

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Otto Friedrich Bollnow: Mensch und Raum, W.-Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1963, 310 S.*

Die Philosophie hat in den letzten Jahrzehnten eines ihrer Grundprobleme – wenn nicht gar das Grundproblem überhaupt – in der Zeit gefunden. Wenn aber Raum und Zeit zusammengehören – schon im alltäglichen Sprachgebrauch werden sie ja zusammen genannt –, muß dann heute nicht dem so ungebührlich vernachlässigten Problem des Raumes Geltung verschafft werden? Mit diesem Gedanken leitet Bollnow sein Buch „Mensch und Raum“ ein. Zugleich umgrenzt er die Aufgabe, die er sich gestellt hat. Er gibt keine philosophisch grundsätzliche Entfaltung des Raumproblems überhaupt; die verschiedenen Weisen etwa, wie Newton und Leibniz und dann Kant die Frage nach dem Raum zu beantworten gesucht haben, werden nicht behandelt. Und obwohl Bollnow in gewisser Weise an das Denken Heideggers anknüpft, greift er das Raumproblem doch nicht so auf, wie Heidegger das Zeitproblem gestellt hat. Heidegger hat ja zu zeigen versucht, daß im abendländischen Denken das Sein selbst im Horizont der Zeit gedacht worden ist, ohne daß dabei freilich dem, was Zeit ist, ursprünglich genug nachgefragt worden wäre. Man könnte nun fragen (und man hat ja auch so gefragt), ob nicht zu dieser Zeit, die Heidegger meint, der Raum gehört und ob Raum und Zeit nicht von einem Zugrundeliegenden, der Bewegung, her gedacht werden müssen. Aber diese Frage taucht bei Bollnow gar nicht auf (und so bleibt seine Anknüpfung an Heidegger auch unkritisch). Wofür Bollnow sich interessiert, das ist der Raum, wie der Mensch ihn erlebt oder lebt – der erlebte oder (wie man in einem von Bollnow allerdings als zu hart empfundenen Sprachgebrauch gesagt hat) der gelebte Raum. Eigens ausgeschaltet wird die Frage, wie dieser erlebte oder gelebte Raum sich zum mathematisch-physikalisch erfahrenen Raum verhält, ebenso die Frage nach der Raumgestaltung durch die bildende Kunst.

Daß Bollnow seine Fragestellung so genau umgrenzt, weist auf einen Vorzug seines Buches: was hier gesagt wird, wird „phänomenologisch“ ausgewiesen; es werden keine Probleme aufgeworfen, die dann doch nicht zureichend entfaltet werden könnten. In Einzelanalysen, vorsichtig und Schritt für Schritt entwickelt Bollnow die Problematik des erlebten Raumes. Dabei kann er sich auf die verschiedensten Vorarbeiten stützen. E. Minkowski, Binswanger, Linschoten, E. Straus, Kunz, Lewin, Sartre, Merleau-Ponty, Bachelard, Eliade sind einige der Autoren, deren Arbeiten Bollnow referiert und auswertet. Dazu wird immer wieder die Hilfe der Dichter, dieser „geborenen Phänomenologen“, herbeigerufen. Was bisher im Rahmen einzelner Wissenschaften und von bestimmten Gesichtspunkten aus erarbeitet worden ist, sucht Bollnow zum Versuch einer ersten „systematischen“ Darstellung zusammenzufassen. Dabei ergibt es sich dann von selbst, daß die bisherigen Einzelsätze von Einseitigkeiten befreit, in ihrer Gültigkeit eingeschränkt und durch die Berücksichtigung weiterer Gesichtspunkte ergänzt werden.

Nur stichwortartig kann ich andeuten, welche Phänomene Bollnow im einzelnen analysiert. Er geht aus von der Frage, welche Bedeutung die Worte Raum, Ort, Stelle, Platz im gewöhnlichen Sprachgebrauch haben. Er entwickelt dann das „natürliche Achsensystem“, durch das der aufgerichtet sich bewegende Mensch den Raum gliedert – die Unterschiede von oben und unten, vorn und hinten, rechts und links. Schon diese elementare Aufgliederung des Raumes verweist auf grundlegende menschliche Möglichkeiten: auf sein Bodennehmen und den Schwindel vor dem Bodenlosen, auf das Nach-oben-Drängen und das Unterwegssein. Der erlebte Raum ist immer begrenzt, ein aus dem Nicht-Raum herausgearbeiteter Hohlraum (das meint denn auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Raum!). Er ist um eine Mitte zentriert. Diese Mitte liegt nicht einfach im erlebenden Menschen selbst, sondern dort, wo der Mensch sein wesentliches Zuhause hat: in der heiligen Mitte seines Landes oder in seinem Land als der Mitte der Welt. In einer „mythischen Geographie“ orientiert sich der Mensch; er zeichnet bestimmte Orte und Himmelsrichtungen aus. Auch im heutigen Alltag sind die Wegerichtungen noch qualitativ unterschieden: die Straße vor dem Haus etwa führt nach der einen Seite hin zur Arbeit in der Stadt, nach der anderen zum

Ausflug ins Freie. Als begrenzter Raum hat der erlebte Raum einen Horizont, der mit dem Menschen mitwandert. Innerhalb dieses Horizontes zeigen sich die Dinge in einer bestimmten Perspektive.

Der zentrierte Raum gestattet sowohl ein Hinstreben zur Mitte wie ein Wegstreben von ihr in die „weite Welt“. Bollnow behandelt die „weite Welt“ zuerst. Er unterscheidet die bloße Weite von der Fremde als dem Anderen, noch Unvertrauten und von der Ferne, in die die Sehnsucht ruft. Er zeigt, wie die Wege ins Weite führen, die Straßen sich von den Wegen unterscheiden: eine Straße soll zunächst nur Orte verbinden, doch zeigt das Straßennetz bei seinem immer weiter getriebenen Ausbau die Tendenz, sich als autonom zu setzen, den Raum zu homogenisieren und die Möglichkeit der bloßen Fortbewegung gegen die Zentrierung des Raumes auszuspielen. Der Wanderpfad in seiner Ziellosigkeit holt dagegen den Menschen aus der Welt der Zwecke zurück und zeigt ihm die Welt in neuer Ursprünglichkeit.

Die weiteren Analysen gelten dem Haus, dem sakralen Raum, der Wohnlichkeit, Tür und Fenster, Herd, Tisch und Bett, Aufwachen und Einschlafen. Damit wendet Bollnow sich dem anderen Grundzug des erlebten Raumes zu, seiner Zentriertheit in einer haltgebenden Mitte, einem Ort der Geborgenheit, in Haus und Heimat. Die Analyse des Aufwachens und Einschlafens verschlingt die räumliche Doppelbewegung von Fortstreben und Heimkehr in jene Bewegung zwischen Tätigsein und Ruhe, wie sie überhaupt kennzeichnend für das Leben ist.

Bollnow entwickelt dann die verschiedenen Aspekte, in denen sich der erlebte Raum zeigen kann. Er analysiert den „hodologischen“, durch Wege eröffneten Raum (was, wenn ich es abstrakt berechne, nur wenige Zentimeter von mir entfernt ist, eine Stelle im angrenzenden Nachbarhaus, die auf der anderen Seite meiner Zimmer- und Hauswand einer bestimmten Stelle auf meiner Wandseite entspricht, kann ich nur über viele Wege, praktisch vielleicht gar nicht, erreichen). Der Handlungsraum, der Tag- und der Nachtraum, der gestimmte Raum, der präsentische Raum (wie er durch die Musik und den Tanz hergestellt wird), der Raum des Kampfes, der Liebe und der Freundschaft sind die weiteren Themen. Abschließend unterscheidet Bollnow dann drei grundsätzliche Weisen des Raumhabens: den Leib, das Haus und den das Haus transzendierenden freien Raum.

Wenn Bollnow so die Struktur des erlebten Raums analysiert, dann verbindet er mit dieser Arbeit eine ganz bestimmte Tendenz, die nicht willkürlich ist, sondern eine Forderung der Zeit zu erfüllen sucht. Die herrschende philosophische und literarische Bewegung der letzten Jahrzehnte, der sog. Existenzialismus, sah im Menschen den unbehausten, ins Nichts hinausgehaltenen. In einer Gegenbewegung gegen diese Bewegung haben maßgebende Dichter – etwa Saint-Exupéry – versucht, die „große Wahrheit“ des Wohnens wieder zu entdecken. Für einen Philosophen wie Merleau-Ponty wurde das Wort „Wohnen“ zum Schlüsselwort für das Weltverhältnis des Menschen, und Heidegger hat in seinen späteren Arbeiten eigens unserer Zeit die Aufgabe gestellt, das Wohnen wieder zu lernen. Dieses Lernen sucht Bollnow zu fördern durch den schlichten Hinweis auf die einfachen und elementaren Verhältnisse des Wohnens, des Erlebens und Lebens von Raum. So gewinnt sein Buch einen therapeutischen Charakter (weil es diesen Charakter hat, konnte in ihm so viel psychologische, psychotherapeutische und lebenskundliche Literatur verarbeitet werden).

Bollnow will das Wohnen jedoch nicht ungeprüft als den Grundzug des Raumhabens ansetzen. Er zeigt, daß nicht das Wohnen im Haus, sondern die Polarität von Haus und weiter Welt die Struktur des erlebten Raumes bestimmt und daß der Mensch jeden umgrenzten Eigenraum zu transzendieren vermag. Bollnow ist freilich vom Vorrang des *bergenden* Raumes überzeugt; sein Buch will diesen Vorrang den „existenzialistischen“ Anschauungen gegenüber geltend machen. Bollnow macht sich die Ansicht Bachelards zueigen, der in seiner „Poetik des Raumes“ gesagt hat: „Das Haus ist die erste Welt des menschlichen Daseins. Bevor er ‚in die Welt geworfen‘ wird, wie die eiligen Metaphysiker lehren, wird der Mensch in die Wiege des Hauses gelegt.“ Das Leben begägne gut, umhegt und warm im Schoße des Hauses; erst später werde der Mensch „vor die Tür gesetzt“. Der Vorrang des Behaustseins vor dem Nach-draußen-Geworfensein sei, so betont Bollnow, nicht nur ein genetischer, sondern ein wesensmäßiger (275 f., 307 ff.). Ja, Bollnow geht so weit, zu behaupten, der Raum sei wesentlich und primär bergender Raum und führe den Menschen

zum Vertrauen in die Welt. Darin unterscheide er sich von der Zeit, die wesentlich „reißende Zeit“ sei. Zeitlichkeit bedeute Vergänglichkeit und Nichtigkeit; eine erfüllte Zeit müsse der zerstörenden Zeit abgerungen werden und bestätige somit deren Vorrang (301 f.). Bollnow muß von dieser Auffassung her Bedenken vortragen gegen den Versuch, den Begriff des Wohnens auch auf das Verhältnis zur Zeit auszudehnen (281).

So verbindet Bollnow seine Analyse des erlebten Raums mit dem Grundthema seines Denkens: dem Suchen nach einer „Neuen Geborgenheit“. Damit bringt er aber ein Vorurteil in seine Analyse hinein, das nicht einfach hingenommen werden kann. Wenn er einem Abschnitt die Überschrift gibt: „Die Geborgenheit im Bett“, dann fragt man sich zuerst erschreckt, ob er hier nicht sein eigenstes Anliegen, Geborgenheit zu suchen, travestiere. Doch weist Bollnow auf etwas Wesentliches hin: daß der Mensch immer wieder, so zum Ausruhen, einen bergenden Raum braucht, und sei das auch nur eine Mulde in einem Kriegsgelände (im Zeitalter der atomaren Abschreckung sind unsere Häuser sowieso kaum geschützter als eine solche Mulde). Daß der Mensch eine solche Mulde braucht, besagt aber doch nicht, daß der Raum von sich aus so etwas wie Geborgenheit dem Menschen entgegentrage! Der Mensch muß vielmehr, um Geborgenheit finden zu können, von allem Ungeborgenen „da draußen“ abstrahieren können, und der Ort der Ruhe, das Bett, ist nicht nur die Stätte der Geborgenheit, sondern auch – bei Krankheit, Geburt und Tod – die Stätte der äußersten Ohnmacht und Ausgesetztheit.

Schließlich muß man sich fragen, ob Bollnows Analysen die Strukturen und Aspekte des Raumes im wesentlichen vollständig wiedergeben. Es fällt auf, daß Bollnow z. B. von der Stadt nur ganz kurz spricht: nachdem er dargestellt hat, wie das Haus Bild der Welt, die Hausgründung Bild für die Gründung des Kosmos in einem Chaos ist, zeigt er am Beispiel der Gründung Roms, das eine Stadtgründung sich nicht anders vollzieht als eine Hausgründung. Sind jedoch unsere heutigen „Häuser“ – muß man nicht schon dieses Wort in Anführungszeichen setzen, wenn man an die Großsiedlungen denkt? – noch ein Bild des Kosmos? Und kann man die heutigen Siedlungsgebiete noch wie die einstige Stadt als „Häuser im großen“ verstehen? Bollnow spricht ferner (im Anschluß an E. Straus) sehr schön von dem „präsentischen“ Raum, wie er durch Musik und Tanz hergestellt wird. Er kommt jedoch gar nicht darauf zu sprechen, wie heute der erlebte Raum bestimmt ist durch das wuchernde Nachrichtenwesen, das uns ganz ferne und fremde Räume in die Zimmer und vor die Augen bringt, so die Grenzen der einstigen gewachsenen, wirklich gelebten Räume überflutend. Zeigt sich hier nicht etwas schlechthin Neues an? Bollnow weist zwar darauf hin, daß das Leben und Erleben des Raumes sich geschichtlich gewandelt hat: wir können heute nicht mehr in unserem heiligen Berg oder unserem Land die Mitte der Welt sehen; zu Anfang der Neuzeit, als man die Berge erstieg, Amerika entdeckte, das ptolemäische Weltbild aufhob, geschah ein Vorstoß in die Weite des Raumes, der die Raumerfahrung entscheidend umgeprägt hat. Man könnte sich nun fragen, ob es nicht überhaupt nur geschichtlich bedingt ist, wenn der Raum in seiner Struktur aus der Polarität von Haus und weiter Welt, der Raum überhaupt als ein Hohlraum und so gleichsam wie ein großes Haus gedacht wird. Konnte ein solches Denken nicht erst aufkommen, als der Mensch seßhaft wurde, sich an ein Land und an ein Haus band? Und stellt das Denken heute nicht deshalb mit solcher Intensität das Wohnen heraus, weil man spürt, daß jetzt, wo eine technische Superstruktur sich über die Welt im ganzen legt, das Verständnis des Raumes vom ausgegrenzten Eigenraum des Hauses her zu schwinden droht, weil das Haus im alten Sinne dieses Wortes verlorengeht?

Otto Pöggeler (Bonn)

*Guido Küng: Ontologie und logistische Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universalien Diskussion, Springer-Verlag, Wien 1963, 173 Seiten.*

Die moderne analytische Philosophie, wie sie heute vor allem in den angelsächsischen Ländern betrieben wird, zieht in den letzten Jahren in steigendem Maße auch wieder die Aufmerksamkeit der Philosophierenden im deutschen Sprachbereich auf sich. Daher ist es

sehr zu begrüßen, daß in letzter Zeit einige gute Darstellungen von Teilgebieten der analytischen Philosophie in deutscher Sprache veröffentlicht worden sind, die als Einführung in den Gedankenkreis dieser philosophischen Richtung dienen können. Zu begrüßen ist es auch, wenn diese Veröffentlichungen sich durch ein nüchternes wissenschaftliches Ethos auszeichnen, durch das wohl am ehesten jenes leider noch immer nicht ganz ausgestorbene Vorurteil widerlegt wird, daß analytische Philosophie mit einem polemisch eingestellten, radikal-anti-metaphysischen Positivismus identisch sei.

In die Reihe dieser einführenden Werke zur analytischen Philosophie gehört auch das hier zu besprechende Buch von Guido Küng, in dem es sich der Verfasser zur Aufgabe gemacht hat, die Universalien-Diskussion, die in der traditionellen Philosophie eine so bedeutende Rolle gespielt hat, in ihrer modernen analytisch-philosophischen Gestalt darzustellen. Damit hat sich K. ein zentrales Thema der analytischen Philosophie gewählt, zu dem es eine Fülle von moderner Literatur gibt, die in eine Gesamtdarstellung zu verarbeiten eine lohnende Aufgabe sein mußte. In die Darstellung dieses Problems wird bei K. auch die Erörterung einer ganzen Reihe von anderen sprachphilosophischen und logischen Theorien einbezogen, so daß der Inhalt des Buches und das Material, das hier zusammengetragen wurde, außerordentlich reichhaltig ist.

In der *Einleitung* kommt der Verf. zunächst auf das besondere sprachphilosophische und logische Interesse der analytischen Philosophie zu sprechen. Das sprachphilosophische Interesse knüpft an der, auch in der aristotelisch-scholastischen Methode wirksamen Erkenntnis an, daß der Aufbau wie das Verständnis wissenschaftlicher Theorien sehr stark von den zu ihrer Formulierung verwendeten sprachlichen Mitteln abhängt. Das logische Interesse rührt daher, daß ein Verständnis der Sprachformen nun nicht mehr nach grammatischen, sondern nach logischen Maßstäben gesucht wird. Der modernen Logik, die sich weitgehend von den grammatischen Formen der Alltagssprache gelöst hat, kommt hierbei besondere Bedeutung zu. In diesem Zusammenhang geht K. auch auf das Verhältnis von Alltagssprache und Kunstsprache ein, und auf die Bedeutung beider Sprachformen für sprachphilosophische Untersuchungen. Kunstsprachen dienen jeweils engumgrenzten Zwecken und sind so viel ausdrucksärmer als die natürlichen Sprachen, aber ihre Armut gestattet einen wesentlich präziseren syntaktischen und semantischen Aufbau dieser Sprachen, so daß sie als Grundlage für genaue sprachliche Analysen und präzise Begriffsbildungen wesentlich geeigneter erscheinen als die natürlichen Sprachen. Überdies läßt die Vielfalt der möglichen Sprachkonstruktionen den Blick frei werden für den Reichtum der Ausdrucksmöglichkeiten. Auch in dieser Hinsicht kommt der modernen Logik eine besondere Bedeutung für die analytische Philosophie zu, da sie zuerst das Studium der Kalküle systematisch betrieben hat. Endlich enthält die *Einleitung* auch eine kurze historische Übersicht über die Entwicklung der analytischen Philosophie, die sich für den Leser, der mit der Materie noch nicht bekannt ist, als wertvoll erweisen wird.

Im *1. Teil* des Buches befaßt sich K. mit der logistischen Analyse der Sprache und der Abbildungsbeziehung. Im *1. Kapitel* wird die Entstehungsgeschichte der analytischen Richtung kurz geschildert am Beispiel der frühen Entwicklung von Bertrand Russell und seiner Analyse der Relationen. Im *2. Kapitel* wird der gleiche Wandel der philosophischen Fragestellung, die Abwendung von der primär erkenntnistheoretischen Problematik und die Hinwendung zu Fragen der begrifflichen Analyse am Beispiel der Frage nach der Definierbarkeit von Begriffen innerhalb vorgegebener logischer Systeme behandelt. Als Beispiel wird auf S. 27 kurz die Fregesche Definition der natürlichen Zahlen angedeutet – zu kurz leider, um aus sich verständlich zu sein. Da es sich hier um das einzige Beispiel handelt zur definitischen Rekonstruktion von Begriffen, hätte man sich hier eine etwas größere Ausführlichkeit gewünscht. – Im *3. Kapitel* geht der Verf. dann zur Darstellung semantischer Theorien über: Zunächst wird die Semantik Freges kurz umrissen, seine Lehre von Sinn und Bedeutung und die Lehre von den intensionalen (obliquen) Kontexten. Diese Darstellung ist in ihrer Kürze ausgezeichnet, jedoch hätte man in diesen Zusammenhang vielleicht auch die kritischen Einwendungen zur Fregeschen Theorie stellen können, wie sie etwa Carnap vortragen hat. Dann wird die Russellsche Theorie der Kennzeichnung dargestellt. Auf S. 39 unten hat sich dabei ein kleiner Fehler eingeschlichen. Der Satz (5) besagt nicht, daß es keinen

gegenwärtigen König von Frankreich gibt, sondern nur, daß es nicht genau einen gegenwärtigen König von Frankreich gibt. In diesem Zusammenhang vermißt man auch einen Hinweis auf die Unzulänglichkeit der Russell'schen Kontextdefinition für Kennzeichnungsaussdrücke, wie sie Carnap hervorgehoben hat. Auf S. 41 sagt der Verf., daß die Russell'sche Kontextdefinition auch die Annahme der Intension von Eigennamen überflüssig mache: das gilt aber nur insoweit, als man die Intensionen von Prädikatausdrücken und von Sätzen beibehält. Im 4. Kapitel des 1. Teils endlich will der Verf. eine systematische Beschreibung der semantischen Abbildungsbeziehung geben, wie sie Ludwig Wittgenstein im „Tractatus“ beschrieben hat. Leider ist diese Darstellung etwas zu kurz ausgefallen, um eine wirklich klare Exposition der Wittgensteinschen Gedanken geben zu können. Wie das Beispiel des Kommentars zum Tractat von Stenius zeigt, ist die Wittgensteinsche Semantik eine doch recht komplizierte Theorie, die man mit wissenschaftlicher Genauigkeit kaum so kurz abhandeln kann. Überhaupt muß man sagen, daß der Stoff, den der Verf. anpackt, besonders im ersten Teil des Buches, zu umfangreich ist, um sich der knapp gehaltenen Darstellung überall ganz zu fügen.

Im 2. Teil des Buches behandelt K. die Abbildungsbeziehung der Prädikatzeichen in Verbindung mit der modernen Universalien-Diskussion. Zunächst gibt er in den ersten neun Kapiteln einen Überblick über die Theorie der semantischen Funktion der Prädikatausdrücke bei Russell, Wittgenstein, Carnap, Leśniewski, Quine und Goodman. Diese Gegenüberstellung ist sehr gut und instruktiv, da sie die Fülle der hier möglichen Stellungnahmen aufzeigt und einen Vergleich der sonst verstreut dargestellten Theorien erleichtert. Die Darstellung der Russell'schen Theorie ist ausführlich und sehr verständlich geschrieben. (Auf S. 63 ist in der 13. Zeile ein Druckfehler stehengeblieben: das letzte Glied des Definiens muß „ $Qx$ “ statt „ $Px$ “ heißen.) Bei der Darstellung von Wittgensteins Semantik trägt der Verf. die interessante Interpretation vor, daß Wittgenstein Prädikatzeichen nicht als Namen auffaßt und daß für die Wittgensteinsche Idealsprache keine Prädikatzeichen anzunehmen sind. Die angegebene Begründung dieser Auffassung ist aber nicht so detailliert, daß man sie der Auffassung von Stenius vorziehen müßte. Leider ist die zentralere, sehr schwierige Frage, wie denn bei Wittgenstein nun die Prädikatausdrücke im einzelnen semantisch funktionieren, auch hier nicht ganz geklärt worden. – Die semantische Position von Carnap wird von K. sehr übersichtlich dargestellt, Interesse verdienen besonders auch die Bemerkungen des Verf. zum Entstehen von Carnaps Haltung zu den Intensionen in den Abschnitten 7a, b.

Angesichts der geringen Verbreitung, die die logisch doch recht bedeutsamen Theorien des polnischen Logikers Stanislaw Leśniewski gefunden haben, ist es ein besonderes Verdienst von K., daß er in seinem Buch im Zusammenhang der semantischen Erörterungen auch auf diese Theorien eingeht. Semantisch sind sie insofern von Interesse, als Leśniewski in seiner Logik Eigennamen und Quantoren in solcher Weise einführt, daß aus logischen Aussagen keine Aussagen über die Existenz von Gegenständen gewonnen werden können. Seine logischen Theoreme gelten auch für den leeren Individuenbereich – im Gegensatz zu den Aussagen der üblichen Logik, die in der semantischen Interpretation immer auf nicht-leere Gegenstandsbereiche bezogen werden. Allerdings läßt die Semantik von Leśniewski manche wichtige Frage offen, wie z. B. die nach dem sprachlichen Status der Existenzaussagen, die bezüglich eines Bereiches von Ausdrücken, nicht von außersprachlichen Objekten, definiert werden. K. sagt (S. 97): „Vom Standpunkt des Frege'schen oder Russell'schen Systems aus betrachtet, schweben daher Leśniewskis quantifizierte Aussagen auf merkwürdige Weise zwischen Objekt- und Metasprache.“ Die Darlegung der Gedanken von Leśniewski ist sehr klar und gibt eine gute Einführung in die Theorien dieses Logikers.

Im 9. Kapitel wendet sich K. dann dem Universalienproblem im engeren Sinne zu. Hier stehen vor allem zwei Fragen im Mittelpunkt der Diskussionen: 1. Die Frage nach den ontologischen Voraussetzungen einer Theorie, 2. die Frage nach der Klassifizierung der ontologischen Voraussetzungen in nominalistisch akzeptable und nicht akzeptable, d. h. die Frage, wie der Unterschied zwischen Individuen und Universalien zu definieren ist, bzw. auch die Frage nach der Klassifikation der von den platonistischen Standpunkten der verschiedenen Prägung zugelassenen ontologischen Voraussetzungen. Auf die erste Frage soll das Ontologiekriterium von Quine Antwort geben. Es stellt sich jedoch heraus, daß dieses Kriterium

nur in modallogischer Fassung das Gewünschte leisten kann – ein Ergebnis, das für den Nominalisten, dem Intensionen ja von vornherein besonders suspekt sind, recht unbefriedigend ist. Außerdem macht das Quinesche Kriterium die gleichen ontologischen Voraussetzungen wie die Theorie, auf die es jeweils angewendet wird. Die zweite Frage hat Goodman zu beantworten versucht. Im Wandel seiner Antworten spiegeln sich die Schwierigkeiten dieses Problems: Ursprünglich sollten Individuen nur konkrete Dinge sein. Um überhaupt die Basis zu finden für ein hinreichend leistungsfähiges System, muß aber der Nominalist ein Analogon zur Klassentheorie entwerfen, eine Mereologie, wie sie Leśniewski zuerst entwickelt hat und wie Goodman sie im Individuenkalkül aufbaut. K. bringt hierzu auf S. 124 ff. zwei interessante Beispiele von Goodman und Quine zu den Schwierigkeiten, die sich schon bei der Definition relativ einfacher Prädikate im Individuenkalkül ergeben und die zeigen, welche unerwarteten Hindernisse dem Nominalisten bei seinen begrifflichen Rekonstruktionen begegnen und welche Ingenuität er zu ihrer Überwindung entfaltet. Der Grundbereich dieses Kalküls, die „Individuen“, sind nun aber nicht mehr konkrete Dinge, sondern Ganzheiten von einem doch schon recht abstrakten Charakter, der nicht jedermann durchsichtiger und verständlicher sein wird als die Klassenvorstellung der Platonisten. Es läge nun nahe, den Begriff des Individuums bezüglich des Individuenkalküls zu definieren, diese Methode versagt aber angesichts der Interpretierbarkeit des Kalküls über einem Grundbereich von Klassen. So hat Goodman später einen nochmaligen Stellungswechsel vorgenommen und den Nominalismus mit einem Hyperextensionalismus gleichgesetzt, indem er den Begriff des Letztelements einführt und Klassen mit gleichen Letztelementen identifiziert. Dadurch wird die Selbstbeschränkung des Nominalismus zu einer Präzisierung der Ockhamschen Forderung „*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“. Die Darstellung und Diskussion dieser beiden zentralen Fragen ist bei K. belebt durch die Einschlebung von Erörterungen zum Intensionalismus, zur Goodmanschen Fragestellung nach der Fundiertheit der Prädikate usw. – (Hier findet sich auf S. 118 ein Fehler in der Definition des Prädikats „grue“, deren Definiens lauten muß: „Vor dem 31. Dezember 1965 beobachtet und für grün befunden oder nicht vor dem 31. Dezember 1965 beobachtet und blau“. Denn offenbar können gegenwärtige Beobachtungen nicht feststellen, daß ein Gegenstand bis zum 31. Dezember 1965 grün ist und dann blau.) Für den Leser, der mit der Materie schon etwas vertraut ist, eröffnen diese Einschleibungen interessante Perspektiven, andere Leser werden aber gut daran tun, die Grundprobleme stets vor Augen zu haben, um den roten Faden nicht in der Vielfalt der Problemstellungen zu verlieren. – Auf das Problem der Auffassung der Prädikatzeichen als Synkategoremata nach Quine gehen der Abschnitt 9d und das letzte Kapitel des Buches ein.

Im 10. Kapitel werden die Theorien der semantischen Funktion der Prädikatausdrücke systematisch zusammengestellt und diskutiert. Dabei ist interessant vor allem die detaillierte Diskussion der Prädikatzeichen als Synkategoremata, in der K. nun seine eigenen Ideen zur Sache vorträgt. K. unterscheidet eine synkategorematische Funktion, je nachdem, ob die vom Prädikatzeichen aufgewiesene Beziehung als Gleichheit oder Ähnlichkeit aufgefaßt wird. Diese Gedanken des Verf. sind, wie er schreibt, angeregt worden durch Ideen von Bochenski, die dieser in dem Aufsatz „The problem of universals“ (1956) entwickelt hat. Leider fällt dieses Kapitel gegenüber dem bis dahin doch recht hohen Präzisionsniveau des Buches ab: Die vorgetragenen Gedanken sind zu wenig ausgeführt worden, so daß es dem Referenten nicht gelungen ist, sie als ein konsistentes Ganzes zu verstehen. Vielleicht ließe sich für dieses Kapitel bei einer evtl. späteren Überarbeitung des Buches doch eine größere Klarheit der Darstellung erzielen.

