BUCHBESPRECHUNGEN

Handbuch theologischer Grundbegriffe. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Heinrich Fries. 2 Bände. Kösel-Verlag, München 1962/63. Band I: Adam–Kult, 880 Seiten; Band II: Laie–Zeugnis, 966 Seiten.

An allgemeinen theologischen Lexika, die, wie man zu sagen pflegt, auf dem neuesten Stand historischer Forschung und systematischer Reflexion stehen, scheint kein Mangel zu sein. Allein in Deutschland erschienen in den letzten Jahren einige bedeutende Werke, in denen sich dokumentiert, wie die Dinge innerhalb der Theologie selbst in Bewegung geraten sind, und zugleich, damit zusammenhängend, wie das theologische Denken auch die tiefgreifenden geschichtlichen Veränderungen um es her aufgeschlossen zur Kenntnis nimmt und sich auf sie einläßt, ein Unternehmen, das für die Theologie selbst notwendig, dennoch nicht selbstverständlich ist. War die Theologie doch durch lange Zeiträume hindurch aus vielfältigen Gründen nicht gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie die Änderungen des konkreten menschlichen Lebens, in das hinein sie sprechen soll, seismographisch registriert hätte. Auf evangelischer Seite liegen uns als solche bedeutende Leistungen aus jüngster Zeit vor „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" und das „Evangelische Kirchenlexikon"; seit 1957 erscheint die neubearbeitete Auflage des großen katholischen „Lexikons für Theologie und Kirche", auf zehn Bände geplant und mit seinem eben herausgekommenen 9. Band sich dem Abschluß nähernd. Nun präsentiert der Kösel-Verlag ein weiteres katholisches theologisches Nachschlagewerk, herausgegeben von dem Münchener Fundamentaltheologen *Heinrich Fries* und erarbeitet von über hundert Verfassern. Es ist freilich nicht nur ein „weiteres" und, hinsichtlich des umfangreicheren LThK, nur zusätzliches Lexikon, das wegen der äußerlich-räumlichen Beschränkung und so der niedrigeren Anschaffungskosten auch solche Käuferschichten erreichen möchte, in die das größere und kostspieligere Werk aus Freiburg nicht gelangt. Die hohe Anerkennung, die das „Handbuch theologischer Grundbegriffe" in der theologischen Fachwelt bereits fand, gründet sich vielmehr durchaus auf die gehaltliche Eigenständigkeit in Anlage und Durchführung. Mit der Festlegung auf zwei, allerdings stattliche, Bände verbindet sich eine Beschränkung auf die wesentlichen, grundlegenden Begriffe theologischer Arbeit, so daß die insgesamt 157 Artikelstichworte jeweils in verhältnismäßig umfangreichen selbständigen Abhandlungen entfaltet werden konnten. Diese Ausrichtung an den fundamentalen Kategorien der Theologie und die Eingliederung und Zusammenfassung detaillierterer Fragen unter Hauptthemen sichert dem Handbuch einen – bei aller Zufälligkeit, die das Alphabet in den sachlichen Gesamtzusammenhang bringt – stark systematischen Charakter. In den einzelnen Artikeln selbst gehen der strukturellen Analyse des Begriffs voraus die historische Entwicklung und, bei entsprechenden Themen, die biblische Grundlegung. Ein von *H. R. Schlette* bearbeitetes Sachregister mit über 2000 Registerstichworten schlüsselt den in den Beiträgen gebotenen Stoff auf.

Das Prinzip der Auswahl der „Grundbegriffe", das theologische Niveau der Artikel, die Dienlichkeit des Handbuchs für den wissenschaftlich tätigen Theologen und den Seelsorger – das zu beurteilen ist hier nicht Aufgabe und Zuständigkeit. Ein theologisches, gar katholisch-theologisches Lexikon, das sich so ausgesprochen auf Grundbegriffe konzentriert, kann jedoch, wenigstens für einen nicht unwichtigen Teil seiner Artikel, von vornherein ein gewisses philosophisches Interesse erwarten. Denn, wie der Herausgeber in seinem Artikel „Theologie" die alte katholisch-kirchliche Lehre über die Beziehung von Offenbarung und Vernunft, von Gottes Wort und seinem weltlichen Wirkraum neu verdeutlicht: der Glaube ist nicht ohne Hören, und das Hören ist nicht ohne Erkennen, Erfahren und Verstehen (II 645); Theologie als begriffliche Selbsterhellung des Glaubens hat also mit den heilsgeschichtlichen Ursprüngen und Zusammenhängen zugleich die „den Menschen betreffende existentiale und existentielle Bedeutsamkeit für das Welt-, Seins- und Selbstverständnis des Menschen zu erschließen. Das ist nicht möglich ohne Philosophie als Artikulation dieses Seins- und Selbstverständnisses des Menschen" (II 647). Eines der beiden konstitutiven Prinzipien des geschichtlichen Offenbarungsglaubens ist „der Verstand im Glauben, die Vernunft im Glauben"; und so ist die Glaubenswissenschaft eine Zwei-Einheit von „histo-

rischer und spekulativer Theologie" (II 652); und dies letztlich, weil es Philosophie innerhalb der Theologie gibt.

Aber Philosophie weiß sich als solche und von sich selbst her nicht schon, mindestens nicht zu jeder Zeit, als im Raum der Theologie beheimatet und ermöglicht. Wie Philosophie in ihrem eigenen Verständnis von sich her sich auf Theologie bezieht, dieser Frage geht *G. Söhngen* nach in seinem, für unser Interesse hier, grundsätzlichen Artikel „Philosophie und Theologie". „Denn es ist nicht auszuschließen, es wird damit zu rechnen sein, daß sich das Verhältnis beider etwas anders darstellt, je nachdem es von der Philosophie oder von der Theologie her betrachtet wird" (II 312). Beide, so wird von S. überaus scharf herausgestellt, sind und sollen sein „die großen Gegenspieler im großen Ernst der Wahrheit", wobei dem Philosophen seine Philosophie im Felde der Vernunft letzter Ernst ist, dem Theologen aber diese Philosophie des Philosophen immer nur vorletzter Ernst sein kann, sofern die Gestalt dieser Welt und ihre Philosophie vergeht und im argen liegt (II 313). Freilich könnte dann gerade von einer Philosophie her, die sich mit ihrer Welt stets (und nicht nur einmal am zukünftigen letzten Ende) als „vergehende" versteht, eingewandt werden, daß auch die Theologie, obzwar nicht in genau dem gleichen Sinn, zur Gestalt dieser Welt gehört. Weder im Himmel noch auf der im Glauben gewissen zukünftig neuen Erde wird wohl Theologie weiter betrieben werden. – Mit der stets vergehenden Gestalt der Welt wandelt sich die der Philosophie und damit deren Verhältnis zur Theologie. Entlang den großen Epochen der Geschichte der Philosophie entwickelt S. dieses sich ändernde Verhältnis und seine mehrfältige Grundproblematik. Seit Sokrates ist Philosophie ausgezeichnet durch die Radikalität ihres Fragens, das sich nicht, wie Offenbarungstheologie, an dogmatischen Voraussetzungen begrenzen lassen kann und darf, vielmehr nur an grundlegenden Einsichten, aber diese selbst immer wieder neu in Frage stellt. Philosophie geht in dieser Radikalität zugleich aufs Ganze und die Ursprünge von allem. Sie impliziert so immer eine (philosophische) Theologie, die S. an zwei Grundmodellen, dem platonischen und aristotelischen, aufzeigt. Mit dem christlichen Glauben und seiner theologischen Theologie tritt die Philosophie in einen neuen Wesensraum: sie wird, samt ihrer philosophischen Theologie, zur Philosophie in der Offenbarungstheologie, sie geht auf in dieser Dienstfunktion; und in dem verwandelnden Rückgriff der christlich-spätantiken und mittelalterlichen Denker auf die Antike und deren philosophisch-theologische Modelle wird das „geniale, schöpferische Verständnis und Mißverständnis" der Theologen dieser Zeit hinsichtlich der platonischen oder aristotelischen Philosophie sichtbar. In der Neuzeit löst sich die ursprüngliche Einheit der onto-theologischen Philosophie auf; die philosophische Theologie wird zur speziellen Metaphysik „verwässert". Das Unphilosophische einer solchen Theologie als spezieller Metaphysik ist gerade, daß Gott nun Subjekt dieser Wissenschaft wird, das er eigentlich nur in der Offenbarungstheologie sein darf, und daß nun also das Subjekt der philosophischen Wissenschaft nicht mehr das Seiende in einem allgemeinen Sinn bleibt, von dem in kausaler Prädikation eine erste Ursache (Gott) ausgesagt werden muß (II 319). Der ontologisch-fundamentale Unterschied zwischen der philosophischen und der theologischen Theologie, „der noch vor der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie liegt und diese Unterscheidung ontologisch trägt und ermöglicht", wird nivelliert. Zugleich aber werden mit Kants „Großangriff" auf die ontologische Philosophie, mit der Beseitigung der Metaphysik (und der metaphysischen Theologie) als Wissenschaft, Vernunft und Philosophie sich ihrer selbst bewußt als selbstgesetzgebender, freier und reiner Vernunft und Philosophie in einem Maße wie nie zuvor. Solche auf sich selbst stehende Philosophie, die, wenn sie Grenzen zeigt, sich als selbstbegrenzend und unterordnend zeigt (statt sich einfach unterordnen zu lassen), ist von der Offenbarungstheologie selbst her zu begrüßen und zu fordern als „der schwerste und wirksamste Widerstand, den der Theologe in seine Arbeit einzuschalten hat" (II 320). So mag sie ancilla sein, aber, wie S. mit Kant deutet, nicht als Schleppen-, sondern als Fackelträgerin, die voranleuchtet. Gerade dieser Kantabschnitt in S.s Artikel beweist, wie sehr und wie fruchtbringend katholische Theologie (samt ihrer Philosophie) dabei ist (seit Maréchal immer noch), in der notwendigen kritisch-aneignenden Auseinandersetzung mit der neueren Philosophie Kant und die durch ihn aufgeworfene Problematik „aufzuarbeiten". Denn, wenn man auch mit

Kant, den S. zitiert, sicher sein darf, daß man jederzeit zur Metaphysik wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren werde (B 878), so kann doch ontologische Metaphysik als Lehre vom Sein in der Folgezeit nach Kants Kritik nur mehr wiedergewonnen werden über den Weg einer Lehre vom transzendentalen Bewußtsein. Indes, die Geliebte hat sich vielleicht in der Zwischenzeit doch mehr verändert, als man vermuten möchte? Es ist deshalb zu bedauern, daß die glänzenden und scharfsinnigen Ausführungen des Artikels zu der Geschichte der Philosophie nicht wesentlich über die Phänomenologie und Nicolai Hartmann hinaus- und mehr in die unmittelbare Gegenwart hereinführen. Statt dessen aber werden in den Schlußabschnitten noch der philosophisch legitime Begriff einer „philosophia perennis" (als dynamischer Begriff bleibender Problemgehalte in steter geschichtlicher Entwicklung, gegenüber dem statischen Begriff der Verewigung eines bestimmten historischen Status) entfaltet, der mögliche Begriff einer „christlichen Philosophie" – „aber besser meidet man den Ausdruck" überhaupt (II 323) – geklärt und die zentrale Stellung der Philosophie in der universitas litterarum betont.

Die Anerkennung der hohen Würde und Selbständigkeit der Philosophie, vor deren Anspruch sich die Theologie gestellt wissen soll, kann kaum deutlicher ausgesprochen werden, als es in diesem Artikel von S. geschah. Was die Geschichtlichkeit der Wahrheit des Seins (und um diese zu ringen ist ja der Ernst der Philosophie) dagegen betrifft – „oder vielmehr [die Geschichtlichkeit] unserer Wahrheitserkenntnis" (II 322) –, so sind etwas andere Akzentuierungen durchaus möglich und erwartbar. Der Artikel „Sein" von *J. B. Lotz* geht auf dem Hintergrund der Heideggerschen Lehre von der geschichtlichen Selbstmitteilung des Seins im verdeckenden Entdecken den Hauptschritten nach, die das Seinsdenken des Abendlandes durchlaufen hat. Die Anregungen der Antike aufnehmend, hat im Mittelalter Thomas von Aquin das „Sein selbst" erreicht und thematisiert (II 535). Man muß hier freilich gegenüber der von L. zwar nicht ausgesprochenen, aber doch nahegelegten Identifizierung des thomanischen ipsum esse mit dem Heideggerschen Sein selbst Vorbehalte anmelden; jedenfalls hat Heidegger eine solche vom Ausdruck her mögliche Ineinssetzung zurückgewiesen. Anderseits wird man gewiß nicht Heideggers Interpretation auch der mittelalterlichen Philosophie, ihrer Ontologie als bloßer Ontik des vorstellenden Denkens, das beim Seienden verharrt, schlechthin für zureichend halten. Überdies wird der Verf. den gebrachten Einwand schon öfter gehört haben, so daß man vermuten möchte, er wisse, warum er bei einer solchen Annäherung oder gar Identifizierung bleibt. – Nach dem Ausgang des Mittelalters geht diese thomanische Sicht des Seins verloren, mit gelegentlichem Nachblitzen bei Suarez, und die Metaphysik der Subjektivität kommt zur Herrschaft (II 536). Zugleich beginnt im 19. Jahrhundert aber auch die „Rückkehr zum Sein", und „nicht nur in dem neueren an Thomas anschließenden Philosophieren, sondern gerade auch im nichtthomistischen Raum": der späte Schelling, Kierkegaard und die Linie bis herauf zu Heidegger, der das Sein und seinen Vorrang über die Existenz „wie kein anderer in die Mitte seines Denkens rückt" (II 537). Der systematische Abschnitt des Artikels behandelt dann die Eröffnung des Seins im Verstehen des Menschen; Welt als Grundgestalt dieser Eröffnung und dieses Verstehens (hierzu sind vor allem die Ausführungen *H. R. Schlettes* im problemgeschichtlichen und systematischen Teil des Artikels „Welt" zu vergleichen); die dinghafte und personale Gegebenheit von Seiendem in der Welt; die reflexive Rückwendung des menschlichen Geistes auf das Sein, als den Horizont und das Licht, in der analogen Begrifflichkeit („Analogie" wird selbstverständlich in einem eigenen Artikel, von *G. Söhngen*, dargelegt); die Absolutheit des Seins, die, entgegen der Heideggerschen These von dessen endlich-zeitlicher Relativität, in einer transzendentalen Untersuchung vornehmlich des Urteils erhellt werden kann (II 541); die Attribute (transzendentalen Begriffe) des Seins; schließlich das Sichaussprechen der Eigenart des Seins in den Grundsätzen als logisch-ontologischen Prinzipien.

H. Krings untersucht in dem philosophischen Teil des Artikels „Wahrheit" zunächst die Prinzipien der Wahrheit, nämlich die transzendentale Wahrheit und die vollkommene Wahrheit. Die transzendentale Wahrheit: die Offenbarkeit des Seienden als solchen, die jeder Frage und Erkenntnisgewinnung, also dem endlichen Wahrheitsgeschehen, umfassend und ermöglichend vorausgeht. Die vollkommene Wahrheit: das Ziel des endlichen Wahrheitsgesche-

hens, das darin besteht, daß die transzendentale Wahrheit (als Offenbarsein, d. h. Erscheinen) ihrerseits zur Erscheinung gebracht werde (II 787). Von hier aus werden sowohl der Skeptizismus als auch der Relativismus kritisiert, und es wird aufgewiesen, warum im endlichen Wahrheitsgeschehen die Wahrheit selbst (und nicht nur relative Wahrheiten) erkannt werden, zugleich aber *die* Wahrheit immer entzogen und verborgen bleibt. Auf die Analyse der Urteilswahrheit („das Wahrheitsproblem [ist] *quoad nos* zuerst das Problem der Urteilswahrheit") und der Unwahrheit (als im Ursprung des endlichen Seienden mitgegebener Entzogenheit des Seienden in seinem Sein; als Irrtum; als Lüge) folgt ein historischer Überblick über die in der philosophischen Tradition überkommenen Reflexionen von ihren Anfängen bei Platon und Sokrates an über die mittelalterliche Wahrheitslehre (Thomas von Aquin), Kant, den Deutschen Idealismus bis zu Kierkegaard und Heidegger. Ein in der sachlichen Darbietung und der Schärfe der Problemverfolgung außerordentlich anregender Artikel. Es versteht sich von selbst, daß man in ihm nicht eine abschließende Problemlösung einfach vorgesetzt zu bekommen erwarten darf. Eine Frage drängt sich auf: es wird deutlich herausgestellt, daß die vollkommene Wahrheit das Ziel ist, das der *Form* nach in jeder Erkenntnis, im endlichen Wahrheitsgeschehen also erreicht wird (II 789); daß also nicht in einem unendlichen Wahrheitsgeschehen als solchem die Erfüllung des endlichen liegen kann, sondern diese Erfüllung nur die vollkommene Wahrheit darstellt; daß also das endliche Wahrheitsgeschehen rein immanent ist ohne Ende, gerade weil es, das ja immer auf ein mögliches Gewußtes aus ist und es zum wirklich Gewußten machen will, „je materialiter an ein Ende kommt, von wo aus ein neues mögliches Gewußtes es weitertreibt; und so formaliter ohne Ende" (II 788). Ist das Je-materialiter-Enden des Wahrheitsgeschehens so zu verstehen, daß es in keiner Gesamtkontinuität steht, oder doch? Ist diese Gesamtkontinuität – wenn ja – gegründet in dem Gesamtzusammenhang des All des möglichen Gewußten (also des Wißbaren überhaupt)? Ist dieser Gesamtzusammenhang des Wißbaren anders zu denken denn als so etwas wie ein (wenn auch von uns nie ganz zu realisierendes) System des Wissens? Ist das je materialiter endende Wahrheitsgeschehen fortlaufend noch einmal integrierbar; die Geschichte des Wahrheitsgeschehens Fortschritt des Wissens? Das sind keine Einwürfe, sondern Fragen, die das Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheit betreffen und seine mögliche Erhellbarkeit von einem Ansatz aus, wie ihn K. bei der Differenz im Wissen selbst (zwischen dem möglichen Gewußten und dem wirklichen Wissen) nimmt. Es ist das Problem der Vereinbarkeit unserer Absolutheitserfahrung der Wahrheit mit unserer Erfahrung der Historizität der Grundgestalten, in denen Wahrheit geschieht. Niemand wird behaupten wollen, daß diese beiden Erfahrungen und ihre Artikulationen, die sich, weil sie Erfahrungen und keine Konstruktionen sind, gegenseitig zunächst einfach anerkennen müssen, auf einen begrifflichen Nenner zu bringen uns heute bereits gelungen sei. Wer die Beiträge des „Handbuchs" aufmerksam durchliest, wird feststellen, wie bei einem sehr großen Teil der Artikel gerade dieses Problem die Dynamik der Fragestellungen hergibt.

Mit den Themen „Geschichtlichkeit", „Zeit", „Ewigkeit" befaßt sich eine von *A. Darlapp* verfaßte Artikelgruppe. Zeit ist primär nicht das dem menschlichen Dasein äußerliche Zeitmaß der physikalischen Zeit, sondern ursprünglich die Weise des Werdens endlicher Freiheit, nämlich so, daß das „Dasein in seinem Selbstvollzug von seinem Anfang auf sein Ende zu selbst seine eigene Zeit bildet" (II 901). Dieses Ende ist nicht das bloße Aufhören innerhalb eines äußerlich sich weitererstreckenden Zeitraumes, sondern die Endgültigkeit als die „Frucht" der selbstgebildeten eigenen Zeit: die Ewigkeit (II 901 f). Ewigkeit in diesem Sinn der Vollendung der Zeit ist die eine Bestimmung; die andere, noch ursprünglichere Bestimmung von Ewigkeit ist die des welt- und geschichtsüberlegenen Grundes aller zeitlichen Wirklichkeit (I 363). Der griechisch-hellenistische Ewigkeitsbegriff, als Begriff des in der menschlichen Zeiterfahrung mit erfahrenen Entgegengesetzten aller Zeit, bedeutet noch ein letzter Absolutheitscharakter der Welt selbst. Er hat so zwar eine Nähe zur christlichen Ewigkeitserfahrung und wird, zumal wenn in ihn ein dualistisches Element hineinkommt, für eine transzendente Verwendung geeignet, aber bringt dann zugleich die Gefahr mit sich, den Unterschied der Ewigkeit des Grundes aller Zeit (Gottes) und der radikalen Zeitlichkeit alles Kreatürlichen zu verwischen (I 365). Sofern nun die innere Zeitlichkeit des Menschen

darin besteht, daß er seine eigene Zeit bildet und also frei ist zu sich selbst, aber diese Freiheit zugleich verfügt ist in Welt, in vorgegebene Vergangenheit und ausständige Zukunft, ist der Mensch im eigentlichen Sinn geschichtlich: er hat sein konkretes Wesen nicht statisch als fertiges, vielmehr nur in der Aneignung und Auseinandersetzung seiner Freiheit mit dem unverfügbar Vorgegebenen der Freiheit: er hat sein Wesen immer erst „einzuholen". Auch mit dieser Benennung ist richtig ein Problem angezeigt, das insofern nicht begrifflich auflösbar ist (wie etwa in einer evolutiven Deutung bloßer Verwirklichung des Wesens), als eine Dialektik zwischen der Vorgegebenheit des Wesens (des Grundes der Freiheit) und der Aufgegebenheit des Wesens (des Gegenstandes der Freiheit, worum es ihr geht) besteht, welche nicht zu einer „absoluten Deckung" gebracht werden kann (I 492). Im weiteren Verlauf werden u. a. die Ekstasen der geschichtlichen Zeit behandelt und das Verhältnis von Ontologie und Geschichtlichkeit; von Ontologie, die immer selbst geschichtlich ist, und Geschichtlichkeit, die im abstandnehmenden Wissen selbst gewußt, in einen ontologischen Bezug gebracht ist.

