

## BUCHBESPRECHUNGEN

Platzcek, Erhard Wolfram: *Raimund Lull. Sein Leben – Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*. (Bibliotheca Franciscana 5). 2 Bde. Düsseldorf, Verlag L. Schwann; Rom, Editiones Franciscanae, 1962–1964.

Raimund Lull (1232–1316) gehört zu den universalsten Persönlichkeiten des Mittelalters. Man bewundert ihn als Dichter und Eremit, als ritterlichen Menschen und ‚Anwalt der Ungläubigen‘, als Pädagogen und christlichen Philosophen. In seinem bewegten Leben entfaltete er eine staunenswerte literarische Produktivität. Wir wissen, daß er etwa 292, zum Teil sehr umfangreiche Schriften verfaßte; davon sind uns heute etwa 256 erhalten. Von diesen sind etwa 100 noch ungedruckt. Die Überlieferung dieses Corpus ist äußerst kompliziert. Manche seiner Schriften verfaßte er auf arabisch; diese Werke sind uns zum Teil erhalten in katalanischen und lateinischen Übersetzungen. Andere Werke verfaßte er auf katalanisch; wiederum andere auf lateinisch. Da Lull der Begründer der katalanischen Schriftsprache ist, hat sich das wissenschaftliche Interesse bis vor kurzem hauptsächlich auf die katalanischen Schriften gerichtet. Die großangelegte Ausgabe der katalanischen Werke, 1906 in Palma de Mallorca begonnen, umfaßt bis jetzt in 21 Bänden 35 Werke. Obwohl nun die Herausgeber der *Histoire littéraire de la France* bereits im Jahre 1885 Lulls Name von den vielen alchemistischen Werken befreiten, die ihm zugeschrieben wurden, befaßten sich die Gelehrten erst allmählich mit Raimunds Stellung in der Geschichte der abendländischen Philosophie und Theologie. Ein bedeutender Faktor für diese Zurückhaltung waren die großen Schwierigkeiten, vor denen die Forschung bei der Quellenlage der lateinischen Schriften steht. Die große, von Ivo Salzinger (1669–1728) begonnene Mainzer Ausgabe enthält in acht Bänden nur 48 lateinische Schriften. Obwohl isolierte kleinere Lullschriften seit dem Jahre 1914 herausgegeben wurden, wurde eine kritische Gesamtausgabe der lateinischen Werke erst 1957 unter der Leitung von Prof. Fr. Stegmüller in Freiburg i. Br. unternommen. In dieser Ausgabe sind schon vier Bände erschienen, die 49 Spätschriften Lulls enthalten. Doch haben die Mediävisten in den letzten Jahrzehnten ihren Blick immer mehr auf seine Lehre gerichtet. In der Frage nach der Deutung und den Quellen seiner Lehre beginnt man klarer zu sehen. Hier haben besonders F. Sureda Blanes, S. Garcías Palou, R. Pring-Mill, Fr. Yates Bedeutendes geleistet. Die Geschichte des Einflusses von Lull in der Renaissance und des Lullismus hat in T. und J. Carreras y Artau, M. Batllori und E. Colomer berufene Darsteller gefunden. Dem Verfasser des vorliegenden Buches haben wir bereits viele wichtige Monographien auf all diesen Gebieten zu verdanken. Jetzt gibt er uns eine umfassende Darstellung von Lulls Leben und Werken und eine eingehende Untersuchung seiner Prinzipienlehre.

Obwohl das Hauptziel des Werkes darin besteht, die Grundlagen des Lullschen Systems zu untersuchen, bringt der Verfasser im ersten Teil die Daten über das Leben und die Werke Raimunds auf den neuesten Stand der Forschung. Die wichtigsten Ergebnisse sind die Datierung von Raimunds Geburt (1232/3) und Bekehrung (1263), weiter die enge Verbindung von Lulls Leben mit dem Hause Aragon, und vor allem die Untersuchung der entscheidenden Erlebnisstunde, in der Lull seine ‚*Ars magna*‘ entdeckte. Von besonderem Wert sind die chronologischen, systematischen und alphabetischen Werkkataloge, welche die bisherigen Kataloge von Littré, Longpré, Ottaviano, Glorieux, Avinyó und Carreras y Artau weit übertreffen.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt aber in der Darstellung der Lullschen Prinzipienlehre. Da die Prinzipien der *Ars* (d. h. die absoluten Prinzipien, *bonitas*, *magnitudo* etc., und die relativen Prinzipien, *differentia*, *concordantia* etc.) allgemeingültige Prinzipien und damit für alle Einzelwissenschaften Voraussetzung sind, beziehen sie sich gleichermaßen auf Ontologie und Logik, und strahlen auch in die Ethik aus. Die Darlegung ist folgerichtig in drei Teile gegliedert. In jedem Teil werden verschiedene Hauptwerke Lulls zu Grunde gelegt, so daß der Leser mit den wichtigsten Werken Lulls näher vertraut gemacht wird – so im ersten Teil (die *Ars* und Ontologie – Buch II, Kap. 1–6) mit den zwei Werken, in denen die *Ars* ihre endgültige Gestalt gefunden hat, nämlich der *Ars inventiva* (1289/90) und der *Ars generalis*

*ultima* (1308). Hierzu kommen im zweiten Teil (Logik – Kap. 7–8) Analysen der Spätschriften, *De significatione* (1304), *De ascensu et descensu intellectus* (1305), *Logica nova* (1303), *De novis fallaciis* (1308), und schließlich im dritten Teil (Ethik – Kap. 9) Darlegungen der *Ars amativa* (1289/90) sowie der *Arbor philosophiae amoris* (1298).

Immer wieder betont der Verfasser, daß die Prinzipien Wertbegriffe sind. Von seinen frühesten Werken an ist Lulls Denken über die Prinzipien auf das personale Verhältnis des Menschen zum personalen Gott bezogen. Das exemplifiziert der Verfasser an Hand der Lehre von der absoluten Erstintention (d. h. der Hinordnung jeder menschlichen Tätigkeit auf diesen Kontakt mit Gott) und am Symboldenken des *Liber contemplationis* (1271–3). Mit der Entdeckung der *Ars* (1274) aber erhalten die Prinzipien eine transzendente Bedeutung, wodurch die gesamte Schöpfung zu einem am Bereich des Geistes orientierten Kosmos wird. Das ist jedoch nur möglich, weil die Prinzipien Wertbegriffe des personalen menschlichen Geistes sind. Nur als solche lassen sie eine transzendente Interpretation zu und ermöglichen sowohl ein Aufsteigen von der Welt zu Gott als auch ein entsprechendes Absteigen von Gott zur Welt. So können die Prinzipien nicht nur als Mittel einer Topik, als eine *ars inventionis* dienen, sondern sind letztlich ein Weg zur Mystik. Wo die *Ars* aufhört, öffnet sich die Tür zur Kontemplation. Hier haben wir die größte Bedeutung der Prinzipien als Wertbegriffe – in der Beziehung des Geistes zum transzendentalen und doch innerlich gegenwärtigen Du.

Die Darstellung der Prinzipienlehre geschieht auf dem Hintergrund der Quellen und der Entwicklung der *Ars*. Der Zugang zu Lull ist nicht leicht. Weder über Thomas noch über Bonaventura ist er zu verstehen. Darum hat sich der Verfasser besonders um die Feststellung des geistigen Ortes bemüht, in dem Lulls Prinzipienlehre sich entfaltet. Er macht ganz deutlich, daß Raimund vom neuplatonischen Lehrgut augustinischer Prägung durchformt ist. Mit dieser Feststellung fügt sich Lull leicht in die Denkweise des lateinischen 12. Jahrhunderts ein. Zahlreiche Anknüpfungspunkte an Richard von St. Viktor zeigt er auf. Sodann wirft Platzeck noch einmal die Frage auf nach Lulls Verhältnis zur Kabbala, indem er auf auffallende Parallelen zu dem *Sepher Jezirah* hinweist. Viele Hinweise auf Ibn Sinā und al-Ghazālī machen es weiterhin sehr wahrscheinlich, daß hier Einzeluntersuchungen sich verlohnen würden.

Es ist selbstverständlich, daß in einem so reichhaltigen Werke einige Korrekturen im Detail angebracht werden müssen. Der Einfluß al-Ghazālīs auf Lull scheint, zum Beispiel, unleugbar zu sein, aber man kann nur mit Vorsicht die *Maqāsid al-falāsifa* heranziehen, um diese Abhängigkeit zu beweisen. Dieses Werk ist nämlich nur eine Zusammenfassung der Lehre Ibn Sinās, die Ghazālī in einem nachfolgenden Werk widerlegen will. Nur die Logik Ibn Sinās findet Ghazālīs Zustimmung – eine Tatsache, die anscheinend Lull bekannt war, wenn er nur diesen Teil des Werkes für sein *Compendium logicae Algazelis* (1275–81) bearbeitete.

Hinsichtlich der Entwicklung der *Ars* sind verschiedene Erklärungen in den letzten Jahren vorgeschlagen worden, um die Variation der Zahl der Prinzipien in Lulls Werk zu deuten. Da es sechzehn Prinzipien in der ersten Fassung der *Ars* (*Ars maior* 1274) gab, versuchte Fr. Yates zu zeigen, daß Lulls Ausgangspunkt die mittelalterliche Theorie der vier Elemente war. Weil in der endgültigen Fassung (*Ars inventiva* 1289/90) die Zahl auf neun reduziert wurde, glaubte R. Pring-Mill, daß Raimunds Denken zu einer trinitarischen Weltanschauung aufstrebte. Platzeck seinerseits glaubt, daß die Zahl neun schon im *Liber contemplationis* von zentraler Bedeutung war, daß die Zahl sechzehn in der *Ars maior* durch die vier Rechtecke der *Figura S* erklärt werden kann, und daß schließlich die Zurückführung auf neun aus technischen Gründen zustande kam, die mit der Vereinfachung der *Ars* zusammenhängen (S. 112–116).

Man kann jedoch darauf hinweisen, daß, obwohl im *Liber contemplationis* die Prinzipien gelegentlich in Neunergruppen aufgeführt werden, in diesem Stadium keine bestimmte Zahl festgesetzt ist, sondern verschiedene Kombinationen vorkommen. Die Tabelle, die Platzeck auf S. 107 gibt, wird der Komplexität der Vorgänge nicht ganz gerecht. Sie hängt zuerst von einem Unterschied zwischen den Namen der ersten und zweiten Intention ab, die nicht immer so klar bei Lull zum Vorschein kommt, wie es nach der Darstellung von Platzeck scheint. Zweitens ist der Titel *laetitia* (Freude) in der Spalte A in Wirklichkeit kein göttliches

Attribut, sondern eher eine vorbereitende Betrachtung zum ersten Buch. Drittens kam die Zahl neun für die Prinzipien der ersten Intention in Spalte E nur dadurch zustande, daß Platzeck die Kap. 316–318, die den Titel *unitas, trinitas, essentia* tragen, ausgelassen hat. Viertens gibt es im *Liber de gentili et tribus sapientibus* (1273–5) nur sieben Prinzipien.

Mir scheint, daß der Schlüssel für die Darstellung Lulls Entwicklung in der für ihn so charakteristischen Korrelativenlehre zu suchen ist. Lulls Grundvision und fundamentaler Ausgangspunkt ist – wie Nikolaus von Kues schon gesehen hat – eine dynamische Seinsaufassung. Da eine Tätigkeit ein Prinzip voraussetzt, einen Terminus und eine Verbindung zwischen ihnen, spricht Raimund von Korrelativen der Aktion, z. B. *amans, amabile, amare* oder, hinsichtlich der Prinzipien, *bonificativum, bonificabile, bonificare*. Diese Lehre durchdrang immer mehr Lulls Denken, bis schließlich in seinem Spätwerk die Suffixe *tivum, bile, are* eine autonome Existenz führen. In Lulls frühesten Werken erscheint die Korrelativenlehre noch nicht ausgeprägt. Ihr Ursprung aber ist wohl schon im *Liber contemplationis* in dem Begriff *concordantia* zu finden. Unter *concordantia* versteht man das Band der Aktion zwischen Prinzip und Terminus. Bezeichnenderweise stammt der Begriff letztlich aus der aristotelischen Theorie der Elemente (vgl. *De gen. et corr.* II 4 331a24, 34; II 5 332a32; *Meteor.* II 4 360a26). Die Korrelativenlehre selbst spielt zum erstenmal eine bedeutende Rolle im *Liber Chaos* (1275–80), wo sie, wieder in Verbindung mit der Theorie der Elemente, gebraucht wird, um den Ursprung der Prädikabilien und Prädikamente zu erklären. Hier aber erscheinen nicht drei, sondern vier Korrelative, weil das *tivum, bile, are* in einem alle drei zusammenfassenden *-tum* sich vollendet, z. B. *ignificativum, ignificabile, ignificare, ignificatum*. So könnte Raimund in der *Ars demonstrativa* (1275–81) die sechzehn Prinzipien der *Ars maior* als Funktion dieser Lehre der vier Korrelative fassen. Später hat Lull offenbar gesehen, daß das *-tum* als viertes Korrelativ nur im Bereich des geschaffenen Seins Gültigkeit hat, und bei der Anwendung auf Gott wenigstens zu Mißverständnissen führen könnte. Vielleicht ist er etwa in Montpellier in Zusammenhang mit seiner Beschäftigung mit den Sentenzen des Lombarden mit der Verurteilung des Gilbert Porreta (1148) und des Joachim von Fiore auf dem Laterankonzil (1215) bekannt geworden. So ließ er das vierte Korrelativ *-tum* fallen, kam so zu drei Korrelativen, und gewann als deren Funktion die neun Prinzipien der *Ars inventiva*. Zu bemerken ist, daß sowohl die sechzehn Prinzipien wie die neun von seiner jeweiligen Korrelativenlehre her zu verstehen sind.

Charles H. Lohr, S.J. (Freiburg i. Br.)

Ewald Th. van den Vossenberg: *Die letzten Gründe der Innerweltlichkeit in Nicolai Hartmanns Philosophie. Analecta Gregoriana Vol.130 (= sectio B, n. 12); XX u. 228 Seiten, Rom 1963.*

Die Wiederaufnahme und Weiterbildung des kantischen Denkens im Neukantianismus ist der Neuscholastik zutiefst fremd geblieben. Sie trat bestenfalls als Objekt einer äußerlichen Kritik in ihr Blickfeld. Aus diesem Grunde mußte Nicolai Hartmanns Absage an den Neukantianismus, dem er anfänglich angehörte und der seinen Werdegang weitgehend bestimmte, geradezu als eine authentische Bestätigung der scholastischen Distanz erscheinen. Noch mehr: der Aufbruch Hartmanns zu einer „neuen Ontologie“ und zu einer Ethik objektiv gültiger Werte aus einem als Subjektivismus und Idealismus rubrizierten Denken schien die befreiende Möglichkeit zu eröffnen, von neuem zur alten Ontologie zurückzukehren. Dieser vermeintlichen Rehabilitierung tradierter Lehren wegen wurde der neue Ansatz Hartmanns im Umkreis katholischen Philosophierens allenthalben begrüßt. Es stellte sich indessen bald heraus, daß weder die materiale Ethik autonomer Werte noch die in ihrer methodologischen Grundlegung positivistische Ontologie den metaphysischen Erfordernissen und Ansprüchen einer scholastischen Ontologie entsprach. So wich denn die erste Begeisterung allmählich einer kritisch „würdigenden“ Beurteilung Nicolai Hartmanns von seiten der Schule, die sich nunmehr vornehmlich damit beschäftigte, durch Verrechnen von philosophischen Ergebnissen „Fehlbestände“ in Hartmanns Philosophie zu markieren.

In dieser mittlerweile schon Tradition gewordenen Haltung der würdigenden Aufnahme von Fehlanzeigen verbleibt auch das Buch von Van den Vossenberg. Es versucht, in einer

das Gesamtwerk Hartmanns zusammenfassenden Studie die in allen Disziplinen dieser Philosophie nachweisbare innerweltliche, diesseitige Haltung auf „die tiefsten Gründe“ (V) zurückzuführen. In sechs Kapiteln: „Hartmanns Erkenntnislehre“ (Kap. I; S. 1–56), „Das Irrationale“ (Kap. II; S. 57–77), „Ontologische Innerweltlichkeit“ (Kap. III; S. 78–124), „Das geistige Sein“ (Kap. IV; S. 125–157), „Teleologie und Gott“ (Kap. V; S. 158–184) und „Ethische Innerweltlichkeit“ (Kap. VI; S. 185–216) wird Hartmanns Philosophie, weitgehend in dessen eigenen Worten – allerdings ohne Anführungszeichen, dafür mit Verweisen, als handle es sich um Zitate! – dargestellt und auf das in ihr Übersene, Vergessene, Fehlende durchsucht.

Van den Vossenberg Durchsicht führt zu folgenden Ergebnissen: Hartmanns Konzeption der phänomenologischen Methode ebenso wie seine Theorie des Erkenntnisprogresses und des Wahrheitskriteriums (Kapitel I) erlauben ihm nicht, den letztlich hypothetischen Charakter seiner Ontologie zu überwinden. Die Trennung von Logik und Denken einerseits, Logik und realem Sein andererseits verunmöglicht die wahre Einsicht in den Wert des schlußfolgernden Denkens; Denken bleibt immer angewiesen auf Verifikation im Phänomen. Aus diesem Grund vermag Hartmann nicht, die Existenz Gottes denkend zu erschließen. Auch die Unkenntnis des „wahren Analogie-Begriffs“ (56) hält Hartmann in der Welt univok ausgelegter Phänomene fest. Darüber hinaus impliziert seine Irrationalitätsthese (Kapitel II) nicht nur die Indifferenz des Seienden gegenüber dem Erkennen – ein Argument für das Ansich-Sein des Seienden –, sondern auch die Umöglichkeit, einen *intellectus infinitus*, ein unendliches, vollkommenes Erkennen zu konzipieren. Als eine von vielen Seinsrelationen ist die Erkenntnisrelation nämlich nur untergeordnetes, sekundäres Glied im Beziehungsgefüge des Seins. Mithin ist Erkenntnis selbst stets der Zeit unterworfen und daher endlich und vergänglich. Auf Grund der Irrationalität des Seins findet die Frage nach Gott auch im ontologischen System keine Antwort (Kapitel III). Weder das ideale noch das reale Sein bietet einen Platz für ein göttliches Wesen. Da die obersten Kategorien oder Seinsbestimmungen jeder Sphäre außerhalb des Bereichs des Erkennbaren liegen, also grundsätzlich transintelligibel sind, bleibt Hartmanns ontologisches System prinzipiell offen und unabschließbar. In eben diesen irrationalen Bereich verweisen auch die Fragen nach einer möglichen ersten Determination und einer ersten Ursache. Da überdies in der Analyse der Modalverhältnisse der Seinsweisen alle Notwendigkeit zurückgeführt wird auf ihr modales Gegenteil, den Zufall, ist es sogar strukturell unmöglich, Gott als absolute Notwendigkeit zu denken. Auch das Schema *Sosein* – *Dasein* läßt es nicht zu, in ihm ein *Potenz-Akt-Verhältnis* des konkreten Seienden zu sehen, aus dem im Rückgang ein *actus purus* als absoluter Aktualitätsgrund des Seienden erschlossen werden könnte. Sofern nämlich *Dasein* und *Sosein* eines konkreten Seienden gedacht werden, ist dieses Seiende immer schon in einem größeren Seinszusammenhang gesehen und darin eingeschlossen, so daß sich diese Begriffe der philosophischen Reflexion lediglich als Verweisungsbegriffe enthüllen, nicht aber als konstitutive Prinzipien des einzelnen Seienden selbst. Die Theorie des geistigen Seins wiederum kennt nur einen „auf-ruhenden“ Geist (Kapitel IV). So werden Person, objektiver und objektivierter Geist in ein unaufhebbares Verhältnis zu den nichtgeistigen Schichten der realen Welt gebracht. Im Hinblick auf eine absolute Person ist dabei von Bedeutung, daß Hartmann den Personbegriff restringiert auf einen Realitätsmodus, wie ihn auch Dinge und Ereignisse besitzen: Personen sind zeitlich und vergänglich; sie gibt es nur innerhalb der Welt, nicht ihr gegenüber; sie sind notwendig empirische Subjekte. Daß ein mögliches überempirisches Wesen nicht als Person gedacht werden kann, erhärtet sich darüber hinaus durch Hartmanns Analyse der personalen Zweckmäßigkeit (Kapitel V). Denn Zweckmäßigkeit ist bei ihm immer an ein vorgegebenes kausales Determinationsgefüge gebunden und daher nur möglich innerhalb einer schon geprägten realen Welt. Außerdem würde ein zweckmäßig wirkendes absolutes Wesen die Freiheit des Menschen zerstören. Gerade diese freie menschliche Zweckmäßigkeit wird aber bei Hartmann als allein sicheres und unumstößliches Phänomen festgehalten. Der durch die Teleologie-Phänomene in Natur und Geschichte nahegelegten Konzeption einer absoluten Vernunft steht aber nicht nur die vom Menschen her ausgelegte kategoriale Struktur der Finalität entgegen, derzufolge jede Ausweitung eine kategoriale Grenzüberschrei-

tung, ein Anthropomorphismus wäre, sondern auch die ontologische Bedeutung, die dem Sinnlosen und Bösen in der Welt zugeschrieben wird. Schließlich (Kapitel VI) führt auch die Erklärung der ethischen Phänomene des Sollens, der Anforderung, des imperativischen Charakters der Werte ebenso wenig zu einem letztbegründenden Absoluten wie die Erläuterung des Phänomens der Schuld, da die Autonomie der idealen Werte als völlig ausreichend behauptet wird. Von der Lösung des offenen Problems eines höchsten oder obersten Wertes aber darf man nach Hartmann, wie Van den Vossenberg richtig darstellt, für die Gottesfrage noch weniger erwarten, weil es sich dabei wieder nur um ein ideales Gebilde handelt, nicht aber um Gott. Da sogar das Glücksstreben des Menschen in den Werten und ihrer Autonomie gegründet wird, ohne nach Art des *desiderium naturale* auf eine letzte Erfüllung zu verweisen, ergibt sich also auch von Hartmanns Ethik her kein Zugang zu einer philosophischen Gotteslehre. Im Gegenteil: Die Annahme eines höchsten Wesens verbietet sich ihm geradezu, da die so konzipierte Ethik sowohl die Autonomie der Werte als auch die Freiheit und Voraussetzung des Menschen beanspruchen und jegliche Jenseitstendenz und Erniedrigung des Menschen (durch die in der Religion behauptete Notwendigkeit einer Erlösung) zurückweisen muß.

Die letzten Gründe der Innerweltlichkeit in Nicolai Hartmanns Philosophie erweisen sich für Van den Vossenberg als eine Vielfalt vergessener wahrer Begriffe und Einsichten der alten scholastischen Ontologie. Seine „Zusammenfassung“ (S. 218–228) erörtert daher noch die Frage nach dem Zusammenhang und der Einheit dieser Gründe. Allerdings wird nicht, wie man es von einer philosophischen Arbeit erwarten müßte, auf eine in der Vielfalt nachweisbare Einheit reflektiert. Der „tiefste“ Grund (223) ist vielmehr nur ein weiterer Fehlbestand und wird einfach festgestellt. Van den Vossenberg sieht ihn in der „Tatsache, daß bei Hartmann der phänomenologisch gegebene Seinsbegriff völlig übersehen ist“ (223). Daß der solchermaßen als fehlend behauptete Seinsbegriff dem Leser wie ein *deus ex machina* erscheinen muß, liegt an der merkwürdigen Verbindungslosigkeit dieses Begriffs zum bisher Festgestellten. Es ist nämlich weder der Nachweis erbracht, wie der als phänomenologisch gegeben behauptete Begriff des Seins zu einer anderen und zureichenden philosophischen Methode führen würde und die von Hartmann festgehaltene Irrationalität überwinden ließe, noch wird gezeigt, inwiefern „der Begriff *ens*, der alles *implicite* enthält“ (221), die Ontologie vor einem Auseinanderfallen in Idealität und Realität zu bewahren vermag. Es bleibt unerörtert, wie durch ihn das Wesen der Person anders denkbar würde, als es bei Hartmann der Fall ist. Schließlich findet sich – fast möchte man sagen: natürlich – kein weiterer Hinweis darauf, wie *ens* und *bonum*, Sein und Gutsein in eins gedacht werden müßten, um zu einem ursprünglichen Ansatz in der Ethik zu gelangen, der von vornherein Wert und Wirklichkeit nicht getrennt, je für sich, stehen ließe.

Obwohl also der Begriff des *ens* als eines „*objectum formale* des Intellekts“ (221) ohne jeden sachlichen Bezug und unausgewiesen von Van den Vossenberg eingeführt ist, schreibt er seinem Fehlen in der Hartmannschen Philosophie alle Schuld zu: es ist die Ursache der mangelnden organischen Einheit sowohl der Erkenntnisquellen als der Seinsbereiche; es wird verantwortlich gemacht für die positivistisch bleibende Ontologie, für ein unzureichendes Verständnis von Erkennen und Sein, für die Trennung von Wert und Wirklichkeit, für den verfehlten Gottesbegriff und die mangelnde Beweisbarkeit eines höchsten Wesens. Selbst die unzureichende Fassung des Übergangs vom Phänomen zum Begriff, die Unterschätzung des schlußfolgernden Denkens und das Hartmannsche Unvermögen, die Phänomene wirklich zu einer philosophischen Theorie zu übersteigen, gehen zu seinen Lasten. Der einzige Hinweis, den die Zusammenfassung auf die beanspruchte grundlegende Bedeutung des Seinsbegriffes gibt, besteht in der weder geklärten noch ausgewiesenen, wohl aber mit der Geste allgemeinen Einverständnisses ausgesprochenen Behauptung, der phänomenologisch gegebene Seinsbegriff führe zur These *omne ens est verum*; dadurch werde dem schlußfolgernden Denken selbständige Kraft verliehen, so daß das aus den empirischen Gegebenheiten in einem streng logischen Prozeß Erschlossene nicht mehr der direkten Prüfung an der Erfahrung bedürfe (vgl. 227 f.). „Auf diesem Weg“, so schließt der Verfasser am Ende seiner Arbeit den kaum begonnenen Gedankengang, „kann Gottes Existenz und Wesen, wenn auch nur unvoll-

kommen, vom Menschen als das ens absolutum erkannt werden, das der letzte Grund und das letzte Ziel aller kontingenten Seienden ist und statt der in H.s Denken auf allen Gebieten obwaltende Zersplitterung alles zu einer ontologischen Einheit zusammenfügt“ (228).

Das Buch von Van den Vossenberg besitzt eine fleißige, im ganzen zutreffende Paraphrase des Hartmannschen Denkens einen gewissen Informationswert. Es fällt aber schwer, ihm philosophische Bedeutung zuzusprechen, da es den Aufweis von Fehlendem als Argumentation mißversteht und zu begründen meint, indem es Ergebnisse vergleicht. Der Titel „Die letzten Gründe der Innerweltlichkeit“ besagt nämlich der Intention des Verfassers nach nicht nur, daß Hartmann innerweltlich gedacht habe und warum – was durchaus Thema einer darstellenden Arbeit hätte sein können –, er soll darüber hinaus noch die These zum Ausdruck bringen, daß philosophisches Denken nicht innerweltlich bleiben könne und dürfe: er nennt ein Versagen. Demnach wird also argumentiert. Aber es wird argumentiert mit bloßen Behauptungen. Denn dasjenige Wissen, vor dem Hartmanns Philosophie als unzureichend erscheint, das Wissen der Schule, daß Gott existiert und wie er zu denken ist, wird weder dargestellt noch ausgewiesen, sondern nur genannt und als Norm behauptet. Es ist der von außen herangetragene Maßstab, an dem sich Hartmann bewähren soll. Da dieses Herantragen von außen notwendig in ein bloß katalogisierendes Vergleichen führt, widerfährt beiden Unrecht: das Denken Hartmanns ist nicht ernst genommen, die Scholastik aber obendrein noch simplifiziert. Philosophische Kritik hingegen muß sich ausweisen durch Beweisgründe, und nicht durch Verweise auf schon Geleistetes, bei dem man sich ersparen zu können glaubt, die Sache selbst darzustellen. Ein vorgebliches Wissen, das nicht in Argumenten präsent wird, hat nicht nur – in einer philosophischen Auseinandersetzung – keine Beweiskraft, es erweckt überdies den Verdacht, daß es das Licht des Beweises scheut. Deshalb erweist Van den Vossenberg dem scholastischen Denken einen schlechten Dienst. Außerdem nimmt ein solches Kritisieren von vornherein ein für den Kritisierten und täuscht über die eigentliche Schwäche und Kritisierbarkeit der Philosophie Nicolai Hartmanns hinweg. Die Mangelhaftigkeit dieser Auseinandersetzung und damit des Verständnisses von Philosophie aber wird vollends deutlich an der eigenartigen Verbindung von Anmaßung und Naivität, die den Verfasser nicht abhält, zu wünschen: Hätte Hartmann doch die wahre Scholastik gekannt! „Die scholastische Philosophie hätte ihm die vollständige Behebung der größten Hindernisse für seinen Zugang zu Gott bringen können . . .“ (227). Hartmanns philosophisches Heil sollte offenbar in der Scholastik liegen, nicht im Denken.