Im *Schlußwort* kommt K. noch einmal auf die Bedeutung der logistischen Sprachanalysen für die Philosophie zu sprechen, auf den Wert der im begrifflichen Rahmen der Logik möglichen Exaktheit und auf die Bedeutung der Logik für eine formale Ontologie, wie sie zuerst und in besonderem Maße vor allem von Heinrich Scholz hervorgehoben worden ist.

Trotz einzelner Einwendungen, die vorstehend gemacht wurden, kann man sagen, daß das Buch von K. nach seiner Themenstellung, durch die Fülle des Materials, die es ausbreitet, und durch die gründliche Kenntnis auf dem Gebiet der analytischen Philosophie eine wertvolle Einführung in die moderne analytische Philosophie darstellt.

*Franz v. Kutschera (München)*

*Hermann Wein: Sprachphilosophie der Gegenwart. Eine Einführung in die europäische und amerikanische Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts, Martinus Nijhoff, Den Haag 1963, 84 Seiten.*

Sprachphilosophie droht modisch zu werden. Bei Forschern und interessierten Laien wächst das Bedürfnis nach einem ordnenden Überblick. Der Titel des Buches von Hermann Wein verspricht eine solche umfassende Übersicht; aber gleich im Vorwort korrigiert der Verf. derartige Erwartungen. Er will herausstellen, was unabhängig von den Klassikern der Sprachphilosophie (dabei ist insbesondere an Herder und Humboldt zu denken) neu entstanden ist. Vor allem will er bekanntmachen mit den Diskussionen der angelsächsischen Sprachtheoretiker, sofern diese philosophische Bedeutung haben. Damit ist die Richtung des Buches festgelegt: Heidegger, Jaspers und N. Hartmann werden nur anmerkungsweise einmal erwähnt; von deutschen Autoren wird einzig Weisergerber ausführlicher behandelt. Eine zentrale Rolle wird Wittgenstein zugebilligt.

Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts hat nach Wein durch soziologische und kulturalanthropologische Studien ihre eigene Gestalt gewonnen. Indem man Methoden der Ethnologie beizog, in der Sprachvergleichung über den europäischen Raum hinausging und eine neue Zeichen- und Symboltheorie aufstellte, entstand auch philosophisch eine neue Problemsituation. Bezeichnend und grundlegend für sie ist das Werk des Schweizer *De Saussure*, weil De Saussure die Sprache, die er keineswegs als nachträgliche Umkleidung fertiger Vorstellungsinhalte aufgefaßt wissen will, zurückbezieht auf kulturelle und soziale Verhältnisse. Gegenüber dem Sprechakt (*la parole*) ist die Sprache (*la langue*) als Zeichensystem ein soziales Phänomen, wie z. B. militärische Signale. So wird die Sprachtheorie eingebettet in eine Zeichenlehre (*Semeologie*, bei Ch. Morris: *Semiotik*), die zugleich eine Wissenschaft vom menschlichen kollektiven Verhalten impliziert.

Die neue Zeichentheorie wurde grundgelegt durch das Buch der Engländer *Ogden und Richards*, *The Meaning of Meaning*, das, 1923 erschienen, einen außerordentlichen Einfluß ausgeübt hat und in Deutschland relativ wenig beachtet worden ist. Danach gibt es zwischen sprachlichen Zeichen und bezeichnetem Gegenstand keine direkte Beziehung; eine solche wird als „mystisch“ verworfen. Symbol, Denken und Gegenstand werden als assoziativ verbunden gedacht; der Einfluß Humes auf diese nominalistische Theorie ist unverkennbar. Ihre Wirkung erklärt sich, meint Wein, weniger durch philosophische Originalität als durch eine Fülle von Anregungen. Sie hat insbesondere die Diskussion darüber ausgelöst, ob die Sprache, die primär informativen Charakter haben soll, nicht doch zugleich „emotional getönt“ sein könne. In einem entsprechenden Zugeständnis der beiden Engländer sieht Wein einen Ansatz zur Selbsttranszendierung des Positivismus. Überhaupt habe sich die angelsächsische Forschung dann in einem Sinne entwickelt, der die Schwächen des ersten neopositivistischen Ansatzes zu vermeiden suche. Schematisch könne man die Ansichten der führenden Theoretiker so zusammenfassen, daß es für sie vier Phasen im Verständnis der Sprache gebe: 1. Die Theorie der Sprache, von Aristoteles bis W. Wundt, die sich einseitig am kognitiven Aspekt der Sprache, an ihrem Informationscharakter orientiere. 2. Sapir, Whorf, Ogden und Richards lassen neben der kognitiven Funktion der Sprache auch nicht-kognitive, nämlich „emotive“ und „expressive“ Elemente gelten. Diese Theorie, die zwei verschiedene Wurzeln der Sprache gelten läßt, heißt „dualistisch“. 3. Malinowski stellt – pragmatisch – die Beziehung der Sprache auf Aktion in den Vordergrund. Ihre rein kognitive Funktion sei dagegen selten und sekundär. 4. Neuerdings sucht man durch feinere Unterscheidungen die Alternativen dieser frühen Phasen zu vermeiden. So sieht man durchweg in der Sprache eine Synthese von kognitiver und nicht-kognitiver Funktion, und man betont, daß es eine vom kognitiven Gehalt gänzlich unabhängige sprachliche Äußerung nicht gibt. Diese „monistische“ Theorie versucht auch der Sprache der Ethik, der Metaphysik und der Religion besser gerecht zu werden. Sie sucht zu vermitteln zwischen dem linguistischen Positivismus (Carnap, Ogden/Richards) und dem Neopragmatismus (Dewey, Pepper u. a.), der, gestützt auf soziologische und kulturalanthropologische Theorien, die Sprache primär als Aktion, bestimmt zum Hervorrufen von Handlungen, zur Abgrenzung der sozialen Gruppe sieht. In diesem vierten Stadium sucht man wieder die Einheit der Sprache; man durchschaut die Einseitigkeit der monistischen Reduktionen, sei's auf „behavior“ bzw. „action“, sei's

auf „symbolic meaning“ oder „information“; man kritisiert an der dualistischen Gegenüberstellung, daß sie der wechselseitigen Durchdringung des kognitiven und des nicht-kognitiven Elements nicht gerecht werde.

Wein widmet ein eigenes kurzes Kapitel der *Metalinguistik* von Whorf und Weisgerber, die versucht, die Wechselwirkung oder Strukturaffinität von Sprache und Weltauffassung, von Sprache und Gesamtkultur zu erweisen. Danach ist die Sprache nicht ein Bild der Welt, sondern das jeweilige Bild der Welt ist eine Projektion sprachlicher Strukturen. So sollen sich die von Whorf untersuchten Indianersprachen von den europäischen Sprachen dadurch unterscheiden, daß sie die Welt unter der Kategorie des Sichereignens fassen, nicht wie die europäischen Sprachen unter der des Täter-Subjekts. Der Verf. betont jedoch, daß solche Verfahren, die wichtige Teilergebnisse zu finden geeignet sind, philosophisch noch nicht durchleuchtet seien.

Das letzte Kapitel behandelt die Idee der Sprachkritik, insbesondere bei Mauthner, nach dem die einzig mögliche Aufgabe der Philosophie die Kritik der Sprache sein soll, und bei Wittgenstein. *Wittgenstein*, „von sokratischer Größe im ausgesprochenen Wissen des Nichtwissens“ (S. 74 f.), ist der große Aporetiker der Sprachphilosophie. Seine Aporetik ist nicht gleich Skeptizismus (wie bei Mauthner) oder Reduktionismus (wie bei Ogden-Richards); sie will durch Sprachphilosophie zur Selbstbegrenzung des Wissens führen. Die wesentliche Frage des „Tractatus“ geht dahin: Was hat das logische Bild einer Tatsache mit dieser selbst zu tun? Es ist die gemeinsame „logische Form“. Der Satz ist Bild der Wirklichkeit, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemeinsam haben muß, um sie darstellen zu können – die logische Form. Was die Ausdrucksfunktion ermöglicht, ist nicht selbst ausdrückbar. Dann gibt es aber keine Philosophie über Sprache. Doch läßt sich das Unsagbare „bedeuten“. Was sich noch sagen läßt, sind Sätze der Naturwissenschaft. Die Philosophie erweist sich als unmöglich; die Philosophie der Tradition war ein Mißverständnis der Logik unserer Sprache. Was übrigbleibt, ist Philosophie als Sprachkritik; aber die „Philosophical Investigations“ gehen noch weiter. Sie radikalisieren noch die Selbstkritik der Philosophie. Wittgenstein nähert sich, da er die Sprache als „Funktionieren“ studieren will und sie dabei verwoben findet mit außersprachlichen Tätigkeiten, dem Pragmatismus und der empirischen Sprachforschung, ohne diese doch ausdrücklich in sein Denken aufnehmen zu wollen.

In der gegenwärtigen Sprachtheorie, zumal in Deutschland, besteht folgendes Mißverhältnis: Während sich die Sprachwissenschaftler den Einflüssen der angelsächsischen Sprachtheoretiker weitgehend öffnen, werden diese von den Sprachphilosophen kaum gründlich diskutiert. Für den in festländischen Denkgewohnheiten Aufgewachsenen haben diese Autoren ihre Schwierigkeiten. Das Buch von Wein füllt hier eine Lücke; es leistet, was es der Intention des Verf. nach leisten soll: Es gibt eine präzise, philosophisch eindringende Einführung in diejenigen Sprachtheorien der Gegenwart, die sich unabhängig von den Klassikern der Sprachphilosophie und unabhängig von den großen Philosophien der Gegenwart entwickelt haben. Das Buch ist als Kontrast gedacht; der Verf. wählt absichtlich aus, was bei uns weniger bekannt ist; er spricht darüber in einer wortkargen, dichten Diktion. Seine Scheu vor Geraune und Wiederholungen ist angenehm. Was er zum Verständnis Wittgensteins beiträgt, geht weit über eine etikettierende Einführung hinaus.

Bei dieser Anlage des Buches muß philosophisch vieles offen bleiben, ganz abgesehen davon, ob man einem Buch den Titel „Sprachphilosophie der Gegenwart“ geben sollte, in dem von Heidegger und Jaspers und N. Hartmann absichtlich nicht die Rede ist. Auch seine Kritik an den von ihm referierten Theorien deutet der Verf. nur an, etwa in der Anordnung der besprochenen Autoren, in der Darstellung der sich entwickelnden Kontroversen. Vor allem vermeidet er eine ausdrückliche Konfrontation mit deutschen Sprachtheorien der Gegenwart; wichtige Neuansätze wie bei Gadamer, Heintel und Liebrucks werden nicht einmal erwähnt. Man muß diese Zurückhaltung des Verf. zugleich respektieren und bedauern. Denn hätte er sie aufgegeben, dann hätte er vor der Notwendigkeit gestanden, die Voraussetzungen fast aller von ihm erwähnten Theorien kritisch zu diskutieren, die Annahme nämlich, daß durch soziologische und kulturanthropologische Forschungen *philosophisch* Wesentliches über die Sprache eruiert werden könne. Er hätte Linguistik und Sprachphilosophie

voneinander abgrenzen müssen. Seine Unterlassung geht freilich auf die an anderer Stelle geäußerte Überzeugung zurück, daß es mit der Abgrenzung des Gebiets „Sprachphilosophie“ „eine aporetische Bewandnis“ habe (Zeitschr. f. philos. Forschung, 15, 1961, S. 3). Dennoch wird erst die Reflexion über diese Frage der eigentliche „Brückenschlag“ sein zu der von Herder, Kant und Humboldt herkommenden Sprachphilosophie. Dazu wird auch gehören, die Ergebnisse der angelsächsischen Sprachtheorien daraufhin zu untersuchen, was sie in Bezug auf diese Tradition wirklich Neues sagen. So liegt der Schatten Humboldts wohl mehr über der angelsächsischen Forschung, als sie selbst weiß. Der Verf. bemerkt dies gelegentlich (vgl. S. 7, S. 51), führt aber diesen Gesichtspunkt nicht durch, obwohl er sich z. B. aufgedrängt hätte bei dem Bericht über die Diskussion um das Verhältnis kognitiver und nicht-kognitiver Elemente der Sprache.

Bei einer durchgängigen Konfrontierung, die herausgefordert zu haben Weins Verdienst und seine einzige Absicht ist, dürfte sich auch das Unzulängliche der positivistischen und pragmatischen Sprachtheorien deutlicher herausstellen, besonders die Schwierigkeiten, in die ihre Poetik gerät. Denn das Zugeständnis einer „emotionalen Tönung des Gesprochenen“ konstituiert noch keine Theorie der Dichtung. Die Ansätze zur Selbsttranszendierung des Positivismus, die der Verf. in solchen Wendungen konstatiert, sind nur Ansätze. Auch die Idee der Sprachkritik fordert zu einer philosophischen Diskussion geradezu heraus. Man möchte gern wissen, ob eine Reduktion der Philosophie auf Sprachkritik möglich ist oder ob sich dieser Gedanke, wenn er nur radikal genug genommen wird, nicht selbst auflöst.

So legt man dieses Buch aus der Hand, informiert durch ein klares Referat, zum Weiterdenken angestachelt durch eine verhaltene Kritik und durch das, was dieses zu knapp gehaltene kleine Buch absichtlich ausspart. Der Rezensent kann ihm nur Leser wünschen, die die philosophische Herausforderung annehmen, die es ist und sein will – nebenbei aber auch ein Namensregister und einen begrenzenderen Titel.

*Kurt Flasch (Frankfurt)*

*Emerich Coreth: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1961, 672 Seiten.*

Es fehlt im neuscholastischen Raum nicht an Versuchen, die von Maréchal ausgegangene Initiative aufzugreifen und metaphysische Fragen auf transzendente Weise anzugehen. Trotzdem „fehlt uns immer noch eine neue methodisch-systematische Metaphysik, in welcher die neue Problemstellung ihren wissenschaftlich repräsentativen Ausdruck fände“.<sup>1</sup> Als Emerich Coreth das 1958 schrieb, hatte er selbst schon die Vorarbeiten unternommen, diesem Mangel abzuhelpfen. Im Wintersemester 1954/55 und im Sommersemester 1955 hielt er am Institut für scholastische Philosophie an der Universität Innsbruck eine Spezialvorlesung über das Thema ‚Problem und Methode der Metaphysik‘. 1958 veröffentlichte er ‚Metaphysik als Aufgabe‘.<sup>2</sup> 1960 hielt er an der Universität Münster/Westf. einen Vortrag über ‚Ansatz und Vermittlung der Metaphysik‘.<sup>3</sup> 1961 legte er dann seine hier zu besprechende ‚Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung‘<sup>4</sup> vor. Darin unternimmt Coreth keinen geringeren Versuch, als die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen. Es geht darum, die Metaphysik als ein wissenschaftliches System zu entwerfen, das einem Gegenstand adäquate Methode besitzt. Diese Methode wird als transzendente bezeichnet und angewandt.

Die späte Rezension darf voraussetzen, daß das Buch dem Leser bekannt ist; das Augenmerk soll hier deshalb nicht so sehr auf den Inhalt gerichtet werden als vielmehr auf den Ansatz, von dem aus Coreth seinen Gegenstand und seine Methode zu gewinnen sucht und auf die in diesem Ansatz sich enthüllende Weise der Selbstbegründung der Metaphysik.

Coreths Metaphysik steht ganz in der abendländisch-christlichen Tradition des Metaphysikverständnisses und schließt sich besonders an thomistische Ansätze an. Durch seine Auseinandersetzung mit Kant und dem deutschen Idealismus, besonders Hegel, führt er die Schulphilosophie aus einer gewissen Enge heraus und sichert ihrer metaphysischen Diskussion einen hohen Stand.

In der ‚Einführung‘ gibt Coreth einen philosophie-historischen Überblick über den Begriff ‚Metaphysik‘, der – formal betrachtet – in der Neuzeit einen Verfall der Metaphysik skizziert und bedauert, daß in unserer Zeit weder die ‚Wende zum Objekt‘ im Anschluß an Husserl noch Heideggers Seinsdenken zur Metaphysik als Wissenschaft geführt habe (44–49). Wenn aber Metaphysik als Wissenschaft auftreten will, so muß sie sich als ‚Grundwissenschaft‘ (53 u. ö.) und ‚Gesamtwissenschaft‘ (54 u. ö.) anders als alle Einzelwissenschaften selbst begründen (55–59). Ihre eigene Begründung ist deshalb bereits ein metaphysisches Problem. Metaphysik selbst hat die Frage nach ihrer eigenen Möglichkeit zu beantworten. Hier aber scheint die Metaphysik einem Dilemma gegenüberzustehen: es ist ihr weder ihr Gegenstand (das Sein) noch eine Methode gegeben (59 f.). An dieser Schwierigkeit zeigt Coreth die Eigentümlichkeit und Einzigartigkeit der metaphysischen Methode auf, nämlich ihre *transzendente* Struktur. „Könnten wir auch nur fragen nach der Möglichkeit der Metaphysik, wenn uns dasjenige, worauf die Metaphysik abzielt, nicht schon anfänglich bekannt wäre? Jede Frage ist ermöglicht und geleitet durch ein Vorwissen um das Gefragte. Wenn wir fragen nach der Möglichkeit einer Wissenschaft, die alles schlechthin umgreift, so haben wir im Vorwissen solchen Fragens schon alles schlechthin umgriffen. Wenn wir fragen nach der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, so setzt dies voraus, daß wir schon wissen um dasjenige, was Seiendes zu Seiendem bestimmt: das Sein von Seiendem überhaupt; sonst könnten wir gar nicht nach Seiendem fragen. Es ist nicht ein thematisches Wissen, erst recht nicht ein empirisch gegenständliches Wissen. Es ist vielmehr ein unthematisches Vorwissen, das im Vollzug der Frage selbst als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzt und mitgesetzt wird. Das Fragen selbst muß daher nach den Bedingungen seiner Möglichkeit befragt, das unthematische Vorwissen zu thematischem Wissen erhoben werden. Der „Gegenstand“ der Metaphysik, wie er in der metaphysischen Frage selbst – als Bedingung ihrer Möglichkeit – immer schon ursprünglich, wenn auch unthematisch erschlossen ist, bestimmt also die Grundmethode der Metaphysik: die transzendente Reflexion auf die Frage selbst, welche als Bedingung ihrer Möglichkeit ein Vorwissen um das Sein von Seiendem aufweist“ (60 f.).

Dementsprechend ist „Metaphysik“ für Coreth „jene Wissenschaft, welche das Urwissen um das Sein, das allem Einzelwissen um Seiendes begründend vorausliegt, thematisch aufzudecken und auszulegen hat“ (11). Daß dies nur auf transzendente Weise möglich ist, wird von Coreth in Übereinstimmung mit Karl Rahner<sup>5</sup> betont: „Metaphysik kann daher ihrem Wesen gemäß nur durch transzendente Reflexion, die den geistigen Vollzug aus den vorgängigen Bedingungen seiner Möglichkeit begreift, kritisch begründet und sachlich vollzogen werden“ (11 f.).

Für Coreths ganze Metaphysik ist deshalb jene Doppelbewegung der Methode konstitutiv, die als transzendente ‚Reduktion‘ und ‚Deduktion‘ bezeichnet wird. „Der reduktive Weg besteht darin, daß aus den unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins die darin implizierten Bedingungen oder Voraussetzungen thematisch aufgewiesen werden; es ist also der Rückgriff vom thematisch Gewußten (oder Gewollten) auf das im gegenständlichen Bewußtseinsvollzug unthematisch Mit-gewußte (oder Mit-gewollte) und als Bedingung des Vollzugs Voraus-gewußte (oder Voraus-gewollte). Es geht also um den Aufweis eines „Prius“ gegenüber dem unmittelbar empirischen Bewußtsein, sofern dieses dadurch bedingt und bestimmt ist“ (72). „Der deduktive Weg besteht hingegen darin, daß von jenem reduktiv aufgewiesenen Prius her – also „a priori“ – der empirische Bewußtseinsvollzug in seinem Wesen, seiner Möglichkeit und Notwendigkeit abgeleitet wird. Die Reduktion ist also eine Denkbewegung vom Posterius zum Prius, die Rückführung des Vollzugs auf die vorgängigen Bedingungen seiner Möglichkeit; die Deduktion ist eine Denkbewegung vom Prius zum Posterius, die Ableitung der Wesensstrukturen des Vollzugs aus seinen vorgängigen Bedingungen“ (72).

Für den Aufbau einer Metaphysik ist es von fundamentaler Bedeutung, zunächst ‚reduktiv‘ das Sein zu erreichen, durch das alles Seiende in seinem Sein ‚deduktiv‘ als begründet verstanden werden kann. Coreth wählt als Ansatz seines Philosophierens die Frage. Dieser Ansatz wurde explizit thematisch vor allem im Umkreis des Heideggerschen Philosophierens, hat innere Verwandtschaft mit dem Metaphysikansatz aus dem Zweifel (der sich formal jeweils

auch als Frage darstellt) und vor allem mit dem im Gefolge von Maréchal entwickelten Ansatz aus dem Urteil.

Der Mensch erfährt sich selbst als einen Fragenden. Sein Fragen ist ihm so sicher wie seine eigene Existenz. – Die Parallele zu Augustinus' ‚Si enim fallor, sum‘<sup>6</sup> und Descartes' ‚cogito, ergo sum‘<sup>7</sup> liegt auf der Hand. – Denn gerade im Wissen um sein eigenes Fragen weiß sich der Fragende als seiend. Das weitere transzendente Fragen nach der Frage, nach ihren Bedingungen, die sie ermöglichen, führt zur Erkenntnis des unbeschränkten Fragehorizontes, da nach schlechthin allem, was ist, gefragt werden kann. Damit aber zeigt sich der unendliche Fragehorizont zugleich als der Horizont des unendlichen Seins selber. Zu dieser Einsicht führt die transzendente Reduktion des Phänomens des Fragevollzugs auf die ihm vorausliegenden und ihn ermöglichenden Bedingungen. Diese müssen immer schon unthematisch mit-gewußt sein; sie sind daher nichts völlig Neues. ‚Es geht also – wenigstens in den Grundeinsichten der Metaphysik – niemals darum, eigentlich Neues, schlechthin Unbekanntes aufzuweisen oder gar zu beweisen. Es geht vielmehr darum, das immer schon unthematisch Bekannte, aber noch nicht thematisch Erkannte in ausdrücklichem Wissen einzuholen. Es geht um das Selbst-verständliche, das in sich selbst und aus sich selbst verständlich ist, das in allem übrigen Wissen als das Grundwissen anweist‘ (93).

In der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus grenzt Coreth seine Position ab und versucht – gegenüber dem Idealismus –, die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis zu begreifen und zu erklären, andererseits aber auch gerade der Unmittelbarkeit unserer vorphilosophischen Welt- und Daseinsgewißheit gerecht zu werden, die von manchen neuscholastischen Autoren bestritten wird (332). Die Unmittelbarkeit des Wissens, die Coreth vertritt, ist ‚ein unthematisches Vorwissen, das aller ausdrücklichen Gegenstandserkenntnis vorausliegt und in dieser – als Bedingung ihrer Möglichkeit – mitvollzogen wird‘ (333). Der transzendentalen Methode kommt dabei die Vermittlung dieser Unmittelbarkeit zu: sie ‚ist nichts anderes als die ‚Vermittlung der Unmittelbarkeit‘, d. h. der thematisch vollzogene Aufweis, daß ein metaphysisches Wissen um Sein und die Grundstrukturen des Seins immer schon – also unmittelbar – gesetzt ist und als vorgängige Bedingung der Möglichkeit unseres Fragens und Wissens in deren Vollzug eingeht‘ (233).

Wenn von der transzendentalen Methode im neuscholastischen Raum gesprochen wird, so denkt man sogleich an Maréchals genialen Versuch, die Methode Kants zur Begründung der Metaphysik nutzbar zu machen. Maréchals Arbeit aber fand fruchtbare Weiterführung im Raum scholastischer Philosophie, und Coreth findet besonders in Karl Rahners ‚Geist in Welt‘<sup>8</sup> und ‚Hörer des Wortes‘<sup>9</sup> echte Vorgaben. Coreth betont selber den Hintergrund seines Philosophierens und nennt (11 f.) Thomas, Kant, den deutschen Idealismus, Husserl, Heidegger und die Neuscholastik; K. Rahner ist dabei, so darf man vielleicht sagen, die Brücke zwischen Heidegger und Coreth.

Von dem Ansatz der Frage aus versucht Coreth nun sowohl die Selbstbegründung der Metaphysik wie die Gewinnung der darin schon enthaltenen ‚klassischen‘ Inhalte der Metaphysik: die transzendente Bestimmung des Seins in seiner Selbstausslegung als Einheit, Wahrheit und Gutheit wie auch eine transzendente Deduktion der Kategorien menschlicher Weiterführung (Materialität und Personalität). In der Grundlegung einer Ontologie versucht Coreth die Grundlegung einer Anthropologie.

Zu der Fülle der in diesem Werk angesprochenen Themen und Probleme können wir hier nur einige grundsätzliche Überlegungen anstellen. Es kann zunächst nicht genug gewürdigt werden, daß Coreth mit seinem Werk den Ertrag des neuzeitlichen Philosophierens, vor allem den transzendentalen Ansatz bei Kant und im deutschen Idealismus, für die christliche Schulphilosophie fruchtbar gemacht hat und damit diese Schulphilosophie selbst auf das Niveau einer metaphysischen Diskussion gebracht hat, wie sie seit Kant und dem deutschen Idealismus notwendig und unausweichlich geworden ist. Freilich ist damit nur *eine* aus der Geschichte der Philosophie vorgegebene Aufgabe bezeichnet.

Heute steht das metaphysische Bewußtsein und seine reflexive Artikulation im Versuch des methodischen Entwurfs eines metaphysischen Systems in einer neuen und, wie wir glauben, unabschbaren Krise. Schließlich ist einer metaphysischen Reflexion heute nicht nur das System Hegels mit seiner Bejahung der abendländischen Metaphysik im Aufnehmen der großen

philosophischen Tradition von den Griechen her vorgegeben, sondern auch die absolute Skepsis gegen jedes System und die universale Verneinung der abendländisch christlichen Tradition im Denken Nietzsches, mit dem Heidegger „Das Ende der Metaphysik“ verknüpft.

Zu diesem selbst schon fast klassisch gewordenen Angriff auf die Metaphysik haben sich neue Angriffe gesellt. Vergewenwärtigen wir uns die Situation der zeitgenössischen Philosophie: Wo gibt es noch – außerhalb des Neothomismus – Metaphysiker, die freimütig bekennen, daß sie Metaphysik betreiben? Wir können sie zählen. In der Ablehnung der Metaphysik treffen sich heute Denker, die in anderer Hinsicht völlig verschiedene Begriffe von Philosophie haben.<sup>10</sup> So ist das Lager derer, die die Metaphysik als unmöglich ansehen, das stärkste, und das besonders, wenn man den Blick nicht nur auf den deutschsprachigen Raum richtet. Der logische Positivismus – in einem allerweitesten Sinne des Wortes – oder eine im Gefolge Wittgensteins sich entwickelnde antimetaphysische sprachanalytische Philosophie dominiert in denjenigen Ländern, in denen weder deutsch-französische Existenzphilosophie – wieder im weitesten Sinne des Wortes – herrscht noch der Diamat die parteilich vorgeschriebene Form des Philosophierens darstellt.<sup>11</sup> Heute scheint selbst eine formale Verständigung dieser verschiedenen philosophischen Ansätze mit der traditionellen Metaphysik fast außerhalb des Bereichs des Möglichen zu liegen.<sup>12</sup>

In dieser Situation erscheint ein Werk von 672 Seiten und handelt in imposanter Geschlossenheit die Grundprobleme der Metaphysik ab – wie es scheint, völlig unangefochten von den Gegnern ringsumher. Diese Tatsache erweckt Bewunderung und Erschrecken. Es läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob die erreichte Geschlossenheit des Buches vielleicht nur dadurch zustande gekommen ist, daß der Verfasser bewußt abgesehen hat von all denen, die die Metaphysik – aus welchen Gründen auch immer – radikal bekämpfen. Ein einziges Mal beim Lesen glaubt man, der Verfasser geriete in die Nähe der Kritiker der Metaphysik und der spekulativen Philosophie überhaupt, wenn er „Fehldeutungen und Mißverständnisse der Metaphysik“ (43) im 19. Jahrhundert erwähnt und deren Nachwirken bis in unsere Zeit bedauert.<sup>13</sup> Aber selbst hier wendet sich Coreth mit einer unmutigen Geste ab: Beschäftigung damit „lohnt sich nicht“ (43). Dabei drängt sich heute gerade die Aufgabe einer Selbstbegründung der Metaphysik auf „disputans contra negantem sua principia“<sup>14</sup>, d. h. in der ständigen Auseinandersetzung mit den Gegnern der Metaphysik.

Bei allem Verständnis für die Größe der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat, und den ihm zur Verfügung stehenden Platz, sie zu lösen, ist es bedauerlich, daß die Auseinandersetzung mit den Gegnern der Metaphysik so gänzlich unterblieb, und dies zunächst schon aus didaktischen Gründen. Es darf ja nicht vergessen werden, daß Coreths Buch ein Werk der neueren katholischen Schulphilosophie ist, bewußt in dieser Tradition steht und naturgemäß besonders in ihrem Raum wirken wird. Gerade im Schulbetrieb aber, in dem die große metaphysische Tradition gepflegt wird, in dem noch Philosophie systematisch nach Einzeldisziplinen gelehrt wird, wird erfahrungsgemäß mehr Zeit aufgewandt, sich mit abweichenden metaphysischen Standpunkten als mit radikalen Gegnern der Metaphysik auseinanderzusetzen.<sup>15</sup>

Man hat seit Maréchal im scholastischen Raum schrittweise begriffen, daß Kant nicht einfach der Erzfeind der christlichen Philosophie, der Allzertrümmerer der Metaphysik ist; Coreth selbst weist oft auf die Notwendigkeit hin, heute zu philosophieren aus der *gegenwärtigen* Situation der Philosophie heraus, wie sie – für ihn zum Beispiel – in der Auseinandersetzung besonders mit dem deutschen Idealismus entstanden ist (s. Vorwort); er selbst macht bei aller Abgrenzung gegen die Ergebnisse des Hegelschen Denkens fruchtbaren Gebrauch von Hegels Methode. Aber die heute dringend erforderliche Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen sprachanalytischen Philosophie, wie sie besonders den anglo-amerikanischen Sprachraum beherrscht und mehr und mehr auch im deutschsprachigen Raum Beachtung findet, ist gerade von neuscholastischer Seite, von vereinzelt Ansätzen<sup>16</sup> abgesehen, noch nicht begonnen worden.