Thematisch berühren sich mit diesen Artikeln die Beiträge „Freiheit" (I. Philosophisch) von *G. Siewerth* und „Entscheidung" von *J. B. Metz*. In dem letzteren vor allem wird Entscheidung, die Wirklichwerdung der menschlichen Freiheit, zusammengesehen mit der Erkenntnis. Und zwar so, daß Freiheit und ihre Entscheidung nicht selbst absolut theoretisierbar sind durch den Intellekt und seine Erkenntnis (I 281), vielmehr in der Entscheidung alle Fähigkeiten des Menschen, also auch das Erkennen, versammelt sind. „Dies wird man nur dann als irrationalistischen Dezisionismus mißverstehen und verwerfen, wenn man ratio rationalistisch verkürzt (auf rein gegenständliches Wissen) und nicht auf die Eigentümlichkeit des Menschseins achtet, das dadurch ontologisch ausgezeichnet ist, daß es sich gleichursprünglich in Erkennen und Freiheit zu sich selbst verhält . . ." (I 285). Alle diese Artikel stehen im Umkreis des Gesamtthemas „Mensch", das in einem eigenen Beitrag von *B. Thum* (I. Philosophisch) bearbeitet wurde. Hierzu wären noch einige weitere zu nennen, wie „Existenz" und „Person" von *A. Guggenberger*, die sich beide durch Prägnanz und sachliche Information auszeichnen und durch das gelungene Bemühen, traditionelle Lehrgehalte durch gegenwärtige Fragestellungen und Lösungsrichtungen aufzuschließen.

Damit ist die Reihe der eigentlich philosophischen Beiträge lange nicht abgeschlossen. Hingewiesen sei wenigstens noch auf die Artikel „Gott" (I. Philosophisch) von *J. B. Lotz* und „Gotteserkenntnis" von *J. Möller*, der mit Recht feststellt, daß der gotterkennende Mensch niemals losgelöst von einer Überlieferung lebt, und daß es so auch fraglich sei, „ob es de facto eine rein ‚theoretische' Gotteserkenntnis gibt . . ., stellt doch jede Erkenntnis Gottes den Menschen in die Entscheidung für oder gegen Gott". Von *J. Möller* stammt ferner der Artikel „Vermittlung", von *H. R. Schlette* der problemgeschichtliche und systematische Teil des Artikels „Teilhabe". Historische Epochen und Richtungen sind behandelt in „Aristotelismus" *(L. Hödl)*, „Augustinismus" *(F. Hoffmann)*, „Platonismus und Neuplatonismus" *(E. von Ivánka)*, „Scholastik" (meisterhaft von *M.-D. Chenu)* und „Thomismus" *(J. B. Lotz)*.

Im übrigen sei daran erinnert, daß über die genannten und nicht genannten Artikel und Artikelteile hinaus auch zahlreiche theologische, vor allem fundamentaltheologische Beiträge die Beachtung des Philosophen verdienen, vor allem dann, wenn er sich bewußt ist, daß in der Vergangenheit wie in der Gegenwart, offenliegend oder untergründig, das Philosophieren mitgeprägt ist durch sein wechselndes Verhältnis zur Theologie, ein Verhältnis, das nicht abreißt, sondern in der Verleugnung noch sich bestätigt. Und er wird mit Interesse vermerken können, daß begriffliche Problemfassungen der Philosophie, die diese erstmals versucht und herausstellt, obwohl diese Probleme selbst vielleicht ursprünglich in der Geschichte der christlichen Glaubenserfahrung und ihres Verständnisses aufgeworfen sind, nun zurückwirken auf das theologische Denken und dort gerade heute wieder fruchtbare Anstöße geben. Ein enzyklopädisches Werk will zuverlässig informieren. Aber in den bedeutenderen Erscheinungen der Geschichte der Lexikographie ist die Inventur des Gesicherten nicht so sehr das Land, in dem sich wohnen läßt, sondern vielmehr der Stand, von dem aus Perspektiven eröffnet werden. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist das „Handbuch theologischer Grundbegriffe" eine Bereicherung.

Alois Halder (München)

Henry Duméry, Raison et Religion dans la Philophie de l'action. 640 S., Editions du Seuil, Paris 1963.

Nichts vermag den Fortgang der philosophischen Erkenntnis so sehr zu fördern wie die Diskussion – besonders wenn das Gespräch von beiden Seiten mit hervorragender Sachkenntnis geführt wird und es darin um die letzten Sinnfragen der Philosophie überhaupt geht. Eine derart hochqualifizierte Kontroverse spielt sich zur Zeit in Frankreich zwischen dem Jesuitentheologen Henri Bouillard und dem Religionsphilosophen Henry Duméry ab. Es geht in ihr um die rechte Auslegung der Religionsphilosophie Blondels, und damit um das grundsätzliche Verhältnis des philosophischen Denkens zur (christlichen) Übernatur. In unserer Besprechung von Bouillards *Blondel et le christianisme* (Phil. JB 71 [1962] 183–189) haben wir von den ersten Phasen dieser Kontroverse berichtet und die Grundpositionen der beiden Autoren gekennzeichnet. Wir setzen das dort Gesagte hier stillschweigend voraus und wenden uns der weiteren Entwicklung der Kontroverse zu. Inzwischen hat nämlich D in einem mehr als doppelt so umfangreichen Band Bouillards Werk einer scharfen Kritik unterzogen, auf die dieser in den *Archives de Philosophie* (27 [1964] 113–150) kurz, aber entschieden geantwortet hat. Dank dieser beiden Veröffentlichungen tritt nun die Stellung der beiden Autoren samt ihrer Begründung plastischer hervor und ist (auf seiten D's) wohl auch etwas nüanciert worden; doch kam es zu keiner wesentlichen Annäherung und auch die sachliche Frage scheint nicht viel weiter geklärt. D's Werk enthält nämlich außer einer Reihe weiterführender Textanalysen vor allem eine neuerliche Feststellung seines bisherigen Standpunktes, durchsetzt mit polemischen Ausfällen gegen die Meinung Bouillards – von denen dieser inzwischen zeigen konnte, daß sie größtenteils auf Mißverständnissen beruhen, so daß auch er sich nicht zur Aufgabe seines Standpunktes veranlaßt sieht.

I

Es ist schwierig, von dem unzählige Einzelheiten zusammentragenden Werk D's eine einigermaßen fortlaufende Zusammenfassung zu geben. Man findet auch hier wieder die Vorzüge, die man schon von den andern Werken D's her kennt: klare Zeichnung der Fragestellung, eindringliche Analysen anhand einer Fülle von Zitatenmaterial, mühelose Beherrschung des *(eines)* philosophischen Handwerkszeuges, messerscharfe Distinktionen, reiche philosophiegeschichtliche Information. Zugleich aber machen sich zahlreiche redaktionelle Mängel sehr unangenehm bemerkbar – von dem oft peinlichen Tonfall ganz zu schweigen: zahlreiche Wiederholungen, überlange Anmerkungen, die vieles enthalten, was eigentlich im Text stehen müßte, eine besonders für französische Ohren unangenehm gekünstelte Terminologie; vor allem aber bringt es die Polemik mit sich, daß D oft Meinungen aufs entschiedenste zurückweist, von denen der unbefangene Leser ein paar Seiten weiter glaubt, daß sie von D nun selbst vertreten werden.

Es empfiehlt sich, die Lektüre des umfangreichen Werkes mit der *Conclusion* zu beginnen, in der das *Anliegen*, das D bei seiner ganzen philosophischen Arbeit beseelt, deutlicher als anderswo zutage tritt: über die christliche Religion als Philosoph Aussagen zu machen, die auch für den glaubenslosen Intellektuellen von heute sinnvoll und nachvollziehbar sein sollen. Die Verwandtschaft dieses Anliegens mit dem Anliegen des jungen Blondel fällt in die Augen, und man versteht, weshalb D sein eigenes Werk aufs engste mit dem Denken Blondels zu verknüpfen sucht. Die für das moderne Denken kennzeichnende *forma mentis*, ja *die* vollkommene Form technischen Philosophierens überhaupt, findet D nun aber in einer Phänomenologie Husserlscher Prägung, welche notwendige Wesensstrukturen aufdeckt, aber dabei die Wirklichkeit ihres Gegenstandes (und die verwirklichende Tat des Menschen) ausklammert. Hieraus ergibt sich D's Auslegung der Blondelschen Philosophie als einer reflexiv-kritischen Analyse von reinen Wesensstrukturen. Daß die Grundkombination dieser Auslegung historisch höchst fragwürdig ist, dürfte auf der Hand liegen. Sehen wir uns dennoch die wichtigsten Einzelthesen an, zu denen diese Auslegung nach und nach führt – wobei ich an die einzelnen Fragepunkte im Sinne des eingangs erwähnten Dialogs außer Bouillards Antwort gleich auch meine eigenen kritischen Bemerkungen anschließen möchte.

II

Bouillard hatte bei Blondel einen doppelten *Begriff des Übernatürlichen* unterschieden: das Übernatürliche im weiteren Sinne (surnaturel indéterminé), das auf der zweiten Stufe im Werdeprozeß dieses Begriffs (d. h. im IV. Teil der *Action*) erreicht werde, und den spezifisch christlichen Begriff der Übernatur. D verwahrt sich in den ersten zwei Kapiteln seines Buches gegen diese Unterscheidung. Blondel habe immer nur die Übernatur im vollen, christlichen Sinne im Auge gehabt; Bouillards „surnaturel indéterminé" habe überhaupt nichts Übernatürliches an sich, da es nicht über die letzten Forderungen eines natürlichen Theismus hinauskomme und ihm die unterscheidende „Struktur der Gratuität" mangle. Der tiefere Grund für diese Ablehnung ist jedoch in der Grundstruktur der Blondel-Auslegung D's zu suchen, die einerseits diesen Zwischen-Begriff gar nicht nötig hat, da sie die Gratuität der Übernatur auf der Ebene der effektiven „surnaturalisation" zu wahren sucht, über die der Philosoph ohnehin theoretisch nichts auszumachen vermöge, während andererseits der Begriff des Übernatürlichen, als auf der reflexiven Ebene liegend, notwendig a priori determiniert sein müsse. D deduziert ihn folgendermaßen: Aus der Dialektik des notwendigen Scheiterns aller Versuche einer bloß natürlichen Religion ergebe sich „die Notwendigkeit, ein übernatürliches Ziel zu entwerfen (concevoir) und es nach der notwendigen Struktur der Gratuität zu entwerfen" (62). So ist dieser Entwurf nur der positive Ausdruck für die durch die Dialektik des Tuns aufgegebene „illimitation des fins naturelles" (65) – wobei D jedoch darauf besteht, daß hierin der Begriff „eines (!) Übernatürlichen im eigentlichen Sinne" (57 Anm. 108) erreicht worden sei und daß dieser Begriff, obgleich nur Begriff, nicht dem Belieben anheimgestellt bleibe, sondern sich aus der „Logik des Lebens des Geistes" (72 Anm. 157) mit Notwendigkeit ergebe.

Aus der gleichen Forderung nach „Apodiktizität" der Philosophie verwahrt sich D auch dagegen, in der Frage der Übernatur je aus der reflexiven Ebene herauszugehen und etwa einen „besoin réel", eine „exigence" des Übernatürlichen zuzugeben – obwohl diese Ausdrücke bei Blondel immer wieder auftreten. Die Feststellung eines solchen wirklichen Anspruchs, eines Nötighabens (und nicht nur einer Denknotwendigkeit) wäre nämlich nach D rein empirisch, somit für die Philosophie belanglos, und würde zudem die Gratuität der effektiven „surnaturalisation" gefährden. Um mit den Aussagen Blondels ins reine zu kommen, unterscheidet D deshalb (im Anschluß an Kants Lehre von den Neigungen) einen „besoin senti", dem keinerlei philosophische Bedeutung zukommt, und einen „besoin motivé" (463), der ganz auf der reflexiven Ebene bleibe und nichts anderes als „die logische Eingliederung einer notwendigen Idee in die Beschreibung der Bedingungen des Tuns" (327) besage. So werden *alle* philosophischen Aussagen Blondels auf jene Ebene der reinen Wesensstrukturen zurückgebunden, auf der sich die Husserlsche Phänomenologie bewegt, während zugleich alle Brücken zur praktischen Ebene der effektiven Wirklichkeit abgebrochen werden.

In seiner Antwort auf diesen auffälligsten, wenn auch nicht grundlegendsten Streitpunkt kommt Bouillard ohne Schwierigkeit mit D darin überein, daß es in Blondels Philosophie um die Bestimmung des *Begriffs* (idée) und nicht der Wirklichkeit des Übernatürlichen gehe, und daß dieser Begriff, eben als solcher, einen eindeutig umrissenen Inhalt haben müsse. „Indeterminiert" bleibe der Begriff des Übernatürlichen im weiteren Sinne nur bezüglich der positiven, historischen Bestimmungen des Wie der übernatürlichen Erhebung. Diese Bestimmungen könnten wir erst aus der christlichen Offenbarung; sie gäben somit dem Begriff des Übernatürlichen *synthetisch* (und nicht mehr rein a priori) seine letzte Fülle und Präzision. Übrigens zeigt eine unveröffentlichte Skizze Blondels aus dem Jahre 1904, die Bouillard inzwischen entdeckt hat, genau die drei Stufen auf dem Weg zum vollen Begriff des Übernatürlichen, wobei der zweiten Stufe die „idée plus ou moins épurée d'un surnaturel indéterminé" (Art. cit. 125) zugeschrieben wird.

Der erste Streitpunkt wäre somit erledigt. Für meinen Teil scheint mir, daß die *sachliche* Übereinstimmung zwischen D und Bouillard sogar noch weiter geht, als dieser sagt; denn ich sehe nicht, daß D's Begriff des Übernatürlichen sachlich je etwas anderes umfaßte als

Bouillards „surnaturel indéterminé" (1). Jedenfalls besagen die Umschreibungen, die D dafür gibt (39, 42 Anm. 55, 44, 46, 95–98, 181, 245) nie mehr als dies, und auch er hält den philosophischen Begriff des Übernatürlichen für „unbestimmt bezüglich der theologischen Bestimmtheiten" (49, 80). In der Tat würde die Gratuität der Übernatur zerstört, wenn D in seiner Sicht, die alle Bestimmungen eines philosophischen Begriffs a priori notwendig ableitet, von Bouillards Übernatürlichem im engeren Sinne spräche; denn so schriebe die Vernunft Gott a priori vor, *wie* er den Menschen zur Gemeinschaft mit Ihm zu erheben habe. Wenn die „surnaturalisation", wie D immer wieder betont, eine freie Gabe Gottes ist, dann kann auch deren positiv bestimmte Modalität (gerade weil es sich um eine „*sur*-naturalisation" handelt) nicht a priori festgelegt werden. Der Begriff des „surnaturel indéterminé" und der von Bouillard herausgearbeitete synthetische Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen des Übernatürlichen erweist sich somit auch spekulativ als notwendig. Der eigentliche Streitpunkt zwischen den beiden Auffassungen liegt gar nicht im Begriff des „surnaturel indéterminé", sondern darin, daß Bouillard schließlich auch die positiv-historischen, christlichen Bestimmungen (wenigstens bis zu einem gewissen Grade) in den vollen philosophischen Begriff der Übernatur integriert, während dieses Positiv-Christliche für D als bloße „surdétermination" (181) außerhalb des philosophischen Blickfeldes bleibt.

Tiefer als der Wortstreit um das „surnaturel indéterminé" geht die Auseinandersetzung um den „besoin réel du surnaturel". Bouillard stellt hierzu zunächst fest, daß ein „wirkliches Verlangen nach dem Übernatürlichen" dieses keineswegs naturalisiere (und somit, möchten wir beifügen, auch keinen Immanentismus impliziert); denn es handle sich ja nicht um ein „Verlangen nach dem wirklichen Übernatürlichen". Die Schwierigkeit D's aber geht tiefer. Es handelt sich darum, zu wissen, ob „ein wirkliches Verlangen", ein Nötig-haben, in der Sprache der Philosophie überhaupt etwas anderes besagen kann als einen notwendigen Zusammenhang von Wesensstrukturen. Man sieht, daß hier die Ontologie und Methodologie Blondels ins Spiel kommt. Ihr müssen wir uns nun mit D und Bouillard zuwenden. Da es dabei vorwiegend um die historische Frage der richtigen Blondel-Auslegung geht, können wir uns kürzer fassen.

III

Die vier Kapitel (III–VI), die von Blondels Ontologie und seiner Lehre von der „option" handeln, sind zweifellos die besten des Buches, und D kommt darin zu beachtlichen Klärungen seiner früheren Aussagen. Zunächst legen zwei Kapitel die allgemeinen Grundzüge der Blondelschen Ontologie dar: die Unterscheidung zwischen der „reflexiven" oder „philosophischen" Ebene (die wegen ihrer normgebenden Notwendigkeitsstrukturen von D nunmehr bereits „*ontologisch*" genannt wird) und der „konkreten" oder „praktischen" Ebene der *Ontogenie*, wo die Notwendigkeitsstrukturen der ersten Ebene kraft der freien Stellungnahme des Menschen in die Wirklichkeit übergeführt werden. D präzisiert weiter, daß es auch die „reflexive" Ebene mit der Wirklichkeit (und nicht mit Vorstellungen) zu tun habe, die von der Reflexion „formalisiert" (wir würden sagen „zum Begriff erhoben") werden. Weiter zeigt D, wie der Übergang zur konkreten Ebene eine Stellungnahme vor dem Absoluten, vor Gott (eine „option") beinhaltet und wie diese Option ein doppeltes Moment umfasse: die Bejahung des notwendig aufscheinenden Gottesbegriffs und die freie Verleugnung seiner selbst, um Raum zu schaffen für das Heilswirken Gottes.

Mit Hilfe dieser, allerdings erst in der *Trilogie* so deutlich zutage tretenden Unterscheidung und im Licht der Kantschen Begrifflichkeit unternimmt D sodann (Kap. V und VI) eine neuerliche Auslegung des letzten Kapitels der *Action*. Er interpretiert dabei die Option axiologisch: die Erkenntnis nach der Option sei nur auf der Wertebene privativ oder possessiv, während eine erste, echte Verwirklichung („réalisation du nécessaire") schon vor dem Auftreten der Entscheidungsfrage, einfach durch das ins Spiel Treten der menschlichen Freiheit (die als apriorische Synthese schon seit Teil I und II der *Action* im Spiel stehe) zustandegekommen sei; denn die phänomenologisch erkannten Notwendigkeitsstrukturen würden schon im Ansatz jedes Freiheitsaktes als wirkliche, mein Tun betreffende Notwendigkeit

anerkannt. Die Option im eigentlichen Sinne sei dann (als „réalisation élicite") das vollpersonale Jasagen zu dieser schon realen Notwendigkeit; sie unterscheide sich von der ersten Realisation dadurch, daß sie die Verwirklichung ausdrücklich vom *Absoluten* her suche (oder sich weigere, sie so zu suchen), dessen Wert sie somit für sich erwerbe (oder verliere).

Für jeden, der sich in den verschlungenen Texten der Blondelschen Optionslehre zurechtzufinden sucht, bringen diese Erklärungen zweifellos manches Licht; die Fäden sind da fein säuberlich entwirrt. Nur fragt man sich, ob da nicht gerade Fäden entwirrt worden sind, die Blondel verknüpft sehen wollte. Es berührt seltsam, wie D hier (und in den beiden folgenden Kapiteln) Blondel beständig Lob oder Tadel austeilt für Treue oder Untreue zu seinen eigenen Gedanken. Wo Blondel seine eigensten Sichten entwickelt, geht er D fast regelmäßig zu weit; das einmalig und unterscheidend Blondelsche Gedankengut wird vom Kommentar immer wieder weginterpretiert. So ist beispielsweise D's Erklärung der privativen und der possessiven Erkenntnis zwar sehr eingängig, aber sie verpaßt gerade das von Blondel immer wieder angezogene Philosophumenon vom *erkenntnis*schaffenden Wert der praktischen Haltung (vgl. z. B. das *Action* 440–447 über den Erkenntniswert der Liebe Gesagte). Gleicherweise läßt das Interpretationsschema der beiden „Ebenen" gerade das Dritte unter den Tisch fallen, dessentwegen Blondel vom einen wie vom andern spricht: ihm geht es nicht um die Unterscheidung, sondern um die *Unzertrennlichkeit* von philosophischer Reflexion und praktischer Haltung. Doch damit kommen wir zur Auseinandersetzung um die Methode Blondels.

