das komplexe Schema dieses Prozesses dargestellt (S. 396 ff.). Seine Dialektik beginnt wie jede andere im Aufweis von Widersprüchen – der Widerspruch von Produktivkraft und Verkehrsform, später als der Widerspruch von Produktivkräften (Produktionskräften) und „Produktionsverhältnissen“ begriffen. „Aber schon hier zeigt sich die erste und charakteristische Abwandlung dieser Bewegungsform. Für Marx sind nämlich diese beiden Grundformen nicht ganz gleichwertig. Es besteht ein Abhängigkeitsverhältnis, das bisweilen wie ein Kausalverhältnis erscheint. Der *führende* und alles weitere begründende Widerspruch ist jener von Produktionskräften und Produktionsverhältnissen, der nachfolgende und gefürchtete der vom Klassengegensatz“ (S. 397). Der „materielle“ Widerspruch erhält einen Vorrang . . . und sobald „die ökonomische Produktion das geistige Geschehen geradezu verursacht, kommt es zu einem primitiven Materialismus“. Marx habe diesen deutlich abgelehnt (S. 399). Die Revolution stürzt die bestehenden Produktionsverhältnisse und bietet gleichzeitig die Möglichkeit der positiven Entwicklung der Produktionskräfte. So gibt es im dialektischen Prozeß bei Marx einen konstant positiven Faktor, die Produktionskräfte, und einen konstant negativen, die Produktionsverhältnisse – Hegels Denkschema ist verlassen, der dialektische Prozeß im Grunde auf einen „materiellen“ eingengt – und: das Ziel der Dialektik ist das Ende des dialektischen Prozesses – die klassenlose Gesellschaft. Das aber scheint Utopie zu sein. Und das Buch schließt mit dem Hinweis, daß die Anwendung der dialektischen Formel keineswegs Erkenntnis garantiere. Die Anwendung der Dialektik bleibt immer durch den jeweiligen Standort bestimmt.

*Evelina Krieger (Wien)*

*Erich F. Podach, Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Wolfgang Rothe Verlag Heidelberg 1961. 432 S. und 29 Faksimiles.*

Von den zahlreichen Schriften, die Nietzsche in seiner letzten Schaffenszeit 1888 vorbereitete, sind „Der Fall Wagner“ und „Götzen-Dämmerung“ in demselben Jahr ausgedruckt worden. Die Korrekturbögen zu „Nietzsche contra Wagner“ hat Nietzsche noch gelesen; das Buch wurde im Januar 1889 fertiggestellt, jedoch nicht ausgegeben. Das Manuskript „Der Antichrist“ hat Nietzsche Ende September abgeschlossen, aber nicht mehr dem Verlag übersandt. Beide

Schriften sind 1895 zum erstenmal veröffentlicht worden. Schließlich befaßte sich Nietzsche mit dem autobiographischen Werk „Ecce homo“ und den „Dionysos-Dithyramben“; „Ecce homo“ ist erst 1908 von Raoul Richter, die „Dionysos-Dithyramben“ sind von 1891 an in verschiedener Weise publiziert worden. An den vier zuletzt genannten Schriften arbeitete Nietzsche während seines zweiten Aufenthaltes in Turin, der vom 21. September 1888 bis zum 9. Januar 1889 währte; an diesem Tage wurde er von Franz Overbeck, den „Wahnzettel“ seines Freundes erreicht hatten, von Turin abgeholt und zur Baseler Psychiatrischen Klinik gebracht, wo er bis zu seiner Überführung in die Jenaer Heilanstalt am 17. Januar 1889 verblieb.

In dem hier anzuzeigenden Buch hat Podach Nietzsches Schaffen während des zweiten Turiner Aufenthaltes zum Schwerpunkt seiner Darlegungen gemacht. Sein Interesse ist also auf die letzten Werke Nietzsches ausgerichtet, indes er in seiner 1930 erschienenen Studie „Nietzsches Zusammenbruch“ dessen „innere Lebensgeschichte“ in der Turiner Zeit zu schildern versucht hatte. Podach hatte in dieser Studie nicht bloß die Paralyse-Diagnose als unbewiesen bezeichnet (31, 159 ff.), sondern auch den Psychiatern das Recht abgesprochen, sich „im Namen psychopathologischer Schulweisheit eines Nietzsches zu bemächtigen“ und ihn einem „Gelehrtentum“ zu unterstellen, das den „Unterschied zwischen der heiligen mania Platonis und den Psychosen der Anstaltspsychiatrie“ nicht erfasse (108, 157; vgl. 104). Mit Nachdruck hatte Podach behauptet, daß im Fall Nietzsche „kein biographisches oder ärztliches Material vorliegt, das die Preisgabe ‚normalpsychologischer‘ Deutung seines Tuns bis in die Katastrophe hinein irgendwie rechtfertigen könnte“ (35; vgl. 80, 95). Dem entspricht die Aussage, daß Nietzsches Prosa noch „im Ecce homo auf einer unerreichten Höhe geistsprühender Lebendigkeit [ist], wie nur er sie mit weltverantwortlicher Haltung zu vereinigen vermochte. Gar hinter den mythisch-dichterischen Selbstschilderungen paralytische Euphorien zu vermuten, ist ein durch keine exakten Unterlagen stützbares Wagnis“ (32). Und vom „Antichrist“ heißt es, daß er durchglüht sei „von der ekstatischen Zukunfts- und Siegesgewißheit, am Anfang eines neuen Abschnitts der Menschheitsgeschichte zu stehen“: „Nietzsche spricht nicht mehr die Sprache der einsamen Gipfelatmosphäre Zarathustras, jetzt tönt aus ihm der Prophetenzorn eines großen Reformators. Das geplante philosophische Hauptwerk ballt sich zu einem wuchtigen, donnernden Manifest zusammen. Darum ändert auch Nietzsche zuletzt noch einmal den Titel des Antichrist: Den Untertitel, Umwertung aller Werte, empfändert er jetzt als zu blaß. In erschreckender Unmittelbarkeit . . . schleudert das Buch seinen Sinn in die Welt: *Fluch auf das Christentum*“ (65).

In „Nietzsches Zusammenbruch“ hatte Podach nur in Andeutungen gesprochen über „die lange verschüttete Menschheits- und Lebensproblematik der seelisch-geistigen Krankheit, die doch den Alten nicht so ganz sinnlos war“ (109). Ein Aufsatz in der Zeitschrift „Die medizinische Welt“ (Jg. 4, Nr. 40, 1930), in dem Podach die lange verschollene Krankengeschichte der Jenaer Psychiatrischen Klinik zum erstenmal vollständig dargeboten hat, endet mit Reflexionen über den Sinn der letzten Krankheit Nietzsches: „Rächte sich die Nacht am Lichtheros, weil er seine Ursprünge vergaß, oder strafte der Sonnengott den letzten ‚Jünger des Dionysos‘, weil er nicht sah, daß die höchste Stufe der Dionysischen Religion nur an der Hand der Apollinischen und in ihr zu ersteigen ist? . . . Die chaotische Tiefe, nichts dem Menschlichen Fremdes, sondern ein Urquell des Lebens verschlang ihn . . . 1899 erkrankte Nietzsche an einer Geisteskrankheit. Er trat seine Hadesfahrt an. Sie führte ihn in die Basler und Jenaer Klinik, zehn Jahre später sank sein entseelter Körper in die Erde. Die Hadesfahrt ist inzwischen wieder zur Lichtfahrt geworden.“

Ohne darauf hinzuweisen, hat Podach seine Auffassung später wesentlich geändert. Schon in seiner 1937 erschienenen Arbeit „Friedrich Nietzsche und Lou Salomé“ ist die Rede von „der im Jahre 1888 zum Ausbruch gekommenen Gehirnerkrankung infektiöser Vorgeschichte“ und überdies von Geschehnissen, die den „Eindruck“ erwecken, daß schon früher „episodische Größen- und Verfolgungsideen“ in Nietzsche vorhanden gewesen sind (131). In seinem neuen, 1961 veröffentlichten Werk spricht Podach von „der während des zweiten Aufenthaltes in Turin immer phantomatischer werdenden Existenz Nietzsches“ (351; vgl. 166), von „Gespinsten“ und „Chimären, denen er anhing“, von der „Inkohärenz des Bewußtseins“ und der „Unbeständigkeit der krankhaften Ideen“ (177 f.). Er gesteht, daß manche Partien des „Ecce homo“ „von Stimmungen und Ideen eingegeben waren, in denen sich das Unheil ankündigte“ (196), und daß der zweite Untertitel des „Antichrist“, „Fluch auf das Christentum“, aus einer Zeit stammt, in

der „der Verfasser nicht mehr er selbst war“ (69). Auch die allgemeinen Aussagen über Nietzsches Krankheit verlaufen in einer anderen Richtung als früher: „Ob er vielleicht seine ‚Natur‘ so lange verleugnet und vergewaltigt hatte, bis er sie wirklich verlor, und mit ihr seinen festen Ort in der menschlichen Gesellschaft? Das könnte auf eine . . . gegenseitige Durchdringung von Charakter und Krankheit hinweisen. Es wären dann seine früheren Werke nicht zuletzt aufzufassen als von ihm errichtete Schutzwehren gegen die Kardinalstörung bei allen Psychosen: die Entfremdung von der Wirklichkeit“ (180f.). Solcher Auffassung unterstellt Podach auch Aussagen Nietzsches, die man als Kern seiner Philosophie zu betrachten pflegt: er spricht von „dem der eigenen Natur und seiner kritischen Berufung widersprechenden bakchischen-orgiastischen Mummenschanz dionysischen Philosophierens“ (207) und wirft seiner Schwester vor, „Behauptungen Nietzsches über Intuitionen, . . . die, wie im Falle der Ewigen Wiederkunft, dem Hohn sprachen, was er früher selbst geschrieben hatte“, „die Sanktion lauterer Wahrheit“ gegeben zu haben (193)<sup>1</sup>.

In solche Urteile fügt sich die Bemerkung ein, daß in Nietzsches Schwester ein „Drang zur maßlosen Überschätzung von Nietzsches Schaffenskraft am Rande des Zusammenbruchs“ wirksam gewesen sei (68). Um so dringlicher erhebt sich die Frage: Was hat Podach veranlaßt, Nietzsches Werken des Zusammenbruchs intensive Arbeit zu widmen? Es haben dabei sicherlich philologische Interessen eine wichtige Rolle gespielt. Schon im Vorwort unterwirft Podach die Arbeit des Nietzsche-Archivs einer harten Kritik: „Vom Anfang bis zum Ende, vom Jahre 1893 bis 1945, war man nicht ohne Erfolg bemüht, sich der wissenschaftlichen Kontrolle zu entziehen und publizierte nach Belieben“ (10). Auch die „Historisch-kritische Gesamtausgabe“ (HKG), deren erster Band 1933 erschien, und die nach der Edition von fünf Werk-Bänden und vier Brief-Bänden 1945 zum Stillstand gekommen ist, wird in die Kritik einbezogen. Gewiß betont Podach, daß verschiedene Herausgeber im Rahmen des Möglichen „vorzügliche Arbeit“ geleistet haben (357). Aber er verweist zugleich auf Fehler in dem „Sachlichen Vorbericht“ und in den „Nachberichten“ der HKG (77f., 202, 355ff., 418–425). Darüber hinaus greift er Mitglieder des die Ausgabe leitenden „wissenschaftlichen Ausschusses“ scharf an, insbesondere C. A. Emge, O. Spengler, Walter F. Otto und M. Heidegger; seine Angriffe erstrecken sich z. T. bis in den weltanschaulichen und politischen Bereich (360, 414ff., 426f.).

Damit dürfte aber der unmittelbare Beweggrund für die Publikation Podachs noch nicht genannt sein. Er spricht aus, daß nach 1945 „über das Schicksal von Nietzsches Nachlaß völlig falsche Vorstellungen entstanden sind“, insbesondere die Meinung, daß er auch für wissenschaftliche Forschungen unzugänglich sei (397). Demgegenüber betont er, daß trotz der Beschlagnahme im Jahre 1945 die Bestände des Nietzsche-Archivs erhalten geblieben und 1947 den Sammlungen des Goethe- und Schiller-Archivs (GSA) in Weimar angegliedert worden sind. 1951 sind die Manuskripte „zur Benutzung im Arbeitssaal des GSA bereitgestellt worden . . . Seit dem Jahre 1954 ist das GSA . . . in der Lage, schriftliche Anfragen über Manuskripte Nietzsches zu bearbeiten und zu beantworten“ (394). Dennoch sind seit Jahren „Studien über Nietzsche, ja Nietzsche-Ausgaben erschienen, die auf der Voraussetzung beruhten, der handschriftliche Nachlaß Nietzsches sei unzugänglich“. Podach hat dabei vornehmlich die dreibändige Ausgabe von Werken Nietzsches im Auge, die Karl Schlechta, letzter leitender Herausgeber der HKG, 1954–56 in erster Auflage veröffentlicht hat: „Diese Ausgabe kam mit Unterstützung früherer Mitarbeiter des Archivs zustande, von denen keiner es für nötig fand, über den Verbleib der Archivbestände genauere Erhebungen zu machen“ (397). „Unverständlich ist nur, warum sich Schlechta auf Auskünfte ‚auf Umwegen‘ beruft und darauf angewiesen gewesen zu sein behauptet, ‚alles nur indirekt und auf verschiedensten Wegen‘ zu erfahren“ (395)<sup>2</sup>. Podachs Kritik an Schlechta geht noch weiter. Er spricht im Hinblick auf die Tatsache, daß Schlechta bei der Edition der „Dionysos-Dithyramben“ die Prosaeinleitung in „Unter Töchtern der Wüste“ weggelassen hat, von „einem editorischen Übermut, der sich durch den Eisernen Vorhang und durch den Kalten Krieg vor jeder Kontrolle geschützt wähnte“ (356; vgl. Schlechtas Ausgabe III 1389). Ferner äußert er den „Verdacht“, daß bei der Textgestaltung des „Antichrist“ und der „Dionysos-Dithyramben“ von Schlechta „nicht die im Quellennachweis genannte Großoktav-Ausgabe für den Nachdruck benutzt wurde, sondern die Taschen-Ausgabe der Frau Förster“ (359; vgl. 76). Schlechta hat sein Nachwort im dritten Band seiner Ausgabe (1452) mit den Sätzen beendet: „Nietzsche hat sich als ein Opfer in den Abgrund der Zeit

geworfen. Der Abgrund hat sich geschlossen; nunmehr können wir hinübergehen.“ Für Podach sind solche Sätze „ein selbst in der N.-Literatur nicht alltäglicher Unsinn“ (411). Seine früher ausgesprochenen Gedanken über den strafenden Sonnengott und die Hades- und Lichtfahrt Nietzsches hat Podach nicht erneuert.

Nach Podach ist Nietzsche „die nach Leben und Werk am stärksten verfälschte Erscheinung der neueren Literatur- und Geistesgeschichte“ (430): „Was sich an Groteskem mit Nietzsches Hinterlassenschaft und Nachleben ereignet hat“, bilde den „größten Skandal in der Geschichte der modernen Literatur“ (193 f.). Nach 1945 aber wurde nach Podachs Urteil „der Nietzsche-Obskurantismus restauriert“, „eine großangelegte literarische Irreführung“ verwirklicht (431). Dieses Urteil enthält wohl das Hauptmotiv für Podachs neue Edition der Spätschriften Nietzsches.

Podach hat an 35 Tagen des Jahres 1960 im GSA in Weimar gearbeitet (398). Die Kürze der Zeit bedingte, daß er – trotz mancher Vorarbeiten – nicht alle Einzelheiten der oft unübersichtlichen Niederschriften Nietzsches berücksichtigt hat. Er selbst sagt, daß es sich bei seiner Veröffentlichung „um keine kritische Edition handelt“ (13; vgl. 408). Podachs Buch bleibt aber in manchem auch hinter den bei einer begrenzten Zielsetzung statthaften Erwartungen zurück: die Angaben über die benutzten Handschriften und ihre bisherige Verwendung und Einordnung sind – oft eng verbunden mit Angriffen auf das Nietzsche-Archiv – über das ganze Buch verstreut; Abweichungen von den bisherigen Textgestaltungen und neu edierte Texte aus den Manuskripten Nietzsches sind nicht kenntlich gemacht (wie es durch einfache Zusätze, Zeichen oder Typenwechsel leicht möglich gewesen wäre); bei der Edition des „Ecce homo“ ist nicht vermerkt, welche Abschnitte von Nietzsche oder anderen im Manuskript gestrichen worden sind; ohne Angabe von Gründen sind einige Niederschriften und Druckanweisungen Nietzsches nicht im Text, sondern im Anhang wiedergegeben; es fehlen (sogar bei der aus früheren Arbeiten hervorgegangenen Schrift „Nietzsche contra Wagner“) Verweise auf andere Veröffentlichungen Nietzsches; Register sind nicht beigefügt. All dies erschwert in starkem Maß die wissenschaftliche Auswertung des Buches Podachs. Das gilt vor allem von seiner Edition des „Ecce homo“: mit Ausnahme der losen Blättern entnommenen Texte werden die neu veröffentlichten Stücke erst durch den Vergleich mit älteren Ausgaben faßbar.

Inhaltlich bieten die Darlegungen Podachs manches Neue und Wichtige, insbesondere über die Arbeitsweise Nietzsches. Bis in die letzte Zeit hinein hat er mit großer Akribie Manuskripte angefertigt; häufig aber hat er solche Bogen später für schnell hingeworfene Notizen benutzt: „Selbst schönste Manuskripte wurden zum Schmierpapier“ (50). Eigenartig ist, daß Nietzsche immer wieder mit kalligraphischer Sorgfalt Titelblätter entwarf, hernach aber auf solchen Blättern Namen, Briefentwürfe, Rezepte u. a. niederschrieb. So sind auf einem Bogen mit dem Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ zahlreiche Namen und Worte wie „Zahnbürste“, „Rolle“, „Kleiderbürste“ eingetragen (52, 399, Abbildung XXIV). Der Zettel, den E. Förster-Nietzsche und P. Gast ihrer unter dem Titel „Der Wille zur Macht“ veröffentlichten Nachlaßauswahl als „Plan“ Nietzsches zugrunde gelegt haben, enthält zwar nicht Überschreibungen; es ist aber an ihm der obere Teil abgerissen (62 f.).

In diesem Zusammenhang nimmt Podach auch die Frage auf, ob Nietzsche in seinen letzten Schaffensjahren eine systematische Darstellung seiner Philosophie unter dem Titel „Umwertung aller Werte“ geplant habe. Er bejaht diese Frage, betont aber, daß alle Versuche, aus dem Nachlaß ein solches Werk zu rekonstruieren, an dem „unübersichtlichen, ja chaotischen Zustand der Notizen“ scheitern müssen. Das gelte insbesondere auch von der Nachlaßsammlung „Der Wille zur Macht“, die durch die säuberliche Anordnung von Aufzeichnungen Nietzsches völlig falsche Vorstellungen über Anlage und Stand der Vorarbeiten zur „Umwertung“ erweckt habe (62, 66 f.). Podach geht aber noch einen Schritt weiter. Er kennzeichnet den „Antichrist“ als eine Schrift, in der Nietzsche „eine neue, seine letzte Höhe“ erreichte, die aber andererseits „in Anlage und Diktion, in desperater Stimmung und Absicht alles zerstörte, was ihm bis dahin als die Philosophie der Umwertung vorgeschwebt hatte“. Obwohl Nietzsche sehr lange an dem Untertitel „Erstes Buch der Umwertung aller Werte“ festgehalten und auch in vielen Briefen nach der Fertigstellung des „Antichrist“ von seinen Arbeiten an der „Umwertung“ gesprochen hat<sup>8</sup>, bedeutete seine Abfassung „den unwiderruflichen Verzicht auf ein seine Gedanken endlich philosophisch legitimierendes Werk“ (61, 65).

Podachs textkritische Untersuchungen beginnen mit „Nietzsche contra Wagner“. Er stellt

fest, daß in der Ausgabe von 1895 und in den folgenden Ausgaben zwei Stücke fehlen, die der Druck von 1889 enthält: der Abschnitt „Intermezzo“ (mit dem „Gondellied“) und das Schlußgedicht „Von der Armut des Reichsten“. Der genannte Abschnitt wurde (ohne Titel) in „Ecce homo“ (Eh) hinübergenommen, das Gedicht in die „Dionysos-Dithyramben“ „hineinpraktiziert“ – Podach spricht von „Manipulationen mit dem ‚Intermezzo-Blatt‘ und im Hinblick auf das Gedicht von „editorischer Willkür“ (19, 47 f., 188, 201). Nun hat Podach selbst darauf hingewiesen, daß Nietzsche vor allem in der letzten Zeit seine Pläne sehr häufig geändert hat (169, 185). So auch in diesem Fall. Schon früher war bekannt, daß Nietzsche das „Intermezzo“ ursprünglich für Eh vorgesehen hatte, hernach seine Aufnahme in „Nietzsche contra Wagner“ verfügte, schließlich aber anordnete, es wieder in Eh hineinzulegen<sup>4</sup>. Podach berichtet darüber und fährt fort: „Die Druckerei hatte aber bereits in Durchführung der ersten Anweisung das ‚Intermezzo‘ in Nietzsche contra Wagner eingefügt. Nietzsche erhob dagegen keinen Einspruch, vielmehr erteilte er . . . die Druckgenehmigung“ (48). Danach darf man wohl nur sagen: Nietzsche hat das seiner letzten Anweisung widersprechende Vorgehen des Verlages hingenommen, sich mit ihm abgefunden. – Klarer treten Nietzsches Intentionen bei dem Gedicht „Von der Armut des Reichsten“ hervor. Er hat mehrfach dem Verleger aufgetragen, das Gedicht an den Schluß von „Nietzsche contra Wagner“ zu setzen (47). Andererseits ist es in dem Inhaltsverzeichnis zu den „Dionysos-Dithyramben“ genannt (370). Ferner liegen eine Depesche und ein Zettel vor, in denen Nietzsche das Gedicht vom Verlag zurückfordert. Da aber diese Schriftstücke sehr spät abgefaßt sind, sind sie mit Zurückhaltung zu beurteilen. – Die kritischen Bemerkungen Podachs erhalten ihr Maß durch Sätze, die er selbst in anderem Zusammenhang niedergeschrieben hat: „Die mangelnde Eindeutigkeit des Materials machte es Nietzsche möglich, Abschnitte und Gedichte von einem Werk in ein anderes zu versetzen, ohne daß sie in der neuen Umgebung fremd erschienen: vom Ecce homo in die ‚Götzendämmerung‘, von ‚Nietzsche contra Wagner‘ in den Ecce homo und umgekehrt . . . Als dann Nietzsche vorübergehend daran dachte, ‚Nietzsche contra Wagner‘ nicht erscheinen zu lassen, wollte er nicht allein das ‚Intermezzo‘ wieder in den Ecce homo nehmen, sondern das Gedicht ‚Von der Armut des Reichsten‘ vom Schluß des ‚Nietzsche contra Wagner‘ in die Mitte des Ecce homo stellen und das Werk in zwei Hauptabschnitte teilen“ (186).

Schon 1931 hat J. Hofmiller in den „Süddeutschen Monatsheften“ (29. Jg. 83, 94) auf einige Auslassungen in den Ausgaben des „*Antichrist*“ aufmerksam gemacht; zu ihnen gehört die Stelle, an der Nietzsche das Wort „Idiot“ auf Jesus bezieht (76, 110). Podach gibt zu, daß für diese Streichungen „ohne weiteres verständliche Gründe“ vorlagen, beanstandet aber, daß sie im Text nicht angezeigt worden sind (70). Interesse verdient die Bemerkung, daß sie „mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit“ vom Verleger stammen (403). Viel schwerwiegender ist der Fortfall des Schlußabschnittes des „*Antichrist*“ in allen bisherigen Ausgaben. Es handelt sich dabei um das „Gesetz wider das Christentum“, das – „gegeben am Tage des Heiles, am ersten Tage des Jahres Eins“ – den „Totkrieg“ gegen das „Laster“ des Christentums verkündet (157 f.). Es scheint, daß Nietzsche dieses Schriftstück zunächst geheimhalten wollte und darum so überklebte, daß es auch Overbeck, der als erster Einblick in das Manuskript erhielt, übersehen hat (400). Es ist später in die Eh-Kassette „hineingeraten“. Die Frage, ob es dem Nietzsche-Archiv bekannt war, beantwortet Podach so: „Über den Schluß des *Antichrist* besaß man Klarheit, nur wurde davon kein öffentlicher Gebrauch gemacht und offenbar . . . blieben sogar die mit der Herausgabe des *Antichrist* beauftragten Archiv-Mitarbeiter uninformiert.“ Auch H. J. Mette, der Verfasser des „Sachlichen Vorberichtes“ zur HKG, hat die Zugehörigkeit jenes Schriftstückes zum „*Antichrist*“ nicht erkannt (77 ff.). Podach spricht im Hinblick auf dasselbe von „antichristlichen Schreckensgesetzen“ und deutet damit an, welche Stelle ihm in dem diskontinuierlichen Prozeß des geistigen Verfalls Nietzsches eingeräumt werden muß.

Über „*Ecce homo*“ hat Podach in „Nietzsches Zusammenbruch“ gesagt: „Am 4. November ist der gewaltige, einem Gefühl ‚antiker Selbstherrlichkeit‘<sup>5</sup> entsprungene Selbstkommentar, diese einzigartige Selbstaufhellung von Wesen, Werken und Wirkabsichten fertig“ (12). Auf Grund seiner neuen Forschungen ändert Podach nicht nur, wie schon erwähnt, sein Urteil über die seelische Verfassung Nietzsches bei der Niederschrift des Eh; vielmehr vertritt er überdies mit Nachdruck die These, daß Nietzsche Eh nicht abgeschlossen hat: „Der vollendete *Ecce homo* ist ein Phantom“ (183; vgl. 77, 169, 184 f., 187). Damit tritt Podach in Gegensatz zu der bisher

herrschenden Ansicht, daß Nietzsche die erste Niederschrift des Eh am 4. 11. 1888 beendet und die zweite und endgültige Fassung am 6. 12. 1888 abgeschlossen hat. Diese Ansicht geht auf Richters Nachwort zu der Erstausgabe des Eh zurück und ist von O. Weiß im 15. Band der Großoktav-Ausgabe (1911) und von R. Oehler im 21. Band der Musarion-Ausgabe (1928) übernommen worden. Bei ihrer Begründung hatte Richter nicht bloß erwähnt, daß die beiden ersten Bogen des Eh vom Verlag Naumann Mitte Dezember gesetzt und von Nietzsche mit dem Imprimatur versehen worden sind; vor allem hatte er auf – am oder nach dem 6. Dezember abgefaßte – Briefe, Karten, Depeschen und Zettel verwiesen, auf denen Nietzsche das Eh-Manuskript für druckfertig erklärt. Podach berichtet über Satz und Druckgenehmigung für die beiden ersten Bogen des Eh (169, 191), berücksichtigt aber von den Schriftstücken, die Richter angeführt hatte und denen noch ein Brief Nietzsches an Strindberg vom 7. 12. 1888 beigelegt werden könnte, nur den Brief, den er am 8. 12. 1888 an Gast geschrieben hat. Nach einigen Äußerungen Nietzsches über die Schicksalhaftigkeit seiner Existenz zitiert Podach aus diesem Brief folgende Sätze: „Das ‚Ecce homo‘ ist vorgestern an C. G. Naumann abgegangen, nachdem ich es, zur letzten Gewissens-Beruhigung, noch einmal vom ersten bis zum letzten Wort auf die Goldwaage gelegt habe. Es geht dermaßen über den Begriff ‚Literatur‘ hinaus, daß eigentlich selbst in der Natur das Gleichnis fehlt: es sprengt, wörtlich, die *Geschichte* der Menschheit in zwei Stücke – höchster Superlativ von *Dynamit* . . .“ Podach fährt nun fort: „Nur wer solche, zum Teil längst bekannte Äußerungen für harmlose Redensarten hielt, konnte meinen, Nietzsche vermochte *Ecce homo* abzuschließen“ (176).