Auch die Besprechung von Coreths Metaphysik durch J. B. Lotz, S. J.<sup>17</sup>, kommt aus dem gemeinsamen Lager und bleibt eine Auseinandersetzung *innerhalb* der Metaphysik; Lotz lenkt den Blick auf metaphysische Spezialprobleme. Verständlicherweise versucht er (der Ver-

fasser von ‚Das Urteil und das Sein‘<sup>18</sup>), gegen Coreth den Ansatz im Urteil zu verteidigen und sieht zwischen diesem Ansatz und Coreths Ausgangspunkt, der Frage, nur einen graduellen Unterschied; beiden gemeinsam ist das ‚Ist-Sagen‘. ‚Zwischen Frage und Urteil vermittelt der Anspruch auf absolute Geltung‘<sup>19</sup>; Lotz stimmt mit Coreth darin überein, daß die transzendente Methode ‚der vom heutigen Stand des philosophischen Bewußtseins gebotene Weg der Metaphysik‘<sup>20</sup> sei. Damit wird die tiefgreifende Gemeinsamkeit beider Autoren sichtbar, die jedoch eine Situation des gegenwärtigen philosophischen Bewußtseins umreißen, wie sie nur von *einer* Richtung repräsentiert wird. Der Hinweis auf eine Entfaltung der Metaphysik im Gespräch mit jenem antimetaphysischen Denken, wie es immer repräsentativer für unsere philosophische Situation zu werden scheint, fehlt auch bei Lotz.

Gerade beim Lesen der so meisterhaften ‚Zusätze‘, die von Coreths Gabe, die Problemgeschichte der Philosophie erhellend darzustellen, zeugt, bedauert man deshalb, daß besonders den Lesern in der ‚Schule‘ des Neuthomismus nicht auch die Metaphysikkritik zeitgenössischer Philosophen begegnet. Hier ist u. E. eine Gelegenheit ungenutzt geblieben, das Gespräch mit derjenigen Philosophie aufzunehmen, die sich nicht in der großen Tradition des Philosophierens von Kant über den deutschen Idealismus zu Heidegger und den neuscholastischen Metaphysikern sieht, sondern Kant höchstens als denjenigen feiert, der die Metaphysik ein für allemal überwunden habe. Vom Niveau der Metaphysik her, wie sie Coreth entwirft, ließe es sich u. E. durchaus fruchtbar führen.

Ausgangspunkt für ein solches Gespräch etwa mit den Philosophen, die von der Sprachanalyse herkommen, könnte dabei ein Punkt sein, der auch für Coreth die Basis des Philosophierens abgibt: das Bemühen um jene unthematischen, immer schon unausdrücklich mitgewußten Voraussetzungen im Vorverständnis menschlichen Denkens, Sprechens und Fragens, die der Philosophie zu explizieren und zu thematisieren aufgegeben sind.<sup>21</sup> Ein genaueres Zusehen würde hierbei nicht nur das philosophische thaumazein bewirken angesichts der Länge des Weges, die man gemeinsam mit jenen zunächst vielleicht als radikale Opponenten angesehenen Philosophen zurücklegen könnte, ehe man sich für oder wider die Metaphysik entscheiden müßte, sondern zugleich befruchtend auf die eigenen Reflexionsmethoden wirken, die sicher der Erweiterung fähig sind. Dafür sollen einige Hinweise gegeben werden.

Wenn etwa Coreth sich, u. E. zu Recht, gegen den Ansatz im Urteil wendet und selber die Frage wählt, so scheint uns eine weitere Bereicherung dadurch möglich zu sein, daß die Ergebnisse der Sprachanalyse nicht stillschweigend übergangen werden, sondern volle Berücksichtigung finden in der Durchführung des bleibend Aufgegebenen: die Metaphysik als Wissenschaft neu zu begründen. Auch der Sprachanalyse geht es ja u. a. um die Explikation dessen, was einer Frage implizit ist, was ihr an Sinn und Bedeutung vorausgeht, sie eigentlich erst zur Frage macht. Sowohl Wittgenstein stellt sich dem Phänomen der Frage<sup>22</sup> als auch schon O. F. Gruppe, ein wichtiger, aber kaum bekannter Vorläufer der sprachanalytischen Philosophie im 19. Jahrhundert, der sich mit der Bedeutsamkeit des in jeder Frage schon Mitenthaltenen beschäftigt.<sup>23</sup> Ebenfalls böte die Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie die Möglichkeit, auch den geschichtlichen Implikationen besser gerecht zu werden. Die Geschichtlichkeit hat u. E. im System Coreths einen Stellenwert, der ihrem Rang im philosophischen Bewußtsein heute nicht voll gerecht wird.<sup>24</sup> Geschichtlichkeit kann nicht einfach als eine kategoriale Daseinsbestimmung *neben* anderen gedacht werden, wenn nicht übersehen werden soll, daß nicht nur das Gedachte geschichtlich beeinflußt ist, sondern daß *das Denken selbst* durch das Gedachte, durch seine eigenen Ergebnisse neue Denkinhalte als Denkvorgaben erhält und von diesen wiederum selbst mitgeformt wird.

Eine Selbstbegründung der Metaphysik im kritischen Gespräch mit der sprachanalytischen Philosophie und anderen offen oder latent antimetaphysischen Konzeptionen würde die Metaphysik wie von selbst auch einem Problem konfrontieren, das u. E. heute in keiner metaphysischen Monographie fehlen dürfte: der Idee und dem Problem einer philosophischen Hermeneutik (die keineswegs bloß „positivistische“ Aspekte hat, sondern eminent metaphysische Relevanz, wie die Diskussion dieses Problems etwa bei Dilthey und Heidegger zeigt<sup>25</sup>); ein Thema wie „metaphysische und mythologische Sprache“ würde sich aufdrängen, und darüber hinaus wäre Metaphysik gezwungen, sich gegen Ideologie und reine Weltanschauungslehre ausführlich abzusetzen (also gegen „klassische“ Vorwürfe aus den Reihen

antimetaphysischer Philosophien heute). Und all dies hätte nicht nur rein apologetischen Charakter, käme nicht nur nachträglich zu einer bereits in sich gegründeten Metaphysik hinzu, sondern ginge zugleich positiv in den Gang der Selbstbegründung der Metaphysik heute ein.

In dieser Selbstbegründung der Metaphysik als *disputatio contra negantem sua principia* käme schließlich noch ein wesentlicher Aspekt zur Geltung: das Selbstverständnis der Metaphysik als Wissenschaft angesichts des modernen Wissenschaftsbegriffes und angesichts der kategorialen Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals. Metaphysik als Wissenschaft muß sich dem modernen Wissenschaftsbewußtsein kritisch stellen, soll nicht die Gefahr einer reinen Äquivokation im Anspruch auf Wissenschaftlichkeit drohen. Zu sehr unterstellt Coreth einen allgemein anerkannten Wissenschaftsbegriff<sup>26</sup> klassischer Provenienz, und so wird nicht klar, wie sich „Metaphysik als Wissenschaft“ vor dem in der modernen Einzelwissenschaft herrschenden Wissenschaftsbegriff bewähren kann.

Metaphysik als Naturanlage steht außerhalb der Diskussion; die Frage ist vielmehr, wie diese Naturanlage zu einem Wissen und in ein methodisches Bewußtsein vermittelt werden kann. Coreth beantwortet diese Frage auf dem höchsten Niveau der klassischen Metaphysik und der Problematik, die aus den großen Systemen im 19. Jahrhundert vorgegeben ist. In diesem Sinne hat Coreths Werk ein unschätzbares und unbestreitbares Verdienst. Es bleibt allerdings die Frage, wie sich die Geschlossenheit des Systems bewähre angesichts des dominierenden antimetaphysischen philosophischen und wissenschaftlichen Bewußtseins unserer Tage.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> E. Coreth, *Metaphysik als Aufgabe*, in: *Aufgaben der Philosophie* (herausgegeben von E. Coreth), Innsbruck 1958 (Philosophie und Grenzwissenschaften IX/2), 19; vgl. auch 21.

<sup>2</sup> s. Anmerkung <sup>1</sup>.

<sup>3</sup> Veröffentlicht in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 82 (1960).

<sup>4</sup> Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1961. Die im Text angeführten Seitenzahlen beziehen sich jeweils auf dieses Werk.

<sup>5</sup> Vgl. Karl Rabners Geleitwort auf der Innenseite des Schutzumschlags von Coreths Buch.

<sup>6</sup> *Augustinus*, *De civitate Dei* XI, 26.

<sup>7</sup> *Descartes*, *Principia philosophiae* I, 7.

<sup>8</sup> Karl Rabner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas v. Aquin*, 2. Auflage, im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von Johann B. Metz, München 1957.

<sup>9</sup> Karl Rabner, *Hörer des Wortes*. Neu bearbeitet von J. B. Metz, München 1963.

<sup>10</sup> Vgl. Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt 1963; darin: ‚Wozu noch Philosophie‘, bes. 15 f.

<sup>11</sup> Vgl. A. J. Ayer, *Logical Positivism*, London 1959 (s. Editor's Introduction, p. 9). Vgl. auch H. Krings, *Die Wandlungen des Realismus in der Philosophie der Gegenwart*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962), 1 ff.

<sup>12</sup> Vgl. H. Krings a.a.O.

<sup>13</sup> Coreth schreibt: „Der ganze Artikel ‚Metaphysik‘ in Eislers Wörterbuch ist ein erschütterndes Zeugnis für das Unverständnis gegenüber der klassischen Metaphysik und die Verwirrung des Metaphysikbegriffes“ (44).

<sup>14</sup> *Thomas v. Aquin*, *Summa theologiae* I, 1, 8.

<sup>15</sup> Coreth selbst bietet dafür ein gutes Beispiel in seinem Versuch, die vom Thomismus abweichenden suarezianischen Positionen auf die thomistischen zurückzuführen, um sie dort zu ‚vermitteln‘ und ‚aufzuheben‘ (Sein und Wesen, bzw. Dasein und Sosein: 232; Analogie des Seins: 369, 370, s. auch 513). Zum besonderen Einfluß des Suarezianismus in Innsbruck s. E. Coreth, *Die Philosophie an der theologischen Fakultät Innsbruck 1857–1957*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 80 (1958), bes. 148.

<sup>16</sup> z. B. Maxwell John *Charlesworth*, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Pittsburgh 1959.

<sup>17</sup> Johann B. Lotz, E. Coreth, *Metaphysik*, in: *Scholastik* 38 (1963), 246–249; von uns zitiert als ‚Rezension‘.

<sup>18</sup> J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach b. München 1957; Bd. II der Pullacher Philosophischen Forschungen.

<sup>19</sup> J. B. Lotz, *Rezension* 247.

<sup>20</sup> A. a. O.

<sup>21</sup> Vgl. Günther Patzig im Vorwort zu Gottlob Frege: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, Göttingen 1962, 14 f. Vgl. auch Wolfgang Wieland, der sich im Rückgang auf Aristoteles um das jeder Erkenntnis vorausliegende Vorverständnis bemüht: W. Wieland, *Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik*, in: *Kantstudien* 52 (1960/61), s. bes. 209–212, 214, 218.

<sup>22</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-Logico-philosophicus*, London 1922, 6, 5.

<sup>23</sup> Vgl. O. F. Gruppe, *Antäus. Ein Briefwechsel über spekulative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache*, Berlin 1831 (München 1914), 32 und 43.

<sup>24</sup> So merkt auch Lotz gegen Coreth kritisch an, „daß ihm das über das unthematische Vorwissen Gesagte nicht einleuchtet“ (*Rezension* 248). Er ist vielmehr der Ansicht, „daß vieles (nicht alles), was zum unthematischen Vorwissen gehört, schon durch eine Art von ebenfalls unthematischer Vermittlung erreicht wird“ (a. a. O. 248). Dieser Punkt scheint auch uns von großer Wichtigkeit zu sein. Doch geht Lotz dieser Vermittlung, wie sie u. E. schon in der geschichtlichen Vermittlung z. B. durch den selber wieder geschichtlichen Begriff der Vermittlung geschieht, nicht nach.

<sup>25</sup> Hierbei müßten auch die Arbeiten H. G. Gadamers und J. Ritters beachtet werden.

<sup>26</sup> Diese Auseinandersetzung fehlt bei Coreth selbst in einem Artikel, der ‚Wissenschaft‘ im Titel führt: E. Coreth, *Metaphysik und Wissenschaft*, in: *Stimmen der Zeit*, 171 (1963), 357–365. Coreth setzt ein allgemeines Wissen um das, was Wissenschaft ist, voraus und geht nicht näher darauf ein.

<sup>27</sup> Nach Fertigstellung dieser Besprechung erschien Coreths *Metaphysik* in 2. Auflage, Tyrolia-Verlag Innsbruck-Wien-München 1964, 584 Seiten. Der verringerte Umfang der Neuauflage ist teils durch Kürzung, teils durch kleineren Druck zustande gekommen. Im wesentlichen, besonders im Ansatz, blieb das Werk jedoch unverändert.

*Hermann-Josef Cloeren (Münster/Westf.)*

*Reinhold Oswald Messner, OFM: Die zwei Grundbereiche der Metaphysik im wohlgeordneten Aufbau der Wissenschaften, 133 Seiten, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Hermann Böblau Nachf., Graz-Wien-Köln 1962.*

Es handelt sich um die Frage nach dem sinnvollen Aufbau der Wissenschaften und die Einschaltung der beiden von Messner als festgefügte Ganzheiten erkannten Formbereiche der Metaphysik in diesen. Der eine arbeitet die allgemeinen Prinzipien als Fundament jeder Beweisführung heraus, behandelt also die transzendentalen Beweis- und Aufweisvoraussetzungen. Der andere hat im Blick auf Tragweite und Folgereichtum ebenfalls fundamentale Fragestellungen, die auch transzendental sind, weil sie bei einer wertenden Betrachtung der Gesamtwirklichkeit in einer Ordnung und Reihung alles andere übersteigen; er erfordert aber, daß vor ihm Vorfragen beantwortet werden. Es ist nach den dem ersten Bereich vorausgehenden wissenschaftlichen Erkenntnissen und der angemessenen Ordnung von dessen Problemen und darauf nach den wissenschaftlichen Erkenntnissen zu fragen, die dem zweiten Problembereich vorausgehen, und die Reihenfolge von dessen Problemen festzusetzen. Schließlich kann man auch noch nach den einer wissenschaftlich fundierten Metaphysik nachgeordneten Problemen fragen.

Es geht hier um ein wohlgeordnetes Fortschreiten der wissenschaftlichen Argumentation. Methodologische Überlegungen sind der Metaphysik vorzuordnen, um im Ganzen der philosophischen und wissenschaftlichen Argumentationen den Stellenwert der metaphysischen zu bestimmen. Das Methodenproblem der Metaphysik soll erhellt werden. Deren beiden

Bereichen ist ein hoher Grad der Allgemeinheit zu eigen. Ihr gemeinsames Merkmal steht zur Frage. Die sinnvolle Ordnung der Argumente soll die Untersuchung vor Zirkelschlüssen sichern. Nur eine systematische Darstellung erlaubt Selbstkontrolle. So ist die Frage nach der Fundierungsordnung der metaphysischen Probleme nach dem Prinzip der einseitigen Berufbarkeit und die Frage nach der Fundierungsordnung der Metaphysik als Disziplin unter anderen Disziplinen nach dem Prinzip des stetigen Berufungszusammenhanges zu beantworten.

Messner orientiert sich weitgehend an der aristotelischen Metaphysik, betrachtet diese aber jeweils unter später gewonnenen Gesichtspunkten und behandelt sie im Blick auf seine eigenen Fragestellungen kritisch klärend. Bei Aristoteles gehören die metaphysischen Schriften in die Theoretische Philosophie. Sie klären Begriffe von höherem Abstraktionsgrad als die Physik und stellen mit ihrer Hilfe Fragen an die Wirklichkeit.

Das Verhältnis der Reihung nach dem Abstraktionsgrad zur Reihung nach dem beweistheoretischen Stellenwert ist zu klären. So untersucht Messner die Verteilung des Stoffes der aristotelischen metaphysischen Schriften auf ein System der Wissenschaften, das nach dem Prinzip der einseitigen Berufbarkeit aufgebaut ist, welches die asymmetrische transitive Relation betrifft, so daß, wenn sich C auf B und B auf A mit Recht berufen, sich auch C auf A berufen kann.

In der systematischen Philosophie, die Messner auch nicht-kommentierte Philosophie nennt, da sie keine Stellungnahme zu einer Philosophie beinhaltet, stehen die Regeln von Urteilsbegründungen überhaupt und die allgemeinsten Bewertungsgrundsätze für umfassende Wirklichkeitsbereiche, wie z. B. die der Ethik oder der Kosmologie, zur Frage, also eine allgemeine Begründungslehre oder Logik und Erkenntnistheorie und eine philosophische Wertlehre oder Axiologie. Letztere kann sich auf erstere beziehen; der umgekehrte Bezug ist nicht möglich.

Messner diskutiert mögliche Gliederungen von Begründungs- und Bewertungslehre und entwickelt die Reihenfolge der Prinzipien der Urteilsbegründungen und der Bewertungen. Eine Begriffslogik als formale, d. h. nicht inhaltsleere, aber inhaltsarme Logik geht mit einer Deduktionslehre einer materialen Erfahrungslogik mit einer Induktionslehre voran. In der Reihenfolge der Bewertungsprinzipien setzt Messner die menschliche Verhaltensweise bei der Bewertung der Welt und der Frage nach Gottes Dasein als Maßstab. So stehen die philosophische Heilslehre und die weltanschauungsfreie Ethik an erster Stelle, weil uns das Speziellere: ‚sittlich besser – sittlich schlechter‘ unmittelbarer zugänglich ist als das Allgemeiner ‚vollkommener‘, das für die Bewertung der Welt maßgebend ist.

Die aristotelische Erste Philosophie fragt nach dem Existierenden als Existierenden, dem Seienden als Seienden, aber Aristoteles beruft sich dabei auf Prinzipien, die erst in seiner Deduktionslehre entwickelt werden. So ist es auch bei ihm angelegt, eine Deduktionslehre, deren Begriffe abstrakter sind als die der Existenzlehre, der Klärung des Existenzbegriffes und der in seinen Umkreis gehörenden Begriffe vorangehen zu lassen.

Die Deduktionslehre gliedert sich wiederum in eine assertorische und eine konzeptuale, die auch modale Logik genannt wird. Die assertorische geht voraus, da ihre Begriffe nicht nur abstrakter, sondern auch uns geläufiger sind als die der konzeptualen Logik.

Messner beschränkt sich hier auf die Behandlung der von Aristoteles aufgeworfenen Probleme. Die kosmologische Frage nach dem sinnvollen Weltgeschehen hat der Metaphysik im engsten Sinne, der Theodizee oder philosophischen Gotteslehre, voranzugehen. Bei den weiteren philosophischen Disziplinen wie Menschheitsgeschichte, Lebensgeschichte, Weltgeschichte handelt es sich immer um wertende Betrachtungen. Die wertfreien Untersuchungen von Gebieten der realen Welt gehören nicht zur Philosophie, sondern zu den Einzelwissenschaften, die sich in umgekehrter Richtung wie die philosophischen Disziplinen, nämlich vom Anorganischen hin zum Organischen, aufbauen.

Bei Begriffserklärungen für metaphysische Fragestellungen hat die Logik in ihrem ganzen Umfange voranzugehen. Entscheidend sind hier vor allem die Deduktions- und die Existenzlehre. Im übrigen aber hat die Praxis der wissenschaftlichen Arbeit die Wege zu weisen. In jeder Erfahrungswissenschaft und auch in der philosophischen Weltanschauung haben Begriffsklärungen und Beobachtungen zusammenzuwirken.

Bei Anerkennung der Verdienste Kants sieht Messner bei seinem Unternehmen, Metaphysik wissenschaftlich zu begründen, Kants Behauptung, Metaphysik sei als Wissenschaft unmöglich, durch die Tatsache widerlegt, daß Kant die euklidische Geometrie und das newtonische Weltbild absolut setzt.

Eine Lehre erweist ihren philosophischen Charakter durch die Verwendung für sich selbst erweisbarer Prinzipien. Als Wissenschaft aber ist sie durch den thematischen Zusammenhang, die Begründung ihrer Lehrsätze, die Ordnung ihrer Thesen in einen Begründungszusammenhang, entsprechend dem Prinzip der einseitigen Berufbarkeit, und die Basierung der Begründung auf Grundsätze, entsprechend dem Prinzip der letztinstanzlichen Berufung, legitimiert.

Während die Logik die Fachwissenschaften nicht zum Ausgangspunkt ihrer Problemstellungen machen darf, erfolgt der Aufbau der Spezialwissenschaften gestützt auf die Logik. Jene verfahren nach eingeschränkten Wertgesichtspunkten, ohne ethische Bewertung auf Grund eines kategorischen Imperativs, und berufen sich nicht auf Ethik oder Metaphysik. Die philosophische Wertlehre aber darf sich auf die Ergebnisse der Fachwissenschaft stützen, während sich wiederum die bewertenden Natur- und Kulturwissenschaften auf die philosophische Axiologie beziehen. So kann man nicht unmittelbar von einer wertfreien zu einer wertenden Betrachtung übergehen.

Messner erörtert die sinnvolle Einschaltung der Mathematik in den Aufbau der Logik, der von der assertorischen Deduktions- oder Klassenlogik, die von der Mathematik voll beansprucht wird, aber keinen Schutz gegen Antinomien bietet, über die konzeptuale Deduktionslogik und die Existenzlehre zur Erfahrungslogik führt. Die Mathematik findet ihre Stellung zwischen der konzeptualen Deduktionslogik und der Existenzlehre. Zur Ausschaltung der Antinomien forderte Hilbert einst eine Widerspruchsfreiheitstheorie, die Metamathematik, die weitgehend der konzeptualen Deduktionslogik entspricht, während sich die aristotelische modale Logik teils mit dieser, teils mit der Erfahrungslogik überdeckt. Es handelt sich hier nicht um ein methodologisches Nacheinander, sondern Auseinander.

Nach dem Prinzip der einseitigen Berufbarkeit ordnen sich die metaphysischen Schriften des Aristoteles, in denen dieser Begriffe entwickelt, die abstrakter als die der Physik, aber weniger abstrakt als die der Deduktionslogik sind, zwischen diese und die Physik ein.

Innerhalb derselben wissenschaftlichen Disziplin wird ein stetiger Fundierungszusammenhang nur in deren zentralem Teil gefunden; in den anderen Teilen liegen verzweigte Fundierungsverhältnisse vor.

Messner bestimmt die Erste Philosophie, Ontologie und Metaphysik. Die Erste Philosophie als fundamentalste Philosophie umfaßt bei Aristoteles die Existenz- und Substanzlehre; er rechnet die Deduktionslogik nicht hinzu, weil diese bei ihm nicht elementare Momente enthält. Verfügt man aber über eine von diesen gereinigte Deduktionslehre, dann umfaßt die Erste Philosophie die Deduktions- und die Existenz- und Substanzlehre. Es bleibt jeweils den einzelnen Philosophen überlassen, wie weit sie in dem stetigen Begründungszusammenhang hinausgehen wollen, um den Bereich der Ersten Philosophie zu umzeichnen.

Den Namen ‚Metaphysik‘ kann man tunlich nicht für das Anfangs- und das Endstück einer wissenschaftlichen Philosophie ansetzen. Messner setzt ihn für das Endstück. So ist Metaphysik als erstintendierte zugleich die letztentwickelte Philosophie. Sie behandelt die Gründe für das Dasein Gottes und für die Sinnhaftigkeit der Gesamtwirklichkeit und dafür vielleicht noch eine eigene Kategorienlehre.

Um ein gedankliches Einbeziehen der Kopula auszuschließen, nennt Messner ‚Ontologie‘ nicht Seins-, sondern Existenzlehre. Sie läßt sich mit einer ethischen und metaphysischen Kategorienlehre verbinden und ist von Metaphysik und Erster Philosophie geschieden. Die philosophische Wertlehre ließe sich entweder als zweiter Teil der Ontologie oder als erster Teil der Metaphysik behandeln. Der Positivismus irrt, wenn er annimmt, Wertfragen seien wissenschaftlich nicht aufzuhellen. Sie sind es mittels systematisch entwickelter Wertmaßstäbe.

Eine Einleitung in die wissenschaftliche Philosophie, die kein Teil der Logik ist und auch keinen enthält, ist als erstausgeführte, aber letztintendierte Philosophie zwar Philosophie, aber keine wissenschaftliche. Man kann sie die Lehre von der Wissenschaftlichkeit nennen.

Abschließend faßt Messner nochmals zusammen, was seine Untersuchungen ergeben haben: Die traditionelle Metaphysik geht nicht als ein ungeteiltes Ganzes in eine wohlauferbaute Philosophie ein. Zwischen die Ontologie als abstrakte wertfreie Existenzlehre, welche die durchsichtigsten Erkenntnisse liefert, und die Metaphysik im engeren Sinne mit den erhabensten philosophischen Erkenntnissen schieben sich die Erkenntnislehre und die Ethik.

Messner bemüht sich um wissenschaftliche Verständigung. So fordert er von den Philosophen, ihre eigene Position fundierungstheoretisch darzulegen. Es sollten unabhängig voneinander entwickelte Pläne verglichen werden. Messner sieht die Gefahr einer positivistischen und einer dogmatischen Verhärtung. Die positivistische Metaphysikmüdigkeit ist ebenso wie die dogmatische Methodenmüdigkeit zu überwinden. Methodenüberlegungen ohne Fundierungsüberlegungen aber besitzen nur vorläufigen Charakter. So hängt der Aufstieg der wissenschaftlichen Metaphysik von der Erhellung des Fundierungsverhältnisses ab. Das Bemühen hierum anzuspornen, hat Messner zehn Schicksalsfragen für den Aufbau einer Metaphysik zusammengestellt. –

Folgendes wird nicht gesagt, um gegen Messner einen Einwand zu erheben, sondern um seiner Aufforderung zur Mitarbeit in etwa zu entsprechen: Die von Messner in Ansatz gebrachten Gesichtspunkte haben einen so hohen objektiven Wert, daß die Besonderung des sie erfassenden Subjektes nur in Ausnahmefällen zur Frage steht. Was er ausführt, könnte nicht nur auf den psychologisch bestimmten Menschen, sondern auf ein Bewußtsein überhaupt bezogen sein und dadurch erhöhte objektive Bedeutung gewinnen, wenn es gelänge, diese Ausnahmefälle auszuschalten.

Ein Verlassen der objektiven Haltung liegt z. B. bei der Bestimmung der Ethik als einer der Weltbewertung vorausgehenden Disziplin vor, da die Bestimmung ‚sittlich besser‘ uns unmittelbar zugänglich sei als die allgemeinere Bestimmung ‚vollkommener‘. Vielleicht ließe sich diese wahrscheinlich durch Aristoteles mitbedingte Abweichung, der auch gelegentlich den Gesichtspunkt der Abstraktheit durch den der Unmittelbarkeit und Vertrautheit verdrängen läßt, zugunsten der Überzeugungskraft des Gesamtaufbaues der Wissenschaften noch ausmerzen. –

Messner hat einen zentralen Punkt philosophischen Tuns anvisiert. Seine von hohem wissenschaftlichem Verantwortungsgefühl getragenen Untersuchungen werden sich, wenn sie nur genügend wahrgenommen werden, im Rahmen metaphysischer Bemühungen höchst segensreich auswirken. Durch sie kann der Wahrheitswert metaphysischer Feststellungen besser als bisher legitimiert und somit deren Ansehen gesteigert werden. Messners Stimme sollte nicht ungehört verhallen.

G. Kabl-Furthmann (Bayreuth)

*Friedrich Georg Jünger; Sprache und Denken. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1962.*

*Gustav Siewerth; Philosophie der Sprache. Johannes Verlag, Einsiedeln 1962.*

Wichtiger oft als die Ansätze eines Gedankens, und auf alle Fälle beunruhigender als die Ergebnisse einer Gedankenentfaltung sind die Motive, die dazu führen, den Gedanken überhaupt zu denken. Diese Motive werden in den seltensten Fällen in der Gedankenentfaltung selbst sichtbar, aber sie sind das Größere, der Rahmen, der die Ansätze und Ergebnisse noch umgreift. Für die hier behandelten beiden Titel ist für den Rahmen, für die Motivation nicht der einzelne Autor verantwortlich – die Sprachproblematik beherrscht fast das ganze Feld der gegenwärtigen Philosophie. Es gibt kaum einen Denker von Rang und Namen, der nicht die „Sprache denkt“. Für viele ist Philosophie zur Sprachphilosophie geworden. Die Frage, die jeder neue Beitrag zu dieser Disziplin erneut wachruft, lautet: welche Gründe gibt es für diese Akzentverschiebung? Erfährt man etwas über dieses Warum in den hier angezeigten Büchern? Die Antwort fällt leider negativ aus. Die angegebene Akzentverschiebung bleibt weiter in einem gewissermaßen naiven Stadium stecken; sie wird aufgenommen, mitvollzogen, ohne Prüfung, Geprüft und kritisiert werden nur die Ergebnisse, die über die Sprache vorgelegt werden. Das ist nötig, aber verdeckt den Umstand, daß es mit dieser Akzentver-

schiebung um ein viel größeres Ringen geht: um die Ablösung der Metaphysik durch das Phänomen der Sprache (nicht durch Sprachphilosophie).