IV

Dieser Auseinandersetzung hat D wiederum vier Kapitel (VII–X) gewidmet, und zwar (entsprechend seiner allgemeinen Tendenz, die *Action* von der *Lettre* her zu lesen) die ersten beiden der in der *Lettre* von 1896 dargelegten „Immanenzmethode", die andern zwei der sogenannten „indirekten Methode" der *Action*. Bezüglich der Immanenzmethode unterscheidet D die „immanence vitale", das im Tun tatsächlich und empirisch Vorfindliche, und die „immanence rationelle", das, was die Vernunft in diesem Vorfindlichen als notwendige Wesensstrukturen zu fassen vermag, „l'intelligibilité structurale de cette immanence [vitale]" (292). Nur der zweiten Immanenz komme Apodiktizität zu; nur mit ihr befasse sich die Immanenzmethode. Folglich bezeichne das „Was wir wirklich denken" (ce que nous pensons en réalité, *Lettre* 39), das in Blondels Immanenzmethode die Norm darstellt, nicht wirkliche, vorfindliche Inhalte unseres Bewußtseins, sondern die Notwendigkeitsstruktur dieser Inhalte. In einem eigenen Kapitel zeigt D sodann, daß Blondel auch in den späteren Jahren, wo er den psychologischen Voraussetzungen des Glaubensaktes ausdrücklich Beachtung schenkt, diesen früheren Standpunkt nicht verlassen habe; er nehme vielmehr den Glauben als bloße Hypothese an und untersuche deren notwendige Strukturen.

Die philosophische „Technik", mit der diese Immanenzmethode in der *Action* ins Werk gesetzt wurde, Blondels „indirekte Methode", bestehe in der Ausschaltung der Variablen, um zum reinen, notwendigen Gesetz der Verknüpfung der Essenzen vorzustoßen. D interpretiert diese Methode als Verlängerung und Überwindung der Kantschen Transzendentalanalyse und vergleicht sie auch mit der Methode Husserls.

Auch in diesen Analysen und Erklärungen D's, die man sich sehr genau anhören muß, findet sich wieder viel Vortreffliches, so z. B. die Ablehnung jeder psychologisierenden Interpretation Blondels und der Rückgang auf Kant – wenn ich auch gerade zu den (460 bis 473 vorgetragenen) drei Beispielen der Abhängigkeit große Fragezeichen setzen möchte. Aufs Ganze gesehen aber befriedigen mich diese methodologischen Kapitel noch weniger als der Rest des Buches; gerade hier wird die Diskrepanz der Auslegung D's von der Sichtweise Blondels grundgelegt. Sie läßt sich vielleicht am besten von D's Deutung der „indirekten Methode" her aufweisen. Der Name, der hier im Hintergrund der Formulierungen Blondels steht, ist nicht der Kants, sondern – Bacons. Die von ihm (direkt oder wohl vielmehr indirekt über die Methodologie der Naturwissenschaften) übernommene systematische Ausschaltung der Variablen soll bei Blondel nicht eine notwendige Verknüpfung von Wesens-

strukturen aufdecken, sondern das „résidu", den Restbestand, der sich eben dank dieser negativen Ausschaltungen schließlich als unausschaltbar und somit als notwendig (faktisch notwendig!) erweist. Der „Determinismus" ist in der *Action* nicht das, *was* Blondel sucht, sondern das Mittel, *mit Hilfe dessen* er das notwendige „résidu" aufdeckt; der Fortschritt der Blondelschen Dialektik ist (gegen D 436, aber nach Blondels eigenen Aussagen) nicht absolut notwendig, er ist nur gefordert als jeweils neuer Versuch, das „résidu" aufzuarbeiten.

Wird Blondels Methode so aufgefaßt, dann erhellt auch, daß die Norm der Immanenzmethode sehr wohl eine Wirklichkeit (und nicht nur eine Wesensstruktur) sein kann: das im „résidu" als absolut notwendig aufgewiesene Faktum des Aktes (dem somit eine *negative* Apodiktizität eigener Art zukommt). Dieser ursprüngliche Akt scheint in der Reflexion auf das Vorfindliche als dessen nicht reflex zu machende (und somit nicht formalisierbare) Möglichkeitsbedingung auf, die aber immer noch dialektisch (wenn auch nicht mehr reflexiv) expliziert werden kann. In *diesem* Sinne erweist nach Blondel das Nachdenken über die Tat, daß es die wirkliche Tat nie zu ersetzen vermag; die bei D geschiedenen Ebenen wesen somit nur im je-Übergänglichen von der einen zur andern. Von hier aus wäre zunächst zu verstehen, weshalb Blondels Philosophie eine „philosophie pratiquante" sein muß – worauf Bouillard (Art. cit. 137 f) gegen D erneut besteht. Von hier aus möchte ich aber auch die Frage stellen, ob die phänomenologische Epochè Blondels zu Recht als ein (aus dem Wesen des Denkens sich notwendig ergebender) Formalisierungsprozeß gedacht werden kann; ob sie nicht vielmehr bloß vorläufig und methodisch und nur aus Kondeszendenz für eine ganz bestimmte philosophische Mentalität den ontologischen („ontogenischen") Index der Erkenntnis in Klammern setzt. Vielleicht liegt hier der Ansatz der Fehldeutung D's, und die Diskrepanz seiner Auslegung vom Texte Blondels wäre darauf zurückzuführen, daß er die indirekte Methode von der Immanenzmethode, das Eigentliche vom Zugeständnis her deutet.

V

Zum Schluß seiner langen Analysen kehrt D wieder ausdrücklich zur Religionsphilosophie zurück und erläutert in zwei Kapiteln (XI und XII) das Verhältnis der Philosophie Blondels zur christlichen Theologie. Das zweite dieser Kapitel befaßt sich mit Blondels Absicht, eine Philosophie der Religion zu schaffen, und mit der Berechtigung einer solchen (was ich beides gerne und unbestritten hinnehme), worauf es zu zeigen sucht, daß Blondels Philosophie der Religion in ihren wesentlichen Strukturen mit D's eigener Religionsphilosophie übereinkomme – wovon ich mich auch jetzt nicht zu überzeugen vermag. Doch bietet dieses Kapitel auch manche aufschlußreiche Klärungen dieser religionsphilosophischen Methode sowie interessante Einzelanalysen – etwa über die Funktion des Bildhaften in der Religion (578).

Im Kapitel zuvor hatte sich D mit Bouillards zunächst paradoxer These auseinandergesetzt, Blondels Denken sei *zugleich* eine autonome Philosophie und eine Fundamentaltheologie. Dagegen erklärt D, unter teilweiser Anlehnung an Maritains bekannte Unterscheidung zwischen „Natur" und „Stand" der Philosophie, Blondels Werk bleibe rein philosophisch – auch wo es von einer apologetischen Zielsetzung angeregt sei. Interessanter als D's recht traditionelle Ausführungen ist hier die Antwort Bouillards, in der dieser seinen in *Blondel et le christianisme* wirklich nicht sehr durchsichtigen Standpunkt klärt. Das „zugleich" von echter Philosophie und Fundamentaltheologie ergebe sich daraus, daß Blondel die rationale Struktur des *Übergangs* vom Unglauben zum Glauben dargestellt habe, was für den Ungläubigen reine Philosophie, für den Gläubigen aber ipso facto echte Fundamentaltheologie sei. Da sich dieses Übergängliche einerseits in der eigenartigen, synthetischen Verknüpfung zwischen dem IV. und V. Teil der *Action* äußert (die, wie wir gesehen haben, bei D's reduziertem Begriff des Übernatürlichen dahinfällt), andererseits in der Feststellung eines wirklichen Nötighabens (besoin réel) der Übernatur, ist der Streit um das fundamentaltheologische Statut der Philosophie Blondels, der zunächst ein bloßes Wortgefecht zu sein schien, tatsächlich die logische Auswirkung der grundlegenden Unterschiede in der Blondel-Auffassung D's und Bouillards.

Es wäre noch manches grundsätzliche Bedenken gegen D's Interpretationstechnik anzumelden: der apriorische „Raster" (grille), den er über die Texte legt, das Übergehen des Ganzheitlichen in Blondels Denken (Leibniz, der für Blondel viel wichtiger war als Kant, wird nur einmal am Rande erwähnt), die historische Verschiebung im Kant-Verständnis zwischen Blondel und D, die bei Blondel unmögliche Trennung von Leben und Denken des Philosophen, usf. Aber es schickt sich nicht, zu schulmeistern. Alles in allem: Wir ziehen D's eigenes Philosophieren seiner Blondel-Auslegung vor. Wir halten seine Aussagen für glaubwürdiger (für *philosophisch* glaubwürdiger), wo er im eigenen Namen und nicht im Namen Blondels spricht. Was nicht hindert, daß man auch seine Blondel-Analysen, wenigstens als „videtur quod", sehr ernsthaft anhören muß.

Peter Henrici (Rom)

P.S.: Eine Replik D's mit Duplik Bouillards findet sich in den *Recherches de Science religieuse* 52 (1964) 597–600.

Oskar Becker: Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze. 192 S., Verlag Günther Neske Pfullingen, 1963.

Mit Recht betont der Verf. im Vorwort den einheitlichen Schwerpunkt, auf den die in diesem Band gesammelten Abhandlungen bezogen sind (ausgenommen die über „Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft" [S. 41–66], die einen historischen Charakter hat, auch wenn sie über das Zeitproblem mit der grundlegenden Thematik der anderen Abhandlungen verbunden ist); dieser Schwerpunkt ist der polare Unterschied von Sein und Wesen, dessen Aufweis in voneinander fernliegenden Sachgebieten trotz der unmittelbaren Stoffverschiedenheit die Einheitlichkeit der Gedankengänge der Aufsätze bedingt. Diese Einheitlichkeit indes zeigt sich nicht nur hinsichtlich der Mannigfaltigkeit der Gegenstände, sondern auch hinsichtlich der Zeitspanne, die zwischen dem ersten und dem letzten der hier gesammelten und chronologisch geordneten Aufsätze liegt (der erste „Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers" ist 1929 erschienen; der letzte „Platonische Idee und ontologische Differenz" erscheint hier zum ersten Male; sein Entstehungsdatum ist also nicht mit Sicherheit festzustellen, jedoch läßt schon die chronologische Reihung der übrigen Aufsätze mit höchster Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß er auch der zuletzt verfaßte, und zwar nach 1960, ist). Einen Zeitraum von über dreißig Jahren umspannen also diese Arbeiten, die dennoch in ihrer Konzeption äußerst einheitlich sind, ja unbeweglich erscheinen, was merkwürdig ist, wenn man berücksichtigt, daß diese Konzeption von Anfang an von einer näher anzugebenden Gegenstellung zu Heideggers „Seinsdenken" lebt. Was nun Ende der zwanziger Jahre, als „Sein und Zeit" allein vorlag, mit Heidegger und gegen ihn zu sagen möglich war, das ist, möchte man annehmen, nicht das Gleiche mit dem, was heute über dieselben Fragen zu sagen ist, und zwar nicht nur weil „Sein und Zeit" und die unmittelbar in dessen Horizont gehörenden Schriften in ihrer Intention damals und lange Zeit hin, wie man heute weiß, mißverstanden wurden und vielleicht mißverstanden werden mußten, sondern auch weil Heideggers Denken – auch abgesehen von derartigen Mißverständnissen – inzwischen einen Weg zurückgelegt hat, der es zwar nicht gestattet, sein spätes Philosophieren gegen „Sein und Zeit" auszuspielen, der aber noch weniger erlaubt, das, wohin Heidegger gelangt ist, zu ignorieren oder einseitig von „Sein und Zeit" her zu verstehen. Kennzeichnend für Beckers Stellung zu Heidegger ist die ausschließliche Berücksichtigung von „Sein und Zeit", die das gelegentliche Verweisen auf spätere Schriften Heideggers noch unterstreicht. Auf all das aufmerksam zu machen, wäre schier überflüssig, wenn die Stellungnahme zu Heidegger nicht in der Tat konstitutiv für Beckers Ansatz selbst wäre. Ist es aber so, dann hat die Feststellung, daß Becker Wachstum und Wandel der Gegenposition in sich nicht mit einbezogen hat, Gewicht und ist zum Verständnis sowohl als auch zur kritischen Würdigung seines Denkens unerläßlich.

Wenn von einer Gegenposition zu Heidegger die Rede ist, so bedarf das einer genaueren Bestimmung. Denn diese Gegenposition besagt keineswegs, daß von dem, was Heidegger

dachte, eine andere, entgegengesetzte Deutung gegeben wird. Vielmehr wird Heideggers Denken (von „Sein und Zeit") von Becker anerkannt und angenommen, – nur betrifft es nur die eine Seite der „Wirklichkeit"; neben das Sein, das als Dasein des Menschen und als Sein überhaupt von Heidegger in gültiger Weise bedacht wurde, hat das Wesen zu treten. Beide, Sein und Wesen, sind gleichursprüngliche, auf einander nicht zurückführbare Prinzipien, die für je verschiedene Bereiche oder Schichten der Wirklichkeit verantwortlich sind. Im ersten, oben bereits genannten Aufsatz heißen diese Prinzipien noch beide „antagonistische *Seins*prinzipien", „*Seins*wurzeln" (S. 22, 23, 40; von mir unterstrichen), – eine terminologische Unsicherheit, die später weitgehend (vgl. jedoch S. 111) vermieden wird. Das Verhältnis zu Heidegger ist also eher das einer Ergänzung, das der Berücksichtigung eines von Heidegger vernachlässigten, dem Sein jedoch gleichrangigen Prinzips, eben dessen, was Becker Wesen nennt. Eine *Gegen*stellung ist es nur insofern, als Wesen und Sein sich entgegengesetzt gegenüberstehen.

Der Verf. versteht unter Sein ausschließlich das Daß-sein, die Existenz. Daß diese Einschränkung nicht einmal für die Fragestellung von „Sein und Zeit" zutrifft, scheint er nicht gesehen zu haben. Tatsache ist jedoch, daß die Frage nach dem Sinn, der Wahrheit des Seins den Unterschied von Wesen und Existenz unterläuft, daß mit anderen Worten der Versuch unternommen wird, in eine Dimension des Seins zu gelangen, aus der sich vielleicht jener Unterschied in seinem beschränkten Recht ergibt. Daß diese Absicht, die nur eine, und nicht die grundlegende Weise, Heideggers Anliegen zu umschreiben, ist, in „Sein und Zeit" kaum sichtbar wird, muß zugegeben werden. Es bleibt aber dennoch ein Mißverständnis der Seinsfrage von „Sein und Zeit", wenn Becker parallel zur Ontologie (die für ihn letztlich mit der Fundamentalontologie als der existenzialen Analytik des Daseins zusammenfällt) eine das Wesen zum Gegenstand habende „Parontologie" fordert und in den Grundzügen umreißt. Es bleibt zudem, selbst wenn man zuzugeben bereit ist, daß die ontologische Seinslehre der Ergänzung bedürftig ist, fragwürdig, warum die Lehre vom Wesen (die Parontologie) am Leitfaden der Begrifflichkeit und der Fragestellung der (Seins)ontologie – wenn auch in der Weise der Umkehrung – soll aufgebaut werden müssen. „Es könnte sein, daß es nicht bloß eine ontologische Metaphysik gibt – als eine Lehre vom Sein des Seienden –, sondern daneben (παρά) noch eine zweite Art, die „Parontologie" oder Lehre vom Wesen und Anwesen (παρ-ουσία) der Dinge. Deren Kennzeichen wären nicht die Transzendenz, der Überstieg über das Seiende, sondern gerade die „Intranszendenz", oder „Paratranszendenz", die Unentstiegenheit des Wesens aus dem Wesenden. Während Sein und Seiendes in „ontologischer Differenz" unterschieden sind, fallen Wesen und Wesendes in „parontologischer Indifferenz" (wesenhafter Ununterschiedenheit) zusammen. Der ontologischen Ungleichung Sein > Seiendes tritt die parontologische Gleichung Wesen = Wesendes gegenüber" (S. 71).

Der Unterschied von Sein und Wesen deckt sich weitgehend mit jenem von Geist oder Geschichte und Natur. Dieses Zweischema ist aber im Grunde ein Dreischema, weil das, was nicht Geschichte ist, in die beiden Bereiche des Vor- und Untergeschichtlichen einerseits und des Übergeschichtlichen andererseits sich aufteilt. Ersteres ist die Natur im engeren Sinne und im Menschen das, was zur Natur gehört: das Unterbewußte, das triebhafte Leben, das Tierisch-Leibliche. Dieses Subhistorische weist aber eine auffallende Strukturähnlichkeit mit dem Suprahistorischen auf, mit dem Reich des absoluten Geistes und der ewigen Ideen, mit dem Bereich der Mathematik und der Kunst. Somit ist das Sein sowohl unterlaufen als auch überstiegen von etwas, das außergeschichtlich und in verschiedener, aber strukturell ähnlicher Weise wesensartig ist. Im Menschen, der als solcher ein Zwischenwesen ist, treffen und scheiden sich Sein und Wesen. Er ist nicht nur (geistig-geschichtliches) Dasein, sondern ebensosehr auch Dawesen. Als Dasein verhält er sich seinsverstehend zur „Welt", in deren Mittelpunkt er steht, als Dawesen aber stellt er mikrokosmisch den „Kosmos" gleichgestaltig dar. Der phänomenale Aufweis des Unterschieds von Sein und Wesen (insbesondere als Dasein und Dawesen) und der damit verbundene Nachweis der Verschiedenheit *und* Übereinstimmung des Unter- und Übergeschichtlichen, somit der Mittel-, aber nicht vermittelnden Stellung des Seins zwischen den beiden Schichten des Wesens, geben dem oben angegebenen gedanklichen Schema die konkrete Erfülltheit. Bewußtsein und Unbewußtsein (Unter-

und Überbewußtsein), Selbst und Seele, Erfahren und Begegnen, Zukunft und Herkunft Tod und Geburt und vor allem die grundverschiedenen Arten von Zeitlichkeit, die dem Dasein und dem Dawesen eignen (zum einen die Einmaligkeit und Einsinnigkeit, zum anderen die Ewigkeit bzw. der rhythmische Wechsel), werden in knappen Andeutungen phänomenal gegeneinander abgesetzt, um nachzuweisen, daß die von Heidegger aufgestellten Existenzialien nicht den vollen Bestand des Menschen, sondern nur das Dasein treffen, neben dem es ins Dawesen fallende Phänomene und Strukturen, die unabdingbar zum Menschen gehören, gibt. Die Gegenüberstellung der Heideggerschen „Existenzialien" und der entsprechenden „Paraexistenzialien" zeigt gegenüber der gespannten Doppeltheit der ersten die schlichte Einfachheit der zweiten. Dem „geworfenen Entwurf" (d. h. der Doppeltheit von Geworfenheit und Entwurf) entspricht die schlichte „Getragenheit"; der „gewesenden Zukunft" (der Doppeltheit von Gewesenheit und Zukunft) die schlichte, aber ständige „Gegenwart" (S. 90; zur „Getragenheit", die ursprünglich an der Seinsweise des Künstlers, insofern er Genie ist, ausgearbeitet wurde, vgl. besonders S. 34 f.).

Daß Absicht und Tragweite des Ansatzes von „Sein und Zeit" – von Heideggers späterem Denken ganz zu schweigen – durch die Fragestellung Beckers nicht getroffen, vielmehr ungebührlich eingeengt werden, unterliegt keinem Zweifel. Das zeigt sich unter anderem darin, daß der Verf. genötigt ist, einen unreflektierten Lebensbegriff einzuführen (vgl. z. B. S. 84: „. . . daß die Unterscheidung von Dasein und Dawesen wie ein Prisma wirkt, das gleichsam den einheitlich scheinenden Strahl des Lebens in zwei verschiedenfarbige Bestandteile zerlegt. Durch dieses Prisma können grundsätzlich alle Lebensgebiete betrachtet werden"; vgl. auch S. 92, wo die existenzialanalytischen Daseinsstrukturen auf alles Lebendige erweitert werden, insofern es sich entwickelt). Wäre es Heidegger in „Sein und Zeit" um eine Lehre vom Menschen gegangen (und letztlich versteht Becker die „existenziale Analytik" so, wenn er etwa schreibt: „Neben die Anthropologie als philosophische Grundwissenschaft hat die Kosmologie zu treten." [S. 70]), dann hätten die von Becker herausgestellten Phänomene Erklärung und Erwähnung finden müssen. Da dieses jedoch nicht die Absicht war, trifft Beckers Einwand ins Leere, – mindestens sofern es sich um einen Einwand gegen die Vollständigkeit der existenzialen Analytik handelt, wobei nur zu bemerken ist, daß der Verf. selbst den sicherlich nicht alles deckenden Begriff des Daseins zu eng nimmt. So findet z. B. die „Befindlichkeit", deren Zusammenhang mit dem Verstehen in „Sein und Zeit" problemreich ist und auf die sich viele der Phänomene, die Becker als paraexistenzial bestimmt, zurückführen lassen, kaum Erwähnung: „Befindlichkeit gibt es auch beim Dawesen, doch ist diese nicht, wie beim Dasein, mit dem ‚Verstehen' zu einem Doppelgebilde zusammengespannt" (S. 90). Daß ferner das Sein für Heidegger, da es das ist, als was es sich geschichtlich in der Metaphysik entborgen hat, keineswegs auf das Daß-sein beschränkt werden kann, sondern sehr wohl auch das umfaßt, was für Becker Wesen heißt, unterliegt ebensowenig einem Zweifel.