Ist damit bereits erwiesen, daß Nietzsche Eh unvollendet hinterlassen hat? Podach diskutiert das Problem auf einer ganz anderen Ebene weiter, indem er fragt, ob die als „Druckmanuskript“ bezeichnete Niederschrift tatsächlich von Nietzsche selbst in der vorliegenden Form abgefaßt und an den Verleger gesandt worden ist. Podach verneint diese Frage; vor allem darum, weil im „Druckmanuskript“ Stücke fehlen, die dem Eh zugehören. Schon in der Eh-Kassette selbst befinden sich Niederschriften, die das „Druckmanuskript“ nicht enthält. Ferner gibt es unter den ungeordneten losen Blättern Aufzeichnungen zum Eh. Überdies ist Podach davon überzeugt, daß Papiere verlorengegangen, einige sogar vernichtet worden sind – so die „Kriegserklärung“, die am Ende des Eh abgedruckt werden sollte, schließlich freilich von Nietzsche zurückgezogen worden ist (182 ff., 332, 353).

Diese – auch nach den zahlreichen Irreführungen durch das Nietzsche-Archiv überraschende – These Podachs drängt die Frage auf: Wie ist das „Druckmanuskript“ des Eh zustande gekommen? Nach Podach ist es das Ergebnis „einer ebenso mühevollen wie vorzüglichen Redaktionsarbeit“ von Peter Gast. Gast hatte nach dem Zusammenbruch Nietzsches das dem Verleger übersandte Manuskript sowie in Turin verbliebene Aufzeichnungen, die zum Eh in Beziehung stehen, erhalten. Schon im Frühjahr 1889 hat er das gesamte Material durchgearbeitet. Nach Podach ist er dabei wohl so vorgegangen, daß er zunächst alles abschrieb, dann Teile daraus auswählte und von sich aus zusammenfügte und schließlich – nach der von ihm „geschaffenen“ Komposition des Eh – die Papiere Nietzsches ordnete und an ihnen letzte „Korrekturen“ vornahm. Nur an den beiden bereits gesetzten Bogen habe die Eigenmächtigkeit Gasts eine Grenze gefunden (187 ff.). Worten scharfer Kritik läßt Podach die schwerwiegende Aussage folgen, daß Richters Eh-Ausgabe (an die sich die späteren eng angeschlossen haben) „im wesentlichen das ‚Druckmanuskript‘, d. h. die Redaktion Peter Gasts“ bringt (197)<sup>8</sup>.

Podach sah sich nunmehr vor eine sehr schwierige Aufgabe gestellt. Er erachtete es für notwendig, in seine Veröffentlichung nicht nur das „Druckmanuskript“ einzubeziehen, sondern auch die von Gast nicht berücksichtigten Niederschriften Nietzsches zum Eh – auch jene, die als lose Blätter in andere Mappen abgelegt worden waren. Allerdings gesteht er: „Vollständigkeit, die Berücksichtigung auch unwesentlicher Varianten und der Vorarbeiten in den Heften wurde nicht angestrebt. Einzelne noch in Arbeit befindliche Stellen konnten nicht mit allen Eigenheiten wiedergegeben werden“ (407). Podach hat das Manuskript Nietzsches gewissermaßen zum Leitfaden seiner Ausgabe gemacht; er ergänzt es aber durch Aufzeichnungen, die er auf losen Blättern vorgefunden hat. Dem so erarbeiteten „Text“ des Eh läßt er ein Kapitel folgen, das – freilich nur im Inhaltsverzeichnis – den Titel „Materialien zur Erstfassung“ trägt; es handelt sich hier um Notizen, die einer ungeordneten Mappe entstammen und nach Podach „eine Rekonstruktion des Textes von vier Abschnitten der Erstfassung ermöglichen“ (336).

Viele der von Podach zum erstenmal veröffentlichten Texte hinterlassen den Eindruck von Entwürfen Nietzsches. Diesen Eindruck erwecken nicht bloß Stellen, die losen Blättern entnommen sind (254 ff., 260 f., 308 f., 319, 321 f., 327), sondern auch Aufzeichnungen, die dem Manuskript zugehören (259 f., 276 f., 297, 306 f., 311 f., 331 f.). Damit wird auch zweifelhaft, ob in allen Fällen die Paginierung des Manuskriptes auf Nietzsche selbst zurückgeht<sup>7</sup>.

Nach alledem ist wohl nicht zu erhoffen, daß Eh in der Form, in der es Nietzsche am 6. 12. 1888 an den Verlag gesandt hatte, wieder greifbar wird. Reichen aber die Feststellungen und Erwägungen Podachs aus, um seine These zu rechtfertigen, daß das vollendete Eh ein Phantom ist? Diese These ließe sich wohl nur durch den Nachweis erhärten, daß Nietzsche – entgegen seiner wiederholten Versicherung, daß das Manuskript fertiggestellt sei – bis zuletzt wesentliche Eingriffe am Text vorgenommen hat. Tatsächlich spricht auch Podach von „fortwährenden Änderungen und Umdispositionen“ Nietzsches am Eh (169). Aber das vorliegende Material scheint nur zu zeigen, daß Nietzsche nach dem 6. Dezember geringfügige Abänderungen und Verbesserungen an einigen Kapiteln angeordnet und in der Frage geschwankt hat, ob einzelne, bereits fertiggestellte Abschnitte und Gedichte (wie „Intermezzo“, „Kriegserklärung“, „Von der Armut des Reichsten“, „Ruhm und Ewigkeit“) im Eh oder in einer anderen Schrift veröffentlicht werden sollten.

Schroffer als in dem bisher bekannten Text des Eh äußert sich Nietzsche in den neu edierten Papieren über das Christentum, das Reich, den „Typus Weib“ u. a. Mit großer Entschiedenheit wendet er sich gegen den Antisemitismus und die „fluchwürdige Aufreizung zur Völker-, zur Rassenselbstsucht“ (254 f., 298, 316, 322). Überraschend sind Sätze, die der „Kriegserklärung“ folgen sollten: „Könnten wir der Kriege entraten, um so besser. Ich wüßte einen nützlicheren Gebrauch von den zwölf Milliarden zu machen, welche jährlich der bewaffnete Friede Europa kostet.“ Die kleine Aufzeichnung endet freilich mit dem Satz: „Nachdem der alte Gott abgeschafft ist, bin ich bereit, *die Welt zu regieren*“ (332). Einen weiten Raum nehmen Aussagen persönlicher Art ein. Die ambivalente Einstellung Nietzsches zu Richard Wagner, die schon in Notizen vom Januar 1874 ihren Niederschlag gefunden hatte (Mus.-Ausg. VII 335–357), tritt wiederum deutlich hervor. Er bezeichnet ihn als den einzigen, der ihn verstanden hat (252), nennt sein Bild von Wagner „die unbewußte Projektion des Dichters und Sehers, der den Zarathustra schaffen sollte, auf irgendeine durchaus beliebige Realität“ (319), spricht von der „durch ihre geheime Sexualität überredenden Musik Wagners“ als einem Bindemittel für das „müßiggängerische Gesindel Europas“, das der Eröffnung der Bayreuther Festspiele beiwohnte (276), und sagt, „Wagner hätte nach dem Verbrechen des Parsifal nicht in Venedig, sondern im Zuchthaus sterben sollen“ (261). Ausdruck geistigen Verfalls ist der „Paraguay-Zettel“, auf dem Gast („sächsisch schwächlich“, „Verkörperung des Gesetzes der Schwere“) und Overbeck („vertrocknet, versauert, seinem Weibe untertan“) als „Canaillen“ bezeichnet werden (314). Dagegen reichen Sätze über das Erleben bei und nach der Abfassung des „Zarathustra“ in zumeist scheu verborgene seelische Tiefen: Nietzsche spricht von der „Wehrlosigkeit“ und „Unbeschütztheit“ in der Einsamkeit seiner Ekstasen bei der Niederschrift des „Zarathustra“ und von einer „Fremdheit“, einem „gänzlichen Mich-nicht-mehr-verstehn“ nach seinem Abschluß: „Jedenfalls wollte ich das Buch nicht mehr sehn, ich besaß es ein paar Jahre nicht“ (291, 296, 299 f.). In dem bisher bekannten Text (5. Abschnitt des Kapitels „Also sprach Zarathustra“) hat sich Nietzsche zurückhaltender über seine Gestimmtheiten geäußert.

Philosophisch wichtig ist eine Bemerkung über Petronius, den Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“ (Nr. 28) als den „Meister des presto“, der „die Füße eines Windes hat, . . . den befreienden Hohn eines Windes, der alles gesund macht“, gefeiert und im „Antichrist“ (Nr. 46) als „anmutigsten, übermütigsten Spötter“ Paulus gegenübergestellt hatte. In den nachgelassenen Papieren zum Eh rechnet Nietzsche zu seinen stärksten Eindrücken Petronius, „der die letzte Satura Menippea gedichtet hat“ (236; vgl. 409). Nietzsche hat sich schon frühzeitig mit dem Kyniker Menippos (3. vorchr. Jh.) befaßt und ihn in Beziehung gesetzt zu Bion, der nach dem Urteil des Eratosthenes „zuerst die Philosophen in eine Hanswurstjacke gesteckt“ habe (Mus.-Ausg. V 165 f.; vgl. HKG Werke V 118). In „Nietzsches Zusammenbruch“ hatte Podach gemeint, für Nietzsche werde in den Eh-Wochen, in denen er sich als Caesar und Napoleon sehe, der „Hanswurst“ zur „letzten Maske der Selbstbeherrschung“ (79). Diese Maske weiche „vor der Vision des Gottseins“; Nietzsche fühle sich nunmehr als Doppelgöttheit: als Dionysos und

der Gekreuzigte (83). Noch einmal, in dem letzten Brief an Burckhardt, versuche er in die Maske des Hanswurstes zu flüchten – als der „Possenreißer der Ewigkeiten“ (96). In seinem neuen Werk sagt Podach, daß Nietzsche selbst nicht an seine Verwandlung in Caesar usw. glaubte, sondern in dem Streben, die Bewunderung seiner Mitwelt zu erringen, sich Rollen wählte (180). Im Eh nahm er „den Anlauf zu einer Satura Menippea, die durchzuführen ihm nicht vergönnt war“; sein Versuch scheiterte, weil er nicht mehr „das Pathos der tragischen Attitüde des Weltregierenden“ zu überwinden und die „dionysische Maske“ abzuwerfen vermochte (205 ff.). Tiefer führt die allgemeine Aussage, daß dem „gelegentlich befreienden Übermut“ in Nietzsche gegenüberstand „der schreckliche Ernst, der im Zwiespalt seines Wesens immer wieder obenauf kam und ihn in Fesseln schlug“ (178). Es gibt im Eh selbst eine Stelle, die das schwermütige, bis zur Verzweiflung sich verdichtende Erleben andeutet, aus dem die Maske des Hanswurstes hervorstach: „Ich kenne keine herzzerreißendere Lektüre als Shakespeare: was muß ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nötig zu haben, Hanswurst zu sein“ (238). Vielleicht darf das für Wagner geprägte Wort auf Nietzsche selbst bezogen werden: „Öfters als er sprach keiner vom Tanzen, seltner als er hat niemand getanzt“ (58). Auch manches Wort im „Zarathustra“ weist in die gleiche Richtung; so das „Tanz- und Spottlied auf den Geist der Schwere, meinen allerhöchsten großmächtigsten Teufel“ und der den „Verzweifelnden“ entbotene Gruß: Einer muß kommen, „der euch wieder lachen macht, ein guter fröhlicher Hanswurst, ein Tänzer und Wind und Wildfang“<sup>8</sup>. Von solchen Äußerungen aus wird der hinter den Masken tänzerischer Beschwingtheit und übermütigen Spottes sich verbergende „Ernst“ in Nietzsches Philosophie sichtbar.

An den Schluß seiner Ausgabe des Eh hat Podach das Gedicht „Ruhm und Ewigkeit“ gestellt. Er entspricht damit einer Druckanweisung Nietzsches (332, 371, Abb. XIX), der schon Richter gefolgt ist. Dagegen hat Weiß das Gedicht nur noch im Nachwort seiner Ausgabe abgedruckt, weil es – ebenso wie „Von der Armut des Reichsten“ – durch Nietzsche in den ersten Januartagen 1889 vom Verlag zurückgefordert worden sei. Ferner verweist Weiß darauf, daß das Gedicht bereits unter den „Dionysos-Dithyramben“ in die Großoktav-Ausgabe aufgenommen sei. In allen späteren Ausgaben des Eh (auch bei Schlechta) ist das Gedicht ohne Begründung weggelassen.

Damit ist der letzte Fragenkreis nähergerückt: das Problem der „Dionysos-Dithyramben“. Unter diesem Titel sind Gedichte veröffentlicht worden, mit denen sich Nietzsche jahrelang befaßt hat; einige Niederschriften reichen bis 1884 zurück. Im Sommer 1888 trug er sich mit dem Plan, eine Gedichtsammlung herauszugeben. Er erwog verschiedene Titel und neigte schließlich zu der Überschrift „Die Lieder Zarathustras“. Der Titel „Dionysos-Dithyramben“ taucht erst bei der zweiten Niederschrift auf, die nach Podach aus einer Zeit stammt, in der von einem Publikationswillen Nietzsches nicht mehr gesprochen werden kann (215, 366 f., 370 f.). Er berichtet über die verschiedenen, erhebliche Differenzen und Mängel aufweisenden Ausgaben der „Dionysos-Dithyramben“; am befremdlichsten ist die als Faksimiledruck ausgegebene Veröffentlichung (1923), bei deren Herstellung mit einer gefälschten Zwischenaufnahme gearbeitet worden ist (355, 411, Abb. XX und XXI). Podach selbst hat sich entschlossen, als „Dionysos-Dithyramben“ sieben Gedichte nach der zweiten Reinschrift wiederzugeben (369 f.).

Am Ende der „Dionysos-Dithyramben“ steht die (auf das Lied des „Zauberers“, letztlich auf das Jugendgedicht „Dem unbekanntem Gott“ zurückgehende) „Klage der Ariadne“. In Übereinstimmung mit H. W. Wolfs Nietzsche-Buch (1956) und unter Verwertung von Papieren, die C. v. Westernhagen in seinem Werk über Richard Wagner (1956) zum erstenmal veröffentlicht hat, vertritt Podach die Auffassung, daß die Schlußworte der „Klage der Ariadne“ zu den letzten Niederschriften Nietzsches gehören (361, 371 ff., 411). Sie rücken damit zeitlich in die engste Nähe zu den Anfang 1889 an Burckhardt und Cosima Wagner abgesandten Schreiben, die zu der Annahme hinleiten, daß für Nietzsche das Symbol Ariadne in Cosima seine Erfüllung gefunden hat. Darauf hatte Podach, Erwägungen von C. A. Bernoulli und Charles Andler weiterführend, schon in seinem Buch „Nietzsches Zusammenbruch“ (88 ff.) hingewiesen. Nunmehr erweitern und verdeutlichen sich die Perspektiven in einer für die Beziehungen Nietzsches zu Bayreuth und für die Interpretation der „Klage der Ariadne“ bedeutsamen Weise.

Auf dem Umschlag zur ersten Auflage des dritten Bandes der Nietzsche-Ausgabe Schlechta wird über dessen „Philologischen Nachbericht“ gesagt: es „wird hier der Öffentlichkeit zum

erstmals eine klare, subtile Darstellung der Manuskriptsituation sowie Aufschluß über zahlreiche Fälschungen von Briefen Nietzsches und Korrekturen in seinem Werk gegeben – die Kenntnis der hier mitgeteilten Tatsachen wird für jede weitere Beschäftigung mit Nietzsches Leben und Werk unentbehrlich sein“. Auf dem Umschlag des Buches Podachs heißt es: „Alle Ausgaben der Turiner Schriften gehören nunmehr in die Rumpelkammer editorisch-literarischer Manipulationen der bisherigen Nietzsche-Philologie.“ *Versate diu, quid ferre recusant quid valeant umeri* – sagt Horaz.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Die Tatsache, daß Podach sein Werk Max Kesselring und Theodor Oetli gewidmet hat, legt die Frage nahe, ob er durch Kesselrings Buch „Nietzsche und sein Zarathustra in psychiatrischer Beleuchtung“ (1954) beeinflusst worden ist. Der „Zarathustra“ offenbart nach Kesselring „die Tragödie einer kranken Seele“: „Ein innerlich zerrissener und verkrampfter Mensch ringt vergeblich mit seinem schweren Schicksal“ (153). Kesselring glaubt, daß sich manisch-depressive Symptome neben schizoiden schon in der Jugendzeit Nietzsches aufweisen lassen (14). In seiner weiteren Entwicklung sei der Gegensatz von manischen Euphorien (von Nietzsche selbst als dionysisches Erleben gedeutet) und melancholischen Verdüsterungen mehr und mehr hervorgetreten (20 ff., 54 f., 65, 122). „Unfähig zur objektiven Anschauung der Wirklichkeit“, habe Nietzsche „seine eigenen, aufgeregten, leidenschaftlichen Züge“ in andere Menschen und Zeiten hineingelegt und oft in den Mängeln seiner „Feinde“ sich selbst geschildert (27 f.; vgl. 47, 61, 73, 93, 144 f.). Er habe sich selbst vergewaltigt und aus Ehrgeiz bejaht, was seiner Natur „feind“ war, und das ihr Gemäße verleugnet (120, 130). Gerade „die wichtigsten umstürzenden Theorien“ – gemeint sind offenbar die Lehren von der ewigen Wiederkehr und dem Übermenschen – seien „aus pathologischen Stimmungen heraus geboren worden“ (15; vgl. 54, 60, 71, 102 ff., 141). Von dem letzten Schaffensjahr Nietzsches sagt Kesselring, daß in ihm „die hemmungslöse, stürmische Schreibwut sich austobt bis zur völligen Erschöpfung“; das „*Ecce homo*“ sei ein Werk, „in dem der Größenwahn bereits in unheimlicher Weise herumgeistert“ (26). Aus diesen Andeutungen läßt sich ersehen, daß Kesselrings Darlegungen über Nietzsches Krankheit weiter ausgreifen und zu radikaleren Thesen führen als die Erwägungen Podachs. Gemeinsam ist der Gedanke, daß Nietzsche seine eigene Natur vergewaltigt habe, die Aussagen über das Schwinden des Realitätsbezugs in Nietzsches Denken, die pathologische Wertung der für ihn zentralsten Lehren und schließlich die – freilich in verschiedenem Tonfall vorgetragene – Überzeugung, daß Nietzsches letztes Schaffensjahr im Schatten rasch anwachsender seelischer Erkrankung stand.

<sup>2</sup> Vgl. Schlechtas Nietzsche-Ausgabe III 1431 f. Wie auch Podach vermerkt (395), hat Schlechta in der 1960 erschienenen 2. Auflage seiner Nietzsche-Ausgabe die früheren Angaben ergänzt und berichtigt; er sagt III 1432 von dem im GSA aufbewahrten handschriftlichen Nachlaß: „Er ist wieder geordnet und nach unserer Erfahrung der wissenschaftlichen Benutzung zugänglich.“ Aus dem Vorwort der von Herbert W. Reichert und Schlechta 1960 herausgegebenen „International Nietzsche Bibliographie“ und ebenso aus dem Vorwort der von Schlechta und Anni Anders 1962 veröffentlichten Studie „Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens“ läßt sich ersehen, daß Schlechta inzwischen wissenschaftliche Beziehungen zum GSA aufgenommen hat. – Podach wendet sich 396 f. gegen einen Aufsatz, den Reichert unter dem Titel „The Present Status of Nietzsche: Nietzsche Literature in the Post-War Era“ 1959 in den „Monatsheften für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur“ veröffentlicht hat. Noch in diesem Aufsatz hatte Reichert – unter Berufung auf Schlechtas Ausgabe III 1405 – behauptet, daß die unveröffentlichten Manuskripte Nietzsches gegenwärtig westlichen Gelehrten unzugänglich seien (118). Podach ist in gutem Recht, wenn er diese Behauptung mit Nachdruck zurückweist. Eigenartig aber ist, daß er die in einer Anmerkung zu S. 105 des Reichertschen Aufsatzes enthaltenen Hinweise ohne Zusatz als „Quellen für seine Behauptungen“ anführt und so abdruckt, daß der irrtümliche Eindruck entsteht, Reichert habe durch jene Hinweise auch die viel weiter gehenden Aussagen auf S. 106 und S. 118 seines Aufsatzes begründen wollen. Uebdies fällt auf, daß Podach wohl die Nietzsche-Bibliographie Reicherts und Schlechtas erwähnt, aber die Tatsache übergeht, daß ihre Verfasser im Vorwort dem GSA für seine Mithilfe danken.

<sup>3</sup> In Briefen an Peter Gast sagt Nietzsche, daß er sich mit „*Ecce homo*“ habe „vorstellen wollen vor dem ganz unheimlich solitären Akt der *Umwertung*“ (30. 10. 88), und daß diese Schrift „eine feuer-speiende Vorrede“ zur „*Umwertung*“ sei (13. 11. 88). Vgl. ferner Briefe an Overbeck (18. 10. und 13. 11. 88), an Meta von Salis-Marschlins (14. 11. 88), an G. Brandes (20. 11. 88) und an den Verleger Nauemann (6. 11. 88). Podach geht auf diese Briefe nicht ein, sondern berührt nur kurz die mit dem Untertitel des „*Antichrist*“ verbundenen Fragen (61, 69).

<sup>4</sup> Vgl. dazu und zum folgenden das Nachwort Richters zu seiner Erstausgabe des Eh, wo 142 ff. auch einige Schriftstücke genannt sind, die Podach nicht eigens erwähnt hat. Andererseits verdanken wir ihm die Feststellung, daß 10 g des Eh-Manuskriptes mit dem Anfang einer Fassung des „*Intermezzo*“ und dem Vermerk „Fortsetzung im MS“ endet. Podach hat diese Niederschrift freilich nicht in den „Text“ aufgenommen, sondern nur im „Anhang“ (409) mitgeteilt.

<sup>5</sup> Diese Worte sind einem Brief Nietzsches an Gast (13. 11. 88) entnommen. Sie stehen in Sätzen, die Podach in seinem neuen Werk S. 166 zitiert hat.

<sup>6</sup> Richter hatte behauptet, daß er seiner Veröffentlichung des Eh „das von Nietzsche eigenhändig geschriebene Druckmanuskript“, das „von Anfang bis zu Ende deutlich und sauber geschrieben“ sei, zugrunde gelegt habe (145 f.). Er schließt seinen Bericht (dem Weiß fast wörtlich gefolgt ist) mit dem Satz: „Bis auf diese wenigen, rein äußerlichen Varianten ist das Originalmanuskript von der ersten bis zur letzten Silbe wortgetreu reproduziert worden“ (148). Richter hatte auch mitgeteilt, daß er die „ursprüngliche Fassung“ des Eh-Manuskriptes kopiert, d. h. eine Abschrift, die auch alle durch Streichungen und Überklebungen bewirkten Veränderungen berücksichtigte, im Hinblick auf eine spätere kritische Ausgabe angefertigt habe. Podach stellt fest, daß diese Abschrift im Nietzsche-Archiv nicht auffindbar ist (200).

<sup>7</sup> Kennzeichnend für die Schwierigkeiten, die sich einer Eh-Edition entgegenstellen, und für die Art, in der sich Podach mit ihnen auseinandergesetzt hat, sind folgende Sätze über das Eh-Manuskript und seine Veröffentlichung: „Streichungen innerhalb der Abschnitte sind alle durch < > angezeigt, auch die offenkundig nicht von N. stammenden, da hier nicht ‚ediert‘, sondern Handschriftliches wiedergegeben wird. . . Die Streichung ganzer Abschnitte im ‚Druckmanuskript‘ ist nicht angegeben. Hier weisen sich einige Texte selbst als Varianten oder Vorfassungen aus, bei anderen ist es unentscheidbar, ob N. oder Gast sie aufgehoben hat. . . Welche Seiten- und Abschnittszahlen im Manuskript von N. oder von fremder Hand stammen, ist im einzelnen fraglich“ (408). Vgl. dazu das oben (S. 383) Gesagte.

<sup>8</sup> Die Zitate sind den Abschnitten „Das Tanzlied“ und „Die Begrüßung“ entnommen; vgl. auch „Vom Lesen und Schreiben“, „Das Grablied“, „Vom höheren Menschen“. Ferner ist hinzuweisen auf einen Brief, den Nietzsche am 18. 7. 88 an Carl Fuchs schrieb, der aber auf Wunsch des Empfängers nicht veröffentlicht worden ist (vgl. Briefe I [\*1902] 582). Dieser Brief, von dem nach Schlechtas „Philologischem Nachbericht“ in der 2. Auflage seiner Nietzsche-Ausgabe (III 1432) Richard Blunck eine Abschrift besitzt, ist im Frühjahr 1963 von dem Münchner Antiquariat Th. Ackermann angeboten worden. Er enthält (nach dem im Katalog 642 Nr. 548 mitgeteilten Auszug) folgende Sätze: „Ich habe den Menschen das tiefste Buch gegeben, das sie besitzen, meinen Zarathustra. . . Aber wie man das büßen muß! . . . Die Kluft ist zu groß geworden. Ich treibe seitdem eigentlich nur Possenreißerei, um über eine unerträgliche Spannung und Verletzbarkeit Herr zu bleiben.“

Otto J. Most (Münster)

*Maurice Blondel, Geschichte und Dogma. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1963.*

Die Veröffentlichung dieser ausgezeichnet übersetzten frühen Schrift des französischen Philosophen Maurice Blondel kommt einer echten Frage unserer heutigen Theologie entgegen. Man braucht nur den Diskussionen zwischen Exegeten und Dogmatikern zu folgen, um von der Richtigkeit dieser Behauptung sich zu überzeugen.

Als Loisy in seiner Schrift „L'Évangile et l'Église“ (1902) v. Harnacks Thesen in dessen Buch „Wesen des Christentums“ widerlegte, darin dieser den Gegensatz von Evangelium und Dogma proklamierte, ahnte noch niemand, daß von diesem kleinen roten Heft Loisy's eine Krise ausgelöst werden sollte, die ebenso tief wie die Reformation die Kirche erschütterte hat. Es war dies die Krise des Modernismus. Harnack reduzierte das Evangelium auf die Botschaft Jesu vom gütigen Vater-Gott, während die Botschaft von Jesus Christus selbst bereits als Ergebnis eines Entwicklungsprozesses gesehen wird, der in der urkirchlichen Gemeinde anhebt und sich durch die ganze weitere Geschichte des Christentums hindurchzieht. Demgegenüber versucht Loisy auf der Grundlage der kritischen historischen Methode, dem Entwicklungsgedanken Newmans folgend, die katholische Position zu verteidigen. Diese Schrift wurde indes 1903 indiziert, weil sie die Glaubensinhalte relativiere.

Man muß diesen Vorgang aus der damaligen Situation der Theologie verstehen. Der Tiefstand bei einem beträchtlichen Teil der damaligen Theologen, die das Dogma im Sinne eines übernatürlich-dekretierten rationalistischen Systems zu interpretieren geneigt waren, reizte die Besten unter den Theologen, diesem Niedergang entgegenzuwirken, indem sie, von der neu aufstrebenden Geschichtswissenschaft inspiriert, vor allem auf den Gebieten der Bibelforschung und Dogmengeschichte der Theologie mehr Überzeugungskraft verleihen wollten. Das war sicher auch die Intention Loisy's gewesen wie die anderer namhafter Theologen seiner Zeit, wie z. B. die von Duchesne oder Battifol, die als Bahnbrecher der positiven Theologie im 19. Jahrhundert angesehen werden müssen. So ist es nicht verwunderlich, wenn nicht nur viele Theologen,

sondern selbst auch Bischöfe sich für die neue historische Apologetik Loisy begeisterten, mochten auch die Repräsentanten der traditionellen Richtung dieser neuen Art von Exegese mit höchstem Mißtrauen begegnen.