*Hans Michael Baumgartner (Saarbrücken)*

*Robert Spaemann: Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1963.*

Die Tradition der Mystik ist dem Philosophen von heute kaum bekannt. Allzusehr steht er noch unter dem Eindruck des Aufbruches der Moderne, die ihren starken ethischen und theoretischen Impuls aus der Emanzipation eines unerbittlich fragenden Denkens vom „blinden Glauben“ empfing. Mystik gilt darum auch heute noch unter sehr gebildeten, differenzierten und keineswegs von antiker Affekten bestimmten Menschen als Gegensatz zu aller Differenz, Unterscheidung und Reflexion, als die Einheit, in der alles punktuell zusammenfließt und keine Erkenntnis mehr gegeben ist, als das nichtsdenkende „om, om“, als die Scheintotalität, die keine Endlichkeit beherbergt, weil Subjekt und Objekt, Kategorie und Unterscheidung, alle Grenzziehung, die den Sinn erst macht, für eine Einbildung – die einbildlich vorgestellte Punktualität der reinen Abstraktion vertauscht werden. Die Mystik hat in der Tat die Sündenstrafe jenes Doktrinarismus zu tragen, gegen welchen sich Spinoza und die französische Aufklärung, Kant und der gesamte deutsche Idealismus wandte – und umgekehrt trägt jener Doktrinarismus auch die Schuld daran, daß die moderne Theorie sich so heftig gegen die Glaubensgewißheit bestimmte – gegen die „Unmittelbarkeit“ philosophierte (man lese nur den Briefwechsel des jungen Hegel und Schelling, um zu verstehen, wie wenig der Ansatz „Vermittlung als Kampf gegen die unbegriffliche Unmittel-

barkeit“ einem theoretischen Konzept entsprang und zutiefst Aufstand gegen eine doktrinaire Theologengeneration bedeutete, die eben auf das „unmittelbar Einleuchtende“ pochte). So aber wird die Theorie wiederum von einem *theoretisch* falschen Verhältnis gegen die Unmittelbarkeit (die indiskutable „Glaubensgewißheit“ der Doktrinäre – es gibt auch eine echte –) bestimmt – so daß man nie zusammenfindet.

Die Lektüre dieses außergewöhnlich guten, dicht geschriebenen Buches vermag demgegenüber ein ganz anderes Bild der Mystik zu vermitteln. Schon der Titel bringt dies zum Ausdruck: „Reflexion und Spontaneität“. Denn Mystik hat immer Reflexion in sich, das Kriterium der Unterscheidung der Geister, welches Distanz *im* Erleben selber gegen es verlangt, die Messung des Erlebens an sich selbst – eben eine Art von Reflexion welche umgekehrt die nur theoretische Reflexion davor bewahrt, eine unendliche, inhaltsleere Kette nichtexistenter Spiegelbilder zu werden. Und Fénelons Theorie der Mystik kreist in einem der zentralen Themen gerade um den Abbau der endlos sich fortpflanzenden, scheinereuzend verfremdenden Reflexion zum klaren Beisichsein der Spontaneität, kreist also um das Problem des Abbaus der Reflexion durch Reflexion, ringt um die Einholung der Reflexion in Spontaneität hinein, wobei klar wird, wie nahe er hier dem Philosophen steht: leere Reflexion in den Vollzug zu bringen, damit diese Erkenntnis werde und der Mensch eine harmonische Einheit, darum ringt Fénelon – der Philosoph dagegen darum, den gleichen Gang in umgekehrter Richtung zu erleuchten, – ein Mehr an Reflexion hat keiner, weder wer mit ihr noch wer gegen sie reflektiert (man müßte beide Richtungen erproben).

Die Gedankengänge und den Reichtum dieses Buches und der Vielfalt seiner Thematik auch nur annähernd darzustellen, übersteigt jedoch bei weitem die Möglichkeiten einer Rezension. Wie der Titel des Buches sagt, stellt jedes Kapitel eine in sich geschlossene Studie dar. Wir möchten diese und einige der für die philosophische Problematik im engeren Sinne relevanten Untertitel anstelle des technisch unmöglichen Referates wiedergeben: „*Fénelons Theorie der reinen Liebe nach der Dissertatio de amore puro*“, „*Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie*“, „*Psychologie und Ontologie*“, „*Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den amor perfectus*“, „*Fénelons Argument der Wette*“, „*Unschuld und Reflexion*“, „*Der ‚Geist der Kindheit‘ und die Entdeckung des Kindes*“, „*Fanatismus und Gehorsam*“, „*Leibniz‘ Stellungnahme zum Streit um die reine Gottesliebe*“, „*Die Lehre von der reinen Liebe als pädagogische Theorie*“, „*Fénelon und Jean Paul*“, „*Schopenhauer und der Quietismus*“. „Das Problem der Säkularisierung: Mystik und Entfremdung“ – „Das Problem des Motivs“ – „Überwindung der Vereinzelung durch eine extatisch interpretierte Gottesliebe“ – „Eros und Agape“ – „Bossuets Festhalten an der Identität von Subjekt und Objekt in dem Begriff der Glückseligkeit“ – „Teleologische Struktur der Eudämonie: die Diskussion um den Begriff des *frui*“ – „Liebe als ‚reiner guter Wille‘“ – „Liebe und Selbstliebe“ – „Zweideutigwerden traditioneller Formeln als Ausdruck der eigenen Entzweiung“ – „Inversion der Teleologie in der neuzeitlichen Ontologie“ – „Erste und zweite Wirklichkeit“ – „Systemcharakter der neuen Philosophie“ – „Mediatisierung der Liebe bei Bossuet“ – „Mediatisierung der Hoffnung bei Fénelon“ usw., usf.

Die Überschriften geben zur Genüge die Bezogenheit Fénelons und der Fénelondeutung Spaemanns auf die moderne Reflexionsproblematik wieder. Diese Bezogenheit ist freilich auch die Grenze Fénelons, wie Spaemann selbst bemerkt. Sein Abbau eigener, zwanghafter, bis zur letzten Qual durchkosteter Selbstreflexion läßt seine Theorie mystischer Unmittelbarkeit doch der Reflexion verhaftet bleiben: sie ist Reflexion im „Momente“ des Abbaus. Eigentümlich, daß Reflexion so widerspruchslös der Verfremdung – im extremen Falle der Sicherheit der eigenen Verdammnis – zugeordnet wird, der Sünde und Entzweiung, ganz wie Hegel dies tut – und nicht zu einem lichten Erkennen des Heiles, des Geliebtwerdens und der Glaubensinhalte erhoben wird. Wenn Spaemanns Fénelondeutung im einzelnen stimmt, trug Fénelon viel an Zerspaltenheit in das moderne Bewußtsein hinein: denn dieser ist differenziert genug, keine blinde Unmittelbarkeit zu wollen und hat eine sehr differenzierte Theologie der „geistlichen Kindheit“ zu bieten, welche durch die Reflexion und die Verzweiflung an der endlosen Reflexion, an der ich an kein Ende zu mir gelange, hindurchgegangen sein muß –; daß aber die Reflexion zugleich als böse und notwendig begriffen wird, fixiert die Verfremdung – und kündigt schon von der Gefahr einer anti-religiösen Reflexion, die als solche als

höchster mystisch-religiöser Akt, als die vermeintliche Gottesnacht des Johannes vom Kreuz verstanden werden kann. Die Gottverlassenheit der Mystiker hat aber nichts mit Reflexion zu tun. Und so bricht schon in der theoretisierenden Mystik Fénelons die Gefahr auf, zu einer Mystifizierung des Intellekts zu gelangen, der seine eigene dunkle Grenze als „Nada“ verneint, um die grundlose, absolute Selbstbehauptung der Endlichkeit gegen Gott (diesen nennt man dann den Gott der Theologen, nicht den Gott, wie er lebend und in sich ist), als Nacht Gottes, einzige Gegenwart Gottes in der Welt der Gegenwart Gottes im Gebete entgegenzusetzen. Die Nacht der Mystiker ist Durchgang, der „Karfreitag der Spekulation“ ein fester Punkt. Die Nacht der Mystiker ist unerzwingbar, und wenn man sie durchmachen muß, sehnt man ihr Ende herbei – die mystifizierte Endlichkeit des Intellekts befiehlt das Nichts: es wird zum Angelpunkt einer dialektischen Bewegung absoluter Unerkennbarkeit Gottes zu absoluter Identität der Konstituierung der Erkenntnis Gottes und Gottes selbst (Karl Barth z. B. durchschaute dies ja). – Noch eine zweite Verfremdung liegt hierin: die Zerspaltenheit von Glaube-profane Kultur (s. S. 19 etc.). Es ist ja eigentümlich, daß das moderne Bewußtsein weitgehend die profane Kultur dem religiösen Bereiche *gegenüber* und total abgetrennt will, die Spaltung beider Bereiche aber, deren Unerträglichkeit wohl erlebt wird, dem religiösen Bereich auflastet: dieser sei inhuman, Negation der Endlichkeit, Transzendenz etc. Die Annahme der Gottverlassenheit wird zur Bestätigung der Abgetrenntheit der profanen Kultur vom religiösen Bereich – „Nicht die Auflehnung gegen die Entzweiung, sondern ihre gehorsame Annahme, die Non-resistenz sogar gegen die reflektierte und gerade deshalb irrtige Überzeugung von der eigenen Verdammnis sind für Fénelon die Stadien auf dem Wege jenes amour pur, der Gehorsam und Emanzipation zugleich bedeutet“ (S. 19). Das ist es ja: die Alternative ist eben falsch, daß man sich überhaupt von Gott emanzipieren müsse oder unfrei bleibe, die Parallele von Emanzipation und Gehorsam ändert nichts daran, verschleppt den Zwiespalt nur in eine Brunnentiefe, in welcher er giftig wird. Denn eben die vermeintliche „Gottgegenwart in der Gottabwesenheit“ in der profanen Welt und ihre gehorsame Annahme verkehrt, was echt ist an Gottabwesenheit (denn nur abwesend ist Er ja nicht), in ein intellektuelles Erkenntnisprinzip: die Vereinigung von Sakral und Profan sowohl hinter dem Rücken religiöser Erfahrung als auch hinter dem Rücken begrifflicher Erkenntnis – weil die Erkenntnis sich auf das Moment des Gegensatzes fixierte. Die Intellektualisierung der Mystik – auch dies scheint uns Spaemann richtig zu sehen, beginnt in Fénelon in solcher Weise, daß die theoretisierte Mystik selbst vom ungelösten Problem der verfremdeten Reflexion angesteckt wird und ihrerseits die verfremdete Reflexion wieder erneut bestätigt. – Diese Zusammenhänge leuchten die Studien Spaemanns in letzter Exaktheit und Spekulationskraft aus. Ein ausgezeichnetes Buch.

*Evelina Krieger (Wien)*

*Salvador Castellote Cubells: Die Anthropologie des Suárez. Beiträge zur Spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Symposium 8, Freiburg und München, Verlag K. Alber, 1962.*

In sachlich klar gegliederter Weise baut Castellote Cubells seine Dissertation auf, wobei deren Grundriß die drei großen metaphysischen Problemkreise: Gott, Welt und Seele umfaßt, die er auf ihre anthropologische Bedeutsamkeit hin befragt. (Als Textgrundlage wurde die Pariser Gesamtausgabe der Werke des Suárez – apud L. Vivés – ediert v. André, von 1856 gewählt. Was die Überlieferung des Suáreztextes anlangt, so sind wir in keiner glücklichen Lage, denn weder diese Ausgabe noch die von 1877, herausgegeben von C. Berton in Paris – um nur die derzeitig meistzitierten zu nennen – ist textkritisch gesichert. Dazu kommt als weiteres Dilemma, daß die Textform des Traktats ‚De Anima‘, den der Verfasser der Dissertation häufig für Belegstellen verwendet, in dieser Gestalt, wie sie in beiden Ausgaben vorliegt, großteils eine Überarbeitung von P. Alvarez erfahren hat.)

Wie so oft bei seinen metaphysischen Unternehmungen, einander Widerstrebendes zum Einklang zu bringen, leitet hier den Doctor Eximius die Absicht, die Causa-Effectus-Lehre und die Principium-Principiatum-Konzeption wechselseitig auszusöhnen. Dieser Versuch

zwingt ihn zu einer Modifizierung des Sinnes von *causa*, wie dies besonders an der *causa finalis* deutlich wird. Andererseits treten nunmehr *causa efficiens* und *causa finalis* um so schärfer auseinander, sobald sie nach ihrem ‚An-sich‘ befragt werden.

Dies zeigt sich klar bei den Gottesbeweisen. Suárez läßt nämlich keinen Beweis zu, der, von der Bewegung ausgehend, die Existenz Gottes nachzuweisen trachtet. Wenn Castellote Cubells feststellt: „Die Seele kann als eine Wirkung Gottes, aber auch als ‚imago‘ Gottes betrachtet werden. Im ersteren Fall ist die Kausalität der Weg, um die Existenz Gottes als Erstursache der Seele zu beweisen . . .“, so drückt er damit offensichtlich aus, daß beide ‚Wege‘ für Suárez gleichwertig sind. (Trotzdem scheint mir die Gotteserkenntnis über die Seele als ‚imago Dei‘ – wobei es ausdrücklich heißt ‚non vulgaris imago‘ – die dem Denken des Suárez gemäßere zu sein. In diesem Zusammenhang muß man auch, meine ich, die eminente Bedeutung der *causa exemplaris* für Suárez sehen!) Konsequenterweise gerät somit auch der teleologische Gottesbeweis – thomistischer Provenienz – durch einen gewissen Wandel des Telosbegriffs bedingt, arg ins Zwielficht; denn für Suárez ist eine Harmonie des Makrokosmos nicht mehr evident. Wenn seine gestörte Ordnung durch die Vermittlung des Menschengeistes wiederhergestellt werden soll, so erfährt das Telos eine Wandlung, insofern, als an die Stelle des Kosmos, wie der Verfasser der Dissertation mit Recht bemerkt, der Anthropokosmos tritt. (Allerdings bleibt es fraglich, ob Castellote Cubells diese sich vollziehende Umpolung voll in Rechnung setzt!) Somit vermittelt sich die Welt dem menschlichen Geist als eine ‚communicatio, representatio et ostensio divinae bonitatis‘. Durch die partizipierte Gutheit der Welt offenbart sich die absolute bonitas Gottes als deren Prinzip. Für Suárez gilt nur dann ein Ding als vollkommen erfaßt, wenn Gott in einer gewissen Weise miterfaßt wird!

Seine Untersuchung der Kausalitätsproblematik ist von der grundsätzlichen Überlegung geleitet, welche von den *causae* das ihnen zugrunde liegende ‚agathon‘ am eindeutigsten ins Spiel bringt; denn davon hängt ihre Wichtigkeit ab. Den Sieg trägt die Finalursache davon. Suárez erachtet diese als ‚prima ac praecipua in causando‘. Die Bedeutung der übrigen Ursachen bemißt sich an ihrem Anteil an der Finalursache, d. h. in welchem Maße sie nach dem bonum streben.

Der Formursache gelingt dies nur insoweit, als sie hinsichtlich der ‚actio seu generatio‘ aufgrund der Mitteilung der Form betrachtet wird; was allerdings nur zu einer ‚habitus ad rem ex connexione formali extrinseca‘ ausreicht. Die Materialursache nimmt insofern am Streben nach dem bonum teil, als sie eigentätig, d. h. aus sich selbst, ihre entitative Vervollkommnung anzielt. (Zu Castellote Cubells Übersetzung von ‚materia‘ durch ‚Stoff‘ möchte ich bemerken, daß damit dem Sachverhalt bei Suárez nicht genuggetan wird!)

Diese so erläuterte Tendenz der *causae*, die das bonum bezieht, führt Castellote Cubells sehr richtig auf den bedeutenden Einfluß der griechischen Kirchenväter auf die Philosophie des Suárez zurück. Solcher Betrachtungsweise, die von der Teilnahme am bonum ausgeht, liegt die *analogia attributionis* zugrunde. Eine andere Analogiebestimmung ergibt sich aber, sobald man die Ursachen in ihrem Zusammenwirken bei der Konstitution eines Seienden betrachtet. Hier zeigt sich nur eine *analogia proportionalitatis*; und untersucht man Wirk- und Finalursache je in ihrem ‚An-sich‘, so treten beide zu einem äquivoken Verhältnis auseinander.

In der für Suárez so kennzeichnenden Lehre von der ‚actio vitalis‘ manifestiert sich die Finalursache als subjektive ‚Entelechie‘, d. h. als ein dynamisches Prinzip. Dieses Prinzip erfährt in dem Maße seiner Bewegung vom Bereich der *anima vegetativa* und *sensitiva* auf den der *anima intellectiva* hin eine zunehmende Verinnerlichung. Damit erlangt dieses Prinzip eine wachsende Differenzierung seiner Potenzen, die durch den inneren Sinn zentral gesteuert werden, wobei diese Potenzen durch eine akausale ‚naturalis sympathia‘ untereinander verbunden sind. Diese ‚Entelechie‘, die der ‚actio vitalis‘ zugrunde liegt, wird als ein innerlich aktives Vermögen erfahren, das die Umwelt nur im Sinne einer Erforderungs- bzw. Auslösungsursache braucht; wobei deren Ursächlichkeit nur als ‚motio metaphórica‘ und nicht als ‚influxus effectivus‘ wirkt! Wenn auch im animalischen Bereich Suárez den Lebewesen aufgrund ihres nur materiellen Erlebens keine volle Reflexion zugesteht, so ver-

dient es doch besonderer Beachtung, daß er ihnen in einem gewissen analogischen Sinn eine reflexio apriori, d. h. ein ‚agere in se ipsum‘, beimißt. (Es ist schade, daß die Sympathie-Lehre des Suárez keine eingehendere Erhellung durch Castellote Cubells erfahren hat.) Das Verhältnis Seele – Körper zeigt sich dem Suárez zwiefältig: ‚Entweder man begreift Seele als „Geist“ (mens), und dann ist „Körper“ alles, was nicht Geist ist, oder man sieht in der Seele ein Lebensprinzip‘, das sich in der ‚habitus transcendentalis‘ ausdrückt und so wird der Körper zum Leib. Während zwischen Seele und Leib eine Harmonie waltet, herrscht zwischen Seele und Körper ein Kampf, den Suárez in der biblisch-heilsgeschichtlichen Sicht des Urstreits zwischen ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘ verankert sieht. An die Stelle von ‚Geist‘ kann auch ‚Leben‘ treten, wobei man dies nicht im Sinne von ‚bios‘, sondern johanneisch als ‚zoä‘ zu verstehen hat.

Das wechselseitige Auf-einander-Verwiesensein von Leiblichkeit und Geistigkeit wird beim Wahrnehmungs- bzw. Erkenntnisakt offensichtlich. Das Zusammenwirken beider geschieht aufgrund der Aktivität des inneren Sinnes, der wegen der Sympathie der Vermögen untereinander, die in derselben Seele verwurzelt sind, keinem Parallelismus Raum läßt. Suárez neigt dabei zu der Auffassung, daß die Wahrnehmung eine Funktion des ‚appetitus naturalis‘ ist, und daher wird diese nicht nur vom ‚appetitus naturalis‘ bestimmt, sondern er legt auch diese in der Auswahl ihrer inhaltlichen Möglichkeiten fest. Die reellen bzw. intentionalen Spezies in ihrer Beziehung zu den äußeren bzw. inneren Sinnesorganen sind dabei eine Leistung der Außenwelt, die sich so selbsttätig wahrnehmend macht. Allerdings bringt diese dabei die Erkenntnis nur auf effektive, d. h. instrumentale und nicht formale Weise zustande. Der ‚vis objecti‘ entspricht die ‚capacitas subjecti‘, auf die jene nur als ‚causa excitativa‘ bzw. ‚causa excitativa‘ oder ‚causa determinativa‘ wirkt; denn diese ist als ein aktives-passives Vermögen aufzufassen. Allerdings sei noch bemerkt, daß Suárez in der Frage der Produktion der Spezies zu keiner vollen Klarheit kommt; denn er läßt auch die Möglichkeit offen, daß die Spezies nicht unmittelbar von den Außenweltdingen stammen, sondern von der Aktivität der äußeren Sinnesorgane, ja sogar, daß sie aus der Eigentätigkeit des inneren Sinnes – ohne Mitwirkung des äußeren – herrühren. Ein Abbilden im Sinne der Abbildtheorie kommt bei Suárez jedoch nicht in Betracht!

Diese Eigenaktivität des Wahrnehmungs- bzw. des Erkenntnisvermögens bringt es mit sich, daß Suárez die thomistische Erkenntnislehre, wonach das Erkenntnisvermögen erst durch die ‚species impressa‘ zum wirklichen Erkennen befähigt wird, verwirft. Sehr richtig bemerkt Castellote Cubells: ‚Suárez unterstützt die scotistische Theorie, nach der die Spezies nur für die Determination der Potenz zum Wahrnehmungsakt erforderlich ist.‘

Der innere Sinn, der von der ‚naturalis sympathia potentiarum‘ durchwaltet wird, trägt als aktive Spitze das Gedächtnis in sich, d. h. jenes Vermögen, das eine bestimmte Menge von Energie in sich enthält, die nur der Auslösung harret, um sich in Tätigkeit setzen zu können. Durch das Gedächtnis wird die ‚species sensata‘ in ihrem Sinngehalt für das Subjekt diesem inne, wodurch sie zur ‚species insensata‘ für das Subjekt wird. Als Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung überhaupt liegt dem aktiven Vermögen des inneren Sinnes die ‚attentio vitalis‘, d. i. eine Art ‚Urbewußtsein‘, zugrunde. Sie ermöglicht das Vorstellen, ohne aber von diesem ganz eingeholt werden zu können. Dieses Vermögen trägt in sich in einer eigentümlich aktiven-passiven Struktur seine Differenzierungen; ‚das Objekt gehört nicht zur Substanz des Vitalaktes, und allein in der Substanz des Aktes ist die Differenzierung enthalten‘. Nur auslösungs- bzw. erfordnungsursächlich vermag das Objekt auf den ‚appetitus concupiscibilis bzw. irascibilis‘ – beide unterscheiden sich nur modal voneinander – einzuwirken. Suárez bekennt sich zu einer realen Scheidung zwischen der Seele und ihren Vermögen; jedoch die Vermögen scheinen keine reale Unterscheidung von einander mehr zuzulassen. (Castellote Cubells geht auf diese Problematik nicht näher ein.)

Die volle Höhe der Reflexion erreicht die Finalursache in der Personalität des Menschen. Hierbei wird Gott, der um seiner selbst willen wirkt, und der auch als die Wirkursache der Zweitursache waltet, als die Exemplarursache der Person erfahren. Es gelingt dem ‚inkarnierten Geist‘ zwar nicht, die ganze Fülle der bonitas in einem einzigen Akt (dem ‚actus primus‘), so wie dies Gott vermag, einzuholen, sondern nur durch die Vermittlung eines

Teilgutes, das dieser auf sukzessive Weise im ‚actus secundus‘ anstrebt, vermag sich das absolute Gute zu zeigen. Die Welt wird zum Spiegel mittels dessen sich die ‚bonitas ut participata‘ zeigt, wobei sich das transzendente Verhältnis der Finalursache (das Castellote Cubells leider zu wenig bedenkt), mit den Kennzeichen der Immanenz, der Prinzipialität und der Aktivität offenbart. Der ‚inkarnierte Geist‘ vermag diesem gewissermaßen absoluten Anspruch auf der bloß natürlichen Ebene nicht mehr voll gerecht zu werden, und daher bleibt Suárez im Bereich des reinen Humanismus ein Pessimist.

Zur Würde der menschlichen Person gehört es, daß sie nicht durch den ‚appetitus naturalis‘ an das jeweilige Objekt ausgeliefert ist und dadurch zum Handeln gezwungen werden kann; darin sieht Suárez die ‚libertas indifferentiae‘. Diese spezifiziert sich in die Wahl- und Handlungsfreiheit, in die objektunabhängige ‚indifferentia objectiva‘. Soweit es sich um den Urteilsakt handelt, liegt keine ‚indifferentia formalis‘, sondern – ganz im Gegenteil – eine ‚necessitas prima‘ vor. Dieser Akt, der auf virtuelle Weise das Urteil in sich trägt, bewegt sich in der Mitte zwischen der ‚simplex apprehensio‘ und der vollausgetragenen Urteilsform ‚per compositionem et divisionem‘. Beim Urteilsakt dreht es sich um eine merkwürdige Verknüpfung von Intellekt und Wille. Suárez weiß darum; denn er läßt die ‚libertas indifferentiae‘ ‚formaliter in voluntate et radicaliter in ratione‘ gründen und entscheidet sich damit für eine intellektualistische Theorie der Freiheit. Auch darin weiß er sich mit Scotus einig, von dessen Ansicht er sich nur nominell unterschieden glaubt.

Den Intellekt scheint Suárez nicht nur ‚in genere intellectivorum‘ als aktives Vermögen zu fassen, sondern – was von weittragendster Bedeutung ist – auch ‚in genere intelligibilium‘. Intellectus agens und intellectus possibilis treten zueinander in eine so innige Gemeinschaft, daß eine wechselseitig reale Trennung unmöglich wird. Allerdings weist die Intellectus-Agens-Lehre des Suárez offensichtlich Unsicherheiten in der Konzeption auf; denn selbst wenn er auch den intellectus agens eine ‚tabula rasa‘ nennt, so räumt er diesem doch andererseits ein, daß er schon im ‚actus primus‘ durch intelligible Spezies konstituiert ist, die aus ihm emanieren. Nur durch die Vermittlung des ‚actus secundus‘ kann sich der ‚actus primus‘ reflex der Spezies bedienen. Die Sinne sind dabei nicht bloß auslösungsursächlich tätig wie bei Platon, sondern auch erforderlichursächlich; (wobei die Erforderungsursache noch einer eingehenderen Untersuchung durch Castellote Cubells wert gewesen wäre!)

Die Wahrheitsfrage wird für Suárez erst auf der Basis des immanent essentiellen-substantiellen-existentiellen Urteilsaktes möglich. Dabei ist es aber nicht notwendig, daß der Intellekt ausdrücklich, d. h. ‚in actu signato‘, urteilt.

Bemerkenswert ist, daß nicht das Wissen Gottes allein, sondern eine Verschmelzung von Intellekt und Wille (‚intellectus conjuncta voluntate‘) der Grund der Dinge ist. Der praktische und der spekulative Intellekt enthüllen sich nur als Aspekte ein und desselben Intellekts!

Suárez kennt drei Funktionen des Intellekts. Von ihnen ist die höchste die Schau der Ideen, d. h. die Kontemplation. Seitens des Willens entspricht ihr der ‚amor sapientiae‘. Die zweite Stufe geht vom ‚inkarnierten Geist‘ aus. Sie gründet auf der moralischen Korrektheit der menschlichen Handlungen in der ‚prudentia‘. Hier wurzelt die ‚libertas indifferentiae‘! Die dritte Funktion geht auf den gegenständlich-technischen Bereich in der ‚factio‘. Diesen Bereich will Suárez streng von dem der ‚actio‘, dem Bereich der Klugheit, geschieden wissen. (Daß wir es hier mit einem Aufstiegsschema zu tun haben, wobei neuplatonische Gedankengänge durchschimmern, scheint mir außer Zweifel zu stehen!)