F. G. Jünger und G. Siewerth beziehen in ihrem im selben Jahr erschienenen Büchern innerhalb dieses Ringens zwei einander entgegengesetzte Positionen: während Jünger die Sprache als ein Universale gegenüber allen Spezialisierungen verteidigt, versucht Siewerth die Rolle der Sprache zu erneuern, die ihr in der Tradition des Denkens jahrhundertlang zugeschrieben wurde: Unterordnung unter das Sein; die Sprache wird auf das Sein basiert, dies bringt durch die ihm eigene Gliederung die Differenzierungen des Bedeutens, der „Zeige“ hervor.

Der Siewerthsche Versuch mag von vornherein als ein Atavismus erscheinen, was sich unter anderem darin zeigt, daß der Autor die größten Schwierigkeiten hat, den bedeutendsten Sprachphilosophen der Neuzeit, W. v. Humboldt, mit dem Fundament, auf dem diese Sprachphilosophie steht, der neuzeitlichen Geist-Philosophie, in seine neuscholastische Harmonie von Sein und Geist, einzuordnen. Solange aber das Ringen zwischen Philosophie und Sprachphilosophie nicht entschieden ist, verdient dieser Versuch genauso durchdacht zu werden wie die mutigen Entwürfe, die Sache auf den Kopf zu stellen (was weit über Humboldt hinausgeht, der viel ausbalancierter dachte).

Das Ringen zwischen beiden Positionen geht jedoch auch mitten durch Siewerths Buch hindurch. Die einzelnen Kapitel sind nur durch lose Bande verknüpft, da sie zunächst selbständige Arbeiten und Publikationen darstellen. So ist es teilweise wenigstens verständlich, daß das I. Kapitel (Wort und Bild) und das III. Kapitel (Wahrheit und Sprache) von der „Verfaßtheit der Sprache im Sein“ ausgehen, während das II. Kapitel (Die Sinne und das Wort) und das IV. (Sprache und Dichtung) die Sprache „modern“ denken: als eigenen Ursprung, der, wie dies die Interpretation eines Gedichtes zeigt, die Vielfalt des Seins erst entbindet.

Den überraschendsten Beitrag stellt zweifellos die Abhandlung über die „Sinne und das Wort“ dar. Mit einem Minimum an scholastischer Begrifflichkeit gelangen originäre phänomenologische Einsichten. Ein Beispiel steht für viele: „Das Auge sieht daher nicht sein Sehen, sondern die Dinge. Das aber heißt: Der Vollzug des Schauens ist die Erscheinung der Farben und Gestalten. Da diese es sind, die die leere Tafel beschreiben, so hat das Schauen sein Licht, seine Helle und Kraft ausschließlich aus der einleuchtenden Farbigekeit der Wesen. Das Schauen ist also immer zugleich das Angeschaute, der Sinn ist das im Offenen seines Weges Gewahrte. – Unsere unvergleichliche Sprache hat diesen Sachverhalt verwahrt. Das, was wir Sinn nennen, ist ebenso unser Vermögen, wie die Bedeutung der Dinge, d. h. was sie uns bedeuten und sichtbar werden lassen“ (p. 41 f.).

Auch F. G. Jünger überläßt es dem Leser, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Aufsätzen selbst herzustellen. Das ist insofern leichter gegenüber Siewerths Publikation, als die Grundtendenz sowohl einheitlicher wie auch weniger massiv durch die verschiedenen Darstellungen geht. Die ursprünglich als Vorträge oder Aufsätze für Zeitschriften konzipierten Stücke (Sprache und Kalkül, Wort und Zeichen, Satz und Satzbedeutung) konfrontieren die natürliche Sprache mit Kunstsprachen, deren Begrenzung und Sterilität sie aufweisen. Gegenübergestellt wird die gewachsene Sprache, die nicht in Konkurrenz mit diesen sprachlichen Funktionalismen, die technisch gedacht sind, zu begreifen ist.

Jünger überträgt diese kritische Position auch in seine Diskussionen mit Hegel und Kant, in denen er nachzuweisen versucht, daß die Begrifflichkeit der Philosophie als ähnliche Sondersprache die natürliche Sprache nicht zu übersteigen vermag. Sie bleibt vielmehr paradoxerweise der Raum, in dem der Kampf gegen sie selbst ausgetragen wird. Das ist überzeugend dargestellt in dem bisher unveröffentlichten Beitrag „Sprache und Denken“, in dem die Kantsche Trennung von Anschauung und Begriff und der Schematismus untersucht werden. „Reine“ Anschauung gebe nicht zu denken, weil sie in diesen Begriffen (!) verstanden werde. Ferner: „Ohne Wortschema, ohne Schemawörter, ist ein Schematismus des reinen Verstandsbegriffes nicht denkbar“ (S. 155).

Die übrigen Aufsätze (über Lichtenberg, Hegel, York v. Wartenburg, Bi-Yän-Lu) gehen zum Teil über den Rahmen der sprachphilosophischen Thematik hinaus. In einer Hinsicht

gehören sie aber alle noch in diesen Rahmen, da sie alles Denkbare in das Sagbare zurückverweisen. Das geschieht im Vorwort mit einer überraschenden Wendung zu einer Bemerkung Rudolf Kassners, „daß alle Physiognomik in der Sprache eingeschlossen und ein Ding nicht über die Sprache hinaus zu deuten sei“.

Damit ist Jüngers eigene Methode, die Sprache zu deuten, angegeben: er *sieht* sie, so wie man Erscheinungen sieht, er begreift Züge an ihr mit Modellen, die nicht metaphysischen Ursprungs sind: Sprache ist jeweils eine solche des Einzelnen und diese Besonderung wird ständig durch den Allgemeinheitscharakter von Wörtern und Sätzen metaphysiziert. Die tiefsten eigenen Ansätze liegen dort, wo Jünger auf den Rhythmus und die Wiederkehr stößt, ohne welche Sprache nicht zu denken ist. Hier jedoch, wie bei der fundamentalen „In-einssetzung“ von Wort und Ding durch den Begriff, die seine Kritik der Logistik trägt, bleibt es bei Hinweisen, die nicht erkennen lassen, wie diese Einheit zu denken ist. Sie lassen jedoch die Hoffnung zu, daß Jüngers eigene Sprachphilosophie vielleicht einmal von der Sache selbst her, statt in Auseinandersetzung mit anderen Autoren, entwickelt werden wird.

*Kurt Werner Penkert (Reutlingen)*

*Albert Esser, Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses, Köln und Olten, Verlag J. Hegner, 1963.*

*Maria Otto, Reue und Freiheit – Versuch über ihre Beziehung im Ausgang von Sartres Drama. Symposium Nr. 6, Freiburg und München, Verlag K. Alber 1961.*

Seit Kierkegaard gehört die Frage nach dem Wesen der Schuld zum Problemkreis der Philosophie. Es ist auffallend, daß die damit eng verknüpfte Frage nach der Reue bislang kaum gestellt wurde. Sieht man von theologischen und psychologischen Untersuchungen ab, so wäre hier eigentlich nur die Arbeit Schelers „Reue und Wiedergeburt“ (Ges. Werke, Bd. 5) zu nennen. Um so gespannter greift man zu den beiden hier anzuzeigenden Arbeiten, zwei Freiburger Dissertationen.

*Albert Essers* Arbeit gliedert sich in zwei Teile: einer kurzen sprachgeschichtlichen Einführung folgt eine Phänomenanalyse der Reue. Die Besinnung auf die formalen Strukturen des Reuephänomens zeigt, daß Reue eine Antwort auf Schuld ist und beide, Schuld und Reue, sich nur im Bereich der Freiheit ereignen können. So wird zunächst die Schuld als Ort der Reue untersucht. Schuld erweist sich als freier Widerspruch des Menschen gegen den gebieterischen Anruf des Sollens, der „Idealität“. Die Schuld als Schuld erkennt der Mensch in der Betroffenheit des anderen, der einen unumgänglichen Anspruch an ihn erhebt: Gottes, des Mitmenschen, des eigenen Ich, in dem die fordernde Andersheit Gottes als des ursprünglich Setzenden sich meldet. In der Erfahrung der Schuld als Schuld tat erfaßt sich der Schuldige als selbst schuldig-seiend, als widersprüchlich und in sich selbst gespalten. Greifbar wird diese Entfremdung von sich selbst in der Bestürzung: „Wie konnte ich solches tun!“

Die Schuld fordert eine Antwort des Menschen heraus. In umsichtigen Analysen beschreibt der Verfasser zuerst die vergeblichen, unwahren Antworten: das Vergessen als ein Streben, die Schuld durch Zerstreung zu überwinden; die Resignation als das Ablassen und Aufgeben einer Suche nach Antwort; den Trotz als willentliche Identifizierung mit der Schuld; das Bedauern als Absehen vom Ernst der Schuld. Die Reue als wahre Antwort wird wiederum negativ abgegrenzt und vor Mißverständnissen geschützt: Reue als Rücknahme und Vorsatz verbiegen im Vollzug den ursprünglich rechten Ansatz. Die Verhaftung des Schuldigen in die Schuld, die Ausweglosigkeit der Schuld wird in beiden Formen nicht ernst genommen. So bleibt ein Verständnis der Reue als Schuldübernahme, das sich der Schuld und dem anklagenden anderen stellt, zugleich aber – als ein sich Stellen in die Wahrheit – auf die Versöhnung mit dem anderen hofft. Diese Versöhnung – als das unableitbare Freie und damit nicht zu Verrechnende – ist reine Gnade und Huld des anderen, die den Schuldigen heilt und einen neuen Anfang gestattet.

Dieser kurz skizzierte Gedankengang wird in klugen und sorgfältig abgewogenen Schritten durchgemessen und fördert eine Fülle an Beobachtungen und Klarstellungen zutage, die für

den Philosophen wie für den Theologen, der weiß, daß sich die Theologie jeweils im Medium einer Philosophie vollzieht, von großer Bedeutung sind. Nicht wenige Formulierungen, die aus der theologischen Überlieferung stammen und in theologischen Handbüchern, in Katechismen und Gebetbüchern ihr Wesen treiben, werden in ihrer Verfänglichkeit durch die einzelnen Schritte der Untersuchung bloßgestellt, und es ließe sich wohl einiges zu den traditionellen Problemen der katholischen Bußtraktate von dieser Arbeit her sagen. – Wie wenig das Wesen der Reue von seiten der Theologen bislang phänomenologisch und philosophisch begrifflich erhellt wurde, mag man daran ablesen, daß der Artikel „Reue“ im LThK die sonst übliche philosophische Entfaltung des Begriffes vermissen läßt.

Allerdings bleibt – wie der Verfasser selber in seinem kurzen Schlußwort unterstreicht – eine Reihe von Fragen bewußt ausgeklammert. Dieses Ausklammern entspringt – so will es dem Rezensenten scheinen – nicht der Willkür. Die Grenze der Arbeit ist bereits durch die Weise gesetzt, wie der Verfasser die anzuwendende phänomenologische Methode bestimmt: „... nur das Wesen der Sache selbst sprechen zu lassen, wie es sich im *inneren Akterlebnis* selbst kundtut“ (S. 12). Mit dieser vom Wesen der Phänomenologie her nicht unbedingt geforderten Einengung ist es verständlich, daß der Verfasser sich den Zutritt zu den ontologischen Fragestellungen versagt, die mit den Phänomenen der Schuld und der Reue auf-tauchen: etwa die Frage nach der Bedeutung der Widersprüchlichkeit, die im Schuldigen aufklafft, und die Frage nach dem Grund der Möglichkeit solcher Nichtigkeit wie der Ver-söhnung usw.

In den mit diesen Hinweisen gekennzeichneten Fragebereich führt die Arbeit von *Maria Otto*. Die Verfasserin gibt zunächst eine gedrängte Darstellung der Position Sartres in den „*Fliegen*“: Reue ist Verrat und Absage an die Freiheit. Dieser These wird eine doppelte Antithese entgegengesetzt: Reue ist nicht ohne Freiheit, und Freiheit ist nicht ohne Reue. Diese Sätze werden begründet durch den Entwurf einer Ontologie, die Sein als Gabe (S. 67), als das Gut-sein-Wollen-für . . . des absoluten Subjektes, Gottes, versteht. Ein solcher Entwurf, der den Sinn des Seins im Guten entdeckt, fordert an sich schon das Interesse des Lesers heraus, wenn anders es eine Kennzeichnung unseres Jahrhunderts wie des vergangenen ist, „den ganzen Bereich des Seins auf die Form des Logos, des Logischen, des Erkennbaren und des Sagbaren zu bringen“ (Buuk, *Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts*, Scholastik 18 (1943) 66). Dieses Interesse wird noch gesteigert durch die nicht alltägliche, den Gedanken ursprünglich im Wort fassende Sprache. Dies Wort ist merkwürdigerweise sehr oft ein Wort des Rechts: es wird von Schuldigkeit, Gläubiger und Schuldner, vom Vertrag und Verpfänden gesprochen. Aber diese Worte öffnen zwanglos und wie von selbst dem betrachtenden Denker den Zugang zu den ontologischen Fragestellungen: nach dem Wesen von Freiheit und Reue und ihrer Beziehung zueinander.

Durch eine Phänomenanalyse wird gezeigt, daß Freiheit die Möglichkeit des Menschen ist, aufzuhören, unfrei zu sein, indem die Freiheit die Gabe des Seins entgegennimmt und der Mensch im Bejahen der Gabe sich selbst zum Schuldner des die Gabe gewährenden Gläubigers, Gottes, macht. Die Reue in ihrem fundamentalen, ontologischen Sinn ist keine Tat mit einem bestimmten Inhalt (S. 58), kein Akt, sondern die Wendung des Menschen in die ursprüngliche Richtung, die Übernahme des unumkehrbaren Gläubiger-Schuldner-Verhältnisses, der konstitutiven Schuldigkeit. Darin erweist sich bereits die unauflösbare Verbundenheit von Freiheit und Reue. Nur durch die Auflehnung gegen diese Schuldigkeit, durch die der Mensch sich selbst Gott schuldet, ist Schuld überhaupt möglich: nämlich als Sich-in-sich-selbst-Begründen und Aufgeben des Sinnes des Seins, der das „Für“ ist. Aus diesem Strukturgefüge ergeben sich die verschiedenen Arten der Verschuldung. Bereut der schuldbeladene Mensch, so ist diese Reue das Ereignis reiner Gnade, da der schuldige Mensch sich selbst nicht wiederum in die rechte Richtung bringen kann. „Das Phänomen der unbegründbaren geschichtlichen Reue ist das Phänomen der Aufhebung der Gerechtigkeit, das Phänomen der Barmherzigkeit und Gnade“ (S. 133).

Das so entfaltete Wesen der Reue läßt das Wesen der Freiheit neu sehen. Freiheit ist nicht ein Vermögen des Menschen, eine Tätigkeit oder ein Akt. Frei-sein ist das Sein der Existenz, das als Gabe von Gott – der Freiheit selbst – übereignet wird. Dieses Frei-Sein ermöglicht den Abstand vom endlichen Tun, der zugleich dieses Tun in Gang hält, es umgreift und ihm den

Sinn gibt. Weil so die Freiheit der Zugang und das Weilen im Grunde ist, deswegen ist die Wahrheit im Guten bewahrt und erschließt sich nur der wagenden Freiheit. Dieses Wagen ist die freieste Tat der Freiheit, das „Vorauslaufen des Liebens vor dem Glauben und Wissen“ (S. 154).

Man merkt dieser hier nur allzu knapp skizzierte Gedankenführung an, daß die Verfasserin sich auf selbständige Weise mit Heidegger, Hegel, Schelling und Thomas auseinandergesetzt hat. Wenn manche ihrer Thesen, so z. B. ihre Interpretation der Schöpfung (S. 84 ff.), der Reue und der Freiheit selbst befremdlich erscheinen mögen, so weiß die Verf. dem Leser, der sich auf ihren Gedanken einläßt, diese Sätze in oft überraschenden Wendungen zu begründen. Darüber hinaus vermag ein Vergleich mit dem Buch Ferdinand Ulrichs, *Homo abyssus* (vgl. die Rezension im *Phil. Jahrb.* 70, 1963; 409–411) zu zeigen, daß das Seinsverständnis, das hier entfaltet wird, in seinen Grundzügen dem Thomasischen Denken keineswegs völlig fremd ist. – Alles in allem ein Buch, das den Leser zum Denken einlädt und ihn bereichert entlassen wird.

Peter Hünermann (Freiburg)

*Erwin Nickel: Zugang zur Wirklichkeit. Existenzherbellung aus den transmateriellen Zusammenhängen, Ein Beitrag zur Überwindung von Positivismus und metaphysischer Resignation, Freiburg/Sch. 1963, Universitätsverlag, 308 S.*

Trotz aller bereits erfolgten Kritik am Positivismus verfestigt sich dieser bei Naturwissenschaftlern mehr und mehr. Mit Zunahme der an sich notwendigen Spezialisierung auf dem Wissens- und Forschungsgebiet wächst auch die Scheu, die selbst abgesteckten Grenzen noch zu überschreiten. Das Ganze der Wirklichkeit kommt nicht mehr in Sicht, scheint sogar außer Sicht bleiben zu sollen, um die Strenge der wissenschaftlichen Methode nicht aufgeben zu müssen. Wer diese Grenzen überschreitet, gilt als Phantast, der den festen Boden unter seinen Füßen verläßt und versucht, auf Nebelbänken zu schreiten. Bezeichnend für die heutige Lage ist es, daß sich der Positivismus im Bereich der Biologie hartnäckiger hält als im Bereich der sog. exakten Naturwissenschaften, wo der Atomphysiker viel stärker an die Grenzen der Materie in Raum und Zeit gestoßen ist und sich genötigt sah, nach den transmateriellen Gründen der Materie in Raum und Zeit zu fragen, die selbst nicht mehr materiell im engeren Sinne sind. Physiker von heute sind eher geneigt, die Eigenständigkeit des Lebensgeschehens gegenüber dem rein chemisch-physikalischen Geschehen anzuerkennen als die heutigen Biologen, welche die Vorstöße ins Metaphysische von Männern wie Gustav Wolf und Hans Driesch, die zugleich biologische Experimentatoren und Philosophen waren, nicht mehr kennen oder irrigerweise diese Vorstöße für veraltet und widerlegt halten und sich darum bemühen, den Organismus für eine von Genen geleitete Fein-Maschine zu deuten. Indes stellt der methodische wie der thetische Agnostizismus einen Verzicht auf die dem Menschen als Menschen auferlegten Stellungnahmen dar. Dadurch, daß sich der Spezialist auf sein Teilgebiet einschränkt, drückt er sich zugleich vor Letzt-Entscheidungen, die von jedem Menschen gefordert sind.

Dieses nun legt der Fribourger Mineraloge E. Nickel überzeugend dar, und es ist ihm zu danken, daß er den Mut hat, mit seinem Buch, das weder ein Fachbuch der Naturwissenschaft noch der Philosophie sein will, zwischen die Fronten zu springen, und den Versuch unternimmt, sich Klarheit darüber zu verschaffen, von welcher Wirklichkeit eigentlich die von den Natur-Wissenschaften ermittelten Tatbestände zeugen. Nickel ist wach für die großen Probleme des Zusammenhanges, seine Blickwendung zu ihnen ist unkonventionell, weshalb sie viele Leser anregen kann, seine Darstellungsweise ist auf ein dialogisches Mitgehen des Lesers abgestellt. Seine Gedankengänge weisen auf Richtiges hin, müssen freilich entsprechend der Zielsetzung oft vorzeitig abbrechen (mit einer aphoristischen Weiterweisung an die „Fachwissenschaft“). Eingehendere Untersuchungen können den Faden dort aufnehmen, wo ihn der Verf. liegen läßt, um ihn dann zu straffen und weiterzuspinnen.

Das Buch ist in zwei große Teile eingeteilt. Bereits ein Blick auf die Überschriften läßt ahnen, worum es geht: I. Teil – Die Fundamente der Welt; A. Die Schlüssel der Wirklich-

keit; B. Autoren und Autoritäten; C. Verständigung über die „Naturwissenschaftliche Wirklichkeit“; D. Die Struktur der materiellen Welt; E. Möglichkeiten struktureller Entwicklung; F. Von der Materie zum Geiste. II. Teil: Der Mensch in dieser Welt; G. Der Mensch in der Verstrickung; H. Das wissenschaftliche Bekenntnis; J. Aufbruch zur Metaphysik. In einem eigenen Ergänzungsteil werden interessante Weiterungen geboten.

Bei dem forschen Anpacken der Probleme wird nicht immer der Ausdruck getroffen; manches ist überspitzt gesagt. Einige wenige Druckfehler sind stehengeblieben. So muß es S. 67 Antinomien (nicht Autinomien) heißen, S. 66 Kauf (nicht Kaud). Wenn mich Nickel einen „Drieschanhänger“ nennt, so glaube ich, das bestreiten zu sollen, denn ich habe auch Kritik an Driesch geübt (vgl. „Auf der Spur des Lebensgeheimnisses“ 1947). Wohl durch H. Conrad-Martius angeregt, spricht Nickel von einer „Metaphysis“ und verwendet damit auch den Metaphysikbegriff in einer ungewöhnlichen Weise.

Diese Ausstellungen sollen indes nicht den Wert des Buches schmälern, in einer mutigen Weise auf die Notwendigkeit hingewiesen zu haben, die Selbstbeschränkung des Positivismus aufzugeben und den Blick auf die Gesamtwirklichkeit hinzulenken, in deren Ordnung sich einzufügen den Menschen sein Gewissen mahnt.

Georg Sigmund (Fulda)

*E. Bettoni O. F. M., Duns Scotus, The basic principles of his philosophy. Translated and edited by B. Bonansea O. F. M., The Catholic University of America Press, Washington 17, D. C. 1961, 220 Seiten.*

Über Duns Scotus gibt es verhältnismäßig wenige Gesamtdarstellungen, die wirklich objektiv seine oft subtilen Gedankengänge darstellen. Zu diesen wenigen darf auch die Monographie von E. Bettoni O. F. M., Professor der Philosophie an der katholischen Universität von Mailand, gezählt werden, zumal sie nicht zu umfangreich ist und sich auf die Grundgedanken der scotischen Philosophie beschränkt. Daher war es eine glückliche Idee, sie auch in andere Sprachen zu übersetzen und sie so einem größeren Publikum zugänglich zu machen. Dies ist nunmehr durch die Übersetzung ins Englische geschehen, die B. Bonansea O. F. M., Professor an der katholischen Universität in Washington, besorgt hat. Die Monographie von Bettoni behandelt in drei Teilen die Persönlichkeit des Duns Scotus und seine Werke, seine philosophischen Grundgedanken und seine philosophische Bedeutung in der Vergangenheit und für die Zukunft.

Der erste Teil gibt einen Überblick über die wenigen sicheren Lebensdaten des Doctor Subtilis, seine echten und unechten Werke und den Geist der Synthese in der scotischen Philosophie. Nach der Meinung Bettonis ist die Philosophie des Scotus der letzte große Versuch der Hochscholastik, den Augustinismus mit dem Aristotelismus in eine echte Begegnung zu bringen, so daß der Stagirite und sein großer Schüler Thomas von Aquin eine wirkliche Ergänzung finden und wir zu jener lebendigen Synthese gelangen, welche wir heute von verschiedenen Ansätzen aus zu erreichen suchen (21).

Dieser Grundgedanke wird im zweiten Teil in sechs klar aufgebauten Abschnitten analytisch vorgeführt, deren Titel lauten: die Grundlagen unserer menschlichen Erkenntnis (Erkennen und Sein; 25–46), der Aufbau des endlichen Seins (Materie und Form, Individualität und Allgemeinheit, Wesenheit und Existenz; 47–66), das menschliche Sein (die Mehrheit der Formen im Menschen, die Geistseele als führende Form des Menschen, die Geistseele und ihre Fähigkeiten, die Unsterblichkeit der Geistseele; 67–92), die menschliche Erkenntnis (Sinnes- und Verstandeserkenntnis; 93–117), zur Erkenntniskritik (Wahrheit, Evidenz, Sicherheit, Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis; 118–131), das göttliche Sein (das göttliche Sein als unendliches Sein, der Zugang zum unendlichen Sein, das unendliche Sein Gottes und seine Einzigkeit; 132–159), Menschsein und sittliches Tun (der göttliche Wille und die sittliche Ordnung, die Determinanten der Sittlichkeit, Naturgesetz und positives Gesetz; 160–184).

An einem Beispiel, das für die ganze Philosophie des Scotus grundlegende Bedeutung hat, soll hier gezeigt werden, wie unser Denker das Wagnis einer solchen Synthese versucht hat.

Das Beispiel, das wir meinen, ist kein anderes als der philosophische Zugang des Menschen zum Sein und, daran anschließend, die Auslegung oder Bestimmung des Seins (25–46). Der Zugang zum Sein vollzieht sich in mehreren Schritten. Zuerst muß unser Verstand die sinnlichen Eindrücke sammeln und überschreiten, indem er zu der konkreten Wesenheit der Dinge vordringt. Die konkrete Wesenheit der Dinge – etwa das Menschsein oder das Wesen des Pferdes – wird dabei zunächst nur global oder unbestimmt erfaßt und treibt daher unseren Verstand an, die noch undurchsichtige Struktur der konkreten Wesenheit durchsichtig oder bestimmt zu machen. Zu einer solchen Durchsichtigkeit kommt es dann, wenn wir die ganz einfachen Strukturen, aus denen der konkrete Gegenstand aufgebaut ist, distinkt erfassen. Das dabei angewendete Verfahren ist die abstrahierende Analyse. Diese wird so lange fortgesetzt, bis wir das letzte und für den konkreten Gegenstand grundlegende Element gefunden haben. Als solches zeigt sich uns das Sein, welches die Grundlage oder *ratio subiecti* des konkreten Gegenstandes bildet und in dessen Wesensstrukturen – nämlich in dem gattungsmäßigen, artlichen, konkret individuellen Sein – wesentlich enthalten ist. Vom Sein aus lassen sich die konkreten Strukturen eines Gegenstandes im Nachvollzug durchsichtig machen. Mit dem Sein verbinden wir dann in einem absteigenden Verfahren die ergänzenden Strukturen differenzierender Art und bringen uns so den inneren Aufbau eines konkreten Gegenstandes zu einem begrifflichen Verständnis.

Dabei tritt etwas recht Merkwürdiges in Erscheinung. Obwohl die distinkte Erkenntnis eines Gegenstandes nur durch das Sein möglich ist, ist das Sein selbst etwas ganz und gar Unbestimmtes, nämlich ein unbestimmtes Was und mögliches Daß. Somit ist auch für Scotus das Sein mehr als ein bloßer Begriff, der bei aller begrifflichen Heraushebung doch ganz und gar unbestimmt und offen bleibt. Gerade durch diese Offenheit nach allen Seiten wird es möglich, einen konkreten Gegenstand erscheinen zu lassen und ihm im Nachvollzug seine Bestimmung zu geben. Das Sein ist so der offene Horizont, in den alles Differenzierende eintreten kann und mit dem Sein zusammen die Konkretion des Seienden herbeiführt. Da wir selbst auch als erkennende, wollende und fühlende Wesen das Sein in uns tragen und es in uns nachvollziehen können, haben wir auch die Möglichkeit, mit anderen Seienden eine Begegnung zu haben. Eine solche Begegnung ist bei uns Menschen nicht bloß rein ontischer Art – wie etwa bei bloßen Körpern und Pflanzen –, sondern darüber hinaus auch im Nachvollzug gnosco-logischer, volitativer und emotionaler Art.

Mit seiner Interpretation des Seins als offenem Was und möglichem Daß steht Scotus in einer großen Tradition, die mit Platon und Aristoteles (*εἶδος, οὐσία*) anhebt und über Augustinus, Anselm v. Canterbury und Avizenna (*essentia, ratio aeterna*) ins Mittelalter eingetreten ist. Das Sein als Wirklichkeit (*actus*) ist für Scotus schon etwas Späteres, das als reine Modalität in vollkommener Weise nur dem unendlichen Sein Gottes zukommt, bei den endlichen Geschöpfen aber stets eine Steigerung oder Verminderung zuläßt. An diesem Zugang zum Sein und seiner im Gefolge stehenden Auslegung finden sich Anregungen von Aristoteles, Augustinus und Avizenna zu einer neuen Synthese vereinigt. Aristoteles ist für den ersten Zugang zum Sein maßgebend; diesen findet unser Verstand in der konkreten Wesenheit der erfahrbaren Dinge unserer Welt. Dabei bleibt jedoch unser Verstand nicht stehen, er geht weiter und entdeckt mit Avizenna die Grundlage unserer Verstandeserkenntnis: das Sein als reines Was und mögliches Daß. Der Beitrag von Augustinus besteht darin, daß er nochmals auf den Ansatz unserer Verstandeserkenntnis hinweist, und zwar unter theologischer Sicht. Dabei zeigt sich, daß hier letztlich eine Verfügung Gottes und die Folgen der Erbsünde auf den Vollzug unserer Verstandeserkenntnis Einfluß haben. Wir erkennen nicht sofort das Sein als Grundlage unserer Verstandeserkenntnis, sondern benötigen zuerst einen Anstoß von außen, der aus dem Bereich der sinnlich erfahrbaren Körperwelt kommt. Von hier aus arbeitet unser Verstand durch Analyse weiter und legt das Sein als Grundlage unserer Verstandeserkenntnis frei. Ähnliche Synthesen versucht Scotus auch auf anderen Gebieten der theoretischen und praktischen Philosophie.