Blondel, der durch seine Philosophie der „Action“ und noch mehr durch seine „Lettres sur l'Apologetique“ bei den Vertretern der traditionellen Apologetik nicht nur auf schärfsten Widerstand gestoßen war, sondern in der zunehmenden Auseinandersetzung um Loisy selber des Modernismus verdächtigt wurde, fühlte sich in einer schwierigen und heiklen Situation. Auf der einen Seite verstand er, wie kein anderer, das Anliegen Loisy und fühlte sich verpflichtet, ihn gegenüber den Angriffen der Theologen zu verteidigen. Auf der anderen Seite sah er wiederum wie kein anderer die philosophischen Mängel der Methode Loisy. So versuchte er zuerst in einer Korrespondenz mit Loisy, diesem die gefährlichen Implikationen seiner historizistischen Exegese deutlich zu machen, insofern sie zur Aushöhlung des Christus-Dogmas führte. Loisy, der kein Philosoph war, ging auf Blondels Einwand nicht ein und berief sich darauf, daß er ausschließlich reine Geschichte treiben wolle. Unterdessen griff der Einfluß Loisy immer mehr um sich, vor allem bei den jungen Theologen und Theologiestudierenden, die mit der ihnen gebotenen üblichen Exegese nicht zufrieden waren. So wurde Blondel von seinen Freunden immer mehr gedrängt, er solle öffentlich zur Lehre Loisy Stellung nehmen.

Blondel machte sich schweren Herzens an die Arbeit, war er doch selber weder Historiker noch Exeget. Er versuchte in seiner Schrift „Geschichte und Dogma“ das grundsätzliche Problem der Spannung zwischen Dogma und Geschichte auf eine Weise zu lösen, die die Positionen der alten und der neuen Theologie bzw. ihre Methoden in abstracto einander entgegensetzte, um zu einer mittleren Lösung zu gelangen, die die sich widersprechenden Anschauungen als identische Fehlansätze aufhebt. Man hat mit Recht bezweifelt, ob die von Blondel gezeichnete Position der Extrinsezisten und der Historizisten, wie er sie in den zwei ersten Kapiteln darlegt und entgegensetzt, der geschichtlichen Wirklichkeit der damals sich befehdenden Theologen entsprach. In der Tat wollte kein Theologe sich in dieser überspitzten Formel wiedererkennen, am wenigsten Loisy selbst. Aber Blondel wollte nicht eine geschichtliche Darstellung der damaligen Anschauungen geben, ihm kam es in erster Linie darauf an, die philosophische Problematik des Ineinander dieser beiden extremen Realitäten zu verdeutlichen, die von den wenigsten Zeitgenossen in ihrer Tragweite verstanden wurden, nicht einmal von seinen Freunden, die seine Darlegungen als dunkel empfanden. Um dieses Anliegen willen mußte er zuerst jene extreme Position entwerfen, die die Geschichtswissenschaft, aber auch die Geschichte selbst nicht ernst nimmt, sie vielmehr von einem übernatürlich gesetzten Dogma aus determiniert sein läßt, was jede echte Exegese unmöglich macht. Dieser Entwurf ist nicht so geschichtsfremd, wie man meinen könnte, wenn man bedenkt, daß noch heutzutage von manchen Dogmatikern die Anwendung der kritisch-historischen Methode grundsätzlich als eine Gefährdung des Dogmas angesehen wird. Diese Haltung kennzeichnet er als Extrinsezismus, weil hier methodisch das Dogma von außen wie ein *deus ex machina* zur Lösung aller historischen Probleme herhalten muß.

Der entgegengesetzte Entwurf des Historizismus möchte umgekehrt rein aus der Geschichtswissenschaft heraus das Dogma verdeutlichen, sei doch das Übernatürliche in der realen Geschichte anzutreffen. Blondel hält dem entgegen, hier werde die Geschichte als Realität und die Geschichte als Wissenschaft verwechselt. Der historische Jesus und der reale Jesus sind mit Hilfe der Geschichtswissenschaft nicht zusammenzubringen. Geschichte und Historie lassen sich nie zur Deckung bringen. Worin liegt nun die *via media* Blondels? Welches ist das Bindeglied zwischen Geschichte und Dogma? Es ist die Tradition, freilich nicht die Tradition als Ergänzung zur Heiligen Schrift, auch nicht im Sinne einer schriftlich niedergelegten mündlichen Überlieferung, sondern Tradition als ein Lebensganzes, das in jedem Augenblick der Geschichte eine kollektive geistliche Erfahrung kontinuierlich-lebendig erhält, woraus ein Unterscheidungsvermögen erwächst, das Herr über die Texte bleibt, das aus diesen vergangenen Texten oft zuvor verborgene Schätze entdeckt und der Zukunft offen zugewandt ist. „Man begreift, daß die genaueste Textanalyse und die Anstrengung des individuellen Denkens nicht genügen, um von den Tatsachen zu den Dogmen zu gelangen. Es bedarf der Vermittlung durch ein Leben in der Gemeinschaft sowie der langsam fortschreitenden Arbeit der christlichen Tradition.“ Er will sagen, „daß die begriffliche Form der christlichen Dogmatik sich nur im Schoße einer glaubenden Gemein-

schaft ausgeprägt hat, daß sie wiederum nur durch einen lebendigen Glauben belebt und weiterentwickelt werden kann, und daß man, um das Dogma voll und ganz zu begreifen, die Fülle der Tradition, von der das Dogma ans Licht gebracht wurde, virtuell in sich tragen muß.“ Für Blondel bedeutet die Tradition die Synthese zwischen den erkannten Fakten der Geschichte und dem Dogma, so wie in seiner Philosophie die „Action“ das Bindeglied von Denken und Sein darstellt. „Was der Mensch nicht völlig begreifen kann, vermag er dennoch ganz und gar zu tun; und indem er es tut, erhält er das Bewußtsein von dieser Wirklichkeit, die für ihn noch halb im dunkeln liegt, in sich lebendig. Das Wort Gottes ‚bewahren‘ heißt vor allem, es in die Tat umsetzen; und das depositum der Tradition, das von den Treulosigkeiten des Gedächtnisses und den Begrenztheiten des Verstandes notwendig entstellt würde, wenn es uns in einer rein intellektuellen Gestalt überlassen wäre, kann nur dann unverseht überliefert werden, mehr noch: es kann nur dann angewendet und weiterentwickelt werden, wenn es dem tätigen Gehorsam der Liebe anvertraut ist.“ An einer anderen Stelle verdeutlicht Blondel dies wie folgt: „Dadurch, daß man erklärt, wie die dogmatischen Definitionen entstehen, mediante praxi fidelium et traditione Ecclesiae, wird man die Einwände entkräften, die aus einer Verkennung eben dieser Entstehung abgeleitet wurden, und man wird es jedem Denken, jedem menschlichen Leben ermöglichen, in sich selbst einen kurzen Abriss der umfassenden Bemühung wiederzufinden, welche die wirkliche und augenblickliche Lehre der Kirche begründet.“ So kann Blondel zu dem Schluß kommen: „Die christliche Praxis beeinflußt das menschliche Denken über das Göttliche und enthält in ihrem Vollzug, was die theologische Initiative fortschreitend aus ihr entfaltet. Die Synthese von Dogma und Tatsachen ereignet sich in der Wissenschaft, weil im gläubigen Leben eine Synthese von Denken und Gnade, eine Verbindung zwischen Mensch und Gott, eine Vergegenwärtigung der Geschichte des Christentums im individuellen Bewußtsein stattgefunden hat.“ Von Blondels Philosophie der Action her gesehen ist dies nur konsequent.

In dieser kleinen Schrift, in der er nicht seine „These der Action“ nochmals rekapitulieren wollte, geht es ihm vor allem um Methodologie, um den Begriff dessen, was Historie und gelebte Geschichte trennt. Vielleicht hat er nicht genug gesehen, daß Historiker wie Philosophen vor dem gleichen, kaum lösbaren Problem stehen, zur Wirklichkeit einer umfassenden Geschichte zu gelangen, bleibt diese doch als ein Ganzes unzugänglich. Man mag ihm zugute halten, daß die Geschichtswissenschaft seiner Zeit tatsächlich noch rein positivistisch vorging, und daß noch nicht Allgemeingut der Historiker und Philosophen war, daß man Historie nur treiben kann, sofern wir selber geschichtlich sind. Es wäre interessant, in diesem Zusammenhang der Fortentwicklung Blondelscher Denkansätze in der modernen Problematik der Hermeneutik nachzugehen, wie sie die Phänomenologie entwickelt hat. Man kann natürlich Blondel entgegenhalten, wenn er den Historizisten vorwirft, einen Abgrund zwischen Geschichte und Dogma aufzureißen, so schaffe er selber einen neuen Abgrund zwischen seiner Vorstellung von Geschichtswissenschaft und der Geschichtswissenschaft, wie sie heute jeder Fachhistoriker betreibt. So kommt es, daß er am kritischen Problem der christlichen Ursprünge vorbeiredet und die Geschichtlichkeit der überlieferten Fakten nicht eigentlich ernst nimmt. Das wahre Problem des Extrinsezismus liegt weniger in einem Ausschluß der Geschichtswissenschaft durch eine dogmatische „Ideologie“ als in einer Verbindung dieser mit einem fixierten vorkritischen Stadium jener. Loisy hat Blondel Gnosis vorgeworfen, weil er dauernd vom göttlichen Bewußtsein Jesu rede, als kenne er es genau. Wir sind heute in dieser Frage nicht viel weitergekommen. Das eigentliche Problem liegt in der Geschichtlichkeit des Einbruchs des Göttlichen im Menschlichen, in der Erscheinung eines Übergeschichtlichen in der menschlichen Geschichte. Indes hat er auf der Grundlage seiner Philosophie der Action jenes vorgegebene Ineinander von Göttlichem und Menschlichem ahnen lassen, innerhalb dessen unser Leben, unser Denken und unsere Wissenschaft nicht umhin kann, sich zu bewegen. Das war ihm letzten Endes das entscheidende Anliegen gegenüber Loisy, das Dogma der Gottheit Jesu zu retten.

*Robert Scherer (Freiburg)*

Paul Wenzel: *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts.* Lüdgerus Verlag, Essen, 1961. XVII und 254 S. 28 DM.

Zu den für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts kennzeichnenden Bemühungen, das neu erwachte philosophische Denken mit der Theologie zu vermitteln, gehört der Systementwurf Anton Günthers. Bedingt durch die kirchliche Verurteilung Günthers und die Tatsache, daß viele seiner Anhänger später Altkatholiken wurden, ist über Günther noch wenig gearbeitet worden. Nun legt nach gründlichen Forschungen, die sich über ein Jahrzehnt erstreckten, Paul Wenzel eine Art Günthermonographie vor. Wenzel konnte dabei bisher unbekannte Stücke aus dem vatikanischen Geheimarchiv und dem Archiv des altkatholischen Bischofs in Bonn sowie erstmalig Quellen aus den Archiven der Benediktinerabteien St. Paul vor den Mauern in Rom, Beuron und St. Stephan in Augsburg benutzen. In souveräner Beherrschung dieses reichen Materials zeichnet Wenzel im ersten und zweiten Teil seiner Arbeit ein genaues Bild des Lebens und Werkes Anton Günthers (S. 1–41) und seiner Schule (S. 45–142). Dadurch werden viele bislang verborgene Zusammenhänge sichtbar. Vor allem wird deutlich, welchen Umfang in den Dezenen vor der Jahrhundertmitte die Günthersche Schule gewonnen hatte –, als Hauptzentren erscheinen Wien, Bonn und Breslau –, welche Geschlossenheit sie besaß und wie selbstbewußt sie auftrat. Dies erklärt manche Reaktion der Gegenseite und damit (was Wenzel nicht ausspricht, was aber aus der Situation heraus klar ist) manchen Anlaß für die Entstehung der philosophischen Werke Josef Kleutgens, Heinrich Denzingers und anderer. Der Güntherianismus ist der Hintergrund, vor dem das Werden der deutschen Neuscholastik begriffen werden muß.

In einem dritten, nicht ganz 90 Seiten umfassenden Teil gibt Wenzel sodann eine Darstellung des Güntherschen Systems. Es ist ihm dabei gelungen, das komplizierte, äußerst dialektische System Günthers klar und übersichtlich zu referieren, wobei er die Darstellung jeweils reich mit Zitaten belegt.

Triebkraft des Güntherschen Denkens ist die Erhebung des Glaubens in das Wissen. Ausgangspunkt ist dabei die Analyse des Selbstbewußtseins. Das geistige Sein erreicht seine „wesentliche Form“ als „ontologische Bestimmung“ im Selbstbewußtsein (S. 156). Das Selbstbewußtsein aber kulminiert in Personifikationsprozeß, der dadurch entsteht, daß der Geist sich „aus seinem gespaltenen Gegensatz“ (nämlich in Rezeptivität und Spontaneität) zurücknimmt. Günther nennt diesen Prozeß Subjektobjektivierung (S. 157). Dieser Prozeß findet sich nach Günther nun aber auch im göttlichen Sein. Das göttliche Bewußtsein ist „Wissen durch sich um das Sein als schlechthiniges“. Dieses ist aber „ein unmittelbares Anschauen seiner selbst“ oder „die totale Objektivierung“, welche nur als Verdoppelung durch Emanation gedacht werden kann. Mit dieser bloßen Verdoppelung des göttlichen Seins ist jedoch der Prozeß seiner „Selbstwirklichung (seiner auswirkenden Persönlichkeit)“ noch nicht abgeschlossen. Die Entgegensetzung von Vater und Sohn ist eine vollkommene. Der Gegensatz ist deshalb ein Gleichsatz, der sich als solcher bezeugt: in der Person des Geistes (S. 163–165). Nun ist aber mit diesem *positiven* Prozeß die Selbstrealisierung des göttlichen Seins noch nicht erschöpft. Man muß vielmehr auch die metaphysische Rolle des *Negativen* bedenken. Aus ihr ergibt sich der Gedanke des „göttlichen Nicht-Ich“, der Schöpfung, die nach Günther als „lebendiger Gedanke“ Anspruch auf Verwirklichung hat. Umgekehrt: Man braucht nur die Weltmünze herumzudrehen, um das Bild der dreieinigen Gottheit zu erkennen.

Oder auch: Der Geist ist der „apriorische Taufschein“ und „die Spekulation ist also eine Antizipation der Anschauung Gottes“ (S. 169 und 152).

Man sieht leicht, daß Günther mit diesem Systementwurf den Ansatz des transzendentalen Subjektivismus keineswegs unterläuft. Er bleibt ihm vielmehr völlig verhaftet. Hegel ist zwar der Hauptgegner Günthers. Aber, so bemerkt Wenzel mit Recht, im Grunde so etwas wie ein „bekämpftes Idol“ (S. 229). Es wäre reizvoll gewesen, dieser Verwandtschaft Günthers mit Hegel und Schelling einerseits, mit den spekulativen Theisten wie I. H. Fichte und Chr. Weiße, die seine Zeitgenossen waren und ihn teilweise lobend zitieren, andererseits, nachzugehen. Wenzel hat das ausführlicher nicht getan, wohl um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen, die als historische Darstellung und nicht als Problemgeschichte angelegt ist.

In einem eigenen Kapitel, darauf sei noch hingewiesen, behandelt Wenzel den *Humor* als

„Form und Systemträger“ der Güntherschen Philosophie. Wenzel zeigt, daß der Humor dem Güntherschen System nichts Äußeres ist, ein bloßes Gewand, sondern daß er „systemgeboren“ die metaphysische Stimmung ist, in der allein das System des Dualismus als das System des durchgeführten Spannungsgefüges zwischen Gott und Welt, Natur und Geist, vorgetragen werden kann. Wenzel hat damit einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis der Güntherschen Texte aufgezeigt, den man bei der Interpretation künftighin wird beachten müssen.

Im ganzen darf man die gründliche Untersuchung Wenzels dankbar begrüßen als einen notwendigen Beitrag, der in der Aufarbeitung des 19. Jahrhunderts nicht nur für den Theologen, sondern auch für den Philosophiehistoriker eine bis dahin bestehende Lücke schließt.

Bernhard Casper (Freiburg)

*Hellmut Dirwald: Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte. Muster-schmidt-Verlag Göttingen. 1963. 262 S. In: Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistes-geschichte. Hrsg. v. Prof. Dr. H. J. Schoeps. Bd. 2.*

Der Verf. setzt sich die Aufgabe, den alles bestimmenden Grundgedanken Diltheys darzustellen und kritisch zu durchleuchten. In einer andeutenden vorläufigen Weise wird dieser Grundgedanke in der Einleitung ausgesprochen: *Diltheys* Lebensphilosophie ist identisch mit Philosophie der Geschichte und diese ist zugleich Begründung einer neuen Wissenschaftstheorie. (S. 19). Von dieser gut formulierten These her rechtfertigt sich der Titel des Buches. In sechs Kapiteln entfaltet der Verf. das Thema. Das erste Kapitel behandelt das Wirklichkeitsbewußtsein und das Geschichtsverhältnis. Hier werden u. a. die für Dilthey grundlegenden Begriffe des Erlebnisses, der inneren und äußeren Wahrnehmung und der in ihnen gegebene Zugang zur Wirklichkeit und Geschichte erörtert. Der folgende Abschnitt handelt von der Geschichtlichkeit, der Individualität und der Relativität. In einem längeren Exkurs nimmt der Verf. Stellung zum Problem des Relativismus und Historismus. Ein relativ kurzes Kapitel handelt dann vom „psychischen Strukturzusammenhang“ und der Hermeneutik. Der „psychische Strukturzusammenhang“ ist für Dilthey ein zentraler Begriff, von dem aus er den Grund für die Möglichkeit eines Verständnisses der Geschichte in ihrer Kontinuität aufweist. Das vierte Kapitel spricht vom Verstehen des subjektiven und objektiven Geistes, das fünfte behandelt Diltheys Lehre von den drei Weltanschauungstypen und das letzte Kapitel spricht vom geschichtlichen Zusammenhang und den geschichtlichen Kategorien. Dieser sachliche Aufbau läßt auf eine lange Beschäftigung mit dem vielgestaltigen Werk Diltheys schließen.

Die Schwierigkeit einer Auseinandersetzung mit Dilthey liegt nicht nur in dem breiten Arbeitsfeld und der überaus reichen Fruchtbarkeit seines literarischen Schaffens, sie liegt mehr noch in der scheuen Behutsamkeit und der oft bewußt gewählten Unschärfe des Ausdrucks bei ihm. Bereits in einem Brief vom 10. März 1867 spricht Dilthey von seiner „Abneigung gegen verfrühte oder einseitige, wenn auch glänzende Formulierungen“. So verlangt die Interpretation Diltheyscher Gedanken in einem hohen Maß die Kunst des Verstehens, die Dilthey selbst in einer so glänzenden Weise geübt hat.

Voraussetzung eines solchen nuancierten, auch das Detail durchschauenden Verstehens ist es freilich, daß der Interpret sich wirklich einschwingt in den Höhenflug der zu verstehenden Gedanken und so aus dem echten Mitvollzug Tragfähigkeit und Reichweite dieses Fluges ermißt. Dem Rez. will es scheinen, daß dem Verf. trotz des Bemühens um das Detail dieses Einschwingen nicht gelungen ist, und zwar auf Grund seines Willens zur Kritik. Einige Beispiele mögen diese Behauptung erhärten. Nach Dilthey ist dem Menschen im „Erlebnis“ die Wirklichkeit unmittelbar gegeben. Das „Innewerden und das, dessen ich inne werde, sind eins“. (Dilthey VII, 28). Das Erleben bezeichnet hier die Wurzel alles Erkennens, den ermöglichenden Grund für alle Wissenschaft, die Subjekt und Objekt in ihrer Entgegensetzung betrachtet und getrennt analysiert. Gegen diese ursprüngliche Identität – die auch für Dilthey eine Identität der Nichtidentität ist, eben die *ontische* Nicht-Identität wahr – stellt der Verfasser eine völlige Trennung von Subjekt und Objekt. Das Erlebnis wird als „subjektives Erlebnis“ verstanden und liefert folglich nur „erlebte“ Realität, nicht aber Realität „an sich“. (S. 35) Gegen den Diltheyschen Verstehensbegriff – der gleichfalls eine grundlegende *Einheit* als Ermöglichung

des Verstehens vom *Fremden* voraussetzt – argumentiert der Verf. in derselben Weise: „Scharf ausgedrückt würde ich in dem Moment, in dem ich Napoleon verstehe, auch schon Napoleon sein.“ (S. 92) Der Verf. steigert sich in diesen „kritischen“ Gedanken so hinein, daß er Evidenz – hier wird neben Dilthey auch Husserl zitiert – als *Evidenzgefühl* oder subjektives *Evidenz-erlebnis* versteht und nun neben der Evidenz noch ein anderes Wahrheitskriterium fordert, das der objektiven Sachangemessenheit. (S. 68 ff.) Eine Fehlinterpretation ist dem Verf. auch S. 65 f. und S. 136 unterlaufen. An beiden Stellen zitiert er Dilthey VII, 194: „Die Beobachtung aber zerstört das Erleben.“ Dieser Satz steht bei Dilthey in einem Passus, in dem dieser vom Erleben als einem Ablauf in der Zeit spricht. Das „Beobachten“ – als ein Fixieren „durch die Aufmerksamkeit“ – hält das fließende Leben fest und stört so das Erleben. Der Verf. nun setzt „Beobachten“ mit „Bewußtsein“ überhaupt gleich und schreibt zur Stelle: „In der oben charakterisierten Verengung jedenfalls, nämlich mit *radikaler Absage* an die Beteiligung des *Bewußtseins*, konnte Dilthey den Erlebnisbegriff nicht halten . . .“ (S. 65). Und S. 137: „Bestände wirklich eine radikale Trennung von Erleben und Denken, so würde die Frage auftauchen: wie ist eine Verbindung beider nach dem Ablauf des Erlebnisses möglich?“ Vielleicht hätte dem Verf. eine philosophisch tiefer gehende Auseinandersetzung mit der neueren Dilthey-Literatur verschiedener Provenienz geholfen, den Gedanken Diltheys mit mehr sachlicher Angemessenheit zu behandeln.

Bei der Untersuchung der oben skizzierten Sachverhalte – der Identität des Erlebens, des Verstehens, der von Dilthey in einem gleichen Sinn verstandenen „Selbigkeit“ der Menschen- natur kommt der Verf. zu dem Schluß, hier lägen „Reste der alten Weltgeistlehre vor“, einer „*metaphysischen These mit einem Minimum an Wahrheitsgehalt*“ (S. 148 f.), die sich von Plotin zu Herder, Humboldt, Schleiermacher spanne. Man fragt sich, warum hier nicht auch Plato, Aristoteles, Thomas von Aquin, Hegel, Schelling usw. genannt werden und entdeckt dann, daß das Urteil des Verf. so eigentlich kein Verdikt über Dilthey als vielmehr eine freiwillig-unfreiwillige Standortbestimmung des Verf. selbst enthält.

Peter Hünermann (Freiburg)

Ferdinand Ebner: *Fragmente – Aufsätze – Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes. Erster Band der Schriften, hrsg. von Franz Seyr. Kösel Verlag München 1963, 1087 S., Ln. DM 54.-.*

Nach einem Hinweis Theodor Häckers hatte im Jahre 1921 Ludwig von Ficker im Brenner-Verlag „Das Wort und die geistigen Realitäten – Pneumatologische Fragmente“ von Ferdinand Ebner herausgebracht. Neben verschiedenen Aufsätzen im Brenner blieben diese Fragmente die einzige Veröffentlichung, durch die Ebner sein Denken mitteilte. Eine spürbare Wirkung war ihr nur bei ganz wenigen beschieden; trotz nachdrücklicher Hinweise aus berufenem Munde – es sei nur an M. Buber, Th. Steinbüchl und E. Brunner erinnert, – hat die Philosophie im Ganzen hartnäckig an der Herausforderung vorbeigesehen, die Ebner für ihr Selbstverständnis darstellen mußte. Das Mißgeschick, das dem einfachen Dorfschullehrer schon zeit seines Lebens von seiten der Schul- und Universitätsphilosophie widerfuhr, erwies sich dauerhafter, als man von der geschichtlichen Entwicklung des Denkens her für möglich halten sollte. Denn was bei Ebner geschah, das war ein Aufbruch, der viel vorwegnahm von dem, was später nochmals „entdeckt“ wurde und der keineswegs nur um der historischen Gerechtigkeit willen Beachtung verdient, sondern deshalb, weil er eine Richtungsweisung birgt, der nachzugehen das gegenwärtige Fragen nach dem Sinn des Dasein guten Grund hätte.

Die Bemühungen um eine Verbreitung von Ebners Werk sind viele Jahre immer wieder gescheitert. Die Nachlaßverwalterin Hildegard Jone hatte 1935 bei Friedrich Pustet in Regensburg mit der Aphorismenauswahl „Wort und Liebe“ eine Ausgabe eröffnet, die leider gleich steckenblieb und erst 1949 mit einer Tagebuchauswahl „Das Wort ist der Weg“ bei Herder in Wien eine gewisse Fortsetzung erfuhr. Auch als die Ferdinand-Ebner-Gesellschaft dann den Plan einer fünfbandigen historisch-kritischen Gesamtausgabe erstellte, kam es nur zu einem bescheidenen Anfang mit einer Neuauflage von „Das Wort und die geistigen Realitäten“

(Herder-Wien 1952). Nun hat der Kösel Verlag in München mit einer Ausgabe der Schriften begonnen, und die begründete Aussicht auf Vollendung des Unternehmens erlaubt es, den ersten Band als ein besonderes Ereignis zu begrüßen. Franz Seyr, der gewissenhafte Herausgeber der Auswahl, hat freilich darauf verzichtet, eine historisch-kritische Edition anzustreben. Vordringlich schien ihm, das Werk Ebners überhaupt in einer verlässlichen und ansprechenden Weise darzubieten und zugänglich zu machen. Diese Aufgabe erfüllt die vom Kösel Verlag mit der gewohnten und immer wieder erfreulichen Sorgfalt hergestellte Auswahl in vollem Maße. Der vorliegende erste Band enthält die sogenannten „pneumatologischen Schriften“ aus den Jahren 1916–1931; der zweite Band soll Tagebuchaufzeichnungen bringen, der dritte eine Auswahl der Briefe. Der Text der Fragmente, Aufsätze und Aphorismen, die im ersten Band in chronologischer Anordnung versammelt sind, wird nach den reich erhaltenen Handschriften bzw. korrigierten Erstdrucken wiedergegeben. Im Anhang finden sich neben genauem Aufschluß über Entwürfe, Reinschriften und Pläne kurze, auf äußere Tatbestände und Zusammenhänge beschränkte Anmerkungen.

Eröffnet wird die Sammlung durch erstmals mitgeteilte Aphorismen, die noch Ebner selbst aus seinem Tagebuch von 1916/17 zusammengestellt hatte. In ihnen kündigt sich bereits die große Entdeckung eines ursprünglichen Ich-Du-Verhältnisses an, die für Ebner die Wende seines Denkens war. „Man versteht das Wesen des Ich so lange nicht, solange man nicht erfaßt, daß es nur in der Korrelation zum Du existiert. Dies Angelegtsein auf eine Relation zum Du, im letzten Grunde zu Gott, macht eben sein Wesen aus“ (32). Die große Entfaltung dieser Erfahrung geschah dann in „Das Wort und die geistigen Realitäten“, in der Kösel-Ausgabe nach dem Erstdruck wiedergegeben. Ebner war durchaus der Meinung, daß seine radikale Besinnung auf die Sprache des Menschen und die Wirklichkeit des Ich-Du-Verhältnisses „die Philosophie in ihrer längst schon fragwürdig gewordenen Selbstsicherheit irre machen“ müßte, wie es 1921 im Vorwort hieß. Denn das, was für ihn das „konkrete Ich“ ist, „das geistig bestimmte und sich bestimmende Ich“ (114), das ursprünglich und wesenhaft im Verhältnis zum Mitmenschen und zu Gott steht und sich aus dem dies Verhältnis bezeugenden Wort versteht, konnte die (im weitesten Sinne) idealistische Philosophie der Neuzeit nicht fassen. Diese Philosophie mußte mit ihrem Ausgang von einer abstrakt angesetzten reinen Subjektivität „das pneumatische, das im Verhältnis zum Du seine Existenzwirklichkeit und -bestimmtheit suchende und findende Ich“ notwendig verfehlen. Pneuma ist „das Geistige im Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott“, wie es in Fragment 9 (175) heißt, und die strenge Analyse der „Existenzialaussage“ (187) des Ichs wird darum für Ebner notwendig zur Pneumatologie als Worterkennnis.