Mit Erwägungen über die Unsterblichkeit der Seele beschließt Castellote Cubells seine Dissertation, die eine Fülle von Aspekten der anthropologischen Konzeption des Suárez eröffnet und somit einen gewichtigen Beitrag zur Erschließung der Spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts leistet.

Walter M. Neidl (München)

*Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Herausgegeben von J. B. Metz, W. Kern, A. Darlap, H. Vorgrimler. 2 Bände. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964.*

In Anlehnung an das philosophische Werk „Geist in Welt“ hat die Festschrift für K. Rahner den weitgespannten Titel „Gott in Welt“ gewählt. Der langen Tabula gratulatoria folgen

in sieben Abschnitten Beiträge aus Philosophie, Theologie, Geistes- und Naturwissenschaften. Alle gehen über das rein Historische hinaus und haben einen deutlich vernehmbaren systematischen Charakter. Das gibt der Festschrift ein lebendiges Gepräge und zeigt, wie stark K. Rahner auf die Situation unserer Tage durch sein reiches Schrifttum eingewirkt hat. Was J. Auer (vgl. Theolog. Revue 60 [1964] 146 ff.) und andere Fachgelehrte über die Theologie des Jubilars festgestellt haben, läßt sich auch in entsprechender Weise von seiner philosophischen Grundhaltung sagen. Sie ist vor allem in seinen Werken „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ niedergelegt und wird von einer großen Offenheit und Liebe für die Wahrheit des Seins getragen (85). Dazu kommt weiter ein sichtlich-weitertreibendes Denken, welches den bisher erreichten Wahrheitsgehalt in die Ordnung der Idee erhebt, um daraus letzte Folgerungen für unsere konkrete Existenz zu ziehen (96). Endlich zeigt sich ein stark entwickelter Sinn für heutige Zeitproblematik, die durch Kant, Hegel, Marx, Nietzsche und Heidegger bestimmt ist. Ihr darf sich ein lebendiger Denker nicht entziehen, sondern muß sie ernst nehmen, um das berechtigzte Anliegen zu erfassen und auf es auch eine Antwort zu geben.

Entsprechend dem philosophischen Charakter dieser Zeitschrift soll hier einiges über die philosophische Thematik der Festschrift berichtet und bemerkt werden. Die in Frage kommenden Arbeiten haben entweder ein durchgehend philosophisches Gepräge oder suchen von der Geistes- bzw. Naturwissenschaft einen Zugang zur Philosophie. Die rein philosophischen Beiträge bewegen sich fast ausschließlich in der theoretischen Philosophie und sind dem Bereich der Wissenschaftstheorie des Empirismus (E. Zellinger), der Logik (Vl. Richter), der Sprachphilosophie (Fr. Mayr), der Erkenntnislehre (O. Muck), von Glauben und Wissen (R. Scherer), der Metaphysik (H. Krings, G. Siewerth, J. B. Lotz, E. Coreth, W. Kern) und der Geschichtsphilosophie (L. v. Oeing. Hanhoff) entnommen. Aus dem Verhältnis von Geisteswissenschaft und Philosophie seien genannt: Physik der Triebe und Physik des Geistes (A. Görres, E. Grünewald), das Außen und das Innen (A. Jores), Macht, Toleranz und Recht (R. Guardini, W. Brugger, J. Hofer, E. Wolf), Pädagogik (R. Spämann), heutige Kunst (H. Vorgrimler). Endlich die Beiträge, welche von der Naturwissenschaft zur Philosophie ausgerichtet sind: Medizin und Sittlichkeit (L. M. Weber), das Lebensproblem (J. Kálin), Naturwissenschaft und Gottesbeweis (P. Martini), zur Humanontogenese (G. Sauser – M. Vodopivec), Biologie der Emotion (H. Konzett).

Auf einige Aufsätze, die uns besonders angesprochen haben, soll hier noch etwas näher eingegangen werden. Die Auswahl ist persönlich und bedeutet keineswegs eine Abwertung der anderen. R. Scherer behandelt im Anschluß an M. Blondel das „Philosophieren im Horizont des Glaubens“. Danach ist es für Blondel und jedes Philosophieren eines gläubigen Menschen wesentlich, daß die geschichtliche Seinsoffenbarung in die „Offenheit der Freiheit“ weist und von hier aus die Antwort auf den verborgenen Ursprung dieses Zuges bestimmt. Die Sprache hat, wie die Geschichte bezeugt, für diesen geheimnisvollen Ursprung sich von jeher den Namen Gott zu eigen gemacht. Gott ist demnach weniger der Ursprung oder der Grund, der bewiesen werden muß, sondern er ist der „verborgene Grund und Ursprung“, der sich in unserem Leben immer wieder ausweist. Alle Religionen wissen zum mindesten dunkel um dieses Geheimnis (II, 554). Sicherlich steht das religiöse Phänomen immer schon vor dem eigentlichen Philosophieren und darf daher nicht übergangen werden. Andererseits muß es aber umfassend geklärt und philosophisch begründet werden, damit sein Grund über das Phänomen hinaus eine objektive Rechtfertigung hat und über ein bloß subjektives Fürwahrhalten hinausgeht.

J. B. Lotz befaßt sich auch mit dieser Frage und verfolgt sie unter der Rücksicht von neothomistischer „Seinsproblematik und Gottesbeweis“ (I, 136–157). Dabei sind nach Lotz drei philosophische Ereignisse für die jetzige Situation bemerkenswert: die Läuterung der transzendentalen Methode, das Entfalten der ontologischen Differenz und das Wiedergewinnen der unverfälscht thomanischen Sicht des Seins (136). Diese drei philosophischen Ereignisse werden vom Verf. gut und klar zusammengefaßt und sind daher geeignet, die philosophische Diskussion weiterzuführen. Wir möchten im Anschluß an sie einige Fragen stellen, die noch einer weiteren Erklärung bedürfen. Sicherlich ist die Aufnahme der transzendentalen

Methode in die neuscholastische Metaphysik unlösbar mit dem Namen J. Maréchal verbunden. Sie wird von seinen Schülern sehr intensiv studiert und hat schon eine beachtliche Diskussion ausgelöst. Doch sind ihre Ergebnisse noch recht verschieden. Das gilt u. a. auch für ihre Beziehung zur metaphysischen Erkenntnis. Darf man, wie Lotz in seiner „*Metaphysica operationis humanae*“ (Romae 1958) es tut, für die metaphysische Erkenntnis folgende Voraussetzungen machen: einmal, daß das Erkenntnisproblem hinsichtlich seiner objektgerichteten Seite schon gelöst ist, ferner, daß das Wesen der Sinneserkenntnis, des tätigen Verstandes und des Urteils schon bekannt und bestimmt ist, und schließlich, daß der Mensch Gott erkennen kann, weil er ein Bild Gottes ist (vgl. *Metaphysica operationis humanae* 6–8; Seinsproblematik und Gotteserkenntnis bes. (151). Ist da nicht etwas reichlich viel vorausgesetzt und wie soll sich da noch die transzendente Methode philosophisch so entfalten, damit die Metaphysik eine *scientia circa transcendentia* sein kann? Die Formulierung „*haec scientia (sc. metaphysica) est circa transcendentia*“ findet sich bei Duns Scotus im Prolog seines Metaphysikkommentars (vgl. ed. Vivès VII, 7a). Bedeutend vorsichtiger dürfte J. de Vries vorgehen, wenn er eine Verbindung von objektiver und transzendentaler Methode als „Zugang zur Metaphysik“ versucht. Nach ihm liegt aber eine Überforderung der transzendentalen Methode vor, wenn behauptet wird, in jedem Urteil werde das Dasein des Absoluten oder die Transzendentalität (im scholastischen Sinne) des Seins mitbehauptet (vgl. Zugang zur Metaphysik: objektive oder transzendente Methode, in *Scholastik* 36 [1961] 481–496, bes. 491).

Wir kommen zur ontologischen Differenz. Eine solche liegt sowohl bei Thomas v. Aquin als auch bei Heidegger vor, aber doch in recht verschiedener Weise. Bei Thomas kommt das Sein über das geschaffene Seiende in einem überzeitlich-ungeschichtlichen Vorgang, hinter welchem Gottes Schöpfertätigkeit steht. Das Sein ist beim Aquinaten letztlich unendlich (aber wie: aktuell oder potentiell), da es die grenzenlose Fülle aller Vollkommenheiten besagt. Hierin ist schon eingeschlossen, daß es auch „zuinnerst nicht zeitlich oder geschichtlich“ sein kann (139). Wie aber verhält sich diese Ungeschichtlichkeit zu der doch ebenso tatsächlichen Geschichtlichkeit des geschaffenen Seins? Bei Heidegger zeigt sich gerade das Gegenteil. Er sieht die Differenz von Sein und Seiendem ganz unter dem Zeichen des Geschickes und Ereignisses, durch welches das Sein das Seiende überkommt und dadurch in ihm zum Ereignis wird. Neuestens wird bei ihm noch etwas anderes vorsichtig angedeutet, das sich vielleicht dahin umschreiben läßt: Die ontologische Differenz „als Zueinander von Überkommenis und Ankunft“ treiben über Sein und Seiendes hinaus, weil diese „Spannung als noch der Metaphysik zugehörig“ zu betrachten ist. Auch wenn Heidegger diese letzte Andeutung noch nicht weiterführt, sondern bei einem neutralen ‚Es‘ stehenbleibt, so gilt doch nach Lotz unbedingt, „daß die ontologische Differenz dem heutigen Philosophieren seine entscheidende Prägung verleiht, insofern es gilt, das Sein und aus ihm das Seiende zu denken“ (137 f.). Daran anschließend noch eine dritte Frage, die sich dem thomanischen Sein zuwendet. Welches Moment des thomanischen Seins vermittelt dem endlich Seienden seine übergeschichtliche Note und welches seine zeitliche Geschichtlichkeit? Damit stehen wir an einer entscheidenden Frage die über Thomas v. Aquin und Heidegger u. E. hinausweist und eine neue, aber sehr schwierige Synthese erfordert. Wenn beides dem endlichen Sein in der Welt zukommt, dann will uns scheinen, daß das Sein als Wesen jedem Seienden seine übergeschichtliche Note verleiht, während das Sein als Dasein das geschichtliche Ereignis im Seienden grundlegt. Sollte das aber zutreffen, kann man dann noch einfachhin sagen, das Sein sei der „*actus actuum*“ und die „*perfectio perfectionum*“? Muß man hier nicht gewisse Einschränkungen machen, um das *esse commune* vom *esse divinum* zu unterscheiden? Die Nicht-Subsistenz des *esse commune* dürfte allein nicht ausreichen, um dem Doppelcharakter gerecht zu werden. In Anlehnung an eine kürzliche Feststellung von M. Müller zur Metaphysik des Aquinaten möchten wir sagen: „Mit der Stellung dieser Frage und der Anerkennung ihrer Berechtigung wird der Größe des Thomas, auch wenn sie, wie alle menschliche Größe, als begrenzt angesetzt wird, kein Eintrag getan“ (Thomas v. Aquin, Gott und seine Schöpfung. Übersetzt von P. Engelhard OP und D. Eickelschulte OP. Mit einer Einleitung von M. Müller, Herderbücherei Band 163, Freiburg–Basel–Wien 1963, S. 32).

Der Beitrag von E. Coreth vergleicht das theistisch-thomanische Problem der Einheit-Vielheit mit dem idealistischen von Identität und Verschiedenheit. So kommen Thomas v. Aquin mit Fichte, Schelling und Hegel in ein überaus lebendiges Gespräch. Nach einer formalen Begründung, daß es Vielheit in der Einheit gibt, daß Vielheit Einheit voraussetzt und daß dennoch nicht die Einheit vor der Vielheit der formale Grund für die Vielheit ist (176 f.), wendet sich der Verf. dem absoluten Sein des thomanischen Theismus zu. Im absoluten Sein Gottes gibt es keine inhaltliche Differenz zwischen Wissen und Gewußtem. Nichtsdestoweniger ist aber doch eine „relative oder *intentionale*“ Differenz vorhanden, die im Vollzug des Wissens die Zweiheit der Beziehung von Wissen und Gewußtem setzt (183). Das ist eine interessante Feststellung Coreths, auf die wir noch näher zurückkommen werden. Ähnliches gilt auch von dem absoluten Akt des Wollens und Liebens und dem Gewollten und Geliebten (184). So erkennt Gott die Identität seines absoluten und unendlichen Seins als „partizipierbar in einer Vielheit“ von endlich Seienden (184). Die endliche Bestimmtheit ist vor aller endlichen Wirklichkeit von Gott gesetzt, aber nicht als „reale Seinsbestimmtheit Gottes selbst“, sondern nur als „intentionale Inhaltsbestimmtheit des göttlichen Wissens“, die „auf die Möglichkeit des endlichen Seienden bezogen“ ist (184). Bedeutsam ist die oben erwähnte „intentionale Differenz“ und dann die „intentionale Inhaltsbestimmtheit“; sie dürfte nicht bei Thomas zu finden sein, wohl aber bei dem Augustinisten Heinrich v. Gent (gest. 1293), der zwischen die *distinctio rationis* und die *distinctio realis* die *distinctio intentionalis* als ontologisches Zwischenglied setzte (vgl. J. Paulus, Henri de Gand, Paris 1938, 220–237). Man sieht hier, wie das Fehlen einer Ideenlehre bei Thomas v. Aquin eine metaphysische Lücke bedeutet, die Coreth – wahrscheinlich unbewußt – durch augustinisches Gedankengut ergänzt hat. Auch Bonaventura und Duns Scotus waren hier ein gutes Stück weiter und verdienen gerade heute Beachtung (vgl. E. Gilson, Ph. Böhner, Geschichte der christlichen Philosophie, Paderborn 1954, 493 ff., 584 ff.).

Bei Coreth heißt es dann weiter: Mit der Notwendigkeit des absoluten Seins ist „die Möglichkeit des endlichen Seienden notwendig . . . angelegt“ (185). Für das unendliche Sein Gottes bedeutet das aber nicht „ein Mehr an Seinsgehalt“, da ja hier das Unendliche voll verwirklicht ist. Aber es handelt sich um „neue Möglichkeiten des Seins“ oder um „neue Sinn gestalten, die als solche im Unendlichen ‚formaliter‘ noch nicht gegeben sind“ und im Endlichen dann verwirklicht werden können (185). Dabei spielt das Sein die entscheidende Vermittlerrolle. Das Sein ist Grund und Ursprung aller Seinsgehalte: „unmittelbar der reinen Seinsgehalte, mittelbar aber – durch Vermittlung des endlichen Wesens – auch der begrenzten Seinsgehalte“ (185). Das Sein ist somit unmittelbar in „Selbstvermittlung“ die reine Positivität und Aktualität oder die „unendliche Fülle und einfache Einheit aller reinen Seinsgehalte“. Zugleich ist es aber auch ebenso notwendig der „Ursprung aller endlichen Möglichkeiten von Seienden“ (186). Hier drängt sich uns wieder eine Frage auf: Wird hier nicht dem *esse commune* zuviel zugemutet? Steht es nicht einerseits so nahe beim *esse subsistens* Gottes, daß es gewissermaßen seine Verlängerung oder gar Verdoppelung ist, und wird es andererseits durch die „Negativität des endlichen Wesens“ nicht recht gewaltsam mit dem Bereich des Endlichen verbunden? Ist es da nicht schlichter und anspruchloser mit Scotus anzunehmen, daß das *ens commune* et *transcendens* als offenes Was und mögliches Daß das transzendental-ontologische Bindeglied zwischen der Unendlichkeit Gottes und der weltlichen Endlichkeit ist? Erfordert nicht gerade die transzendente Methode als ontologische Grundlage ein wirklich transzendentales Sein, damit wir den Schritt von unserer Endlichkeit zur Unendlichkeit Gottes wagen dürfen? Solche transzendental-ontologische Univozität des Seins steht nicht gegen die Analogie des Seins, sondern sucht sie zu begründen und verständlich zu machen. Freilich ist das transzendental-gemeinsame und offene Sein nur der erste Schritt oder die Grundlage; aber diese muß für uns klar und durchsichtig sein, damit es überhaupt zu einer metaphysischen Erkenntnis kommt (vgl. T. Barth, Das Wagnis der Seinsfrage, in *Wiss Weish* 26 [1963] 98–123). Sicherlich bleiben auch dann noch genügend Geheimnisse stehen, auf die Coreth am Schluß hinweist. Das endlich Seiende ist für unser Denken von Gott her nie so zu begreifen, daß „sein notwendiger Hervorgang aus Gott a priori einsichtig würde, wie Hegel es meinte“; die Wirklichkeit des Endlichen ist so nicht

ableitbar (187). Wenn Endliches zur Wirklichkeit kommt, so muß es von Gott her möglich sein, „also notwendig möglich sein, so notwendig wie Gott selbst“ (187). Dazu unsere Frage: Ist diese mögliche Notwendigkeit des Endlichen wirklich so notwendig „wie Gott selbst“ oder ist hier nicht doch noch eine Unterscheidung notwendig, um Gott und Welt zu unterscheiden? Coreth beendet seine klaren und tiefen Ausführungen: Dies erkennen wir nur „reduktiv unter der Voraussetzung der Wirklichkeit des endlichen Seienden, niemals deduktiv durch apriorisches Begreifen von Gott her“ (187). P. Borgmann hat diese Reduktion von einem vorausgesetzt endlichen Seienden aus schon 1934 sehr treffend „konditionale Reduktion“ genannt (vgl. P. Borgmann, *Gegenstand, Erfahrungsgrundlage und Methode der Metaphysik*, in *Franziskanische Studien* 21 [1934] 80–103, 125–150). Der Beitrag von W. Kern behandelt dasselbe Problem wie Coreth, aber hauptsächlich unter dem Aspekt „der zentralen Topoi der klassischen Metaphysik“; so kommt es zur Formulierung „Einheit-in-Mannigfaltigkeit“ (207 ff.). Folgende Teilfragen werden gemäß der augenblicklichen Diskussion aufgerollt: die Transzendentalien in ihrer voroperativen und operativen Gestalt (Einheit-Wahrheit-Gutheit), die Wesensbestimmung von Erkenntnis und Liebe und schließlich das Wesen Gottes und sein Wirken „nach außen“ (214 ff.). Im Verlauf der Bestimmung des göttlichen Wesens kommt der Verf. auch auf die *distinctio formalis* des Scotus zu sprechen, die ja letztlich eine theologische Fundierung hat. Vorbereitet werden seine Gedanken durch Augustinus und Pseudo-Dionysius. Augustinus spricht von „einfacher Vielfalt und vielfältiger Einfachheit“ (*Trin.* VI, 4) und Pseudo-Dionysius betont, daß Gott „einig unterschieden“ ist (*De div. nom.* 2, 11) und daß die einzelnen Strukturen Gottes in einem „gewissen einheitlichen Zusammenschluß“ zueinander stehen und sich daher durchdringen (*De div. nom.* 4; 5, 7 u. 10). Robert v. Grosseteste spricht in seiner Übersetzung der ps-dionysischen Schrift von einer „unitiva quaedam complexio“ (*Dionysiaca*, PL. I, 219). Daraus wurde bei Scotus dann eine „continentia unitiva“ (vgl. Scotus, *Metaph.* IV, q. 2, n. 24; ed. Vivès VII, 171; *Op. Ox.* II, d. 16, q. un., n. 17; ed. Vivès XIII, 43; *Quodl.* q. 6, n. 13; ed. Vivès XXV, 251a; vgl. E. Gilson, *J. Duns Scotus*, Düsseldorf 1959, 493, 524).

Dazu bemerkt Kern vorsichtig folgendes: „Ich habe den Eindruck – mehr nicht –, daß darin die Seinsformalitäten, die göttlichen Attribute zumal, noch zu sehr nur nebeneinander gestellt erscheinen; es müßte ja wohl auch gegenwärtiges Denken etwas mehr zu sagen haben. Ich meine jedoch auch, daß die Scholastik *insgesamt* (vom Rez. hervorgehoben) tief schürfende denkerische Leistungen birgt, die aufzunehmen und auszuführen sind. Weil das an dieser Stelle nicht in genügendem Maß geschehen kann, bleibt dieser Denkversuch fragmentarisch. Eine *quaestio disputanda*“ (237). Kern selbst sucht dann noch bei aller realen Einheit von Selbst und Anderem, Erkenntnis und Wollen-Lieben bei Gott noch etwas anderes, das diese Strukturen in ihrem Eigensein über eine bloße „Als-ob-Theorie“ erhebt (238) und spricht dann vorsichtig von „formalen, besser funktionalen Momenten“ (236).

Was hier der Verf. berührt, ist sehr bedeutsam und zeigt, daß die Konstitutions- und Distinktionenlehre in allen Bereichen und vorab im Bereich des Geistig-Personalen einer neuen Besinnung und Vertiefung bedarf. Mit der alten *distinctio realis*, ihrem Gegensatz der *distinctio rationis* und dem problematischen Zwischenglied einer *distinctio rationis cum fundamento perfecto resp. imperfecto in re* kommen wir hier nicht weiter. Im Bereich des inhaltlichen oder wesenhaften Seins gibt es nämlich Strukturen, die voneinander verschieden sind und doch nicht voneinander getrennt werden können. Das hat Duns Scotus deutlich gesehen und spricht daher von einer *distinctio formalis ex parte rei*. Die formale Distinktion hat ontologischen Charakter und steht zwischen der ontisch realen und der bloß gedanklichen. Die verschiedenen Strukturen des Geistes – etwa Verstand und Wille-Liebe – stehen aber nicht bloß nebeneinander wie „Mosaiksteinchen“, sondern werden von der Gesamtform des Geistes zusammengehalten und durchdringen sich daher gegenseitig in einer hierarchischen Ordnung (E. Gilson, *J. Duns Scotus*, 493). Das dürfte wohl der letzte und tiefste Sinn der *continentia unitiva* sein, welche der *distinctio formalis* ihre letzte Abrundung und Vollendung gibt. Dadurch wird ein bloßes Nebeneinander von verschiedenen Strukturen vermieden und der konkreten Einheit des realen Seienden eine ontologische Auslegung gegeben.

Noch auf einen letzten Beitrag möchten wir hier hinweisen, der uns wegen seiner sprach-

lichen und gedanklichen Eigenart viel gesagt hat. Wir meinen den kurzen, aber reichen Beitrag von R. Guardini über das Problem der Macht (II, 588–591). In 19 Abschnitten wird das Phänomen der Macht, wie es sich immer wieder in der menschlichen Geschichte zeigt, sehr gedrängt, in Frageform, aber immer klar und durchsichtig entfaltet. Das Fragen nimmt seinen Ausgang von Genesis 1, 28 und geht sofort über die landläufige Auslegung hinaus, fragend, ob es nicht fruchtbarer sei zu sagen, der Mensch sei das „Wesen, dem Gott Macht über die Welt wie auch über es selbst gegeben und entsprechende Verantwortung auferlegt hat“ (588). Damit ist ein wichtiger Ausgangspunkt gegeben. Er bietet den Boden für die Alternative, ob der Mensch „in seiner physisch-geistigen Bestimmtheit“ schon „fertig“ ist, oder ob in ihm „geschichtlich noch nicht verwirklichte Möglichkeiten“ liegen. Sollte nun der Mensch als „ontische Potentialität“ verstanden werden, wie verhält sich dann die Macht zur „Verwirklichung dieser Potentialität“ und zur „Erfüllung der göttlichen Schöpfungsabsicht“? Die Spannung wird noch stärker, wenn die „ungeheuer bedrängte Macht“ der Ohn-Macht gegenübertritt und die Macht sich über das Politisch-Ökonomische hinaus ins Technische, Wissenschaftliche und Künstlerische differenziert. Dann müssen wir weiter fragen, ob das existentiell-Positive der Macht eine religiöse Wurzel habe: etwa in der Frömmigkeit oder Furcht Gottes. Die Antwort bleibt zunächst aus, da sich das pathogene und dämonische Moment der Macht vorrängt. Und bei der Dämonie bedrängt uns die Frage, ob sie nicht bloß bei „den Anderen – etwa den Kommunisten“ –, sondern auch „bei uns“ herrscht. Das führt weiter zu dem Verhältnis von Macht und Autorität und Macht und Askese. „Gibt es eine Askese der Macht?“ Das Fragen endet bei Christus und der nachchristlichen Menschheit: „Bedeutet das Bild Christi am Kreuz in seinem tiefsten Sinn nicht auch den Verzicht auf Macht“, so daß „die wachsende Macht des Menschen zum Werkzeug des Untergangs der ‚Welt‘ und des Gerichts werde?“ (II, 591). Diese Fragen verdienen ein eingehendes Durchdenken und stellen uns immer wieder in letzte existentielle Entscheidung.

Wer die Festschrift „Gott in Welt“ in der Vielfalt ihrer Beiträge auf sich wirken läßt, wird sie dankbar und bereichert aus der Hand legen. Sie vermag ihn zum Weiterdenken anzuregen und zeigt, daß das Fragen und Antworten zum Wesen des Menschen gehört. Nur wer sich mit ihm immer wieder einläßt und danach auch sein persönliches Tun in Freiheit bestimmt, wird inne, daß es „Geist in Welt“ gibt, dem „Gott in Welt“ immer wieder begegnet.

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

*Giovanni Reale: Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Società Editrice „Vita e Pensiero“, Mailand 1961, 328 Seiten.*

Der Ausgangspunkt der Aristoteles-Studien G. Reales ist einerseits die Kritik an den beiden Hauptrichtungen der Aristotelesforschung: der traditionellen systematischen und der neueren entwicklungsgeschichtlichen Interpretation<sup>1</sup>, und andererseits der Versuch, in der Verbindung der positiven Ansätze beider eine „kritische Aufhebung“ der systematischen Position zu erreichen (3 f. und 7 f.). Vermieden werden soll dabei die traditionelle Voraussetzung eines in sich einheitlichen aristotelischen Systems, aber auch die Behauptung der Unvereinbarkeit von platonischem Idealismus und ionischem Empirismus, die notwendig zu einer zweigleisig verlaufenden Untersuchung und der Konzeption eines Entwicklungsschemas führt. So wird eine aufmerksame Analyse, die um die genuine, allein vom Kontext der Metaphysik bestimmte Bedeutung der Begriffe und Zusammenhänge bemüht ist und eine Besetzung der aristotelischen Termini mit scholastischer oder neuerer erkenntnistheoretischer Begrifflichkeit vermeidet, eine einheitliche Lektüre der aristotelischen Metaphysik erlauben, die von entwicklungsgeschichtlichen Erklärungen Abstand nehmen kann. Tatsächlich ist es Reales Ziel, nach der „historischen“ Bestimmung des aristotelischen Begriffes der *πρώτη φιλοσοφία*, dessen verschiedene Komponenten sich als „dialektisch vermittelt“ erweisen werden, die Einheitlichkeit der theoretischen Grundgedanken und die spekulative Homogenität der Metaphysik des Aristoteles aufzuzeigen (1). Diese Ergebnisse sollen de-

monstrieren, daß sich – unabhängig von der wirklichen geistigen Entwicklung des Aristoteles, die nicht diskutiert wird – in der Metaphysik durchgehend eine bereits ausgebildete und konsolidierte Konzeption der Ersten Philosophie findet, daß also erkenntliche Pole einer über die Dynamik des Gedankenganges hinausgehenden Entwicklung fehlen, womit die entwicklungsgeschichtlichen Interpretationen einer Grundlage entbehren (XIII).

Zur Frage nach der Bedeutung der Aufgabe, die sich Reale gestellt hat, ist zu sagen, daß hier im Grunde erstmals versucht wird, die einheitlich-systematische Interpretation im vollen Bewußtsein der Problematik der aristotelischen Texte durchzuführen, wobei dieser Problemhorizont durch die eingehende Aristotelesforschung entwicklungsgeschichtlicher Provenienz gewonnen wurde. Der Einwand, daß Reale im Vergleich mit den früheren Interpretationen kein überzeugenderes Entwicklungsschema gebe, sondern „nur“ die Einheitsperspektive der Metaphysik dartue, daß nicht die Unmöglichkeit der genetischen Theorien, sondern nur deren Unnötigkeit bewiesen werde, dieser Einwand<sup>2</sup> übersieht, daß die genetische Interpretation ebenfalls ein einheitliches Verständnis der Texte in den einzelnen Phasen erstrebt und nur dort, wo die systematische Erklärung nicht genügt, einen Platz findet.