Wenn es also Beckers These ist, daß Einiges, ja Wesentliches mit den Mitteln der Heideggerschen Philosophie nicht – oder nicht ursprünglich – zu fassen ist, und er daraus die Notwendigkeit ableitet, neben die in ihrem Bereich gültige Ontologie eine Parontologie zu stellen, so müßte der negative Nachweis, daß Becker etwa die „ontologische Differenz" falsch oder zu eng verstanden hat, durch den positiven ergänzt werden, daß die für ihn in die Wesenssphäre gehörenden und vom Sein und seinen Bestimmungen unabhängigen Phänomene und Bereiche mit den Mitteln des „Seinsdenkens" sehr wohl angegangen und verstanden werden können. Wie dieser Nachweis geführt werden müßte, in hermeneutisch-phänomenologischer Betrachtung oder anders, bleibt zunächst gleichgültig. Fest steht nur, daß er, um Becker sachgerecht zu antworten, sich nicht darin erschöpfen dürfte, zu zeigen, daß in der Geschichte der Metaphysik Sein als Wesen oder Leben gedacht wurde, – eine Auskunft, die Heidegger vollkommen genügte, dem es nicht um die Erkenntnis des Phänomens Leben oder dergleichen geht, sondern um die geschichtlich gewordenen Seinsprägungen.

Hier wird deutlich, worin der Einwand Beckers und die von ihm verspürte Unbefriedigung durch Heideggers Denken letztlich beruht. Dieses ist nicht Erkenntnis der Wirk-

lichkeit. (Das gilt freilich weniger für „Sein und Zeit", weswegen ja Becker die existenziale Analytik ergänzen will, als vielmehr für das spätere Denken Heideggers.) Gibt dieses Denken die Möglichkeit vor, irgend etwas philosophisch zu erkennen? Gibt es von ihm aus Mittel und Wege, die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche philosophisch zu erschließen und die ihnen entsprechenden philosophischen Disziplinen zu begründen und aufzubauen? Kann etwa die Seinsart einer mathematischen Formel mit den Mitteln der Heideggerschen Philosophie erkannt werden? Oder irgendein anderes Phänomen? Wobei dieses Erkennen mehr sein müßte als der Nachweis der ontologischen Ungeprüftheit und der metaphysischen Herkunft der Begriffe, mit denen üblicherweise ein solches Phänomen angegangen wird. Uns scheint, daß diese Fragen zu verneinen sind. Heideggers Denken hat mehr und mehr den Charakter des Erkennens abgestreift – ob zu seinem Nachteil oder nicht, und aus welcher Nötigung heraus, kann hier nicht erörtert werden. Im übrigen dürfte diese Unmöglichkeit, von Heidegger her irgendetwas philosophisch zu erkennen, nicht nur die Wesenssphäre im Sinne Beckers betreffen, sondern ebensosehr das Geistig-Geschichtliche. Eine philosophische Lehre vom Leben ist von Heidegger her ebensowenig auszuführen möglich wie eine Sprachphilosophie, eine Kosmologie ebensowenig wie eine Geschichtsphilosophie oder eine Ethik. Hält man an der Erkenntnisaufgabe der Philosophie fest, dann hat Beckers Versuch einer Parontologie prinzipielles Gewicht; folgt man aber – gesetzt, unsere These bestehe zu Recht – dem Weg des Denkens Heideggers, dann müßte dieser Sachverhalt ins Auge gefaßt und ausgehalten, aus ihm müßten Konsequenzen gezogen werden; nicht aber dürfte er abgeschwächt werden durch Ergänzungen noch auch indem man versichert, Heideggers philosophische Leistung bestehe in der Absteckung des allgemeinen Rahmens, in der Aufhellung der Wahrheit des Seins; die philosophische Erschließung und Begründung der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche, die Auslegung der Seins- und Wahrheitsstrukturen derselben sei nicht mehr seine Aufgabe gewesen, diese Arbeit müsse aber jetzt in der Rückwendung vom Ereignis zum Sein des Seienden vollzogen werden.

Die Abhandlung „Platonische Idee und ontologische Differenz" unternimmt den Versuch, „die These oder Hypothese vom Sein und Wesen", die sich wegen ihres fundamentalen Charakters nicht „beweisen" läßt (S. 159), an der Geschichte der Philosophie, und zwar an der Platonischen Idee zu bewähren. Das Ergebnis, zu dem der Verf. kommt, lautet: Die platonische Idee steht *gegen* die ontologische Differenz. Die Problematik der Idee bezüglich der sogenannten „Wirklichkeit" liegt zutiefst darin, daß sie ihrer ganzen Konzeption nach der „Schärfe" des Seins, der Härte des Faktischen nicht Rechnung tragen kann. Auf der anderen Seite ist sie von dieser „Wirklichkeit" und auch von deren tiefstem Grund, dem „Sein", aus nicht zu fassen und nicht zu widerlegen. Einer Wesensgestalt kann das Sein, so mächtig es ist, nichts anhaben; . . . Sie bleibt ewig eine Möglichkeit, die wiederkehren kann. Darin liegt der Trost, den das Wesen gewährt, gegenüber der grausamen Härte des Seins. Und so wollen wir mit der Frage schließen, die sich uns hier nahelegt: „Ist der Mensch nicht vielleicht eher der Hüter des Wesens als der ‚Hirt des Seins'?" (S. 191).

Der durchgeführte Aufweis ist deswegen mühevoll, dadurch aber besonders instruktiv, weil die platonische Idee sich nicht unmittelbar und einseitig auf die Seite des Wesens bringen läßt. Sie hat es mit dem Sein *und* dem Wesen der seienden Dinge zu tun. Zudem: im Verhältnis der Idee des Guten zu den Ideen scheint sich der „Unterschied zwischen dem *einen* Sein und dem *vielfachen* Seienden, der . . . für das Wesen in seinem Verhältnis zum Wesenden nicht besteht" (S. 173) zu wiederholen. „Die *eine* Idee des *einen* Guten oder der *einen* Einheit an sich steht der Vielfalt der übrigen Ideen gegenüber. . . . Vielmehr besteht hier eine echte Transzendenz, ohne jede graduelle Vermittlung. Damit scheint die formale ‚Schärfe' des Seins-Begriffs gewahrt" (S. 176). Damit der Verf. dennoch schließlich zu dem Ergebnis kommen kann, daß die platonische Idee gegen die ontologische Differenz stehe, muß er den Seinsbegriff auf die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins einengen, somit aber den Anspruch, den irreduktiblen Unterschied von Sein und Wesen an der klassischen Philosophie Platons aufzuzeigen, fahrenlassen. „Die Entscheidung über diese Fragen kann vielleicht innerhalb des Weltbilds der klassischen Antike gar nicht gefällt werden; deshalb nicht, weil ihr die eigentliche Zeitlichkeit noch fremd war" (S. 178).

Sind Sein und Wesen gleichursprüngliche letzte Prinzipien, die der Mensch in ihrer Einheit nicht erkennen kann, so daß Ontologie und Parontologie nebeneinander bestehen zu müssen scheinen, so gibt es doch ein Phänomen, an dem die beiden Prinzipien sich nicht in ihrem getrennten Nebeneinander, sondern in ihrer völligen Durchdringung zeigen. Dieses Phänomen ist das Ästhetische, und wegen der besagten Durchdringung ist die Kunst ein „Wunder". „Die Möglichkeit dieser Vereinigung muß als ein Wunder erscheinen, aber sie besteht: es gibt das Wunder der Kunst. Die Paradoxie dieses Wunders läßt sich nicht wegerklären, es läßt sich nur zeigen, daß sie mit der Paradoxie des Ästhetischen selbst identisch ist" (S. 38). Handelt es sich beim Ästhetischen „um ein Sich-Durchdringen der ontologischen und parontologischen Sphäre", dann verlangt seine Betrachtung einen Standpunkt, „der Ontologie und Parontologie gleichermaßen überschreitet und der deshalb als *hyperontologisch* zu bezeichnen ist" (S. 107; vgl. auch S. 40 u. 113). Ohne das Kunstwerk, das den Blick in die Tiefe freigibt, „nicht auf das ἕν Plotins, sondern auf die letzte Zweiheit und Zwietracht der „Wurzeln" (ῥιζώματα) des Seins, die der endliche Mensch zu heilen nicht berufen ist" (S. 40), gäbe es keine Möglichkeit, das einheitliche Wirken dieser beiden Prinzipien zu gewahren.

Die beiden sich mit dem Ästhetischen befassenden Aufsätze: „Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers" (1929) und „Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen" (1958) (darunter vor allem der erste; der zweite ist in seinem ersten Teil eine Zusammenfassung des früheren) sind u. E. die Glanzstücke der Sammlung, indem sie nicht nur Beckers Grundproblematik am weitesten führen, sondern auch eine konkrete Fülle von Strukturmomenten des ästhetischen Gegenstandes ausarbeiten. In ihnen wird die allerdings unkritisch in den Ansatz gebrachte romantische Kunsttheorie (Schelling, Solger) ausgeführt und vertieft, so daß sich eine in sich runde Deutung des ästhetischen Bereichs ergibt.

Alfredo Guzzoni (Berlin)

Martin Buber: Werke. Zweiter Band: Schriften zur Bibel. 1237 Seiten (1964). Dritter Band: Schriften zum Chassidismus. 1270 Seiten (1963). Kösel-Verlag München und Verlag Lambert Schneider Heidelberg.
Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Josef Melzer Verlag Köln, 1963 XI und 837 Seiten.

Martin Buber hat aus dem Corpus seiner Werke den I. Band als die „Schriften zur Philosophie" herausgehoben. Wenn man jedoch voraussetzt, daß Buber überhaupt philosophiert – und dazu hat er sich ausdrücklich bekannt –, so darf man vermuten, daß sich auch in seinen übrigen Schriften Zeugnisse seines philosophischen Denkens finden. Es soll deshalb im folgenden ein Überblick über die Bände II und III der Werke gegeben werden sowie über den bei Melzer (Köln) erschienenen Ergänzungsband „Der Jude und sein Judentum". Dabei sollen einmal die Stücke und Themen herausgestellt werden, die für das Ganze des Buberschen Denkens besonders bedeutungsvoll sind, – dieses Denken, das freilich in dem Zeitraum von 60 Jahren, über das es sich erstreckt, seine eigene Geschichte hat –, und es darf zum anderen auf die Aussage hingewiesen werden, die in der jetzigen Redaktion selbst liegt.

Wir beginnen mit dem *zweiten Band:* Er zeichnet sich dadurch aus, daß alle Stücke, die in ihm enthalten sind, nach 1923 entstanden, also nach Bubers Durchbruch aus der frühen dichterisch-subjektivistischen Phase zum dialogischen Denken. Biographisch folgt auf diese Wende und das sie manifestierende Werk „Ich und Du" die Lehrtätigkeit an der Universität Frankfurt, die Buber veranlaßt, sich mit Themen der Religionswissenschaft zu befassen. Gleichzeitig überträgt er in diesen Jahren gemeinsam mit Franz Rosenzweig die Schrift ins Deutsche. Man wird das wöchentliche Zusammensein mit Rosenzweig wie überhaupt die Beschäftigung Bubers mit Rosenzweig für die Befestigung des Buberschen Denkens selbst nicht zu gering einschätzen dürfen. Buber und Rosenzweig standen sich vorher fern. Erst durch das gemeinsame Werk der Verdeutschung der Schrift fanden sie einander. Und seit-

dem fließt das strengere, an Cohen geschulte, die Spätphilosophie Schellings aufnehmende Denken Rosenzweigs mit in das Denken Bubers ein.

In der Einleitung zu dem Franz Rosenzweig gewidmeten Kernstück des vorliegenden Bandes, um dessen Problematik herum die anderen größeren Stücke angeordnet sind, dem 1932 in 1. Auflage erschienenen „Vom Königtum Gottes" sagt Buber, daß er ursprünglich mit Rosenzweig abgesprochen habe, die Ergebnisse seiner Bibelstudien als „Probleme des Glaubens" in einem theologischen Kommentar zu vereinigen. Aus diesem Plan ist der größte Teil der im vorliegenden Band gesammelten Stücke erwachsen. *Probleme des Glaubens*, das zeigt schon deutlich, daß es Buber dabei nicht einfach um Exegese, sondern um ein kritisches Bedenken des biblischen Glaubens ging. In dieses Bedenken mußten einmal die Erkenntnisse der Religionsgeschichte und der modernen alttestamentlichen Exegese einfließen – auf beiden Gebieten zeigt Buber eine erstaunlich umfassende Kenntnis –, zum andern aber mußte sich als eigentliches formans das „neue Denken", der dialogische Ansatz von „Ich und Du" zeigen. Man darf deshalb, wie mir scheint, in den Schriften zur Bibel sehr wohl eine aus der Exemplifizierung erwachsende Ausweitung und Befestigung der Schriften über das dialogische Prinzip sehen. Dies wird übrigens auch von Exegeten wie Nahum Glatzer und James Muilenburg bemerkt (vgl. dazu Schilpp, Friedman, Martin Buber, Stuttgart 1963, 346 ff. und 364 ff.).

Ja es ist vielleicht so, daß das dialogische Denken überhaupt erst den Schlüssel abgab, um die in den entscheidenden Grundschichten der biblischen Überlieferung sich manifestierende Wirklichkeit zu erfassen. Erst da, wo Sein nicht mehr als Erscheinung, sondern als zwischen Ich und Du sich ereignende Geschichte verstanden wird, die letztlich als Ereignis zwischen dem in jedem Du zu Worte kommenden ewigen Du und dem Ich spielt, ist der Zugang zu der Wirklichkeit des biblischen Glaubens eröffnet. *Geschichte* ist deshalb auch die Vokabel, die sich wie ein roter Faden durch alle Stücke des vorliegenden Bandes zieht. Sie ist die ganze Wirklichkeit, das eigentliche Sein des Seienden, das aus den biblischen Berichten spricht. Buber setzt ihr das im griechischen Denken bedachte Sein negativ gegenüber. Dieses als der von Heraklit herkommende Logos der Griechen *ist*, und ist ewigseiend, zeitlos (1091). Für das biblische Denken dagegen *geschieht* das Wort, es wird gesprochen. Man kann es nicht lehren, sondern nur berichten (1091). Der Charakter des Seins als Gnade und Gabe kommt gerade in dieser vom griechischen Denken unbedacht gebliebenen *Zeitlichkeit* zum Vorschein. Diese bedingt, daß im biblischen Denken grundsätzlich Schöpfung, Offenbarung und Erlösung gesondert sind, was erkannt zu haben, wie Buber bemerkt, Rosenzweigs großes Verdienst ist (855).

Ist Sein aber Geschichte und Gabe – Geschichte, in die die Natur eingeschlossen ist (1000) –, so ist das Ganze des Seins grundsätzlich offen und der Mensch, in dem das Sein des Seienden spricht, das Überraschungszentrum der Schöpfung.

Von hier aus gewinnt Buber den Zugang zu dem Geschehen, das sich eigentlich in den biblischen Berichten spiegelt. Freilich sind diese, was der Exeget Buber weiß, zuweilen nur ferne Spiegelungen des Eigentlichen: der *Offenbarung*. Aber: wenn das Sein des Seienden nicht festgelegt ist und in seiner Eigentlichkeit immer neues Geschehen ist, so ist Geschichte selbst Offenbarung und stets mögliches Medium für Offenbarung im biblischen Sinn: Ergriffenwerden des Menschen von dem Unnennbaren, *von* dem man nicht, sondern *zu* dem man nur reden kann; „Angefaßtwerden durch das Andere" (857) und des Menschen Hören darauf. Buber hat auf diesen Charakter der *Anderheit* und des Angesprochenwerdens im Vorgang der Offenbarung besonders in dem Stück „Der Mensch von heute und die jüdische Bibel" (847 ff.) aufmerksam gemacht. An einigen Stellen erscheint dabei, ähnlich wie in dem Spätwerk Cohens, die Ethik als der Ort, an dem sich der Zugang zur Wirklichkeit der Offenbarung öffnet.

Die Antwort des Menschen auf Offenbarung geschieht in der Gegenwärtigkeit des *Augenblicks*, und nur von ihm aus ist Schöpfung und Erlösung wahr (855). *Glaube* ist der antwortende Gehorsam, der keine Sicherheit außerhalb seiner selbst hat, das Wagnis schlechthin (898), die reine Gestalt des Dialogs. Konsequenterweise ist Offenbarung für Buber deshalb nie festlegbar, auch nicht in der Sinai-Offenbarung, sondern ihre Wirklichkeit ist nur „ihr immer wieder geschehen könnendes Vernommenwerden" (853). Hier fügt sich Bubers

Übersetzung von Exodus 3, 14 ein: „Ich werde da sein, als der ich da sein werde" (47 ff. vgl. 267). In der Ausarbeitung dieses Themas des *Gottesnamens* mißt Buber innerhalb des religionsgeschichtlichen Materials der Unterscheidung zwischen den Naturgottheiten, den Baalen, und dem in der Geschichte Israels auftretenden Melekh, dem Wegbestimmer und Geschichtsgott (528), eine große Bedeutung bei. Dem Melekh stehen auch alle Zeus-Wesen entgegen (1022). Der im Dornbusch geoffenbarte Gottesname ist der, der nur in der zweiten Person gesprochen werden kann (wichtig erscheint mir dabei ein Rückverweis Bubers auf Bernhard Duhm, S. 60) und, in der dritten Person gesprochen, bereits an der Wirklichkeit, die er nennen will, vorbeigeht. Biblische *Theo-logie* kann so nie die dem griechischen Logos verfallene, Gott metaphysisch behandelnde Logie sein, sondern je nur erzählende Theologie (vgl. 65 und 876), die das Geschehene ansagt und so den Hörer in der Memoria in das Geschehen selbst hineinbringt; ähnlich wie nach Rosenzweig das neue Denken nur erzählende Philosophie sein kann, – ein Begriff, mit dem Rosenzweig auf Schellings Weltalter zurückgeht.

Auf dem Boden dieser Problematik, die deutlich in „Ich und Du" und dem „Neuen Denken" Rosenzweigs wurzelt, erhebt sich freilich in den Schriften zur Bibel eine andere, die vom Inhalt der alttestamentlichen Bücher selbst her diktiert ist: die Frage nach dem *Königtum Gottes* und dem m^{e}schiah JHWH. Lehnt Buber einerseits eine Erbsünde ab, so ist andererseits mit der Unverfügbarkeit des Dialogisch-Heilen und der Gegenwärtigkeit im Augenblick auch die Differenz von Offenbarung und Erlösung gegeben. Nie ist Offenbarung schon Erlösung. Und die biblische, sich im Richterbuch zeigende Politeia ist deshalb, so kann Buber sagen (573), eben gerade keine philosophische, ideell reine, sondern eine historische, konkret gebrochene. Von hier aus aber erwächst die Frage nach dem, in dem sich die Einung vollzieht, die Frage nach dem Messias. Diese Frage ist die eigentliche Kernfrage der Schriften zur Bibel. Das zentrale Stück des Bandes „Vom Königtum Gottes" war ursprünglich geplant als der erste Band eines Werkes „Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens". An diese Arbeit schließen die Stücke über „Abraham den Seher", über „Moses", über den „Glauben der Propheten" und – diese Arbeit war bislang nur zum Teil bekannt – über den „Gesalbten" an. Im Heraufkommen der Gestalt des Gesalbten, die Buber mit aller Sorgfalt aus den Schichten der Überlieferung heraushebt, sieht er das Sich-Andeuten einer Geschichtswende, das Heraufkommen einer neuen Möglichkeit, die fortan die Weltgeschichte prägen sollte. Wer aber ist der m^{e}schiah JHWH? Die Antwort bleibt auch in dem neuen Stück diejenige, die Buber vielleicht am deutlichsten in „Vom Glauben der Propheten" gegeben hat: das Geheimnis des deuterojesajanischen ebed JHWH ist das Geheimnis des „je wieder". Und: „Das Geheimnis der Geschichte ist das Geheimnis der Stellvertretung" (483).

Die Problematik treibt am Ende deutlich auf eine Auseinandersetzung mit dem Christentum zu. Diese Auseinandersetzung, die auch als Frage von der christlichen Christologie bislang nicht aufgenommen wurde, wird freilich, wie mir scheint, in solcher Tiefe überhaupt erst durch die Arbeiten Bubers möglich.

*

Eine ganz andere biographische Stellung als die Beschäftigung mit der Bibel hat für Buber die Begegnung mit dem Chassidismus gewonnen. Sie beginnt, durch das Erleben in der Jugend vorbereitet (vgl. Werke III, 962), als literarische Beschäftigung bereits um 1905, also gut ein Jahrzehnt vor der Zeit, die Buber selbst die Zeit der Wende nennt. Nach Bubers eigener Ansicht ist sie der Katalysator geworden, der das dialogische Denken später freisetzte. Der *dritte Band* der Werke sammelt die Schriften zum Chassidismus. Er bringt also zunächst einmal – in der letzten Fassung – die „Erzählungen der Chassidim", die Buber zusammentrug, übersetzte, auswählte und nachdichtete. Man bedauert, daß ein Quellenverzeichnis, wie es der Ausgabe des „Großen Maggid" von 1922 beigegeben war, fehlt. Das läßt es freilich nur umso deutlicher werden, daß die „Erzählungen der Chassidim" nicht einfach Sammlung und Nacherzählung sind, sondern eigenständige Dichtung anläßlich eines gegebenen Materials. Für uns kann dabei, wie mir scheint, auch die neuerdings viel erörterte Frage offenbleiben, ob Buber mit seinen Arbeiten dem Chassidismus als einer historischen

Erscheinung ganz gerecht geworden sei (vgl. dazu etwa Riwka Schatz-Uffenheimer in: Schilpp/Friedman, Martin Buber, Stuttgart 1963, 275 ff.).