Nach der bisher unveröffentlichten musikwissenschaftlichen Arbeit von 1919 über „Josef Hauers Apokalyptische Phantasie“ erscheinen dann unter dem Titel „Die Wirklichkeit Christi“, die Brenner-Aufsätze aus den Jahren 1920–1927. Ebner hatte diese Sammlung der Aufsätze schon selbst geplant und den Titel festgelegt. Das Nachwort gibt dabei interessanten Aufschluß über zeitgeschichtliche Zusammenhänge um „Das Wort und die geistigen Realitäten“ von 1921. Besonders die gleichzeitige Entdeckung einer ursprünglichen Ich-Du-Erfahrung auch bei so anderen Denkern wie Franz Rosenzweig und Martin Buber erweckt Ebners Interesse; der „Stern der Erlösung“ erschien im gleichen Jahr wie die „Pneumatologischen Fragmente“ und auch die erste Niederschrift von „Ich-Du“ stammt aus dieser Zeit. Bei aller Anerkennung der Leistung Bubers übrigens deutet Ebner ihm gegenüber bereits eine entschiedene Kritik an. Er nennt dessen Behandlung des Ich-Du-Problems „lyrisch-mytisch“ (583) im Gegensatz zu der strengen Entfaltung des Zusammenhangs in den pneumatologischen Fragmenten. Was Buber nach Ebners Meinung noch fehlt, ist die Einsicht in das, was er den Traum vom Geist nennt, die Einsicht in die Vielfalt der Möglichkeiten einer Verschließung des Menschen vor dem eigentlichen Anspruch des Wortes; diese Einsicht hätte auch den Schein eines selbständigen Verhältnisses von Ich-Es noch aufgelöst, denn „alles geistige Leben, das außerhalb des realen Verhältnisses zum Du gelebt wird, (ist) nur Scheinleben und Traum vom Geist“ (584). Diese Hinweise Ebners sollte man beachten, wenn man versucht, der eigenen Richtung seines Ich-Du-Verständnisses nachzugehen. Doch findet sich in diesem Nachwort – und später noch öfters und immer deutlicher zur Absetzung formuliert – auch das „Ich-Du“ mit Feuerbachs „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ konfrontiert, die 1922 bei Frommann von Hans Ehrenberg neu herausgegeben worden waren (vgl. hierzu vor allem 579 ff.; 638 ff.).

Der Aufsatz „Zum Problem der Sprache und des Wortes“ aus dem Jahre 1926, der in einer gekürzten Fassung bereits im Brenner veröffentlicht wurde, führt Gedanken aus den pneumatologischen Fragmenten weiter und enthält vor allem wichtige Reflexionen auf Namengebung, Wort und Begriff, die eine fortschreitende Klärung von Ebners eigener Sprache bezeugen. Von dem großangelegten „Versuch eines Ausblicks in die Zukunft“ (1929) jedoch, der die Verschmelzung von „Das Wort und die geistigen Realitäten“ mit den Brenner-Aufsätzen über „Die Wirklichkeit Christi“ bringen sollte, ist leider nur ein Drittel ausgeführt. Das Vorliegende ist freilich durch die heftige Auseinandersetzung Ebners mit Fritz Mauthners „Beiträgen zu einer Kritik der Sprache“ von großem Interesse. Die „Aphorismen 1931“, zu denen sich Ebner selbst wie zu seinem geistigen Vermächtnis bekannte, hatte Hildegard Jone bereits unter dem Titel „Wort und Liebe“ 1935 in ihre Sammlung aufgenommen. Im Jahre seines Todes hatte Ebner außerdem aber auch das „Fragment aus dem Jahre 1916“ hervorgeholt, es überarbeitet und durch ein Nachwort ergänzt. Mit diesem Fragment schließt der vorliegende erste Band der Schriften, obgleich es ebensogut an seinem Beginn hätte stehen können, da es genau das Ende des „vorpneumatologischen“ Denkens markiert. Der Ausgang von Ebners Frage in der wissenschaftsgeschichtlichen Situation der Jahrhundertwende wird hier wie nirgends sonst deutlich. Nach Ebner war es die immer mehr nur noch auf Bewältigung und Beherrschung der Natur gerichtete Wissenschaft, die dem Menschen die Frage nach dem Sinn seines Daseins verstellte und deren „notgedrungene Gleichgültigkeit gegenüber dem Sinn des Lebens . . . das Leben selbst sinnlos erscheinen“ (1038) lassen mußte. Da die Frage sich aber nicht wegschaffen ließ, sondern immer von neuem erstand, erwuchs auch der Philosophie mit dem Fortschritt der Wissenschaft wieder eine eigene Chance. Im Nachwort zu dem Fragment 1916 übte Ebner von hier aus freilich an seinem eigenen philosophischen Erwachen harte Kritik, da dies zunächst noch in idealistischen Formen verlief und deshalb die Entdeckung des Wortes und der Liebe noch nicht vollbringen konnte. „Der Gedanke dieses Fragmentes wurde nicht bis an sein Ende gedacht. Er konnte wesentlich nicht bis ans Ende gedacht werden, denn sein Ursprung ist nicht das Leben, sondern die Sehnsucht zu leben. Er weiß nicht um die Liebe. Darum blieb er stehen bei der ‚Idee‘ und kam nicht bis zur Realität des geistigen Lebens hin . . . Es ist die menschlichste Aufgabe des Denkers, zum Bedenker des Wortes zu werden, . . . zum Bedenker des Wortes, das der Mensch nicht aus sich selber hat als die Erfindung seines Verstandes oder Schöpfung seiner Genialität, sondern das ihm von oben gegeben ist als das Licht seines Lebens . . . Das ist der eigentliche Sinn alles Lebens und Denkens im Menschen, daß es sich selbst durchsichtig werde, so durchsichtig, daß es Gott durchscheinen läßt.“

Von diesem Nachwort Ebners her ahnt man etwas von der Problematik seines großen philosophischen Frühwerkes über „Ethik und Leben“ (1912), das noch immer unveröffentlicht ist. Leider wird es auch – nach dem mitgeteilten Plan – in dieser Ausgabe der Schriften durch Franz Seyr nicht erscheinen. Dies ist sehr zu bedauern, denn es wäre gewiß wichtig, im einzelnen die Herkunft von Ebners Denken verfolgen zu können und nicht unvermittelt vor das gestellt zu bleiben, was man zu Recht für das Eigene Ebners ansehen darf. Gerade weil seine Pneumatologie in einer entschiedenen Absage an die idealistische Philosophie und das Prinzip der abstrakten Selbstsetzung des reinen Ichs sich entfaltete (vgl. 187 ff.), hätte man Ebners philosophisches Frühwerk mitveröffentlichen sollen, wie es übrigens der alte Plan der Ausgabe durch Hildegard Jone vorsah. Nicht zuletzt wäre dann deutlicher zu sehen, was Ebner mit „der“ Metaphysik meinte, als er feststellte: „Es ist wohl auch alle Metaphysik ein Greuel vor Gott“ (40). Obgleich dieser Wunsch also bleibt, kann man die schöne und gefällige Ausgabe des Kösel-Verlages nur begrüßen. Die Vorgeschichte des Unternehmens einer Sammlung der Schriften Ebners läßt ahnen, welche Schwierigkeiten Verlag und Herausgeber zu überwinden hatten, bis es nun endlich soweit war. Dieser Band „Zu einer Pneumatologie des Wortes“ sollte fortan in keiner philosophischen und theologischen Bibliothek fehlen und mit dem Dank an Verlag und Herausgeber verbindet sich die Hoffnung, es möge auf ihre Mühe hin nun Ebner etwas von jener Aufmerksamkeit geschenkt werden, die ihm allzu lange versagt geblieben ist.

*Ulrich Hommes (München)*

Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 318 S., Verlag Günther Neske Pfullingen 1963.

Pöggelers Buch, das den „Denkweg Martin Heideggers“ nachzuzeichnen unternimmt, zeigt eine bestimmte Akzentlegung. Darin liegt zwar nicht sein Wert, ebensowenig wie seine Absicht, wohl aber das größere Interesse für denjenigen, der, in Heidegger schon bewandert, sein Aufmerken auf die der einführenden Darstellung zugrunde liegende Deutungstendenz richtet. Diese Akzentlegung sehen wir in dem Gedanken der Geschichte, – so befremdlich es scheinen mag, im Hinblick auf die Geschichte von einer Akzentlegung zu sprechen, ist doch dieser Gedanke bei Heidegger selbst (unmittelbar, um es so zu sagen, und unangesehen jeder deutenden Darstellung) schon so ausgeprägt und vorherrschend. Doch erfährt im Ganzen von Pöggelers Buch der Gedanke der Geschichte eine Betonung, die dem Denken Heideggers zwar nicht ohne weiteres unangemessen ist, auf jeden Fall aber von einer Akzentlegung zu sprechen erlaubt. Indem wir im folgenden bei diesem wie bei anderen Punkten mehr Fragen an Pöggelers Buch richten, als daß wir es referieren, entgehen wir dem Mißlichen, in Kürze das zu wiederholen, was der Verf. ausführlich dargetan. Denn sein Buch ist eine ausgezeichnete, eine durchdachte und gelungene Darstellung; seine Exposition ist im wesentlichen so richtig und treffend, daß eine Besprechung dieser aus der sonstigen Heidegger-Literatur herausragenden Arbeit allzu leicht zu einem Referat des Denkens Heideggers aus zweiter Hand würde.

„Wir unsererseits verstehen die Grundworte von Heideggers eigenem Sprechen nur, wenn wir den Weg mitdenken, auf dem sie sich ergeben haben . . .“ (293). In der Einleitung legt der Verf. auseinander, wie das Mit- und Nachgehen des Weges, wie die Einführung in das Denken Heideggers verstanden und nicht verstanden werden soll. Er zieht die Grenzen, die er seiner Aufgabe gestellt hat, nimmt in wenigen Zügen die Eigentümlichkeit von Heideggers Denken vorweg und hebt den eigenen Versuch scharf von „einer historischen Darstellung, einer Erklärung der Entwicklung“ (12) ab. Daß es sich nicht um eine bloß wortmäßige Unterscheidung und Absetzung handelt, bezeugt die Arbeit hinlänglich. Es erhebt sich aber die Frage, ob eine solche nachgehende Einführung, ob ein Versuch, *Heidegger* aus seinem eigenen Weg und dessen Schritten zu verstehen und darzustellen, seinem Denken im letzten angemessen sein kann. Kann eine solche Darstellung, auch wenn sie aufs „Erklären“ und Systematisieren verzichtet, wenn sie dieses Denken nicht auf seine Herkunft und die Einflüsse, die auf es eingewirkt, reduziert, wenn sie es nicht in ein Schema zwängt und es nicht in die bisherige Philosophie, seinen philosophiegeschichtlichen Ort aus schon Bekanntem errechnend, einordnet, sondern dem „Sich-ergeben“ seiner Grundfrage nachgeht, überhaupt in sein Kraftzentrum als solches gelangen, seine Herzmitte treffen? Sie kann zweifellos diese Mitte zu Gesicht bekommen und als solche kenntlich machen. Aber ist sie denn nicht doch aus etwas verstanden, und sei es auch aus dem eigenen Weg dieses Denkens? Ist das *im Falle Heideggers* seinem Denken angemessen? Wir glauben es nicht, selbst wenn und gerade wenn dieses Denken wie kaum ein anderes Weg ist. Und weiter muß gefragt werden, ob diese erschließende Hinführung in das Heideggersche Denken nicht von einer Frage geleitet ist, die, mag sie ihren Gehalt und ihren Sinn auch aus diesem Denken selbst schöpfen, für es nicht das Entscheidende ist. Von welcher Frage aus und auf welche hin wird von Pöggeler „das Eigenste des Anliegens Heideggers“ wo nicht inhaltlich bestimmt, so doch angegangen? „Die Einführung muß . . . den Leser hinführen vor die alles entscheidende Frage: ob es denn so ist oder ob es nicht so ist, daß das abendländische Denken den Grund, auf dem es steht, noch nicht erreicht hat . . .“ (10 f.). „Ziel dieser Einführung ist aber . . . die Hinführung zu der Frage, ob die Weise, wie Heidegger den Weg des abendländischen Denkens übernimmt, von diesem Denken gefordert ist oder nicht, . . . was Heideggers Denken beiträgt zu der Aufgabe, unsere Geschichte so zu verstehen, daß wir sie bestehen können“ (13). Hier wird ein Urteil über Heideggers Denken vom Weg des abendländischen Denkens her als möglich und notwendig hingestellt, sein Denken somit in die Geschichte eingefügt, wobei der Begriff der Geschichte, mag er auch im Laufe der Arbeit sich im Sinne der Seinsgeschichte näher bestimmen, hier schon und weiterhin einen schillernden Ton hat, der die geistesgeschichtliche Herkunft verrät. Zur Richterin über Heideggers Denkversuch wird die Geschichte und die Geschichtlichkeit des Denkens ausgerufen. Gewiß, das ist nicht unheideggerisch; Heidegger selbst hat in unüberhörbarer Weise sein Denken als seinsgeschichtlich bestimmt, das „Andere“ seines „Anfangs“ als geschichtliche Fügung des Seins gesehen. Wenn Pöggeler aber Eigenart,

Aufgabe und Verbindlichkeit des Heideggerschen Denkens aus der Geschichte versteht, vollzieht sich da nicht eine Akzentverschiebung, wie sie in solch einer nachgehenden Darstellung schwerlich zu vermeiden ist, die aber eine Einordnung dieses Denkens unter ihm letztlich unangemessene Maßstäbe besagt?

In den ersten beiden Kapiteln, die, wie es nicht anders sein kann, noch eine eher chronologische Betrachtungsweise zeigen, wird dargestellt, wie Heidegger vor „Sein und Zeit“ die ihm eigene Fragestellung findet. Die ersten Ansätze von Heideggers Weg, seine Wendungen, die verschiedenen Seiten, denen er sich öffnete, werden untersucht, sodaß sich daraus ein klareres Bild dieser wichtigen Jahre abzeichnet. Vieles und Entscheidendes an dieser Darstellung bleibt indes für uns bedenklich – und unnachprüfbar, weil es aus unveröffentlichten, dem Verf. jedoch bekannten Vorlesungen Heideggers geschöpft ist. Es ist vor allem folgende, in dem Titel des zweiten Kapitels „Metaphysik und Geschichte“ bereits angedeutete These. Nach Pöggeler gehört neben der Erfahrung der Frage nach dem Sein als gleichursprünglicher Antrieb die Erfahrung der Geschichtlichkeit und der Faktizität, wie sie sich in der Beschäftigung vor allem mit Dilthey und in mehreren der faktischen Lebenserfahrung im christlichen Glauben nachgehenden Vorlesungen bekundet, zum anfänglichen Denkweg Heideggers; diese beiden Momente, Metaphysik und Geschichte, habe er schließlich in ihrer äußersten Spannung in die Fragestellung von „Sein und Zeit“ zusammengenommen und zur Entscheidung zu bringen versucht. Hier soll nicht die faktische Bedeutung, die diesem „ganz neuen Ansatz“ (27) für das Denken Heideggers zukommt, angezweifelt werden – wiewohl anzumerken wäre, daß neben der Ausführlichkeit, mit der Pöggeler „Dilthey und das historische Denken der Neuzeit“ und „Die faktische Lebenserfahrung im christlichen Glauben“ behandelt, der Hinweis darauf, daß „Heideggers frühe Freiburger Vorlesungen . . . auch und noch mehr über Aristoteles“ (29) handeln, eigenartig leicht wiegt. Es soll vielmehr nur die Frage gestellt werden, ob diese Erfahrung der Geschichte und der Faktizität für Heidegger so ursprünglich und entscheidend gewesen ist, daß sie neben die Seinsfrage – wie unartikuliert und dunkel sie damals von Heidegger mag erfahren worden sein – gestellt werden kann, ob, wie Pöggeler behauptet, die alles tragende Vermutung, daß zum Sein Zeit gehöre, der Erfahrung der Geschichte entsprungen ist. Kann man von Heideggers Denken sagen, daß „die Frage nach Sein und Geschichte“ (35) es bewegt, kann man den Titel „Sein und Zeit“ letztlich von ‚Sein und Geschichte‘ her verstehen – wobei es überflüssig ist, zu bemerken, daß die hier in Frage stehende Geschichte mit dem Gedanken der Seinsgeschichte nichts zu tun hat? Nach Pöggeler soll sich Heidegger an Geschichte und Faktizität gezeigt haben, daß die Metaphysik nicht auf ihren Grund gekommen ist, daß das Sein in der Metaphysik als Anwesen gedacht und so von einem nicht weiter bedachten Zeitmodus, der Gegenwart, her aufgefaßt wurde. Die „Verfehlung“ der Metaphysik soll darin liegen, daß sie das Sein als stete Anwesenheit denkt und so das faktisch-historische Leben nicht zur Erfahrung zu bringen vermochte (vgl. hierzu 45–47). Weil aber andererseits die verschiedenen für Heidegger wichtig gewordenen Auslegungen der Geschichte und des faktischen Lebens ihrerseits auf nicht durchdachten ontologischen Voraussetzungen beruhen, muß, wenn Geschichte und Faktizität zur Geltung kommen sollen, die herrschende Tradition des abendländischen Denkens, eben die Metaphysik, von Grund auf neu zur Frage werden. Daraus erwächst die Aufgabe, die sich Heidegger in „Sein und Zeit“ stellt. Diese Auslegung der Herkunft und der Motive der Fragestellung von „Sein und Zeit“ scheint uns bedenklich, – so sehr auch die Ausführungen im folgenden, „Sein und Zeit“ gewidmeten Kapitel treffend sind und Sinn, Ansatz und Tragweite der Frage nach dem Sinn von Sein in angemessener Weise erfassen.

Hier ist Gelegenheit, auf ein in dem Buch immer wiederkehrendes Eigentümliches hinzuweisen. Pöggeler läßt Heidegger zu einseitig und ausschließlich das Wesen der Metaphysik aus ihrem Denken des Seins als steter Anwesenheit verstehen, in dem Sinne, daß es dieser Charakter des Seins sein soll, gegen den Heidegger ankämpft und den es in der Überwindung der Metaphysik zu überwinden gilt. Es sieht oft so aus, als sei alles in Ordnung, das Denken auf seinen bislang ungedachten Grund gekommen, wenn nur das Sein nicht als Anwesenheit, sondern als Zeit, geschehende Zeit, Geschichte verstanden wird. Natürlich weiß der Verf. – und betont es häufig genug –, daß es nicht darum zu tun ist, die Gleichung: Sein als stete Anwesenheit durch die andere: Sein als Zeit oder Geschichte zu ersetzen. Beide Aussagen stehen zudem

nicht auf einer Ebene. Dennoch legen die Ausführungen immer wieder den Eindruck nahe, als gehe es Heidegger tatsächlich darum, das ständige Anwesen zu überwinden zugunsten der vergessenen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Das Pathos gegen das Sein als ständiges Anwesen, das das ganze Buch durchatmet, zeugt für das für den Verf. vorherrschende Angegangensein von der Geschichte, es bringt aber u. E., auf Heidegger übertragen, eine oft kaum merkbare, aber um so gewichtigere Akzentverlagerung gegenüber dem, was Heidegger im Blick hat.

Nach dem dem Vorantreibenden in „Sein und Zeit“ gewidmeten dritten Kapitel werden in den zwei folgenden, „Phänomenologie – Transzendentalphilosophie – Metaphysik“ und „Rückgang in den Grund der Metaphysik“, zum Teil Erläuterungen nachgeholt, die zum Verständnis der Methode in „Sein und Zeit“ nötig sind, zum Teil wird die Aufgabenstellung umkreist, vor der sich Heidegger nach dem Abbrechen von „Sein und Zeit“ sah. In diesen und noch mehr in den folgenden Kapiteln nimmt die ‚sachliche‘ Entfaltung und Darstellung die Oberhand: gewisse Fragenkomplexe – z. B. Kap. VII: Verwindung der Metaphysik; Kap. VIII: Der andere Anfang – werden thematisch angegangen und erst innerhalb ihrer Heideggers Weg zu ihnen, die Wendungen und Wandlungen, die zu dem jeweiligen Thema geführt haben, erörtert. Diese Themen werden nicht linear systematisch entwickelt, sondern immer als Schritte, als Wegzeichen auf dem Weg Martin Heideggers, mit ständigem Zurück- und Vorblicken auf die eine Grundfrage. Das Hin und Her, das die Darstellung kennzeichnet – z. B. wird erst im zweiten Teil des 7. Kapitels, „Wandlung des Denkens“, die Unzulänglichkeit der transzendentalen Fragestellung von „Sein und Zeit“ dargetan –, erweist sich, recht gesehen, auch zum Behufe einer Einführung günstig, denn es bewahrt den Leser davor, das Dargelegte als einen nunmehr erreichten festen Standpunkt, als eine zur Kenntnis zu nehmende Lehre aufzufassen, wozu die Klarheit der Darstellung, die Einfachheit und Schönheit von Pöggelers Stil allzuleicht zu ihrem Teil verführen könnten.

Die Kapitel VI–IX bringen das nach mancherlei Wendungen und in mannigfachen Um- und Abwegen immer entschiedener erfaßte Grundanliegen Heideggers, die Frage nach der Wahrheit des Seins als dem Zusammenspiel von Verborgenheit und Unverborgenheit, in den verschiedenen Ebenen der Besinnung und in den verschiedenen Gestalten seines Sichbekundens zur Sprache. Was der eine und einzige Gedanke Heideggers ist, was die Weite desselben umspannt, wird kräftig und klar ans Licht gebracht. So viel im einzelnen dazu anzumerken wäre, wird man nach diesem Buch Pöggelers über Heideggers Denken, seine Intention und sein Anliegen, nicht mehr im unklaren sein können.

Was das zehnte und letzte Kapitel: Die Frage des Sagens anbelangt, wäre zu sagen, daß es Pöggeler nicht hinreichend gelungen ist, zu zeigen, worin die verbindende Fuge zwischen der Frage nach dem Sein und der Besinnung auf die Sprache liegt. Die daran anschließende und abschließende „etwas eigenmächtige“ (281) Entfaltung der Unterscheidung von Erklären, Erläutern und Erörtern scheint, ob sie wohl etwas zweifellos Wichtiges zur Sprache bringt, wenig geeignet, der Einführung als Gipfel und Schluß zu dienen, weil sie die im Denken Heideggers ausgetragene Entscheidung auf etwas nivelliert, das höchstens eine Folge dieser Entscheidung ist.

Daran, was der Grundgedanke, die Mitte des Heideggerschen Denkens sei, von der her sowohl der Weg Heideggers zu seinem immer reiner gefaßten Eigenen als auch das aus diesem Eigenen geschehende Sagen in den Blick kommen können, läßt Pöggelers Buch keine Zweifel übrig. Es ist die Wahrheit des Seins, das Zusammenspiel von Verbergung und Entbergung des Seins, der mit der Zuwendung des Seins einhergehende Entzug – und wie immer es formuliert werden mag. Eine eigene Entfaltung dieses Gedankens, das Durchdenken der Weise, wie Verborgenheit und Unverborgenheit zusammengehören, welcher Sinn diesem Zusammengehören zukommt, wird man von einer Einführung nicht erwarten dürfen. Es nimmt einen aber wunder, daß im ganzen Buch nirgends ein eingehenderer Versuch einer Exposition gemacht wird. Dieser wohl schwierigste Gedanke Heideggers wird immer wieder in den verschiedensten Formulierungen ausgesprochen, – er selbst bleibt dennoch in einer eigenartigen Unterbestimmtheit. Die allzu große Leichtigkeit, mit der dieser Gedanke gehandhabt wird, das Fehlen jeden Staunens ihm gegenüber – wie überhaupt Pöggelers Buch von einer gewissen Staunenslosigkeit durchstimmt zu sein scheint – lassen denn doch die Frage dringend werden, was das leitende

Verständnis dieses Zusammen von Verborgenheit und Unverborgenheit sei. In Ermangelung einer thematischen Exposition kann, was dieses Verständnis sei, hier nur vermutungsweise gesagt werden.

Die Verborgenheit, die mit der Unverborgenheit zusammengehört, versteht Pöggeler als eine Art Rückhalt, als (wiewohl ursprüngliches) Korrelat der Unverborgenheit, als solches, das diese, um zu geschehen, nötig hat. Ist das Ereignis das jeweilige Geschehen der Wahrheit, ein Geschehen, das nicht abgeschlossen ist, sondern in eine offene Zukunft führt, ist die Wahrheit des Seins unverfügbar jeweilige Geschichte, dann wird ersichtlich, daß zu ihm als Unverborgenheit ein Sichentziehen, ein Sichzurückhalten gehört als der Verweis auf eine je künftige Offenbarung, auf eine je zukünftige Schickung des Seins in einer neuen geschichtlichen Zeit. Weil Pöggeler das Ereignis als ein Geschehen faßt, das Zeit- und Geschichtsgeschehen ist, gehört als Korrelat zur Unverborgenheit, zur Gegenwart eines jeweiligen geschichtlichen Weltalters der Vorenthalt von dem, was als Zukunft aus dem Anfänglichen erst ankommt. Die Verborgenheit erscheint so als der unerschöpfliche Grund, auf den eine jeweilige Unverborgenheit, die als geschichtliche jeweilig nicht ganze ist, verweist. Sie ist das Nie-Ganzsein, das Offene und Unabgeschlossene des jeweiligen Geschehens von Wahrheit. Kann aber das Zugleich von Verborgenheit und Unverborgenheit bei Heidegger von einem wie auch immer ursprünglich gefaßten Geschichts- und Zeitgeschehen her verstanden werden? Muß nicht vielmehr das Geschehen der Geschichte aus jenem Zugleich gedacht werden? Ist dieses Zugleich nicht das, was erst Zeit erbringt und so auch eine geschichtliche Welt fügt? Ist es so, dann kann die Kontinuität und Jeweiligkeit von so etwas wie Geschichte (auch und vor allem als Seinsgeschichte verstanden) nicht die Weise angeben, wie jenes ‚Geschehen‘ des Zugleich von Verborgenheit und Unverborgenheit zu denken ist. Bei Pöggeler scheint das traditionelle Bewegungsverständnis irgendwie auch für die Weise des Zugleich von Verbergung und Entbergung im Ereignis leitend zu sein – wobei diese Bewegung allerdings das Eigentümliche aufweist, daß sie nicht auf ein Ende und Ziel hin gerichtet ist, sondern daß jede Phase sich je aus der Unerschöpflichkeit des Anfangs ergibt. Sein Verständnis des Wahrheitsgeschehens bleibt, wie uns scheint, in die Kategorien des Nochnicht- und des Schonseins eingespannt: die Verborgenheit ist das (allerdings unerschöpfliche und unverfügbare) Nochnicht, das zur Jeweiligkeit eines Schon, der Unverborgenheit eines Weltalters, gehört, sie ist die noch verborgene Fülle von Möglichkeiten, die sich je und je als eine geschichtliche Zeit verwirklichen. Damit hängt wohl das oben genannte Pathos gegen das Anwesen zusammen; Bewegung ist ja ein Zugleich von An- und Abwesen, und es sieht bei Pöggeler oft so aus, als sei es das Eigene Heideggers, das Sein nicht mehr als Anwesen, sondern als ‚Bewegung‘, als Zugleich von An- und Abwesen zu denken.

Auch hier zeigt sich, daß für den Verf. die Orientierung am Gedanken der Geschichte das Maßgebliche ist, wobei noch im einzelnen zu zeigen wäre, daß das Geschichtsgeschehen am Modell dessen, was Geistesgeschichte, Überlieferung und dergl. ist, gedacht ist.

Gegenüber der Überbetonung, die der Gedanke der Geschichte im Ganzen von Pöggelers Buch erfährt – eine Akzentlegung, die, wie wir glauben, der Sache des Denkens Heideggers nicht angemessen ist – möchten wir die Frage aufwerfen, ob der Gedanke der Geschichte (nicht nur im vulgären Sinne, sondern auch und gerade in dem prägnantesten Heideggerschen Sinne), so maßgebend er für Heidegger zweifellos gewesen ist, nicht viel mehr zu dem gehört, was das in das Ereignis einkehrende Denken verabschieden muß.

Pöggelers Buch ist nicht nur als Einführung, als Darstellung des Denkwegs Heideggers gelungen und ausgezeichnet; es könnte auch Anlaß zu einem und Stimme in einem Gespräch über Heidegger werden – ein Gespräch, das nötig ist, wenn anders Heidegger uns nicht als eine mächtige Gestalt in der zeitgenössischen Philosophie Gegenwart ist, sondern Herkunft.