Soweit die klare und objektive Darstellung der scotischen Philosophie bei Bettoni. Wir glauben aber, daß sich die philosophische Synthese des Scotus noch tiefer erfassen läßt, wenn wir den eigentlichen Grundgedanken seiner Metaphysik deutlich machen und zeigen, daß das Sein und seine Strukturelemente in einem ursprünglich synthetischen Verhältnis

stehen. Was ist nach dem Doctor Subtilis die Metaphysik? Darüber sagt er im Prolog seines Metaphysikkomentars: *Haec (scientia) est circa transcendentia* (ed. Vivès VII, 7a). Der ontologisch transzendente Charakter der Metaphysik hat dabei eine dreifache Aufgabe zu bewältigen. *Zunächst* hat es die Metaphysik mit dem Sein und seinen transzendentalen Eigenschaften, der Einheit, Wahrheit und Gutheit, zu tun. Das Sein hat dabei als primum transcendens einen Vorrang vor den anderen Transzendentien und enthält diese in sich der Kraft nach oder virtuell, wie die Ursache ihre Wirkung virtuell in sich enthält. Das will besagen: Einheit, Wahrheit und Gutheit haben das Sein zu ihrer Voraussetzung und stehen mit ihm in einem unzertrennlichen, aber synthetischen Verhältnis, da sie das unbestimmte, aber offene Sein von innen her bestimmen und qualifizieren. Überall, wo das Sein in einem Seienden sich zeigt, zeigt es eine bestimmte Einheit, Erkennbarkeit und Vollkommenheit. Auf diesen allen Seienden gemeinsamen Strukturen des transzendentalen Seins und seiner Attribute bauen *dann* weiter synthetisch die disjunktiven Transzendentien oder Modalitäten auf. Sie leiten die Konkretion des Seins ein und entscheiden, ob ein Seiendes endlich oder unendlich, kontingent oder notwendig, möglich oder wirklich, akzidentell oder substantiell ist. Die disjunktiven Transzendentien sind durch ihren Gegensatz jeweils so beschaffen, daß sie das ganze Sein ausmachen und bei einem konkret Seienden entweder in der einen oder in der anderen Weise vorkommen. Dabei stößt unser menschlicher Verstand gewöhnlich von der niederen Modalität zur höheren vor, da jene unserem Erkennen näher steht als diese. Das dabei angewendete Verfahren ist eine Reduktion. Dem Sein nach freilich kann die höhere Modalität ohne die niedere sein, während die niedere Modalität immer auf die höhere hin ausgerichtet und daher auf sie angewiesen ist. Die dritte Stelle *endlich* nimmt in der transzendentalen Metaphysik eine transzendente Vollkommenheitslehre ein. Ihren Gegenstand bilden die reinen Vollkommenheiten, welche den Geist konstituieren. Man könnte von einer transzendentalen Geistlehre sprechen, deren Grundpfeiler der schauende Verstand und freie Wille sind. Beides sind reine Vollkommenheiten, die trotz innerer Verschiedenheit doch in unzertrennlicher Synthese miteinander verbunden sind. Auf dieser dreifach gestuften transzendentalen Metaphysik kann dann eine konkrete Metaphysik des Menschen, der Welt und von Gott weiterbauen. Dabei hat die Theologie den Seinsvorrang vor der Anthropologie und Kosmologie, wenn auch wegen der Schwierigkeit der theologikalischen Reduktion die konkrete Metaphysik des Menschen und der Welt von uns zuerst behandelt werden. Die Theologie als methodisch letzte Wissenschaft ist die Krönung und der Abschluß der Metaphysik.

Was wir hier in seinen Grundlinien entworfen haben, ist auch bei Scotus nicht zu einer letzten systematischen Durchführung gekommen, sondern nur in wichtigen Einzelteilen – etwa Zugang zum Sein, Verstandes- und Willenslehre, Gottesbeweis – uns überliefert worden. Soweit diese Einzelteile einer allgemeinen Disposition zufolge darstellbar sind, liegen sie uns in der gediegenen Monographie von A. B. Wolter O.F.M. vor: *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1946. Von diesem Werk würde sich eine Überarbeitung und Übersetzung in unsere deutsche Sprache sehr lohnen. Sie wäre zugleich auch ein wichtiger Beitrag für die Begegnung von mittelalterlicher Metaphysik und derjenigen seit Kant bis Heidegger, wie sie durch J. Maréchal angeregt und durch seine Schüler heute weitergeführt wird.

*Timotheus Barth O.F.M. (Sigmaringen)*

*Effler R. R., O.F.M., John Duns Scotus and the principle „omne quod movetur ab alio movetur“.*  
*The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y., E. Nauwelaerts, Lowain, F. Sebeningh, Paderborn 1962, XVI und 207 Seiten.*

Während in der Antike Platon eine Selbstbewegung im Bereich der seelen- und geistartigen Wesen für möglich hielt (1), lehnt Aristoteles eine Selbstbewegung ab. Eine solche ist bei Aristoteles nicht möglich, da nicht dasselbe zugleich Bewegter und bewegt sein kann. Im Bereich der leblosen Körper ist die Verschiedenheit von motor und motum eine solche von zwei verschiedenen Substanzen; bei den lebendigen Körpern ist das nicht erforderlich, da hier eine Verschiedenheit der Seinsstruktur (Materie-Form) ausreicht. Der Satz, daß

„alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt wird“, ist eines der grundlegenden Prinzipien der aristotelischen Physik oder Kosmologie. Ob dieser Satz bei ihm darüber hinaus noch einen allgemein-metaphysischen Charakter hat, ist freilich heute kaum endgültig zu entscheiden. Wie dem auch sei, eines ist zweifellos sicher: Mit Hilfe des Bewegungssatzes suchte der Stagirite die substantielle Veränderung der Körper und ferner deren quantitative, qualitative und lokale Veränderung zu erklären. Schwierigkeiten machten lediglich die Lichtgeschwindigkeit und die gewaltsame Bewegung von Körpern (abgeschossener Pfeil, 2–4). In der Folgezeit hatte die aristotelische Bewegungslehre eine gewisse Führung, wenn auch z. B. Philoponus gewisse Einschränkungen bei der künstlichen Bewegung von Projektilen gemacht hat (Impetusstheorie 4 f.). Thomas v. Aquin suchte den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles zu überbrücken und meinte, daß ihren Auffassungen mehr ein *dissensus in verbis quam in sententia* zugrunde liege (De Physico Auditu VII, 1). Die synthetisierende Einstellung des Aquinaten dürfte auch der Grund sein, weshalb bis heute sein Bewegungssatz einen sehr zwiespältigen Charakter behalten hat. Die Interpreten kommen bis in unsere Tage nicht überein, ob es sich bei Thomas um ein bloß physikalisch-kosmologisches Prinzip oder aber um ein allgemeingültig-metaphysisches Prinzip handelt (8–14). Diese Doppeldeutigkeit zieht sich auch bis in seinen ersten Gottesbeweis hinein, der ja die *via manifestior* sein soll und dieses Prinzip benutzt, um einen ersten unbewegten Bewegter zu beweisen. Dieser *primus motor immobilis* wird dann mit Gott selbst identifiziert.

Im Gegensatz zu Thomas bezweifelten aber schon in der Hochscholastik manche führende Denker die Allgemeingültigkeit des Bewegungssatzes. Vor allem sind hier Bonaventura, Heinrich v. Gent und Wilhelm v. Ware zu nennen, nach denen der aristotelische Bewegungssatz nicht im Bereich der menschlichen Seele und ihrer Fähigkeiten und demjenigen der reinen Geister (Engel) eine allgemeine Geltung beanspruchen dürfe (14–17). Noch einen Schritt weiter ging dann Duns Scotus, welcher anhand von Erfahrungstatsachen zeigte, daß nicht nur im geistigen Sein, sondern auch im Sein der Körper so etwas wie Selbstbewegung stattfindet. Daher ist der Bewegungssatz des Stagiriten auf keinen Fall so etwas wie ein metaphysisches Prinzip. Darum gibt es im Bereich des endlich-weltlichen Seins beides: Selbst- und Fremdbewegung. Um die Selbstbewegung ontologisch zu begründen, bildete der Doctor Subtilis den Terminus ‚actus virtualis‘ und verbindet ihn mit dem anderen eines ‚agens aequivocum‘. Das will besagen: Ein *agens aequivocum* hat die Fähigkeit und die Kraft, neue Vollkommenheiten ins Dasein zu setzen, weil es diese zwar nicht formell, aber doch virtuell in sich trägt. Eine solche Kraft existiert bereits aktuell, wenn sie auch noch nicht alles, was sie virtuell in sich enthält, zur aktuellen Existenz gebracht hat. Gerade dieses ontologische Verbundensein von aktueller Existenz und virtuellem Sein macht eine Selbstbewegung ontologisch möglich (81–91). Mit dem Terminus ‚actus virtualis‘ hat Scotus zum mindesten das vorbereitet, was später Leibniz mit seiner *vis activa* und die moderne Naturwissenschaft mit potenzieller Energie meinte (81). Beim Doctor Subtilis freilich verbindet sich der *actus virtualis* mit einer nach ‚außen‘ geöffneten Substanz. Eine fensterlose Monade im Sinne von Leibniz würde er ablehnen (37).

Was wir hier sehr gedrängt dargestellt haben, hat Scotus selbst sehr eingehend durch eine ontologische Analyse von Erfahrungsgegebenheiten des körperlichen, organischen und geistigen Seins zu begründen verstanden. So benutzt er bei den Körpern das Phänomen der Schwerkraft, um es im Sinne eines *actus virtualis* zu erklären (103–127). Bei den Tieren ist es die Ortsbewegung, das Wachstum und die Ernährung, welche auf diese Weise interpretiert werden (128–138). Im geistigen Bereich des Menschen erfahren unsere Verstandeserkenntnis und freie Willensfähigkeit eine diesbezügliche Auslegung. Das will genauer besagen: Objekt und Verstand haben ihre je eigene Kausalität und bringen zusammen als *causae partiales* unsere Erkenntnis hervor (146–158). Beim Willensakt sind sowohl der Verstand als auch der Wille als *concausae* beteiligt (159–166).

Was hier Scotus zum Problem einer Selbstbewegung gesagt hat, ist mehr als bloß eine Kritik an der aristotelischen Ontologie. Er hat mit seinem *actus virtualis* einen bedeutenden Schritt nach vorwärts getan. Ob er aber schon alles gesagt hat, was zu dieser Frage gesagt werden muß? Wir glauben es nicht. Man muß das Phänomen der Bewegung und Veränderung noch weiter zurückverfolgen und stößt dann notwendig auf die Zeit. Die Zeit ist aber dann

nicht bloß das Maß der körperlichen Bewegung und Veränderung, sondern die ontologische Grundstruktur des weltlichen Seins überhaupt. Dadurch bekommt unser weltliches Sein in seinem Dasein und seinen Tätigkeiten einen ganz eigenen Charakter, der sehr wichtige Fragen heraufbeschwört. Vor allem muß beantwortet werden, ob die Zeit wirklich etwas Kontinuierliches ist oder im Untergrund eine modale Diskontinuität aufweist; sodann ob sich die zeitliche Abfolge der einzelnen Augenblicke durch eine innerweltliche Kausalität zu erklären vermag oder ob dazu eine höhere extramundane Kausalität vonnöten ist. Wenn nun das zweite der Fall ist – was ja ganz im Sinn der klassischen Metaphysik und Theologik liegt, zu welcher sich auch Duns Scotus bekennt –, dann dürfte der bisherige Gottesbeweis *ex motu generali* durch einen anderen und umfassenderen abgelöst werden. Dieser neue Gottesbeweis setzt bei dem *motus temporis* an und sucht diesen durch ein überweltliches und ewiges Sein zu erklären. Der entscheidende Grundsatz findet sich schon bei Scotus und lautet: *Nulla enim deformitas perpetuatur, nisi in virtute alicuius permanentis, quod nihil est successione* (*De primo principio* c. 3; ed. E. Roche 46; vgl. *Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 1–2; ed. Vat. II, 160; P. Borgmann, *Kausaler oder substanzialer Gottesbeweis*, in *Zeitschr. f. kathol. Religionsunterricht* 14 (1937), 181–195; T. Barth, *Mensch, Natur und Zeitlichkeit*, in *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Firenze 1960, II, 37–44).

Die Dokorthese von Efler ist sehr klar und übersichtlich geschrieben und zeigt eine gute Kenntnis der klassischen Metaphysik, vorab der Modalitäten (Möglichkeit und Wirklichkeit) und der Kategorienlehre (Kausalität und ihrer verschiedenen Formen). Durch diese Qualitäten reiht sich diese Arbeit gut in die bisherigen Veröffentlichungen des Franciscan Institute, das in den Vereinigten Staaten von Amerika den Rang eines *Athenaeum Pontificium* hat, ein und stellt die bisherigen Arbeiten von Chossat, Borgmann, Messner, Bettoni u. a. in einen größeren historisch-systematischen Zusammenhang. Wir möchten wünschen, daß Efler die von uns oben angedeutete Problematik noch weiter verfolgt und sich darüber in einiger Zeit äußert. Das Zeitproblem ist reif, ja überreif, und verlangt eine metaphysische Vertiefung, nachdem die Phänomenologie und moderne Ontologie dazu wichtige Vorarbeit geleistet haben.

*Timotheus Barth O.F.M. (Sigmaringen)*

*Wolfgang Janke: Leibniz, Die Emendation der Metaphysik (Philosophische Abhandlungen, XXIV), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1963, 259 S.*

Das Vorwort dieses interessanten Buches gibt Aufschluß über die vom Verfasser befolgte Methode; es beginnt mit einem Zitat von Schelling: „Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grundgedanken . . . Der wahre Gedanke eines Philosophen ist eben sein Grundgedanke, der, von dem er ausgeht.“ Im Falle Leibniz lautet „dieser Grundgedanke (. . .): Die Natur der Substanz ist entelechie, und d. i. ursprünglich wirkende und einfach einigende Kraft (entelechia prima seu vis primitiva activa). Dieser Grundsatz ist nicht so sehr in seinen Folgen – in Ausbildung des Systems – nachzukonstruieren; vorzüglicher ist, beim Prinzip auszuharren und es als epochalen Grundgedanken auszutragen“ (S. 7). Janke hat sich strikt an diese methodologischen Richtlinien gehalten. Das erklärt erst den kühnen Schnitt durch das Schaffen Leibniz'. Wenn wir von der Leibnizforschung der letzten 60 Jahre daran gewöhnt wurden, die Logik und ganz speziell die Kombinatorik als so wesentlich mit der Metaphysik Leibniz' verbunden anzusehen, daß diese ohne sie größtenteils unverstänlich oder mindestens sehr verarmt bleibt, so stellt uns dieses Buch vor eine ganz neue Auslegung: Janke geht auf diese von der üblichen Literatur behandelten Beziehungen nicht ein (es gibt im Buch nur vage Andeutungen, die man auf den Seiten 60–75 zerstreut findet). Es wäre falsch, zu glauben, das läge an einer Vernachlässigung Jankes; ganz im Gegenteil soll es klar sein, daß dieses Verfahren vom Standpunkt des Verfassers aus voll berechtigt oder sogar zwingend ist, denn sonst müßte man bei *zwei* (mindestens!) Grundgedanken ausharren, und das würde gegen die methodologische Voraussetzung verstoßen. Auf Grund dieser ist auch erklärlich, weshalb Janke gar keine Zeit mit chronologischen Betrachtungen verliert: ein paar äußerst

vage Anspielungen (S. 19, Anm. 20; S. 180) ändern nichts an dieser Tatsache. Wenn er aber nicht so gehandelt, sondern den Grundgedanken nach seinen Quellen, seinem Zustandekommen, seinem Werden, seinem Wandern von einem Philosophiegebiet ins andere und damit verbundenen Wechseln untersucht hätte, dann hätte selbiger Grundgedanke höchstwahrscheinlich sehr viel von seinem *Grund*-Charakter eingeübt und seine Einfachheit hätte einen argen Schlag erlitten.

„Der Gedanke, von dem Leibniz ausgeht, emendiert die Substanzthesen der Cartesianischen Metaphysik“ (S. 7). Der Vergleich mit Descartes wird deshalb mit Recht im ganzen Buch berücksichtigt. Es ist zwar nach dem maßgebenden Werk von *Yvon Belaval* über dieses Thema (Leibniz critique de Descartes, Paris 1960) sehr schwierig, etwas Neues über die Stellungnahme Leibniz' gegenüber Descartes zu sagen und manche Linien der Forschung Belavals sind in diesem Buch wiederzuerkennen; aber Janke hat auch etwas anderes zu sagen. Man muß sehr dankbar sein für die interessante erste Beilage (S. 235–8) die einige bisher unveröffentlichte Bemerkungen Leibniz' zu den *Principia Philosophiae* und zu den *Sextae Responsiones* wiedergibt. Gerhardt hatte schon die *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* veröffentlicht (Bd. IV, S. 350/92), und diese jetzt hinzukommende andere Fassung, wenn sie auch nicht wesentlich unsere Kenntnis der leibnizschen Thesen bereichert, ist doch manchmal in ihrer knappen Formulierung wirksamer als die schon bekannte. Woanders (S. 42) deutet Janke wiederum auf unediertes Material hin. Aber das Typische in der Führung des Vergleiches Descartes-Leibniz besteht in den „Übersetzungen“ und „Umschreibungen“ beider Philosophen. Diese Technik ist überhaupt im ganzen Bande vertreten, für dessen spekulatives Wesen sie einen weiteren Beweis liefert; sie ist sogar ein Schlüssel zum Verständnis des Werkes. Schon S. 9 liest man: „Das An-ihm-selbst-Seiende in seinem Sein benennt Leibniz mit dem herkömmlichen Namen Substanz.“ Die Frage nach ‚l'essence ou la nature de la substance‘ wird mit „Was ist Substanz ihrem Wassein und ihrer Ursprünglichkeit nach?“ (S. 10/11) umschreiben. Eine Anmerkung zu Spinozas Ethik, *per se intelligitur id tantum quod causa sui est*, wird übersetzt: „Für-sich-begriffen-werden (genauer: an ihm selbst in seiner Entstehung geschaut werden) kann nur ein von sich Seiendes als Ursache seiner selbst“ (S. 187). Das Recht und den Sinn dieser Umschreibungen (von denen wir nur einige der kürzesten Beispiele angegeben haben) wird von Janke im Vorwort begründet. Er schreibt: der Grundgedanke von Leibniz „bildet diejenige Ankündigung des großen neuzeitlichen Denkens, welche am tiefsten in das geschichtlich Ungedachte des neuzeitlichen Grundansatzes eingeht. – Eine Untersuchung, welche die ‚Emendation‘ der Substantialität aufzufassen sucht, beruft sich auf den Kantischen Satz, man könne einen Philosophen besser verstehen als er sich selbst. Dieser Satz – und alle fruchtbare Forschung der Philosophiegeschichte bisher – ist legitimiert worden durch die Hegelsche Idee, wonach alles gewesene Philosophieren sein Maß und seine Wahrheit nicht in sich, sondern in seinem Schritt nach vorn hat – als Entfaltungsschritt des zu sich kommenden absoluten Geistes. Der Kantische Leitsatz für eine Auseinandersetzung des Philosophierens mit seiner Geschichte empfängt gegenwärtig seine Verbindlichkeit vom Versuch Heideggers, durch den Schritt zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik vorzudringen“ (S. 7–8). Dies sind sehr wichtige Sätze. Man versteht einen Philosophen in seinem Schritt nach vorn, d. h. auf uns projiziert, und sein Maß und seine Wahrheit sind seine Brauchbarkeit noch heute. Dieses „Heute“ ist mit der Heideggerschen Philosophie identisch. Es ist bewundernswert, mit welcher scharfen Genauigkeit und mit welchem großen Zielbewußtsein Janke in knappen Sätzen die These behauptet, nach der jede heutige fruchtbare Philosophiegeschichte nur als Geschichte der Vorstufen zum Heideggerschen Philosophieren verstanden werden kann. Das erklärt, weshalb der Hauptzug dieses Werkes in der durchgehenden „Übersetzung“ leibnizscher Gedanken in eine andere Terminologie besteht. Manchmal aber hat Janke zuviel vom Leser verlangt: einige komplizierte Übersetzungen hätten einer näheren Erklärung bedurft, so diejenige der *notio communis*, die bei Janke so heißt: „Die Idee der Substanz betrifft die Vorstellung von Seiendem überhaupt und beschränkt sich nicht auf eine Region des Seienden“ (S. 44). Nach der normalen Bedeutung, die jeder Leibniz-Leser kennt, ist eine *notio communis* eine *notio*, die von allen Menschen zugegeben werden kann (wenn sie auch von einigen nicht zugegeben wird); es hätte nicht geschadet, wenn Janke einige Erklärungs-

sätze hinzugefügt hätte. Aber das ändert nichts an der Feststellung, daß Janke Unternehmen im großen und ganzen sehr gut gelungen ist.

Einer der Züge, die dieses interessante Buch zu einem sehr schwierigen machen (und der offenbar von den spekulativen Bemühungen des Verfassers abhängt), besteht darin, daß Janke so sehr spekulativ engagiert ist, daß man manchmal nicht weiß, wo die Austragung der leibnizschen Gedanken aufhört und wo die spekulativen Überlegungen Jankes ansetzen. S. 40 z. B. liest man: „Der Mensch ist hinsichtlich des Seins in ein Suchverhältnis eingelassen, und sein Wissen davon ist fragendes Unterwegssein auf der Suche nach dem Sein. Solcher μέθοδος aber bedeutet für die von Leibniz erhobene Methodenforderung ein alles Wissen verwirrendes Herumsuchen“ (S. 40). Vieles deutet darauf hin, daß dies der Schlußsatz einer sozusagen ‚historischen‘ Darstellung ist; aber als spekulativer Gedanke Jankes würde er sich besser vertreten lassen.

Eben denselben spekulativen Absichten muß zugeschrieben werden, daß Janke in seiner Darstellung leibnizsche Gedanken miteinander verbindet, die vom Verfasser selbst nicht ausdrücklich aufeinander bezogen wurden und die von den reinen Historikern der Philosophie oft getrennt behandelt werden; andererseits werden von ihm andere Gebiete getrennt gehalten, die von den Historikern aufeinander bezogen werden, wie die Physik auf die Metaphysik: diese Verschiedenheit liegt eben an den verschiedenen Voraussetzungen. Abschließend muß betont werden, wogegen niemand etwas wird einwenden können, daß Janke seine Grundsätze konsequent durchgehalten und sie sehr wirkungsvoll theoretisiert hat.

*Enrico de Angelis (Rom)*

*Ute Guzzoni: Werden zu sich, Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik“ (Symposion, Philosophische Schriftenreihe, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1963).*

„Die vorliegende Arbeit geht von der These aus, daß das Absolute, welches Gegenstand der Hegelschen ‚Wissenschaft der Logik‘ ist, Selbstbewegung, genauer ‚Werden zu sich ist‘ (Dies ist ja die allgemein angenommene Hegelinterpretation). „Die Absicht unserer Arbeit ist es, zu erweisen, daß das Werden des Absoluten zu sich nur als diese Einheit von Gründen und Begründen möglich und denkbar ist. Die Deutung des Werdens zu sich als Einheit von Sich-Gründen und Sich-Begründen des Absoluten will jedoch nicht ein neuer Interpretationsvorschlag zur dialektischen Methode sein . . . Unsere Absicht ist dagegen eher systematischer Art. Wir betrachten – was unsere eigentliche Intention betrifft – Hegel nicht so sehr an ihm selbst, sondern wir sehen auf ihn von einem nicht nur bei Hegel relevanten, sondern schon der ganzen philosophischen Geschichte vor ihm zugehörigen Problem her, nämlich dem Verhältnis von Gründen und Begründen.“ (Aus der Einleitung, S. 7.)

Die „Logik“ stellt also – im Sinne unserer modernen Terminologie gesagt – eine Überkreuzung der „ontologischen“ und der „transzendentalen“ Bewegung dar. Hegel nennt diese Bewegung nicht als solche und kann es nicht; daß sich eine aus der anderen erst ergibt, ist ja das, was man ihre „Vermittlung“ nennt. Jede der Bewegungen ergibt sich im konkreten Unterschied gegen die andere – anders als wenn man vor dem philosophischen Zupacken erst das „methodische Messer“ schliffe und zuvor sagte, was „transzendental“ im Unterschied zu „ontologisch“ und umgekehrt sei. Ein solches Reden ist immer Negation, die nichts erklärt – und die spätere Vermittlung unmöglich macht: denn dann weiß man ja schon im Grunde, daß „ontologisch“ und „transzendental“, und überhaupt jeder der „Teile“, als „ganz andere“ erst nachträglich im schlechten Sinne „zusammenphilosophiert“ werden.

Daß Hegel uns das unmittelbare Verhältnis zum Sein zu Beginn der „Logik“ befiehlt und kein Reflektieren auf den Unterschied von Reflektieren und Sein duldet – genau das macht die Stärke und die Schwäche seiner Methode aus. Hegel setzt sich ja selber mit der Frage auseinander, warum ein absolut voraussetzungsloser Anfang ein Unding ist; warum das Absolute nicht „wie aus der Pistole geschossen“ da sein könne. Indem man am Ende des Systems die Identität von Methode und Gegenstand, aufsteigender und absteigender Vermittlungsrichtung, Vorweggenommenem und nachträglich Vermitteltem, Ontologischem und Transzendentaltem sieht, begreift man eben aus dieser Identität der Verschiedenen auch ihren kon-

kreten Unterschied: die Glieder fallen nicht negativ oder einfach indifferent auseinander. Aus der Vermittlung wird das Vermittelte, sie wird nicht umgekehrt aus den Gliedern zusammengesetzt. – Hegels konkret Erreichtes ist immer mehr als Methode. Es ist die Gnade der Synthese von Methode und Resultat, und darauf beruft er sich ja. *Jede Hegel-Analyse ist darum Hegel-Kritik, weil sie zuvor „das Messer schleift“ und anders als Hegel will, Methode und Resultat auseinanderreißt*; das Resultat als bedingt durch Methode sieht, während sich umgekehrt bei Hegel die Methode aus dem Resultate rechtfertigen soll. *Insofern geht jede Hegel-Analyse und Hegelkritik an Hegels Wirklichkeit vorbei. Er ist an diesem Punkte Theologe. Und er „hebt“ insofern nicht „auf“.* Hegelkritik erhält ihr berechtigtes Moment dort, wo Hegel gegen die Religion feindlich wird (wir sagen mit Bedacht „gegen die Religion“ und nicht „gegen die Theologie“; denn wenn man das Rationale, ja das Dialektische, das „Vernünftige“ im modernen Sinne gar nicht als äußerlich oder feindlich gegen „Vorstellung“ und „Gefühl“ des Religiösen anerkennt, kann man getrost die theoretische Praxis der Theologie als Philosophie begreifen; nur eine religionsfeindliche Philosophie muß sich – in umgekehrter Richtung und zu Unrecht – als Theologie behaupten, um auch das Religiöse zu verschlingen). *Die Hegelkritik bekommt hier ihr methodisch berechtigtes Moment, weil er gar nicht so radikal „aufhebt“, wie man heute meint.* (Weshalb man auch nicht von der Theologie verlangen kann, daß Christus nicht mehr im Himmel sei, sobald man seinen Sinn vermittelte.) *Hegel hebt die naive Realität gar nicht so radikal auf: Denn sobald man dieses totale Aufheben ernst nimmt, ernst nimmt, daß das am Anfang Gegebene total und ununterschieden im Resultate enthalten sei, widerlegt sich Hegel durch sich selbst. Denn nun kann man äußerlich fragen: Ist der Anfang das Ende, wo ist dann der Anfang, ehe das Ende ist? Ist der Anfang als Anfang schon das Ende, wo ist dann das Gefälle, damit die dialektische Bewegung entstehe?*

Ute Guzzoni will Hegel „nicht an ihm selbst“, sondern von „dem der ganzen philosophischen Geschichte vor ihm zugehörigen Problem, nämlich dem Verhältnisse von Gründen und Begründen aus betrachten“. Das kann man nicht. Man kann Hegel wesentlich nur an ihm selbst betrachten. Es kommt ja noch ein zweites hinzu: daß nämlich die Tradition wiederum von Heidegger aus betrachtet wird. Und darum erscheint in diesem Buche wie unter einer Blitzlichtaufnahme Wesentliches, um sich ebenso plötzlich wieder zu verlieren. Ein Beispiel: „Die ‚logische Bewegung‘ ist das Sein des Absoluten . . . Indem es aber als *Bewegung* ist, ist das Absolute nicht schlechthin da, sondern es kommt immer erst zu sich, *wird* jeweils erst, was es *ist*“ (S. 101). Auf diese Weise kann man natürlich die Bewegung das *Sein* des Absoluten nennen, und im zweiten Schritte sagen: „Nein, Bewegung ist kein Sein, es ist ein Werden.“ Ebenso verhält es sich mit der Dialektik von Noch-nicht und Immer-schon, mit der Distanz zwischen Absolutem, das erst werden soll und dem am Ende zum System gebrachten Absoluten: Das Absolute muß nach einem solcherart analysierenden Vorgehen am Anfang schon „sein“, „wäre“ es aber in solchem Verständnis von „sein“, es könnte ja nicht *werden*. „Ist“ es erst am Ende, verschwindet wiederum der Anfang in dieses Ende hinein, und es ist kein Werden. Man kann diese Aporie ins Unendliche variieren.

Die Analyse bleibt Hegel äußerlich, weil nicht gesagt wird, was „Grund“, „Gründen“, „Sein“ und „Nichts“ seien. Was Begründen heißt, weiß der Naivverstand. Aber was „Gründen“ heißt, weiß man doch recht eigentlich nur, wenn man Heidegger gelesen hat. „Das *Gegründete* ist der gegründete *Grund*“ . . . „Und in der Tat ist ja der anfängliche Grund zugleich das *Gegründete* der Bewegung – das *Gegründete* nämlich im Sinne dessen, was durch die Bewegung zum Grund *gegründet wird*“. In solchem Sprechen, das nicht Hegel „an ihm selber“ mißt, geschieht doch dies, so meinen wir, daß die Linienführung eines Rasters auf eine Methode projiziert wird, die wesentlich nur aus dem Verhältnis gegen sich selbst ihren Sinn erhält, aus dem Verhältnis gegen sich selbst ihre Terminologie bestimmt und darum nur aus diesem begriffen, angenommen oder zurückgewiesen werden kann. Desengagiert kann Hegel nicht gelesen werden.