Reale stellt den Begriff der *πρώτη φιλοσοφία* in den Mittelpunkt der Untersuchung, da dieser die Thematik der aristotelischen Metaphysik angibt. Die Erste Philosophie wird zunächst als Ätiologie oder Archäologie, d. h. Prinzipienforschung, bestimmt; dabei sind die Ursachen oder Prinzipien alles Seienden in der Bedeutung der *ratio essendi* und der *ratio cognoscendi* zu verstehen (35 und 305). – Die Erste Philosophie ist sodann Ontologie oder Lehre vom *ὄν ἢ ἔν*, die aber nicht als *Ontologia generalis* im modernen Begriffe gemeint ist. Das *ὄν* des Aristoteles besitzt eine Vielheit von Bedeutungen, von denen aber die den Philosophen interessierenden (die Vielheit der Kategorien und die der Zweiheit Potenz-Akt bezüglich der Kategorien) unmittelbar oder mittelbar auf ein einziges Prinzip bezogen sind: die *οὐσία*; sie sind nur *πρὸς τὴν οὐσίαν*. *Ὅν ἢ ἔν* bezeichnet die Substanz und all das, was sich multipliciter auf die Substanz bezieht; Ontologie ist also Usiologie (307). Die Usiologie behandelt die sinnliche und übersinnliche Substanz, und zwar die erstere in Funktion des Problems der transzendenten Substanz (309). – Die Erste Philosophie ist schließlich auch Theologie oder Lehre von der unbewegten, ewigen und transzendenten Substanz (310); diese Bestimmung erst gibt der Metaphysik des Aristoteles gegenüber den anderen theoretischen Wissenschaften ihre selbständige Bedeutung; ohne die theologische Komponente wäre die Erste Philosophie Physik (312). Reale zeigt, daß die genannten vier Komponenten der Ersten Philosophie: Ätiologie oder Archäologie, Ontologie, Usiologie und Theologie, gemeinsam und in allen Büchern der Metaphysik vorkommen, also keine Phasen der geistigen Entwicklung des Stagiriten widerspiegeln, sondern „Konstanten“ der Metaphysik darstellen.

Die verschiedenen Bestimmungen der Ersten Philosophie sind aber nicht unabhängig voneinander, sie sind vielmehr derart „dialektisch“ vermittelt und integriert, daß man von einem „einheitlichen Horizont der aristotelischen Metaphysik“ sprechen kann (312). Daß Ontologie und Usiologie identisch sind, wurde bereits gesagt. Usiologie ist aber gleichzeitig die Wissenschaft von der Substanz als dem ersten Prinzip des Seienden und Wissenschaft von den Prinzipien der Substanz (33); das Zusammenfallen von *οὐσία* und *αἰτιον* bestimmt die Beziehung von Ontologie-Usiologie und Ätiologie (313). Die Erste Philosophie als Ontologie-Usiologie fragt insbesondere nach übersinnlichen Substanzen bzw. der *πρώτη οὐσία*, ist also Theologie; diese wiederum ist ontologische Universalwissenschaft, weil sie das Universalprinzip, d. h. die Ursache alles Seienden zum Gegenstand hat (314). „Der Horizont der aristotelischen Metaphysik ist durch die dynamische oder dialektische Einheit der ontologischen, ätiologischen und usiologischen Perspektive gegeben, die sich auf die theologische Instanz zentriert.“ (314)<sup>3</sup>

So wie die vier Komponenten der Ersten Philosophie bestimmt wurden, können sie nicht als ausschließlich der ionischen oder der platonischen Philosophie verpflichtet aufgefaßt werden; sie intendieren vielmehr eine Vermittlung der beiden Positionen (z. B. ist die aristotelische Substanz gleichermaßen *substratum* und *subjectum*). „Platonismus“ und „Empirismus“ sind im Bereich der Metaphysik des Aristoteles also keine Episoden einer Ent-

wicklung, sondern „Konstanten“ oder „Dimensionen“, die zum aristotelischen Realismus verschmolzen sind (11): Wertschätzung des physischen Seins *und* Annahme des metaphysischen Seins, Materie *und* in den Dingen liegende Form als die Konstituenten des physischen Seins – das ist der Kern des Realismus, der der aristotelischen Metaphysik theoretisch zugrunde liegt. Mit dem Nachweis der Einheitlichkeit des theoretischen Fundamentes ist den entwicklungsgeschichtlichen Interpretationen jedoch aller Grund entzogen.

Die Einheitlichkeit der Themenstellung und der Theorie, also die philosophische Einheit der Metaphysik, läßt Ähnliches im literarischen Bereich erwarten. Reale scheint es „zweifellos übertrieben“, die literarische Einheit der Metaphysik zu behaupten, d. h. sie als ein von Aristoteles zusammenhängend entworfenes und abgefaßtes Werk anzusehen; aber nachdem einmal die gedankliche Einheit unter rein philosophischem Gesichtspunkt belegt ist, ist die literarische Einheit nicht wesentlich (14). Gleichwohl läßt sich in gewissem Sinne eine einheitliche Disposition der Metaphysik erkennen, womit die überlieferte Ordnung der Bücher als bestmögliche erscheint (317). Dies hat zur Folge, daß die bisherigen hypothetischen Vorschläge zur Neuordnung des Textes als inadäquat erwiesen sind.

Nach Reale ist die Metaphysik folgendermaßen angelegt (316 f.): Die ersten vier Bücher A,  $\alpha$ , B,  $\Gamma$  dienen der Formulierung des Begriffs der Ersten Philosophie und der Bestimmung ihrer Aufgabe und Problematik.  $\alpha$  wiederholt die in A gemachten Aussagen über die Philosophie und die Prinzipien, trägt sie aber nicht historisch vor wie A, sondern rein spekulativ. (So gesehen läßt sich  $\alpha$  ohne weiteres als Appendix zu A an seiner überlieferten Stelle lesen, wobei Reale geneigt ist, die Authentizität des Buches im Anschluß an Lasson und Tricot zu vertreten [51].)  $\Delta$  bietet eine vorläufige Klärung der Bedeutung verschiedener Begriffe, die in der folgenden Diskussion gebraucht und zum Teil vertieft werden. (Die Stellung von  $\Delta$  läßt nach Reale nichts zu wünschen übrig, da A- $\Gamma$  und E ff. als Themenvorwurf bzw. Diskussion des Seienden und der Substanz in sich geschlossene Gruppen bilden. Die Verbindung zwischen  $\Gamma$  und E ist weniger eng als behauptet, da E nicht in der Lösung der ersten vier Aporien fortfährt, die bereits in  $\Gamma$  abgeschlossen wurde [302].) E nimmt kurz die Begriffsbestimmung der Ersten Philosophie auf, um sofort in die Diskussion der verschiedenen Bedeutungen des  $\delta\nu$  einzusteigen, dessen Bedeutung auf die  $\omega\sigma\tau\alpha$  eingeschränkt wird. Nun folgt die Untersuchung der  $\omega\sigma\tau\alpha$ ; und zwar zunächst in ZH $\theta$  die Erörterung der Substanz im allgemeinen und der sinnlichen Substanz. (B und  $\Gamma$  hatten als Themen der Metaphysik das  $\delta\nu$ , die  $\omega\sigma\tau\alpha$ , die Einheit und die Vielheit bestimmt. Nachdem ZH $\theta$  über das Seiende und die Substanz gehandelt haben, fährt I konsequent mit der Diskussion der verbleibenden Punkte fort [210].) In AMN ist die transzendente Substanz thematisch, wobei M und N sich an  $\Lambda$  als Kritik an den voraristotelischen falschen Theorien über die Transzendenz passend anschließen. In K bietet Aristoteles einen Überblick über den Horizont der Metaphysik, bevor er mit der Behandlung ihres Hauptpunktes, der unbewegten, ewigen und transzendenten Substanz nämlich, beginnt: Zum Begriff der Ersten Philosophie werden die Bücher AB $\Gamma$ E wiederholt (K 1–8) und so die Bedeutungen des Seienden erneut als die Kategorien und als Potenz-Akt bestimmt; mit dem Referat der Potenz-Akt-Lehre (K 9–12) wird die folgende Substanz-Untersuchung (A) vorbereitet. Die Bücher ZH $\theta$  erscheinen erst in  $\Lambda$  1–5, so daß  $\Lambda$  ein vollständiges Bild der aristotelischen Usiologie entwirft (253 f.). – Das Problem der Transzendenz ist das Problem  $\kappa\alpha\tau' \epsilon\zeta\omicron\gamma\eta\nu$  der  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$   $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$  und man kann mit Albert Schweigler das Buch  $\Lambda$  getrost den Schlußstein der Metaphysik nennen (294).

So überzeugend die umfangreiche Studie G. Reales im Sachlichen ist, so angenehm sind die technischen Fragen gelöst: die sorgsame Trennung von paraphrasierender Analyse der einzelnen Bücher und anschließender Interpretation im Hinblick auf die gestellten Fragen, die minutiöse Beweistechnik, die ständige Auseinandersetzung mit den Thesen der anderen Aristoteles-Kenner.

Daß Reales Buch aufgrund seiner Themenstellung auf weitergehende spekulative Vertiefung der aristotelischen Gedanken verzichten mußte, ist vom Autor selbst festgestellt worden (15)<sup>4</sup>. Wer eine mangelnde terminologische Differenzierung der Wörter  $\sigma\phi\iota\alpha$  (Physik, Mathematik, Theologie) und  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$   $\sigma\phi\iota\alpha$  oder  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$   $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$  (Theologie) beklagt und – hierzu parallel – eine elastischere Abgrenzung der Extension der theologischen Komponente

in den einzelnen Büchern vermißt, sei daran erinnert, daß das Buch keine erschöpfende, der Dynamik des Gedankenganges angepaßte Interpretation geben wollte, sondern daß bestimmte, kontinuierlich wiederkehrende Ebenen aufgewiesen werden sollten, so daß es wichtiger erscheint, implizite Zusammenhänge sofort zu explizieren, als der momentanen Denksituation Rechnung zu tragen.

Als wesentliche Resultate Reales bleiben zu vermerken: der Aufweis einer sinnvollen Anlage der Metaphysik (ohne die Behauptung der literarischen Einheit des Werkes), der Nachweis der Homogenität des theoretischen Fundamentes (ohne die Leugnung einer neben der Metaphysik verlaufenden geistigen Entwicklung) und die vierdimensional-einheitliche Definition des Begriffs der Ersten Philosophie; Resultate, die ohne Neuordnung des Textes, durch bloße Vermittlung der auf ihre historische Bedeutung reduzierten Begriffe gewonnen werden.

Wilhelm Büttemeyer (Pavia)

### Anmerkungen

<sup>1</sup> S. folgende Besprechungen des Autors: „Josef Zürcher e un tentativo di rivoluzione nel campo degli studi aristotelici“ in: *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, S. 108–143, Supplementband zur „*Rivista di filosofia neo-scolastica*“ 48 (1956). – „Max Wundt e una nuova ricostruzione dell'evoluzione della Metafisica aristotelica“ in: „*Rivista di filosofia neo-scolastica*“ 50 (1958), 238–267. – „Paul Gohlke e l'evoluzione della dottrina aristotelica dei principi“ in: „*Rivista di filosofia neo-scolastica*“ 50 (1958), 436–472.

<sup>2</sup> Vgl. A. Guzzonis Rezension des Buches von Reale, S. 226, in: „*Philosophischer Literaturanzeiger*“ 18 (1964), 224–229.

<sup>3</sup> Guzzoni (cit. S. 226) bezeichnet es als fraglich, ob die Usiologie eine Definition der Ersten Philosophie ist, und sieht in ihr eher die Perspektive der Antwort, auf die die anderen Ansätze führen. Abgesehen vom Vorkommen des Terminus 'ή της ούσιας επιστήμη besteht doch wohl der folgende Sachverhalt: Ätiologische Ontologie wird zweifellos zur Usiologie, andererseits setzt die Theologie die Substanzproblematik implizit voraus, so daß die im Bereich der Ersten Philosophie vorliegende Identität von Ontologie und Theologie die Identität dieser beiden mit der Usiologie nach sich zieht.

<sup>4</sup> Der interessierte Leser sei auf folgende, inzwischen erschienene Arbeiten G. Reales verwiesen:

„La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella Metafisica“ in: *Scritti di filosofia e di storia della filosofia, in onore del prof. mons. F. Olgiati, Mailand 1961.*

„Aristotele. Il motore immobile (Metafisica Libro XII)“, Traduzione integrale, introduzione e commento a cura di G. Reale, Brescia 1963. Die 50seitige Einleitung enthält die wesentlichen Thesen Reales zur Metaphysik.

„L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la ‚tavola‘ dei significati di esso secondo Aristotele“ in: „*Rivista di filosofia neo-scolastica*“ 56 (1964), 289–326.

Heinz Hülsmann: *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl. Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 4, Verlag Anton Pustet, München 1964.*

Das Problem der Sprache in der Entwicklung der Phänomenologie Husserls auf allen ihren Stufen zur Darstellung zu bringen, ist die schwierige und anspruchsvolle Aufgabe, die sich das vorliegende Werk gestellt hat. Die Sprache, zunächst scheinbar ein Objekt phänomenologischer Analysen wie anderer Sachgehalte der Welt, der Dinge und des Menschen, erweist im Verfolg ihrer Analyse, wie sie selbst die Phänomenologie und ihre Denkgehalte trägt. Husserl hat kein eigenes Werk zur Phänomenologie der Sprache verfaßt. Hülsmann sucht zu explizieren, welche Auffassung der Sprache für Husserl von den „Logischen Untersuchungen“ über den „Ideen“ bis zu „Erfahrung und Urteil“, der „Ersten Philosophie“ und den „Cartesianischen Meditationen“ maßgebend war. Dabei zeigt sich, daß das Sprachproblem jeweils zentral mit der Grundhaltung der Phänomenologie ver-

knüpft ist, denn wenn wir Husserl recht verstehen, ging es ihm in seiner Phänomenologie nicht primär darum, Wesensgesetze von bestimmten sachlichen oder psychischen Bereichen zur Darstellung zu bringen (etwa das Wesen der Maschine oder „Wesen und Formen der Sympathie“). Zentral war vielmehr das Anliegen, das Wesen der Wesenheiten zu entdecken und im Sein, bzw. im Menschen und seiner Subjektivität zu begründen. Dies bedeutet allerdings zugleich, daß Husserl auch den Erweis für die Geltung der Sachhaltigkeit jeder Wesenserkenntnis, wie sie in der transzendentalen Subjektivität sich fundiert zeigt, zu finden trachtet.

Die Fundierung der Wesenserkenntnis ist nun vor allem ein Problem der Zeitbezogenheit des Subjekts und darin ein Problem seiner Sprachfähigkeit, das heißt, ein Problem des Verhältnisses von Sprache und Zeit. Schon in seinem Aufbau zeigt das Werk von Hülsmann, daß es die Frage der Sprache bei Husserl gerade aus dieser Sicht erfaßt. Von der Sprache als „reflexiver Intentionalität“ (S. 39) geleitet es zu dem transzendentalen Grund dieser Reflexion („Die Transzendentalität der Sprache“, S. 143) und von da zu dem Problem von „Sprache und Zeit“ (S. 176) und zur „Sprache als egologische Eidetik“ (S. 196). Steht auf der ersten Stufe die Frage der „Korrelation“, nämlich der Bezüglichkeit von sprachlichem *Ausdruck* und der ihm zukommenden *Bedeutung* im Vordergrund, so erweitert sich dieses Problem auf den folgenden Stufen zur Frage nach der „Konstitution“ jener Korrelation von Ausdruck und Bedeutung. Die Konstitution liegt im transzendentalen Ego, aber nicht nur so, wie es Welt ursprünglich hat, und auch nicht nur so, wie es Welt transzendental „zur Erscheinung“ bringt (in einer theoretischen Explikation von Bedeutungsgehalten). Die Konstitution des Verhältnisses von Ausdruck und Bedeutung liegt im transzendentalen Ego bereit als dessen *Sprachvermögen*, die Differenz von Ausdruck und Bedeutung in stets neuer Auslegung zu durchsprechen. Die Phänomenologie geht in diesem Sinne mit ihren Analysen selber in den transzendentalen Sprachgrund des Ego nach dessen eidetischen (bedeutungsmäßigen) Zügen zurück. Gerade in der Phänomenologie spricht die Sprache mit sich selbst. Sie sucht die Bedeutung ihrer Ausdrücke zu präzisieren und die Ausdrückbarkeit ihrer Bedeutungen zu intensivieren. Dies ist nun so, wie Husserl es konzipiert und wie Hülsmann es nach Husserl darstellt, zunächst ein Programm, dem der sachhaltige Aufweis folgen muß, *wie* und *warum* Sprache Selbstauslegung („Hermeneutik“, S. 185) nicht nur des menschlichen Daseins, sondern des universalen Verhältnisses von Sein und Haben im transzendentalen Ego nach dessen Anlage auf Bedeutungsgehalte ist. Die programmatische Ankündigung, daß ein eidetischer Reichtum an Bedeutungsgehalten aus dem transzendentalen Ego heraus durch Reflexionsschritte sprachlich neu heraufbeschworen werden kann, genügt allein noch nicht. Wie sehen diese Schritte der Reflexion aus, in welche Bereiche führen sie?

Für Hülsmann ist die Entfaltung der Sprachproblematik bei Husserl vor allem eine Entfaltung des Problems der *Intentionalität* („Phänomenologische Sprache ist gerade insofern nicht mehr naiv, als sie ihre Intentionalität bewußt vollzieht und sich als rein meinende begreift“, S. 64). Die Intention einer Bedeutung (vgl. „Ausdruck und Bedeutung“, S. 59) geschieht naiv durch den Ausdruck. Der Ausdruck (etwa „Haus“) faßt dabei die Bedeutung (Haus) in doppelter Weise. Einmal *bezeichnet* er den realen Gegenstand Haus, dieses mein Haus, das ich baue oder bewohne. Darin aber und darüber hinaus erfaßt der Ausdruck durch sein Bezeichnen zugleich das Wesen dieses Hauses, seine Bedeutung. Wie aber trifft der Ausdruck die Bedeutung des Wesens? Er trifft sie durch Intention. Die Intention der Bedeutung ist aber etwas anderes als die Intention des realen Gegenstandes in der Bezeichnung („Wenn ich sage London, so ist die Bedeutung meinbar, ohne daß ich je London sehe“, S. 65). Warum ist die Bedeutung, wie sie der Ausdruck („Haus“) intendiert, nicht mit dem realen Gegenstand identisch? Weil ein Gegenstand gar nicht in sich selbst steht. Er steht auch nicht einfach in seinem Wesen (das dann gewissermaßen über ihm schwebte). Der Gegenstand Haus steht vielmehr in seiner Welt (zunächst in der Stadt) und in seinen Eigenheiten (seinen Wänden, Fenstern, seinem Dach) und deren Eigenheiten (Steine der Wände, Höhe des Dachs). Dabei geht die Intention seiner Bedeutung von diesen beiden Horizonten (Stadt als Außenhorizont, Wände etc. als Innenhorizont) aus. Jeder Gegenstand ist in seiner Faktizität zugleich die *allgemeine* Weise, wie er (dies Haus also) mit seinen Eigenheiten (Wänden etc.) zur Welt (zur Stadt zunächst) gehört. Die Bedeutung entfaltet sich jeweils *am Übergang*

der Eigenheiten zum Gegenstand und des Gegenstandes zu einem weiteren Horizont und zur Welt hin. Das Entscheidende ist nun, daß die Bedeutung im weiteren Horizont (das Wesen Haus nach Weise, wie sich ein Bau der Stadt einpaßt) von der Bedeutung im engeren Horizont (das Wesen Haus nach Weise, wie sich Wände und Dach fügen) jeweils wechselseitig bestimmt werden kann. Dabei empfangen auch die Eigenheiten, die aus dem engeren oder weiteren Horizont (Wände – Stadt) auf das Wesen (Haus) einstimmen, *ibrerseits* ein Wesen allgemeiner Art, nämlich aus *ihren* Innen- und Außenhorizonten (so gehen die Wände nicht nur in ihrer Dienlichkeit für das Haus auf und verschwinden darin, vielmehr haben sie eine allgemeine Bedeutung im Übergang *ibrer* Eigenheiten – der Steine und deren Beschaffenheit – zu ihnen und in der Weise, wie das Haus in *diesen* Eigenheiten steht).

Jeder Ausdruck der Sprache nun bezeichnet den Gegenstand und weist damit auch stets schon auf die Bedeutungsgehalte, die in den Übergängen des Gegenstandes zu seinen Horizonten liegen. Wenn ich sage, ‚das ist ein Haus‘, so geht die *intentio recta* des Ausdrucks auf das Haus als Gegenstand und darauf, daß er die Bedeutung seines Wesens in unbestimmter Weise für mich bereithält in den Übergängen, die ich aus seiner Einheit und Identität heraus zu der inneren Vielheit seiner Eigenheiten und zu der äußeren Vielheit seiner Weltbezüge vollziehen kann. Der Ausdruck, der den Gegenstand in *intentio recta* bezeichnet, hält dabei die Bedeutung des Gegenstandes, wie sie in seinem Innenhorizont ruht, in einer Intentionalität bereit, die man *intentio intensa* nennen kann. Die Bedeutung, wie sie im äußeren Horizont des Gegenstandes ruht und darin vom Ausdruck intendiert wird, kann man *intentio concepta* nennen. Über diesen drei Intentionalitäten jedes sprachlichen Ausdrucks waltet stets schon die fundamentale Intention des ausdrucksgebenden Menschen. Dessen Sprachvermögen ist dabei aufs engste mit seinem Welt-, seinem Wesens- und Zeitbezug verbunden.

Zur Bedeutung des Bezeichneten gelangt nach Husserl jeder Ausdruck durch das menschliche Vermögen des Sprechens, das zugleich ein Vermögen des Denkens ist und als solches ein Vermögen der Reflexion. Es bleibt aber zu fragen, wie Sprache ursprünglich, naiv und unreflektiert bei den Bedeutungen ist und sich auf die Übergänge des Gegenstandes zu seinen Bereichen einläßt. Erst dann läßt sich zeigen, wie sprachlich Reflexion möglich wird und was sie ist. Das, was wir als Bedeutung zeigen in der *intentio concepta* und der *intentio intensa* eines Gegenstandes nach seinen Verweisungen, nennt Husserl, und Hülsmann folgt ihm darin, die „Komponenten“ in der „Empfindung des Vorstellungserlebnisses“ (Log. Untersuchungen, § 23, S. 75, Hülsmann, S. 73). Dabei ist das „Sein“ der Empfindungen („Hitze“ oder nach unserem Beispiel Härte, Farbe der Steine in der Wand des Hauses) von dem „Haben“ (ibid.) der Empfindungen zu unterscheiden. Das Haben der Empfindungen geschieht im transzendentalen Akt des Subjekts, das die Hitze *als* Hitze, die Härte *als* Härte und so alle Eigenheiten, die es aus den Verweisungen herausnimmt, als solche erfaßt. Transzendental ist der Akt, weil das Subjekt, um die Eigenheiten als solche zu haben, über alle realen Verweisungen des Gegenstandes, die in seinen Eigenheiten lebendig sind, hinausgeht, sie transzendiert auf die äußerste Verweisung des Seins hin. Es kommt dann auf die einzelnen Verweisungen in ihrer Beschaffenheit als solche, aber jetzt mit dem Sein (mit dessen Seiendheit vorerst) so zurück, daß es die Eigenheit kategorial fassen läßt, Hitze *als* Hitze, d. h. als Qualität einer Substanz, Härte ebenso usw. Intendiert nun dabei der Akt der Erkenntnis die Bedeutung der Eigenheiten (Hitze, Härte) in derselben Weise, wie der Ausdruck („Haus“) den Gegenstand und seine welthaften Verweisungen intendiert?

Wir zeigten das Wesen (die Bedeutung) darin, wie es in den Übergängen des Gegenstandes zu seiner Welt und seinen Eigenheiten ruht. Zu dem *Wesen* aber tritt nach Husserl der *Akt* der transzendentalen Reflexion, der es aus dem Übergang herausnimmt (Härte nicht mehr als Härte der Steine für das Haus, sonder *als* Härte, das Haus als Haus usw. zeigen will). Es fragt sich aber, und das ist das zentrale Problem, das nach Hülsmann die Phänomenologie Husserls zur Sprachphilosophie bringt, *wie der transzendente Akt der Reflexion zum Wesen (zur Bedeutung) gehört*. Wenn diese Zugehörigkeit auch nur ein Problem sein soll, dann kann das ‚Als‘, mit dem die Erkenntnis ihre Ergebnisse hinstellt, nicht genügen (es genügt auch nicht der Hinweis – vgl. S. 146/147 –, daß das Form-Stoff-Verhältnis von Eigenheit und Gegenstand durch den Akt der Reflexion vertauschbar wird und jeder Stoff wieder Form

sein kann). Statt des Übergangs Gegenstand-Welt, Gegenstand-Eigenheit ist es nun der Übergang Eigenheit-kategoriale Verfassung, darin sich das Wesen einer Eigenheit enthüllt. Härte ist als solche wesensmäßig erkennbar im Übergang zu ihrem kategorialen Qualitätssein, d. h. in Reaktion mit anderen Qualitäten, wie Dehnbarkeit, Rissigkeit (so prüft das *Experiment* das Wesen Härte und stellt mit Druck- und Zerreißproben seine Gesetzmäßigkeit fest). Das Wesen der kategorialen Verfaßtheit der Eigenheiten (wie z. B. Härte zur Kategorie ‚Qualität‘ gehört) ist aber gerade nicht nur die Summe feststellbarer Reaktionen nach einem Gesetz (das Wesen Farbe erschöpft sich nicht in den optischen Farbgesetzen, das Wesen Härte nicht in der Zerreißfestigkeit). Der transzendente Akt erfaßt denn ja auch beides, sowohl die kategoriale Gesetzmäßigkeit wie den primären Weltbezug der Wesenheiten, *als* Bedeutung und fragt, wie beide als Bedeutung eines Ausdrucks im Wort lebendig sind. Der transzendente Akt will Ausdruck (Wort ‚Haus‘) und Bedeutung (Wesen Haus in seiner Welt *und* in den kategorialen Möglichkeiten seiner Eigenheiten) erneut vermitteln und zwar auf beiden Ebenen, im Weltbezug des Handelns und im Geistbezug der Wesenheiten. Die Aufgabe der Phänomenologie ist in diesem Sinne eine Erneuerung der Ausdrucksfähigkeit der Sprache aus der Reflexion ihrer Bedeutungen.

In dem Ausdruck ‚Haus‘ sind die „Komponenten“ der Empfindung dieser Wahrnehmung (Wände, Steine, Härte der Steine) nicht explizit, sie sind aber nach der Weise ihres Zusammentretens die Bedeutung des Ausdrucks und in ihm „analogisch“ enthalten (der Analogie im Ausdruck widmet Hülsmann ein eigenes Kapitel, S. 136). Wodurch die Analogie des Ausdrucks mit dem Wesen erreicht wird, ist das Geheimnis der Sprache. Die nur lautliche Form (H-a-u-s) scheint zunächst nur ein zeichenhaftes Repräsentieren der Bedeutung zu erlauben (Laut scheint ein bloßes „Woran“ der Bedeutung, Hülsmann, S. 137). Nun ist aber jeder Ausdruck einer Bedeutung stets auch schon Ausdruck *in der Sprache*, aus der diese Bedeutung ebenso wie aus den Übergängen des bezeichneten Gegenstandes hervortritt. Der Ausdruck, auch wenn er nur bezeichnenderweise (das ist ein Haus) gebraucht wird, antwortet stets schon auf eine ausgesprochene oder unausgesprochene *Frage* der Sprache, die so wie sie fragen ließ, in den Verweisungen des befragten Gegenstandes angelegt war (ich stieß gegen die Härte der Wand und fragte, was ist dies? Ich sah in einer Straße den Mauerschatten und fragte so). Die Antwort, die zunächst als *Bezeichnen* geschieht, enthält sodann stets auch die Möglichkeiten des *Beschreibens* und Weiterfragens: womit ist dies ein Haus? Dabei stoße ich nicht nur auf die Eigenheiten der weiteren Horizonte (Wand im Haus, Straße in der Stadt), die mich ja bereits nach dem ‚Was‘ fragen ließen. Beim Beschreiben muß ich vielmehr die Eigenheiten *dieser* Eigenheiten erfassen in ihrer *Struktur*: Was ist dies? Dies ist *durch* die Härte, *wie* sie *in* dem gefügten Stein sitzt und *wie* dieser *in* der Wand und *wie* diese *in* einem Bauwerk der Stadt sitzt, ein Haus. Das Wechselspiel von Frage und Beschreibung reiht so nicht nur Ausdrücke aneinander, sondern folgt zugleich mit den neu herangetragenen Ausdrücken der Weise, wie die Eigenheiten, die befragt wurden, nach ihrer Bedeutung zueinander und ineinander *verortet* sind. Die Bedeutung selbst enthält das Ineinander der Eigenheiten im Wesen (Haus) nur in einer allgemeinen Analogie. Das heißt, es wird z. B. die Lage von Dach und Wänden im Haus durch den Ausdruck analogisch derart angegeben, daß, wo der Ausdruck ‚Haus‘ unbestimmt auf einen Ort für Dach und Wand verweist (die es irgendwie geben muß), real viele Verortungen von Eigenheiten, die so oder anders das Dach und die Wände bilden, eintreten können. Als analogische Prägung ist der Ausdruck daher zwar bestimmt auf die Bedeutung gerichtet (er bezeichnet sie), doch zugleich bleibt diese Bestimmtheit unendlich variabel in der beschreibend verortenden Deutung, in der sprachlichen Hermeneutik seiner Bedeutung.