*Alfredo Guzzoni (Berlin)*

Klaus Hartmann: *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*. Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1963.

Das außerordentlich konzentriert geschriebene Buch (von nur 135 Seiten, in denen kaum ein Satz übersprungen werden kann) stellt eine „Untersuchung zu l'Être et le Néant“ dar, wie im Untertitel angegeben ist. Selbstgestellte Aufgabe ist der wie mit einem Raster hervorgehobene Verlauf der verschiedenen methodischen Linien: *Subjekt gegen Phänomen* (aber woher nimmt man die „Objektivität“ des Phänomens, daß dieser Erscheinung ein Gegenstand entspreche, auch wenn ich ihn nicht perzipiert?), *Sein des Phänomens* „als Bedingung aller Enthüllung“ (EN 15 – EN = Abkürzung für l'Être et le Néant; hier S. 11) als Vertretung der Objektivität – und die sofort folgende Frage, wie dieses Sein mit dem Subjekt, der „subjektiven“ Erkenntnis zu ver-einen sei. Welcher Akt im Subjekt entspricht diesem fremden, dem Phänomen zugehörigen Sein? Dann: *Fürsichsein in Binnenstruktur und Fürsichsein als Transzendieren* usw.

Ziel bei Sartre ist die „ontologische Fundierung des Phänomens“: Sein ist nicht selbst Erscheinung – obwohl das Phänomen-Sein von diesem unterschieden wiederum nur ein Phänomen darstellt; das Sein der Erscheinung „Tisch“ ist wiederum das Tisch-Sein (ganz nach der Aporetik Humes, daß es kein Ich gebe, weil es als Phänomen nicht aufweisbar ist; nur hier auf der Objekt-Seite). Die Realität der Gegenstände soll für eine subjektivistische Phänomenologie und gegen das „idealistische esse est percipi“ erwiesen werden. „Die Objektivität kann nicht von der Subjektivität her konstruiert werden. Dabei ist das Sein des Phänomens kein noumenales Sein hinter dem Phänomen: es ist das Sein dieses Tisches, dieses Tabakpäckchens, der Lampe, und allgemeiner das Sein der Welt . . . Das transphänomenale Sein dessen, was für das Bewußtsein ist, ist »an sich« (EN 29).“ (S. 15.). D. h. also: von der Grenze der Reflexion, die auf ein durch sie nicht Gesetztes stößt, auf so spekulativem Wege wiederum zum naiven Realitätsbewußtsein zu kommen, wird nicht erwogen. Denn das idealistische Denken wird von Sartre unter dem einseitigen Aspekt „esse est percipi“ charakterisiert, und dieser Satz unter der irrigen, in der Phänomenologie aber weitverbreiteten Voraussetzung verstanden, daß dieser als Streichung der Realität der Außenwelt gemeint sei.

Dementsprechend gibt es im Bewußtsein eine *Seinsdimension*, die sich nicht durch Reflexion des Bewußtseins auf sich konstituiert – das „wissende Sein“ – l'Être connaissant (S. 13). Denn soll die Objektivität der Erscheinungen nicht von subjektiver Seite konstituiert werden, so muß immerhin die Erkenntnis der Objektivität sich auf subjektiver Seite konstituieren. Das Subjekt muß Sein wie das Sein der Objektivität haben („Denn wär' das Auge nicht sonnenhaft . . .“), das es erkennt, und zugleich anderes sein, damit die Außenwelt, alltagssprachlich gesagt, „nicht bloß meine Einbildung sei“. Das Bewußtsein soll also eine „*Seinsdimension*“ haben, um einerseits (so sieht es die Rezensentin) die Einheit von Wissen und Gewußtem (als „Tabakpäckchen“ an sich, nicht als Wissensmoment) als *Sein* und nicht als Wissen zu denken und andererseits dieses Ontische dennoch im Bewußtsein zu verwurzeln und zu einem Ontologischen zu machen:

Denn als diese „*Seinsdimension*“ fungiert das präreflexive cogito (cogito prérefléktif S. 23), „das unmittelbar nicht-setzende Bewußtsein von Bewußtsein“, das als diese *unreflektierte* Identität mit sich unmittelbar auf Objekt-Sein transzendiert: denn die Intentionalität des Bewußtseins, das auf Phänomene gerichtet ist, soll einer Transzendenz in diesen Phänomenen entsprechen, die ihre Realität darstellt. Sartre gerät aber in der Folge der Opposition gegen den „idealistischen“ Gegensatz von Denken und Sein, den er als gegenständlichen vermeint und als dessen Lösung ebenso vermeintlich die Aufhebung des Gegenstandes im Wissensakt als „idealistisch“ angenommen wird – in lauter Dilemmen. Denn dieser Gegensatz von Denken und Sein ist „idealistisch“ gar nicht gegenständig, sondern als Differenz schlechthin gemeint – das „Gegenständliche“ des Schmuckkästchens hat sein Pendant in jenem Bewußtsein, das auf sich selbst reflektiert und sich als – Gegenstand des Reflexionsaktes, nicht tätiges Bewußtsein findet. Um den Unterschied der einen und der anderen „Gegenständlichkeit“ aber weiß jeder Idealist. Denn die Subjektivität ist von vornherein nicht als „Bewußtseinsimmanenz“ verstanden, der man Gegenstand außer dieser erst beweisen müßte, weil sie ja umgekehrt selber nur aus der Differenz zu Gegenständlichkeit ist. So ist Denken und Sein richtig „idealistisch“ überhaupt in keine Alternativen zu bringen, ob dies eine Differenz zwischen Denken und Sein („das Denken ist *nicht* und das Sein *ist*“) oder des Denkens gegen sich selber sei („die Differenz zwischen

Denken und Sein ist nur eine gedachte, keine wirkliche, und darum können Erkennen und Gegenstand auch zusammenkommen. Das Denken *ist* und das Sein *ist nicht*“).

An Sartre erfüllt sich das Grundgesetz, gerade dem zu verfallen, was fälschlich als zu Kritisierendes vorausgesetzt wird. Soll ein Gegensatz zwischen Denken und Sein überbrückt werden – und dieser Gegensatz noch in die Subjektivität des Phänomens getragen („ist Phänomen nur subjektiv, so entspricht ihm keine Lampe an sich unabhängig von Subjektivität“; „subjektiv“ ist also immer ausschließender Gegensatz zu „objektiv“) so muß dieser unüberbrückbare Gegensatz gerade mittels des Namens seiner Unüberbrückbarkeit überbrückt werden, um Subjektivität und Objektivität doch noch zusammenzubringen: *Die Basis der gesuchten Ontologie ist die Herausstellung zweier Typen des Seins: das Sein des Phänomens und das Sein des Bewußtseins* (S. 16). „... einmal wird behauptet, das Phänomen, selbst wenn es idealistisch interpretiert wird, hat ein Sein, sonst fielen es mit dem Subjekt zusammen; es hat zumindest ein percipi-Sein. Ferner wird behauptet, ein percipi-Sein sei widersinnig und verlange ein eignes, selbständiges Sein des Phänomens, so daß mit dem Phänomen schon das Sein der Welt erschlossen ist“ (S. 17) ... und, als Folge des vorausgesetzten abstrakten Anderssein von Subjekt und Sein außer diesem: „Es gibt außerhalb der apagogischen Annahme bei Sartre kein esse in intellectu, kein percipi-Sein“ (S. 19). Immerhin aber wird das percipi-Sein *im* Bewußtsein als Brücke gebraucht, um dem Bewußtsein zu beweisen, daß es „dort“ nicht sein könne!

Es ist klar: fragt man, ob die Differenz von Sein und Denken etwas Seiendes oder etwas Nicht-Seiendes sei, so hält man sie schon aus der Fragestellung heraus für eine sciende. Sieht man einen seienden Gegensatz zwischen Denken und Sein, so sieht man eben Denken als *Nicht-Sein* oder – eine andere *Art von Sein*. Und das Transzendieren des Bewußtseins (gegen die Gegenstände als Nicht-Sein verstanden) über sich muß gerade „seinshaft“ erfolgen, damit nicht transzendente Reflexion zum Sein gelange, was nach dieser Voraussetzung bedeutete, daß dieses überhaupt nur Produkt von jenem wäre. Betrachtet man hingegen das Bewußtsein vom „einzig realen“ objektiven Sein, so muß es wiederum als das *Nichts* erscheinen; ist es als dieses „Nichts“ konstitutiv für objektives Sein, das unser Bewußtsein als solches weiß – so ist es sofort wieder *seinshafter* Vollzug. Transzendentalität (die gar keine Gegenständigkeit vernichten will) ist mit einem Worte einmal ontologischer Vollzug, insofern Erkenntnis beim Objekt landen soll und andererseits Vernichtung des Subjektes, insofern sie *sein* Vollzug ist (und nicht seine Überschreitung). „Für Sartre ist die Negativität ein pures Nichts, und so kommt er dazu, das Fürsichsein spekulativ als „ontologischen Akt“ aufzufassen, als ein Sich-Erniedrigen des Positiven durch Aufnahme eines Nichts, oder als Auftauchen eines Nichts im Sein. Damit ist für ihn Sich-Gegenwärtigsein vorhanden (S. 61). Die Reflexion solcherart als ontisches Nichts zu setzen, welche das *Für-mich*-sein, aber nicht mein Sein ist, zieht in der Folge aber die Objekt-Seite in den gleichen Strudel der Nichtigkeit: Die Diskretheit ist den „Ansich“-Dingen nur äußerlich; sie sind mit anderen nur durch „externe“ Negation verbunden. „So ist eine Mondsichel ein volles Ansich, sofern nicht ein menschliches Dasein sie vom vollen Mond her als unvollständig versteht“ ... (S. 39). Das Fürsichsein, das *Nichts des Seins*, stellt die Möglichkeit der Bestimmung des Ansich dar – dem kein Nichtsein zukommen sollte ... Der Zirkel ist geschlossen: Das Sein des Tabakpäckchens, das kein „noumenales Sein hinter dem Phänomen sein sollte“ ist wieder genau dieses geworden; „Tabak“ und „Päckchen“ sind Bestimmung des Subjekts, des reinen Nichtseins also, und jenes Ansichsein die Negation dazu ...

Viel unmittelbarer zeigt sich die Gezwungenheit des ausschließenden Gegensatzes zwischen Ansich und subjektivem Vollzug in der Analyse menschlicher Existenz und der Beschreibung der „Unwahrhaftigkeit“. „Die Aufrichtigkeit will, daß ich mit meinem Sein ‚koinzidiere‘ ... Die Aufrichtigkeit ist unwahrhaftig, wenn sie mir den Seinstyp des Ansichseins zusprechen will ...“ (S. 53). Wenn die Identität von Charakter, den man „an sich“ habe, und seinem Vollzug sich als ontische vorstellt und zugleich um diese Unmöglichkeit weiß ... so ist der Vollzug freilich „unehrlich“, da er jenen Charakter als Gegenstand seines eigenen Vollzuges vollziehen will; denn auch die Differenz zwischen Ansich des Menschen und seinem Vollzug wird ... als ontische gedacht, und der Mensch „heuchelt“ also nur, wenn er so tut, als ob er Einer wäre. Es erhellt, daß in solchen Zusammenhängen Reue nur als intellektuelle Perversität verstanden werden kann; in der abstrakten Alternative von Identität oder Nichtidentität ist kein Raum für den Wandel und die tätige Erkenntnis, daß ich nicht so sein solle, wie ich „an sich bin“.

Auf den weiteren Verlauf des Buches kann nicht eingegangen werden; eine ausführliche Beschreibung des Fürsichseins und des Verhältnisses der Sartreschen Ontologie zu Hegel folgen. Die Studie ist als Analyse großartig. Es zeigt sich aber freilich hinter all dieser Mühe (übrigens bleibt der Autor in der letzten Beurteilung Sartres neutral), daß die Umkehrung der traditionellen Metaphysik – „Das Fürsich macht sich ‚zum Anderen des Ansichseins‘, während das Ansichsein ganz einfach nur ‚ist‘ (EN 718)“ (S. 127) – und das unfundierte Pendeln zwischen real-ontologischem und dialektischem Denken in eine schreckliche Verwirrung führt.

Evelina Krieger (Wien)

*Das Naturrecht in der politischen Theorie. Erstes Forschungsgespräch des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg. Hrsg. von Franz-Martin Schmölz. Wien, Springer-Verlag 1963. 168 S. (Sonderausgabe der Österreichischen Zeitschrift für öffentliches Recht XIII, 1963, Heft 1–2).*

*Franz-Martin Schmölz, Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft. Freiburg (Schweiz), Paulusverlag 1959. 180 S. (Ibomistische Studien. Schriftenreihe der „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“, VIII. Band).*

Im August 1962 hat das Internationale Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg, das unter der Direktion von Prof. *Thomas Michels OSB.* seit kurzer Zeit arbeitet, ein erstes Forschungsgespräch namhafter Fachgelehrter aus sehr verschiedenartigen Forschungs- und Schulrichtungen veranstaltet, und zwar über „das Naturrecht in der politischen Theorie“. Damit hat man eine zentrale Thematik der aktuellen rechts- und politikwissenschaftlichen sowie philosophischen und theologischen Diskussion in der Absicht gewählt, aus dem landläufigen Meinungsstreit durch einige entscheidende sachliche Klärungen herauszuführen und die mit dem Thema verbundene Problematik in ihrer grundsätzlichen Bedeutung und in ihrem gegenwärtigen Stand vorzustellen. Nach der nun erfolgten Vorlage des Berichtes von diesem Forschungsgespräch darf man konstatieren, daß das in der gewählten Form recht gewagte Unternehmen zu einem ersten eindrucksvollen Erfolg geführt hat. Dies ist vor allem der Planung und Anlage der Tagung durch den Vorstand des Instituts für Politische Wissenschaften am Internationalen Forschungszentrum, Prof. *Franz-Martin Schmölz OP.*, zu danken. Die Auswahl der durchweg für das Thema bestens ausgewiesenen Gesprächspartner, die historisch-systematische Durchführung der Thematik und die strikte Beschränkung der Teilnehmerzahl auf den Kreis der unmittelbar aktiv Mitwirkenden hat ein sehr konzentriertes Gespräch von hohem Niveau, erregender Spannung und größtmöglichem Ertrag gewährleistet. Für die in Aussicht genommenen weiteren Tagungen dieser Art in Salzburg ist damit zu Beginn bereits ein Maßstab gesetzt, dem die Veranstalter und künftigen Gesprächspartner nur bei ernsthaftester Bemühung gerecht zu werden Chance haben.

Der von P. Schmölz veröffentlichte Tagungsbericht umfaßt 1. die vorgetragenen Referate, 2. den Wortlaut der jeweils anschließenden Diskussionen, die sich im Verlaufe der Tagung zur Einheit eines konsequent Zug um Zug weiterführenden Gespräches zusammenfügten und folglich vom Herausgeber in dieser Einheit, übersichtlich gegliedert durch eine den Gedankengang anzeigende Titulatur, hinter dem Corpus der Vorträge zusammengestellt werden konnten, und 3. eine Zusammenfassung des Ergebnisses durch den Herausgeber, in der allerdings um der Prägnanz willen die ihm selbst nahestehenden Positionen bevorzugt zu Worte kommen, wodurch die tatsächlich erreichte Offenheit des Gesprächs etwas verdeckt wird. An der Veranstaltung beteiligten sich die Professoren *Hans Kelsen*, Berkeley (Referat: „Die Grundlage der Naturrechtslehre“), *Eric Voegelin*, München („Das Rechte von Natur“), *Franz-Martin Schmölz OP.*, Salzburg („Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft bei Thomas von Aquin“), *Albert Auer OSB.*, Salzburg („Elemente aus dem modernen Naturrecht für die demokratische Gesellschaftsordnung“), *René Marcic*, Wien-Salzburg („Das Naturrecht als Grundnorm der Verfassung“), *Friedrich August Frhr. von der Heydt*, Würzburg („Naturrecht und modernes Kriegerrecht“), *Giorgio del Vecchio*, Rom („Das Naturrecht als Basis für eine Theorie der Weltgesellschaft“), *Alfred Verdross*, Wien („Der Einfluß der Naturrechtslehre auf Theorie

und Praxis der internationalen Beziehungen“; zugleich Diskussionsleiter) sowie *Eberhard Welty OP.*, Walberberg, und *Gustav Kafka*, Wien. Wir sind um der gebotenen Kürze willen und im Sinne des Philosophischen Jahrbuchs genötigt, unsere Rezension auf einige wenige, uns besonders zentral erscheinende Grundgedanken der Referate und Diskussionsabschnitte von *theoretischem* Betracht zu beschränken, während wir alle während der Tagung versuchten Folgerungen auf konkrete Bereiche des Rechts, der Gesellschaft und der Politik leider außeracht lassen müssen. Im Rahmen dieser gedrängten Erörterung wird an geeigneter Stelle das zweite hier angezeigte Buch, das den Herausgeber des Forschungsberichtes zum Verfasser hat, mitbehandelt.

Die – auf den ersten Blick – entschiedensten Gegenpositionen haben in Salzburg *Hans Kelsen*, der Begründer der Wiener Schule der Reinen Rechtslehre, und *René Marcic*, sein einstiger Schüler, vertreten. Kelsen bemühte sich, in seinem Eingangsreferat darzutun, daß die Annahme eines Naturrechts strikt auf der Voraussetzung eines Gottesglaubens beruhe und allein von ihr her gestützt werden könne – eine Voraussetzung, die er selbst nicht mitzumachen vermag. Die Basis für diese in der zugespitzten Fassung Kelsens historisch anfechtbare und sachlich fragwürdige These bietet das Verständnis des Rechts als einer Sollensnorm. Danach ist Recht in seinem Wesen Norm in der sprachlichen Ausdrucksform eines Sollenssatzes, durch den sich ein Wille dazu bestimmt, einen Wert zu setzen, vorzustellen und verpflichtend zu machen. In der Sollensforderung äußert sich zugleich der Wille einer Person gegenüber dem Willen einer anderen Person und umgekehrt. Recht wird somit reduziert auf die nur subjektive und relative Wertsetzung des Willens, in scharfer Abhebung vom „Sein“ im Sinne objektiver Wirklichkeit, dessen Wahrheit in den Ist-Satz einer Aussage, eines Denkens verlegt wird, das sich seinerseits, jedoch „objektiv“, vom einen Menschen zum Denken eines anderen Menschen hin ausspricht und umgekehrt (vgl. 2 ff., 125). Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert, Denken und Wille, Objektivität und Subjektivität, Aussage und Norm sind so bei Kelsen zufolge einer ganz engen Festlegung der Begriffe in einen Dualismus unverbindbarer Gegensätze auseinandergespannt. Wenn aber aufgrund solch scharfer Antithetik das Recht lediglich als Setzung eines Willens gilt, dann erscheint es ganz konsequent, ein allgemein gelten sollendes Naturrecht ausschließlich aus dem absoluten und alles bestimmenden Willen Gottes abzuleiten, aus einem Willen, der vom Glaubenden als gerecht, vom Nichtglaubenden jedoch eher als willkürlich gewertet und entsprechend in den eigenen Willen aufgenommen oder nicht aufgenommen wird. Naturrecht als Postulat eines willentlichen Glaubens an den Willen Gottes – dieses Fazit Kelsens will, ohne daß das in ganzer Schärfe ausgesprochen wurde, die allgemeine Unverbindlichkeit und damit die innere Unmöglichkeit des Naturrechts, gemessen an seinem eigenen Anspruch, erweisen.

Von solchem point de départ aus mußte sich zunächst und vor allem die Frage nach dem „Sein“ des Rechts (*von der Heydte*, 125) stellen. *René Marcic* versuchte sie zu beantworten, indem er das Sein des Rechts in diametraler Entgegensetzung zu Kelsen als Seinsrecht und so als Naturrecht faßte. Dieses Verständnis wurde in seinem Referat in mehreren Schritten dargestellt, die sich an Hauptstadien der abendländischen Denkgeschichte von der griechischen Frühzeit bis zur Gegenwart orientierten. Demnach kann (1.) das, was Recht ist, nicht thematisch erfaßt werden ohne einen Vorblick auf Recht überhaupt, auf das Wesen des Rechts. Das Naturrecht als das ontologische Wesen des Rechts ist konstitutiv für das Begegnen, Verstehen und Wirksamwerden von jeweiligem Recht. Steht es so, dann ist (2.) Recht nichts ausschließlich aus der Erfahrung Schöpfbares und erst recht nichts im Setzen eines Willens sich Erschöpfendes, sondern es gehört zu den Transzendentalien, die sich über alles Seiende einheitlich und alldurchwirkend erstrecken (diese Auslegung mußte mit Bezug auf Thomas von *Schmölz* mit Recht zurückgewiesen werden; vgl. 144). Als ein solches transzendentale aber ist Recht für *Marcic* Naturrecht. So wird es (3.) zum präpositiven Grund allen positiven Rechts als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung wie der Gegenständlichkeit jedes einzelnen Rechts, und zwar so apriorisch, wie nach Kant Raum und Zeit. Naturrecht meint in diesem Sinne dann die die Übereinkunft von Wesen und Erkenntnis stiftende Wahrheit des Rechts. Somit gründet das Recht für *Marcic* nicht in der Natur des Menschen, sondern nach Art der frühgriechischen  $\Delta\epsilon\iota\eta$  in der Seinsordnung, in die der Mensch als Glied des Kosmos und der Polis eingefügt ist; noch radikaler: Recht ist (4.) das Sein selbst, insoweit der Mensch von ihm die Richtmaße für sein Tun

empfängt. Das Recht, sofern es aber auch (5.) Sollensnorm ist, gilt dann als ein bestimmter Aspekt des Seins, als „ein Formalobjekt, worin das Recht (sc. = Sein) sich kleidet, wenn es auf den Menschen zukommt“ (81). Schließlich bietet sich das Naturrecht (6.) als ein Ordnungsgefüge von Relationen, von Rang- und Wertstufen, dar. Solche Ordnung ist die Form der unmittelbaren geschichtlichen Wirksamkeit des Naturrechts, so daß Marcic endlich (7.) betonen kann (80), dieses müsse eher als Existenz- und Actus-Recht denn als Wesens-Recht begriffen werden. Damit ebnet Marcic aber die von ihm zuvor erprobte Bedeutungsmanngfaltigkeit des „Seinsrechts“ – die er selbst allerdings nur als Ausfaltung einer Identität verstanden zu haben scheint, durch welche das gesamte abendländische Erbe zusammengesehen werden soll – u. E. fast völlig wieder ein, was in der Diskussion zu Mißverständnissen führen mußte, die Marcic kaum zu beheben vermochte. Präpositivität und Positivität des Rechts gleichen sich schließlich bis zur Unterschiedslosigkeit wieder einander an, zumal Marcic versucht, auch noch die Kategorien der Reinen Rechtslehre in sein Seinsrechtsdenken aufzunehmen, und in diesem Bestreben die jeweilige „Grundnorm“ (das System der geltenden Prinzipien) einer Verfassung und die „Verfassung“ selbst (die jeweilige positive Rechtsordnung) als Formen unmittelbaren Vollzugs des Naturrechts (des Seinsrechts) ansieht. So sehr berechtigt und notwendig es ist, das Problem der Anwendung und Wirksamkeit des Rechts in die Naturrechtsthematik zentral einzuführen – auf dem Wege einer mehr nebeneinander aufreihenden als auseinander entfaltenden Vorführung und Synopse der historisch greifbaren Bestimmungen des Naturrechts von der frühgriechischen  $\Delta\lambda\eta\eta$  bis zur Grundnorm der Wiener staatsrechtlichen Schule war trotz des beträchtlichen Gewinns an materialem Gehalt die Ebene einer angemessenen Umgrenzung des ontologischen Ortes des Rechts und des Verhältnisses von Naturrecht und Geschichtlichkeit, das hier immerhin bereits angesprochen war, im Salzburger Gespräch nicht zu erreichen.

Wir erblicken in *Eric Voegelins* Referat und Diskussionsbeiträgen den entscheidenden Durchbruch zu einer dem heutigen Stand der Naturrechtsfrage gemäßen und weiterführenden Behandlung des Salzburger Themas „Naturrecht in der politischen Theorie“. Mit einer überaus konzisen Aristoteles-Auslegung (Eth. Nic. V u. VIII im Kontext der gesamten „Ethik“ und „Politik“) machte Voegelin deutlich, daß das Generalthema des Forschungsgesprächs nicht erst zwei getrennte Größen in eine Beziehung bringt, sondern Recht und Politik auf ihr wahres Wesen hin befragt, indem es beide von vornherein in ihrem strengen Zusammengehören aufdeckt. Die Frage nach dem richtigen Recht und einem möglichen Naturrecht stellt sich nur in unlöslicher Verbindung mit der Frage nach der rechten politischen Ordnung und umgekehrt. Damit wird dem Problem des Naturrechts das gehörige Bezugsfeld angewiesen und gesichert, was nicht ohne Rückwirkung auf die Behandlung und Beantwortung der Naturrechtsfrage bleiben kann. Für Aristoteles ist die Frage nach dem von Natur aus Rechten die Frage nach der gerechten Polisordnung;  $\varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$  und  $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$  rücken in eine einzige Fragehinsicht. Daraus folgt aber, daß es beim „Naturrecht“ nicht allein um ein ewiges, unveränderliches Recht über alle Zeiten hinweg, sondern zugleich und zentral jeweils um die Verwirklichung einer geschichtlichen Ordnung menschlicher Gesellschaft geht, für die es zwar ein maßstäbliches Modell höchster ontologischer Vollkommenheit gibt, die aber zu jeder geschichtlichen Zeit unter je anderen gesellschaftlichen, geographischen, psychologischen (usw.) Vorbedingungen und Möglichkeiten ihre besondere, umgrenzte Form finden muß. Das Rechte von Natur bezieht sich also von sich aus auf die geschichtliche Existenz des Menschen in jeweiliger Gesellschaft und zielt auf die je und je (relativ) bestmögliche Art seines  $\epsilon\upsilon\ \zeta\eta\eta\nu$  im geordneten mitmenschlichen Zusammenleben. „Naturrecht“ ist bei Voegelin nun ganz eindeutig Wesensrecht, und zwar das rechte Wesen des Menschen betreffend, das Wesen also eines Seienden mit beständigen, unveräußerlichen Merkmalen, aber doch auch eines Seienden von endlicher Seinsart, das gerade im Bereich des Veränderlichen lebt und darin immer wieder neue und immer nur begrenzte Gestaltungen seines Lebens und Zusammenlebens zu verwirklichen hat. Diese beiden zusammengehörigen Grundaspekte des Menschseins – das absolut Unveräußerliche und das endlich Wandelbare – gemeinsam in Betracht zu ziehen, macht für Voegelin folglich das unerläßliche Grunderfordernis rechter (und das könnte dann heißen: „naturrechtlich“ bestimmter) Politischer Wissenschaft aus. Die so verstandene Politische Wissenschaft und die in ihr enthaltene Ethik und Ordnungslehre bedürfen einer ontologischen Grundlegung. Voegelin arbeitet heraus, daß sich das aristotelische Leit-

wort *φύσις* in die drei Bedeutungen des physikalisch, göttlich und menschlich Natürlichen auseinanderlegt, „ohne daß Aristoteles jedesmal anmerkt, in welchem der drei Sinne er es gebraucht“ (42). An diesen Sachverhalt hatte sich eine Polemik Kelsens gegen die innere Widerspruchlichkeit der aristotelisch begründeten Naturrechtslehre angeschlossen (vgl. 10 ff. – die Auseinandersetzungen von Kelsen und Voegelin über Aristoteles stellen u. E. den Höhepunkt der Tagung und des Berichtes dar). Die drei Bedeutungen des Begriffs *φύσις* sind in ihrer Differenz und Identität aber gerade konstitutiv, grenzen sie doch auf dem Grunde eines analogischen Seinsverständnisses den Bereich des Menschlichen von den Seinsweisen des Nurlebendigen und Nichtlebendigen sowie insbesondere auch des Göttlichen und Immerseienden ab, ohne ihm eine Anteilhabe an diesen zu versagen. Der Mensch wird damit zum Wesen der existenziellen Spannung, „die nicht theoretisch, sondern nur durch die Praxis des Menschen, der sie erfährt, gelöst werden kann“ (44). Er ist somit in der Auslegung Voegelins zentral als das Wesen der *πρᾶξις* bestimmt, deren immer neue und unerledigte Aufgabe darin liegt, das unabänderlich vorgegebene *τέλος* eines modellhaft vorgestellten *εὖ ζῆν* in der *εὐδαίμων πόλις* durch geschichtliche Situationen hindurch von Fall zu Fall so gut als möglich kraft der menschlichen *φρόνησις* zu erstreben. Damit – wir können sagen: mit solcher Übernahme seiner Wesensverwirklichung und zugleich Bescheidung in sein Wesensmaß – existiert der Mensch der Seinsordnung gemäß, gehorcht er dem Geheiß des Göttlichen, wird seine Existenz „durchlässig“ für die sich vom zuhöchst Seienden – aristotelisch: vom unbewegten Bewegten – aus über alle Seinsstufen erstreckende Seinsbewegung. Die Seinsbewegung, die auch die *πρᾶξις*, die menschliche Lebensführung, durchherrscht, erfährt aber der Mensch vermöge des *νοῦς* und der *σοφία* als das Bleibende und Gültige, weshalb *πρᾶξις*, *φρόνησις* und Politische Wissenschaft sich der Erfahrung der *θεωρία* bei Aristoteles noch zu unterstellen haben.