Evelina Krieger (Wien)

*Wilhelm Seeberger: Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit, Verlag Klett, Stuttgart 1961.*

Da die Freiheit in unserer Zeit zur zentralen Frage geworden sei, das Problem aber mehr zerredet und verflacht als erhellt würde, versucht W. Seeberger darzustellen und damit klärend einzugreifen, wie im Werke Hegels der Geist zur Freiheit aufsteigt und sie verwirklicht. Die so allgemein wichtige Frage bemüht er sich durch eine allgemein zugängliche Beschreibung der schwierigen Hegelschen Gedanken nahezubringen. Dazu gruppiert Seeberger Hegels Aussagen zu einem leicht übersichtlichen System. Nach einer summarischen Schilderung der wichtigsten philosophischen Lehren über die Freiheit folgt eine Zusammenfassung, wie man Hegel bisher in den verschiedensten Weisen mißverstanden hat, und dann eine nützliche Vorbesprechung der Hegelschen Terminologie und ihrer Schwierigkeiten.

So kann schließlich der Hauptteil vom subjektiven Geist und die Entwicklung des Geistes weit ausgebreitet werden. Über die verschiedenen Stufen der Seele, des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins entwickelt der subjektive Geist sich zur Vernunft, um sich auf dieser Stufe als eins mit dem objektiven Geist, der Recht, Gesellschaft und Staat bildet und durchwaltet, zu erkennen und im absoluten Wissen, in Kunst, Religion und Philosophie, zu begreifen, daß durch ihn, mit und in ihm sich das Absolute, Gott, ereignet.

Erst auf der Entwicklungsstufe der Vernunft vermag der Geist alle Teildeutungen der Wirklichkeit hinter sich zu lassen und zu erkennen, wie unmittelbare Bestimmtheit, Willkür und Notwendigkeit in der Freiheit aufgehoben und vermittelt sind. Erst die Vernunft, die sich mit der Welt und dem Absoluten von einem Geiste weiß, erkennt, daß die Willkür, die meist fälschlich als Freiheit angesehen wird, nur die Freiheit an sich ist und sich nur zeitweilig und scheinbar gegen die ihr unbekannte Logizität allen Seins kehren kann, daß sie, die Vernunft, nur deshalb frei ist, weil sie die Logizität, die Vernünftigkeit, und damit sich erkannt hat und nur das ihr Gemäße will, indem sie die Vernünftigkeit will. Die Vernunft erkennt in sich den Geist allen Seins und daher den Geist als das, was sie allein wollen kann, das, in dem sie an und für sich frei ist (vgl. hierzu besonders die Kritik weiter unten).

Zum Schluß konzentriert sich Seeberger noch einmal auf die Freiheit, das Ziel des Geistesaufstiegs, und hebt besonders hervor, wie wichtig dazu die Selbsterkenntnis und die geistige Entwicklung des Menschen, gerade heute, sei, wie er auch während der ganzen Darstellung immer wieder auf die praktischen Einsichten, die sich aus Hegels Gedanken für das tägliche Leben, für Pädagogik, Psychologie und Politik ergeben, Wert legt. Dabei geht er entgegengesetzt Hegels Emporklimmen zum Allgemeinen und Absoluten ins Einzelne und am Rande Liegende.

Der allgemeinen Zugänglichkeit von Seebergers Darstellung dient ihr flüssiger Stil, die Klärung schwieriger Begriffe und die systematische Zusammenfassung. Doch verführt das Ziel der Verständlichkeit Seeberger oft zu einer allzu großen Beredtheit, zu weitläufigen, aber nicht völlig ausschöpfenden Beschreibungen, wo eine knappere Aussage deutlicher wäre. Die Dialektik wird gewandt erklärt, aber nur indem sie aufgebrochen und beinahe formalisiert wird. Trotz aller Versicherungen, daß der Geist und seine dialektische Entwicklung nicht verstandesmäßig zerlegend, sondern nur mit der umfassenden Vernunft, nur spekulativ zu begreifen ist, trotz äußerlicher Betonung der Notwendigkeit, mit der der dialektische Aufstieg vorgeht, gelingt es nur selten, eine wirklich spekulative Darstellung zu geben und das Zwingende der Hegelschen Gedanken einzufangen. Trotz allen Abstandnehmens – oft übertriebenem – von dem nur vorläufigen Verstandedenken der sonstigen Philosophie vermag der Verfasser nur mit dem Verstandedenken das spekulative Denken zu erklären und als höher herauszustellen, aber sich nicht selbst seiner zu bedienen, da er anscheinend fürchtet, von seinen Lesern, bei denen er nur ein starres Denken, das Denken des Verstandes nicht der Vernunft, voraussetzen zu können glaubt, sonst mißverstanden zu werden. Dabei gehen die wirklich dialektisch *gedachten* Stellen in den weitläufigen Passagen unter, die sich sonst erfolgreich um das verstandesmäßige Verstehen des Lesers drängen.

Als zu sehr an die Darstellung verloren, als gut lesbar, aber nicht völlig erfassend, entpuppen sich auch manche andere Stellen; so werden die Gedanken vieler Philosophen zur Abhebung von Hegels Lehre zu abhebend gebraucht. Auch die Kennzeichnung unserer Zeit verfällt oft in dieses Setzen von Kontrasten, dadurch wird sie aber zu einseitig und ungenau,

verliert an Treffsicherheit und Wirkung. Auch wird dieses Absetzen mehr von einer Hegelbegeisterung getragen als durch scharfe Argumentation begründet.

Wenn der Verfasser viel mit eigenen Worten zu sagen sucht, so hätte er darin in der Zusammenfassung des Freiheitsproblems durchaus noch weitergehen können. Von der so eindringenden Sprache Hegels aber hat er sich schon zu sehr gelöst. So kann selbst der aufmerksame Leser kaum erkennen, ob Seeberger der Gefahr eines starren Formalismus, verborgen durch die Glätte seiner Beschreibung, noch eben entgeht. Zu sehr betont Seeberger, daß die Logizität allen Seins die scheinbare Freiheit der Willkür, die den Geist nicht erkennt und sich daher gegen ihn verhält, schließlich doch zunichte mache, anstatt zu betonen, daß die Willkür schon dann unfrei wird, wenn sie sich an ein ihr Äußerliches, das Gewählte, bindet. So wird auch der Gedanke der Selbsterkenntnis zu schematisch geschildert; vielleicht unbeabsichtigt klingt es, als ob durch Einsicht in die Notwendigkeit diese in Freiheit verwandelt würde und als ob der Geist in der Selbsterkenntnis gleichsam automatisch *für* sich sei, da er in allem den Geist erkennt. Nein, erst durch eigenes Zutun wird die Vernunft frei, „der freie Wille, der den freien Willen will“. Auch nicht aus bloßer Einsicht in die Notwendigkeit wird die Vernunft frei, sondern aus Einsicht, daß allein der Geist, das Gute, wirklich ist und wirklich wünschenswert ist, daß sie, die Vernunft, selbst dieser Geist, das Gute, ist und daß sie also damit sich selbst will. Erst jetzt ist sie bei sich selbst, für sich selbst, veräußert sich nicht, ist nicht von etwas anderem abhängig, also frei.

Seeberger gibt zwar Hegels Philosophie des Geistes und der Freiheit nicht in ihrer ganzen Kraft wieder, doch kann er ihr Anfangsverständnis erleichtern und zu einem Überblick über Hegels Gedanken verhelfen.

*Thorwald Knappstein (Freiburg)*

*Horst Stuke: Philosophie der Tat, Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten, Band 3 der Schriftenreihe Industrielle Welt, Klett-Verlag, Stuttgart 1963, 255 Seiten.*

Die Konstruktion geistesgeschichtlicher Entwicklungslinien hat ihre Tücken. So verdeckt z. B. die griffige Formel „von Kant zu Hegel“ die Bedeutung des späten Schelling und legt Fichte auf die Werke seiner Anfangsjahre fest. Oder man sagt „von Hegel zu Marx“ und übersieht die Denker, die von Hegel ausgingen, aber neben Marx eine eigene Philosophie entwickelt haben. Dieses letztere Vorurteil zu korrigieren, ist die Aufgabe, die sich die Arbeit von Horst Stuke gesetzt hat. Durch gründliche Analysen von Texten des polnischen Katholiken August Cieszkowski, des atheistischen Religionskritikers Bruno Bauer, des Zionisten Moses Heß weist sie nach, daß die „Philosophie der Tat“ nicht nur ein Moment im Übergang von Hegel zu Marx ist. Sie ist geistesgeschichtlich ein umfassenderer und selbständiger Vorgang, der keineswegs auf die Linkshegelianer beschränkt bleibt.

Einleitend skizziert der Verf. die Entstehungsgeschichte des Motivs „Philosophie der Tat“ und belegt aus Feuerbach, Heine, Michelet, Zeller, Hinrichs, Lorenz von Stein, aber auch Friedrich Schlegel und Constantin Frantz, daß nicht nur die Linkshegelianer in dem Bewußtsein lebten, in einer Entscheidungszeit zu stehen, in der der letzte Kampf um die „Wiederherstellung der Menschheit“ statthat.

Der Glaube, sich in einer weltgeschichtlichen Krise zu befinden, ist ein treibendes Motiv bei der Herausbildung der Philosophie der Tat. Um die Gegenwart als eine Zeit des Übergangs philosophisch zu begreifen, will *Cieszkowski* die Hegelsche Geschichtsphilosophie, die ihm noch zu wenig dialektisch-konstruktiv ist, weil sie auf eine Analyse der Zukunft verzichte, ergänzen durch die apriorische Konstruktion einer „totalen Kategorientafel der Weltgeschichte“. Hegels Philosophie, so kritisiert er, verharre in der bloßen Innerlichkeit, sie sehe die Geschichte als Werk des göttlichen Geistes, sie müsse aber endlich eine Tat des Menschen werden. Wie beim jungen Moses Heß zeigt sich hier bei *Cieszkowski*, daß der Gedanke an die Vollendung der Geschichte durch den Menschen selbst auch religiösen Motiven entspringen kann.

Doch die radikale Religionskritik Bruno *Bauers* kommt zu einem ähnlichen Resultat. Sie

will aufdecken, daß die gegenwärtige Realität mit der Idee nicht übereinstimmt; sie will der „Terrorismus der wahren Theorie“ sein. Schon für Cieszkowski kommt Stuke zu dem Ergebnis, daß dieser zunächst einmal die Zukunft dialektisch aus der Gegenwart entwickeln wolle, sich auch gegen abstrakte Utopien ausspreche, daß er aber dann doch ins bloße Postulieren verfallt, also denselben Fehler begehe, den Hegel an Fichte kritisiert und den Cieszkowski an Hegel wiedergefunden hat. Bei Bruno Bauer zeigt sich die Unverträglichkeit der „Philosophie der Tat“ mit ihren Hegelschen Grundlagen ebenso deutlich: Nach der Verwirklichung der Philosophie soll die Antithetik der Geschichte aufhören; die dialektische Kritik weicht schließlich im Denken Bauers einem „revolutionär-rationalen Dogmatismus“.

Einen ähnlichen Zwiespalt findet Stuke bei Moses Heß. Neben die dialektische Konstruktion eines notwendig heraufkommenden Endzustandes tritt bei ihm eine Art ethischer Sozialismus, der in naturrechtlicher Form an überzeitliche Normen appelliert.

Die Arbeit von Stuke hat mit sicherem methodischem Griff Licht in eine wenig bekannte Partie der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts gebracht. Sie bleibt dicht an den Texten und zeichnet sich aus durch Umsicht des Urteils; ihre wesentlichen Thesen können als gesichert gelten. Die Problematik der Philosophie der Tat, die die Hegelsche Philosophie als die letzte und vollendetste ansieht, ohne sie im Grunde noch zu verstehen, hätte aber noch deutlicher werden können, wenn Stuke bei seinen Rückblicken auf Hegel sich nicht nur auf die Hegelsche Geschichts- und Religionsphilosophie, sondern vor allem auf die „Logik“ und die „Phänomenologie“ bezogen und dabei erwogen hätte, wie die Geschichts- und Staatsphilosophie Hegels zu seiner Logik steht. Der Vorrang der Geschichts- und Staatsphilosophie bei der Beurteilung der Junghegelianer ist noch ein Zugeständnis an deren einseitiges Hegelbild. Auch hätte der Hegelsche Begriff der „Tätigkeit“ als des Schlusses aus Idee und Äußerlichkeit eine Untersuchung verdient. Und schließlich: Rühren die Widersprüche der „Philosophie der Tat“ nicht wesentlich daher, daß sie Hegels dialektisches Verfahren von den Inhalten seiner „Metaphysik“ abzutrennen sucht?

Stuke erhellt die „Philosophie der Tat“ auch dadurch, daß er sie als einen Griff hinter Hegel zurück auf Fichte charakterisiert. Aber dabei kommt es nicht zu einer historisch-systematischen Kritik am Fichtebild Hegels und der Junghegelianer. Stuke beschränkt sich gelegentlich zu sehr auf eine eindringende Textanalyse; das hat freilich den Vorzug, daß seine Kritik immanent bleibt.

Die philosophische Bedeutung von Cieszkowski, Bauer und Heß überschätzt niemand, auch Stuke nicht. Aber seine markante Monographie ist wegen der Originalität der Thesen, der geschichtlichen Bedeutung ihres Gegenstandes, der Korrektheit ihrer Methode und der Sauberkeit ihrer Sprache lesenswert.

*Kurt Flasch (Frankfurt)*

*Gabriel Marcel: Schöpferische Treue, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn – Thomas-Verlag Zürich 1963, 235 S. (Das Original erschien unter dem Titel „Du refus à l'invocation“ bei Librairie Gallimard, Paris. Übertragen nach der 5. Auflage von Ursula Behler.)*

Der Titel „Schöpferische Treue“, den Marcel selbst für die hier erstmals in deutscher Übersetzung erscheinenden Aufsätze und Vorträge gewählt hat, gibt die innere Mitte an, um die seine „Meditationen“ kreisen. Was hier unter Treue verstanden wird, erhellt „von der vom Du her verstandenen Präsenz aus“ (143). Während die Beständigkeit ein Ausharren bei einem einmal gefaßten Vorhaben, und damit eine Weise der Selbstbehauptung bedeutet, ist die Treue ein Engagement, in welchem ich für den anderen „präsent“ und verfügbar bin. Das Engagement ist seinerseits durch eine prinzipielle Ausschließlichkeit bestimmt, so daß es durch keine zukünftigen Möglichkeiten, weder durch psychische noch durch physische Gegebenheiten, ja selbst durch den Tod nicht in Frage gestellt werden kann. Zugleich damit, daß ich ein Engagement eingehe, „setze ich als Prinzip fest, daß dies Engagement nicht in Frage gestellt wird“ (156). Dies ist kein zufälliges oder willkürliches Zusammentreffen, sondern die innere Sinnstruktur des Engagements überhaupt. Hieraus ergibt sich ein Zweifaches. 1. Mögliche Hindernisse oder später sich einstellende Verweigerungswünsche werden auf die

Stufe der Versuchung verwiesen. 2. Wie sehr man auch zu der Annahme geneigt ist, sich selber genau kennen zu müssen, um sich so engagieren zu können, so gilt doch in Wirklichkeit, daß ich mich erst kenne, wenn ich mich zuvor engagiert habe. Das, was hier von außen als Zirkel erscheint, wird von innen als ein „Wachsen“, „Vertiefen“ oder als „Aufstieg“ empfunden. „Hier wird in elementarer Form das sichtbar, was ich die schöpferische Treue nenne. Mein Verhalten wird ganz von diesem Akt gefärbt sein, der in dem Entschluß bestand, das eingegangene Engagement nicht in Frage zu stellen“ (156). Es ist offenbar, daß die Treue, so verstanden, nur möglich ist, wenn sie „sich auf eine Beziehung aufbaut, die als unzerstörbar empfunden wird“ (157). Die Reflexion erweist nun, so paradox es erscheint, daß der Glaube als die Treue zum Absoluten absolute Treue ist und sein kann, weil die Basis, auf der dieser ruht, unerschütterlich ist, nicht dank einer bestimmten „Auffassung“ Gottes, „wohl aber durch einen gewissen Appell begründet, der aus der Tiefe meiner Dürftigkeit ad summum altitudinem gestoßen wird“ (160). Der Glaube, dessen Demut in Polarität zur Transzendenz dessen steht, den er anruft, erweist sich gleichsam als die „Verbindungsstelle zwischen dem strengsten Engagement und der äußersten Erwartung“ (e. d.). Mag es zuerst auch so scheinen, als erwiese sich die Realität der Treue eher in einer empirischen Ordnung, so kehrt sich bei näherem Zusehen das Verhältnis um: „Es geht um die Frage, wie von dieser absoluten Treue, die wir ganz einfach als Glaube bezeichnen können, die anderen Treueformen möglich werden, wieso sie in ihr und in ihr allein etwas finden, was sie garantiert“ (e. d.).

Nach Meinung des Rezensenten kommt es für die Beurteilung des Aufsatzbandes entscheidend darauf an, zu verstehen, weshalb Marcel den Titel des oben in seinem Ergebnis skizzierten Aufsatzes „Schöpferische Treue“ als Gesamttitel gewählt hat. Die Treue ist nicht ein mögliches philosophisches Objekt unter anderen, sie ist in gewissem Sinne die Grundstruktur der Philosophie selbst, wenn man Marcel folgend, diese nicht als ein abstraktes, d. h. „entpersonalisiertes“ System, sondern als ein „konkretes“, d. h. „existentielles“ Denken begreift. Begibt man sich auf diesen Boden, dann wird eine eigentümliche „Solidarität zwischen der Philosophie des Seins und der Philosophie der Freiheit“ (163) sichtbar, wobei Marcel auf einen Satz in „Sein und Haben“ hinweisen kann: „Vom Sein als Ort der Treue“. Diese knappe Formulierung zeigt deutlich, was gemeint ist. Wenn nicht das Subjekt, das Ich, Ort der Treue ist, dann eben darum, weil diese immer schon die erwartete und geforderte Antwort ist auf die Aufforderung des Seins, für dessen Präsenz Zeugnis abzulegen. Der 1. Aufsatz („Das inkarnierte Sein, der Mittelpunkt der metaphysischen Reflexion“) zeigt, wie solches zu verstehen ist. Nicht nur der Selbstmord, der als der eigentliche Verrat des inkarnierten Seins, d. h. meines In-der-Welt-Seins (27), den äußersten Gegensatz zur Treue darstellt, bekundet ex negativo, was diese meint, sondern auch der ebenso fundamentale wie alltägliche Vorgang des Erkennens, dessen eigentliche Rezeptivität von Marcel nicht in einem bloßen Erleiden gesehen wird, sondern dessen Empfängnis ein Sich-Öffnen, und eben darin schon Hingabe bedeutet. (Vgl. 34 und 92f.: „Über das Sein in der Situation“.) Gerade an dieser Stelle wird deutlich, daß die Begrifflichkeit manchmal bedauerlich unscharf ist; denn die beabsichtigte Korrektur des Kantianismus (34) wird sinnlos, wenn hier nicht Erkennen von Wahrnehmen deutlich unterschieden wird. Allerdings dürfte die Übersetzung stellenweise auch nicht ganz unproblematisch sein. Es empfiehlt sich daher, gegebenenfalls doch auf das Original zurückzugreifen. – Eine „konkrete“ Philosophie, wie Marcel sie für sich zu gewinnen sucht („Entwurf einer konkreten Philosophie“), d. h. einem „hic et nunc Philosophieren“ (65), zeigt sich eine „schöpferische Spannung zwischen dem Ich und den Tiefen des Seins“ (68). Gehe ich von meiner „Lage als Lebender“ aus und betrachte ich, wie ich in die Ordnung des Lebendigen gestellt bin, dann werde ich zu der Erkenntnis meiner selbst als eines Wesens geführt, das „einer Realität ausgesetzt oder, wenn man will, geöffnet ist, die eine andere ist als diejenige, mit der ich in gewisser Weise umgehe“ (89). Selbst, ja gerade da, wo ich mich um meiner eigenen Vollendung willen, d. h. mit einem auf mich selbst introvertierten Schöpferwillen ausschließlich auf mich konzentriere, wird diese Ich-Konzentrierung „nicht nur steril, sondern auch schädlich und letzten Endes zerstörerisch sein, wenn sie sich auf meine Vervollkommnung als eine zu realisierende innere Gestaltung erstreckt, und nicht auf einen in irgendeiner Form herzustellenden Bezug zu Gott oder zu meinem Nächsten, kurz, auf einen Dienst oder auf ein Werk“ (58). Dieser Zusammenhang von „Ver-

füßbarkeit und Schöpfertum“ („Zugehörigkeit und Verfügbarkeit“) verweist besonders deutlich auf eine „personale oder suprapersonale Realität“ (131), die das Engagement ebenso fordert wie auch ermöglicht und sich letzten Endes im Glauben erschließt, wohingegen die Meinung das Engagement gerade ausschließt (126) („Meinung und Glaube“). Im gleichen Maß aber, wie das Engagement sich als das Wesen des Existierens enthüllt, erhellt die Treue als dessen impliziertes Prinzip.

Die damit kurz umrissenen Grundgedanken des Sammelbandes (der neben den angeführten Beiträgen noch folgende enthält: Bemerkungen über die Begriffe Akt und Person, Das Transzendente als Metaproblematik, Meditation über die Idee des Gottesbeweises, Orthodoxie und Konformismus, Gedanken zur ökumenischen Geisteshaltung, Phänomenologie und Dialektik der Toleranz, Grundsituation und Grenzsituationen bei Karl Jaspers) werden in ihrer gedanklichen Einheit bei der Lektüre nicht sofort und ohne weiteres sichtbar, was sich nicht nur durch den Charakter einer Aufsatzsammlung, sondern vor allem aus der Denkweise ihres Verfassers erklärt, der sein eigenes Philosophieren in ständiger Überwindung der „Versuchung zur Systematik“ eher als ein „Bohren“ und „Urbarmachen“ denn ein „Aufbauen“ (20) bezeichnet. Es mag offenbleiben, ob manchmal eine größere Schärfe und klarere Abfolge der Gedanken erreichbar wären, ohne der Versuchung zur Systematik zu erliegen.

*Albert Eßler (Köln)*

*Hermann Glockner: Gegenständlichkeit und Freiheit (I. Fundamentalphilosophie), H. Bowier und Co. Bonn 1963.*

Glockners Versuch einer Fundamentalphilosophie nimmt seinen Anfang beim Voraussetzungsproblem: Alle Philosophie sei bisher von einer falsch gestellten Frage der Voraussetzungslosigkeit ausgegangen; man kann jedoch nicht „gar nichts voraussetzen“, wie Philosophie es möchte; man hat immer vorausgesetzt. „Alles Voraussetzen“ und „gar nichts voraussetzen“ verhalten sich dialektisch. Denn „alles voraussetzen“ bedeutet plötzlich ebenso „alles“ wie „gar nichts“ voraussetzen; weshalb sogar das „gar nichts“ auf ein schlechtes „alles“ hinausläuft.

Dieser Dialektik versucht sich Glockner durch eine Weise des Philosophierens zu entziehen, die er „Meditieren“ nennt. Er führt diesen Namen des Philosophierens nach seiner eigenen Erklärung dazu ein, um sich gegen das Negieren, das Umschlagen der Dialektik, zu verwahren, das eine rationale Einseitigkeit bedeute. Dieses „Meditieren“ ist jedoch keine Methode. Und so wird Glockner beispielhaft dafür, wie sich die abendländische Philosophie selber abbaut, um sich – in eben den kritisierten Voraussetzungen behaupten zu können. In solcher Abwehr der Vergangenheit verfällt man ihr. Dazu ist als Vorbemerkung zu sagen: „Rational“ oder „irrational“ scheint doch zunächst stark vorstellungsbedingt und von der individuellen Geschmacksnuance gefärbt. Man kann Hegels Methode als „rational“ von jenem Blickwinkel aus bezeichnen, in dem der Fortgang unabänderlich erscheint. Man kann sie mit gleichem Rechte als „irrational“ bezeichnen, sobald man den inneren Motor der Bewegung durchschaute und wahrnimmt, daß Hegel die jeweils höhere Stufe durch intuitive Vorausnahme vor der ersten Stufe erreicht, die erste und zweite Negation immer je und je vertauscht, ohne dieses irrationale Faktum irgend anders als durch die ebenfalls irrationale Zustimmung des Lesers zum Resultate zu rechtfertigen.

Die Entscheidung Glockners, die Vergangenheit des Philosophierens, insofern sie sich rational in die Sprache brachte, abzulehnen, entspringt einem einsichtigen Motiv: Die Spaltung von Begriff und Wirklichkeit zu überwinden, in welcher der Begriff die Negation gegen die Wirklichkeit an sich selbst verschuldet. Das Anliegen ist durchaus verständlich und berechtigt. Aber Glockner spricht darüber nicht. Und so bleibt die auch berechtigte Frage unberücksichtigt, ob man die Endlichkeit, die Negation des Begriffes, nicht auch dadurch überwinden könnte, daß man ihre Notwendigkeit eben als Nebenprodukt des endlichen Denkens begriffe – und wegfege wie den Staub, der beim Schleifen eines Demanten entsteht.

Nun geschieht aber folgendes. Glockner beginnt mit dem Ansatz „Ich bin in der Welt“.

Nun ist hier das Subjekt-Objekt-Problem noch nicht aufgetreten, das – wie die Erfahrung der Tradition zu lehren scheint – in die unendliche Reflexionsproblematik des Namens führt: „Wie kommen Methode und Gegenstand zusammen?“ In einer lang währenden Meditation sucht Glockner dahin zu führen, daß diese Differenz eben noch keine scheidende Reflexionsdifferenz zwischen einem Ich und einem Anderen sei. Philosophie soll offensichtlich ihre eigenen Voraussetzungen *in einem* mit ihrem gegenwärtigen Verlauf entwickeln; die Differenz von Ich zu Objekt in einem mit der Reflexion von Philosophie auf Philosophie. So nennt Glockner „Gegenstand“: Die Dinge, die Welt, den Raum und die Zeit, Meinungen, Philosophien, Weltanschauungen, alles, was um mich herum vorgefunden werden kann. Und (Seite 96) „Begriffsbildung ist Vergegenständlichung“. Das heißt: Ontisches, Ontologisches und Transzendentes werden übereinander kopiert. Wäre das Transzendente schon im Seienden als solchem – der Begriff der Kaffeetasse schon *in dieser* –, oder wäre das Transzendente ein eigener Bereich – der Begriff der Kaffeetasse etwas Zusätzliches, das diese selbst gar nicht veränderte –, wir hätten nicht mit diesem furchtbaren Reflex- und Spiegelungsproblem zu kämpfen, das die Methode der Philosophie ihren Gegenstand verändert, indem sie ihn gerade getreu wiederzugeben sucht. *Ist dieses Mißverhältnis aber Teil des menschlichen Schicksals, so nützt es nichts, das eine Spiegelung erzeugende Auge zu schließen, um aus einem differenzlosen Ganzen – in dem eben Dinge, Meinungen, Raum und Zeit den gleichen Namen tragen – einen Vergegenständlichungsprozeß anzusetzen, der zugleich die Gegenstände des Naivbewußtseins und das Philosophieren über diese Gegenstände konstituierte.* Daß Problem, daß die Differenz von Ich und Gegenstand eine andere ist als die Differenz von Begriff zu Gegenstand, läßt sich dadurch nicht aus der Welt schaffen. Man wird eben immer wieder aufs neue fragen, wieso man denn über diese Differenz in einer zweiten Reflexion reden könne. Vergegenständlichung als Freiheitsleistung und Vergegenständlichung aller konkreten Gegenstände (Seite 117 ff.) vollziehen sich parallel, der konkrete Unterschied beider Verhältnisse zueinander bleibt ungeklärt. Und ungeklärt bleibt die Frage, von welchem Punkte aus wir philosophieren.

Wenn dieses Vorgehen des „Meditierens“ jedoch eine Reflexion sein soll, die nicht Reflexion ist, die nicht die Nebenprodukte der Scheinprobleme, die Spiegelbilder der Reflexion, erzeugt, so bedeutet dies doch, daß man in solch gezielter Unterschwelligkeit nicht eigentlich philosophiert, sondern übers Philosophieren philosophiert. Die Scheinprobleme „Ich gegen Welt“, „Subjekt gegen Objekt“ sollen vermieden werden; das Scheinproblem „ist das Objekt ‚im‘ Ich, ‚außer‘ dem Ich?“, wobei jeder Ansatz in ewigem Wechsel sein Gegenteil zu fordern scheint. Ist dies aber unsere Situation, wie kann man sie umgehen? Wie kann man reflektieren, ja philosophieren *und* gleichzeitig den Auftrag erteilen, daß sich solche Grenze *nicht* als schlechtes Nebenprodukt der Reflexion ergebe? – Natürlich weiß der Leser, was ein solcher Ansatz, wie der von Glockner gegebene, meint. Aber er weiß es nur, wenn er die Sackgasse des abendländischen Philosophierens *zuvor* schon kennenlernte. Und darum liegt hier kein Ansatz im eigentlichen Sinne vor. *Natürlich* wäre es ein Sophismus, einzuwenden, daß eine Philosophie, die nicht von der Subjekt-Objekt-Spaltung auszugehen wünscht, weil dies bereits eine Abstraktion sei, ihr selber bereits verfallen sei, weil sie absichtlich „nein“ zu ihr sage – und sie im „nein“ voraussetze (ein bißchen stimmt auch dieser Einwand; jedoch nur, weil diese Spaltung auch Wirklichkeit und nicht nur theoretisches Verhältnis ist). Die Frage liegt aber ganz anderswo: Wie will man denn philosophisch, also doch immerhin theoretisch, *und* untheoretisch zugleich sprechen, um das Abfallprodukt der Scheinprobleme des Theoretisch-Reflexiven zu vermeiden? (Die Scheinprobleme um die Grenze *im* Bewußtsein als seine Endlichkeit oder seine Absolutheit, weil es sich dann samt seiner Grenze eben Alles ist. Und der Zirkel des Scheinproblems: Ist das Absolute außer der Negation und der Endlichkeit, so ist es undenkbar; verdankt es sich selbst der Negation, wie bei Hegel, ist es verfehlt.)