Beschreibung des Ausdrucks, so könnte man meinen, das ist dann Phänomenologie. Praktisch aber leistet eine solche neu verortende Beschreibung bereits die Alltagssprache, wenn sie die Dinge beim Benützen und Bearbeiten bespricht. Neu beschrieben und gedeutet werden alle sprachlichen Bedeutungen sodann von der Literatur und Dichtung, wenn sie dem Menschen eine Bewußtheit seines Selbst im Totum seiner Welt geben. Beschreibung der Ausdrucksbedeutung wird schließlich von der Wissenschaft geleistet, wenn sie die Eigenheiten nicht in ihrem *welthaften* Wesensbezug, sondern in ihrem *kategorialen* Wesensbezug

betrachtet (die Härte der Steine nicht in und für das Haus verortet, sondern verortet im Gefüge der reinen Kategorie Eigenschaftlichkeit oder Qualitätssein). Husserls Phänomenologie will aber noch etwas anderes erfassen als jene Wesenskenntnis, welche die positiven Wissenschaften in den kategorialen Bereichen erstreben. Sie ist philosophische Phänomenologie und sucht das Wesen der Wesenheiten. Sie sucht es darin zu bestimmen, wie die Sprache Wesenserkenntnis leisten kann. Wie also vollzieht die Sprache in ihrem Wortschatz, in den Ausdrücken ihrer Benennungen als einem Gesamt möglicher Satzverknüpfungen ihre Beschreibungen und Deutungen und deutet so stets aufs neue die Wesensgehalte aller ihrer Ausdrücke?

In seiner Deutung Husserls bemerkt Hülsmann zu diesem Problem: „Es geht hier zunächst nicht um die Frage nach den Voraussetzungen der Sprache, vielmehr darum, daß sie in sich als eine besondere Intentionalität Möglichkeit ist“ (S. 150). Wir haben oben schon dargelegt, worin diese besondere Intentionalität der Sprache liegt. Sie liegt in der Deutbarkeit der mit jeder Benennung verknüpften Bedeutungen des Wesens, eine Deutbarkeit, die in der Reflexion unserer Empfindungen das sinnliche Material sucht, so wie es das Wesen beschreiben läßt (das Haus mit seinen Eigenheiten in den Wänden). Die Intentionalität der Sprache beim Akt des Beschreibens, Schilderns, Erklärens usw. geht aber nicht allein aus der negativen Reflexion hervor. Diese enthält ein Sich-Zurücknehmen des Menschen aus den Absichten seiner physisch-konkreten Existenz. In den Absichten aber liegt zunächst jenes sinnliche Material der Bedeutungen des Ausdrucks, etwa ‚Haus‘, bereit, denn wenn ich nur auf diese Impression da (das  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ ) hinstarre, ersteht mir niemals deren Wesen Haus. Nur in einem weiter ausgespannten Übergriff über die Zeit, wie ihn zunächst die Absichten tragen, ruhen die Wesensgehalte. Jeder Ausdruck der Sprache hat daher die Intentionalität unserer Absichten in sich, wie sie sich an den Eigenheiten eines Wesens und seiner Bedeutung orientieren können (unser Wohnen, Betreten, Verlassen des Hauses orientiert sich an der mit den Wänden und deren Beschaffenheit getroffenen Einteilung, darin die Bedeutung des Hauses liegt).

Wir sagten aber schon, daß jede Eigenheit (Wand) selbst in sich wieder ausdrücklich benannt und dann erneut gedeutet werden kann und zwar zunächst nach Maßgabe neuer Absichten. Die Benennung in der Alltagssprache, die unser Bearbeiten der Dinge und unser Handeln in ihnen begleitet, erfolgt nun zunächst nicht in ausdrücklicher Intendierung des Gefüges der Absichten und ihres Zusammenspiels mit den Eigenheiten der Eigenheiten. „Das Haus wird betreten, . . . ist bewohnbar, . . . ist bewohnt“, diese Aussagen, Meinungen und Vermutungen unserer Gebrauchssprache verbinden mit dem nennenden Ausdruck (Nomen) das Prädikat in der *Syntaxe* derart, daß auch das Prädikat („ist bewohnt“) wie eine nur hinzugefügte weitere Benennung wirkt. Scheinbar werden die weiteren Absichten nur hinzugenannt. Dennoch ist inmitten dieses geheimnishaften Zusammentretens der Benennungen der Seins- und Wesenssinn ihrer Bedeutungen wirksam. Denn in dem Prädikat „ist bewohnt“ etc. liegen ja unausdrücklich die Eigenheiten des zuerst (nominal) benannten Wesens Haus. Unvermerkt nimmt daher die *Syntaxe* in ihrem Zusammenfügen der Benennungen auf, wie die Eigenheiten (die Wände und auch deren Eigenheiten etc.) als verortete, die analogisch durch die Benennung im Wesen erfaßt sind, nun durch die Absichten (das Wohnen), das im Prädikat ebenfalls mit den Verortungen *seiner* Eigenheiten benannt ist, bestimmt werden. Die Sprache hat damit im prädikativen Zusatz der *Syntaxe* (. . . ist bewohnbar) die Analogie, die der Ausdruck zur Bedeutungsfülle des Wesens bildet (‚Haus‘ zu der Weise, wie Eigenheiten ins Wesen Haus gehören können), aufgeschlossen.

In der Alltagssprache allerdings ist die *Syntaxe* nur die eines bestimmten Satzes, dem weitere Sätze folgen müssen. Zwar ist die Zeitlosigkeit des Wesens (Haus) im Nomen (‚Haus‘) so benannt, daß im Prädikat der zeitliche Vorgang unserer Absichten (. . . wird bewohnt) als mit den Eigenheiten des Wesens (den Wänden etc.) verbunden und in ihnen wiederholbar auftritt. Wenn ich nun Sätze in ähnlichen Situationen wiederholend gebrauche, intendiere ich zwar sprachlich, aber ich erfasse dabei noch nicht das *Intendierenkönnen* der Sprache. Hülsmann geht in seinem Kapitel „Sprache und Zeit“ das Problem der Wiederholbarkeit der Prädikationen an und sagt hierzu: „Die Aufhebung, Wiederholung, die Nachvoll-

ziehbarkeit erweisen die Sprache als eine Bewegung in die Zeit, die zu dieser selbst in Gegenbewegung ist“ (S. 178). Gewiß ist auch das gewöhnliche Meinen mit der *Zeit* (nämlich mit dem Zeitaspekt der Eigenheiten in einem Wesen) *in* der Zeit (dem Zeitaspekt gewöhnlicher Absichten) befaßt. Die Prädikation „ist bewohnt“ nimmt in die Bedeutung des Nomens ‚Haus‘ die Eigenheiten des Wesens Haus, die Benutzbarkeit der Wände nach deren Eigenheiten bereits hinein, aber unausdrücklich, nämlich verdeckt durch den indirekten Nominalcharakter, der auch jeder Prädikation zu eignen scheint (‚Bewohnbarkeit‘ als Nominalform auch des Prädikats). Erst indem ich auf die verschiedenen Situationen achte, in denen ich die Prädikation wiederhole und dabei die unterschiedliche Wirksamkeit der Eigenheiten für das Wesen (Haus) bestimmbar finde durch deren Eigenheiten (Beschaffenheit der Wände) wie sie das Prädikat (Wohnen) erneut zum Nomen (Haus) bringt, und wenn ich dann diesem Achten entsprechend das Wort ‚Wohnen‘ gebrauche und mit sprachlicher Überlegung ansetze, lasse ich mich auf die Intentionalität ein, die in der Sprache *als* Sprache wirkt. Die Sprache als Sprache gewinnt dann in diesem Achten eine Intentionalität, die in der Tat eine „Gegenbewegung“ zur Zeit des alltäglichen Gebrauchs der Gegenstände vollzieht, indem sie an die Wesenheit und ihre Bedeutung in der Alltagszeit (Haus und seine Eigenheiten) die Prädikate (wohnen) so heranholt, daß in diesen Prädikaten nicht einfach die Zeit weiteren Wünschens, sondern der Zeitaspekt liegt, den ein Prädikat den Eigenheiten einer nominalen Bedeutung verleihen kann. Die *Dichtung* weist so das Wort *als* Wort vor in einer Situation, die nicht erstrebt, sondern überblickt wird derart, daß das Wort in sie hineintönt und dabei zum Schwingen bringt, wie es selbst an die Bedeutungen, an den Zeitaspekt der Eigenheiten eines Wesens rührt.

Bei alledem käme es wohl auch darauf an, zu untersuchen, wie die Sprache das Hineinreichen einer Prädizierung in die vorgängigen Bedeutungen vollbringt. Der Vollzug dieses Vollbringens ruht offenbar in ihrer eigenen kategorialen Verfassung, nämlich in ihren Klangmitteln und Lauteigentümlichkeiten, wie diese als Kasusendungen und Syntagmata (Syndesmoi), d. h. als bedeutungsverbindende Wörter (wie die Konjunktionen und Präpositionen) das Satzgefüge tragen. Man kann die Funktion der grammatischen Mittel einer Sprache (der Syndesmoi), wiewohl die Sprachphilosophie seit Aristoteles dies versucht, nicht schlechthin kategorial bestimmen, als ob stets derselbe Gedanke etwa von „Passivität“ zugrunde liegt und nur die grammatischen Mittel andere seien. Das Lautenkönnen der Mittel hat ja selbst ein kategoriale Verfassung (ein Klang- und Sprechzeitsein), und indem das Passiv im Griechischen anders lautet als im Deutschen, ist auch die Weise, wie ein Passivverb im Griechischen den weiteren Satz und damit den Zeitaspekt der Eigenheiten seiner Bedeutungen durchtönt und durchdringt, eine andere als im Deutschen. Verschiedene Sprachen enthalten daher nicht nur verschiedene Welten, sie enthalten auch kategorial eine verschieden gestimmte Möglichkeit, Welt zu bilden.

Der Satz „ein Vogel singt am Nachmittag“ (vgl. Hülsmanns Beispiel, S. 180) reicht unausdrücklich die Eigenheiten, die im Vorverständnis von Nachmittag enthalten sind an das Singen heran und ebenso die Eigenheiten, die im Singen nach dessen Wesen enthalten sind, an den Vogel und den Nachmittag. Die Zeit der Situation aber mit ihrer Stimmungsweite (im Garten Duft der Blüten, Lage dieser Mußestunden in meinem Alltag der Geschäfte und dann der Ton des Trillers aus der Vogelkehle zu dieser Stunde hin, so daß sie selbst wieder, berührt von der Zeitdauer des Tones, der sie erreicht, hinausreicht in mein Leben), das alles fängt und hält sich in der kategorialen Verfaßtheit der Worte, ihrer Lautbarkeit, wie sie in Endungen die Bedeutungen nominiert und präiziert, aber so daß die Bedeutungen nicht nur Aussagen bleiben, die unser Handeln begleiten (wie die stets wiederholbare Aussage „ein Vogel singt am Nachmittag“). Dichterisch vielmehr fangen sich in der kategorialen Verfaßtheit der Sprache die Bedeutungen auch lautlich so, daß sie nun den Gebrauch der Alltagssprache, den die Bedeutungen vordem nur ausmachten, *als Gebrauch* zeigen. So schon die Umstellung, wenn ich sage: „Nachmittag! Ein Vogel singt.“ Denn die Zeit verschweigt. Die Zeit in den Eigenheiten der Bedeutungen (vgl. Nachmittag) verschweigt sich nämlich in der Sprechzeit unserer Worte und Sätze. Sie verschweigt sich in dem, worauf wir beim gewöhnlichen Sprechen nicht hören. Das ist die Klanggestalt und

Folge der Verlautungen, wie sie nicht einfach eine gleichgültige Kategorie der Qualität der Wortkörper bilden (der „Akt des Formierens“ der Lautgestalt, meint Hülsmann, sei nicht die „Bedeutung“, S. 149). Nein, gerade diese Formierungen der Laute, vor allem im Ursprung der Nationalsprache und der Dichtung (deren beider Wesen in der Phänomenologie kaum Beachtung findet) betrifft ja auch die Weise, wie das kategoriale Wesen von Nomensein (Nomensein des Nachmittags) an die Bedeutungsgehalte (Inhalte des Nachmittags als Sonnenstand über diesem Garten) so herangeführt wird, daß sich die Intention des Ausdrucks durch die Intention der Sprache erfüllt, nämlich nicht durch deren Weitersprechen und Erklären, was der Nachmittag enthält, sondern durch deren Ungesagtes, das in der Reichweite ruht, welche die Endungen, Syntagmata usw. durch ihre Stellung und Lautgestalt der Bedeutung und deren Eigenheiten verleihen. Après-midi d'un Faun beschwört daher, eben durch die andere Lautgestalt (wie dadurch, daß midi zugleich Süden heißt und sich viel stärker als das deutsche ‚Mittag‘ auf den Sonnenstand bezieht) *auch ungesagt* andere Eigenheiten seiner Bedeutung herauf als die Übersetzung „Nachmittag eines Fauns“. Die Musik der Laute bezieht so die kategoriale Verfaßtheit der Wortinhalte (das Nomensein des Nachmittags, seinen Casus, seine Stellung im Satz) auf die Bedeutungen und durchdringt sie ständig neu mit der Reichweite unserer Sätze in die unausgesprochenen Eigenheiten der Dingwelt und ihrer Wesen. So dürfen wir das Geheimnis der Sprache, „daß sie nur mit sich selber spricht“ (Novalis) näher zu verstehen suchen. Sie spricht auch in dem Verschweigen, das in ihrem Klang ruht, sie spricht darin von dem ungesprochenen Wesen ihrer Welt.

*Hermann Schmidt (Stuttgart)*

*Leopold Ziegler: Briefe 1901–1958, Kösel-Verlag, München 1963.*

Die Tatsache, daß es schon lange still um Leopold Ziegler geworden ist, muß nicht bedeuten, daß der Verfasser der „Überlieferung“ und der „Menschwerdung“ heute unzeitgemäß ist. Sondern sie kann auch das Umgekehrte meinen, daß nämlich ein „zeitgemäßes“ Verständnis jener Erneuerung des Menschen aus dem „Bild Gottes“, welche von Ziegler in all seinen Schriften versucht wurde, nicht gewachsen ist. Die „Briefe 1901–1958“ (Kösel-Verlag München), herausgegeben von Erwin Stein als Verwalter der Leopold-Ziegler-Stiftung, Überlingen, scheinen jedenfalls für die zweite Auslegung zu sprechen. Schon früh sah sich Leopold Ziegler aufgrund seines wesentlich un-begrifflichen Denkens allenthalben in Widerspruch zu seiner Zeit. Und doch wurde ihm erst mit der Zeit klar, daß es übermenschlich schwer ist, recht zu haben und daß die Verpflichtung, in diesem Widerspruch sein eigener Gegner zu sein und der Zeit zu sekundieren, niemals aufhören darf, wenn das Gespräch des Denkens nicht zum bloßen Selbstgespräch werden soll. Um einer solchen Verpflichtung Genüge zu leisten, d. h. um eine „zeitgemäße“ Brücke zu schlagen, ist es ratsam, eingangs die wesentlichen Momente des Zieglerschen Denkens anzudeuten.

Die etwa 250 Briefe, welche aus vielen hundert zusammengestellt wurden, tragen das Signum eines Menschen, für den Leben und Werk eines und von dem einzigen leidenschaftlichen Glauben getragen waren, daß das Geheimnis des Menschen der währenden Erinnerung bedarf, um nicht dem Wesenlosen und Nichtigen anheimzufallen. Insofern können die Briefe aus fast 60 Jahren den Grundzug der Werke nur bestärken, in denen es nämlich immerzu um die eine Frage geht: wie der Vergeblichkeit der geschichtlichen Menschheit entgegen eine verfallene, entheiligte Wirklichkeit zu „heilen“ und zur Fülle des Seins zu „ergänzen“ sei? Auf eine als unheilig und zerbrochen erfahrene Realität stimmt, so glaubt Ziegler, nur eine dichtende, versöhnende, eindringliche Erkenntnis. Nur sie könne nach dem Umlauf der absoluten Reflexion wiederum im unmittelbaren Urtümlichen, im „Heiligen“ Wurzel schlagen. Weil aber im Äußersten des Verlustes für Ziegler jenes Heilige einzig noch als Bild, als vergegenwärtigendes Symbol erscheint, kann man sein Werk als einen der weitreichendsten Versuche ansehen, die seit Novalis geforderte „universale Symbolik“ einzulösen. Der Rückgang des Denkens in seine Ursprünglichkeit – wie man mit Heidegger das geistige Leben der Gegenwart apostrophieren könnte – hat im Falle Leopold Zieglers das

eigentümliche Gepräge einer Bilderinnerung, welche zwar nicht wissenschaftlich exakt, aber doch denkerisch streng durchgeführt ist und eine (im wörtlichen Sinne) unverständliche Methode hat.

Die Zieglersche Methode ist unverständlich, insoweit der „gesunde Menschenverstand“ und die durch ihn bewirkte, längst überfällige „Verwissenschaftlichung des Geistes“ (Ziegler) nicht mehr entfernt beweglich genug sind, die Wiedergeburt eines Geistes zu verstehen, der anderes ist als ein Werkzeug oder ein Mittel technischen und sozialen Fortschritts. Nicht daß Zieglers Denken überaus schwierig wäre, aber man kann es nur auf einen Begriff bringen oder in den Griff bekommen, wenn man seinen feurigen Kern übergeht. Und dann bleibt nur ein mittelmäßiges Begriffsgefüge übrig, das im wissenschaftlichen Umgang mit der Welt kaum eine Rolle spielt. Selten jedoch ist der innere Abstand zu allen bloß wissenschaftlich analysierenden, objektivierenden, definierenden Stellungnahmen konsequenter durchgehalten als in dem umfangreichen Werk Leopold Zieglers, selten aber auch konnte ein Denker unabhängiger von der aufdringlichen Not des Daseins das Nötigende und Notwendige einer Zeit bedenken.

Dies darf ein Glücksfall heißen, denn es ist fast nie der Mann der Tat und kaum jemals der Parteigänger einer auf das Handeln reflektierenden Wissenschaft, der den Sinn der geschichtlichen Stunde weiß. Vielmehr wird jener, der in sich das Leiden am tiefsten erträgt und von praktischen Lösungen am wenigsten weiß, zum Sprachrohr der Geschichte. Statt sich der voreilig urteilenden Verstandeskonstruktion zu verschreiben, statt der von Menschen für Menschen entworfenen Planung zu vertrauen, statt aber auch sich jener am Visuellen aufgerichteten Zwangsvorstellung auszuliefern, wie sie heute als modische Theorie des Wirklichen dominiert, ist Leopold Zieglers Denken ein Hören und Gehorchen von fast asiatischer Gelassenheit. Keineswegs bedeutet das ein Desinteresse an den Problemen des Tages. Gerade die Briefe bezeugen das Gegenteil. Vielmehr kommt hier erst das Innerste einer Zeit (zwar nicht auf seinen Begriff, aber) zur Sprache, während eine literarische Aktualität meist nur das Äußerste erreicht. Ziegler ging es nie um Spiegelung, immer um Verwandlung. Wie nämlich das Äußerste einer Zeit mit dem Innersten zusammen und von diesem her seine geschichtliche Bedeutung bekommt, wie das Heiligste sich auch im Unheiligsten noch darstellt, wie gerade die radikale Erniedrigung des Menschen seine wunderbare Hoheit offenbart, das zu zeigen ist Zieglers eigentliche Aufgabe gewesen. Deshalb konnte er das Weltverhältnis des Frühmenschen, die selbstbewußte Größe geschichtlich-vernehmenden Daseins und die verzweifelte Geschichtsohnmacht der Moderne als Momente einer einzigen umgreifenden Gott-Welt-Menschwerdung bestimmen. Christus als „Ewiger Mensch“ und „zeitlicher Gott“ ist für Ziegler der eine Weg vom Äußersten zum Innersten auf allen Bahnen menschheitlicher Geschichte und damit Anfang und Ende, Ursprung und Sinn seiner „christlichen“ Anthropologie.

In Zieglers Werk liegt, so betrachtet, ein ungeheures, nicht ausgearbeitetes, aber eingearbeitetes anthropologisches System vor, das in seiner denkgeschichtlichen Relevanz wegen der Blendung des „zeitgemäßen“ Verstehen-Wollens noch nicht eingeschätzt werden kann. Jedenfalls ist es der Versuch einer Synopse der religiösen Offenbarung der Völker mit dem götterfernen Traditionsverrat einer technisch-planirten Welt in dem Einen Bilde, das in der Geschichte als „Christus“, als Mensch und Geist offenbar wurde. Der Grund des Zieglerschen Systems ist somit geschichtlich strukturiert, gewissermaßen dynamisch bewegt (wie ein aufgebrochener Kreisbogen) vom Ersten zum Letzten Adam. Sein Zeichen: Das Kreuz mit den ineinandergeschlungenen Ringen, ist auch das Kennzeichen Zieglers und seiner Bücher.

In diesem „Grund“, der im Sinne Heideggers eher „Abgrund“ heißen müßte, sieht Ziegler alles menschliche und menschheitliche Dichten und Trachten gegründet: bildende Kunst und Dichtung; Erkenntnis und Denken; Wirtschaft, Politik und Gesellschaft; und die Welt des lebendigen Gottes.

Nicht von ungefähr hat also der Briefband im ersten Teil die oben genannte Anordnung. Der Dialog mit Künstlern, Dichtern, Wissenschaftlern und Denkern, mit Staatsmännern und Theologen ist auf die immanente Ordnung des Zieglerschen Werkes abgestimmt. Die

Briefwechsel mit Karl Hofer, Karl Albiker, Paul Ernst, Hugo von Hofmannsthal, Hermann Hesse, Werner Bergengruen, Rudolf Pannwitz, Graf Keyserling, Martin Heidegger, Ludwig Binswanger, Walter Rathenau, Theodor Heuss, Ernst Benz, Paul Schütz und Walter Nigg sind dementsprechend im Zusammenhang, manchmal über 50 Jahre hin, dargeboten. Der zweite Teil vermittelt chronologisch Aspekte einer Autobiographie im Spiegel der Freunde und Leser, wobei nur die Briefe Zieglers mitgeteilt sind. Das Verständnis der näheren Lebensumstände ist durch einen dritten Teil erleichtert, der in mühseliger Kleinarbeit von Frau Schneider-Faßbaender, der langjährigen Sekretärin und Mitarbeiterin Leopold Zieglers, zusammengestellt wurde und eine Zeittafel der Werke mit Bildnissen und Schriftproben, Anmerkungen, schließlich ein umfangreiches Register enthält.

Der mehr als 500 Seiten zählende Band zeigt alles in allem einen Mann, der trotz seiner vielseitigen und ungewöhnlichen Kenntnisse die einfache Frage nach der inneren Einheit menschlichen Lebens nie aus den Augen verlor. Seltsam ist nur ein Umstand, der die eingangs beschriebene Tatsache auf seine Weise erläutern könnte: in dem Maße, wie Ziegler der Entgitterung des ursprünglichen Bildes nahe kam, vergitterte sich seine Sprache in altfränkischen Wendungen. Hier scheint das schicksalhafte Verhängnis all jener im echten Sinne wieder-holenden Denker zu liegen: uralte-neue Wahrheiten können nur in das Licht der Sprache gehoben werden um den Preis, daß das Sprechen selbst dunkel wird. Ein Vergleich mit ähnlichen Bemühungen (E. Rosenstock-Huessy, Rudolf Kassner, Martin Heidegger u. a.) bietet sich an, doch ist es wohl besser, einer notwendigen Unverständlichkeit ihr Recht zu lassen und umgekehrt die Anstrengung der Sprache auf sich zu nehmen.

*Dietmar Kamper (München)*

*Arnold Metzger: Dämonie und Transzendenz, Neske Verlag, Pfullingen 1964, 230 Seiten.  
Automation und Autonomie, Neske Verlag, Pfullingen 1964, 62 Seiten.*

„Dämonie und Transzendenz“ ist eine Sammlung von Aufsätzen, die nicht nur thematisch zusammengehören, sondern in der Logik der Geschichte wie des Denkens eine systematische Einheit bilden. Das Opusculum „Automation und Autonomie“ gehört in diese Synthese hinein und ist vom Verlag nur seiner unmittelbaren Aktualität wegen separat herausgegeben worden.

Der Problembereich beider Schriften Metzgers dreht sich um die menschliche Freiheit, ihr Wesen, ihre Verwirklichung, ihre Bedrohung, ihren Verfall und ihre Wiedergewinnung. Es gibt ein vorbegriffliches Wissen um das Wesen der menschlichen Freiheit, das noch nicht gefangen ist in Begriffsgehäusen, die ihr um die ganze Unendlichkeit zu enge sind. Aus diesem vorbegrifflichen Wissen nimmt jede metaphysische Anstrengung des Begriffs ihren Anlauf. Dieses vorbegriffliche Wissen ist nichts anderes als die unreflektierte Gegebenheit der Phänomene, und Arnold Metzger ist ein Philosoph, der stets von „unten“, von den Phänomenen ausgeht. Wenn Metzger die menschliche Freiheit definiert als Leiden der Kreatur an ihrer Endlichkeit, so erkennen wir auf den ersten Blick, daß sie mit dem Phänomen „Freiheit“ in Tuchfühlung ist. Die metaphysische Tiefendimension dieser Begriffsbestimmung erschließt sich aber erst, wenn man die Unendlichkeit in den Blick bringen, die die Kreatur zur Kreatur macht und sie leiden läßt an ihrer Endlichkeit. Dazu müssen wir uns – im Rahmen einer Buchbesprechung natürlich nur rahmen- und skizzenhaft – auf Metzgers systematischen Gedankenkreis einlassen.

Arnold Metzger kommt aus dem intimsten Schülerkreis Husserls, dessen phänomenologische Philosophie die Front des Naturalismus und Positivismus durchbrochen hat. Sie setzt ganz analog zu den empirischen Wissenschaften beim Gegebenen, beim Phänomen an. Was diesen Ansatz philosophisch relevant macht, ist der Aufweis von transzendentalen Phänomenen, also solchen, die sich zu jeder endlichen Gegebenheit transzendierend, d. h. überschreitend verhalten. In seinem fundamentalen, 1933 erschienenen Werk „Phänomenologie und Metaphysik“ zieht Metzger seinem Lehrer die Konsequenz voraus, daß die transzendentalen Phänomenologie nichts anderes ist, als die sich selber recht verstehende Metaphysik.

Empirie und Metaphysik bilden eine *Coincidentia oppositorum*. Der Ansatz beim Gegebenen ist das berechnete Moment im Positivismus. Darin ist Metzger mit keinem Geringeren als Hegel einig: „Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Darin ist bereits Metzgers entschiedene Frontstellung gegen die „Zweiweltenlehre“ grundgelegt. Metaphysik ist nicht Begriffsdichtung, sondern strenge Wissenschaft.