Selbst wenn Bubers Darstellung aus „selektiven Fäden gewebt" wäre, also das gegebene Material einseitig benutzte, dürften wir in der Komposition als solcher ein Zeugnis des Buberschen Denkens sehen. Jedoch scheinen vergleichende Arbeiten im größeren Umfang hier noch zu fehlen. Bedeutung als Komposition hat zweifelsohne auch die ebenfalls in Band III enthaltene Chronik „Gog und Magog", die erstmals 1943 in Jerusalem erschien, eines der wenigen Stücke, die Buber direkt hebräisch schrieb. Sie bringt angesichts eines in zwei Überlieferungsströmen vorhandenen Materials in freier Erzählung den Gegensatz zwischen dem die Geschichte apokalyptisch bezwingen wollenden Menschen und dem in der Gegenwärtigkeit des dialogischen Lebens die Geschichte bestehenden Menschen zum Austrag. Jakob Taubes glaubt gerade an diesem Stück besonders gut Bubers Geschichtsphilosophie mit ihrem „Messianismus der Kontinuität" aufzeigen zu können, dem er mit vielleicht nicht allzu großem inneren Recht die schöne Seele aus Hegels Phänomenologie zur Seite stellt (vgl. Schilpp/Friedman, Martin Buber, Stuttgart 1963, 410 ff.).

Die „Erzählungen der Chassidim" und „Gog und Magog" füllen über 900 von den 1270 Seiten des 3. Bandes.

Der Rest des Bandes enthält die philosophisch auch unmittelbar interessierenden Schriften Bubers über den Chassidismus. Sie spiegeln, worauf Buber im Vorwort selbst hinweist, die Geschichte des Buberschen Denkens selbst. Da ist zunächst einmal das Stück „Die jüdische Mystik", erstmals erschienen 1906 in der Wiener zionistischen Zeitung „Die Welt". Gegenüber dieser Erstfassung ist die in Band III abgedruckte Fassung fast um die Hälfte gekürzt. Sätze wie: „*den vom Subjekt unabhängigen Gegenständen unendlich fremd, nur für die den Funktionen des Subjekts unterworfenen Gegenstände verständnisvoll . . . existiert der Jude nicht in Substanz . . . niemals lebt er mit den Dingen sie geruhig pflegend und fördernd, liebreich zu der Welt und sicher in seinem Bestande . . . So wird die Seele, die in den wirklichen Dingen keinen Boden finden kann, von ihrer Leere und Unfruchtbarkeit erlöst, indem sie in dem Unmöglichen Wurzel schlägt*", die an Hölderlins Sprache und die von Hegel im „Geist des Christentums" geäußerten Auffassungen vom Judentum erinnern, *fehlen* in der vorliegenden Ausgabe, wie übrigens schon in den Neudrucken von 1955–1958. Heißt es in der Erstfassung, die *Ekstase* sei im Chassidismus der Sinn des Daseins, so fällt dieses Wort jetzt weg ebenso wie der Satz, niemals habe eine Lehre das Gottfinden mit solcher Kraft auf das *Selbstsein* gestellt. Ähnliche Kürzungen und Veränderungen kann man in dem 1908 erstmals erschienenen „Vom Leben der Chassidim" aufzeigen. Zuweilen wird der jetzige Text dadurch schwerer verständlich, weil Bezugsstellen fehlen. So S. 32, Zeile 12, wo nicht klar ist, was die „urgegebene Zweiheit" sei, weil der Absatz, der dies erklärte (er müßte in der vorliegenden Ausgabe auf S. 26 stehen), weggefallen ist.

Andererseits wird aus diesen frühen Arbeiten klar, wie sehr von Anfang an die *religiöse Problematik* im Zentrum des Buberschen Denkens steht. Man wird die Wendung zum dialogischen Denken nicht zuletzt auch von daher begreifen müssen. Von Anfang an stellt sich Buber immer wieder die Frage, was *Mythos* sei und im Zusammenhang dieser Frage fällt dann zum erstenmal das Wort vom „Ich und Du": „Die Legende ist der Mythos des Ich und Du . . ." Leider ist das Vorwort zu „Die Legende des Baalschem" (1908), in dem bei einer Unterscheidung zwischen der aus der Geschichte geborenen Legende und dem Mythos der Mythologien dieses Wort fällt, im vorliegenden Band nicht abgedruckt, obwohl Buber selbst in „Zur Geschichte des dialogischen Prinzips" auf die Bedeutung dieses Stückes aufmerksam gemacht hat (Werke I, 297). Das von Buber an der gleichen Stelle erwähnte Geleitwort zu „Der große Maggid und seine Nachfolge" ist jetzt zum größeren Teil in „Die chassidische Botschaft" (803–828) eingearbeitet. Sicher darf man in den von Kierkegaard herkommenden Worten über den *Einzelnen* – „Die Einmaligkeit ist eine Ewigkeit des Einzelnen" (39) – ein Vorspiel zu Ich und Du sehen, ebenso wie in der Problematik des *Augenblicks*, die Buber bereits 1908 im Zusammenhang mit dem Begriff der Ekstase entfaltet.

Neben den für das Leben der Chassidim entscheidenden Wirklichkeiten Inbrunst – Dienst – Demut taucht überdies als weitere Wirklichkeit bereits die für Bubers Denken später bestimmend gebliebene *Kawwana* auf. Buber übersetzt das von kwn – aufrecht stehen – kom-

mende Wort (der Stamm bedeutet in verwandten Sprachen auch: werden, sein) mit: *Richtung, Intension* (33 ff.). Bereits in der Übersetzung liegt hier ein Stück der Konzeption. Cohen sieht noch in der „Religion der Vernunft" die Kawwana als „Andacht" qua sittliche „Zurückziehung auf sich selbst". Die Buberschen Begriffe des *Weges* und der *Weisung* hängen von der Konzeption der Kawwana ab, und Buber hat von hierher im Wesentlichen auch entwickelt, was das *Böse* sei: Richtungslosigkeit. Zeigt sich das Sein des Seienden aber als Richtung, so ist zu fragen, ob dies ein Woraufhin und Gegenüber nicht schon einschließe, also dialogische Struktur unausgesprochen in sich trage.

Die jüngeren, in Band III abgedruckten Arbeiten über den Chassidismus sind alle nach 1950 geschrieben oder in ihre jetzige Fassung gebracht: so vor allem die Bubers Lehre über den Chassidismus zusammenfassende Schrift „Die Chassidische Botschaft" (1952). Sie spiegeln die letzte, reife, in der Sprache strenge und eher karge Phase des Buberschen Denkens.

Der Chassidismus erscheint dabei als die Überwindung des in Jesus von Nazareth beginnenden Geschicks, das einerseits in dem Automessias Sabbatai Zwi endet, andererseits in Spinoza, der „die Tendenz des abendländischen Geistes zum monologischen Leben . . . entscheidend befördert" hat – „und damit die Krisis des Geistes überhaupt" (744). Dem gegenüber bricht im Chassidismus ein Wissen um die *Geschichtlichkeit* und die „*transzendentale Verantwortung*" (815) auf, das in die von Kierkegaard offenbar gemachte Krisis des abendländischen Menschen sein Wort zu sprechen hat (944). Es wird manchen zum Vergleich mit Hegel reizen, wenn Buber dann (in Wiederaufnahme eines bereits 1921 geschriebenen Abschnitts) dem magischen Akt, den man unschwer auf der Seite des Ich-Es-Denkens stehen sieht – er ist „ein in sich kehrender, ein isolierter, kreisartiger Kausalprozeß" –, den *Jichud*, das von den Chassidin zu vollbringende Werk der Einung gegenüberstellt und diesen beschreibt als „nicht die Einwirkung eines Subjekts auf ein Objekt, sondern die Auswirkung des Objektiven in einer Subjektivität und durch sie: des Seienden im Werdenden und durch es: freilich eine wahrhafte, strenge und vollkommene Auswirkung, so daß das Werdende nicht bewegtes Werkzeug, sondern ein freigelassener, freier, aus Freiheit wirkender Beweger ist: die Weltgeschichte ist nicht Gottes Spiel, sondern Gottes Schicksal" (817).

*

Sind die Beschäftigung mit dem Chassidismus und mit der Bibel Eckpfeiler des Buberschen Werkes, so kann man im Judentum das Milieu sehen, in dem sich Bubers Denken vollzieht. Buber hat die *Schriften über das Judentum* (gesammelt erschienen 1963 bei Josef Melzer in Köln) von seinem übrigen Werk getrennt, wohl deshalb, weil ihr ursprünglicher Adressatenkreis ein ganz bestimmter war, und die Umstände, unter denen die einzelnen Schriften entstanden, ganz bestimmte: Situationen der bewegten und leidvollen Geschichte des jüdischen Volkes. Jedoch darf man, wie mir scheint, diese Scheidung nicht als eine Trennung schlechthin ansehen. Das geht schon daraus hervor, daß Buber immer wieder erklärt, der *Jude* sei für ihn nur der *exemplarische Mensch*. Am erschütterndsten vielleicht in einem Stück vom Mai 1933: „Der jüdische Mensch von heute ist der innerlich ausgesetzteste Mensch unserer Welt. Die Spannungen dieses Zeitalters haben sich diesen Punkt ersehen, um an ihm ihre Kraft zu messen . . . Sie wollen durch sein Schicksal erfahren, was es um den Menschen ist" (557). Und im Juni des gleichen Jahres heißt es: „Der Mensch ist exponiert. Die exponierteste Menschensippe aber sind die Juden . . . Hier wird der Kampf des Menschen exemplarisch ausgefochten" (600). Schon weil diese These den ganzen Band durchzieht (vgl. 45, 104, 216, 241, 277, 327, 331, 635, 762), sind viele Beiträge, zunächst zwar innerhalb des Hauses Israel gesprochen, doch von allgemeinem Belang. So sicher alle „Reden über das Judentum" – die frühen wurden seit 1923 nicht mehr aufgelegt; sie enthalten das wichtige, dem ermordeten Freunde Gustav Landauer gewidmete Stück „Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker" –, aber auch die Frankfurter Lehrhausreden wie schließlich die kurzen Stücke, die Buber „In der Krisis" schrieb, zwischen 1933 und 1945.

Direkter vielleicht als an anderen Stellen, sozusagen in der Atmosphäre des Gesprächs intra muros, taucht in all diesen Stücken immer wieder das Thema der *Erlösung* auf. „Der

Jude", so sagt Buber, „erfährt als Person, was jeder aufgeschlossene Mensch als Person erfährt . . . Aber der Jude erfährt als Teil der Welt, so heftig wie vielleicht kein Teil der Welt sonst, ihre Unerlöstheit" (207). Man wird gerade diese Frage nach der Erlösung aus der innersten Mitte des Buberschen Denkens nicht herausschneiden können. Das Thema der Erlösung beschäftigt Buber schon in seinen frühesten Aufsätzen; einige sind in dem Band abgedruckt, so „Renaissance und Bewegung" (1903). Und es beschäftigt ihn immer noch in der Zeit, da er selbst Bürger des israelischen Staates geworden ist.

Wollte man das Geschriebene nur wörtlich nehmen, so verhielte sich der Weg, den Bubers Denken hier einschlägt, zu dem des jungen Hegel dabei einfach spiegelverkehrt. Auf der Seite der sich selbst entfremdet habenden Wirklichkeit, die Hegel dem Judentum anlastet, steht für Buber das Griechentum (vgl. 55, 85–93, 666 f.). Und auf der Seite der heilen Wirklichkeit, die Hegel im griechischen Schönen sieht, steht für Buber das Judentum und seine Verwirklichungstendenz, „. . . das Feuer der jüdischen Einheitsidee, die eine Urzweiheit ausschließt" (Werke III, 806). Aber freilich versteht Buber unter Judentum und Griechentum anderes als Hegel, nämlich das Dasein im Dialog und das Geschick des Abendlandes, das die monologische Metaphysik ist.

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die Aufsätze über *Rabbi Löw* (394 ff.) und *Moses Hess* (406 ff.), denen Buber sich in dem eigenen Anliegen verbunden weiß; wie überhaupt durch die Aufsätze über einzelne Personen auf Bubers eigenen Weg manches Licht fällt. So enthält der Band schließlich die für Bubers Denken selbst sehr aufschlußreichen kurzen Stücke über *Franz Rosenzweig*. Buber sieht dessen Denken als einen Übergang „von einem Philosophieren im nachhegelschen Sinn zu einem ‚existentiellen', das letztlich nicht als ein bloßes Philosophieren über die konkrete Existenz, sondern darüber hinaus als ein sich der konkreten Existenz des Philosophierenden bedienendes, in ihr . . . sich bewährendes aufzufassen ist" (819). Es reizt von dieser Basis aus natürlich, die Wahrheit des Denkens Rosenzweigs der im Denken Heideggers zur Sprache kommenden Wahrheit entgegenzustellen, so wie das Buber im letzten Aufsatz des Bandes „Rosenzweig und die Existenz" versucht. Der Aufsatz, 1956 im Mitteilungsblatt der Hitachduth veröffentlicht, ist eigentlich erst durch den vorliegenden Band bekanntgeworden. Vielleicht ist auf dreieinhalb Seiten dieses sehr wichtige Thema *Rosenzweig-Heidegger* aber eher nur richtig gestellt als ausgeschöpft. Ebenso enthält der Band die Dokumente der Auseinandersetzung Bubers mit *Hermann Cohen*. In ihnen findet sich die schärfste und ironischste Sprache, die Buber je geschrieben hat. Anlaß für den Angriff auf Cohen im Jahre 1916 waren scheinbar einige Einwände Cohens gegen den Zionismus. In Wirklichkeit ging es aber, wie Buber bald erkannte, um viel mehr als um „Völker, Staaten und Zion" (811). Es ging um einen Protest gegen die erstarrten neukantianischen Denkschemata, die auch Gott in den alles erklärenden Begriff bannten. Buber glaubt diesen Zug noch im Nachlaßwerk Cohens zu sehen (810). Er sei von dem alternden Cohen aber lebensmäßig überwunden worden. Es ging um die Erkenntnis der wirklichen, das heißt geschichtlichen, nicht in Natur und Geist auseinanderfallenden, sondern in der Sprache immer schon einen, ganzen menschlichen Wirklichkeit, deren Leiden sich durch Cohens „terminologische Methode", wie sie Buber nennt, nicht aus der Welt schaffen ließen.

Hat Buber sich hier dazu bekannt, daß nicht ein Abstraktum „Menschheit", sondern das geschichtlich gewordene Konkrete, also sein Jüdischsein, der Wurzelgrund für die Verwirklichung des Menschseins sei, so wird man sich umgekehrt nicht darüber wundern, in den Schriften über den „Juden und sein Judentum" Worte zu finden, die nicht nur Juden angehen. Jedes in der konkreten Situation gesprochene wahre und sich bewährende Wort ist nicht nur in der Situation gesprochen. Es wird von ganz alleine über den Kreis der ursprünglichen Adressaten hinaus Zuhörer finden, die nicht nur Zuschauer sind.

Es sei am Ende erlaubt, kurz zu der *Gestalt* der nun abgeschlossen vorliegenden „Werke" Martin Bubers Stellung zu nehmen. In der langen Geschichte der Philosophie gibt es wohl kaum einen Fall, in dem es einem Autor verstattet gewesen wäre, selbst seine „Werke" zu edieren. Der 85jährige Martin Buber durfte dies erleben. Er scheint mir deshalb nur legitim vorgegangen zu sein, wenn er diese Edition selbst zu einem gleichsam letzten Wort machte.

Dieses Wort besteht einmal in der Anordnung der Schriften nach den Themen Philosophie – Bibel – Chassidismus – Judentum. Noch mehr aber besteht es darin, daß Buber bei weitem nicht alles, was er im Laufe seines reichen Lebens publizierte, in die „Werke" aufgenommen hat. So fehlen, um einiges zu nennen, das dem Kenner der Geschichte des Buberschen Denkens lieb ist, das farbige, expressionistische, die Thematik des Augenblicks dichterisch vorwegnehmende Jugendwerk „Ereignisse und Begegnungen"; es fehlen die Einleitung in die „Ekstatischen Konfessionen" und das von Rosenzweig veröffentlichte Stück aus Bubers Dissertation „Zur Geschichte des Individuationsproblems". Es fehlen das aufschlußreiche Geleitwort zu der Sammlung „Die Gesellschaft" (1906), einige Aufsätze über Landauer wie schließlich auch die in dem Tumultjahr 1919 geschriebenen beiden Bändchen „Worte an die Zeit" und aus späteren Jahren: „Religion und Philosophie" (1929). Daß wir dies anmerken, soll kein Tadel sein. Es zeigt vielmehr nur die Eigenart der nun vorliegenden Werke. Sie sind in ihrer Konzentration, in dem, was sie auswählen (und u. U. redigieren), wie in dem, was sie weglassen, ein letztes Wort Bubers über sich selbst, ein Wort, das die Reife und Herbe des Alters spiegelt. Es ist ausgerichtet an „Ich und Du" und vielleicht mehr noch an den nach 1950 entstandenen Schriften, an der „Gottesfinsternis" und an „Das Wort, das gesprochen wird". Man muß Martin Buber und den beteiligten Verlagen dankbar sein, daß das reiche, früher allzu zerstreute und durch die Ungunst der Zeit teilweise auch nicht mehr greifbare Werk in der Gestalt, die ihm Buber selbst gegeben hat, nun vorliegt. Buber möge es uns nachsehen, wenn wir trotzdem, eingedenk des Wortes Rosenzweigs „Ich liebe das Einzelwerk" an den Block der „Werke" zuweilen mit der redaktionsgeschichtlichen Methode herangegangen sind. Es geschah nicht, um das Wort festzulegen, sondern um es zu hören. Denn erst im Nacheinander der Zeit wird das Wort zum Gespräch.

Bernhard Casper (Freiburg)

Richard Schaeffler: Die Struktur der Geschichtszeit. Philosophische Abhandlungen Bd. XXI, Vittorio Klostermann Frankfurt/Main, 1963; XII u. 571 Seiten.

Das Problem, das der Tübinger Dozent in seinem Werk darzustellen und zu lösen unternimmt, kann in die folgende Frage gefaßt werden: Wie ist die Zeit zu denken, sofern sie zugleich Geschichte mitumfaßt? Oder ausführlicher: Wie muß die Zeit, als das Worin aller individuellen *zeitlichen* Seinsvollzüge und deren zwischenindividueller Begegnungen, gedacht und strukturell ausgelegt werden, sofern diese Zeit zugleich „das Worin der Geschichtlichkeit als das überindividuelle Beziehungsgefüge möglicher *geschichtlicher* Begegnungen zwischen individuellen *geschichtlichen* Selbstvollzügen", also „Geschichtszeit" soll sein können (5; Hervorhebung vom Rez.)? Geschichtszeit ist somit nicht als ein spezielles „temporales Gefüge" neben anderen, etwa der Naturzeit, verstanden; sie bezeichnet vielmehr „die eine, universale Zeit, in der geschichtliches Sein und Handeln mit all seinen Wechselbezügen zu allem Zeitlichen möglich wird" (6).

Schaeffler ist kritisch genug, die schon in dieser Fragestellung implizierten Voraussetzungen sogleich zu benennen und ihre Bedeutung im Hinblick auf die Methode seiner Untersuchungen zu klären. Er schreibt: „Vorausgesetzt ist die Bindung der Realität des Zeitlichen an die Gegenwart und die Kontinuität des Ausgriffs zu je neuer Zukunft, die unvertretbare Individualität des Seinsaktes und seine Einfügung in ein überindividuelles Strukturgefüge, welches zwischenindividuelle Begegnungen möglich macht; vorausgesetzt ist ferner der Aktcharakter des Seins, das nur vom Seienden selbst vollzogen werden kann, und die Modifikation dieses Aktcharakters durch die Freiheit" (9). Da der Verfasser diese Voraussetzungen versteht als Strukturmomente der Erfahrung des Menschen von der Geschichtlichkeit seines eigenen Seins, so ergibt sich für ihn die Aufgabe, in der Explikation jener Selbsterfahrung ein in sich widerspruchsfreies Bild von der Geschichtszeit zu gewinnen, und damit eine solcherart bestimmte Geschichtszeit als in Denken *und* Erfahrung begründet zu erweisen. Die gemachten Voraussetzungen sind demgemäß selbst schon Teile der Auslegung jener Erfahrung und müssen sich daher als selbst in sich widerspruchsfrei und mit der Selbst-

erfahrung übereinstimmend, dieselbe in ontologisch bedeutsamer Weise erschließend, rechtfertigen lassen. Von diesem Ansatz aus wird die Methode der vorliegenden Arbeit verständlich als begriffliche Auslegung der Selbsterfahrung des Menschen als eines „wesenhaft geschichtlich-innergeschichtlichen Seienden" (11) unter dem Maßstab eben dieser Erfahrung.