Das eigentümlich Gequälte der Lektüre dieses Buches stellt sich dadurch ein, daß eine unterschwellige Unmittelbarkeit aufgesucht wird, die ständig den Auftrag erteilt, nicht zu reflektieren, während diese Art des Nicht-reflektieren-Sollens ja gerade das Maximum von schlechter Reflexion darstellt: Weil man weiß, daß die Reflexion in die schlechte Spaltung führt, erhält man den Befehl, sie zu meiden. Aber wie soll man das, wenn man ja sogar weiß, *warum* man sie meiden soll? Und wenn das Warum doch methodisch unausgesprochen

bleiben muß, weil man sonst eben schon reflektierte. Instruktiv ist in diesem Zusammenhange etwa die Einführung von „Sphären“, die als „Modifikationen“ des Gegenständlichen – das ihnen so vorausliegt! – ihr konkretes begrifflich nachvollziehbares Verhältnis zueinander und zur Konstituierung des Gegenständlichen verbergen: „Rationale, ästhetische und individuelle Sphäre stellen als Modifikationen von Gegenständlichkeit ineinander verflochten, als erscheinendes Ganzes und als Einziges das Inderweltsein dar“ (S. 132). Auf diese Weise erscheint das „Dieses“ der auflösenden Dialektik am Anfange der „Phänomenologie des Geistes“ entzogen: eine andere ist die rationale, eine andere die individuelle „Sphäre“ – Aber wiederum stellt sich die Frage: Welches ist dann die konkrete Einheit der rationalen und der individuellen Sphäre, in der man doch rational über das Individuelle reden kann (wie und es hier z. B. tun). Vom Gegenstandsbegriff erscheint unterschieden das Gegenstandsmodell: „Das Modell repräsentiert den Gegenstand durchaus; es vergegenständlicht das erst jetzt nicht mehr mißverständliche ‚Rational-irrationale Zusammen-‘.“ (Seite 134). Das äußerliche Verhältnis zwischen Begriff und Sinnlichkeit bei Kant tritt wieder auf. Daß der „Zerfall“ des Gegenständlichen in Momente – nicht als „Freiheitsinbruch“ (kursiv nach Glockner), „einbrechend“ also, hinzutritt, sondern doch Gegenständlichkeit schon mitgestaltet, wird nicht gesehen.

In der Analyse des Händedrucks wird diese Furcht vor aller Reflexion und ihre Ausweglosigkeit beklemmend klar: „Völlig ebenso, wie ich mir meinen Leib zum Bewußtsein bringe, ihn unmittelbar erspüre und durchsehe . . . , fühle ich mich in meinen Nebenmenschen leibhaftig ein. Wie das gemeint ist, wird wohl unmittelbar klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, was wir bei einem freundschaftlichen Händedruck oder bei dem liebevollen Blick ins Auge des Nächsten empfinden. Wir spüren unmittelbar: dieses Wesen ist ebenso organisiert wie ich selbst, ein Mensch, ja vielleicht sogar nicht bloß ein Mensch schlechthin, sondern unser nächster Mensch, der uns in allen seinen Regungen im nämlichen Grad unmittelbar zugänglich und begrifflich ist, wie wir uns jeweils selber sind oder wenigstens jeweils als leibhaftige Existenz zu sein scheinen“ (Seite 344/45). Die Ersetzung des „sind“ durch „scheinen“ spricht eine beredte Sprache. Wir müssen betonen, daß der Schluß auf ein Ich wie Ich so unmittelbar sei, daß er doch keinen Zweifel zulasse . . . Daß man darin ganz unmittelbar sei. Ist es nicht umgekehrt so, daß man gar nicht so sehr unmittelbar ist, als ob alles Wissende wirklichkeitszerspaltend wäre, ist nicht vielmehr unsere Differenziertheit schon geordneter Sinn? Man muß ehrlich eingestehen: Wir stehen am Ende einer Entwicklung. Die Philosophie wird nie enden, weil das Denken nicht enden kann. Aber dies ist doch klar: Platon suchte mit allen Kräften aus der Höhle der Schatten zu einem Funken Licht zu gelangen. Nun sitzen wir seit Hegel im Lichte der absoluten Theorie und zerbrechen uns die Köpfe darüber, wie wir heil wieder in die Welt der Schatten zurückgelangen könnten. Die Kaffeetasse in der Hand scheint uns zu Staub der Philosophie zu zerfallen, wenn wir reflektieren, wie wir von der Methode wieder zum Gegenstand kommen. Heideggers und vorliegend auch Glockners Werk versuchen an einem entscheidenden Punkte zuviel: Sie wollen die Wirklichkeit, den Alltag, den Gegenstand beweisen, als ob man sie erst beweisen müßte. Sie wollen das Transzendente in das Sein hineinsaugen, als ob es ihm – äußerlich angelegt – eine Gefahr bedeutete. Als ob die Trennung zwischen transzendentaler, vollbewußt philosophischer Vermittlung zum Gegenstandserkennen des Alltages bedeuten müßte, daß dieses Transzendente das Gegenständliche nicht auch – nur in anderer Weise als reflex thematisiert – mitkonstituieren könnte.

Eines ist in diesem Zusammenhange seltsam: Der Sinn der Gegenständlichkeit erhält einen Dignitätsvorrang vor dem Sinn der Religion. Die „Naivität“, dieser niedrigste aller geistigen Prozesse, die sich mit Recht dagegen wehrt, als Moment am Begriffe „erklärt“ zu werden, ist von vornherein darauf angelegt, das zu bleiben, was sie dem Naiven ist. „Ich stoße an einer Tischkante an, und es tut weh – der Solipsismus ist widerlegt“: diese Urnaivität, die doch ein geistiger Akt sehr niedrigen Ranges ist, erhält den Vorrang vor einem so komplexen Dinge wie Religion: Gegenständlichkeit ist unaufhebbar, Religion ist aufhebbar; Gegenständlichkeit hat der Philosoph mit dem Ungebildetsten gemein, Religion hat er mit dem Religiösen nicht gemein. – Die Unterscheidung eines religiösen und eines philosophischen Sinnes von „Geschaffenheit“ jedoch, die hier eingeführt wird, führt in das Dilemma,

daß Philosophie noch undeutlicher wird als der ihr zugrunde liegende religiöse Inhalt. „Wir stellen uns die göttliche Schöpfertat nach dem Muster unserer menschlichen Leistungen vor, die wir über alle Erfahrungen hinaus verabsolutieren und als außerhalb der Welt und vor aller Welt geschehend annehmen“ (S. 137) (Dies als Kritik des religiösen Verständnisses gedacht). „Geschaffenheit soll also das Inderweltsein überhaupt, das Daß der geltenden Fundamentalbedingungen von Allem und Jedem in der Welt, sowie das Daß der menschlichen Freiheit . . . bedeuten (daß „Daß überhaupt“ trägt nicht den Begriff von „Geschaffenheit“; ist dies nicht eine Überbelastung? Anmerkung d. Rezensentin). Wann und wo immer Geschaffenheit geahnt wird, entspringt Religion im mehr oder weniger deutlichen Gefühl eines ebenso Unabänderlichen wie Unerforschlichen. Obwohl Religion keiner Begründung bedarf, kommt es doch der Philosophie zu: eine solche zu geben, falls sie es kann. Sie kann es“ (S. 138). „Der Kern aller Religion ist unverstellte Gläubigkeit und fromme Verehrung des Unerforschlichen, dessen Hinnahme sich von selbst versteht; kein Aufklärerverstand vermag diesen Kern zu zerstören (Ist die „fromme Verehrung des Unerforschlichen“ nicht der Saft der Aufklärung? Anmerkung d. Rezensentin). Alles Gegenständliche jedoch erscheint auch hier relativ bestimmt, der Analyse zugänglich und dem Gestaltwandel unterworfen. Wenn der Gläubige nicht nur glaubt, sondern auch im rationalen Sinne zu wissen und in verständlichen Worten oder durchsichtigen Symbolen mitteilen zu können behauptet, wie es sich mit dem Wunder der Geschaffenheit verhält, wird er unter allen Umständen auf die Dauer weniger überzeugen als die hier vorgetragene philosophische Begründung, warum es in der Menschenwelt immer und überall Religion gibt“ (S. 139). Nun, dies ist ein hartes Verlangen, das hier dem Gläubigen gestellt wird; daß er zwar glauben, jedoch nicht in „verständlichen Worten“ seinen Glauben mitteilen dürfe. Das Abendland selber ist es, das Theorie und Geist an Sich Selber auseinanderreißt . . .

Was aber geschieht im vorliegenden Falle rein begrifflich? Die Vorstellung wird von der Religion genommen: „Geschaffenheit“; der Begriff von der Philosophie. Das Wort „geschaffen“ ist jedoch auch dann ein Anthropomorphismus, wenn wir uns Gottes Verhältnis zur Welt analog zur „Schöpfertat“ unserer Erkenntnis vorstellen, wie es hier vorgeschlagen wird. So folgt also noch eine Negation des nur philosophischen Begriffes – „Wenn Gott schafft, ist in gewisser Weise doch etwas anderes als unser Erkennen zu verstehen“ – worauf am Ende die bloße Versicherung steht, daß der philosophische Begriff von Geschaffenheit weder religiös-anthropomorph noch recht eigentlich gottlos sei. Man könnte ja mit Recht sagen, daß auch der Begriff „Geschaffenheit“ nur menschliches Erkennen bedeute: denn wodurch unterscheidet sich nun das „Umschaffen“ des bloßen „daß etwas ist“, zum sinnvoll Erkannten, innerhalb der Grenzen wissenschaftlicher Begrifflichkeit vom „göttlichen Schaffen“? Begrifflich ausdrückbar durch nichts. Der Auftrag aber, den philosophischen Begriff durch die Vorstellung der Religion zu modifizieren ohne die Vorstellung als solche zu übernehmen – ist ein reiner Auftrag an die seelische Einbildungskraft.

„So wenig wir als selbstbewußte und freie Menschen aufhören, ein animalisches Leben zu führen und in die Prozesse und Mechanismen des Naturgeschehens verflochten zu sein, so gewiß bedeutet auch die Erreichung des Punktes, an welchem sich der Philosophierende von dem Gläubigen trennt, zwar eine Verabschiedung *und vielleicht sogar eine Verneinung*(1) – *aber keine Vernichtung* (kursiv durch Rezensentin; welches ist der Unterschied von „Verneinung“ und „Vernichtung“?) des religiösen Glaubensgrundes. Rationalistische Aufklärer bilden sich allerdings bisweilen ein, daß hier ein Entweder-Oder bestehe, daß Religion vernichtet bzw. durch Wissenschaft abgelöst werden könne und müsse. Religion ist jedoch so wenig durch Wissenschaft oder Kunst zu ersetzen wie das natürlich-animalische Bewußtsein (!) durch das freie Selbstbewußtsein, der Frühling durch den Herbst oder die Jugend durch das Alter. Einen vorzugsweise religiös begabten Menschen vermag das Unerforschliche derartig zu „faszinieren“ (R. Otto), daß er sich tagtäglich immer wieder aufs neue in die Geheimnisse seines (wie immer beschaffenen) Glaubensbekenntnisses versenkt. Wer sich dagegen zur Philosophie berufen fühlt, wird zu erforschen suchen, was erforschbar ist; er verzichtet darauf, das Wunder aller immer wieder aufs neue im Scheinwerferlicht der Reflexion auf Begriffe zu bringen, die doch nur neue Worte für das Absolut-Problematische sein können; er wendet sich ab (Wie macht man das? Anmerkung der Rezensentin); er überläßt das „Daß überhaupt“

den Gläubigen, nachdem er ein für allemal erkannt hat, daß auf dahin zielende Fragen eine philosophische Antwortgebung unmöglich ist.“ Genau das hat auch der Gläubige begriffen. Darum glaubt er ja, und zwar: konsequent und vernünftig. Hat man aber die methodisch stringende Unmöglichkeit der philosophischen Antwort auf die letzten Fragen begriffen, kann man dann umgekehrt die begrenzte Methode mit dem Menschsein und dem Recht zu suchen identifizieren? Der letzte Satz im Zitate ist eine Tautologie. Ob ich an die letzten Fragen Philosophie oder nicht Philosophie anwenden wolle, läßt sich eben nicht mehr philosophisch entscheiden; was ja sogar rein methodisch einsichtig ist. Und darum läßt sich doch – ebenfalls rein methodisch – am Punkte dieser Wegkreuzung nicht der Unterschied zwischen philosophischen und religiösen Menschen machen. Es gibt zu viele gläubige Menschen, die *auch* philosophieren, mit den gleichen Methoden, der gleichen Philosophie-immanenten Stringenz. Was methodisch ausdrückbar ist, haben beide Gruppen von Philosophierenden gemein – die Religiosität als Vollzug befindet sich auf jeden Fall jenseits des philosophisch-methodisch Ausdrückbaren. Die Grenze der Methode auch zur Grenze der Erkenntnis und des Sinnes zu machen (auch wenn man weiß, daß die Philosophie auch ein uneinholbar Unphilosophisches *in* sich hat), ist im Grunde Vorentscheidung: denn man weiß, daß ein persönlich gedachter, unendlich gütiger Gott durchaus einen Sinn darstellt, auch wenn der Analyse nur die toten Leichenteile eines zuvor lebendigen Sinnorganismus in Händen bleiben. Hier bleiben zwei Wege: Kritik an der Reflexion (durch Reflexion) oder die Entscheidung zu ihr (nicht *aus* Reflexion).

Uns erscheint daher der vorliegende Versuch einer Fundamentalphilosophie bezeichnend für eine seltsame und gegenwartsmächtige Tendenz des Abendlandes: den Sockel zu vernichten, auf dem man steht, die Welt ins Theoretische zu pulverisieren. *Und* gleichzeitig: gerade *um* sie noch zu retten, das Unmittelbare so sehr mit Theorie zu überladen, die Philosophie so sehr ins Unmittelbare hineinzuziehen, daß am Ende beide vernichtet sind: Welt und Philosophie.

Evelina Krieger (Wien)

*Wilhelm Hennis: Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied und Berlin, Luchterhand 1963, 131 Seiten (Politica, Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft, hrsg. von W. Hennis und H. Maier, Band 14).*

*Franz Martin Schmölz: Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik. München, C. H. Beck 1963, 152 Seiten (Münchener Studien zur Politik, hrsg. vom Institut für Politische Wissenschaften der Universität München durch E. Voegelin und H. Maier, 2. Heft).*

Fast gleichzeitig sind zwei Publikationen erschienen, denen, wie schon die Titel anzeigen, an einer „Rekonstruktion“ liegt: Rekonstruktion der politischen Wissenschaft, der politischen Ethik, eines sachgemäßen Begriffs von Politik überhaupt. Die Verfasser der Schriften, der Hamburger Ordinarius für Politik, *Wilhelm Hennis*, wie der Vorsteher des Instituts für Politische Wissenschaften am Internationalen Forschungszentrum in Salzburg, *F. M. Schmölz O.P.*, treten in gleicher Weise für die Notwendigkeit und Möglichkeit dieser Rekonstruktion ein. Die Notwendigkeit ergibt sich für eine Politikwissenschaft, die sich im Deutschland der Nachkriegszeit allererst wieder auf die Suche nach ihrem spezifischen Gegenstand begeben hat, von dessen angemessener und verbindlicher Umgrenzung, Erforschung und Verdeutlichung ein Gutteil des Gelingens und des Bestandes unserer freiheitlich-rechtsstaatlichen Ordnung abhängen kann. Die scharfe Betonung dieser Notwendigkeit einer Rekonstruktion des vollen politischen Begriffs resultiert aus der Konstatierung seines Verfalls, für den die Pervertierung der Ordnungen unter der nationalsozialistischen Herrschaft nur den letzten, einhelligsten Beweis erbracht hat, als Folge der bereits vorausgegangen Zerstörung von politischer Ethik und Wissenschaft in der neueren deutschen Denk- und Wissenschaftsgeschichte wie im politischen Bewußtsein, vornehmlich des 19. Jahrhunderts. Unsere beiden Autoren analysieren auch den Vorgang solcher Zerstörung und Auflösung in annähernd gleichem Sinne, indem sie ihn aus der Verengung des Politischen auf eine reine Machtproblematik im Bereich und aus der Perspektive des Nationalstaates, vor

allem in der Nachfolge Hegels, deuten. Die Möglichkeit der geforderten Rekonstruktion aber folgt aus der Besinnung auf den geschichtlichen Sachverhalt, daß die neu etablierte Politische Wissenschaft sich in Wahrheit auf ein sehr *altes* Wissen zu gründen vermag, das es zurückzuholen gilt, dessen fortschreitendes Vergessen während der Neuzeit einen unheilvollen politischen Substanz- und Wirklichkeitsverlust hervorgerufen hat. In der Überwindung und Reversion eines konstatierbaren Traditionsabbruchs gilt es also, an eine frühere Gestalt politischer Einsicht zu erinnern und sie für die gegenwärtige und zukünftige Politik und ihre Ordnungsaufgaben wieder lebendig zu machen. Auch in diesem Unternehmen sind sich Hennis und Schmözl einig, und beide suchen den geschichtlichen Ort der früheren Gestalt eines weiteren, volleren, substantiellen politischen Wissens vor allem im antiken Denken, insbesondere in der Praktischen Philosophie des Aristoteles, der Dominikaner Schmözl näherhin in der thomistischen Ethik und Metaphysik, während für Hennis eine größere Offenheit gegenüber auch neuzeitlichen Denkversuchen im Geiste der alten Wissenschaft (z. B. Bodin, Vico, Burke) charakteristisch ist.

Beide Verfasser setzen mit ihren dem Dienst solcher Bemühung unterstellten Schriften eigene Arbeiten konsequent fort. Sie unterstützen aber auch nachhaltig und weiterführend die Anstrengungen, die seitens der heutigen deutschen Politikwissenschaft im Bereich der politischen Theorie unternommen werden, so – bei bedeutenden Differenzen doch gleichsinnig – von Eric Voegelin, Siegfried Landshut, O.-H. von der Gablentz, C. J. Friedrich, Dolf Sternberger, Jürgen Habermas und schließlich von einigen Vertretern der sog. Freiburger Schule Arnold Bergstraessers (D. Oberndörfer, H. Maier, M. Hätrich, auch vom Rezensenten), im weiteren deutschen Sprachraum namentlich von Hans Barth und A. F. Utz (dessen wie Voegelins Schüler Schmözl ist). Zuzufolge ihres symptomatischen Anliegens und der bedeutsamen Stellung, die sie für den gegenwärtigen Stand und die zukünftige Entwicklung der Forschung einnehmen, aber nicht minder wegen ihres wissenschaftlichen Ranges verdienen die beiden hier zu rezensierenden Untersuchungen, so knapp bemessen ihr Umfang ist, größte Aufmerksamkeit, auch jenseits des engeren Bereichs der Politikwissenschaft. Sie bieten bei aller Vorläufigkeit der Ergebnisse, die sie vorerst beizubringen vermochten, ganz unübersehbare Beiträge zur heutigen Problemlage der Praktischen und Politischen Philosophie dar. Die Autoren führen dabei das ihnen beiden im ganzen gleichartige Anliegen, wie wir sehen werden, auf unterschiedliche Art durch, wenn sich auch sogar in der Ausarbeitung von der Sache her mannigfache Parallelen ergeben; doch werden die Akzente verschieden gesetzt, ist der Zugriff jeweils ein anderer, zeigen sich infolgedessen auch deutliche Unterschiede im Aufriß einer Lösung der gemeinsamen Fragestellung, wie die Politik einen angemessenen Begriff von ihrer Aufgabe in der Rückbesinnung auf ihre alte Gestalt wiedergewinnen könne. Wenden wir uns zunächst der Arbeit von Hennis zu.

\*

*Wilhelm Hennis'* Studie „Politik und praktische Philosophie“ ist u. E. seit Eric Voegelins Buch „Die Neue Wissenschaft der Politik“ die gewichtigste Veröffentlichung zur theoretischen Grundlegung der heutigen deutschen Politikwissenschaft aus der Politischen Philosophie. Diese beiden Arbeiten können zugleich jetzt im deutschen Raum als die Hauptwerke zur Einführung in die Grundfragen einer Theorie der Politik gelten, so divergent sie in vielem zueinander stehen (so schon in der Abgrenzung von praktischer Philosophie, politischer Theorie und politischer Wissenschaft). Die Untersuchung von Hennis vermittelt der Forschung wie dem Studium der Politischen Theorie eine Fülle von Hinweisen und Anregungen; sie deckt eine Vielfalt von geschichtlichen und systematischen Bezügen auf, die wir hier nicht hinreichend würdigen können. Sie verdienen von der philosophischen und politikwissenschaftlichen Forschung aufgenommen zu werden, zumal sich H. in vielem Fällen auf Andeutungen beschränkt. Folgen wir hier dem Gedankengang der Studie lediglich in den Hauptzügen, um uns dem Generalthema – dem Verständnis von Politik auf dem Boden der Praktischen Philosophie – zu nähern.

Nur das neuzeitliche, im 19. Jahrhundert sich endgültig durchsetzende Wissenschaftssystem, das die Politik in Untergebiete der Rechtswissenschaft, Nationalökonomie und Geschichtswissenschaft aufgelöst hat, kann die heutige Politikwissenschaft als eine ganz junge

Disziplin mißverstehen und abwerten. Hennis' eigener Versuch, einen gemäßen Begriff des Politischen zurückzuholen, schlägt den Weg ein, die Politik gerade als eine der ältesten Wissenschaften zu erweisen und ihren Ort und Rang *im früheren System der Wissenschaften* aufzudecken. Hier steht sie als selbstständige Disziplin neben Ethik und Ökonomik – mit beiden eng verbunden und beide noch mitumgreifend – und gehört mit ihnen in die „praktische“ Philosophie, die seit Platon und Aristoteles, vor allem aber in der aristotelischen Schultradition von der rein betrachtenden, „theoretischen“ Form des Philosophierens unterschieden und in ihrer eigenen, unverwechselbaren Leistung umgrenzt und festgelegt ist. Diese Unterscheidung von *θεωρία* und *πραξις* ist gleicherweise der heutigen Philosophie wie den modernen Wissenschaften, insbesondere denjenigen positivistischen Selbstverständnisses, nicht mehr klar und geläufig. Das zeigt allein bereits unsere gängige Rede von „politischer Theorie“. Doch läßt sich erst aus der sorgsam umgrenzung und Grundlegung der Wahrheitsleistung der *πραξις*, wie sie uns von Aristoteles überkommen ist, auch ihre Zuordnung zur *θεωρία* und aus dieser die Eingrenzung und die spezifische Art ihres Wissens, auch der modernen „Theorien“, die sie ausbildet und in Dienst stellt, ermitteln. Dagegen müssen sowohl die heute üblich gewordene Geringschätzung der Praxis seitens der Philosophie wie auch die völlige Überschätzung des Ortes und der Reichweite praktischen und empirischen Wissens auf der anderen Seite zu jenem bedrohlichen Wirklichkeitsverlust, gerade auch auf dem Feld der Politik, führen, von dem die Rede war. Solche Verkennung der Wirklichkeit der Praxis herrscht auch noch und gerade in der angeblich realistischen Selbstbescheidung der Wissenschaft auf die reine Empirie und auf nichts als diese. H. geht dem aristotelischen Verständnis von Praxis nach und begreift sie als Einsicht in die Belange des handelnden Lebens. „Praxis“ bezeichnet den Bereich des bewußten, wissentlich geklärten Wählens und Entscheidens des Menschen, anders gesagt: das Feld der Daseinsführung des Menschen als eines vernünftigen Lebewesens. „Praxis“ versteht sich so zuerst als eine *Wissensweise*, deren Gegenstand aber im Handelnden, nicht wie bei den theoretischen Wissenschaften in einer vom Leben losgelösten Sache liegt und deshalb dann in den unmittelbaren Bezug zum Handeln gelangt, auf dieses Handeln selbst zielt, jedoch auf ein in sich reflektiertes, auf sich reflektierendes Handeln. Also kein reines Erkennen und kein schlichtes Verstehen der Sachen selbst, sondern absichtsvolle Überlegung um der menschlichen Selbstverständigung und Entscheidung willen. Diese Art der Einsicht schließt das Wählen und Werten als ein integrales Moment mit ein. Infolgedessen erscheint das Postulat der Voraussetzungslosigkeit und Wertfreiheit des Wissens für die praktischen Wissenschaften, also auch für die Politik, unsachgemäß.

Damit ist keiner willkürlichen Subjektivierung der Politik und praktischen Wissenschaft das Wort geredet. H. geht es vielmehr durchaus um das Ermitteln eines „rechten“ und „richtigen“ Wissens der Praxis. Wo aber findet sich dorthin ein Weg? Auch die Orientierung des rechten praktischen Wissens ist durch Aristoteles vorgegeben. H. stellt die *teleologische Orientierung* der praktischen und politischen Wissenschaft im aristotelischen Sinne heraus. „Praxis heißt Handeln und Handeln heißt Wählen. Die Bestimmung der Güter, die Aufstellung der Ziele, ‚Zwecke‘ menschlichen Handelns, politischen Zusammenlebens kann allein Sache der praktischen Philosophie sein. Ihr obliegt es, über die Bestimmung des Menschen zu reflektieren, ihre Sache ist es, die Bestimmung des Staates, politischer Herrschaft zu definieren. Beides gehört untrennbar zusammen: wo die Bestimmung des Menschen verkannt wird oder offen bleibt, da müssen auch Sinn und Bestimmung des Staates offen bleiben: allenfalls seine ‚Mittel‘ bleiben, ihn zu bestimmen“ (S. 56). Das Handeln und die Politik also sind zielbestimmt – was das neuzeitliche Kausaldenken kaum noch zu sehen vermag –, auf ein „Gut“ gerichtet, und dieses ist aus der Wesensbestimmung des Menschen abzuleiten, um dessen Realisierbarkeit willen politische Herrschaft ausgeübt wird, um deren Gestaltung wiederum politisches Handeln bemüht ist, von deren Form es aber immer auch seinerseits schon geprägt ist. Praxis ist die Reflexion über diesen gesamten, unlöslichen Zusammenhang und das Tun zufolge der Einsicht in ihn. Nur so ist sie und ist die Politik im vollen Maße „wirklichkeitsbezogen“. Zur Wirklichkeit der Politik gehört es dann immer auch, daß sie „unter Ansprüchen, sittlichen Ansprüchen, steht und auch nur so (sc. als sittliche Aufgabe, ethisch) erfahren und beschrieben werden kann“ (S. 57).

Gewinnen nun aber zwar Praxis und Politik auf Grund ihrer teleologischen Orientierung aus der Wesensbestimmung des Menschen objektive Kriterien für alles Wählen und Entscheiden, so bleibt doch – gerade mit Aristoteles – zu beachten, daß ihnen stets ein erst zu Tuendes vorgestellt ist, dessen Verwirklichung in mannigfachen Weisen und Formen möglich und nötig ist. Praxis und Politik sind an geschichtliche Situationen ausgeliefert und gestalten immer nur diese. Durch sie wird der Handlungs- und Entscheidungsspielraum einerseits eingegrenzt, andererseits überhaupt erst eröffnet. Darum ist trotz objektiver Merkmale in der Praxis und für das praktische Wissen doch alles stets immer wieder anders und neuartig. Ja, die „objektiven“ Kriterien, da sie das Wesen des Menschen als eines endlichen, zeitlichen Wesens der Praxis selbst aussagen, verweisen gerade auf das immer wieder Andere, auf das Veränderliche, Kontingente. Die Praxis – und mit ihr der Mensch – ist einer konstitutiven Unsicherheit ausgesetzt und auf das Wagnis verwiesen. Das praktische Wissen bleibt darum immer ein bloß wahrscheinliches Wissen, das lediglich eine Meinung (*δόξα*) auf Zeit zu bilden und zu formulieren vermag. Doch folgt es eben darin einem genauen, nämlich seiner spezifischen Sache angemessenen Verfahren. Diese Methodik hat Aristoteles in seiner „Topik“ dargelegt. Wilhelm Hennis arbeitet den *topischen Charakter* der Politik scharf heraus, der ihre teleologische Struktur ergänzt bzw. mit ihr geradezu konkurriert. Das Kapitel „Topik und Politik“ wird zum Höhe- und Endpunkt der Hennischen Untersuchung. In ihm liegt neben vielen anderen Hinweisen der vorzügliche wissenschaftstheoretische Gewinn der Schrift „Politik und praktische Philosophie“. Das Kapitel verdeutlicht die systematischen Bezüge von Topik, Dialektik, Rhetorik, Ethik und Politik bei Aristoteles, um sodann ihrer Relativierung und Auflösung im neuzeitlichen Denken und ihrem Vergessen in weiten Bereichen der gegenwärtigen Forschung nachzugehen. H. kann allerdings für ihre Wiedererinnerung an vorausgegangene Versuche in der Rechtswissenschaft, besonders durch Theodor Viehweg, anknüpfen und diese erweitern, um sie für die Politik fruchtbar zu machen. Gerade mit dem Kapitel zu Topik und Politik wird aber die Untersuchung von H. auch frag-würdig, sie ruft Fragen auf den Plan, die der weiteren Behandlung harren.