Bald nach der Veröffentlichung von „Phänomenologie und Metaphysik“ mußte der Verfasser emigrieren und verstummte damit auf lange Zeit für das Land der Dichter und Denker. Sein erstes, nach dem Exil, 1955 erschienenes Werk „Freiheit und Tod“ ist vertieft um die metaphysische Empirie persönlichen Leidens. Sterben und Tod sind die Konsummation des Leidens an der Endlichkeit. Wenn Leiden, Sterben und Tod die Wesensmitte der Freiheit ausmachen, dann gehören Entzweiung und Schuld in die ewige Geschichte der Freiheit. Dämonie und Transzendenz bilden eine dialektische Widersprucheinheit.

Wo ist nun die Freiheit zu finden, wenn sie einerseits die Dimension der Unendlichkeit hat und andererseits als Phänomen inmitten der Empirie aufweisbar sein muß? Wir finden sie in der intentionalen Form aller Akte der menschlichen Selbstverwirklichung. Intentionalität ist Gerichtetsein auf etwas. In seinen Analysen der Strukturformen des Etwas, die für alle wirklichen und möglichen Gegenstände konstitutiv sind, stieß Husserl auf die Intentionalität. Jeder Gegenstand hat seine durchgängige Bestimmtheit in der Kontinuität mit dem unbegrenzten Horizont aller wirklichen und möglichen Gegenstände. Husserl hat damit auf seinem Wege die von Spinoza definierte „absolute Affirmation“ des Endlichen wiederentdeckt. Die Intentionalität als „meinende Gerichtetheit auf etwas“ schließt diesen unendlichen Gegenstandshorizont in sich. Ohne ihn kann es keine Gegenständlichkeit geben. Subjekt und Objekt treffen in dieser absoluten Affirmation zusammen.

Während Husserls Analysen sich im wesentlichen auf die theoretischen Akte beschränken, hat Max Scheler auch die Intentionalität der emotionalen und der Willensakte in die transzendental-phenomenologische Reflexion gehoben. Martin Heidegger tastet sich in „Sein und Zeit“ an das Subjekt der intentionalen Akte heran und nennt es das „Dasein“, welches ekstatisch über sich selbst hinaussteht. Arnold Metzger befragt das ek-sistierende Dasein nach dem Woher und Wohin seiner ekstatischen Transzendenz und begegnet auf diesem Wege der Erkenntnis des Cusaners: „Der Mensch ist von dem her bestimmt, wohin er sehnd verlangt.“ In vollem Bewußtsein der Tatsache, daß Hegel ebensooft widerlegt als selten verstanden wird, sei in seiner Definition dessen, was wir Geist nennen: „sich auf sich beziehende Negativität“, alles zusammengefaßt, was mit Intentionalität, ekstatischer Transzendenz, Freiheit, Sterben und Tod angesprochen wird. Metzger tut recht, wenn er nicht einfach das Wort „Mensch“ im Sinne einer geläufigen Vorstellung gebraucht, sondern immer spricht von dem „Wesen, das wir Mensch nennen“. Er tut es in der alten tiefen Erkenntnis, daß der Mensch als transzendentes Subjekt unendlich mehr ist als Mensch, daß in ihm sich Metaphysik und Empirie, Unendliches und Endliches, Gott und Welt durchdringen. Wenn wir die Intentionalität zu Ende denken, im Hegelschen Sinn „die Gedanken zusammenbringen“, dann müssen wir das Woher und Wohin der Transzendenz im Brennpunkt des transzendentalen Subjektes, das wir „Mensch“ nennen, zusammendenken.

Die Transzendenz des Daseins, das wir Mensch nennen, ist der adäquate Begriff der menschlichen Freiheit, der an dem Gezänk zwischen Determinismus und Indeterminismus nicht mehr teilnimmt. Die Freiheit besteht in keiner ontischen Unbestimmtheit, sondern gerade in der sich selbst überschreitenden Bestimmtheit. Nur an der „durchgängig bestimmten Individualität“ (Ausdruck von Leibniz) kommt die Freiheit als Leiden an dieser endlichen Bestimmtheit zum Gegenzug. Die Freiheit ist nicht Unbestimmtheit, sondern Überbestimmtheit. In seiner Überbestimmtheit (Unendlichkeit) ist das Wesen, das wir Mensch nennen, der sich selbst verbrennende Phönix, ja das seine endliche Bestimmtheit verzehrende Feuer selbst. Die ekstatische Überbestimmtheit der menschlichen Existenz ist der transzendental-phenomenologische Begriff des Todes. Der Mensch stirbt an der Unendlichkeit, die ihn unendlich überschreitet und die er zugleich selber ist. In seinem transzendental-phenomenologischen Begriff ist der Mensch daher nicht ein notwendig sterbliches, sondern sterbendes Wesen. Metzger erkennt in der phänomenologischen Überbestimmtheit der menschlichen

Existenz die metaphysische *Unitas absoluta*, ein Ausdruck, den er im Anschluß an den Cusaner mit Vorliebe gebraucht. In der Unendlichkeit fallen Selbigeit und Andersheit zusammen. „Gott ist nicht ferne einem jeden aus uns.“

Die Überbestimmtheit liegt dem „Urgeschehen der Transzendenz“ (Ausdruck von Heidegger) zugrunde und ist der metaphysische Ausdruck für die Freiheit als Selbstentäußerung der überbestimmten Endlichkeit. In der Selbstentäußerung, die wir die menschliche Freiheit nennen, ist in *ordo infinitatis* die Selbstentäußerung der *Unitas absoluta* mit- und vorausgesetzt. Ohne die metaphysische Selbstentäußerung der *Unitas absoluta* stürzt die erscheinende Selbstentäußerung der menschlichen Existenz, die wir Freiheit nennen, in sich zusammen wie ein kurzschlüssiger Stromkreis. An solchem Kurzschluß leidet die Existenzphilosophie bei Jaspers und Heidegger. Jaspers läßt die Transzendenz in der unbestimmten Schwebelage zwischen dem transzendierenden „Aufschwung“ der menschlichen Existenz und der Transzendenz als Grund, als Woher und Wohin des Transzendierens. Heidegger rückt das Woraufhin der Ekstase der menschlichen Existenz auf die Ebene der Endlichkeit: „Das Sein ist in seinem Wesen endlich.“ Jaspers wie Heidegger deuten die Transzendenz eher projektiv als intentional und nähern sich damit Feuerbach mehr als sie wollen.

Völlig frei von solchen Halbheiten ist hingegen Jean Paul Sartre. Er hat den Begriff der Intentionalität bzw. der ekstatischen Transzendenz ganz metaphysisch in der Dialektik von Ansichsein und Fürsichsein und ganz phänomenologisch in der empirischen Leiblichkeit des Blickes aufgewiesen. Im Blicken und Erblicktwerden enthüllt sich im Urgeschehen der Transzendenz schamerregend die fleischgewordene Unendlichkeit, die wir Mensch nennen. Die Termini „Ansichsein“ und „Fürsichsein“ übernimmt Sartre geradewegs von Hegel. Was ihn von der transzendentalen Phänomenologie Metzgers trennt, ist allerdings entscheidend: Er verfolgt den Riß, den das Fürsich in das Ansich bringt, sozusagen supralapsarisch bis in die vorphänomenologische Ungebrochenheit des Ansichseins, während Metzger streng phänomenologisch die transzendente Geschichte der Endlichkeit nur bis an den Horizont der erscheinenden Wirklichkeit verfolgt. Wenn Metzger mit Sartre zutiefst einig ist in der Erkenntnis der Unendlichkeitsdimension der Freiheit und ihrer Dämonie, so wird er niemals Sartres Kennzeichnung der Endlichkeit als „metaphysischen Urskandal“ übernehmen. Metzger läßt die Selbstentäußerung der *Unitas absoluta* in die Endlichkeit in der Ehrfurcht des *Homo religiosus* als Mysterium stehen. Hier haben wir ein Beispiel, wie Denker, die im Tiefsten eins sind, zugleich im Tiefsten entzweit sein können.

Dämonisch kann nur ein Wesen sein, dessen Freiheit dem Verfall ausgesetzt ist, und das ist eben die menschliche Freiheit. Sie ist transzendental-zeitlos und empirisch-geschichtlich zugleich. Metzgers Aufsätze über Dämonie und Transzendenz folgen daher den Stadien der Geschichte. Es sollen nun einzelne Kapitel dieses Werkes skizziert werden in dem Bewußtsein, damit keinen auch nur annähernden Eindruck von der investierten Gedankenfülle vermitteln zu können.

### 1. Die sokratische Todessehnsucht

Die Frage nach der Freiheit und die nach der Eudaimonie als dem wahren Glück des Menschen, sind eine und dieselbe. Sokrates hat sie gestellt auf der Straße an den „Mann auf der Straße“. Solche induktive Metaphysik kann nur mit dem Wissen des Nichtwissens enden, genau wie das zeitliche Leben sich an seinen Widersprüchen zu Tode lebt. Das Wissen des Nichtwissens kann sich aber nur abheben von der Idee des wahren Wissens, welches mit der Selbsterkenntnis beginnt. Wahres Wissen als Wissen der Wahrheit heißt heraustreten aus der Bestandlosigkeit des Hier und Jetzt und eintreten in das, was absolut beständig ist darum, weil es keine Dauer und damit keine Zukunft hat. Dies ist das Allgemeine als *Ousia* des Denkens und des Seienden. Das Denken des Wahren ist Vorwegnahme des Sterbens. Der Tod ist die wesentliche Form und das Ende des sinnlichen Daseins zugleich. Der Tod beendet das Sterben; er ist die Pforte, die hineinführt in die ewige Gewesenheit, die frei ist von aller Zukünftigkeit und damit vom Schicksal. Solchermaßen stirbt Sokrates allerdings einen abstrakten Tod. Allein das zeitlos Allgemeine ist Sein und Wahrheit, während das Sein

des Sokrates in seiner Einzelheit so sehr vom Nichts bestimmt ist, dem Tod so nahe ist, daß es keinen Raum hat, vor ihm zu erzittern: „Denk nicht an Sokrates, denk an die Wahrheit!“ Die Unsterblichkeit, die der sterbende Sokrates vor sich sieht, ist ewige Vergangenheit; als Zukunft nur Mythos und Symbol.

## 2. Zu Platons *Metaphysik des Irrationalen (Mäontischen)*.

Im Wissen des Nichtwissens, im Nichtsein des Seienden und im Sterben des Sokrates ist Platons *Metaphysik* enthalten. Das Sein an sich und im metaphysischen Bewußtsein ist unendlich (transfinit) als Einheit. Als Sein des Seienden aber ist es unendlich als Andersheit und Vielheit. Das, was die Selbigkeit des Seins in die Andersheit entfremdet, was das dauerlose Eine zwingt, in endloser (infiniter) Wiederholung seine Selbigkeit zu behaupten, dem muß die unendliche Mächtigkeit des Seins eigen sein. Als Gegensatz zur Selbigkeit des einen Seins entzieht es sich der Selbigkeit des Bewußtseins. Das Mäontische ist das Irrationale. Das Wiederholbare ist das Vernünftige und Unsterbliche, die Wiederholung ist das Unvernünftige und Sterbliche bzw. Sterbende. In Platons *Metaphysik* bleibt die das Sein seiner Selbigkeit entfremdende Macht dem Sein so äußerlich wie das zerfleischende Messer dem gesunden Leib. Der einzelne Mensch, dieser Sokrates, dieser Platon usw. ist unwiederholbares sterbendes Dasein. Platons Erzählung vom Ursprung der Welt ist Mythos. Das Erkennen des Wahren ist Erinnerung an das vorweltliche Sein in seiner dauerlosen Gewesenheit. Das Sterben ist nicht Eintritt in eine Zukunft, sondern Rücktritt, Flucht in die dauerlose Vergangenheit, eine Flucht, in welcher der Flihende zurückbleibt. Der Tod als Trennung von Leib und Seele läßt auch keinen Platon die Schwelle zum *Topos hyperuranios* überschreiten. Hegel zieht daher mit Recht Platons Lehre von der Unsterblichkeit aus der *Metaphysik* in den Mythos. Das Christentum, welches in seinem Ursprung gerade nicht die Flucht, sondern das Aufnehmens des Kreuzes der Endlichkeit ist, hat mit dem Platonismus das Motiv der Weltflucht und mit dem Aristotelismus die Verdinglichung des Unendlichen in sich aufgenommen. Aber gerade in solcher Selbstentfremdung kommt das Mysterium des Kreuzes, der Selbstentäußerung zu geschichtlicher Erscheinung. Es sollte auch nie vergessen werden, daß in dem im *ordo sempiternus rerum* scheinbar so wohlhingegliederten Kosmos des mittelalterlichen aristotelisch-scholastischen Christentums das Höllenfeuer fortglüht in alle Ewigkeit.

## 3. Die drei Typen der antiken Heilsidee

Das Heil des Menschen ist der religiöse Ausdruck für die Verwirklichung seiner Freiheit. Metzger zeichnet in markanten Strichen die jüdische, die griechische und die christliche Heils-idee, „aus denen sich das europäische Bewußtsein bis auf den heutigen Tag nährt“. Den transzendentalen Kern der Freiheit, das Leiden der Kreatur an ihrer Endlichkeit, haben alle drei Typen gemeinsam. Das Leiden an der Endlichkeit beruht vorphänomenologisch darin, daß das endliche Daseinsmoment der menschlichen Existenz nicht Grenze, sondern Schranke ist. Darin liegt auch zutiefst die Berechtigung der Entsubstantialisierungstendenz der neuzeitlichen Wissenschaft. In der jüdischen Heilsidee überschreitet die menschliche Existenz die Endlichkeit ihres Soseins und Daseins im Horizont der Zeit. Sie ist Hoffnung auf ein messianisches Reich unzerbrechlichen Friedens. Die Zeit ist aber keine Kategorie Gottes, sondern der kreatürlichen Welt. Die jüdische Heilsidee ist darum innerweltlich, politisch.

Die griechische Heilsidee ist Flucht aus der Qual der Andersheit in die vorweltliche Einheit und Selbigkeit des Seins. Selbst der Staatsmann, der es doch mit dieser in streitende Gegensätze zerrissenen Welt zu tun hat, ist in Platons ursprünglichem Entwurf seiner „Politieia“ (wie auch später der Staatsmann des thomistischen Christentums) kein aktiver, sondern kontemplativer Mensch. Der Philosoph (später der Theolog) geht mit dem König. Aber der alte, erfahrene Platon läßt die Welt Welt, d. h. Objekt des irrationalen Machtpragmatismus sein. Erfahrung machen heißt ja immer, die Macht der Andersheit, der Realität gegenüber der Idealität der Einheit kennen und anerkennen lernen.

Die christliche Heilsidee ist nicht Hoffnung auf eine innerweltliche bessere Zukunft und nicht Flucht vor der tödlichen Mäontik des Welt-daseins und Weltchicksals, sondern gerade

das Durchleiden und Durchsterben des Todes. Der eine Christus erzittert in der unendlichen Tiefe seiner Transzendenz vor der Transzendenz, welche der Tod selber ist. In dem einen Christus auf dem Ölberg streiten der Mensch vom Himmel und der Mensch vom Weibe her. Der unvernünftige Fleischeswille und der übervernünftige Wille des himmlischen Vaters, Dämonie und Transzendenz, sind unendliche Gegensätze, d. h. solche, die in ihrer unendlichen Verschiedenheit identisch sind. Wenn der Christus, der in uns allen Gestalt gewinnen soll, seinen Fleischeswillen, d. h. seine empirische Selbstheit der Unendlichkeit des himmlischen Vaters preisgibt, so ist das nicht das Fallenlassen eines an sich schon Fallenden, nicht der Tod des Sokrates, sondern Preisgabe an die eigene Unendlichkeit: „Ich und der Vater sind eins.“ Der Tod Christi ist der Tod des Todes, weil im Deus filius die Unendlichkeit selber Fleisch geworden ist. Die christliche Lehre von der Unsterblichkeit ist kein Mythos. „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“

Im Tode Christi fallen Individualität und Unendlichkeit, Freiheit und Tod eschatologisch zusammen. Andererseits fallen Realität und Zeitlichkeit zusammen und Zeitlichkeit heißt metaphysisch wiederum Auseinandertreten von Endlichkeit und Unendlichkeit. Der eine Christus ist am Kreuz der Endlichkeit abgestorben, aber der kosmische Christus, der Deus filius, der wir alle sind, und der in uns Gestalt gewinnen soll, tritt in die Geschichte. Die christliche Freiheitsidee ist eschatologisch und geschichtlich zugleich. Wenn nun die christliche Freiheitsidee in ihre Momente auseinandertritt, so fällt dieses Auseinandertreten nicht aus ihrer Einheit heraus. Die Momente der christlichen Freiheitsidee bilden verschiedene Gestalten des Christentums. Hegels Definition der wahren, konkreten Unendlichkeit als „Identität der Identität und Nichtidentität“ ist der metaphysische Ausdruck für das Wesen des Christentums. Es ist identisch mit sich selbst und seinem Gegensatz. Es ist eine der in die fernste Zukunft weisenden Einsichten Metzgers, daß die Antithesen zum Christentum in die christliche Freiheitsidee immanent hineingehören. Wenn der Christ so auf seinem Standpunkt steht, erträgt er wirklich den Blick ins Auge seiner Feinde und seine Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus der modernen Technik und Wirtschaft sowie mit der sozialistischen Idee einer totalen Kontrolle des gesellschaftlichen Daseins kann dann mehr sein als müde Resignation, faule Kompromißmacherei und verlorene Rückzugsgefechte.

Die auseinandergetretenen Momente der christlichen Freiheitsidee erscheinen – um einige repräsentative Gestalten zu nennen – einerseits als Paulinismus, Augustinismus, Luthertum und Calvinismus und – totalitärer Sozialismus. Der Tod übergreift als die unendliche Macht des verborgenen Gottes die menschliche Freiheit so sehr, daß sie erstickt. Alles ist Gnade und Vorherbestimmung und totale Kontrolle. Im Pelagianismus, Nominalismus und Liberalismus zehrt umgekehrt die Freiheit die Macht der Unendlichkeit in sich auf und wird atheistisch. Schon der Nominalismus ist der umgekehrte Platonismus: Das Einzelne ist das wahre Sein. Die Unendlichkeit durchdringt die Endlichkeit nicht mehr; sie bleibt jenseits des unendlichen Abgrundes. Dies sind die metaphysischen Umrisse dessen, was Metzger dann über die Freiheitsidee der Renaissance, über „William James und die Krise der Philosophie“, über „Friedrich Nietzsche und das Problem der Transzendenz“ sagt.

In dem Kapitel „Die Philosophie der Symbolik“ geht Metzger auf verschiedene Themen ein, die „das Unendliche in uns“ betreffen: „Über das Wesen dessen, was wir Gott nennen“, „Über den Menschen als analogia libertatis“, „Über Melancholie“, „Über transzendente Dämonie“. Für viele Leser wird interessant sein, was Metzger über „Die Macht der Dämonie und die formalisierende Symbolik“ zu sagen hat. Die Herrschaft des Menschen über das Sinnlose in Natur und Schicksal erfüllt sich am triumphalsten in dem Entwurf rein apriorischer logisch-mathematischer Formen- und Formelsysteme, welche sich aposteriorisch in der theoretischen und praktischen Empirie verifizieren. Die konstruierend-symbolisierende Vernunft bringt die Unitas absoluta in Kunst, Religion, in sozialer Gemeinschaft zur Erscheinung. Andererseits ist ein geschichtliches Phänomen des radikal Bösen, wie es der Nationalsozialismus darstellt, nur in der transzendentalen Dämonie der christlichen Freiheit zu begreifen, wie es Metzger in dem Kapitel „Das Dämonische im deutschen Denken“ unternimmt. Nur Luzifer kann zum Teufel und nur der Deus filius zu einem Hitler werden.

Nur das calvinistische Christentum der verborgenen Gottheit und der entgotteten Welt, kann eben diese Welt mit dieser absoluten, totalen, dämonischen Bereitwilligkeit dem zynisch das Fleisch des Menschensohnes verzehrenden Sadismus einer hemmungslosen Machtpragmatik freigeben. Der Calvinismus ist die Wiederholung des jüdischen Kreaturbewußtseins inmitten der christlichen Freiheitsidee. Kreatur sein heißt ja, sein Sein nur von Gnaden des Schöpfergottes zu haben, hinfalliges Fleisch sein. Die fleischverzehrenden Menschen- und Tieropfer sind nichts weniger als mit „Primitivität“ erklärbar. Das überkreatürliche Moment der menschlichen Freiheit tritt dann als Priester oder als – Sadist – die Herrschaft Gottes an. In Hitlers SS hat sich das atheistische Freiheitsbewußtsein wohl nicht zufällig gegen das jüdische Volk am rasendsten ausgetobt, denn gerade in ihm stand ihr das Bewußtsein der Kreatürlichkeit am reinsten gegenüber.

*Automation und Autonomie* – das ist das Thema der separat erschienenen Abhandlung Metzgers. Die Dämonie der christlichen Freiheit kommt in einer neuen Gestalt auf uns zu, nämlich in der Automation mit ihren unabsehbaren wirtschaftlichen und sozialen Konsequenzen. Der Verfasser schildert die Phänomene der beginnenden Automation in der Kybernetik, in der industriellen Produktion und in der Verwaltungstechnik und identifiziert sie als eine neue Entwicklungsphase im Verwirklichungsprozeß der Freiheit. Metzger sieht dem technischen Wollen des Menschen auf den Grund: Dieser Grund ist eben das transzendente Subjekt, welches ruhelos nach der Freiheit von der Macht des Objekts strebt. Werkzeug, Maschine und schließlich das Automaton sind Verleiblichungen der „organisierenden“ Vernunft (Ausdruck von Schleiermacher). In dieser Verleiblichung, in welche auch der natürliche Leib des Menschen hineingehört, enthüllt sich das transzendente Wesen der Gemeinschaft als die konkrete Identität aller Ichheit, in welcher die Ichpunkte, die Ego „ineinanderscheinen“ (Ausdruck von Hegel). Umgekehrt ist der „solus Ipse“ nur eine Abstraktion, in welcher das Subjekt sich abstößt von seiner ekstatischen Kontinuität mit dem alter Ego. Einsamkeit und Egoismus kann es nur geben, weil metaphysisch der solus Ipse der alter Ipse ist. Das Sein des Menschen ist Mit-Sein. Die Gemeinschaft ist – im arithmetischen Gleichnis – nicht Summe, sondern Potenz, ja Integral. Der Verfasser zitiert Hegel: „Die Gemeinschaft der Person mit anderen muß daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden. Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit.“

In der Mitte dieser Abhandlung steht Metzgers transzendental-phenomenologische Einführung in das Wesen der menschlichen Freiheit und der Medien ihrer Verwirklichung. Abschließend kommt Metzger auf den Sozialismus als totaler Kontrolle des gesellschaftlichen Geschehens zu sprechen. Mag der Sozialismus als marxistische Verelendungstheorie überholt sein, so wachsen ihm doch in der kommenden Automation Kräfte zu, denen ein abstrakter Individualismus bzw. Liberalismus umso weniger wird standhalten können, je mehr er die Freiheit des Einzelnen bloß wirtschaftlich versteht.

Metzgers Gedanken *über Beschwörung* bilden den Schluß des Buches „Dämonie und Transzendenz“ und den eigentlichen Abschluß des in ihm enthaltenen Kapitels „Nietzsche und das Problem der Transzendenz“. Das Heil kann nicht in der Rückkehr zur Geborgenheit einer jenseitigen Welt bestehen. Hier muß allerdings nochmal gesagt werden, daß von Geborgenheit in einem Jenseits, in dem die Mehrzahl der Menschen, die *massa damnata*, ewige Höllenqual erleidet, nur sehr bedingt gesprochen werden kann. Metzger stellt die Frage nach dem Heil auf dem geschichtlichen Boden der verfallenden Freiheit und ihrer gottentfremdeten, seinsvergeßenden Welt, jenseits derer es keine zweite gibt. Metzger ist mit Nietzsche darin einig, daß kein Fluchtweg in eine zweite, jenseitige Welt mehr offensteht. Jedes Beschreiten eines solchen Weges ist heute nicht mehr Glaube, sondern bestenfalls Beschwörung. Metzger weist jede Zweiweltentheorie in den Bereich des Mythos. Die Ungeborgenheit und Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen ist die Konsequenz seiner seinsvergeßenden atheistischen Freiheit. Nur die Neuerschließung eines Freiheitsbewußtseins, in dem sich der Mensch als endliche Kreatur und als *Deus filius* zugleich weiß – nicht zuletzt durch Metzgers transzendente Phänomenologie – erlaubt die Hoffnung

auf eine künftige, keiner Mythen bedürftigen Überwindung der Seinsvergessenheit. Die Philosophie ist also im Gegensatz zu Spenglers Meinung auch in der Neuzeit ein Beruf.

Solche, die Metzgers Frontstellung gegen die „Zweiweltentheorie“ als abstrakten Monismus verstehen, verstehen sie nicht tief genug. Im Grunde wußte schon Origenes, daß gegen die *Unitas absoluta* auch unendlich viele Welten nur eine sind. Andererseits ist diese unsere eine Welt nicht bloß Natur. Sagt nicht selbst Nietzsche: „Die Welt ist tiefer als der Tag gedacht“?

Eine andere, in den Kern treffende Frage ist allerdings, ob die menschliche Freiheit, die sich transzendental-phänomenologisch vom Tode her versteht, ihre adäquate Verwirklichung auf dem Boden der gesellschaftlichen Praxis finden kann; ob die Geschichte des Wesens, das wir Mensch nennen, nicht darüber hinaus ins ewige Leben reicht. Aber auch dann weist Metzgers Sozialphilosophie richtig, weil das ewige Leben schon hier und jetzt – oder nie – beginnt.

Wilhelm Steininger (München)

Konrad Lorenz: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression.* Dr. G. Borotha, Schoeler Verlag, Wien 1963, XV und 416 Seiten.

Daß in einer philosophischen Zeitschrift das Werk eines Biologen besprochen wird, hat seinen Grund nicht darin, daß dieses Werk innerhalb kürzester Zeit vier Auflagen erlebte, was darauf hindeutet, daß es auf dem besten Wege ist, zum allgemeinen Bildungsgut zu werden, zu einer Art von öffentlichem Signal für das Verständnis der Biologie und ihrer Möglichkeiten. Sondern es rechtfertigt sich dadurch, daß Konrad Lorenz seine naturwissenschaftlich erarbeiteten Ergebnisse ausdrücklich unter das  $\nu\omicron\delta\iota\ \sigma\omega\tau\omicron\nu\delta\epsilon\iota$  stellt und also auf die Erkenntnis des Menschen zielt.

Des besseren Verständnisses wegen darf der naturwissenschaftliche Teil des Werkes zunächst referiert werden: „Das sogenannte Böse“ behandelt die Naturgeschichte der Aggression und legt in den ersten elf Kapiteln die Ergebnisse der neueren Verhaltensforschung dar. Lorenz versteht dabei unter Aggression den Kampftrieb, näherhin den *auf den Artgenossen gerichteten Kampftrieb* (IX, 38). Diesen bezeichnet er mit der Überschrift zu Kapitel 3 als das Böse und fragt sodann, wozu das Böse gut sei. Er kann eindrucksvoll darlegen, daß Aggression für die Lebewesen notwendig, also gut ist. Lorenz will sich mit dieser These einmal rein naturwissenschaftlich gegen die von Psychoanalytikern vorgetragene These vom Todestrieb absetzen (46, 75); sodann auch gegen den amerikanischen Behaviourismus, den er auf Descartes „animal agitur non agit“ zurückführt. An dieser Stelle (82) wird Aggressivität als Verhalten mit den drei anderen großen Trieben (Hunger, Liebe, Flucht) subsumiert unter *Spontaneität* überhaupt. „A healthy animal is up and doing.“ In der weiteren phylogenetischen Entfaltung der Aggression führt Lorenz mit Julian Huxley den Begriff des *Ritus* ein, d. i. eine ihre ursprüngliche Funktion im Lauf der Stammesgeschichte verlierende und sich verselbständigende Verhaltensweise, eine „liebe Gewohnheit“. Über die neu orientierten Befriedigungsriten kommt Lorenz sodann zu einer Analyse *tierischer Vergesellschaftungen*, von denen er vier Arten unterscheidet: Die anonyme Schar, die Gesellschaft ohne Liebe, die Gesellschaft, die durch den kollektiven Kampf einer Sippe gegen eine andere innerhalb derselben Art gekennzeichnet ist (Ratten), und das, wie Lorenz es nennt: persönliche Band. Aggressivität spielt dabei in steigendem Maß eine Rolle. Persönliche Liebe als Bindung an einen individuell bestimmten Partner und deren Umkehrung, der Haß gegenüber dem bestimmten Partner, der deshalb etwas ganz anderes ist als bloße Aggression (übrigens bringt Lorenz aus der Tierwelt dafür kein Beispiel), sind ohne Aggression schlechterdings nicht denkbar. Aggression und umorientierte Aggression einerseits, Vergesellschaftung, Bindung der Individuen aneinander andererseits, stehen also in der Stammesgeschichte zueinander in funktionaler linearer Abhängigkeit. Das ist alles sehr klar und einleuchtend dargelegt.