Ein solches methodisches Vorgehen muß auf den ersten Blick um so mehr als brauchbar und schlüssig erscheinen, als Schaeffler diese Überlegungen in der auch sonst sein Buch auszeichnenden Klarheit und Deutlichkeit vorlegt. Indes ist doch schon an dieser Stelle zu bedenken: einerseits ob und wie ein solches Auslegen im Zirkel der je schon ausgelegten Erfahrung überhaupt zur Wahrheit führt, da die Erfahrung sowohl in den Voraussetzungen, wie den Ergebnissen zwar in sich widerspruchsfrei, aber falsch ausgelegt sein könnte; andererseits ob die gemachten Voraussetzungen, insbesondere die Rede vom Seinsakt, dessen unvertretbarer Individualität und Einfügung in ein Strukturgefüge, nicht schon zu sehr vorgängig ontologisch geprägte, und aus solcher Herkunft interpretierende Auslegungen dieser Erfahrung sind, und daher als in gewisser Weise unkritisch eingeführt erscheinen. Außerdem, wenn diese Voraussetzungen Explikationen der Erfahrung des geschichtlichen Selbstseins des Menschen sind, hätte da nicht gefragt werden müssen, inwiefern eine solche abstrakte Auslegung auf den Seinsakt hin überhaupt nötig und grundsätzlich zulässig ist? Vielleicht hätte von einer solchen Vorüberlegung aus der Verfasser doch – obwohl er dies im Verlauf der Arbeit bestreitet – einen anderen Weg, evtl. den umgekehrten, beschreiten müssen; abgekürzt wiedergegeben: von der Erfahrung des Geschichtlich-Seins zur Geschichtszeit, und von der Geschichtszeit über die Zeit zum zeitlichen Seinsakt. Freilich können diese Bedenken erst nach der Schilderung des systematischen Gedankenganges voll verständlich werden.

Es hat den Anschein, daß jener methodisch nicht ganz einsichtige Ansatz beim zeitlichen Seinsakt aus der „Geschichte des Problems" herrührt, die Schaeffler seiner eigenen ontologischen Überlegung als ersten Teil (19–361) vorausschickt. In drei Kapitel gegliedert, werden erstens „der Ursprung der Frage" (21–47) in den zenonischen Paradoxien (§ 1), zweitens „die Explikation des Problems in der Antike" (49–238) unter dem Titel „Sein und Zeitlichkeit" durch Interpretationen zu Platon (§ 2) und Aristoteles (§ 3), sowie unter dem zweiten Titel „Zeitlichkeit und Freiheit" durch Darstellungen der Zeitlehre Plotins (§ 4) und Augustins (§ 5) behandelt; das dritte Kapitel „Die Problemsituation in der Gegenwart" (239 bis 361) schließlich beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Freiheit und Innerzeitlichkeit sowohl bei Kant (§ 6) als im Denkweg Martin Heideggers (§ 7). Es ist deutlich, daß es bei einer solchen Sicht von Herkunft und sinnvoller Entwicklung des Problems der Geschichtszeit naheliegt, die geschichtlich aufgetretenen, einander voraussetzenden Problemsituationen als sachliche Problemstadien zu übernehmen; wenn anders nicht schon vorgängig die eigene Auffassung den Blick in die Geschichte sollte geleitet haben. Was sich geschichtlich dann als Weg der Reflexion zeigt, wird zum ontologischen Fundierungsverhältnis: in unserem Falle also vom Problem des Zeitlich-Seins zum Problem der Freiheit. Systematisch wäre aber diese Parallelität gar nicht nötig gewesen, zumal der Verfasser selbst die einzelnen Denkversuche kritisch durchleuchtet und letztlich, wie mir scheint, nur einige, wenn auch grundlegende Problemverweisungen für seine eigene Darlegung übernimmt. Aus diesem Grunde ist es auch nicht notwendig, im Einzelnen auf die ausgezeichnet an den Texten gearbeiteten Interpretationen einzugehen, denen es durchweg gelingt, sowohl die historische Problemsituation wie deren angestrebte Lösung bei den jeweiligen Denkern eindringlich vor Augen zu führen. Einzuwenden bliebe nur, daß die Darstellung der Problemsituation in der Gegenwart vergleichsweise zur Antike unterbelichtet und wohl auch im Ganzen einseitig ausfallen muß, wenn man sich entschließt, den sogenannten Deutschen Idealismus gänzlich zu übergehen. Ein zweites Bedenken ruft die Interpretation Kants hervor. Wenn man auch, der Intention nach, der Kritik an Kants Restriktion der Zeit auf die sinnliche Welt und an dessen weltexempten Freiheitsbegriff zustimmen muß, so erscheint doch die Identifikation von transzendentaler Apperzeption und Mensch, auch wenn sie nicht naiv, sondern auslegend geschieht, als falsch; und es unterliegt keinem Zweifel, daß der Verfasser seiner eigenen Interpretation zum Opfer fällt, wenn er feststellt: „Ob Kants Fragestellung verbindlich bleibt,

ob also die Sätze seiner theoretischen Philosophie und die Mißerfolge seiner praktischen Philosophie unüberholbar feststehen, hängt davon ab, ob der Mensch endgültig als das einsame denkende Subjekt begriffen werden muß." (292)

Welche Problemverweisungen aber, und welche sachlich bedeutsamen Gesichtspunkte übernimmt Schaeffler aus der von ihm dargelegten Geschichte für seinen eigenen Versuch? Den Grundentwurf und damit den Rahmen aller weiteren Entfaltung gewinnt Schaeffler im Ausgang von Platon und Aristoteles. Platons Ontologie des ontischen Unterwegsseins jedes zeitlich Seienden auf ein zeittranszendentes Ziel und die aristotelische Auffassung der Zeit als eines überindividuellen Ordnungsgefüges der sich verändernden Welt bilden den Grundriß seiner in zwei Richtungen ausgreifenden Fragestellung: einmal der Frage nach dem Wesen des Zeitlichseins des Seienden, zum anderen der Frage nach dem Eingefügtsein alles zeitlich Seienden in dem übergreifenden Horizont der Zeit. Den von Plotin in seiner Seelenmetaphysik unternommenen Versuch der Vermittlung platonischen und aristotelischen Denkens und dessen Idee eines dialogisch-geschichtlichen Charakters des Weltlaufs übernimmt der Verfasser in der durch Augustinus vertieften Problemstellung: in der die Dialogizität nicht mehr durch eine Theorie der Allbeseelung, sondern von der Personalität des Seinsgrundes, d. h. Gottes, her gedeutet wird. Ursprung (Sein), Ziel (sittliche Aufgabe) und Dialog (Handeln Gottes mit der Welt), als die für Augustinus einheitsstiftenden Momente der dialogischen Geschichte, sind von da an die wesentlichen Kategorien der Problematik von Geschichtlichkeit und Geschichte. Das ungelöste Problem ist noch das Verhältnis von Freiheit zur Vorsehung Gottes, bzw. von Naturzeit und Freiheit. Diesbezüglich zeigt die kritische Deutung Kants, daß die Freiheit in einem wesentlichen Zusammenhang mit Naturzeit und Zeitlichkeit überhaupt zu belassen ist. Es entsteht die Aufgabe, die Beziehungen von Freiheit und Kausalität, Freiheit und Finalität sowie von Freiheit und Prozeß neu zu durchdenken. Freiheit muß zugleich als zeitliche und innerzeitige Freiheit sichtbar gemacht werden. Nun hat freilich der späte Heidegger einen wesentlichen Schritt in dieser Richtung getan, wenn er die Freiheit als innergeschichtlich, d. h. als eingelassen in die Ordnung von Geheiß und Geschick zu begreifen sucht; andererseits aber bedroht gerade die apersonale Fassung des Geschicks von neuem die Geschichtsmächtigkeit eben dieser zeitlichen Freiheit. Das augustinische Problem von Freiheit und Vorsehung kehrt auf analoge Weise wieder, und bleibt offen. Was sich also dem Verfasser am Ende dieses Weges durch die Geschichte des Problems als vordringliche Aufgabe anzeigt, ist der Versuch, die Struktur der Geschichtszeit so zu bestimmen, daß Freiheit sowohl als innergeschichtlich-innerzeitliche wie als geschichtsmächtige und seinsunmittelbare bewahrt bleibt. Das bedeutet aber: das Problem der Geschichtszeit stellt sich als das Problem des Wechselbezugs von Stiftung und Selbstvollzug, Kontinuität und Dialogizität.

Für die systematische Untersuchung ergibt sich daher die Frage, wie jener Wechselbezug zu denken sei. Die Antwort des Buches findet sich am Ende des zweiten und letzten Teils „Ontologische Analyse" (363–556) in § 15 „Die Struktur der Geschichtszeit" (529–556). Sie lautet: Geschichte kann nur dann zureichend begriffen werden, wenn sie gefaßt wird als Kommunikation zwischen dem sich selbst gewährenden, weltunabhängigen und zeittranszendenten Sein und dem durch es aufgerufenen und ermächtigten freien Wesen, das in diesem Aufruf allererst frei wird zu seiner eigenen Freiheit des Antwortens. Die Struktur der Zeit, sofern sie zugleich das Worin der Geschichte ist, zeigt sich als „Kommunikation, die Geschichte begründet, geschichtliche Korrespondenz zwischen transzendenter Seinsgewährung und personalem Selbstvollzug evoziert" (554 f.). Stiftung und Selbstvollzug, Kontinuität und Dialogizität sind in der Kommunikation, als dem Wechselspiel von freisetzendem Aufruf und freier Antwort, ebenso ursprünglich geeint wie die Unbeirrbarkeit und Gleichgültigkeit des Zeitlaufs mit geschichtlicher Bedeutsamkeit (Epochalität) und Anspruchshaftigkeit. Sofern Zeitlichkeit, als Repräsentation des Seins in der Zeit, und Innerzeitigkeit, als Angewiesenheit auf fremdvermittelte Seinsgewährung, abzielen auf kommunikative Verwaltung des Seins vor sich selbst und in einer Welt, vollendet sich das Wesen des zeitlichen Seienden als eines zugleich in-der-Zeit-seienden in dem Geschichte begründenden personalen Bezug von stiftender (aufrufender) und gestifteter (eingeforderter) Freiheit.

Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit sind „Funktionen", sichtbarer Ausdruck eines ursprünglichen Hingeordnet- und Eingelassenseins des unvertretbaren individuellen Seienden in die Selbstgewährung des personalen transzendenten Seins zum aneignenden und innerweltlich vermittelnden Vollzug. Zeitlichkeit und Zeit finden die durch ihre Struktur intendierte Vollendung in Geschichtlichkeit und Geschichte. Das heißt umgekehrt: „Freiheit ist – wo es sich um zeitlich-innerzeitliche Freiheit handelt – nicht eine ‚Spielart' zeitlichen Seins und Handelns, sondern diejenige Vollzugsart zeitlichen Selbstvollzuges, Seinsbezuges und Weltwirkens, die das Wesen von Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit am reinsten erfüllt. Geschichtliche Seinsverwaltung ist darum nicht ein beliebig herausgegriffener ‚Fall' im Rahmen der Möglichkeiten der zeitlichen Repräsentation, sondern . . . deren ausdrücklicher Vollzug" (532). Die ausdrücklich vollzogene, personal-freie Verwaltung des Seins zeigt darum auch in vollendeter Weise, was Geschichtszeit ihrer Struktur nach ist: Kommunikative Selbstgewährung des Seins als Ermächtigung und Auftrag in eins.

Der Weg, welcher die ontologische Analyse zu diesem Ergebnis führt, gliedert sich in zwei Kapitel, innerhalb dieser in je zwei Abschnitte, die wiederum durch jeweils zwei Paragraphen unterteilt sind. Das erste Kapitel „Sein und Zeitlichkeit" (365–446) behandelt im 1. Abschnitt „Das Zeitlichsein" (365–396) den „zeitlichen Seinsakt" (§ 8) und den „Seinsakt und die empirischen Prozesse" (§ 9); im 2. Abschnitt „Das Sein in der Zeit" (396–446) „Seinsakt, Seinsvermittlung und Seinsrepräsentation" (§ 10) und das Verhältnis von „individueller Zeitlichkeit und überindividueller Zeit" (§ 11). Der Gang, den die Reflexion hierin nimmt von der Analyse des zeitlichen Seienden über die durch den Begriff der Repräsentation vermittelte Darstellung seines Eingefügtseins in die übergreifende Zeit zur Bestimmung des Wesens der Zeit, kehrt im zweiten Kapitel „Zeitlichkeit und Freiheit" (447–556) auf analoge Weise wieder: Führte die bisherige Untersuchung zur Einsicht, die Zeit sei „die Form eines Wandels von Situationen" (443) und damit endgültig nur zu begreifen „aus dem Hinblick auf das personale Verhalten" (445), so muß die weitere Erörterung versuchen, „die Zeit im Hinblick auf die Freiheit, die Freiheit aus der Analyse der Zeitlichkeit zu interpretieren" (446), d. h. das frei handelnde Wesen in seinem Eingefügtsein in die Geschichte und von hier aus das Wesen der Geschichtszeit zu bestimmen. Demgemäß entwickelt der Verfasser im 1. Abschnitt „Das freie Sein und Handeln" (447–493) die „Freiheit des Selbstvollzuges" (§ 12) und ihre Bewährung im „äußeren Handeln" (§ 13); im 2. Abschnitt „Die Freiheit im Geschichtszusammenhang" (494–556) die „Geschichte als Streit und Ordnungsgefüge" (§ 14) und die „Struktur der Geschichtszeit" (§ 15).

Aus dieser Übersicht wird die klare systematische Entfaltung des Problems der Geschichtszeit deutlich: Die Explikation der Zeitlichkeit und des In-der-Zeit-Seins führt zur Bestimmung der Zeit, die Analyse der Freiheit als einer geschichtlichen, wie innergeschichtlichen zur Bestimmung der Struktur von Geschichte. Der Bezug zwischen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit ergibt sich dabei aus dem Wesen des zeitlichen Seins als eines Tendierens (tendentia ad esse) und Repräsentierens (repraesentatio) im Hinblick auf das zeittranszendente Sein: alles zeitlich Seiende ist gesetzt aus einem uneinholbaren Ursprung und strebt zu einem unerreichbaren Ziel; als solches Streben vergegenwärtigt es zugleich sich und anderem eben diesen Ursprung und eben dieses Ziel: das Sein. Da nun solche Repräsentation ihre Vollendung erst in Geist und Existenz, d. h. in personalen Vollzügen findet, ist zeitliches Seiendes gerade um dieser seiner Zeitlichkeit willen bezogen auf Freiheit und mithin auf Geschichtlichkeit. Der zeitliche Seinsvollzug hat sein Telos in personaler Seinsverwaltung; als Vergegenwärtigung des Seins in der Zeit, als Repräsentation des Seins vor sich selbst und vor fremdem Seienden – verstanden durch Begriffe wie „Aneignung", „Seinsvollzug", „Selbstüberschreitung", „Weltzuwendung", „Seinsvermittlung" – vollendet er sich im ausdrücklichen Selbstvollzug als personaler Kommunikation mit dem transzendenten Sein. Aus dieser Überlegung ergibt sich dann die schon angeführte Strukturbestimmung der Geschichtszeit. Zeigen sich aber der Begriff der Repräsentation und das Denkmodell der Strukturvollendung als verantwortlich sowohl für die These des Buches als für die systematische Einheit des Gedankengangs, so wird man dieselben mit Recht als das Kernproblem des Schaefflerschen Werkes ansprechen dürfen. An ihnen wird sich daher jede kritische Aus-

einandersetzung, *vor* allem Blick auf die Fülle des Details, bewähren müssen. Es mag darum gestattet sein, ungeachtet der wertvollen Einzelanalysen, die einmal mehr die präzise Arbeitsweise und Gedankenführung des Verfassers unter Beweis stellen, abschließend einige Bemerkungen zu diesem Problem anzufügen.

Die grundsätzliche Frage diesbezüglich ist die Frage nach den impliziten Voraussetzungen der Feststellbarkeit des repräsentativen Charakters eines jeden zeitlichen Seienden, bzw. nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis sich vollendender Strukturen. Es soll gar nicht bestritten werden, daß zeitliches Seiendes als solches in den verschiedensten Bezügen das zeittranszendente Sein gegenwärtig setzt und als Ursprung, Ziel und Gewähr sichtbar macht; es soll auch nicht in Abrede gestellt sein, daß der personale Vollzug in eminenter Weise die Struktur der Zeitlichkeit besitzt. Aber es ist die Frage, wie und von woher solches begründet werden kann, und ob eine philosophische Untersuchung, die beim reinen unvertretbaren Seinsakt beginnt und an ihm Seinscharaktere feststellt, nicht vergessen hat, daß das Seiende prinzipiell schon personal ergriffen und ausgelegt ist, noch ehe ihm irgendwelche Bestimmungen – und seien es die allgemeinsten wie „Akt" und „Vollzug" – zugesprochen werden. Eine solche Untersuchung hat nämlich das Mißliche, daß sie einen Begründungsgang einschlägt, der sich als unmöglich erweist: den Gang vom allgemein zeitlichen Seienden zum spezifischen Zeitlichsein der Person; wobei dann das Kuriosum eintritt, daß sich für die unvoreingenommene Erörterung das *Spezifische* am Ende des Weges als das *Grundsätzliche* herausgestellt (vgl. 532). Das zeitliche Seiende ist vielmehr repräsentativ, weil es immer schon aus dem Dialog der endlichen und absoluten Freiheit heraus konzipiert und verstanden wird; der personale Seins- und Selbstvollzug ist die Vollform des zeitlichen Seinsvollzugs, weil die Person je schon die Welt als den Ort ihrer Kommunikation mit dem Absoluten begriffen und darum als auf nicht-personale Weise geschichtlich, d. h. als zeitlich ausgelegt hat. – An diese Stelle gehört nun auch das eingangs erhobene Bedenken gegen den Ansatz der Arbeit und die Abfolge ihrer einzelnen Schritte. War es dort von den methodischen Überlegungen des Verfassers her zum Vorschein gekommen, so bestätigt es sich hier im systematischen Mittelpunkt seiner Arbeit. Was sich dort als Sprung zum zeitlichen Seinsakt zeigte, erscheint hier als Sprung zur Person. In beiden Fällen bleibt die kritische Frage nach dem Übergang und seiner Legitimation ohne Antwort.

Trotz dieser kritischen Ausstellung aber stellt das vorliegende Werk sowohl in historischer wie in systematischer Hinsicht einen wesentlichen Beitrag zur Geschichtsphilosophie dar. Seine Bedeutung liegt systematisch ebenso in den minutiösen Detailanalysen (etwa des Verhältnisses von Jetzt und Dauer, von Freiheit und Prozessualität) wie in der sachlichen Unbeirrbarkeit, mit der die personal-ethische Fragestellung intuitiv als Verständnishorizont des formalen Wesens der Geschichte zurückgewonnen und festgehalten wird. In der Einsicht, daß Geschichte sich konstituiert als personaler Dialog zwischen endlicher und transzendenter Freiheit; daß sie gründet in dem Geschehen der Selbstüberantwortung des sich gewährenden, ermächtigenden und in-Anspruch-nehmenden absoluten Seins, wird eine Dimension der Problemfrage erreicht, vor der sich künftige Versuche über Geschichtlichkeit und Geschichte zu bewähren haben.

Hans Michael Baumgartner (Saarbrücken)

Ludwig Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, 208 Seiten.

Der Band enthält acht Abhandlungen, die der Autor im Laufe der letzten Jahre zum Problem der Phänomenologie, ihres Anliegens und ihrer Geschichte, veröffentlicht hat. „Er ist", wie das Vorwort von Günter Rohrmoser informiert, „Professor Dr. Landgrebe zu seinem 60. Geburtstag überreicht worden." Gleichfalls wird dort die Hoffnung ausgesprochen, daß die vorliegende Aufsatzsammlung dem philosophischen Gespräch der Gegenwart, sofern es um Husserl kreist, diene. Zu bedauern ist, daß nicht angemerkt wird, wann und wo die dargebotenen Aufsätze früher einzeln erschienen sind; dies um so mehr, als ihre Anordnung nicht leicht eine *systematische* Folge erkennen läßt.

Vielleicht lassen sich die Aufsätze zu drei Gruppen zusammenfassen: 1. solche, die von einem Einzelproblem oder -aspekt (Empfindung; Welt; Unmittelbarkeit) ausgehen und seine bisherige Behandlung durch Husserl oder seine Schüler, weitere Möglichkeiten der Untersuchung und den eigenen Versuch dazu vorführen; 2. solche, die Husserls Werk geschichtlich (und historisch) orten im Blick auf seine Voraussetzung, eigene Entwicklung und eigene Vorläufigkeit; 3. (das gilt für IV, s. u.) eigene universelle Entwürfe des Verfassers. Allen Arbeiten ist gemeinsam, daß nie bloß referiert, sondern stets mitgedacht und Stellung genommen und auch bei historischen Darlegungen die historische Abfolge systematisch zu begründen versucht wird.

Der 1. Aufsatz („Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung") verfolgt, wie Husserl in Abwandlung des psychologisch-klassifikatorischen „Intentionalitäts"-Begriffs Brentanos zu seiner Korrelationsforschung kommt, die zugleich schon in der frühen „Philosophie der Arithmethik" angelegt ist; wie die frühen Göttinger Schüler die Bemühung um das subjektive „Leisten" mißverstehen und vor allem wegen der Nichtbeachtung der „Vorl. zur Phän. des inneren Zeitbewußtseins" (1905) auf ihrem Objektivismus der Wesensschau beharren. Für die Umbildung, die Heidegger mit der Phänomenologie vornimmt, werden drei Motive herausgestellt: 1. Heideggers mißverstehende Verengung von „Intentionalität" auf „*Akt*intentionalität", der das gestimmte „In-der-Welt-Sein" zugrunde liege; 2. die dieses anscheinende Mißverständnis leitende Ablehnung der Methode, welche die Selbstvergewisserung ins theoretische, unbeteiligte „Zuschauen" verlegt; das Fragen muß nach Heidegger jetzt aus der Mitte des sorgenden Daseins kommen und sich darin halten; nicht mehr Reflexion, sondern *Deutung* des unmittelbaren existentiellen Ausdrucks ist gefordert; 3. und wichtigstes Motiv ist die Ablehnung der durch Husserl unbedacht vollzogenen Gleichsetzung von „Sein" und „Gegenstand sein".