Diesen Strukturzusammenhang sähe man allerdings gern noch stärker und genauer herausgearbeitet. Aus ihm folgt ja die bedeutsame Einsicht, daß nur dann eine der Natur – dem ontologischen Ort – des Menschen angemessene und würdige Ordnung zu verwirklichen ist, wenn gerade die endlichen, geschichtlichen Wirkmöglichkeiten gemeinsamen menschlichen Lebens zum Prinzip einer Verfassung und einer Politik gemacht werden, nicht dagegen in hybrider Selbstüberschätzung ein Vollkommenheitsschein der Natur, der gleichwohl als das Richtmaß einer (jedoch nie ins Ziel selbst gelangenden) Annäherungsbewegung angesetzt wird. Hier bleibt die Zuordnung der faktischen Wirkweise menschlicher Praxis und der theoretisch als maßsetzend und zugleich als nahezu unerreichbar vorgestellten Wesenserfüllung *in* der Natur des Menschen problematisch. Doch ist mit Voegelins grundlegenden Ausführungen, denen wir in der Kürze nur sehr pointiert nachgehen konnten, ein Wichtiges erreicht: die Betonung der konstitutiven Bedeutung der Fähigkeit und des Zwangs menschlicher Existenz zur gesellschaftlichen Formierung und politischen Gestaltung, damit der wesenhaften geschichtlichen Bestimmtheit von Mensch und Mitmenschlichkeit für so etwas wie „Natur“-Recht = Wesens-Recht. Dadurch wird verwehrt, das Problem der Geschichtlichkeit auf die Frage, wie feste Naturrechtssätze auf Einzelfälle deduktiv anzuwenden seien, abzuschieben und so den Spannungscharakter im Wesen der menschlichen Existenz zu übersehen. Das „Naturrecht“ trägt in sich die unablässig zu wiederholende Erstretung eines günstigen Ausgleichs der unerläßlichen und der jeweils möglichen Rechts- und Ordnungselemente aus, nimmt also die Geschichtlichkeit in ihr Wesen selbst auf.

Im Horizont dieser Sicht hält sich auch die Thomas-Interpretation von *Franz-Martin Schmölz OP*. Schmölz entwickelt in einigen prägnanten Schritten, daß auch bei Thomas kein fixes Naturrechtssystem vorliege, wohl aber eine Naturordnung, eine Ordnung und Struktur der menschlichen Natur innerhalb der Seinsordnung, gedacht sei, die die Natur des Menschen gerade als Wesen in Gesellschaft bestimmt, dessen Aktualisierung sich immer in geschichtlichen Situationen vollzieht, so daß die historische Existenz in die metaphysische Existenz hineingeht (vgl. 58). Unwandelbar ist demnach zwar die Struktur der *natura humana*, variabel jedoch die Aktualisierung dieser Struktur, und diese je andere Aktualisierung muß ihrerseits als ein integrales Moment der Struktur selbst begriffen werden (vgl. 142; auch *Welty*, 132 ff.). In der Spannung von Essenz und Existenz ist somit die Spannungseinheit von Natur und Geschichtlichkeit angelegt, ohne daß Thomas und die Scholastik das Problem der Geschichte bereits als

solches thematisiert hätten. Dennoch wird diese Grundfrage des neuzeitlichen Denkens hier noch des weiteren vorbereitet, insofern sich bei Thomas zugleich mit der Bestimmung des Verhältnisses von Essenz und Existenz die Frage der anthropologischen Fundierung von Natur, Naturordnung und Naturgesetz vernehmlich stellt, und zwar dadurch vorangetrieben, daß nach Thomas Naturrecht ausdrücklich als ein *ens rationis* und nicht einfach als *Seinsrecht* angesehen werden muß. Die gerafften Ausführungen von Schmölz zu diesem Sachverhalt in Salzburg sind eingehender vorgedacht in seiner 1959 erschienenen Arbeit „Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft“, die an dieser Stelle zur Erläuterung mitherangezogen sei. Der Titel der Studie zeigt bereits an, inwiefern sie in den Zusammenhang der Salzburger Problemstellung hineingehört. Es geht Schmölz um den Aufweis eines dynamischen, existenziellen Naturrechts (9) im thomistischen Verständnis gegenüber dem allgemeinen Vorwurf, die Naturrechtsvorstellung sei statisch, steril und ungeschichtlich.

Nach einer nicht völlig überzeugenden Auseinandersetzung mit dem „rationalistischen“ Formalismus der Ethik Kants sowie mit dem „voluntaristischen“ Dynamismus der Lebensphilosophie, insbesondere Diltheys, als den beiden neuzeitlichen Denkrichtungen, die auf entgegengesetzte Weise mit der tiefgreifendsten Wirksamkeit ein geschichtliches, dynamisches Naturrecht unmöglich erscheinen lassen, bringt Schmölz eine sehr klärende und verdienstvolle Konfrontation zweier Hauptströmungen neuerer katholischer Naturrechtsvorstellungen, die sich beide auf Thomas zu stützen suchen. Beide werden an Grundtexten des Aquinaten geprüft. Daran schließt sich eine eigenständige Auswertung und Weiterentwicklung der Sachthematik an, die Schmölz auf das Naturgesetz als das allgemeine Sittengesetz einschränkt, während er die engere *Naturrechtsproblematik*, die sich auf die gesellschaftliche Ordnung der menschlichen Existenz bezieht, hier ausklammert, jedoch in Salzburg aufnahm und auch in eine demnächst zu besprechende neueste Veröffentlichung „Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Theorie“ (1963) beiläufig einbezogen hat.

Schmölz' Gegenüberstellung der zwei erwähnten Grundrichtungen kann vereinfacht in dem Unterschied festgehalten werden, ob man das Naturgesetz vorrangig als eine *ordinatio rationis* (so Lehu, Leclercq, Garrigou-Lagrange, Passerin d'Entrèves, Wittmann, Utz, Welty, Fuchs, Pieper u. a.) oder als eine *inclinatio naturalis* (z. B. Manser, Messner, Lottin, Sertillanges, Roland, auch Maritain) ansetzt. Im einen Falle liegt das Schwergewicht auf der Betonung des Gesetzes, im anderen auf der Betonung der Natur. Die zweite Auffassung kann mit Recht für sich in Anspruch nehmen, daß Naturgesetz (und Naturrecht) im aristotelischen und thomistischen Sinne eindeutig von der menschlichen Natur her konzipiert sind. Doch sieht Schmölz auf dieser Seite neben dem *genus* die *differentia specifica* im Wesen des Menschen, also Vernunft und freien Willen, nicht hinreichend gewürdigt. Der Naturbegriff ist hier zu sehr eingeeengt. Das Naturgesetz wird mit der Hinordnung der natürlichen Strebekräfte des Menschen auf ihr *bonum* in bedenklicher Weise gleichgesetzt. Zwar ist alles Seiende natürlicherweise auf ein Gut hin angelegt, so der Mensch von Natur aus auf das Gut der Glückseligkeit. Doch das dem Menschen Spezifische ist gerade dadurch charakterisiert, daß diese Anlage für ihn nur der Anfang seiner existenziellen Verwirklichung und nicht schon sein volles Sein darstellt. Andernfalls wäre der Mensch mit Naturnotwendigkeit auf diese Erfüllung seiner Bestimmung hin determiniert, seine Existenz wäre mit seiner Wesenserfüllung immer schon identisch, Natur und Ziel fielen zusammen. Das aber widerspricht der gefallenen und zugleich freien Natur des Menschen. Diese verwehrt, daß die Natur selbst schon als Norm für die Sittlichkeit gilt (vgl. 114). Darum betont die andere Richtung thomistischer Naturrechtsauslegung, mit der es Schmölz im ganzen hält (der er darum auch unanfechtbarer gerecht zu werden vermag), das Naturgesetz (Sittengesetz) sei nicht einfach Gesetz *der* menschlichen Natur, sondern allererst *für* sie, so daß es die Kraft und Garantie zu seiner Realisierung nicht schon als gesicherte, ja erfüllte Gegebenheit in sich tragen kann, vielmehr einen fortwährenden Bestand, eine ins Werk zu überführende Aufgabe ausspricht, die durchaus mit zuwiderlaufenden Strebungen der menschlichen Natur zu rechnen hat. Das sittliche Naturgesetz, das Gesetz für den Menschen, muß ein anderes sein als das Naturgesetz der physischen Ordnung. „Die *sittliche* Tätigkeit . . . beginnt erst dann, wenn sie zur Vernunft in Beziehung gesetzt ist, d. h. wenn sie auf ein Objekt zielt, das bereits unter der Regelung durch die Vernunft steht. Hier wird dann die Tätigkeit gut oder schlecht genannt, insofern das Objekt dieser Vernunftregelung entspricht oder nicht entspricht“ (87).

Die Vernunft als die spezifische Differenz im Wesen des Menschen muß also das sittliche, das dem Menschen „naturgesetzliche“ Handeln bestimmen. Doch wie und nach welchen Kriterien leistet sie dies? Liegt, so fragt Schmölz (91), der Maßstab für die „rechte“ Vernunft nicht doch wieder in der Menschennatur? Antwort: Das natürliche Angelegtsein des Menschen auf sein bonum darf durchaus als der ontologische Ausgang des sittlichen Handelns gelten, aber die materiale Bestimmung dieses Gutes und die Weise seines Erstrebens sind je und je Sache der Vernunft, die den Willen, indem sie ihm Ziel und Mittel vorstellt, zur Entscheidung und zum Handeln bestimmt. Sittliches Handeln ist nur solches sich entscheidende und besondernde Handeln. Insofern wird die Vernunft – als theoretische und als praktische Vernunft – zur „Form“ des sittlichen Handelns. Gleichwohl kann die Vernunft nur für sich in Anspruch nehmen, die „nächste“ Regel des Handelns zu geben. Die „erste“ und alles grundlegende Regel muß ihr selbst vermittelt sein. Diese leitet sich vom ewigen Gesetz her, welches allem zuvor bestimmt, daß das letzte Gut des Menschen in der beatitudo und visio beatifica liegt. So stellt das Naturgesetz die „Teilnahme des ewigen Gesetzes in der vernunftbegabten Seele“, das „Siegel des göttlichen Lichtes in uns“, das „Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir gut und böse unterscheiden“, dar (Thomas, zit. 97). Es erscheint nun als die Hinordnung der Vernunft auf das bonum commune der vernunftbegabten Schöpfung, also auf das gottgewollte Gut des Menschen, und zwar unter Voraussetzung der Tatsache und allgemeinen (der natürlichen Vernunft gewährten) Erkennbarkeit der Schöpfungsabsicht Gottes und des Gefordertseins des Menschen in die freie Entsprechung gegenüber dem Schöpfungsplan.

Die Rezension der Schmölzischen Untersuchung müssen wir hier abrechnen, wiederum ohne die in Wahrheit komplexere Thematik und die detaillierteren Analysen des Autors in einzelnen Darbietungen zu können, um stattdessen noch die Schlußfolgerungen anzudeuten, die sich für den Verfasser ergeben und auch in Salzburg – in weitgehender Übereinstimmung mit Voegelin und Welty – resümiert wurden. Ist das Naturgesetz eine *ordinatio rationis ad bonum commune* und ist das auf dem Wege zum bonum commune in den Entscheidungen des sittlichen Handelns in-Gesellschaft je und je „praktisch“ zu ermittelnde Naturrecht ein *ens rationis*, so empfängt der Mensch für das Handeln wohl unabdingbar verbindliche Prinzipien kraft ewigen Gesetzes – zusammengefaßt in dem Grundsatz: Das Gute ist zu tun und das Böse ist zu meiden, und zwar um des allen Menschen gemeinsamen Gutes der Glückseligkeit willen –; doch hat er vermöge der Befähigung der Vernunft zur objektiven Wesenserkenntnis *und* Sachanalyse jeweils immer erst auszumachen, was für ihn und die ihm zugeordnete geschichtliche Gemeinschaft die umgrenzte konkrete Folge dieses allgemein Vorgegebenen in Hinsicht auf Möglichkeiten lagegemäßer Ordnungsleistung zu sein vermag, und daraus dem Willen in Abwägung des Notwendigen und Erreichbaren ein so und so bestimmtes Sollen vorzustellen, das daraufhin freiwillentlich im Handeln übernommen (oder abgewiesen) und ausgetragen werden muß, worin stets ein „nur mehr oder weniger“ eingestiftet ist, doch zugleich verantwortet werden muß. Innerhalb dieses Strukturzusammenhangs ist also die Stätte der Freiheit, der Fähigkeit und Nötigung zur Entscheidung, folglich die Stätte der Aktualisierung, damit aber auch Begrenzung und immer auch Verfehlung des abstrakten Prinzips eingeräumt. Ohne dies ist die Struktur nicht denkbar, das Prinzip nicht wirksam. Das Prinzip ist insofern niemals abstrakt; anders gesagt: eben das Handeln in und für geschichtliche Situationen ist Handeln nach dem Naturgesetz, ist das „naturrechtlich“ informierte Handeln. Es ist „mehr oder weniger“, aber „so weit als möglich richtiges“ gesellschaftliches Handeln. Steht es so, dann kann – und diesem Fazit möchten wir nachdrücklich zustimmen – von Voegelin und Schmölz der Sinn eines Rückgangs auf das klassische „Naturrecht“ und die es begründende Ontologie heute vornehmlich noch darin gesehen werden, in der Gegenwart die sich anbietenden Reduktionen des Menschenbildes auf ideologisch verengte Perfektionismen und jede Politik, die eine vollkommene Gesellschaft, im Namen welcher absolut gesetzten Perspektive auch immer, herzustellen beansprucht, zu vermeiden zugunsten einer Ordnungskonzeption, die der komplexen Struktur der menschlichen Natur als eines endlichen Wesens der Freiheit von unbedingtem (Schöpfungs- und Heils-)Wert gerecht zu werden versucht. Marcic aber dankt man in diesem Kreis den notwendigen Hinweis (vgl. 137), daß gerade auch die Philosophie der Gegenwart diesem Anliegen im Bedenken des Bezugs von Endlichkeit und Unendlichkeit auf ihre Weise wieder dient.

Das solcherart in Salzburg entwickelte philosophische und politische Denken kann sodann – mit *Albert Auer OSB.* (vgl. 60 ff.) – feststellen, daß heute die Naturrechtsprinzipien ganz neue Gehalte erfassen (und mit ihnen dann auch ihrerseits gefüllt werden), wie sie sich z. B. in den Fragen der personalen Freiheiten und Bindungen des Menschen in der industriellen Gesellschaft, also z. B. in den modernen Grundrechten und Grundpflichten, in dem Verhältnis von Person und Funktion (Max Müller), von individueller Sicherheit und sozialer Verantwortung, von Privateigentum, Miteigentum und gesellschaftlicher Kontrolle usw. darbieten. Die Prinzipien – so möchten wir Auers Gedanken verschärfen – artikulieren sich materialiter erst aus der geschichtlichen Erfahrung und im Wandel der Geschichte, *ohne* deshalb ihren „metaphysischen Charakter“ zu verlieren. Denn mit diesem geht das Verwiesensein an Geschichte und die Offenheit für sie wesensmäßig ineins.

*Alexander Schwan (Freiburg)*

*Lothar Philipps: Zur Ontologie der sozialen Rolle. Philosophische Abhandlungen XXII – Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1963, 67 S.*

Rechtssätze sind notwendig allgemein; aber die Tatbestände, auf die sie angewendet werden sollen, sind ihrem Wesen nach individuell. Seit Platon<sup>1</sup> und Aristoteles<sup>2</sup> ist diese Schwierigkeit eines der großen Themen, um dessen Bewältigung Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie gleichermaßen bemüht sind. Bis in unser gegenwärtiges Handelsrecht hinein hat sich dabei eine Denkfigur als unentbehrlich erwiesen, deren Prototyp und Modell der *bonus pater familias* des römischen Rechts ist. Wenn etwa in Verträgen über Möbeltransporte vereinbart wird, daß der Spediteur für die Sorgfalt eines ordentlichen Kaufmanns und Frachtführers einstehe<sup>3</sup>, so greift man auf diese Denkfigur zurück. Um die Allgemeinheit von Rechtssätzen in die individuelle Mannigfaltigkeit unserer Lebensverhältnisse zu überführen, wird hier einer bestimmten sozialen Rolle das Maß bestimmter Pflichten entnommen. – Dies ist der Zusammenhang, in dem das vorliegende Buch von der „sozialen Rolle“ handelt.

Mit dem Attribut „gut“ („ordentlich“) hat es in diesen und ähnlichen Ausdrücken eine besondere Bewandnis: Ein „ordentlicher Kaufmann“ ist nicht ein Mensch mit besonders kräftig entwickeltem Ordnungssinn, sondern vielmehr ein „richtiger“ Kaufmann, der so handelt, wie es sich für einen Kaufmann gehört. Das Attribut „gut“ („ordentlich“) charakterisiert den Kaufmann *als* Kaufmann; es stellt klar, daß nicht eine bestimmte Eigenschaft des Kaufmanns, sondern das Kaufmann-Sein in Rede steht. Es hat, wie Ph. sagt, nicht ontische, sondern ontologische Bedeutung. – In diesem Sinne handelt das vorliegende Buch von der „Ontologie“ der sozialen Rolle.

Das große Interesse, das eine solche Untersuchung verdient, ist schnell angegeben. Die Differenz von Sein und Tätigkeit, Faktizität und Sollen ist in den Begriffen vom Typ des *bonus pater familias* noch in einer ursprünglichen Einheit aufgehoben. Der „ordentliche Kaufmann“ ist nicht ein mit bestimmten Eigenschaften behaftetes Wesen, das außerdem gewissen Forderungen genügt und gewisse Pflichten erfüllt; sein Wesen ist vielmehr eine bestimmte Tätigkeit, und seine Pflichten entspringen unmittelbar dieser Tätigkeit selbst. In Begriffen dieses Typs ist also die leidige Gegenüberstellung von Faktizität und Normativität überwunden und auf einen einheitlichen Grund zurückgeführt; die seit Fichte immer wieder gegen den Seinsbegriff erhobenen Bedenken, Sein schließe als Kategorie des Dinghaften eine Anwendung auf den Bereich menschlicher Tätigkeit aus, sind hier überflüssig geworden. Typenbegriffe dieser Art haben daher eine weit über den engeren Rahmen der Rechtsphilosophie hinausreichende Bedeutung, insofern sie in die Dimension grundlegender Unterscheidungen und deren Überwindung, mithin in Bereiche und Fragestellungen von prinzipiellem philosophischen Interesse hineinführen. Im Hintergrund der vorliegenden Untersuchung wird so der große Zusammenhang von „Sein und Recht“<sup>4</sup> sichtbar und durchsichtig.

Ph. beginnt mit einer begrifflichen Bestimmung der juristischen Denkfigur des *bonus pater familias*, indem er auf den Bedeutungsunterschied aufmerksam macht, der entsteht, wenn man in dem Ausdruck „ordentlicher Kaufmann“ das Attribut in ein Prädikatsnomen verwandelt („ein Kaufmann, der ordentlich ist“). Was vorher eine Bestimmung des Kaufmanns als solchen

war, ist jetzt zu einer Eigenschaft ohne Notwendigkeit geworden. Das juristische Denken stützt sich hier nicht, wie Ph. feststellt, auf die vorgängige Unterscheidung eines zugrunde liegenden Seienden und der ihm anhaftenden Eigenschaften, sondern nimmt Seiendes in seinem Sein in den Blick (vgl. 57). – Da nun „aus dem Sein eines Subjekts mit nötiger Kraft die Bahn seines Handelns folgt“ (17), lassen sich auf dieser Grundlage normative Aussagen über das Verhalten eines ordentlichen Kaufmanns treffen, die juristische Relevanz erhalten; die eigentümliche Zeitlosigkeit solcher Aussagen verwandelt sich dabei in ein Sollen. Aus dem Satz „Ein (ordentlicher) Kaufmann trifft dafür Sorge, daß . . .“ wird dann: „Ein Kaufmann *soll* dafür Sorge tragen, daß . . .“ (20). – Nach einem weiteren Kapitel, das vorwiegend ergänzenden und vorbereitenden Analysen gewidmet ist, untersucht Ph. alsdann die Begründungszusammenhänge, aus denen sich die ethische und juristische Bedeutung jener Sätze begreifen läßt. Er findet sie darin, daß die Pflichten eines ordentlichen Kaufmanns nichts anderes sind als die „Voraussetzungen, die nötig sind, um den Seinssinn der Sozialperson zu konstituieren“ (27). Diese Voraussetzungen müssen in den mannigfaltigen für eine bestimmte Sozialperson typischen Situationen gewahrt bleiben; auf diese Situationen hin lassen sie sich rechtlich anwenden. Mit einem Kapitel über den Zusammenhang von Situation, Gesetz und Auslegung schließt daher der erste Teil des Buches (31–35).

Diese Analysen sind durchweg in der Begriffssprache Heideggers geschrieben; aber man fragt sich nicht selten, ob das der Darstellung auch förderlich ist. Schon die Ableitung der sozialen Rolle aus Heideggers Begriff des Man (18) nimmt sich wie ein merkwürdiger Bruch mit den Intentionen von „Sein und Zeit“ aus: Die Rolle, die „man“ im öffentlichen Leben einer Gesellschaft spielt, wird hier stillschweigend zu einer echten Möglichkeit menschlichen Daseins aufgewertet. Aber selbst die Sprache von „Sein und Zeit“ erfährt in Ph.'s Darlegungen eine entscheidende Umdeutung: Wenn hier vom „Sein des Kaufmanns“ die Rede ist, so haben wir es nicht mit Heideggers Seinsbegriff, sondern mit Platons Begriff der Idee zu tun.

Formal kommt das schon darin zum Ausdruck, daß Ph. das Sein des Kaufmanns als „Kaufmannschaft“ bestimmt (14); offenkundig wird dieser Zusammenhang jedoch, wenn in seiner Analyse der Denkfigur des *bonus pater familias* alle jene Bestimmungen in den Vordergrund treten, die für die platonische Idee charakteristisch sind: die Einheit von Sein und Gutsein (14 u. ö.), die eigentümliche Zeitlosigkeit, die ein Maß des Sollens enthält (19f.), und die unmittelbare Verbindung von Tüchtigkeit und ethischer Verantwortung (26). Ein Zufall ist diese Übereinstimmung mit Platon freilich keineswegs: Nachdem W. Kunkel<sup>5</sup> die Herkunft der Denkfigur des *bonus pater familias* bis in die aristotelische und stoische Philosophie zurückverfolgt hatte, war es nicht mehr schwer einzusehen<sup>6</sup>, daß ihr Ursprung in Platons Lehre von der eigentümlichen Tüchtigkeit (*οὐκ εὐαρετή*) eines jeden Wesens zu erblicken ist.

Aber Ph. ist sich dieses Zusammenhangs nicht bewußt. Das zeigt sich in voller Deutlichkeit erst im zweiten Teil seines Buches, wo er seinsgeschichtliche Konzeptionen Heideggers auf sein Thema anwendet und eine antiplatonische Position bezieht. Unter dem Titel „Das Sein der sozialen Rolle als konkrete Denkform. Seine Entfaltung und Verschüttung im griechischen Denken“, wird Sokrates (und mit ihm Platon) für den „Verlust ursprünglichen Seinsverständnisses“ verantwortlich gemacht. Dokument dieses Verlustes sei Platons Dialog Menon. Das ist nun freilich eine merkwürdige These, wenn man bedenkt, daß Platon diesen Dialog unmittelbar nach „Thrasymachos“ und Gorgias, also jenen Werken, in denen sich die frühesten Formulierungen jener für die Denkfigur des *bonus pater familias* grundlegenden Lehren finden<sup>7</sup>, verfaßt hat. Diese These verliert indes jede Wahrscheinlichkeit, wenn Ph. näher ausführt, daß in der Platonischen Philosophie „die ontologische und die ethische Frage auseinanderfallen“ (52), – wo es doch das erklärte Ziel der *Politeia* ist, die Einheit beider Fragen zu erweisen. Nietzsches Umdeutung Platons zeitigt hier wieder einmal weitreichende Folgen.

Zur Erhärtung seiner These stützt sich Ph. auf einen kurzen Abschnitt des Menon, die erste Erörterung über die Einheit des Begriffs der *ἀρετή* (Men. 71 d–73 c 5). Die Dialogfigur Menon wird in seiner Interpretation zum Repräsentanten echter und ursprünglicher Auffassungen, die durch die zersetzende Kritik des Sokrates für eine ganze weltgeschichtliche Epoche so gut wie verlorengehen. Tendenz des Sokrates in dieser Erörterung sei es nämlich, „allmählich die Tugend als etwas, was einer hat, zu unterschieben“ (52): „Hierdurch ist alles andere bedingt. Um Besonnenheit und Gerechtigkeit als Eigenschaften haben zu können, müssen jetzt Mann und

Frau als vorhandene bestimmt werden, als Substanzen für sich, die etwas an sich haben oder nicht haben; vordem ging von der Tugend als Sein ihr Verständnis als Personen aus.“ (54).

Aber wollte man einmal versuchen, anstelle Platons, eine ausdrückliche Antwort auf die Frage nach jener für Mann und Frau, Greis und Kind einheitlichen Tugend zu geben, so müßte man etwa sagen: Tugend (*ἀρετή*) ist gerade keine Eigenschaft des Menschen, die man haben oder auch nicht haben kann, sondern die Ausbildung derjenigen Möglichkeiten, die den Menschen wirklich zum Menschen, den Bürger wirklich zum Bürger, die Frau wirklich zur Frau machen. Die Tugend gehört nach der Unterscheidung Platons (Men. 71 b 4) nicht zu den Eigenschaften (*ὑποτόν τι*), sondern zum Sein (*τί ἐστίν*) oder Wesen (*οὐσία*: Men. 72 b1) des Menschen; und dies wird klar, sobald man nicht mehr nach den besonderen Aufgaben und Leistungen des Mannes und der Frau, sondern nach ihren wesentlichen Bestimmungen fragt. Daher begnügt sich Sokrates, der scheinbar nur auf einen Allgemeinbegriff der Tugend aus ist, nicht mit der Verallgemeinerung, die Menon am Schluß seiner Darlegung (72 a 2 – 4) gibt.

Aufgrund eines vorgegebenen Schemas schreibt Ph., also dem Platonischen Sokrates Gedanken zu, um deren Widerlegung es diesem gerade zu tun ist. Man mag dies als ein Anzeichen dafür werten, wie sehr es an der Zeit ist, nach langwährenden Mißverständnissen endlich unser Verhältnis zur philosophischen Tradition, insbesondere zu Ursprung und Wahrheit der europäischen Metaphysik, zu bereinigen und zu klären.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Politik. 294 a 6 – c 8; von Hegel zitiert im Naturrechtsaufsatz (375 Lasseton). Dieses Zitat hat bei Hegel die Bedeutung eines Brückenschlags, da es die Verbindung zwischen der antiken Rechtslehre und dem neuzeitlichen Problem des Dezinismus herstellt. Vgl. diese Zeitschrift, 71, 38–58.