Die Frage, die Lorenz nun beschäftigt, ist aber, und hier beginnt die über die Zoologie

hinausreichende Bedeutung des Werkes: Kann das, was als naturwissenschaftliches Forschungsergebnis „schlecht und recht gesichert ist“ (333), zum Verständnis des Menschen beitragen?

In seinem 12. Kapitel rechtfertigt Lorenz diesen Anspruch ausdrücklich und sucht drei Hemmnisse abzubauen, die seiner Ansicht nach einer solchen Anwendung der Verhaltensforschung auf den Menschen im Wege stehen: die Scheu, den Menschen überhaupt phylogenetisch zu begreifen, die Furcht, damit einem ausweglosen Determinismus zu verfallen und das Hemmnis, das aus dem Erbe idealistischer Philosophie entstehe, die die Welt grundsätzlich in eine äußere, wertindifferente (Natur) und eine innere, intelligible, wertvolle (Geist) scheidet (336). Lorenz nennt hier vor allem Kant. Vielleicht hätte er mit größerem Recht in der Neuzeit auf Descartes zurückgehen können. Wie dem aber auch sei, wichtig erscheint mir, daß hier überhaupt einmal von der Naturwissenschaft die Frage, inwieweit sie das Phänomen des Menschlichen fassen müsse und könne, ausdrücklich gemacht wird. Dabei erscheint es mir bemerkenswert, daß sich Lorenz bei der Erledigung des ersten Einwandes gegen einen seinem Verständnis nach *falschen Evolutionsbegriff* absetzt. Der vulgäre Evolutionsbegriff, genommen vom Bild der Entwicklung des Samens zur Pflanze, bei der nichts entsteht, was nicht schon im Samenkorn eingeschlossen liegt, sei sozusagen volutionistisch. Das „Wachsen des großen Lebens-Stammbaumes“ hingegen sei etwas ganz anderes. Und zwar deshalb, weil hier zwar die Ahnenform die unentbehrliche Voraussetzung für das Entstehen der höher „entwickelten“ Nachfahren sei, diese jedoch in keiner Weise aus der Ahnenform abgeleitet oder vorausgesagt werden können (341). Es gibt, wie Lorenz betont, „*historisch einmalige*“ (Hervorhebung von Lorenz) Errungenschaften des stammesgeschichtlichen Werdens“ (341). Und damit ist gegeben, daß die je höhere Form nicht einfach eine Entwicklung der niederen ist, sondern etwas grundsätzlich Neues, weil gerade das, was konstitutiv für das Neu- und Höher-Sein ist, in der Ahnenform nicht enthalten war und nicht aus ihr ableitbar ist (343). Lorenz bemerkt, daß keine unserer westlichen Sprachen ein intransitives Zeitwort besitze, „das dem mit Wert-Zuwachs einhergehenden phylogenetischen Geschehen gerecht wird“ (342).

Insofern das intransitive Verb ein Geschehen markiert, das aus der Einheit des Subjekts nicht auf anderes übergeht, kann es ein solches Verb wohl notwendigerweise nicht geben. Wie aber soll man dann den Vorgang der Stammesgeschichte nennen? Es bleibt dafür nur das Modell der menschlichen Geschichte, in der im Zusammenhang des zeitlichen Vorgangs dennoch je wieder grundsätzlich Neues geschieht.

Evolution rückt bei Lorenz von „Entwicklung“ weg und nähert sich dem Phänomen der menschlichen Geschichte an. Die in der Stammesgeschichte überschaubare Abfolge der Gestalten des Lebendigen entwickelt sich nicht einfach linear auseinander, sondern trägt sich jeweils neu zu.

Die mit dem biologischen Begriff Evolution gefaßte Wirklichkeit, das scheint sich immer mehr herauszustellen, ist in keiner Weise so simpel als Fortschritt und Entwicklung zu fassen, wie das 19. Jahrhundert das meinte. Man kann dazu auch die Arbeiten anderer neuerer Biologen, etwa Dobzhanskys, vergleichen.

Lorenz nennt dennoch die „Gesetze“ dieses sich-Zutragens der Naturgeschichte, nämlich Mutation und Selektion, die beiden „großen Konstrukteure“. Es dürfte deutlich sein, daß es sich hier um ein Bild handelt.

Das mit der Frage nach dem Wesen der Evolution angeschnittene Problem wird für Lorenz übrigens als Frage bereits aktuell zwischen Physik und Chemie einerseits und der Biologie andererseits.

Falsch ist nach ihm die oft gehörte Aussage, Lebensvorgänge seien „*eigentlich nichts als*“ (Hervorhebung von Lorenz) chemische und physikalische Vorgänge“ (344). Sie sind *auch* chemische und physikalische Vorgänge. Aber die komplexere Struktur ergibt eine neue Ganzheit, ein neues Niveau, zu dessen Erklärung Lorenz allerdings keine Entelechie als ein agens im Sinne Drieschs braucht, sich gerade dadurch aber im Grunde wieder der aristotelischen Auffassung von entelechia als ens quo annähert.

Ist man bis hierher Lorenz gerne gefolgt, so spürt man nun freilich, daß die Darstellung

um so mehr Aphorismus und um so weniger System wird, je mehr sie in den Bereich des Menschlichen hinein vorstößt.

Mit Notwendigkeit muß Lorenz auf die Frage nach der *Freiheit* stoßen. Er legt hier sehr gut dar, daß kausale und finale Betrachtung eines und desselben Lebensvorganges einander nicht nur nicht ausschließen, sondern überhaupt nur miteinander sinnvoll sind (348). Er wehrt sich mit Recht gegen die Auffassung, man könne die menschliche Freiheit aus der Tatsache der akasalen Quantensprünge erklären. Menschliche Freiheit ist eine Wirklichkeit höherer Ordnung. In diese Ordnung selbst führt Lorenz freilich nicht mehr ein. Die kurzen Hinweise auf die Weltvernunft und die mittelalterliche Mystik sind allenfalls Wegweiser für eine weiterführende Erörterung, die die Freiheit als das Selbstverhältnis des Menschen bedenken müßte. Es kann aber, das muß betont werden, auch nicht die Aufgabe des Lorenzischen Werkes sein, hier weiterzugehen. Die Vorstöße vom Boden der Biologie aus in den Bereich des Menschlichen haben zunächst nur zum Ziel, den Menschen *auch* stammesgeschichtlich zu begreifen. Dabei mag es dann freilich zuweilen scheinen, als bleibe Lorenz seinem eigenen Prinzip, nämlich dem der unableitbaren Differenz der Stufen des Lebendigen, bis zum Menschen ausschließlich hin treu und begreife den Menschen am Ende dann doch nur von der Graugans her. So etwa, wenn Lorenz von der im Bereich des Menschlichen vorzufindenden *Verantwortlichkeit* als einem *bloßen* („nur“) *Kompensationsmechanismus* spricht (375). Zweifellos kann man Verantwortlichkeit biologisch so begreifen. Aber damit ist sie nur von unten angeleuchtet. Und hier liegen denn am ehesten die Schwierigkeiten der letzten Kapitel dieses Buches.

Lorenz nennt die den Menschen unterscheidenden Konstitutiva. Thematisch wird aber für ihn als Biologen (mit Recht!) vornehmlich das dem Tier und dem Menschen Gemeinsame. Daher kommt es denn, daß eine ganze Reihe von Wirklichkeiten, die der Philosophie als spezifisch menschliche Wirklichkeiten zu sehen gewohnt ist, zunächst einmal nur von der biologischen Ebene her verstanden werden.

So bedeutet *Person* für Lorenz das *Tier mit der Heimvalenz*, d. h. ein Individuum, an das ein anderes Individuum der gleichen Art so gebunden ist, daß es dadurch für dieses unverwechselbar wird. Die persönliche Bindung, „das Band“, ist die stammesgeschichtlich oft aus der intraspezifischen Aggression entstehende, einem Zweck der Arterhaltung dienende, dauernde und ortsunabhängige Bindung zweier Individuen aneinander, die dadurch füreinander unverwechselbar werden.

Es scheint mir wichtig zu erkennen, wie sehr solches beim Menschen im Spiel ist. Das den Menschen unterscheidende Mehr im Verständnis von Person deutlich zu machen, ist aber, darauf dürfte sich der Biologe berufen, nicht Sache des Naturwissenschaftlers.

Ähnliches gilt für den Hauptbegriff des Werkes. Der Titel „Das sogenannte Böse“ kann mißverstanden werden. Dann nämlich, wenn man meint, der Verfasser wolle damit sagen, es gäbe eigentlich *das Böse* gar nicht, sondern das Böse sei eigentlich nur ein sogenanntes, nämlich Aggression. Aus dem Dargelegten scheint mir deutlich, daß Lorenz eine solche Behauptung in keiner Weise beabsichtigt. Nach dem Prinzip „alles Tier ist im Menschen, aber nicht aller Mensch im Tier“ will er mit den Mitteln der Verhaltensphysiologie den uneigentlichen Teil des Bösen, das sogenannte Böse, nämlich die Aggression, fassen und beschreiben und läßt es offen, daß es für den Menschen auch noch ein eigentliches Böses gibt. Um ein Beispiel ad hominem zu machen: Wenn man sich in der gegenwärtigen Situation, in der der Mensch mit dem stammesgeschichtlichen Erbe der Aggressivität einerseits und der Atombombe in der Hand andererseits den Problemen des menschlichen Miteinanderlebens gegenübersteht, aus einem Von-vornherein-Besserwissen mit den Ergebnissen der Verhaltensforschung nicht befaßt, so wäre das zwar in keiner Weise aggressiv, aber wirklich böse.

Das Bedeutsame des Lorenzischen Werkes scheint mir dennoch nicht nur in seinen naturwissenschaftlichen Ergebnissen zu liegen. Sondern darin, daß es, wofür das „sogenannt“ des Titels symptomatisch ist, im Hinblick auf die Philosophie geschrieben ist.

Sofern das Werk selbst in philosophische Bereiche vordringt, bleibt seine Sprache tastend, undifferenziert-offen und weitgehend von der Begrifflichkeit des biologischen Niveaus bestimmt. Gerade das aber sollte als eine Aufforderung zum Gespräch verstanden werden.

Man ist mit Recht mythischen Entwürfen gegenüber skeptisch. Um so mehr bleibt es in der gegenwärtigen Situation ein Anliegen, die naturwissenschaftliche Forschung im einzelnen in ihren auf den Menschen zielenden Ergebnissen ernst zu nehmen und sich ihnen denkend zu stellen.

*Bernhard Casper (Freiburg)*

*Gerhart Husserl: Recht und Welt, Rechtsphilosophische Abhandlungen, Juristische Abhandlungen Bd. I, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1964.*

Mit einer Sammlung von acht rechtsphilosophischen und rechtstheoretischen Arbeiten Gerhart Husserls aus der Zeit zwischen 1927 und 1945 eröffnet der Verlag Klostermann eine neue Reihe „Juristische Abhandlungen“, die neben seine berühmte Reihe „Philosophische Abhandlungen“ tritt. In gewissem Umfange wird diese neue Reihe die Stelle der alten einnehmen, standen doch zunehmend in ihr bedeutende rechtsphilosophische Publikationen im Vordergrund (Bd. 12: Werner Maihofer, Recht und Sein, 1954; Bd. 13: Alexander Hollerbach, Der Rechtsgedanke bei Schelling, 1957; Bd. 15: Erik Wolf, Recht des Nächsten, 1958; Bd. 20: Ulrich Hommes, Die Existenzerhellung und das Recht, 1962).

Nicht zu Unrecht trägt Gerhart Husserls Band den Titel „Recht und Welt“ nach einer in ihm neu abgedruckten Abhandlung dieses Titels, die er für die Festschrift zum 70. Geburtstag seines Vaters Edmund Husserl im Jahre 1929 geschrieben hat (Festschrift für Edmund Husserl, 1929, S. 111 ff.) und die nun im Mittelpunkt dieser Sammlung steht. Wie schwierig es ist, Ort und Bedeutung dieser Arbeit in der rechtsphilosophischen Diskussion zu bestimmen, zeigt die tiefgründige Rezensionsabhandlung Erik Wolfs (Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft, Bd. 90, S. 328 ff.), in der er Gerhart Husserls Konzeption als eine „eigenartige Verschlingung der Gedankenwelten Edmund Husserls, Martin Heideggers und Max Schelers“ zu bestimmen suchte. Auch Karl Larenz verstand damals G. Husserls Arbeit primär als eine rechtsphilosophische Konsequenz des existenzphilosophischen Ansatzes Martin Heideggers. Daß G. Husserl selbst die Entstehung seiner Arbeit in einem gewissen Dialog mit Heidegger gesehen hat, zeigt seine Fußnote im Erstabdruck, die „ein für allemal“ auch auf „Sein und Zeit“ verweist. Wenn dieser Hinweis nunmehr in der Neuveröffentlichung fehlt, so dürfte dies ein Indiz dafür sein, daß sich dem Verf. in der Folgezeit gezeigt hat, wie verschieden im Grunde doch die philosophischen Positionen beider Denker sind.

Wenn G. Husserls rechtsphilosophische Reflexion in dieser Arbeit einsetzt mit dem Satz: „Das menschliche Dasein ist ein In-der-Welt-Sein“, dann scheint schon terminologisch die fundamentalontologische Grundstellung von Martin Heidegger bezogen zu sein. Daß G. Husserl jedoch keineswegs den existenzialen Weltbegriff von „Sein und Zeit“ intendiert, zeigt seine Bestimmung dessen, was er unter Welt versteht: „Mannigfache Gegenstände sind in der Welt: Sonnenuntergang, Doktorexamen, Melodien... Freund und Feind, Wirtschaftslage, Differentialrechnung, Gottesdienst, Kraftwagen, Seehunde, überhaupt Sachen... Zur Ausstattung der Welt gehören auch rechtliche Dinge. Das Welthaben umfaßt offenbar ein Rechthaben“ (S. 67). Diese Aufzählung vorhandener und zuhandener Dinge zeigt unverkennbar, daß G. Husserl von einem ontischen Weltbegriff ausgeht, der seine ganze rechtsphilosophische Argumentation bestimmt.

Die entscheidende Fragestellung, um die es ihm geht, richtet sich auf die *Gegebenheitsweise* des Rechtlichen. Die Grundeinstellung, in der die Welt Dinge für ihn zur „anschauenden Gegebenheit“ kommen, ist die naive Erfahrung. Obwohl nun in der naiven, natürlichen Welt Erfahrung rechtliche Dinge als zur Ausstattung der Welt gehörig begegnen, sei nun aber naive Erfahrung „überhaupt nicht imstande, dem Menschen Rechtliches zu originärer Selbstgegebenheit zu bringen“ (S. 67 u.). Der naiven Erfahrung entspreche nämlich ein „natürliches Welt-dasein“; es habe die Struktur eines „Erlebnisstromes“, sein vom „unbeweglichen Grund des Todesbewußtseins“ (S. 68) bestimmt und an eine „Weltregion des Zweifels“ (S. 69) gebunden. Für den Menschen als Menschen im Gegensatz zum Tier sei nun entscheidend, daß es für ihn einen „Aufstieg aus dieser Welt und Übertritt in eine Welt bleibender Werte“ (S. 69) gebe. Dieser transzendierende Aufstieg erfordere nun aber einen „ekstatischen“

„Totaleinsatz“ der Person. Durch ihn erlange der Mensch Zugang zu drei Regionen, die heißen: Religion (und Sittlichkeit), Kunst, Wissenschaft (S. 70). Um den Ort des Rechts und des Rechtlichen zu verstehen, wie ihn G. Husserl im Horizont dieses wertphilosophischen Weltbildes beschreibt, wäre es nun unerlässlich, nachzuzeichnen, wie er diese drei Regionen und die ihnen korrelativen Gegebenheitsweisen charakterisiert. Daß dies in angemessener Kürze nicht möglich ist, zeigt nun aber auch schon den Schwierigkeitsgrad von G. Husserls Analysen, der sicher nicht zum geringsten dazu beigetragen hat, daß seine rechtsphilosophischen und rechtstheoretischen Werke gerade in der juristischen Fachwelt nicht immer die ihnen gebührende Resonanz gefunden, aber auch manches Mißverständnis verursacht haben.

Um das Ergebnis der Ortsbestimmung des Rechts bei G. Husserl vorwegzunehmen, so gehört das Recht weder zu den zweifelsfreien Regionen von Religion, Kunst und Wissenschaft noch zur natürlichen Welt. Dem Recht eignet zwar eine „transzendente Welt“, erreicht aber die zweifelsfreie Region des Religiösen nicht, sondern verbleibt in einem „Vorhof“, in einer „Zwischenregion, aus der Licht in die natürliche Welt fällt“ (S. 81). Der Einsatz des Menschen für das Recht habe zwar einen gewissen ethisch-religiösen Charakter, wobei G. Husserl feststellt, daß die in frühen Kulturen vorherrschende Vorstellung eines göttlichen Ursprungs des Rechts von einer tiefen Wesenseinsicht getragen gewesen sei. Dennoch sei dieser Einsatz für das Recht nicht durch den Willen „zur letzten Endgültigkeit“ bestimmt, er habe nicht den „Sinn einer Neuordnung des sozialen Lebens unter dem Stern der Ewigkeit“ (S. 81), den G. Husserl als für die religiöse Region konstitutiv ansieht.

Was versteht nun G. Husserl aber überhaupt unter „Recht“? Seine Antwort lautet: „Das Recht ist Willenswerk: Ein willentlich gewirktes Etwas, das selbst wirkender Wille ist . . . Das Recht – das wir der ‚Rechtsordnung‘ gleichsetzen – ist Wille der Rechtsgemeinschaft“ (S. 77). Achten wir in dieser Wesensbestimmung des Rechts auf die Gleichsetzung von Recht und positiver Rechtsordnung, so können wir festhalten, daß G. Husserls ontischem Weltbegriff auch ein ontischer Rechtsbegriff entspricht, der eine naturrechtliche Fragestellung schon im Ansatz der rechtsphilosophischen Besinnung ausschließt. Diese Feststellung macht aber auch die Eigenart der Analysen G. Husserls einsichtig, wie auch ihre Grenzen. Die Subtilität, Präzision und Differenziertheit seiner Anwendung der phänomenologischen Methode und ihrer Terminologie bleibt auf die Phänomene innerhalb des Horizontes der positiven Rechtsordnung beschränkt.

Bemerkenswert in dieser Wesensbestimmung des Rechts ist es, daß G. Husserl die Frage nach dem Wesen des Rechts eigentlich nicht explizit entfaltet, sondern die Definition: „Recht = positive Rechtsordnung“ als These seiner Reflexion zugrunde legt. Dazu steht nicht im Widerspruch seine Frage nach dem Sein des Rechts, die er derjenigen nach seiner Geltung, nach dem „Zeitsein“ des Rechts (S. 78) gleichsetzt. Werner Maihofer ist also durchaus zuzustimmen, wenn er die ontologische Frage bei G. Husserl vermißt (Recht und Sein, 1954, S. 13 f., Anm. 5). Wird das Recht als „Wille der Rechtsgemeinschaft, die aus Rechtsgenossen zusammengesetzt ist“ (S. 79) begriffen, dann ist auch verständlich, daß in dieser Sicht, das Recht in „originärer Selbstgegebenheit“ nur für den Richter offenbar wird; für ihn ist das Recht „eigentlich“ da. „Richter ist ein Mensch, in dem der Wille der Rechtsgemeinschaft zur alleinbestimmenden Macht geworden ist und den vergänglichen, in Daseinszweifeln befangenen Willen des Individuums verdrängt hat“ (S. 84).

Wenn auch die „normbehahende Willensgesinnung“ (S. 80) des Rechtsgenossen die Rechtsordnung trage, so gehöre es doch nicht zum Rechtsgenossensein, daß dieser zu jedem der vielen Rechtssätze in einem „positiv-gesinnungsmäßigen Kontakt“ stehe; dieser gelte nämlich der Rechtsordnung im ganzen; diejenige Region des Rechts, in der sich dieses zur Ganzheit zusammenschließe, sei die Verfassung (S. 93). Mit der Begründung, das Recht habe ein „abstrakt-transzendentes Zeitsein“ wendet sich G. Husserl gegen die Integrationslehre Rudolf Smends, für die seiner Meinung nach die Verfassung nur „Ausdruck der schwankenden Willenswirklichkeit der Sozialität“ ist (S. 94).

Da es für G. Husserl grundsätzlich keine Gegebenheit des Rechts im natürlichen Erfahrungsbereich gibt, bereitet ihm die Interpretation des Verbrechens besondere Schwierigkeiten. Insofern konzidiert er nun auch eine Einschränkung seiner These; danach sei der Ver-

brecher der einzige Mensch, „der in die Rechtssphäre eindringt, wie er ist“ oder umgekehrt: dem das Recht sich im Diesseits „von unter her“ zuwendet“ (S. 101). Da es für ihn – innerhalb der Region des Rechts – kein Rechtsgewissen oder Rechtsgefühl gibt (S. 104), versteht er das Verbrechen als „Akt der Willensinkonsequenz“: „Durch das verbrecherische Handeln setzt er sich in Widerspruch zur eigenen permanenten Willensgesinnung, kraft deren er ein Glied der Rechtsgemeinschaft ist“ (S. 98). Frägt man nach dem Verbrecher, bei dem eben diese Willenshaltung des Rechtsgenossen fehlt, so zögert G. Husserl nicht mit der Antwort: dem Normbrecher, der sich gegen das Recht einsetzt, gegenüber sei die Rechtsordnung überhaupt nicht anwendbar. Nehme die Rechtsgemeinschaft den Kampf gegen ihn auf, dann liege „in Wahrheit Gewaltausübung seitens der Sozialität“ gegen ihn vor (S. 97).

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang, wie G. Husserl den Vorstoß gegen das Sittengesetz sieht. Durch die unsittliche Tat verleugne der Mensch das Sittengesetz; er könne aber seine Existenz nicht leugnen. „Eine Gegebenheit der ethisch-religiösen Region wird durch unethisches Verhalten des Menschen so wenig berührt wie das Sonnenlicht, dem ich durch Schließen der Fensterläden den Zutritt in mein Zimmer versage. Der Verbrecher hingegen verdunkelt das Licht des Rechts. Es gehört zu dessen Sein, daß Rechtsverletzung möglich sei“ (S. 101).

Die scharfe Trennungslinie, die G. Husserl zwischen der religiös-ethischen Region und der rechtlichen Region zieht, macht ihm letztlich auch eine theologische Fundierung des Rechts unmöglich. Diese Trennung beruht im Grunde wohl darauf, daß sich für ihn die Region der Religion und Sittlichkeit nur im ekstatischen Einsatz des Gebetes erschließt: „Der Zeithorizont des Gläubigen, der Gott im Gebet erlebt, ist die Ewigkeit. Und es ist nicht so, daß der Betende auf dem Boden seiner irdischen Weltlichkeit stehend ins Göttlich-Ewige hinüberblickt (es müßte ihm unsichtbar bleiben), er reicht vielmehr, mit Gott im Glauben vereint, selbst in die Ewigkeit hinein, die für ihn (nicht verstandesmäßig) greifbar ist, weil sie in ihm ist. Die ekstatisch-religiöse Hingegebenheit ist zugleich radikalste Selbstbesinnung. Diesem nach innen gewandten Blick offenbart sich auch die transzendente Region ethischer Werte“ (S. 70). Diese Reduzierung des Religiös-Ethischen fast auf eine rein mystische Erfahrung, macht nun aber auch fraglich, in welcher Weise das Sittengesetz außerhalb dieses Erfahrungsraumes überhaupt begegnen und verletzt werden könnte – eine Frage, die G. Husserl nicht stellt.

Die anderen Arbeiten des Bandes, sofern sie zeitlich in ihrer Entstehung vor der Emigration des Verfassers liegen, tragen primär rechtstheoretischen Charakter („Rechtssubjekt und Rechtsperson“ 1927; „Negatives Sollen im Bürgerlichen Recht“ 1931); „Bemerkungen zur Lehre von den sogenannten Doppelwirkungen im Recht“ 1934). Dennoch darf ihre rechtsphilosophisch-methodologische Basis in unserem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben. In der letztgenannten Abhandlung nimmt G. Husserl ausdrücklich Stellung gegen den Naturalismus und Positivismus in der Rechtswissenschaft; durch die phänomenologische Methode Edmund Husserls sei der durch ein positivistisches Denken vordem verstellte Blick für die Schau idealer Gegenstände wieder frei geworden (S. 234). Der übersinnlichen, kategorialen Anschauung seien auch „konkret-ideale Gegenstände aus der Welt des Sozialen“ zugänglich: „In sinnhafter, verstehender Anschauung werden wir idealer Geistesgebilde von der Wesensart einer Oper, aber nicht minder einer Staatsverfassung oder eines Kaufvertrages habhaft“ (S. 235).

In den englischsprachigen Abhandlungen des Bandes, die in den USA entstanden und vorveröffentlicht sind („Justice“ 1937; „The Political Community versus the Nation“ 1939; „Everyday Life and the Law“ 1940; „The Conception of War as a Legal Remedy“ 1945) haben wir dann methodisch und inhaltlich die geistige Brücke zu den Essays vor uns, die 1955 unter dem Titel „Recht und Zeit“ (V. Klostermann, Frankfurt a. M.) erschienen sind. Charakteristisch für sie ist eine Lösung des Verfassers von Methodik und Terminologie der phänomenologischen Analyse, die zu einem neuen Stil rechtsphilosophischer Besinnung führt. In ihrem Mittelpunkt stehen die Ideen der Gerechtigkeit, Freiheit, Humanität und Nation („What is the true mission of a nation? This and only this: To make a contribution to the civilization of mankind through a full and free development of its own characteristic culture; and to do so in peaceful collaboration with other nations, which are, if different,

not therefore inferior exponents of humanity“ (S. 295). In „Recht und Zeit“ erscheint die Rechtsordnung dann als „Teilordnung“ in einer Gesamtordnung der menschlichen Gemeinschaft (Recht und Zeit, S. 22), ihr „zentrales Ordnungsprinzip“ ist die „Idee der Gerechtigkeit“, deren Erfahrung thematisch entfaltet wird. Das Verbrechen wird nicht mehr nur als Akt der Willensinkonsequenz gesehen, sondern als „Abirren vom rechten Lebensweg“ (a. a. O., S. 176 ff.).

Die Frage, ob diese Wandlung des Rechtsdenkens von Gerhart Husserl, die wir in dieser dankenswerten Publikation verfolgen können, auf einer wachsenden Skepsis gegenüber der Anwendbarkeit phänomenologischer Methodik und Terminologie im sozialen Bereich, auf einem Mißtrauen gegen das „Trennungsdenken“ regionaler Ontologien oder auf der Erfahrung nie geahnten Unrechts beruht, soll am Ende doch nicht unterdrückt werden.

Walter Heinemann (Freiburg i. Br.)