Der 2. Aufsatz („Welt als phänomenologisches Problem") macht die Entwicklung des „Welt"-Begriffs von den „Log. Untersuchungen" (Welt als räumlicher und zeitlicher Horizont der Wahrnehmungsakte) über die „Ideen" (doxisch bestimmte Basis des gesamten intentionalen Gerichtetseins, die in der Epoche eingeklammert wird, damit die subjektiv transzendentalen Leistungen untersucht werden können) zu den späteren Bemühungen um die „Lebenswelt" deutlich. Wie im ersten Aufsatz werden die frühen Zeitanalysen in ihrer vorwärtsweisenden Bedeutung stark gewürdigt. Zugleich legt der Verfasser dar, wie Husserl in seiner Relativierung des „*wissenschaftlichen* Weltbildes" keineswegs unhistorisch denkt, sein Entwurf aber doch noch nicht tief genug geschichtlich gräbt, indem der führende Gedanke des möglichen unendlichen Fortgangs der Erfahrung nicht als *eine* von vielen möglichen Ausprägungen der existentiellen *Fraglichkeit* des In-der-Welt-Seins verstanden wird. Aufsatz III („Das Problem einer absoluten Erkenntnis") geht in einem souveränen Überblick der abendländischen Philosophiegeschichte dem Thema der Identität von Denken und Sein nach. Er gipfelt in der Konfrontation Hegels mit den neuen Erfahrungen von Geschichtlichkeit und Faktizität. Aufgabe des neuen Denkens muß es sein, die Unfähigkeit des *abstrakten* Denkens zu überwinden, das die Identität von Denken und Sein gerade nicht ausloten kann, die der Grund der Existenz ist.

Die Abhandlung „Phänomenologie, Bewußtseinsanalyse und Metaphysik" (IV) ist eine Aus- und *Weiter*führung von III. Hervorgerufen durch eine existentielle Situation geschieht durch Husserl in der Epoché ein Rückgang auf das „ego cogito", der an Entschiedenheit Descartes übertrifft und sich als Selbstversicherung des Bodens versteht, der das Abendland trägt. Die Reduktion ist zugleich Ansatz zur Heilung des zerrütteten Welthabens, da von ihr her im Nachvollzug der intentionalen Leistungen die Sinnstrukturen der „Welt" wieder „aufgebaut" werden. Dabei hat der Nachweis des „Du" die größte Bedeutung: Landgrebe versucht, die Vorgängigkeit der „Intersubjektivität" eigenständig gegenüber Husserls Göttinger Vorlesungen von 1910 darzulegen. Dem „Du" kommen dabei fast exakt – ohne daß der Verfasser es sagt – Rang und Stelle zu, wie sie der „Gott" in Descartes 3. Meditation hat. Etwas unvermittelt wird dann auch wirklich der die Existenz total tragende Grund, das „Du", als „Gott" angesprochen. Das Reden von diesem aus der Duhaftigkeit verstandenen Gott darf nach des Verf. Meinung nicht nur „chiffrenlesend" appe-

lativ bleiben, sondern muß versuchen, den Gott als das in der Subjektivität sich selbst enthüllende Absolute zum Begriff zu bringen. Hier liege die alleinige Chance einer neuen Metaphysik. – Der hier kurz referierte Gedanke trägt den eigentlichen spekulativen Entwurf des Verfassers vor und verdient als Versuch, Jaspers, Buber und Husserl zur Synthese zu bringen, Beachtung.

Den Versuch, eine Grundlagenfrage der Psychologie zu behandeln, stellt der konzentrierte 5. Aufsatz dar („Prinzipien der Lehre vom Empfinden"). Eine historische Orientierung, lichtvolle Aussagen zur Methode und die auf „Welt" und „Leib" abhebenden Ausführungen selbst machen diesen kleinen Beitrag zum musterhaftesten des Bandes. Wenn von ihm gesagt wird, daß er nur „das Programm bezeichne" (123), so ist dies allzu bescheiden. Es gälte dies eher vom folgenden Beitrag VI („Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung"). In klarer historischer Darlegung und Deutung der Positionen vom Idealismus über Marx und Positivismus bis zu Heidegger und Hans Lipps, welch letzterer bekanntlich die von Husserl noch versuchte unmittelbare Deskription in eine Besinnung auf die geschichtlichen Kategorien der Sprache einbettet, wird verdeutlicht: wie man's anfangen müßte, um zur geforderten Unmittelbarkeit der Erfahrung theoretisch vorzustoßen.

Eigentlich eine großgefaßte Rezension von Husserls „Ideen II" stellt VII dar („Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie"). Obgleich Nic. Hartmann nur einmal flüchtig erwähnt wird, spürt man doch, daß sein Schichtenmodell ständig den Hintergrund bildet, von dem die husserlsche Konstitutionsforschung abgehoben wird. Die – paradigmatisch genannte – hartmannsche Anschauung wird als Ergebnis einer Abstraktion rückbezogen auf das Bewußtsein, das eine naturalistische oder personalistische Einstellung wählt und dem so jeweils korrelativ eine andre Welt erscheint. Jede Regionensauslegung verlangt so zur Ergänzung die Aufhellung der die Regionalität konstituierenden Bewußtseinsleistungen. Das Innere des Geistes ist faßbar, was von der „Natur" nicht gesagt werden kann, da sie kein selbständiges Inneres hat. Eine Grenze von Husserls Entwurf sieht Landgrebe darin, daß die Probleme der „Leiblichkeit" und „Empfindung" nicht im letzten ausgedacht sind.

Gleichfalls eine große Besprechung ist der letzte, achte, Beitrag des Bandes („Husserls Abschied vom Cartesianismus"); sein Gegenstand ist der in „Husserliana" VIII veröffentlichte zweite Teil von Husserls Vorlesungen über „Erste Philosophie" von 1923/24. Landgrebe verfolgt umsichtig und im kleinen diesen Versuch Husserls, eine letzte Begründung zu gewinnen aus absoluter transzendentaler Erfahrung im Feld der transzendentalen Subjektivität. Das mühselige Spiel von Versuch und Scheitern, Zweifel und Neuansatz umreißt Landgrebe als die Geschichte einer Improvisation des neuen Beginnens. Der Versuch scheitert endlich darum, weil die alte Sprache nicht mehr zureicht, die neuen Gehalte auszudrücken. Diese Vorlesungen, so Landgrebe, bezeichnen nicht nur das Ende der Metaphysik, dieses geschieht in ihnen, ja sie *sind* es selbst. Hier bereitet sich die spätere Wendung Husserls auf die Geschichte, die Besinnung auf die unaufhebbare Faktizität vor, die schließlich in den Satz mündet „Philosophie als Wissenschaft ... der Traum ist ausgeträumt" (angef. S. 187).

Der letzte Aufsatz Landgrebes ist schwierig zu lesen, er ermüdet durch die vielen Wiederholungen, was jedoch auf Husserls eigene Art, die Dinge stets zum zweitenmal und penibler zu visieren, zurückgeht; Landgrebe erspart einem Husserl hier nicht – was positiv zu werten ist. Gewiß wird man Husserl, wenn die „Geheimräte" der Jahrhundertwende ganz vergessen sind, den „langweiligsten" Philosophen nennen; wie aber einerseits diese Langweiligkeit Ausdruck einer tiefen Redlichkeit, eines unablässigen Bemühens um Begründung und Evidenz ist und wie andererseits hinter ihr und durch sie das Neue aufscheint: das zu sehen, können Landgrebes kenntnisreiche und behutsam kritische Aufsätze lehren.

Hans-Wolf Jäger (München)

Joseph Möller: Wahrheit und Geschichtlichkeit im philosophischen Denken (Tübinger Universitätsreden Nr. 19). J. C. B. Mohr, Tübingen, 1964, 20 Seiten.

In seinem Vortrag „Wahrheit und Geschichtlichkeit im philosophischen Denken" fragt der Verfasser, was die „Wahrheit eigentlich" sei (S. 5 f.). Ist die Wahrheit mehr als „geschichtliche Entwicklung" (S. 7), bunter, stets veränderlicher Strom von Bildern, Meinungen, Anschauungen, von überholbaren wissenschaftlichen Hypothesen? Entwirft und schafft der Mensch die Wahrheit im Laufe der Geschichte? Ist Wahrheit das zufällige, jeweilige Denken des Menschen und der jeweiligen Menschheit?

Der Verf. konfrontiert diese Fragen mit der Antwort der abendländischen philosophischen Tradition von Plato bis Hegel, die Wahrheit sei das Umfassende. Aber wie kann solch Umfassendes, „Übergeschichtliches" gedacht werden? Ist solche Antwort nicht selbst nur eine „geschichtliche", vom Menschen geschaffene? Nietzsches Wort vom Tode Gottes scheint darauf hinzuweisen (S. 7).

Die Widerlegung des Einwandes und die Klärung der Fragestellung erarbeitet der Verf. am Phänomen der Aussage. Jede philosophische Aussage z. B. ist zeitgebunden, sie weist auf eine Überlieferung zurück und bestimmt die Zukunft. Hier – wie bei allem Sprechen – ist im Jetzt des Sprechens und Verstehens die Vergangenheit und die Zukunft gleichfalls gegenwärtig. Aus dieser Eigenart der Sprache ergibt sich allererst die Möglichkeit einer Interpretation verklungener Worte und längst vergilbter Schriftzeichen. Sprache und Geschichte erweisen sich als erstreckungs- und deckungsgleich. „Sprache ist das Geschehen, in dem nicht nur das Leben des jeweiligen Subjekts, sondern zugleich das zum Ausdruck kommt, was das Leben dieses Subjekts mit allen Menschen verbindet" (S. 12).

Sprechend findet sich der Mensch in das Ganze eingefügt, das seiner Willkür entzogen ist. Er kann das Ganze nicht herstellen, vielmehr eröffnet sich ihm das Ganze und ermöglicht erst jegliche Übereinstimmung von Subjekt und Sache, die Wahrheit des Urteils. Die sich eröffnende Offenheit, die die Urteilswahrheit ermöglicht, ist die Wahrheit, und diese Wahrheit ist Geschehen, nämlich sich eröffnende Offenheit.

Eine von der Geschichte des Menschen ausgehende Überlegung führt zum selben Ergebnis. Die faktische Geschichte des Menschen setzt voraus, daß der Mensch von verschiedenartigen Ereignissen betroffen werden kann. Die Möglichkeit des Betroffenwerdens von diesem und jenem gründet ihrerseits darin, daß der Mensch je betroffen ist von einer Offenheit allem gegenüber. Dieses ursprüngliche Betroffensein ist das fundierende Geschehen aller faktischen Geschichte. Wahrheit als Geschehen, als sich eröffnende Offenheit, und Geschichte als fundierendes Geschehen menschlicher Geschichtlichkeit sind dasselbe.

Dieses Geschehen, das Wahrheit und Geschichte ist, trägt eigentümliche Züge: Es ist selbst nicht von innergeschichtlicher Art, unvergleichlich mit allen Ereignissen, von denen der Historiker weiß. Es ist sagbar und zugleich unsagbar, weil jedes Sprechen auf es verweist und es doch nicht in Worten zu umgreifen vermag. Der Mensch steht diesem Geschehen nicht gegenüber, er ist selbst von diesem Geschehen umgriffen.

Weil die Philosophie nach der Wahrheit fragt und sich so jeweils in diesen Bereich des Sagbar-Unsagbaren begibt, deshalb ermangelt ihr Sprechen zwar der vordergründigen Sicherheit wissenschaftlicher Nachprüfbarkeit, aber dieser Mangel ist in Wirklichkeit ihre Überlegenheit. In gleicher Weise ist die Vielfalt der Philosophien – wie sie sich in der Philosophiegeschichte spiegelt – nicht einfach ein Sammelsurium gegensätzlicher Meinungen, sondern der lebendige Erweis, daß *die* Wahrheit stets jenseits aller Formeln bleibt, aber gerade auch darum in verschiedenen Worten aufzuleuchten vermag.

Entgegen der Vermutung, die der Titel „Wahrheit und *Geschichtlichkeit*" weckt, wird die aus der Wahrheit als Geschehen im oben skizzierten Sinn sich ergebende Folgerung vom epochalen Wandel aller Wahrheiten nicht weiter entfaltet. So werden auch die Differenzen in der Wahrheitsauffassung, die sich in der abendländischen Tradition finden, nicht genauer erörtert. Der Verf. ist vielmehr daran interessiert, das Einende und Gemeinsame herauszustellen. Die Spannung, die die Fragestellung durch solche Differenzierung gewinnen könnte, ist abgeschwächt.

Peter Hünermann (Freiburg)

Karl-Otto Apel: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. (Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 8.) H. Bouvier, Bonn 1963, 398 Seiten.

Als Ernst Cassirer 1923 seine „Philosophie der symbolischen Formen" mit einem Überblick über die Geschichte der Sprachphilosophie eröffnete, konnte er von Aristoteles umstandslos zur Renaissance weitergehen. Die Sprachtheorie des Mittelalters erschien als ein formalisierter Aristotelismus, von dem nur zu sprechen war, weil er den Widerspruch der Humanisten provoziert hatte, die nicht in der spekulativen Grammatik, sondern in der Stilistik das Wesentliche der Sprache sehen wollten und die, nun wieder auf Platon zurückgreifend, eine mathematische Naturtheorie und eine entsprechende systematische Gestaltung der Sprache forderten (a.a.O. Bd. I, S. 66–67).

Die Habilitationsschrift von Karl-Otto *Apel* über den Sprachbegriff des Humanismus zeigt, wie sehr sich die Szenerie geändert hat: Cassirer selbst hat 1927 die Bedeutung der Sprachphilosophie des Cusanus umrissen (in der Mainhof-Festschrift, Hamburg 1927, S. 507 bis 514), Meister Eckhart ist inzwischen neu zugänglich geworden, der Sammelbegriff „Scholastik" wurde mehr und mehr differenziert, der Ockhamismus wurde neu untersucht. So entstand für die Geschichte der Sprachphilosophie eine veränderte Konstellation: galt früher das Mittelalter als die tote Zeit der Vermengung logischer und grammatischer Spekulation, so zeichnet sich jetzt der Beginn des 14. Jahrhunderts als „Achsenzeit" (wie Apel nach Jaspers sagt) ab, denn diese Jahrzehnte bringen in der philosophischen Mystik und im Nominalismus Ockham die bis heute divergierenden Hauptrichtungen der Sprachphilosophie hervor, einerseits die transzendentalphilosophische Besinnung auf die Möglichkeit von *Sinn* überhaupt, wie sie Eckhart, Cusanus, Kant und Humboldt verbindet, andererseits eine Vergegenständlichung der Sprache zu einem Instrument, das der Bezeichnung des in sprachfreier Intuition Erkannten dienlich ist (so von Ockham über Locke zum logischen Positivismus).

Der monolithische Block „Mittelalter" ist aufgesprengt; das ist die veränderte Ausgangslage, die Apel vorfindet. Er nimmt hinzu die Ergebnisse der Untersuchungen L. Weisgerbers über die Entdeckung der Muttersprache im europäischen Denken, insbesondere in Dantes Traktat „De vulgari eloquentia", der wiederum der „Achsenzeit" angehört, ebenso wie Lulls „ars combinatoria", die Leibniz umformte zur Idee einer „mathesis universalis" mit dem Ideal einer reinen Kalkülsprache. So sieht Apel seine Aufgabe darin, die Sprachtheorien des Humanismus auf dem Hintergrund der genannten Strömungen zu untersuchen, nicht in rein historischer Absicht, sondern um die gegenwärtige Problematik der Sprachphilosophie und damit der Philosophie überhaupt zu erhellen. Sein Plan ist, eine Etappe der Geschichte der Sprachphilosophie aus sprachphilosophischer Sicht zu schreiben.

Diesen aktuellen Bezug aufzuzeigen, ist die Aufgabe der umfangreichen Einleitung (S. 17–94); sie gilt ganz dem gegenwärtigen Stand der Sprachphilosophie. In einer gedrängten Überschau arbeitet der Vf. den Punkt heraus, auf den hin die verschiedenen Denkrichtungen konvergieren: durch die Einsicht, daß alle konstruierten Kalkülsprachen zu ihrer Deutung einer Metasprache bedürfen, die schließlich die Umgangssprache sein muß, geriet der logische Positivismus in eine Aporie, die nicht nur den Übergang zum Pragmatismus motiviert (insbesondere beim späten Witggenstein und bei Morris), sondern auch die an der Transzendentalphilosophie orientierte Sprachtheorie indirekt bestätigt. Es zeigt sich so vor allem die Unmöglichkeit, das, was sprachlichen Sinn konstituiert, zu beschreiben, als handle es sich um einen „innerweltlichen" Gegenstand unter anderen. Indem der Positivismus das Angewiesensein der Kalkülsprachen auf immer schon umgangssprachlich gedeutete Situationen entdeckt, gibt er, meint Apel, die Perspektive ab zur Erforschung des humanistischen Sprachdenkens, das im Anschluß an Cicero den Vorrang der Topik als der „ars inveniendi" vor der Dialektik als der „ars iudicandi" beteuert habe, wenn dieser Vorrang auch erst bei *Vico* philosophisch artikuliert sei. Auch die kontinentalen Tendenzen der heutigen Sprachphilosophie, die an Kant, Hegel, Humboldt oder Heidegger anknüpfen, verweisen nach Apel zurück auf den Humanismus, da dieser ein philologisch-historisches Sprachdenken inauguriert habe, und dort, wo er sich mit der philosophischen Mystik durchdringt, die Frage nach der Ermöglichung von Sinn überhaupt gestellt habe, also bei Vico, der als der Testamentvollstrecker des Humanismus anzusehen sei.

Apel realisiert sein Vorhaben in drei Schritten: Er untersucht (1) Dantes Programmschrift für eine nationale Schriftsprache; wendet sich sodann (2) dem Sprachbegriff des Humanismus zu, insbesondere der Idee der Rhetorik und des Vorrangs der Topik vor der Dialektik – er sieht darin, die „pragmatische Dimension der Rede" entdeckt –; er untersucht, wie die Forderung nach einem individuellen Ausdrucksstil in Konflikt gerät mit dem Vorrang der lateinischen Sprache und der traditionellen Topoi; er analysiert die Spiritualisierung der Idee des römischen Rhetors, die sich daraus erklärt, daß für die Rhetorik des Humanismus nicht die politische und soziale Rolle errungen werden konnte, die die Rhetorik in der Antike spielte. Apel verfolgt dann, wie sich die Sprachidee des Humanismus selbst begrenzt bzw. wie sie zurückgedrängt wird durch die Hochschätzung der Volkssprache, durch die Tendenz zu einer mathematischen Naturbetrachtung, durch das Aufkommen einer wissenschaftlichen Sprachkunde und durch Luthers religiöse Spracherfahrung. Durch eine Konfrontation Vicos mit der nominalistisch-empiristischen Tradition bei Bacon und mit Leibnizens mathesis universalis eruiert Apel (3) die Sonderstellung Vicos in der Geschichte der Sprachphilosophie: In der Kritik an Descartes entdeckt Vico neu den Sinn der Topik, erfaßt er zum erstenmal, daß Dichtung mehr ist als die kunstvolle Ausschmückung eines begrifflichen Inhalts, daß in ihr buchstäblich den Menschen eine neue Welt aufgeht und daß überhaupt der rationale Begriff die „phantastischen Universalien" als seine genetische und sachliche Voraussetzung fordert.