<sup>2</sup> EN E 14, 1137 a 31 – 1138 a 3 (Lehre von der *ἐπιείκεια*). Zur Stellung dieser Lehre im Zusammenhang der praktischen Philosophie des Aristoteles vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, 295–307; über ihr Eindringen in die stoische Rechtsphilosophie vgl. M. Fuhrmann, Gymnasium 70, 1963, 481–514.

<sup>3</sup> Vgl. Bundesanzeiger Nr. 145, 1. 8. 61 (IS 4/61 vom 21. 7. 1961).

<sup>4</sup> Vgl. den Titel des Buches von Werner Maihofer (Frankfurt 1954), dem das Buch gewidmet ist.

<sup>5</sup> Zeitschr. d. Savigny-Stiftg. f. Rechtsgesch. (Roman. Abt.) 45, 1925, 266 ff., 344 ff.

<sup>6</sup> Zumal nach J. Stenzels Untersuchungen über die ursprüngliche Bedeutung der Platonischen Ideenlehre (Stud. z. Entw. d. plat. Dial., 1917).

<sup>7</sup> Resp. I 352 d – 353 d; Gorg. 503 c – 504 e, 506 d – e.

Karl-Heinz Ilting (Kiel)

Josef Pieper: *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog „Phaidros“*. München 1962, Kösel-Verlag, 175 S.

In seiner „Vorbemerkung“ zeigt der Verfasser die widersprüchliche Beurteilung auf, die der „Phaidros“ im Laufe der Philosophiegeschichte gefunden hat und die, zumal der Grund hierfür in mancher Dunkelheit des Dialogs selbst zu suchen ist, von einer Interpretation eher abschreckt als zu dieser anreizt. Wenn dennoch eine solche unternommen wird, dann geschieht das aus folgendem Grund: „In dem mit Sicherheit Entzifferbaren ist so viel an Aufschluß, an Antwort, an Erhellung der menschlichen Realität anzutreffen, daß es der Mühe wert ist, mit Bedacht zuzuhören. Wie es sich ja, aufs Ganze gesehen, immer lohnt, wenn man nicht vielleicht gar sagen will, daß es sich geziemt, Platon zuzuhören – nicht nur um auf solche Weise über Platon etwas zu lernen, das natürlich auch, vor allem aber um etwas gewahr zu werden über einige fundamentale Existenz-Sachverhalte, die er, Platon, sieht, beim Namen nennt und zu deuten versucht und vor denen wir, noch immer, als des Rates und der Deutung Bedürftige stehen“ (16/17).

Es ist nicht unwichtig, sich dessen bei der Lektüre immer wieder zu erinnern. Die „gelehrte Platonforschung“ wird keineswegs übergangen, wie ein Blick in die „Anmerkungen“ zeigt. Aber sie wird in Dienst genommen, damit ein anderes gelinge, jenes „Zuhören“ nämlich, in dem das Vergangene lebendige Gegenwart wird und sich so in seiner Bedeutsamkeit für das existierende

Denken (wenn dieser Begriff hier erlaubt ist) enthüllt. So verwendet der Verfasser große Mühe darauf, die Personen des Dialogs anschaulich zu machen, die Situation zu schildern, in der sie sich befinden, und selbst das Atmosphärische noch fühlbar zu machen. Mit großer Sorgfalt wird der Hintergrund herausgearbeitet, vor dem sich der Dialog abspielt: die Sophisten als Vertreter einer programmatisch-praktischen Intellektualität. Die Lysias-Rede wird in ihrer Bedeutung nur recht verstanden, wenn zugleich mit der Aufdeckung ihrer Voraussetzungen auch das „Typische“ des Echos aufgewiesen wird, das sie findet: die Begeisterung am rein Formalen. („Das Faszinierende an Sartre, Brecht, Ionesco ist das Wie; Inhalt und Gehalt sind nicht allein gleichgültig, sondern wer davon redet, hat sich schon als Banause ausgewiesen“ 51.) Zugunsten dieses Typischen verzichtet der Verfasser auf den Hinweis, daß die platonische Sicht der Sophistik vielleicht doch zu einseitig ist. Solange man innerhalb des platonischen Gedankenganges bleibt, mag das angehen.

Im weiteren folgt dann der Verfasser dem Verlauf des Dialogs, diesen allerdings verkürzend zugunsten einzelner wesentlicher Punkte, die erläuternd und interpretierend hervorgehoben werden, wodurch eine eigentümliche Proportion von Textnachzeichnung und Erläuterung entsteht. Nach der Darlegung der ersten Rede des Sokrates, in welcher nicht nur eine formale Verbesserung des Lysias geschieht, sondern „Entlarvung durch Beim-Wort-Nehmen“ (65), und der Palinodie, der platonischen Form der „Reue“, werden dann eingehend die verschiedenen Formen der mania betrachtet, deren gemeinsamer Sinn darin gründet, daß der Mensch ein Wesen der Spannung ist, das Freiheit und Selbstbestimmung kennt, dem aber auch solches widerfährt, daß es seiner Selbstmächtigkeit verlustig geht und gerade darin eine anders gar nicht erreichbare Erfüllung findet.

Die erste Gestalt der theia mania ist die prophetische Ekstase. „Um die Wahrheitsfrage im Ernst erörtern zu können, müssen wir das von Platon Gesagte und Gemeinte energischer in unser eigenes Denken übersetzen“ (93). Das ist aber nicht allein damit getan, daß der Begriff der „Inspiration“ eingeführt wird. „Das bedeutet, kurz und drastisch gesagt, daß ein Christ, dem es um eine philosophierende Platon-Interpretation zu tun ist, sich angesichts solcher Sätze nicht wohl davon dispensieren kann, die christliche Glaubenswahrheit ins Spiel zu bringen“ (95). Hierbei zeigt sich, daß sich bei Thomas ziemlich genau die gleiche Beschreibung des Offenbarungsvorganges findet wie in Platons „Phaidros“. Die „kathartische“ als die zweite Form der mania, die Befreiung von „Schuld und Götterzorn“ bedeutet, findet durch die moderne Tiefenpsychologie eine gewisse Bestätigung wie vor allem auch durch die christlich verstandene metanoia. Demgegenüber bietet die theia mania, die Platon den Dichtern zuschreibt, größere Schwierigkeiten für den verstehenden Nachvollzug. Obwohl Pieper eine Fülle von dichterischen Selbstaussagen anführt, die alle darauf hinweisen, daß „die lebendige Quelle“ (Lessing) nicht in ihnen liege, ist dieses „Außer-sich-Sein“ des Dichters, das zugestanden wird, schwer abzugrenzen von der „göttlichen Eingebung“ im engeren Sinn. Man wird dem Verfasser deshalb beipflichten, daß es ein großer Mangel ist, keine theologisch-philosophische Lehre vom Wesen der musischen Künste zu besitzen. So bleibt das Ergebnis dieses Teils notwendig offen und formuliert sich als Frage: „Aber würden wir uns völlig im Recht wissen, wenn wir behaupten wollten, die Erschütterungskraft großer Dichtung sei ganz und gar ohne Beziehung zum letzten, alles umgreifenden, göttlichen Grund der Welt?“ (113).

Um nun den Eros als die vierte mögliche Form der mania zu begreifen, holt Platon weit aus, da es zunächst die Natur der Seele, der menschlichen wie der göttlichen, zu erkennen gilt. Seele meint hier natürlich nicht forma corporis, sonst wäre die Rede von der göttlichen Seele ohne Sinn. „Gemeint ist das der Menschenseele und Gott gemeinsam Eigentümliche: die Geistnatur, welche die Seinsweise von psyché, vom Hauch, Odem, Atem hat“ (121). Diese ist nicht nur unsterblich, sondern auch ungeworden, ein Gedanke, welcher der christlichen Lehre zutiefst entspricht: es gibt keine „Genetik“ der Seele, diese wird unmittelbar von Gott erschaffen. Wenn aber Platon sagt, daß die Seele den ganzen Kosmos durchwalte, so verweist der Verfasser auf die Schriftstelle: Spiritus domini replevit orbem terrarum. Das Wesen des Geistes „kennt“ Gott allein. Uns kommt nur ein annäherndes Erkennen zu, das sich in Bildern und Gleichnissen ausspricht. Da keine Bildrede für sich völlig genügt, wird der gleiche Sachverhalt durch mehrere Analogien verdeutlicht. Das Gleichnis vom Seelengespann deutet die Natur des menschlichen Geistes, und bedeutet nicht, wie oft angenommen, den Zwiespalt zwischen Geist

und Sinnlichkeit. Das Schicksal der menschlichen Seele ist es nun, den Bereich des „vollkommenen Lebens“ gegen die Endlichkeit des Irdischen eingetauscht zu haben. Aber Sehnsucht und Erinnerung verbleiben. Damit ist genau der Ort des Eros angegeben. Die erotische Erschütterung in der Begegnung mit dem Schönen läßt den Menschen „außer-sich“ geraten und öffnet den inneren Daseinsraum auf eine unendliche Stille hin. Sehnsucht und Erinnerung richten sich auf den „ursprünglichen Zustand des Anfangs, der zugleich als das wahre Ende und Ziel des Daseins erscheint“ (131). Ein gleiches gilt für die Philosophie. „Der Philosophierende wie der wahrhaft Liebende sind unstillbar – es sei denn, es werde ihnen eine göttliche Stille zuteil“ (142).

Die Botschaft eines großen Autors wird dann wirklich vernommen und genutzt, „wenn das Gesagte und das Gemeinte in Zusammenhang gesetzt und konfrontiert wird mit dem, was man selbst für Wahrheit hält“ (147). Ging es bisher wesentlich darum, den platonischen Gedanken mit „eigenen letzten Stellungnahmen“ zusammenzudenken, so geht der Verfasser nunmehr auf die „Diskrepanzen“ ein. Nach Meinung des Rezensenten kommen allerdings die unterscheidenden Merkmale etwas zu kurz, da sie, kaum genannt, weitgehend schon wieder zugunsten einer inneren Übereinstimmung zurückgenommen werden. Die „klassisch-christliche Lebenslehre“ kennt zwar gerade auch unerotische Liebesformen, nämlich die *dilectio* und die *caritas*. Aber im lebendig-menschlichen Vollzug sind diese auf die sinnlich-vitale *passio amoris* angewiesen, was der Einwurzelung des Eros im Sinnlichen bei Platon entspricht. Allerdings sind die geistige und die geistliche Liebe nicht eine bloße Entfaltung des amor; aber sie sind im Vollzug von diesem vitalen Untergrund nicht ablösbar. Der oft genannte Gegensatz von Eros als Selbstliebe und *caritas* als selbstlos schenkender Liebe erweist sich als ein unechter Gegensatz. Der Eros steigt zu einer Haltung auf, die der Verfasser als „Anbetung“ bezeichnet, und die selbstloseste Gottesliebe findet in sich selbst noch als Grund das Streben nach Glückseligkeit.

Wie der Buchtitel „Begeisterung und göttlicher Wahnsinn“ schon verrät, beschränkt sich die Interpretation Piepers auf die Lysias-Rede und ihre Widerlegung durch Sokrates, in welcher dieser seine Auffassung von der *theia mania* darlegt. Der zweite, eigentlich dialogische Teil des „Phaidros“, der vor allem von der Rhetorik handelt, wird nur mit ein paar Strichen gekennzeichnet, ein legitimes Verfahren innerhalb der gesetzten Beschränkung, wenn man auch andererseits gerne vom Verfasser Genaueres zu der schwierigen Frage der inneren Einheit des Dialogs erfahren würde. Überhaupt, so sei abschließend vermerkt, wäre zu manchen Einzelheiten Verschiedenes zu sagen und zu fragen. Aber jedes Buch will von seiner Absicht her bemessen werden. Pieper geht es darum, die Aktualität des platonischen Denkens aufzuzeigen. Alles andere ist für ihn zweitrangig. „Immer wieder also und gerade in dieser unserer Zeit bedarf es einer Erneuerung der sokratischen Argumentation“ (117), sagt der Verfasser, – und wer würde dem nicht zustimmen.

*Albert Eßer (Köln)*

*Josef Pieper: Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden. München 1963, Kösel-Verlag, 347 S.*

Der hier zur Rede stehende Band vereinigt eine größere Anzahl von Reden und Aufsätzen aus den Jahren 1952–1962, die sich mit den verschiedensten Gegenständen befassen. Von der Frage nach Tod und Unsterblichkeit, der Tugendlehre als Aussage über den Menschen, der Vereinbarkeit von Religion und Freiheit und anderem mehr über die Betrachtung platonischer Figuren bis hin zu sehr persönlichen Äußerungen wie etwa dem Grußwort zu Gardinis siebzigstem Geburtstag – das ist ein weiter Spannungsbogen. Die Einheit dieser thematischen Mannigfaltigkeit liegt jedoch nicht nur in der Abfassungszeit, sondern in dem jeweiligen Bezug auf die „Tradition“, wie es sich schon in dem programmatischen Titel „Tradition als Herausforderung“ andeutet. Dieser Bezug ist ein zweifacher: einmal als Beschäftigung und Auseinandersetzung mit einzelnen Traditionsgütern, zum anderen als die Frage nach Sinn und Wert von Tradition überhaupt.

Der 1. Aufsatz („Tradition in der sich wandelnden Welt“) macht die Frage nach der Tradition thematisch. Angesichts der sich immer rascher wissenschaftlich-technisch weiterentwickeln-

den Welt wächst die Sorge um die Substanz des wahrhaft Menschlichen, wissend, daß es im Unterschied zum wissenschaftlichen Fortschritt im Bereich der geistig-sittlichen Existenz gerade um die Bewahrung eines Bleibenden geht, um das Erbe einer „eigentlich menschlichen Lebenshabe, jener urtümlichen Mitgift an Wahrheit über den Menschen selbst und über die Welt, um die Bewahrung jenes Erbes, wovon der Mensch, nicht allein der erkennende, sondern auch der tätige, sich nährt und wovon er im Grunde lebt“ (17). So den Begriff „Tradition“ zu verstehen, ist nicht selbstverständlich, ist dieser doch vielfach verstellt und belastet. Deswegen versucht Pieper diesen Begriff wieder an den gebührenden Platz zu stellen. Im Bereich der Erfahrungswissenschaften ist die Tradition belanglos und ohne Gewicht, weil hier Erfahrung und Vernunftargument allein entscheiden. Aber es gibt auch eine andere Gattung von Wissenschaften, für die als Modellfall die Theologie steht. Diese Wissenschaften beruhen auf Autorität und Tradition. Die Struktur des Traditionsvorganges („etwas zuvor Eingehändigtes wieder aus-händigen“), zeigt, daß Tradition weder Registrierung noch Konservierung eines Vorgangenen bedeutet, sondern die Übernahme eines als gültig Akzeptierten, das auf fremde Autorität hin bejaht wird ohne die Möglichkeit eigener Prüfung. Die entscheidende Frage hierbei ist natürlich, welche Traditionsinhalte einen unabdingbaren Anspruch darauf haben, in jeder Generation lebendig präsent gehalten zu werden. Das sind jene, die als „heilige Überlieferung“ bezeichnet werden können, wobei die christliche Lehre mit der griechischen Philosophie, wie an Plato gezeigt wird, und mit der urtümlich-mythischen Weisheit aller Völker und Kulturen darin übereinstimmt, daß der Kern aller eigentlichen Tradition „heilig“ ist, d. h. unbedingte Verehrung fordert „kraft des Ursprungs aus einer wie auch immer vernehmlich gewordenen ‚Rede Gottes‘. Das ist der letzte und, wenn es zum Äußersten kommt, auch der allein zureichende Grund, warum ein von alters her Überkommenes weiterhin unversehrt bewahrt und von Generation zu Generation tradiert werden muß“ (34).

Dieser Aufsatz ist etwas eingehender nachgezeichnet worden, nicht nur weil er das Thema eröffnet, das sich – wenn auch in großen Abwandlungen – in den folgenden Teilen des Sammelbandes durchhält, sondern weil hiermit auch etwas von dem Denk- und Sprachstil Piepers angedeutet werden sollte. Über die Sprache Piepers ist vielerorts mit Recht Rühmendes gesagt worden, dem man sich nur anschließen kann. Ein anderes aber soll hier hervorgehoben werden. Wer Abhandlungen im üblichen Sinne erwartet, wird enttäuscht sein, denn was er findet, ist ein anderes: Meditation. Das scheint dem Rezensenten die Grenze zu bezeichnen, aber eine vom Verfasser selbst gesetzte Grenze, die einen Bezirk der Innerlichkeit erschließt. Es geht wesentlich nicht darum, „Neues“ zu entdecken oder interessante Ergebnisse zu zeitigen, sondern um das schlichte Bedenken von schon Bekanntem, was es je neu zu „er-kennen“ gilt, d. h. was im Denken lebendige Gegenwart wird und so zur Entscheidung aufruft. Die Wahrheit, in deren Dienst sich das so verstandene Philosophieren weiß, „geht nicht nur den Verstand an, sondern auch den Willen, nicht nur den Kopf, sondern auch das Herz“ (257).

Dem entspricht auch in etwa der Themenkreis, der im weiteren Verlauf durchschritten wird. Da wird das spezifisch Abendländische in den Blick genommen: die explosive innere Verbindung von Weltlichkeit und Religiosität („theologische gegründete Weltlichkeit, weltbehahende und weltformende Theologie“). Ein dritter Aufsatz bedenkt das „in Wahrheit Bewahrenswerte“: das antike und das christliche Erbe und ihre Möglichkeit wie Bedeutung für die Bildung heute. Zwei weitere Aufsätze wenden sich der Frage nach Tod und Unsterblichkeit zu und versuchen vor allem die These Oscar Cullmanns zu widerlegen, das Neue Testament kenne nicht die Vorstellung der Unsterblichkeit. Die weiteren Darlegungen haben das Symbolverständnis zum Thema („Bewirken und Bedeuten“), die „Heiligung der Welt“, das „Leben des Geistes“, die „Tugendlehre als Aussage über den Menschen“, die „Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung“, „Religion und Freiheit“, „Muße und Existenz“ und schließlich das „zugleich notwendige und unmögliche Geschäft des Lehrens“, eine – wie dem Rezensenten erscheint – bedeutsame Rede, in der die Bildung bedacht wird „als Wissen um die Welt im Ganzen“ (206).

In einem zweiten Teil rückt dann Plato ganz in die Mitte der Betrachtung. Zunächst geht es um dessen „Verständnis“ von Philosophie, wie die Überschrift richtiger lauten würde als „Über den Philosophie-Begriff Platons“. Ein Dreifaches wird sichtbar gemacht: 1. Da die Philosophie auf das Ganze als solches gerichtet ist, darf die Philosophie keine erreichbare Auskunft

über die Wirklichkeit ausschließen. „Der philosophische Frageansatz, so wie ihn Plato versteht, verlangt nicht nur nicht, sondern verbietet es, daß eine überrationale Auskunft über die Welt als Ganzes von vornherein abgewiesen werde“ (224). 2. Die Philosophie fragt nicht nach diesem oder jenem, „sondern nach dem Muster der Wirklichkeit im Ganzen, nach der Urbedeutung des Wirklichseins selbst“ (226). Das Wissen darum aber ist prinzipiell nicht erjagbar, was der Philosophie (vor allem von seiten der „scientific philosophy“) den Vorwurf der Sinnlosigkeit einbringt. Aber dies scheinbar sinnlose Fragen ist „die einzig mögliche Weise, wie der Erkennende Geist seinen unergründlichen Gegenstand dennoch im Blick zu halten, wie er dem Weltgeheimnis nahe und sozusagen ‚auf den Fersen‘ zu bleiben vermag“ (232). 3. Was die menschliche Gesellschaft angeht, so beruht die Dignität der Philosophie darauf, daß sie allein die zutiefst beunruhigende Frage nach dem wahrhaft menschlichen Leben stellt, „wenngleich sie aus Eigenem die volle Antwort nicht zu geben vermag“ (240).

Was diese Hinweise andeuten sollen und was der Leser bei der Lektüre Piepers unschwer erkennt, ist dieses: Das oben Gesagte ist Plato – und auch ganz Pieper. Dieses findet seinen Grund in dem Interpretationsprinzip Piepers, wie er es selbst im folgenden Aufsatz darstellt, wenn er von der „Billigkeit“ in der Interpretation spricht. Auf eine kurze Formel gebracht, besagt diese nicht mehr und nicht weniger, als daß der Sinn wichtiger ist als der Buchstabe. Wird damit Ernst gemacht, dann geht es primär um das rechte „Zuhören“, das nicht philologisch-historische Analyse meint, sondern „dem es also darum zu tun ist, in der Platonlektüre dennoch nicht eigentlich zu erfahren, was Platon gedacht hat, sondern, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält“ (246)“. Das ist von Pieper zugespitzt formuliert, um sein Anliegen deutlich herauszustellen, das, will es nicht mißverstanden werden, ein hohes Maß an Vorsicht und Sorgfalt einerseits und Einfühlungsvermögen andererseits voraussetzt. Insofern erscheint es als sehr glücklich, daß die beiden nachfolgenden Aufsätze („Platonische Figuren“) Platon-Interpretationen im engeren Sinn sind, die das soeben Geforderte voll erfüllen und im positiven Sinn bestätigen.

Es folgen dann kleinere Beiträge: „Das Gespräch als Ort der Wahrheit“, „Über die Schlichtheit der Sprache in der Philosophie“ und eine kurze Betrachtung der „Boethius-Gedichte“, übersetzt von Konrad Weiß“. Wenn man von dem letzten Aufsatz „Wo stehen wir heute?“ einmal absieht, so könnte der abschließende Teil, der sehr persönliche Grußworte an Jakob Hegner, Rudolf Alexander Schröder und Romano Guardini enthält, nach Meinung des Rezensenten an diesem Ort ruhig fehlen, wodurch der Aufsatzband an innerer Geschlossenheit noch mehr gewinnen würde.

*Albert Eßer (Köln)*

*Thomas Seebom: Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phenomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik. Bonn, H. Bouvier-Verlag, 1962.*

Husserls philosophische Lebensarbeit galt der Grundlegung und Durchführung einer Philosophie, „die mit Recht den Rang einer strengen Wissenschaft für sich beanspruchen sollte“ (1). Das kann sie aber nur, wenn alle ihre Einsichten letztbegründete Einsichten sind. Das Letztbegründende aller Einsichten ist aber das Bewußtsein selbst als Ursprungsstätte aller Sinngebung und Seinsgeltung. Die Phänomenologie erhält daher die Aufgabe der systematischen Erforschung und Auslegung des transzendentalen Bewußtseins, innerhalb dessen sich erst als sein Korrelat wahres Sein und geltender Sinn konstituiert. Als radikale und absolut begründende Wissenschaft wird Phänomenologie notwendig zur Transzendentalphilosophie.

Es ist das Verdienst des außerordentlich klar und bestimmt geschriebenen Buchs von Th. Seebom, die transzendente Gestalt der Phänomenologie als Konsequenz des Husserlschen Denkansatzes herausgestellt und „das systematische Problem der Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie“ (4) dargelegt zu haben. Die transzendente Reflexion auf das reine Bewußtsein erscheint so nicht – wie der Göttinger Phänomenologenschule – als Abirring vom Wege, sondern im Grund genommen liegt schon, wie Husserl selbst sagt, „in der phänomenologischen Reduktion . . . die Marschroute auf den transzendentalen Idealismus vorgedeutet, wie denn die ganze Phänomenologie nichts anderes ist als die erste streng wissenschaftliche Gestalt

dieses Idealismus“ (Husserliana VIII, S. 181). Husserls transzendental-phänomenologischen Ansatz gewinnt der Autor dabei an Hand einer Darstellung und Diskussion seiner Kant-Kritik, wobei aber „Husserls Gedanken über die Philosophie Kants . . . nur insoweit in Betracht gezogen werden, als sie Aufschlüsse über Husserls eigene Problemstellung geben“ (3). Demgemäß beginnt das Buch mit der Darstellung der Kritik Husserls an Kant.

Das erste Kapitel – „der Streit um das Apriori“ – zeigt, wie das Problem des Apriori für beide Philosophen „ein Hauptmotiv für ihre Kopernikanische Wende zum Subjekt, für den Entwurf einer Transzendentalphilosophie“ (8) ist, weil das ungelöste Problem der Möglichkeit eines Allgemeingültigen und Notwendigen den transzendentalen Rekurs auf das Allgemeingültigkeit leistende Bewußtsein in Gang bringt. Husserl wirft Kant Abhängigkeit vom Empirismus vor, weil er nur empirische Erfahrung für möglich halte, aber keine Wesenserfahrung. „Man nimmt zwar ein reines Denken, ein ‚apriorisches‘ an und lehnt sonst die empiristische These ab; man bringt sich aber nicht reflexiv zu klarem Bewußtsein, daß es so etwas wie reines Anschauen gibt als eine Gegebenheitsart, in der Wesen als Gegenstände originär gegeben sind, ganz so wie in der erfahrenden Anschauung individuelle Realitäten“ (Hua. III, S. 47). Kants Theorie des Apriori kennzeichnet mangelnder Platonismus, d. h. Kant macht sich den gegenständlichen Charakter apriorischer Sachverhalte nicht klar, er erfaßt nicht „die Differenz von gegenständlichem Gebilde und darauf bezogenem subjektiven Akt“ (17). Kant psychologisiert und subjektiviert das Apriori, indem er in ihm letztlich Strukturformen der konkret erkennenden Subjektivität sieht. Nun wollte ja Kant m. E. gerade durch den Zusammenfall des Apriori mit dem Bewußtsein sowohl die Möglichkeit einer allgemeingültigen Erfahrung der Erscheinungen wie die Möglichkeit eines Wissens des Apriori selbst klären. Nur weil das Bewußtsein die Idealität selbst ist, erfährt es die Dinge wie seine eigene Idealität, während bei dem Festhalten am dringlichen Charakter des Apriori die Schwierigkeit bestehen bleibt, warum nun gerade einer Klasse von Erlebnissen Wesenserfahrung möglich sein soll.

Der Kern der Einwände Husserls gegen Kant betrifft dessen transzendente Methode (II. Kapitel). Husserl kann zeigen, daß der regressiv-konstruierende Rückschritt vom Faktum naturwissenschaftlicher Erkenntnis auf deren Bedingungen der Möglichkeit die transzendente Subjektivität nicht eindeutig in den Griff bekommt. Soll Transzendentalphilosophie gelingen, dann bedarf es vielmehr einer Methode, die das reine Bewußtseinsleben in all seinem Leisten und Gestalten direkt aufweisend als es selbst erfährt. Die Möglichkeit einer Apperzeptionsweise, in der das reine Bewußtseinsleben als es selbst zur Gegebenheit kommt, wird zum entscheidenden Problem für die beginnende Phänomenologie. Die Wurzel des Versagens der transzendentalen Methode Kants, die transzendente Subjektivität letztlich nicht rein als sie selbst zu erfassen, sondern noch mit mundanen Voraussetzungen behaftet, liegt in der mangelnden Extension seiner transzendentalen Reflexion (33 ff.). Kant befragt lediglich das Faktum der Wissenschaften geltungskritisch, aber die Lebenswelt als die uns immer schon vorgegebene und in Geltung stehende Welt unseres alltäglichen Erfahrens, auf deren Boden es erst so etwas wie Wissenschaften geben kann, bleibt auf ihren transzendentalen Ursprung hin unbefragt und kann so als weiterhin dogmatisch in Geltung stehende Voraussetzung den Sinn der transzendentalen Forschung verstellen.

Die hier auftretende Paradoxie, daß die Subjektivität als ‚Weltstück‘ zugleich Welt-konstituierend sein soll, vermag die Phänomenologie laut Seeborn prinzipiell zu beherrschen (III. Kapitel). In der mundanen Situation selbst können die Motive aufgewiesen werden, die zum ‚Ablegen der natürlichen Weltkindschaft‘ und dem Gewinn des transzendentalen ‚Bodens‘ führen, wie umgekehrt der Weg in die Phänomenologie erst nach Erreichen des transzendentalen ‚Bodens‘ selbst transzendental gerechtfertigt werden kann. Erst wenn die Möglichkeit einer Apperzeptionsweise erwiesen ist, die das Bewußtsein rein als es selbst und nicht als ‚Weltstück‘ erfaßt, kann nach dem Ort der mundanen Selbstapperzeption gefragt werden (S. 48). Die Zirkelsstruktur der beginnenden Phänomenologie, im nachhinein erst ihre methodischen Vorgriffe rechtfertigen zu können, ist ein Verweis auf die Struktur der transzendentalen Subjektivität, für-sich zu sein (Hua. VIII, S. 189), sich selbst immer schon vorauszusetzen.