Der Autor betont, mit Verweis auf die aristotelische Topik, sehr zu Recht das dialektische, d. h. das nicht-apodiktische Wesen der wohlverstandenen Praxis und Politik. „Menschliches Verhalten, Handeln, der Bereich der Politik sind nicht determiniert. Jede Handlung, der wir Lob oder Tadel spenden können, ist die Realisierung einer Möglichkeit. Welche der verschiedenen Möglichkeiten ergriffen wird, hängt von der Verantwortlichen, bewußten Wahl des Handelnden ab, diese aber erfolgt nicht auf Grund notwendiger Gesetze. Was im Bereich der Praxis angestrebt werden kann, ist die Erkenntnis von Wahrscheinlichkeiten, die die Handlungsabläufe bestimmen. Die Prämissen und Schlüsse der Politik drücken allgemeine, kein notwendigen Wahrheiten aus“ (S. 38). Diese Feststellung ist von höchster Bedeutung für eine Politik, die sich nicht nur nicht an determinierende Gesetze blindlings ausliefern will – weil sie dann ihrem Aufgabe- und Verantwortungscharakter ungerecht würde –, die aber auch nicht eine ihrer immer perspektivisch, partiell und kontingent bleibenden Erkenntnisse, Absichten und Möglichkeiten überschätzen, gar verabsolutieren darf, sondern der Spielraum der je geschichtlichen Möglichkeiten, echter Alternativen, damit eines freien Handlungs- und Entscheidungsfeldes gerade um des recht verstandenen gemeinsamen Wohles von Menschen eines Gemeinwesens willen offenhalten muß. Diese Politik erkennt und anerkennt: „Die meisten der Fragen, in denen wir uns zu entscheiden haben, stellen uns vor alternative Möglichkeiten, sind ein ‚Problem‘ im strengen Wortsinn. Die Führung des Lebens: des einzelnen und gemeinsamen, ist ein ständiger Versuch angemessener Lösung der unaufhörlich sich präsentierenden Probleme, nicht abreißende Vollziehung des ‚response‘ auf die ‚challenges‘ des Lebens“ (S. 94).

In Würdigung dieses Verhaltens folgt die aus der Praktischen Philosophie begründete Politik dem dialektisch-topischen Verfahren: im Durchprüfen einer Konstellation hinsichtlich aller infragekommenden Aspekte Gründe und Gegengründe für situationsgerechte Entscheidungen aufzubieten und durch Erstreitung eines weitestmöglichen Konsensus der Meinungen die vorläufig (auf Zeit) und vergleichsweise vernünftigste Lösung anzustreben. Diese der Antike bekannte, in der Rhetorik eingeübte Methodik findet H. noch – wenn auch

abgeschwächt – bei Francis Bacon vor: „Bacons bevorzugte Methode der ‚ausschaltenden Induktion‘, die dazu dient, nach Sammlung aller Positionen und Gegenpositionen, durch Ausschaltung, Bestätigung oder Verwerfung der Unterschiede das Übereinstimmende, den ‚common ground‘, festzuhalten, ist nur ein Musterfall topisch-rhetorischen Vorgehens. Bacon war noch nicht der Meinung, daß die Verschiedenheit der Ansichten es überhaupt ausschließe, auf dem Wege über diese Ansichten zur Wahrheit vorzudringen“ (S. 99). Aber das sich von der Kontingenz ihrer Sache her verstehende „praktische“ Verfahren verzichtet mit Aristoteles im Vorhinein auf den Anspruch jener höheren ontologischen und epistemologischen Dignität, die den „theoretischen“ Wissenschaften und ihrer Erkenntnis strenger Notwendigkeiten und Gesetzmäßigkeiten zukommt. Demgemäß hat sich die Politische Wissenschaft, so fordert H., zu einer „Erwägungslehre“ auszubilden, einer Lehre, „die richtigen Erwägungen anzustellen“, und zwar „sub specie temporis, der besonderen Lage“, wenn auch zugleich in Achtung „der zeitüberdauernden Zweckbestimmung politischen Zusammenlebens“ (S. 114). Als herausragende geschichtliche Beispiele solcher methodischer Erwägungskunst erwähnt der Autor Jean Bodins „Six livres de la république“ und den „Federalist“.

Allerdings, die genaue Art und Weise der Zusammennahme von zeitentrückter Sinnbestimmung und geschichtlicher Lage und der konkrete Vorgang, wie die „richtigen“ Erwägungen anzustellen, die „sachgemäßen“ Fragestellungen anzuwenden, das „rechte“ praktische Wissen zu entfalten und die „vernünftigen“ Lösungen zu finden seien – sie bleiben bei H. selbst unerörtert. Das Augenmerk des Verfassers ist ganz darauf gerichtet, den Strukturzusammenhang von Praxis, Teleologie und Topik formal aufzudecken. Dabei geht er Schritt für Schritt jeweils nur kurz von Aristoteles aus, um dann die allmähliche Auflösung dieser Struktur zu zeigen, aber auch Elemente fortwirkender Tradition zu benennen. Der erhebliche Gewinn dieses Verfahrens beruht in der Aufbereitung eines breiten bezugsreichen historischen Materials. Besonders verdienstvoll erscheint uns hierbei die in politikwissenschaftlichen Arbeiten sonst fast völlig fehlende Würdigung der denk- und wissenschaftsgeschichtlichen Rolle Descartes'. H. sieht sehr deutlich in Descartes den Denker, der vermöge seines neuen Wahrheitsbegriffs (Wahrheit als unbezweifelbare Gewißheit für die klare und distinkte Erkenntnis) und des darin eingeschlossenen wissenschaftlichen Exaktheitsanspruchs verantwortlich zu machen ist für die zunehmende Geringschätzung der praktischen Philosophie und Wissenschaften in neuzeitlicher und gegenwärtiger Sicht. Hennis' Hinweise auf die Stellung der Ethik und praktischen Philosophie bei Descartes wären von der Forschung weiter zu verfolgen. Der Autor untersucht den Prozeß des Verfalls von Descartes her dann jeweils durch die wichtigsten Stadien der neuzeitlichen Denkgeschichte. Interesse verdienen in diesem Zusammenhang nicht zuletzt seine Ausführungen zur Verformung des Begriffs und zur Verharmlosung des Phänomens der Tyrannis im neueren Bewußtsein oder zum Bedeutungsverlust der Sprache für die Politik oder zum Wandel der Bibliotheksordnungen als Symptom der Veränderungen im System der Wissenschaften.

Dagegen bleibt, wohl absichtlich, die systematische Strukturanalyse der Praktischen Philosophie und Politik bei H. *materialiter* unausgefüllt. Hier müßte die Arbeit fortgeführt werden. Zunächst wäre zu fragen, ob die Analyse des Strukturzusammenhangs von Praxis, Teleologie und Topik infolge ihres geschichtsgebundenen Gegenstandes nicht überhaupt streng *formal* bleiben muß. Mit solcher Bescheidung wäre immerhin doch die Verbindlichkeit der Struktur gewonnen, und zugleich bliebe die Offenheit, auf die sie angelegt ist, gewahrt, wodurch sich bereits eine ganz allgemeine Unterscheidung zwischen sachgemäßer und unangemessener, „guter“ und „schlechter“ Politik ermöglichte. Aber in solch rein formalem Aufriß müßte doch das Moment des nur Wahrscheinlichen, Meinungshaften, Zufälligen, Vorläufigen und Geschichtlichen, also das „Topische“ an der Politik, ein gravierendes Übergewicht erhalten, und so erscheint es in der Tat bei Hennis. Es wird in concreto kaum mehr ersichtlich, ob und wie weit die teleologische Orientierung von Praxis und Politik, ihre Ziel- und Zweckbestimmtheit, der Erwägungs- und Entscheidungssphäre des politischen Handelns regulative oder gar informierende Gehalte vorzugeben, konstituierende Prinzipien und verbindliche Anweisungen aufzuerlegen vermag. Hier erhebt sich die Frage, ob die Studie von H. nicht ein wenig Gefahr läuft, Praxis und Politik de facto vorwiegend situationsethisch zu begründen, so daß es schwerhalten könnte, von diesem Ansatz aus noch eine – wenn auch

freiheitliche, „pluralistische“ – Ordnungspolitik zu konzipieren. In diese Frage gehört das Problem, wie und inwieweit seitens der Praktischen Philosophie das Wesen des Menschen, der Gemeinwohlbegriff (den H. auch betont formal verwendet), alles das, was als menschliches und gemeinschaftliches „Gut“ verstanden werden soll, damit auch der Staatszweck und die Gestalten geeigneter, „guter“ politischer Ordnung inhaltlich zu bestimmen, auszuführen und festzulegen sind. Die Praktische Philosophie, die Teleologie und Topik zusammenzusehen versucht, findet sich der Schwierigkeit gegenüber, ihre Aussagen angesichts ihres kontingenten Gegenstandes mit größter Vorsicht und Offenheit, in der Erkenntnis ihrer Vorläufigkeit und im Bedürfnis, den weitestmöglichen Spielraum für verantwortliche, vernünftige Entscheidungen freizugeben, und zugleich doch mit unumgänglicher Verbindlichkeit bei der Benennung und Beurteilung unverzichtbarer Sinngehalte durch alle Kontingenz der Praxis hindurch – um ihrer Ordnung willen – formulieren zu müssen. Die Erörterung dieser Schwierigkeit vermißt man vorerst noch bei Hennis.

Für sie wäre auch nur eine Praktische Philosophie gerüstet, die die Verbindung mit der „theoretischen“ Philosophie, insbesondere mit der Metaphysik und der allgemeinen Anthropologie, noch nicht aufgegeben hat. Bei Aristoteles, scheint uns, ist dieser Zusammenhang durchaus vorzufinden, wenn sich auch sagen läßt, daß die Einfügung der Wissensarten in gegenständlich und methodisch gesicherte Wissenschaften und die Absetzung der „praktischen“ Wissenschaften von den „theoretischen“ (nach ihrem geringeren, aber spezifischen Maß an Wahrheitsleistung) durch Aristoteles die Voraussetzung für die Ablösung von *θεωρία* und *πρόξις* bilden konnten. Doch erfolgt die Freisetzung des praktischen Wissens, damit der Praktischen Philosophie und Wissenschaften, nicht nur *im* System der Wissenschaften (und hier nicht als völlig unabhängige Sonderform), sondern die Praxis und ihre Sache bleiben, *aus* der Metaphysik, dem „theoretischen“ Grundwissen, fundiert, bei aller Eigenständigkeit rückgebunden an die metaphysisch erfahrene Seinsordnung. Aus dieser (und nicht erst aus einem Wissenschaftssystem) ermittelt sich der ontologische Ort und aus dem Ort das umgrenzte Wesen des Menschen und vom Wesen her erst seine Art als eines (auch) „praktischen“ Lebewesen und dann der Rang der menschlichen Praxis. Der Mensch ist – immer aristotelisch gesehen – *ζῷον λόγον ἔχον* und *deshalb ζῷον πολιτικόν*. Die Ordnung seines Gemein-wesens wird in ihren Grundformen und hinsichtlich ihrer jeweiligen Qualität letztlich aus der Erfahrung der Seinsordnung bestimmt, an der der Mensch als vernunftbestimmtes Lebewesen teilhat, und die Art solcher *participatio* wird zum konkreten Maß für Recht und Grenzen seines Tuns (Nik. Eth. VI. und X. Buch!). Allerdings gewinnt dann das Gemeinwesen seine Teilhabe an der Seinsordnung gerade als Form der Wiederholung des Kosmos im zeitlichen, endlichen Bereich. Darum ist es auf seine unablässige Erstreitung angewiesen, zur stets neuen Entscheidung gestellt und dadurch immer der Vorläufigkeit des Gelingens und der Gefahr des Versagens ausgesetzt. Die Praktische Philosophie, wenigstens wenn sie sich auf Platon und Aristoteles beruft und den Verfall des alten Wissens im neueren Geschichtsdenken, insbesondere des 19. und 20. Jahrhunderts, beklagt, hat ihre Herkunft aus der Metaphysik, insofern aus der *θεωρία*, die Bleibendes vorstellt, zu beachten. Erst aus der Einfügung in diese gewinnt sie das Maß an Eigenständigkeit, das eine Geringschätzung, aber auch eine Übersteigerung ihrer topisch-dialektischen Methodik ausschließt. Den *ὅροι* der Praxis eröffnet sich, so gesehen, ein freier Erwägungs- und Entscheidungsspielraum dann nur innerhalb der Grenzen und nach dem Maß von festen Sinnbestimmungen, unveräußerlichen Rechtsprinzipien, die jedem konkreten praktischen Ordnungsversuch bereits eine Grundordnung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens verbindlich vorgeben und zur Bewahrung und Ausgestaltung verpflichtend aufgeben. Wir halten die Vereinseitigung und Verselbständigung der Anthropologie als praktischer Philosophie, wie sie auch durch neueste Aristoteles-Forschungen nahegelegt werden, für bedenklich.

\*

Eben dort, wo Hennis Fragen dieser Art offenläßt, setzt *Franz Martin Schmölgz* mit seinem Versuch ein. Das Buch „Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik“, das noch im Jahr seines Erscheinens mit dem Kardinal-Innitzer-Preis ausgezeichnet wurde, ist streng systematisch angelegt. Der Verlust des vollen Begriffs des Politischen wird hier typologisch

an nur drei neuzeitlichen Denkern verfolgt. Machiavelli steht beispielhaft und grundlegend für die Trennung von Politik und Ethik, Hegel soll als Kronzeuge und Inaugurator für eine totale Übermächtigung der Ethik durch die Politik dienen (Identifikation von Staat und Sittlichkeit), Max Weber wird als der Verfechter einer unbedingten Wertfreiheit der Sozialwissenschaften, der jedoch das Dilemma des Widerstreits mit dem politischen, verantwortungsethischen Engagement nicht umgehen kann, kritisch abgehandelt. Während die Positionen Machiavellis und Webers im einzelnen sehr sorgsam aus einer Erarbeitung ihrer historischen Voraussetzungen verdeutlicht werden, bleibt die knappe Darstellung Hegels der Dimension seines Denkens u. E. unangemessen. Hegel wird allzu einhellig auf die Verabsolutierung des Staatsgedankens festgelegt und mehr von der nachhegelschen Rechten als wirklich aus dem gesamten Kontext seines Werkes interpretiert. Schmölgel geht dann der Zerstörung der Ordnung im „Zeitalter der Ideologien“ nach und erblickt ihren wesentlichen Grund in der Eliminierung des ethisch verbindlichen Gehalts der Politik, der seine Stringenz nur aus ontologischer Fundierung gewinnen kann. Damit ist der Haupttenor der Schmölgel'schen Untersuchung bereits angegeben: Die politische Ethik (und Praktische Philosophie) muß *das Problem der Ordnung* zum Zentralthema machen. Aus der Ordnung sollen sich nach objektiven Kriterien Normen für das Handeln eruieren lassen. Maßsetzend für die Gültigkeit solcher Normen und damit für den Bestand der Ordnung wie für die Orientierung des Handelns muß ein *finis ultimus*, vorgestellt im *summum bonum*, sein. Wenn das faktische Schwergewicht der Hennischen Analyse auf dem topisch-dialektischen Charakter der Politik lag, so unterstreicht S. kräftig den Vorrang der teleologischen Ausrichtung einer wesensgerechten, ethisch bestimmten Politik.

Auch S. nimmt für die Rekonstruktion der Politik (d. h. für ihn also: der politischen Ordnung) das antike Denken in Anspruch. Um inhaltlich möglichst gefüllte Aussagen zu gewinnen, orientiert er sich aber vor allem an Thomas. In der Nachfolge des Aquinaten ergibt sich für ihn die strenge Abfolge eines Ganges vom *finis ultimus* des Menschen (*reditus ad Deum*) über die menschliche Natur (als *imago Dei*, die von Gott ausgegangen und auf ihn hingeeordnet ist) zur Verhaftetheit des Menschen an den *ordo rerum* und an eine mitmenschliche Ordnung als Bestandteile des *ordo divinus*, der sowohl Schöpfungs- und Seinsordnung als auch Ziel- und Handlungsordnung ist. Im Ordnungszusammenhang dieser Abfolge „haben alle geschaffenen Dinge in der ganzen Vielfalt ihren Platz. Alle Seinsstufen, angefangen vom transzendenten Gott bis hinab zum anorganischen Sein, sind in ihrer hierarchischen Abstufung aufgenommen. An der Spitze steht die *summa actualitas* Gottes, Ausgangs- und Zielpunkt alles Übrigen. Wenn er eliminiert wird, muß das gesamte Gebäude zusammenfallen“ (S. 84). Der Mensch, *imago Dei*, wird in diesem Ordnungsgefüge als *animal rationale*, als ein *compositum ex anima et corpore*, darum als ein Wesen *in via*, das der Aktualisierung seiner Potentialität bedarf, und zufolge dieser Bedürftigkeit als *animal sociale* bestimmbar. Das *animal sociale* aber ist auf artikuliertere gesellschaftliche Ordnung verwiesen, es wird zum *animal politicum*. Der Sinn solcher Ordnung ermißt sich aus der Notwendigkeit der menschlichen Aktualisierung. „Das eigentliche Ziel des politischen Lebens in der Sicht Thomas von Aquins wie bei den Griechen ist die geistige und sittliche Vervollkommnung des Menschen . . . Die Gesellschaft hat die Bedingungen dafür zu schaffen, daß der Mensch durch die Aktualisierung seiner potentiellen Anlagen die wahre Glückseligkeit erreicht; das ist objektiv Gott als das *summum bonum*, subjektiv die Eudaimonia in der *fruitio Dei*“ (S. 89). Da aber nach S. immer nur wenigen Menschen die Vollaktualisierung gelingt (wem eigentlich? – sollte einzelnen Menschen tatsächlich die Verwirklichung *aller* menschlichen *ápetai* gewährt sein? – widerspricht dies nicht der aristotelischen Grundeinsicht in die Differenz der *ápetai*, aus der sich ihre Besonderung auf eine gegliederte Vielzahl von Trägern ergibt?) und da diese Menschen als „die repräsentativen Vertreter des Menschengeschlechtes“ gelten, „weil sie die Wahrheit überhaupt repräsentieren“ (S. 91), kann die Ordnung für ihn nicht auf dem Gleichheits- und Willensprinzip beruhen, sondern sie muß sich stets in Rangstufen, vor allem in die Abstufungen von „Elite“ und „Masse“, artikulieren, in eine Stufung also, deren Recht und Kraft sich konkret von den die Wahrheit repräsentierenden Menschen her bemißt. Dieser Gedanke nun zeigt eine problematische Seite auch des Entwurfes von S. Er ist seinerseits – dies nun im genauen Gegensatz zu Hennis – in der Gefahr, der offenen (plura-

listischen) Gesellschaft der gegenwärtigen Welt und ihren politischen (demokratischen) Prozessen, um derentwillen diese politische Theorie ausgearbeitet wird und in weiteren Werken entwickelt werden soll (vgl. Vorwort), eine hierarchische Ordnung zu dekritieren.

Die politische Ethik und Theorie von Schmözl erhebt den doppelten Anspruch, „rationale Philosophie“ zu sein und in dieser Form die philosophische Position schlechthin zu vertreten, nicht nur eine Philosophie unter anderen, sondern die einzig mögliche (vgl. S. 83). S. folgt hierin dem Denken seines Lehrers Eric Voegelin, jedoch – vielleicht infolge der Gedrängtheit seiner Ausführungen – nicht ohne eine dogmatisierende Zuspitzung. Der zunächst durchaus überzeugende Anspruch, nur „rationaler“, d. h. vernunftgemäßer Philosophie komme der Rang der „philosophischen Position“ zu, verschärft sich bei S. zu dem Grundgedanken, man habe nur das aristotelische und thomistische Denken vollständig und ohne willentlich-absichtliche Verkürzung, also eben, „rational“ nachzuvollziehen, um zweifelsfrei zu einer umfassenden vernünftigen Einsicht in die intakte Seinsordnung und kraft ihrer zu sicheren Schlüssen über die Gestaltung einer der Seinsordnung angepaßten, gestuften mitmenschlichen Ordnung zu gelangen. Daß es berechnete religiöse, geistige, seelische, soziale, kurz: geschichtliche Erfahrungen geben kann, die einen Einblick in die heile Seinsordnung verstellen oder sich sogar genötigt sehen, die zweifelsfreie Evidenz dieses Ordnungsgefüges zu bestreiten, kann von der solcherart verfestigten Position eigentlich nicht mehr anerkannt werden. S. bewährt zwar des öfteren seinen sicheren und genauen Blick für die geschichtlichen Umstände, die derartige Erfahrungen verständlich machen, besonders in seinen erhellenden Untersuchungen zu Machiavelli und Max Weber. Der eigene Anspruch dieser Erfahrungen auf ihren geschichtlichen Anteil an Wahrheitsgehalt jedoch wird destruiert; er kann die Probe, ob er dem vorausgesetzten Maß der bleibenden, unveränderlichen Seinswahrheit gerecht wird, nicht positiv bestehen. Es handelt sich hier für S. um Vorstellungen, die, da sie immer nur partielle Wahrheiten vertreten, zugleich Fehl- und Verfallsformen der einen Wahrheit darstellen. Sie bleiben dann notwendigerweise an Wert und Recht hinter der Denkform zurück, die allein die Adäquanz mit der Seinswahrheit selbst erreicht hat, also der aristotelisch-scholastischen.

S. kann, so müssen wir ihn hier verstehen, wohl die unterschiedlichen geschichtlichen Weisen, die Wahrheit in zwischenmenschlichen Ordnungsgestalten zu verwirklichen, in seine politische Theorie einbeziehen, welche diese Versuche sogleich von einem archimedischen Punkt aus zu bewerten und einzustufen vermag, er akzeptiert jedoch nicht das Moment der Geschichtlichkeit im Wesen der Wahrheit selbst. Dieses sehen wir dagegen in die theoretische Grundlegung der Politik, wie sie Voegelin gegeben hat, aufgenommen, vor allem in das große Werk „Order and History“, das aus der Spannungseinheit von Sein und Geschichtlichkeit im Wesen der Wahrheit seine sich durch alle Analysen durchhaltende Fragestellung empfängt, wenn wir recht verstehen. Die Arbeiten der Schüler Voegelins müßten u. E. darauf bedacht sein, diese Spannung zu bewahren, indem sie sie austragen. Es bliebe dabei zu beachten, daß die Wahrheit des Seins, d. h. die Weise, wie sich die Seinsordnung – diese einmal als bleibend vorausgesetzt, also ohne etwa Heideggers These vom Wesenswandel auch noch des Seins selbst zu übernehmen – der Erfahrbarkeit seitens des Menschen eröffnet, zu allen Zeiten eine immer wieder andere ist, weshalb sich das Sein stets zugleich entzieht, so daß in jeder Zeit und an jedem Ort die Aufgabe der Erwägung und Erstreitung der menschlichen *πορεία* darin liegt, die bestmögliche, aber gerade eine zeitlich und räumlich je begrenzte, besondere und unübertragbare Ordnung im mitmenschlichen Leben aus der Anmessung an den geschichtlich zugewiesenen Anteil an Seinerfahrung zu erstreben. Gerade nur dann, wenn die Politische Theorie die Geschichtlichkeit der Seinswahrheit und darum erst auch der praktischen und politischen Ordnungsleistung in ihre Grundlegung mit einbezieht, vermag sie für die Gegenwart verbindlich zu bleiben bzw. zu werden, nicht aber dadurch, daß sie vereinzelte historische, einer (feudalen, vortechnischen) Welt der Persönlichkeitskultur (Guardini) entstammende Ordnungsvorstellungen als maßsetzend nahelegt, was wir gegeben sehen, wenn man in Wahrheitsträgern von vollständiger menschlicher Wesensverwirklichung die recht gestufte Ordnung repräsentiert vorfindet. Die Politische Theorie hat ja als Praktische Philosophie den weiten Bereich möglichst *aller* sachgerechten geschichtlich akkumulierten Erfahrungen der Praxis und Politik zu fundieren und abzustecken, heute

darum vor allem auch das Bewußtsein von der wesenhaften personalen Gleichheit und Partnerschaft aller Menschen als ein neues, in den Erfahrungsschatz der Geschichte zu integrierendes Prinzip zu reflektieren, an dem sich keine Ordnungsform dieser Zeit, will sie „gut“ sein, vergehen kann. Steht es so, dann liegt einerseits das Erfordernis heutiger politischer Theorie durchaus darin, die bleibenden und unverzichtbaren anthropologischen Kriterien aufzudecken, an denen sich in allen Zeiten gute und schlechte Politik, so auch heute, zu messen hat. Sie sollte innerhalb dieses Rahmens andererseits aber auch den echten Problemcharakter der Praxis (vgl. Hennis), d. h. die Notwendigkeit und das Recht der Erschließung immer wieder neuer menschlicher Bewußtseins- und Erfahrungshorizonte und entsprechender Gestaltungsversuche mitmenschlichen Lebens in der Geschichte (nicht nur verschiedenwertiger Annäherungsformen an eine einzige Wahrheit), dann aber auch historischer Antagonismen und zuweilen selbst revolutionärer Infragestellungen und Umwandlungen von überlieferten, aber neuen Erfahrungen nicht mehr entsprechenden Ordnungsvorstellungen und -formen positiv offenlegen. Und sie hätte überdies gerade heute bei der Rückwendung unseres Blicks auf die abendländische Tradition und zugleich angesichts des Kulturwandels, der sich in der modernen Welt vollzieht, zu sehen, daß jede Ordnungsgestalt, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, nur insoweit und so lange der Seinsordnung angemessen, insofern „gut“ und „menschenswürdig“ bleibt, als sie von dem Bewußtsein ihres konstitutiven Ungenügens, ihrer unaufhebbaren Inadäquanz begleitet ist und sich damit in geschichtlicher Offenheit unaufhörlich selbst transzendiert.

Schmölz hat für den ersten Entwurf seiner Theorie der Politik die ihr zugehörige Theorie der Geschichte bewußt, wohl aus Gründen der Arbeitsökonomie, zurückgestellt (vgl. S. 2). Man darf gespannt sein, wie er sie in weiteren Veröffentlichungen zur Ausarbeitung der politischen Theorie, die er ankündigt, wieder zurückholt und sich mit der hier angedeuteten, in diesem Zusammenhang nicht auflösbaren Problematik der Praktischen Philosophie auseinandersetzt, nachdem er in früheren Äußerungen (vgl. unsere Rezension in Bd. 71/II dieses Jahrbuches) den Willen zu ihrer Einbeziehung vernehmlich bekundet hat und zum Beschluß des uns vorliegenden Buches selbst einen Vorausblick auf die Aufgaben und Schwierigkeiten, die sich in diesem Betracht stellen, durchaus vermittelt (S. 109–120). Alles das, was wir hier anmerkten, ist S. als Problemstellung mithin völlig bewußt. Eine einläßlichere Erörterung seiner politischen Theorie wird daher zum Zeitpunkt einer deutlicheren Entfaltung der bislang gegebenen Ansätze wieder aufzunehmen sein. Der erste Entwurf ist alles in allem ein höchst verheißungsvoller Beginn. An diesem Fazit will unsere einiges wenige in die Frage nehmende Kritik nicht im mindesten deuteln. Sie möchte vielmehr die weitere Ausbildung der Theorie und Ethik von Schmölz unterstützen und, soweit ihr das zusteht, ermutigen.

\*

Auch nach den zwei hier besprochenen Veröffentlichungen – und durch sie nachhaltig angeregt und gefördert – wird also die Praktische Philosophie (und die in sie eingeschlossene Politische Theorie) der Gegenwart ihr Augenmerk zunächst vornehmlich noch immer darauf zu richten haben, den eigenen Ort und das Wesen ihrer Sache, vorzüglich den gesamten systematischen und geschichtlichen Bezugszusammenhang, in den ihre Gegenstände eingefügt sind, thematisch zu bedenken. Sie schwankt derzeit noch zwischen einer überscharfen Betonung der Eigenwesentlichkeit von Praxis und Politik und einer etwas dogmatischen Festlegung ihrer Struktur auf Zielvorstellungen, die der natürlichen Theologie der Überlieferten, vorwiegend mittelalterlich bestimmten Metaphysik entspringen, die heute in dieser Ausprägung nicht mehr allseits nachvollziehbar sind. Wir möchten den günstigsten Weg für die weiteren Anstrengungen auf diesen Gebieten darin erblicken, in Aufnahme neuerer Bemühungen der Philosophie, der Theologie und der Soziologie stärker, als das bisher gerade in der Praktischen Philosophie und Politischen Theorie feststellbar ist, das Verständnis des Menschen als *Person* und die Grundbefindlichkeit der Personalität als *des Wesens der Freiheit und der Sozialität zugleich* zum Ausgang der Fragerichtung und der Analysen zu machen. Die Praktische und Politische Philosophie, die eine Phänomenologie, Ethik, Erwägungs- und Ordnungslehre der Personalität in ihren substantialen wie in ihren kontingenten Sozial-

funktionen in den Mittelpunkt rückte, vermöchte die aristotelischen und scholastischen Bestimmungen des Menschen (*animal rationale, sociale et politicum*) aufzunehmen, zu ergänzen und inhaltlich zu präzisieren, aber sich auch auf andere anthropologische Wahrheiten oder Anliegen der Geschichte in produktiver Anverwandlung zu beziehen, wie vor allem auf die Imago-Dei- und Proximus-Lehre oder auf das Prinzip der Menschenwürde, das Postulat der Selbstbestimmung, das System der Menschenrechte, die Analyse des Zusammenhangs von sozialer Entäußerung, Entfremdung und Emanzipation, um nur wenige politisch besonders relevante Beispiele zu nennen. Sie dürfte vermutlich auch am ehesten zumindest *elementare* Ordnungsvorstellungen für die soziale, politische, kulturelle und weltanschauliche Pluralität in der interdependenten Einen Welt der Moderne entwickeln können, Ordnungsvorstellungen, die *die Interpedenz und die Pluralität* positiv in sich einbegreifen. Sie wahrte die Spannungseinheit von Verbindlichkeit und Offenheit, die rechter Praxis und Politik eignen muß.

*Alexander Schwan (Freiburg)*