Dieses Buch hat das Verdienst, philosophisch Licht über eine Zeit geworfen zu haben, die wegen ihres unsystematisch-literarischen Charakters dem philosophischen Verständnis besonderen Widerstand leistet. Dabei hütet sich der Vf., die humanistischen Literaten ins Philosophische umzustilisieren; ihre Philosophie, so betont er, wird selten explizit, ihre sachlichen Voraussetzungen müssen vom Interpreten rekonstruiert werden; durch den Rückgriff auf Cicero und den Vorgriff auf Vico ist das ohne Gewaltsamkeit möglich. Nur was S. 230 f. über Nizolius gesagt wird, geht im Modernisieren zu weit; es handelt sich m. E. bei Nizolius nur darum, einen ockhamistisch reduzierten Begriff des universum (im Sinne von: Weltall) gegen das Universale der via antiqua auszuspielen. Die Idee der Topik (auch bei Aristoteles, dessen Erklärung, die Topik sei der Weg zu den Prinzipien aller Wissenschaften, Topik A, 2; 101 a 34 – b 4, manchen Kenner seiner Philosophie überraschen dürfte) und der Rhetorik mit philosophischem Ernst analysiert und dem gegenwärtigen Denken zur Diskussion gestellt zu haben, ist ein bleibender Gewinn dieser Arbeit. Die Topik des Redners macht in erstarrter Form die Wahrheit verfügbar, die sich bereits in der Geschichte der Sprache erschlossen hat; sie füllt genau die Stelle, die durch die Aporie bezeichnet ist, in die eine rein logische Sprachtheorie geraten muß. Sie hütet die geschichtliche Bildungssubstanz und bereitet ein historisches Denken in den Geisteswissenschaften vor. Wesentliches an der Sprache wird damit beleuchtet: Sie ist mehr als ein Zeichensystem. Auch die Beziehung zu den Hörern, nicht nur die zu den Sachen, ist für ihre Wahrheit konstitutiv. Das Ungenügen an einer rein logischen Sprachbetrachtung, wie sie die aristotelisierende Scholastik und auch der Neopositivismus trieb, hat zur Wiedergewinnung der an ein geschichtliches und umgangssprachliches Apriori gebundenen Topik geführt – im Humanismus und, auf andere Weise, im Pragmatismus. Dieses geschichtliche Apriori läßt sich modern als die vorprägende Kraft von Satzbauplänen, Wortbedeutungen und dgl. fassen. In der Sprache ist die transzendentale Ermöglichung von Sinn an geschichtliche Bedingungen geknüpft wie der intellektuelle Begriff an den sinnlichen Laut. Die von Apel aufgeworfene Frage, ob Vico gegen Descartes recht habe, wenn er die Selbstvergewisserung des Denkens für abhängig erklärt von sprachlich-geschichtlichen Bedingungen, diese Frage ist von großer sachlicher Bedeutung und Aktualität. Für die Theorie der Sprache würde ihre Bejahung bedeuten, daß Sprachphilosophie nur möglich ist als bewußte „Wiederholung" der „präreflexiven Aufschließung einer Weltsituation aus menschlichen Gesichtspunkten" (S. 143), wie sie in der Sprache immer schon geleistet ist.

Andere Aspekte dieses Buches entziehen sich einer philosophischen Beurteilung, insbesondere die mehr literarwissenschaftlichen Passagen, die sich mit der „questione della lingua" befassen. Der Leser, der nicht Sprachwissenschaftler ist, befindet sich ein wenig in Verlegen-

heit, wenn er bemerkt, daß den linguistischen und metalinguistischen Thesen Weisgerbers und Lohmanns eine bestimmende Autorität ohne nähere Diskussion zugestanden wird, und dabei gibt doch Weisgerbers „muttersprachliches Weltbild" zu manchen philosophischen Fragen Anlaß und sind gegen Lohmanns rigorose Epocheneinteilung wichtige Einwände vorgebracht worden, bes. in der Platonforschung; man vgl. nur die Bemerkung von K. Oehler, Noetisches und dianoetisches Denken bei Platon und Aristoteles. München 1962. S. 64 und Anm. 1. Die Vielseitigkeit des Autors ist bewundernswert. Aber wenn er mit soziologischen Apercus und historischen Kombinationen nach Friedrich Heer argumentiert, wenn er zur Beleuchtung einer philosophischen These an die „Religionswissenschaft und Tiefenpsychologie, Mythenforschung und Sprachphilosophie" (S. 352) zugleich appelliert, muß der Rezensent seine Unzuständigkeit gestehen.

Dagegen könnte man sich wünschen, der Vf. hätte seine eigene systematische Position etwas mehr expliziert. Zwar bleibt der Leser nicht ganz ohne Hinweise. So erfährt er, daß das Problem der Vielheit der Sprachen innerhalb der *einen* für alle Sprachen regulativen Sinn-Intentionalität nicht „ohne Berücksichtigung des Hegelschen Begriffs der ‚Wirklichkeit' bzw. der ‚ontologischen Differenz' Heideggers" lösbar sei (S. 373, Anm. 629). Doch dieses rätselhafte „bzw.", das zwei Philosophien, deren Konvergenz nicht unterstellt werden darf, gewissermaßen zur Auswahl anbietet, erklärt der Vf. in dieser „historischen Untersuchung" nicht auflösen zu wollen, aber seine Einleitung gestattet ihm m. E. diesen Rückzug nicht mehr. Apel möchte nachhegelsche Dialektik, Dialektik jenseits von Idealismus und Materialismus, treiben und dabei, nach Schelling, das „Moment der positiven Weltoffenbarung im unmittelbaren Sprachsinn" urgieren (S. 51) – aber man möchte wissen, wie das näherhin möglich sein soll. Der Vf. postuliert ein „dogmatisches Moment des umgangssprachlichen Sinnaprioris", das „im Gegensatz zu der allgemeingültigen Voraussetzung des ‚Bewußtseins überhaupt' auf die Bedeutsamkeitserhellung einmaliger Situationen menschlichen In-der-Welt-seins" zurückweise (S. 51). Solche Formulierungen bleiben undeutlich.

Aus seiner philosophischen Fragestellung gewinnt Apel interessante geistesgeschichtliche Perspektiven. Besonders die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts, früher meist als Zerfallszeit der Scholastik vorgestellt, erweist sich als für die Gegenwart konstitutiv. Auch die Forschungen des Vf. über die Beziehungen Vicos zu Cusanus sind höchst bemerkenswert. Dabei ist die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise des Vf. charakterisiert durch die größte Aufmerksamkeit auf die besondere Abwandlung eines Gedankens in einer bestimmten geschichtlichen Epoche; nichts liegt ihm ferner als eine nivellierende Handhabung des Schemas von Quelle und Einfluß. Aber fast so wie bei Lohmanns Periodenschema, das erlaubt, aus der Kenntnis des Hellenismus darüber zu urteilen, was in dem ursprünglichen griechischen Denken „fehlen muß" (J. Lohmann, Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache, Lexis III, 1, 1952, S. 17), tritt auch bei Apel durch das Herausheben einer „Achsenzeit" die Kontinuität zuweilen zu sehr zurück. Für den rhetorischen Humanismus und für die rein semantische Sprachbetrachtung arbeitet der Vf. selbst die antiken Quellen heraus; aber die Wurzeln der „Logosmystik" bleiben im Dunkeln. Der Vf. sieht sie überhaupt mehr als die Aufgipfelung einer *religiösen* Volksbewegung denn als *philosophische* Doktrin in ihrem Zusammenhang mit dem Neuplatonismus. Er verweist zwar auf Pseudo-Dionysius, geht aber der Spur nicht weiter nach zu Platon und Plotin, was bes. S. 80 und noch mehr S. 135 f. fühlbar wird. Eine philosophische Interpretation der Anamnesis-Lehre Platons hätte die starre Periodisierung flexibel gehalten und die Forcierung des *christlichen* Charakters des mittelalterlichen Denkens überflüssig gemacht, die dann wieder durch die Annahme einer rigorosen „Säkularisation" kompensiert werden muß, nach der bei Cusanus schon wieder eine „Rationalisierung der christlichen Logosmystik" vorliegt (S. 326).

Eine nähere Untersuchung des platonischen Apriorismus und der plotinischen Nous-Lehre hätte Apels Anlauf zu einer umsichtigeren Beurteilung Platons (S. 154, A. 205) wesentlich bekräftigt und die Quellen Eckharts, des Kusaners und damit Vicos weiter erhellt.

Apel macht selbst auf die Schwierigkeit aufmerksam, die ihm dadurch erwächst, daß er „Logosmystik" und Nominalismus ständig als Folie benutzt, ohne sie aus den Quellen näher charakterisieren zu können; er hat sich im voraus für seine pauschalen Urteile entschuldigt

(vgl. bes. S. 21). So können kritische Bemerkungen nur den Charakter eines Diskussionsbeitrages haben; doch können sie auch zu bedenken geben, ob diese Ungenauigkeiten nicht vielleicht mehr ihren Ursprung in einem apriorischen Entwicklungsmodell als in einer zufälligen Arbeitsdisposition haben könnten. Denn wie die „Logosmystik" so wird auch der Nominalismus zu schroff gegen die Vorzeit abgesetzt. Die Hochscholastik, so heißt es, war „sprachbefangen, weitgehend begriffsrealistisch" (S. 19), ihre Ontologie soll gewissermaßen durch eine „Verifikation der lateinischen Sprachform zustande gekommen" sein (S. 92, vgl. S. 96). Der Nominalismus habe dann „Sprachkritik" getrieben. Doch einmal kann man sich fragen, ob nicht jeder ernsthafte Philosoph „Sprachkritik" treibt und getrieben hat. Sodann gibt es Texte, die Apels Hypothese sich nicht einfügen. Der folgende Text des Thomas von Aquin beweist, daß die philosophische Sprachkritik nicht die Erfindung Ockhams war:

„Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant, sicut de substantiis iudicatur. Quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum significantur in abstracto, ut albedo vel virtus vel aliquid huiusmodi. Unde aliqui, *modum loquendi sequentes*, sic de eis iudicant ac si essent substantiae." (De Virt. comm. a. 11.)

Man sieht, wie wenig sprachbefangen die mittelalterliche Formenmetaphysik war, wie sehr sich hier ein Denker des 13. Jahrhunderts distanzieren will von denen, die nur dem modus loquendi folgen. Daß in jedem Wort ein Vorurteil stecken kann, haben auch Anselm und Thomas gewußt. Die Verbindung Ockhams zur philosophischen Tradition ist enger als es bei Apel durchweg den Anschein hat, wenn auch der Vf. gelegentlich betont, Aristoteles habe dem Nominalismus vorgearbeitet (S. 57) und wenn er sogar geneigt zu sein scheint, Aristoteles die thesei-Auffassung der Sprache zuzuschreiben, was wohl zu weit ginge.

Diese kritischen Bemerkungen sollten den Leser nicht täuschen: Aus Apels Buch ist Wesentliches zu lernen. Es ist in der inneren Durchdringung von historischer Gelehrsamkeit und philosophischer Radikalität ein bedeutender Wurf.

Kurt Flasch (Frankfurt)

Bernard Bolzano's Grundlegung der Logik. Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre, Bd. I und II, mit ergänzenden Textzusammenfassungen, einer Einleitung und Registern herausgegeben von Friedrich Kambartel, Hamburg 1963, Felix Meiner, LXXI, 380 S. (Philosophische Bibliothek Bd. 259).

Während die mathematischen Leistungen Bernard Bolzanos schon im 19. Jahrhundert weitere Anerkennung gefunden haben (so etwa durch H. Hankel 1871), wurde seinen Verdiensten um die Grundlegung der Logik erst sehr spät eine angemessene Würdigung zuteil. Es war zuerst Edmund Husserl, der im 1. Band seiner „Logischen Untersuchungen" (1900) Bolzano für „einen der größten Logiker aller Zeiten" erklärte und Jan Lukasiewicz, der ihn 1913 als Vorläufer der mathematischen Logik entdeckte. (Vgl. auch den einschlägigen Aufsatz von W. Dubislav in diesem Jahrbuch, Bd. 44 [1931], S. 448–456.) Tatsächlich enthält Bolzanos Hauptwerk, die „Wissenschaftslehre" von 1837 eine Reihe von Begriffsbildungen und Theorien, die in der modernen Logik eine wichtige Rolle spielen. Die Verdienste Bolzanos um die Logik sind, insbesondere durch Arbeiten von H. Scholz, heute zwar in das allgemeine historische Bewußtsein der Logik gedrungen, aber das hat nicht bewirken können, daß die „Wissenschaftslehre" ein breiteres Publikum gefunden hätte. Das erklärt sich wohl vor allem dadurch, daß Bolzano außerhalb des Entwicklungszusammenhanges der modernen Logik steht, die, im engeren Sinn, mit G. Booles „Mathematical analysis of logic" (1847) beginnt. Seine Ideen haben auf die Entfaltung der Logik keine Einwirkung gehabt, sondern sind erst wieder entdeckt worden, als sie bereits in festerer Gestalt neu gewonnen waren. Weder Frege, noch Tarski oder Carnap, die mit ihren semantischen Theorien den Ideen Bolzanos am nächsten stehen, erwähnen eine Anregung durch ihn. So war also das Interesse an Bolzano von Anfang an nur ein historisches, nie ein systematisches. Ein anderer, mehr äußerlicher Grund für die Vernachlässigung der „Wissenschaftslehre" mag vielleicht darin zu sehen sein, daß die über 2000 Seiten des vierbändigen Werkes zur Lektüre nicht gerade ermuntern. Unter diesem Aspekt ist die Auswahl von Texten der „Wissenschaftslehre", die

in dem um die Herausgabe dieses Werkes besonders verdienten Verlag Felix Meiner erschienen ist, sehr zu begrüßen. Kambartel hat als Herausgeber dieser Auswahl neben einer Kurzbiographie eine längere Einleitung vorausgestellt. Hier wird der gedankliche Aufriß der „Wissenschaftslehre" dargestellt und grundlegende Begriffe der Elementarlehre, d. h. der Ontologie von Bolzano, insbesondere die Begriffe des Satzes an sich und der Vorstellung an sich in Abgrenzung zu Platon, Leibniz, Kant und Frege erläutert. Ferner wird der Logikbegriff bei Bolzano, die Begriffe der Ableitbarkeit und der Abfolge, und Bolzanos Begriff des analytischen Satzes behandelt. Diese gründliche und genaue Einleitung bildet eine gute Hinführung zu den in der vorliegenden Auswahl nun leicht zugänglichen Texten der „Wissenschaftslehre". Der Auswahl Kambartels liegt ein Vorschlag Bolzanos selbst (aus einem Brief an J. P. Romang von 1847) zugrunde, der ihr Authentizität sichert. Die Auswahl beschränkt sich auf die ersten beiden Bände der Wissenschaftslehre, die Fundamentallehre und Elementarlehre enthalten, d. h. die Argumente Bolzanos dafür, daß es erkennbare Wahrheiten an sich gibt, und die Lehre von den Vorstellungen, Sätzen und Schlüssen an sich, die für die Logik in ihrer heutigen Abgrenzung von besonderem Interesse sind. Erkenntnislehre, Hermeneutik (als Erfindungskunst) und die eigentliche Wissenschaftslehre als Lehre von der systematischen Darstellung der Einzelwissenschaften, die den Inhalt des 3. und des 4. Bandes der „Wissenschaftslehre" bilden, fallen demgegenüber aus dem Rahmen der Logik im heutigen Sinn heraus. Die Auswahl folgt dem Aufbau der „Wissenschaftslehre", der Inhalt der nicht zitierten Textstellen ist in sehr ausführlichen und prägnanten Übersichten von Kambartel eingeschoben worden. So wurde eine höchst befriedigende Form der Auswahl erreicht, die nicht nur verstreute Brocken bietet, sondern ein gedanklich kontinuierliches Ganzes, und die nicht den sonst leicht naheliegenden Verdacht aufkommen läßt, daß Wichtiges übergangen wurde. Die Lesbarkeit der Auswahl wird auch dadurch unterstützt, daß die Zitate ganze Paragraphen der „Wissenschaftslehre" umfassen, die zudem so untereinander zusammenhängen, daß sie im wesentlichen auch ohne die zusammenfassenden Zwischentexte des Herausgebers eine systematische Einheit bilden. Die Auswahl wird abgerundet durch ein Verzeichnis der Schriften Bolzanos und der wichtigsten Arbeiten über Bolzano sowie ein Personen- und ein Sachregister.

Durch seinen ausgezeichneten Aufbau empfiehlt sich das Werk nicht nur für den Studenten, der eine erste Orientierung über den Inhalt der „Wissenschaftslehre" sucht ohne die Mühe, sich durch das dickleibige Gesamtwerk hindurchzuarbeiten, sondern auch als handlicher Schlüssel für ein eingehendes Bolzano-Studium.

Franz von Kutschera (München)

Harald Delius: Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a/priori. Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen 1963.

In den ersten beiden Kapiteln dieses Buches entwickelt der Autor seine Behauptung, daß Phänomenologie und Logistik einander weder ausschließen noch widerlegen könnten, da sie einfach auf anderen Voraussetzungen aufgebaut seien. Die „Intentionalität", das Grundvokabel der Phänomenologie bei Husserl, sei „konfirmativ", die Methoden der Linguistik in allen ihren Varianten substitutiv. In einem Falle wird der Satz – der Rezensent referiert in freier Weise – gleichsam wiederholt; „dies ist rot", „ich meine rot"; während im anderen Falle satzimmanent vorgegangen wird: die Struktur des Satzes wird als ihm Zugrundeliegendes zutage gefördert, worauf der Satz an diesem gemessen werden soll.

Ist es schon fraglich, ob Husserl richtig wiedergegeben wird, wenn man – formal im Recht – ihn auf den satzimmanentistischen Terminus der Konfirmation festlegen will, so erscheint die Weise des Voranschreitens von diesem Exposé zu der Folgerung des eigenen Entwurfes noch viel fraglicher. Denn Harald Delius zeigt, daß er Husserl – und nicht nur diesen, sondern, wie indirekt zu ersehen ist, die Tradition – sehr wohl verstanden hat. Eine lange Auseinandersetzung über die Bedeutung des Empirischen für die Aussage über dieses beweist dies, sowie die Einsicht, daß diese Aussage sofort als ausweglose Ich-gegen-Ich-

Beziehung erscheint, sobald man nach rückwärts schreitend vom Satze zur außer-„logischen" Wirklichkeit gelangen will.

Nach solcher Einsicht in die Uneinholbarkeit der Wirklichkeit durch eindeutige Theorie wird nun die Ankündigung gesetzt, daß eine neue Theorie, die nur gewisse Mängel der Linguistik zu beheben habe, Husserl – der hier jedoch die Metaphysik überhaupt vertritt – überfällig mache, da „jedenfalls in der durch dieses Problem bestimmten Hinsicht die linguistische Form der Analyse mehr leistet als diejenige Husserls, die zur Behauptung des Bestehens material-apriorischer Wesenszusammenhänge führte" (Seite 165). Da Delius diesem Bekenntnis zur Linguistik in Auseinandersetzung mit Husserls Position lediglich die Feststellung vorausgehen ließ, daß Husserls Kritik des Nominalismus weder die Linguistik als einer Form des Nominalismus, noch die Linguistik Husserl treffe, weil beide Stellungnahmen „im Zusammenhang spezifisch verschiedener Interpretationsweisen entstanden sind" (Seite 164), ist das Fundament dieses Bekenntnisses unbefriedigend gesichert.

Die Ergänzung der Linguistik erfolgt durch die Einführung der sogenannten „ostensiven Definition":

„Wie immer der Prozeß der ostensiven Definition im einzelnen vollzogen wird – in jedem Falle besteht er darin, daß er das zu definierende Wortzeichen (als akustisch oder optisch dargeboten) zusammen mit dem nicht-sprachlichen Inhalt, den es bezeichnet (oder einer Repräsentation desselben), zur Gegebenheit bringt. Einem Kind werden z. B. an verschiedenen Objekten befindliche rote Flächen gezeigt und jedesmal dazu nachdrücklich das Wort ‚rot' ausgesprochen. Im Falle eines Erwachsenen, der z. B. die Bedeutung des Farbwortes ‚mauve' nicht kennt, wird der einmalige Vollzug einer ostensiven Definition dieses Wortes durch Hinweis auf eine mauve-farbene Fläche genügen. In jedem Fall kann man sagen, daß der Prozeß ostensiver Definition eines Wortzeichens selbst ein Beispiel (ein Fall) der richtigen – regelmäßigen – Anwendung dieses Wortzeichens ist" (Seite 236).

Die Diskussion der Philosophie zeigt seit dem Aufbrechen des Nominalismus im Abendlande, daß der an Wirklichkeit und Begriffsdifferenziertheit Reichere sich alsogleich gegen den wirklichkeitsärmeren Standpunkt, der eben mehr abstrahiert, nicht zu halten vermag – sobald der Differenziertere dem abstrahierend Negativen die reichere Wirklichkeit „beweisen" will. Denn dann tut er eben das, was der andere schon vor ihm tat: er abstrahiert sich von sich selber weg – und bemerkt es nicht. Er will mit dem geringeren Umfang an Worten, die der Andere zur Verfügung hat – oder als „wissenschaftlich gesichert" anerkennt – den größeren Umfang wiedergeben, er will das weiter Gespannte schon im Engeren entdecken – aber dort ist es eben nicht. Im Grunde reduziert er den weiteren Umfang der Wirklichkeit gar nicht, indem er sie durch den Flaschenhals methodischer Probleme durchzwängen will – er springt ganz einfach von ihr ab.

So kann es kommen, daß der Autor des vorliegenden Buches den Formalismus durchschaut (so in der innersprachlichen Dialektik von Sprachlichem und Nicht-Sprachlichem, das als solches eben zur Sprache gehört!), kritisiert – und ihm erneut verfällt. Und dies in der Meinung, daß man ja doch nur Einiges ausfeilen, anders formulieren müsse, um der Ungenauigkeit, den ermüdenden Spiralwegen der Metaphysik, die uns das Lebensrätsel ja doch nicht erklären, ein für alle Male zu entgehen. Man spricht nicht mehr über das Verhältnis von Existenz und Substanz zueinander – darin ganz unwiderleglich (aber wie wenig bedeutet Unwiderlegbarkeit!) – indem man die Konvention festsetzt, die eine nur durch den „Existenzoperator", die andere durch ein eingeklammertes x wiederzugeben. Dann aber ist nicht zu verstehen, wie die kantischen Begriffspaare „apriori/aposteriori", „analytisch/synthetisch" erweitert und überholt werden sollen, wenn man gegen die kantische Transzendentalphilosophie, auf deren Boden sie doch erstanden, bezuglos bleibt.

Evelina Krieger (Wien)