Die Kapitel IV bis VII bringen dann die Grundstücke der phänomenologischen Theorie. In transzendentalen Vorbetrachtungen wird die Gegebenheitsweise von ‚Welt‘ und Welt-leistender Subjektivität geklärt (58 ff.). Während ‚Welt‘ nur durch das sie konstituierende Be-

wußtsein gegeben ist, kann dieses sich seine Theses in sich selbst erteilen. Die Reduktion erscheint als die Bewegung des Forschens, in der die transzendente Subjektivität enthüllt wird (83). Die Enthaltung vom natürlichen Weltglauben bedeutet keine Negation der Welt, sondern einen Wandel des Interesses, durch den allererst das reine Bewußtseinsleben sich selbst erfahrend in den Blick bekommt. Die eigenartige Verbindung des kritischen und intuitionistischen Elements in Husserls Phänomenbegriff, insofern die Sache als sie selbst nur im Felde transzendentaler Erfahrung gegeben ist, arbeitet Seebohm klar heraus. Die Intentionalität als Struktur des Bewußtseins, ein zentrales Lehrstück der Phänomenologie, kann der Autor von massiv vereinfachenden Vorstellungen befreien (94 ff.).

Das VII. Kapitel – „Die Kritik der Kritik“ – behandelt schließlich die fundamentalste Aufgabe der Phänomenologie, die kritische Klärung der Möglichkeit einer rein transzendentalen Erfahrung des Bewußtseinsstromes. Die Möglichkeit, das transzendente Bewußtsein erfahrend in den Griff zu bekommen, muß sich in der Struktur dieses Bewußtseins selbst, letztlich aktuell fungierendes zeitliches Bewußtsein zu sein, begründen lassen. Die Phänomenologie wird so abschließend zur Lehre von der Selbstkonstitution des Bewußtseins im ursprünglich zeitkonstituierenden Bewußtsein.

Auf die reichen Probleme der Art, wie Husserl als Grund der Möglichkeit alles reflexiv-gegenständlichen Bewußtseins ein vorreflexives, ursprünglich fungierendes Bewußtsein entdeckt, die Reflexion auf das Bewußtsein also in der Einheit des immer schon aus dem Urquell der Gegenwart zeitlich konstituierten Bewußtseinsstromes fundiert ist, kann hier nicht eingegangen werden, obwohl gerade die strengen und klaren Analysen Seebohms, welche die Phänomenologie von vielen Verstellungen befreien und so es erst möglich machen, Husserl auf der Ebene zu diskutieren, auf der er sich selbst bewegt, zu einer Diskussion mit der Phänomenologie auf jeder Seite des Buches auffordern. Nicht als ob der Rezensent Einwände gegen die Husserl-Interpretationen Seebohms hätte; wer sich eine eindringliche Analyse von Sinn und Gestalt phänomenologischen Philosophierens sowie eine kritische Übersicht über die Literatur und den gegenwärtigen Standpunkt der Forschung wünscht, dem kann dieses Buch nur empfohlen werden. Husserl hat in Seebohm einen getreuen Apologeten gefunden, der es versteht, allen möglichen Mißverständnissen gegenüber an der Wahrheit der Phänomenologie festzuhalten. Z. B. faßt Seebohm die Krisis-Arbeit einleuchtend als ‚Endstiftung‘ der Phänomenologie auf, in der diese erst fehlerfrei gelingt – und nicht als deren Scheitern; oder er sieht zu Recht in Husserls Zeitlehre und nicht in der Lehre von der Gegenstands-konstitution die fundamentalste und abschließende Schicht der Phänomenologie (153). Aber gerade wegen der genauen Erfassung der zentralen Problematik der Phänomenologie reizt dieses Buch zu einer Kritik von kantisch-neukantischer wie fundamentalontologischer Seite her. Ich möchte hier nur die in der Diskussion um Husserl so wichtige Frage erwähnen, ob nicht seine Lehre vom reflexiv-gegenständlichen Charakter der transzendentalen Erfahrung noch auf dem Boden der von Heidegger so radikal kritisierten Substanz-Metaphysik steht, da sie trotz all des Neuen, das überhaupt der Gedanke einer transzendentalen *Erfahrung* bedeutet, ihr Modell an der Ding-Wahrnehmung hat, also von der Struktur des ‚Vorhandenes-vor-Augen-Stellen‘ ist.

Seebohm verteidigt die Phänomenologie gegen die Fundamentalontologie im VIII. Kapitel seiner Arbeit. Nachdem er zu zeigen versucht hat, daß sowohl die Intersubjektivität wie die Frage nach dem Verhältnis von mundaner und transzendentaler Subjektivität keine von der Phänomenologie nicht prinzipiell zu bewältigenden Probleme bilden, wendet er sich der These Heideggers zu, Husserl habe es unterlassen, den Seinsinn der transzendentalen Subjektivität näher zu bestimmen. Seebohm meint, die Frage, die hier angeschnitten wird, sei die Frage nach dem Verhältnis von Phänomenologie und Metaphysik (156). Ich glaube nun nicht, daß er hiermit den Schwierigkeiten Heideggers gerecht wird. Es ging doch Heidegger nicht etwa darum, den Idealismus aus der Phänomenologie zu eliminieren und sie realistischen Tendenzen wieder näher zu bringen. Die Phänomenologie als Erforschung des faktischen Auftretens von Sinn und Sein in der transzendentalen Subjektivität kann Sein nur als Gegeben-sein, als Konstituiertes eines es konstituierenden Bewußtseins fassen. Heideggers Problem war dagegen – das zeigt der jetzt allgemein zugänglich publizierte Brief Heideggers an Husserl vom 22. 10. 1927 im 9. Band der Hua. – die Frage nach der Seinsart des Seienden, in dem sich ‚Welt‘ konstituiert. „Das Konstituierende ist nicht nichts, also etwas und seiend, obzwar nicht im Sinne des Posi-

tiven... Universal ist daher das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen“ (Hua. IX, S. 602).

Im letzten Kapitel kommt noch einmal die Kritik des Neukantianismus an Husserl zur Sprache. Der Streit der Schulen wurde in den dreißiger Jahren auf neukantischer Seite von Zoder und Kreis, auf phänomenologischer Seite von Eugen Fink geführt und hat jetzt durch neuere Arbeiten von Cramer und Wagner wieder Auftrieb erhalten. Eine Diskussion ist so lange unfruchtbar, als nicht die tiefste Schicht der transzendentalen Konstitutionsproblematik in der Auslegung des *nunc stans* der fungierenden Intentionalität und der Konstitution der zeitlichen Einheit des Bewußtseinsstromes in der originären Wahrnehmungsgegenwart voll erfaßt wird (169). Dem schwerwiegendsten Einwand von neukantischer Seite, die Phänomenologie scheitere als reflexive Analyse von Erlebnissen an der Frage nach den Prinzipien der Synthesis des Bewußtseins, weil sie die Einheit des Bewußtseins für ihre Analysen immer schon voraussetze, kann Seebohm daher mit dem Hinweis auf Husserls Lehre vom inneren Zeitbewußtsein begegnen. Die Phänomenologie postuliert dabei nicht die Einheit des Bewußtseins transzendental-logisch, sondern kann sie sogar zum Thema direkt aufweisender Forschungen machen.

Seebohms Buch hat primär apologetischen Charakter, es hält sich nicht an die Schwächen, sondern an die Stärken der phänomenologischen Philosophie. Vielleicht kommt daher besonders die fundamentalontologische Kritik an Husserl nicht ganz zu ihrem Recht. Die bewundernswert saubere und kenntnisreiche Arbeit vermag aber Sinn und Recht der Phänomenologie in der gegenwärtigen Diskussion um Husserl wieder verstärkt zur Geltung zu bringen. Ob allerdings eine Husserl-Renaissance, „welche dem transzendental-kritischen Denken in der Phänomenologie wieder den Platz vor aller Metaphysik einräumt“ (164), die Renaissance einer Philosophie also, in der der Rekurs auf die Subjektivität das letzte Wort ist, möglich und gefordert ist, will mir fraglich scheinen.

*Johannes Berger (Weinheim)*

*Helmut Kuhn: Das Sein und das Gute. Kösel-Verlag München, 1962; 439 S.; Ln. DM 35,—.*

Von diesem im Herbst 1962 erschienenen stattlichen Band sagt der Verfasser im Vorwort selbst, daß er seiner Komposition nach in der Mitte liege zwischen einem planmäßig aufgebauten Werk und einer Sammlung mehrerer selbständiger Arbeiten. Der größere Teil ist bereits in Zeitschriften oder Festgaben einmal erschienen, das übrige wurde eigens für das vorliegende Buch und im Blick auf die Zusammennahme des Ganzen niedergeschrieben. Wer sich die Mühe macht, das Werk durchzustudieren, wird dem Autor zum Schluß bestätigen, daß es sich in der Tat mehr um ein Zusammengewachsenes denn ein Zusammengesetztes handelt. Ja es ist selbst für den, der schon mit manchem der Abschnitte von ihrer Erstveröffentlichung her vertraut war, reizvoll und lehrreich, denselben nun in neuer Gesellschaft wiederzubegegnen und dem Wechselspiel gegenseitiger Erhellung der einzelnen Teile sowohl unter sich wie mit dem Ganzen zu folgen.

Es kann nicht die Aufgabe einer Anzeige sein, aufzuzählen, was Kuhn auf über 400 Seiten darlegt. Der Rezensent käme in arge Verlegenheit, wollte er auch nur versuchen, dem Leser die Abschnitte nacheinander vorzustellen. Die Vielfalt der Durchblicke und die Fülle der Gedanken, die Breite der historischen Darstellung und die Strenge der systematischen Frage weisen solche verkürzende Wiederholung ab. Zur ersten Aufschlüsselung kann man sich überdies des ausführlichen, von Gerhard Wagner sehr sorgfältig erarbeiteten Personen- und Sachregisters bedienen. Hier sei statt dessen der Versuch gemacht, das herauszustellen, was die einzelnen Beiträge wirklich zusammenhält und was sie in der vorliegenden Zusammenstellung eindrucksvoll als den Grundgedanken von Kuhns unablässigem Mühen um die Metaphysik erkennen lassen.

Es geht Kuhn unter dem Titel „Das Sein und das Gute“ geradewegs „um den Begriff der Philosophie, wie ihn Platon zuerst gedacht und in seinem schriftstellerischen Werk zum Ausdruck gebracht hat und wie er dann in natürlicher Vereinigung mit dem christlichen

Glauben zur Grundlage einer großen denkerischen Tradition geworden ist“ (11). Entscheidend für diesen Begriff der Philosophie ist die Einsicht, daß die Frage nach dem Sein zugleich Frage nach dem Sinn von Sein ist und daß das Sein und das Gute zusammengehören. Das Bedeutsame an Kuhns Werk ist jedoch nicht nur, daß es diesen Grundgedanken der klassischen Metaphysik nachdrücklich in Erinnerung ruft, es ist vielmehr die eigene Wendung, die er diesem Grundgedanken gibt und mit der er die klassische Metaphysik wirksam vergegenwärtigt in einer Zeit, die sich bei aller Rede von der Geschichtlichkeit des Denkens noch weit von einem hinreichenden Verständnis der großen Tradition befindet. Diese eigene Wendung sehen wir darin, daß Kuhn als den Ursprung der Metaphysik jenes Geschehen ausdrücklich macht, das er selbst *die ontologische Affirmation* nennt. – Vgl. hierzu auch schon die „Meditationen zur Metaphysik des Gewissens“, die Kuhn 1954 unter dem Titel „Begegnung mit dem Sein“ vorlegte, insbes. S. 42 ff.

Wie sehr in diesem Begriff der ontologischen Affirmation besondere Hellhörigkeit für die Probleme des gegenwärtigen Fragens und überzeugende Vertrautheit mit den Gedanken der antiken und mittelalterlichen Philosophie zusammenkommen, wird deutlich, wenn man auf seinen philosophiegeschichtlichen Ort achtet. Denn inhaltlich und methodisch ist dieser Begriff vermittelt durch das Ereignis der neuzeitlichen „Reflexion“, und durch die Erfahrung des von ihr angestoßenen „Irrationalismus“. Zwar handelt es sich in der ontologischen Affirmation um jenen ursprünglichen Akt anfänglicher Zustimmung, mit dem der nach dem Sinn von Sein fragende Mensch das Sein als das Gute anerkennt und seine Ordnung übernimmt, um einen Akt also, der das Denken seit Platon und Aristoteles trägt. Die klassische Metaphysik hat aber eben diesen ihren Grundakt zumeist nicht eigens bedacht, sondern ihn stillschweigend als vollzogen vorausgesetzt. Da nun jedoch in der Geschichte der Philosophie der Neuzeit die „Aufhebung“ der Metaphysik gerade durch die absolute Reflexion als eine Art ontologischer Negation geschieht, nach der das Sein selbst nicht mehr als das Gute verstanden werden kann und die Frage nach dem Sinn sich im Nichts verlaufen muß, muß auch die ontologische Affirmation ausdrücklich gemacht werden, wenn Metaphysik soll fruchtbar weitergeführt werden können. Kuhn unternimmt diesen Versuch in besonnener und mahrender Weise, da es nach seinen eigenen Worten eben „die Philosophie unserer Zeit“ (93) ist, die zeigt, zu welchen Folgen die Verweigerung der für die klassische Metaphysik selbstverständlich geltenden „Setzung im Voraus“ führen muß.

Holen wir hier, dem Aufbau des Werkes folgend, zunächst noch weiter aus. Schon die einleitende Erörterung der ontologischen Bestimmung des Menschseins läßt erkennen, in welcher Bahn Kuhn die Entwicklung der Frage nach dem Sinn von Sein vorantreibt. Der Mensch ist allem anderen Seienden der Welt gegenüber dadurch ausgezeichnet, daß es ihm in seinem Sein um dies selbst geht. Dies bedeutet nicht nur, daß das Sein des Menschen selbstgewollt ist und die Sorge um es so etwas wie seine Bejahung voraussetzt, sondern auch, daß diese Sorge des Menschen um sein eigenes Sein uns „den Zugang zum Sein in seiner Urgestalt eröffnet“ und also „der Zugang zum Problem des Seins durch eine vorbereitende Untersuchung des Seins (gesucht werden muß), das wir selbst sind“ (26). Wichtig für das Verständnis des Zusammenhangs ist dabei, daß Kuhn diese Explikation der ontologischen Bestimmung des Menschseins keineswegs, wie man zunächst vielleicht meinen möchte, von der Fundamentalontologie Heideggers her nimmt, daß er sie vielmehr gewinnt aus einer Analyse von Begriff und Funktion der Sorge (*Epimeleia*) bei Platon. (Vgl. hierzu insbes. den Abschnitt über den Ursprung der Metaphysik im sokratischen *Nosce te ipsum*, 190 ff.) Kuhn gesteht zwar dem „Existentialismus“ zu, daß dieser in besonderer Weise die „sokratische Implikation“ wieder in Erinnerung gebracht habe, doch verbindet er damit auch eine entschiedene Absage. Während nämlich die klassische Metaphysik mit dem Anfang bei dem Menschen „die Fallstricke des anthropozentrischen Denkens“ (26) zu vermeiden wußte, scheint sich der Existentialismus mit der Radikalisierung der sokratischen Implikation hoffnungslos darin verfangen zu haben. Denn dies, daß die Frage nach dem, was ist, vom Menschen ausgehen muß, verführt nach Kuhn den Existentialismus dazu, das Menschsein selbst nach einem abstrakten Begriff totaler Freiheit auszulegen, und – aus Furcht, die ontologische Bestimmung des Daseins zu verfehlen – jeden Gedanken einer menschlichen „Natur“ und

„Wesensform“ abzuweisen. So tritt die schöpferische Wahl als Entwurf des eigenen Selbst in den Vordergrund: der Mensch „erfährt die Bestimmungslosigkeit als das unbegrenzte Feld für ihm abgeforderte Akte der Bestimmung“ (28). – Daß diese Feststellung Kuhns vorwiegend auf Formulierungen Sartres beruht, wird im weiteren Verlauf an mehreren Stellen deutlich (so etwa S. 134, 243, 325); sie steht jedoch insgesamt für das, was gemeinhin mit dem Sammelbegriff des Existentialismus belegt wird. Um so wichtiger scheint es uns für ein zutreffendes Verständnis der das ganze Werk durchziehenden Auseinandersetzung Kuhns mit den verschiedenen, zum Existentialismus gerechneten Denkern, dessen angeführte Kennzeichnung deutlich vor Augen zu haben.

Kuhn kommt es im Gegensatz also zu dieser Folgerung des Existentialismus darauf an, daß die klassische Metaphysik im Ausgang von dem Menschen als jenem Seienden, das um sein eigenes Sein besorgt ist, das Sein entdeckt, auf das hin dies sich sorgende Seiende alles andere übersteigt. Sehr behutsam entfaltet er die Transzendenz von der Welterfahrung (53 ff.) und der Selbsterfahrung (63 ff.) her, wobei er jedesmal auf die „Vermittlung durch die natürliche Stufenordnung der Weltwirklichkeit“ ebenso großes Gewicht legt, wie auf den „Abgrund, der Sein von Seiendem trennt“. In beiden Formen des Überstiegs, dem Denken und Erkennen sowohl wie dem Wollen und Handeln, nach denen traditionsgemäß das Transzendente zunächst als das Sein und als das Gute angesprochen wird, kommt der Mensch von der Weltwirklichkeit her und vor dem Abgrund in die Notwendigkeit einer Entscheidung, in der er sich selbst vorausgebend das Sein als das Gute bejahen muß: „Das Sein ist nicht nur die Begründung alles Seienden, der Mensch im Darleben seiner selbst muß sich auf das Sein gründen. So wird die Seinsfrage für ihn eine Lebensfrage“ (94). „Das Gute ist das Sein als ergriffen in einem Akt fundamentaler Affirmation“, wie es später (148) einmal heißt, „und nur so, durch eine Entscheidung, die vollkommene Spontaneität mit vollkommener Rezeptivität vereint, kann es ergriffen werden“.

Nachdem Kuhn im ersten Abschnitt seines Buches so die ontologische Affirmation als Grundlage der Metaphysik dargestellt hat, folgt in einem zweiten das nicht minder gewichtige, hier zum erstenmal ausgeführte Gegenstück über die ontologische Negation als Ursprung des Irrationalismus. In dem Bemühen um die „Wiederherstellung eines sachgemäßen Begriffs von Vernunft“ wird dabei zunächst der Begriff des Irrationalismus geklärt. Von der traditionellen Bestimmung der Erkenntnis her (vgl. 114 ff.) beschreibt Kuhn dazu jene Momente, die der Vernunft wesensnotwendig zukommen, daß sie nämlich 1.) Seiendes als das erkennt, was es an sich ist; 2.) das Seiende so erkennt, wie es sich für jeden Erkennenden zeigt, und 3.) das einzelne Seiende erkennt als repräsentativ für ein Allgemeines. Jede Leugnung eines oder mehrerer dieser Momente erscheint dann naturgemäß von hier aus als Irrationalismus, der die Erkenntnis phänomenalistisch, subjektivistisch oder empiristisch entstellt. Das Schwergewicht der Ausführungen liegt dabei vom Thema des Buches her auf der Zerreißung des im ersten Moment genannten Bandes zwischen der Vernunft und dem Sein, die seit Kants Unternehmen einer Kritik der reinen Vernunft die neuzeitliche Philosophie beherrscht. Die Ausschaltung des Moments der Intersubjektivität wird von Kuhn insbesondere an der Radikalisierung des Satzes von der Geschichtlichkeit des menschlichen Selbstverständnisses verfolgt, wie sie nach Hegels Geschichtsphilosophie bis auf unsere Tage betrieben wird. Die irrationalistische Aufhebung des dritten Moments schließlich verdeutlicht ein kritischer Blick auf jenen Neopositivismus, der sich in Fortbildung des englischen Empirismus heute vornehmlich in der Sprachkritik Russells und Wittgensteins bekundet. Stets wird dabei offenbar, wie den mehr oder weniger verdeckten Grund solcher Positionen ein Akt der Leugnung der Vernunftthätigkeit des Seins bildet und d. h. die Negation seines Sinnes überhaupt. Die Härte, mit der dies entfaltet wird, ergibt sich aus der Überzeugung von der Richtigkeit der genannten metaphysischen Bestimmung wahrer Erkenntnis. Mag man deshalb zunächst auch manchmal überrascht sein, wer alles nach Kuhn im 19. und 20. Jahrhundert auf den Bahnen des Irrationalismus seinen Weg zieht, man wird von seinem Grundanliegen her doch feststellen müssen, daß solche Einordnung zumindest auf nahe Gefahren aufmerksam macht und manche Zweideutigkeit zum Vorschein bringt.

Nach diesem systematischen Aufriß folgt als dritter Abschnitt eine Besinnung auf den sokratisch-platonischen Ursprung der Metaphysik – es sei hier besonders auf die vortreffliche Deutung der Wesensbeziehung zwischen dem Sein und dem Guten nach Platons Gorgias verwiesen (201 ff.) –, die in der anschließenden Entfaltung verschiedener Problemkreise, dem der menschlichen Natur, des tätigen Menschen und des Menschen als Bildner, eine historisch-systematische Ausweitung und Vertiefung erfährt. Wir gehen hier jedoch näher nur noch auf die Abhandlung über den Menschen in der Entscheidung (275 ff.) ein, die mit ihrer meisterhaften Interpretation der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles nicht nur eines der dichtesten und strengsten Stücke des ganzen Buches ist, sondern zugleich großartig und überzeugend das im Begriff der ontologischen Affirmation Gemeinte durch die Auseinandersetzung mit der eigenen metaphysischen Herkunft verdeutlicht.

Aristoteles faßt in der Prohairesis, dem Akt der Wahl, das, woraus das Handeln als Bewegung entspringt. Er begrenzt jedoch die Erwägung, die der Wahl vorausgeht, ausdrücklich auf das, was als Mittel zum Ziel in unserer Macht steht, während das Ziel selbst nicht gewählt werden kann. Zwar ist das Ziel hier gerade ein solches, das nicht noch einmal als Mittel dient, sondern in sich das Worumwillen des Handelns ist, im Grunde eben „das gute Leben“, für das es die besten Mittel zu finden gilt. Dennoch läßt sich so nach Kuhn der Mensch nicht wahrhaft als der Ursprung seines Handelns denken, da der Bezug des Handelnden auf sein letztes Umwillen ungeklärt bleibt. Kuhn macht sich die in solcher Feststellung ausgesprochenen Kritik an Aristoteles nicht leicht, denn er geht sehr sorgfältig der Tatsache nach, daß Aristoteles sich stets eng an die unmittelbare Lebenserfahrung hielt und an der konkreten Wirklichkeit des Menschseins das Umwillen der Praxis abzulesen suchte. Die Grenze im Begriff der Prohairesis wird jedoch an der Frage nach der Möglichkeit der Verfehlung des Zieles unüberschaubar. „Der echte Begriff der Wahl müßte die Möglichkeit der falschen Wahl zusammen mit der richtigen Wahl erklären. Wenn Prohairesis die Weise bezeichnen soll, in welcher der Mensch Ursprung seines Tuns wird, dann muß in ihr der Ursprung des Guten wie auch des Bösen liegen. Aber auf diese Probe gestellt, versagt der auf die Wahl der Mittel eingeschränkte Begriff, wie wir ihn in der Nikomachischen Ethik finden“ (287).

Die große Vertrautheit mit dem Ganzen des aristotelischen Denkens zeigt sich nun aber darin, daß Kuhn durchaus verständlich macht, warum für Aristoteles der Grund der Verfehlung selbst nicht im Bereich der Prohairesis liegen konnte. Aristoteles erklärt nämlich die Möglichkeit der Verfehlung des Zieles von daher, daß zwar alle Menschen zu dem Guten streben, das aber, was der Einzelne für das Gute hält, nicht in Wahrheit das Gute selbst sein muß. Der Grund hierfür liegt in der je eigenen Gesamthaltung des Menschen, nach der ein Verschiedenes für das Gute angesehen werden kann. Der Gedanke der Verantwortung des handelnden Menschen kommt dabei erst auf dem Umweg über die Lehre von den erworbenen tätigen Haltungen ins Spiel, den sogenannten ethischen Tugenden, die einen auf Prohairesis beruhenden Habitus darstellen. Der Gerechte tut Gerechtes und wird durch das Tun des Gerechten gerecht. Daraus schließt Kuhn, daß also nicht nur der Habitus Grundlage ist für die Prohairesis, sondern zugleich auch deren Resultat, und weil jeder Mensch so mit Ursache seines Habitus ist, sei er es auch von seiner Vorstellung des Guten. Zwar kann ein Jeder nur nach dem Ziel streben, das er als das Gute zu schauen vermag, und sein Vermögen, das wahre Gute zu schauen, hängt von der Art Mensch ab, die er ist; aber diese Art, Mensch zu sein, dies ist dann eben zumindest auch von seinem Tun und also seiner Wahl bestimmt. Mit diesem eindrucksvollen Rückgriff auf die Tugendlehre nimmt Kuhn sozusagen Aristoteles gegen Aristoteles in Schutz und bezieht entgegen dem Wortlaut der Nikomachischen Ethik indirekt auch das Ziel des Handelns selbst noch in den Bereich der Prohairesis ein: Die schroffe Trennung von Mittel und Zweck wird fraglich, wo es sich um das Worumwillen der Praxis selbst handelt, d. h. um das gute Leben.

Freilich, und dies ist nun der letzte und von der in dieser Anzeige herausgestellten Problematik her gesehen entscheidende Schritt in der Auseinandersetzung mit Aristoteles, die dabei verbleibende Frage nach der ursprünglichen Erfassung des Zieles allen mensch-

lichen Handelns kann aus dem Zusammenhang des aristotelischen Denkens nur die Antwort finden, daß es die Weisheit ist, die die Einsicht in das Unwillen der Praxis gewährt (Met 982 b 5–10; vgl. bei Kuhn S. 290). Dies aber bedeutet, daß streng genommen das Gute zunächst als das Ziel erkannt wird und erst auf Grund der Erkenntnis eine Wahl der Mittel zu ihm erfolgen kann. Im Ganzen ist daher als das eigentliche und ursprüngliche Geschehen des Menschseins hier die Erkenntnis des Guten angesetzt, die nicht ein Akt der Entscheidung ist. Die Lehre von der Herrschaft der erkennenden Vernunft macht es unmöglich, die Entscheidung des Menschen als den wahren Ursprung des Wollens und Tuns zu denken. Die ontologische Affirmation als der Grundakt der Metaphysik muß deshalb unausdrücklich bleiben, da sie sich mit dem für das Verständnis des Wollens und Tuns leitenden Modell der Prohairesis nicht verdeutlichen läßt.

Vergegenwärtigt man sich im Anschluß an die Lektüre gerade dieser Abhandlung – der übrigens bezeichnenderweise ein Wort aus Maurice Blondels „L'Action“ von 1893 vorangestellt ist – wie sehr die Auslegung des Verhältnisses von Vernunft und Wille in der abendländischen Philosophie durch die Kategorien des aristotelischen Denkens festgelegt war, dann ahnt man etwas von der großen Bedeutung der Ausarbeitung des Begriffes der ontologischen Affirmation. Nicht zuletzt scheint mit seiner Hilfe in der Metaphysik auch jener Anstoß besser entfaltet werden zu können, der dem menschlichen Selbstverständnis mit dem geschichtlichen Ereignis des Christentums widerfuhr. Gerade unter diesem Gesichtspunkt verdienen Kuhns Gedanken über das Sein und das Gute eine besonders aufmerksame Beachtung, da sie mancherlei offenbar machen, was für die gegenwärtige Möglichkeit und Notwendigkeit der Metaphysik wie auch für ein ursprüngliches Verständnis ihrer großen Geschichte wichtig, bedeutsam und richtungweisend ist.

*Ulrich Hommes (München)*