*Louis de Raeymaeker: Introduction à la philosophie, 5e édition revue et corrigée, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1964, 320 S.*

Wer auch immer das Gebiet der Philosophie als Neuland betritt, dem wird eine gediegene, auf breiter Basis angelegte Einführung in die Philosophie schon angesichts der Vielfalt philosophischer Richtungen auf allen Kontinenten unentbehrlich sein. Nun kann aber Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Geschichte, der Doktrin oder der Arbeitsorganisation betrachtet werden, wozu wiederum entsprechende Einleitungen geschrieben werden. Diesen drei Aspekten trägt das in der fünften verbesserten Auflage erschienene Buch von de Raeymaeker Rechnung. Ausgehend von der eindeutigen Feststellung, daß heute die Philosophie in allen Ländern einen Wesensbestandteil der jetzigen Zivilisation darstellt, gibt der Autor in den drei Kapiteln: Coup d'oeil sur le domaine de la philosophie – Coup d'oeil sur l'histoire de la philosophie – Initiation à la vie philosophique eine klare Antwort auf die Frage: Was ist Philosophie? – Worin besteht sie und wie unterscheidet sie sich von anderen Disziplinen? Nach einer sauberen Differenzierung des Alltagswissens von der wissenschaftlichen Erkenntnis grenzt der Verfasser die Philosophie von den exakten Wissenschaften sowie von der christlichen Theologie ab, um die Philosophie als „ensemble de connaissances naturelles méthodiquement acquises et ordonnées, qui tend à fournir l'explication fondamentale de toutes choses“ zu definieren. Eine Einführung in die philosophische Problematik macht den Leser mit dem Erkenntnisproblem, mit dem Problem des Seins, der Natur, des Lebens und der Werte vertraut und zeigt dabei die entsprechenden philosophischen Disziplinen auf: Erkenntnislehre, Metaphysik, Philosophie der Natur (Kosmologie, philosophische Biologie und Psychologie bzw. philosophische Anthropologie), allgemeine Philosophie der Werte, Ethik, Philosophie der Religion, der Kunst und der Kultur.

Das zweite Kapitel vermittelt einen äußerst instruktiven Längsschnitt durch die Geschichte der Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Leben und Werk der bedeutenden Philosophen werden kurz umrissen.

Das dritte Kapitel handelt von der ersten philosophischen Bildung, die keineswegs fruchtbar sein wird, wenn sie nicht methodisch betrieben wird, und die vor allem nach einer Doktrin ausgerichtet sein muß; denn nur die Aneignung eines bestimmten Systems bietet die sichere Gewähr für eine persönliche Stellungnahme und Beurteilung auf dem Gebiet der Philosophie. Da der Mensch naturgemäß ein Lebewesen ist, das belehrt sein will, ist es immer noch am klugsten, einen Lehrmeister zu wählen, eine Schule zu besuchen. Der springende Punkt liegt lediglich darin, eine philosophische Richtung zu entdecken, die auf eine möglichst lange Vitalität zurückblicken kann und die im Laufe der Jahrhunderte sich bewährt und ihren philosophischen Wert nie verloren hat. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß von allen früher entstandenen Schulen, die im Mittelalter ins Leben gerufen worden sind, nur wenige bis auf den heutigen Tag erhalten blieben und die fruchtbringende Kraftfülle ihrer traditionellen Prinzipien unversehrt bewahrt haben. Die bedeutendste Schule des Mittelalters ist zweifelsohne die des hl. Thomas von Aquin, weil sie uns mehr als jede andere Schule ein solides Fundament bietet, sowohl in pädagogischer wie in doktrinärer Hinsicht. Es kann

nicht genug betont werden, daß nur die Schaffung eines engen wirklichen Kontaktes zwischen den traditionellen Prinzipien und den Aufgaben des heutigen Denkens zu einem lebensnahen Thomismus zu führen vermag.

Auch wird der Leser in das wissenschaftliche Leben im allgemeinen sowie in das philosophische Arbeiten im besonderen eingeführt. Eine reichhaltige Übersicht von Unterrichtszentren, Akademien, philosophischen Gesellschaften, Philosophenkongressen auf internationaler Ebene, ferner methodische Richtlinien zur Einarbeitung in das philosophische Schrifttum sowie eine Fülle bibliographischer Literatur schließen diese einzigartige Einführung in die Philosophie ab, die seinesgleichen nicht leicht findet.

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

*Wilhelm Raimund Beyer: Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Akademie-Verlag Berlin 1964, 282 S.*

Eine kritische Übersicht der Hegel-Auffassungen, von denen seiner Zeitgenossen bis heute, ist ein geradezu hegelsches Thema; über das Interesse an der Wirkungsgeschichte Hegels hinaus für die Philosophiegeschichte und die (geschichtliche) Philosophie überhaupt von Gewicht. Es gibt wohl wenige Fragen, die man derart an die verschiedensten Philosophien richten könnte mit der begründeten Aussicht, Antwort zu erhalten, und zwar eine solche, in der unmittelbar der Antwortende wesentlich sich selbst mitaussagt. Bedeutende Prüfungsfragen stellen indes stets auch den selber, der sie stellt. B., Gründer und 1. Vorsitzender der „Internationalen Hegel-Gesellschaft“ und Herausgeber des „Hegel-Jahrbuchs“, teilt seine Untersuchung in zwei große Abschnitte, die „Typologie der ‚Hegelei‘“ und das „marxistische Hegel-Bild“. Denn „der Gewinn des richtigen Hegel-Bildes ist die Entscheidung für den materialistischen oder idealistischen Denkansatz“ (10).

„Hegelei“ ist die praktische Seite des Hegelschen Systems, sein Eingreifen ins Leben (32), die Entfernung der Hegelschen Philosophie vom System, aber ohne Einnahme des materialistischen Standpunkts (33). Ihr geht es im Grunde um einen Hegel in der zweiten Potenz; so ist sie „Anmaßung und Schwäche zugleich, Anerkennung und Verkennung Hegels in einem, Steigerungssucht und Potenzierungsversagen“ (65). Die Hegelei geht also vom System aus und sucht es aufzuweichen. Den Wegen dieser Aufweichung geht B. nach, um vor allem ihr treibendes Motiv zu entlarven: „‚Hegel‘ in der geschichtlichen Rolle des Feindes eigener Feinde, das ist es, was als Position der Hegel-Beschäftigung in der ‚amtlichen‘ Philosophie des Westens (die von Universitäten, Organisationen, Forschungsgemeinschaften, Verlagen und parteihöriger Presse bezahlt wird) durchleuchtet werden muß.“ (39).

Der Jung-Hegelianismus (nicht Links-Hs., um den Unterschied zur heutigen politischen „Linken“ klar zu halten) hat es nicht zur Aufhebung Hegels gebracht, er blieb von seinem Meister abhängig. Der Alt-Hegelianismus muß in seinem Hegel verkennenden Konservatismus sichtbar werden (während Lübkes Edition aus aktuell politischem Interesse die theistische Gruppe ausgelassen und die anderen liberal interpretiert habe), da dessen Thron- und Altardenken in Blut- und Eisen-Theoreme einmündet (59). Ohne Kraft und Ursprünglichkeit blieb auch der Neu-Hegelianismus in den verschiedenen Ländern, der sich konsequent von Hegel weg zur Hegel-Geschichte wandte (ein eigenes Kapitel berichtet über die vor-leninistische H-Beschäftigung in Rußland). In der Gegenwart ist der Zugang zu Hegel die Hegel-Kritik. Dabei ist der Überbewertung Kierkegaards entgegenzutreten, der philosophisch keine Bedeutung besitzt. „Die katholische Kirche hat den Protestanten K. erst dann herbeigeht, als sie sich des Marxismus und seiner Wahrheit nicht mehr erwehren konnte“ (74). Es gibt vielmehr, grob gesagt, drei Typen: die Methode Feuerbachs (immanent, auf halbem Wege stecken bleibend), die Schopenhauers (transzendentes Besserwissen) und die allseitige des Marxismus.

Auch die folgenden Kapitel über das Hegel-Zitat, das persönliche Moment der Hegel-Beschäftigung und den revolutionären Hegel sollen vor allem Verfälschungen westlicher Hegel-Kritik oder auch Hegel-Folge aufdecken (die einen „rechts“ interpretierten H. für

sich als Schutz beansprucht, mit einem als „links“ gesehenen zugleich den weltanschaulichen und politischen Gegner treffen will), während das Kapitel über den restaurativen H. auch in die andere Richtung spricht und ihn gegen den Vorwurf des „Preußentums“ verteidigt. Folgt der faschistische Hegel, von G. Lasson bis zum Klerikalfaschismus der Gegenwart. Der „evangelische H.“ wird zitiert, um Marx zu bekämpfen, nachdem man beide verfälschend aneinandergerückt hat. „Hegel wird deshalb zugespitzt und als Pfeil ins kommunistische Lager geschossen. *Er soll dort als fünfte Kolonne, als ideologische fünfte Kolonne wirken.*“ (126, Hervorhebung vom Autor.) Vielfältiger sind die Hegel-Zugänge beim Katholizismus (dessen „klerikalen Kreisen“ von B. auch G. Rohrmoser einverleibt wird). Mystischer Zauber, Apokalyptik, klerikaler Kampf, aber auch sachliche Diskussion (B. nennt die Jesuiten der „Archives de Philosophie“ und P. Fessard, die an Kongressen seiner Hegel-Gesellschaft teilgenommen haben). Die letzte Form der Hegelei ist der Existenzialismus. In Frankreich wird H. herangezogen (B. spielt mit dem „tirer“ des Sartre-Zitats bis zu der geistvollen Übersetzung: „gemolken“), um an der unausweichlichen Konsequenz Marx doch noch vorbeizukommen. In Deutschland wird er zum beliebig präparierten Modell summarischen Denkens. Hier wie in Frankreich und Italien begnügt Wirklichkeits- und Tatenscheu sich mit der Diskussion der *Begriffe* Entäußerung und Entfremdung.

Soweit die Hegelei. Es werden sehr viele Namen genannt, oft genug in (schopenhauer-scher?) Manier attackiert (warum übrigens erscheint etwa J. Ritter nur in einer Anm., die kommentarlos seine Schrift „H. und die franz. Revolution“ zitiert?). Trotzdem überwiegen weit die unbestimmten, passivischen Sätze. Die Genannten sollen offenbar nur symptomatisch für die „idealistische“ Hegelbeschäftigung überhaupt stehen.

Demgegenüber nun das marxistische Hegel-Bild. Für den Marxismus ist Hegel die zentrale Figur des philosophischen Erbes. Wie früher bei der Rede vom (rechten bzw. linken) Flügel der Schule (dort vom Vogelgliede bis zum Kotflügel – 47) werden alle Möglichkeiten des Verständnisses, der Übernahme und Behandlung eines Erbes angetönt und der Begriff (der weniger Bewahrung als selbständige Reinhaltung verlange) akzeptiert.

Ein zweiter Begriff der marxistischen Klassiker ist jener der Anknüpfung. Er verwirklicht sich zentral im: Hegel-Begreifen. Das ist nur dem dialektischen Materialismus möglich. Er allein gelangt also zum „Begriff Hegel“ (178), und er allein besitzt die Elastizität zu immer neuer Säuberung und Nuancierung des H.-Bildes, je nach den Erfordernissen „gegen die aktuellen Formationen des philosophierenden Klerikal-Faschismus, der Lebensphilosophie, des Existenzialismus, der Neuen Ontologie und anderen Idealisierungen des Monopolkapitalismus mit seiner Hegel-Publikations-Flut“ (179).

Gelockertes Anknüpfen nennt Marx „Kokettieren mit H.“. Darin zeigt sich (Kap. 3) die innere Freiheit des Marxismus von H. So können (Kap. 4) in Negation der Negation schematische Hegel-Bilder immer wieder aufgelockert werden. In diesem Prozeß enthüllt sich (Kap. 5) der „rationelle Kern“ der Hegelschen Philosophie. „Das Ausscheiden des Mystischen, des Irrationalen an Hegel wird ebenfalls verhältnismäßig leicht gehen. Lenin gibt das Rezept: ‚Ich bin überhaupt bestrebt, Hegel materialistisch zu lesen. Hegel ist der auf den Kopf gestellte Materialismus (nach Engels) – das heißt, ich lasse den lieben Gott, das Absolute, die reine Idee etc. zum größten Teil weg‘“ (200). Der Kern selber ist der richtig verstandene, „begriffene“ Denkweg Hegels. Von Lenins Zugang zu diesem Weg handelt das Schlußkapitel (gegenüber hegelfeindlichen Lenin-Sichten marxistischer Autoren): nicht bloß Hegels Weg, sondern Hegel ist als Weg zu begreifen. Das gibt ihm seinen Rang und, wie das Schlußwort sagt, seine bleibende „Aktualität“.

„Kritik der Hegel-Deutungen“? Jede Kritik fußt auf Voraussetzungen, die sie ihrerseits nicht völlig kritisch zu durchleuchten vermag. Sie muß dies ihr Fundament auch nicht erst eigens legen, wenn sie an ihr Geschäft geht; es kann hier und jetzt genügen, zu sagen, daß man darauf stehe: R. Beyer auf dem Boden des Marxismus. Aber selbst dann gäbe eine ernstzunehmende Arbeit in Kritik und Selbstdarstellung (wenn auch nicht letzte, so doch tiefer führende) Gründe statt Behauptungen.

Zudem ist eins die weltanschauliche Position, ein etwas anderes schon die eigentümliche Kampfsituation, in der sich der Autor hier im Westen fühlt („Anwürfe . . . aus dem Minder-

wertigkeitsgefühl des modernen Idealismus“ [Anm. 81], „philosophische Front“ [10], Hegel als „fünfte Kolonne“ [11, 43, 197], neben der „offiziellen‘ rheinischen Wissenschaft“ [93] die „CSU-Philosophie“ [133], hier springt B. gar für den Protestantismus ein, dessen Verfall als Krönung der katholischen Wührarbeit auftritt, seien doch z. B. Nürnberg und Zürich schon fast zur Hälfte katholisch geworden [Anm. 483]), noch etwas anderes aber ist Sinn für Niveau und Form (die Hegelei verharnt „zumeist spielerisch in kessen Begriffs-Erörterungen“ [169], „Als Anhänger der *ecclesia militans* ärgert es den mit Hilfe eines ‚*fiat mater*‘-Satzes die Welt erlösen wollenden Wetter erheblich, daß Hegel [die Dogmen rationalisiert]“ [137], oder zur „keß aufgezogenen Dissertations-Literatur der ‚westlichen‘ Gegenwart“ [111]: „die Philosophie ist nicht der Tummelplatz geltungsbedürftiger Heißsporne“ [123 – was man allerdings nur bejahend wiederholen kann]).

Man möchte B. selbst zitieren: „gegenüber solch oberflächlichem Vortrag muß die Wissenschaft schweigen, denn: wer Pech anfaßt . . .“ (so in Anm. 77, zu einem Fichte-Aufsatz im „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“). Warum trotzdem soviel über dies Buch? Nicht weil das Buch es verdient (die Aufgabe steht weiter offen), sondern weil die Sache Klärung fordert. Was hier unter Hegels Namen offeriert wird, ist gewiß nicht Hegelei – die Frage stellt sich, was es überhaupt mit ihm zu tun habe.

Jörg Splett (München)

*Gerd Wolandt: Gegenständlichkeit und Gliederung, Untersuchungen zur Prinzipientheorie Richard Höningwalds mit besonderer Rücksicht auf das Problem der Monadologie, Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1964, 196 S. (Kantstudien, Ergänzungshefte 87).*

Durch die Ereignisse des Jahres 1933 wurde die deutsche Philosophie einer Reihe ihrer bedeutendsten Köpfe beraubt. Zu den Denkern, die auf der Höhe ihrer wissenschaftlichen Entwicklung das Niveau der deutschen philosophischen Forschung bestimmten und es für die Folgezeit nicht mehr mitbestimmen durften, gehörte R. Höningwald. Höningwald war wie Cassirer und Hartmann aus der strengen Schule des Kritizismus hervorgegangen, aber während der eine sein systematisches Werk wenigstens vorläufig (in der „Philosophie der symbolischen Formen“) abschließen konnte und der andere seine Arbeit vergleichsweise ungestört fortsetzen durfte, hatte Höningwald das Schicksal, auf halbem Wege einhalten zu müssen. Seine anspruchsvolle Lehre begann eben erst sich im Bewußtsein der philosophierenden Zeitgenossen durchzusetzen, als das Schweigegebot der Gewalthaber wirksam wurde. Nur wenige wagten es noch, seinen Namen zu nennen und an seine Gedanken anzuknüpfen. Unter ihnen steht Theodor Litt an hervorragender Stelle. Höningwald nutzte die Zeit des erzwungenen Schweigens zu intensiver Arbeit (bis 1939 lebte er in München – 1938 schleppte man ihn nach Dachau – die Jahre bis zu seinem Tode 1947 verbrachte er in den USA), aus der außer „Philosophie und Sprache“ (Basel 1937) eine imposante Reihe von Werken hervorging, die das Höningwald-Archiv unter Leitung von Hans Wagner gegenwärtig ediert.

Mit dem vorliegenden Buch gibt der Verf. eine erste Gesamtdarstellung der Höningwaldschen Philosophie und legt dabei das Hauptgewicht auf jenes Moment, in dem die Höningwaldsche Grundlehre dem herkömmlichen Kritizismus ein für allemal entwächst: auf den Ansatz einer Monadologie als Voraussetzung für eine Differenzierung sowohl der Gegenstandstheorie als auch der Geltungslehre. Der entscheidende Punkt scheint ihm dieser zu sein, daß im älteren Kritizismus der Bewußtseinsbegriff als Systemklammer der Kulturfunktionen nicht hinlänglich bestimmt war. Die erforderliche Bestimmung aber bahnt Höningwald an. Er bestimmt das Bewußtsein als eine gegenüber den Geltungsfunktionen durch seine Faktizität spezifisch unterschiedene Größe, eine Faktizität, die ihrerseits aber erst dadurch in ihrer Auszeichnung begriffen werden kann, daß sie von einem entweder formalistischen oder physikalistischen Gegenstandsbegriff abgehoben wird, kurz gesagt dadurch, daß die Gegenstandswelt selbst nicht mehr als das einförmige Andere des Denkens und der Konstitution begriffen wird, sondern als jene vielförmige Ordnung, in der Denken und Konstitution selbst ihren Platz finden. Es ist die Höningwaldsche Lehre vom Zusammen-

fallen von Prinzip und Tatsache im Erlebnismittelpunkt, eine Lehre, die zwar gelegentlich nachgesprochen, aber kaum je in ihrer systemtheoretischen und problemgeschichtlichen Dignität erfaßt wurde. Hönigswald entfernt sich in einer Weise vom Kritizismus (mit seinem Kultur-, Bewußtseins- und Gegenstandsformalismus), die an Hartmanns Geist- und Heideggers Daseinsontologie erinnert und die in der regionaltheoretischen Absicherung Entsprechungen in Husserls Konstitutionstheorie hat. Die Übereinstimmung liegt in der Anerkennung der Grundbedeutung des faktischen Subjekts. Das Eigentümliche aber und auch für die gegenwärtige Systemforschung noch zu Bewältigende liegt darin, daß Hönigswald, frei von allem Eklektizismus, den Geltungsgedanken und die Geltungssystematik in ihrer Strenge nicht aufgibt (was Cassirer in seiner Sprache und Mythos mitumfassenden Konzeption der symbolischen Formen immerhin nachgesagt werden muß), sondern im Gegenteil die Momente der Faktizität benutzt, um die Folge der Geltungsmöglichkeiten zu systematisieren. Anders ausgedrückt: die Geltungsanalytik ist in Faktizitätsanalytik fundiert. Dieses anspruchsvolle Unternehmen ist Hönigswald – darauf weist der Verf. ausdrücklich hin – gewiß noch nicht in allen Stücken gelungen. An manchen Stellen zeigt sich seine Grundlehre noch im alten Primat des Theoretischen befangen. Auch fehlt es gelegentlich noch an Durchführungen für die spezifischen Grundlegungsbereiche. Das ändert aber nichts daran, daß der entscheidende Grundgedanke in aller Klarheit bei ihm formuliert ist.

Der Verf. entfaltet zunächst (Kap. I–III) die Grundvoraussetzungen der Hönigswaldschen Prinzipienlehre und erörtert hier vor allem die Möglichkeit einer Letztbegründungsfunktion regionaler Bestände wie Natur und Organismus. Er wendet sich dann der Differenzierung der Grundlehre selbst zu und analysiert die Folgebestimmtheit der Hönigswaldschen Systemstücke (Kap. IV–VI). Dann folgt die interessanteste Partie des Buches mit den Kapiteln über Erleben, Naturbezug des Erlebens und Intermonadizität (Kap. VII–IX). Es zeigt sich hier, daß für das faktische Subjekt in seiner *vollen* Faktizität Prinzipienfunktion in Anspruch genommen wird, daß also das Subjekt nicht nur in seiner geschichtlichen Geistigkeit, sondern auch in seiner Naturalität Grundgröße und mithin Korrelat der Gegenständlichkeit ist. Es zeigt sich zum zweiten, daß sich das Subjekt schon ursprünglich als intermonadisch geprägt erweist und daß entsprechend die Thematik von Verständigung und Sprache kein philosophisches Sonderproblem darstellt, sondern ein Fundamentalproblem der Grundlehre selbst ist. Auf dieser Monadologie baut sich, wie der Verf. unter Berücksichtigung des systematischen Gesamtwerks einschließlich der weit verstreut erschienenen Einzeluntersuchungen Hönigswalds nachweist (Kap. X–XIII), die Systematik der spezifischen Geltungsformen auf. Es fehlt hier der Raum, die Einzelgebiete der Geltungstheorie (Ethik, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, Ästhetik) ausführlich zu würdigen. Auf zwei Stücke möchte ich jedoch hinweisen, auf die Lehre von Produktion und Gestalt, die eine Neuorientierung der Ästhetik ermöglicht (Kap. XII) und auf die Lehre von der spezifischen Unabhängigkeit des Glaubensobjekts, in der Hönigswald die Grenze einer kulturtheoretischen Religionsphilosophie, wie ich meine, an einem entscheidenden Punkte überschreitet (Kap. XIII).

Man möchte sagen, daß es an der Zeit war, die Hönigswaldsche Philosophie in ihrem Gesamtertrage und in ihrem problemgeschichtlichen Verhältnis zu den anderen spät- und nachkritizistischen Philosophemen zu würdigen. Die Arbeit, die der Verf. auf sich genommen hat, war weder in dem einen oder anderen Punkte leicht. Die Beziehungen Hönigswalds zu Ontologie und Phänomenologie erscheinen allzuleicht als bloß negative Verhältnisse. Andererseits sind gerade die entscheidenden Systemstrukturen bei Hönigswald nicht ohne weiteres durchschaubar. Es ist spürbar, daß der Verf. von der klar exponierenden Arbeitsweise anderer Denker (Hartmann und Husserl vor allem) gelernt hat und deren begriffsanalytische Möglichkeiten zu nutzen weiß. Frappierend am Gesamtergebnis ist noch etwas anderes: Um wieviel näher die Hönigswaldsche Philosophie dem historischen Kant steht als irgendeine der neukantianischen Grundlehren.

*Rudolf Hoffmann (Bened)*

*Aristote et les problèmes de méthode – Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> septembre 1960 (Aristote – Traductions et Études)*  
 Louvain, Publications universitaires, 1961, VIII–362 S.

Das vorliegende Symposium Aristotelicum von Löwen bildet die Fortsetzung desjenigen von Oxford aus dem Jahre 1957. Das Hauptthema, die Methode des Aristoteles, wird von verschiedenen Seiten beleuchtet: unter dem Gesichtspunkt der Prinzipien, der Anwendung, des allgemeinen Verfahrens sowie der besonderen Formen in den Einzelwissenschaften. Die beachtenswerte Arbeit gliedert sich in fünf Teile: Problèmes généraux – La méthode en métaphysique – La méthode en philosophie naturelle – La méthode en éthique – Aristote et son école.

*Pierre Aubenque* eröffnet die Reihe der Abhandlungen mit einer aufschlußreichen Analyse über den Begriff der Aporie. Dabei beruft er sich vor allem auf die Aussagen des Aristoteles, der in der Metaphysik und im Organon immer wieder auf die Schwierigkeit der Forschung und die bescheidenen Resultate hinweist.

*Joseph Moreau* befaßt sich mit dem Thema „Aristote et la vérité antéprédicative“. Es handelt sich hier um die „adaequatio mentis et rei“, die aber eine frühere Wahrheit, nämlich die Wahrheit der Sinneswahrnehmung als Offenbarung des Sachverhaltes, voraussetzt. Die Sinneserfahrung enthüllt uns also nach Aristoteles eine Wirklichkeit, dank der sich die Wahrheit der Urteile verifizieren läßt. Aber wie gelangen wir zur Notwendigkeit der Wahrheit, da uns doch die Sinneserfahrung nur kontingente Beziehungen zeigt? Aristoteles nimmt eine intellektuelle Intuition, eine Wesensschau an, in der sich die antepredikative Wahrheit befindet.

In einem souveränen Längsschnitt spricht *Suzanne Mansion* von „Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote“. Die Verfasserin weist nach, daß Aristoteles seine Philosophie als Ergebnis der tastenden Versuche seiner Vorgänger auffaßt und daß er diese immer dann kritisiert, wenn ihre Thesen mit den seinigen nicht übereinstimmen. Aber wie nimmt der Stagirite als Philosophiehistoriker objektiv Stellung zu seinen früheren Denkern und wie sucht er sich in ihre Problematik hineinzudenken, um ihre Lösungen zu bewerten? Aristoteles betrachtet die Denkarbeit seiner Vorfahren nicht von einem abgeschlossenen System aus, sondern zeigt sich selbst als Forscher, wenn er ihnen seine Probleme stellt, auf die er tatsächlich eine Antwort erwartet. Diese Antwort zeigt in der aristotelischen Metaphysik eine Sicht, die er theoretisch nicht zu fundieren vermag; in der Physik sind es Hinweise, die mit seiner zu beweisenden These übereinstimmen. Da in *De Anima* und *De Gen. et Corr.* das Forschungsergebnis scheinbar nichts Positives zeigt, sieht Aristoteles die tatsächliche Frucht in einer Klarstellung der Ausgangslage des Problems und in einer Zuversicht auf seinem Weg zur Lösung. Nicht nur die Beziehungen des Stagiriten zu den Philosophen vor Plato lassen sich im obigen Sinne charakterisieren, sondern in noch vermehrtem Maße das Verhältnis des Aristoteles zu Plato. Denn in seiner Metaphysik vermag er sich nicht vom platonischen Einfluß frei zu machen und die in der Akademie erörterten Fragen scheinen sein Denken viel zu stark geformt zu haben, als daß er hemmungslos seine Einwände gegen die Lehren der platonischen Schule, der er in seiner Jugendzeit angehörte, hätte vorbringen können.

In der überaus scharfsinnigen Untersuchung „L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote“ unterscheidet der Löwener Gelehrte *Augustin Mansion* im aristotelischen Wissenschaftsbegriff drei Entwicklungsstufen: a) Vor der Entdeckung des Syllogismus sah Aristoteles das Hauptobjekt der Wissenschaft in der Wesenserfassung der Dinge durch die Definition mittels der platonischen Teilungsmethode (Dichotomie), der er noch später irgendwie treu blieb; b) im 7. Buch der *Topik* glaubt Aristoteles ein wirksameres Erkenntnis-mittel als die Dichotomie des Plato zur Bildung der Definition gefunden zu haben, nämlich das syllogistische Beweisverfahren, aus dem die gesuchte Definition notwendig resultiert; c) die dritte Stufe entspricht der klassischen Wissenschaftstheorie, wie sie uns Buch I und II der *Analytica Posteriora* vermitteln. Prinzipiell ist es unmöglich, die Bedingungen eines syllogistischen Beweises für die Definition zu beurteilen. Aufgabe der Wissenschaft wird es

nun sein, die Eigentümlichkeiten notwendigerweise aus der Definition abzuleiten und nicht mehr direkt die Wesenserfassung zu betrachten.

G. E. L. Owen untersucht in seiner Studie *Τιθέναι τὰ φαινόμενα* die scheinbare Diskrepanz zwischen den Methoden des wissenschaftlichen Beweisverfahrens in den *Analytics* und der Physik. Aristoteles denkt hier an die *Topik*, wo die ersten Prämissen des wissenschaftlichen Beweises durch Methoden festgelegt werden können, die von der *ἐνδοξα* ausgehen. Der Autor weist darauf hin, daß Aristoteles eine „physische“ und „dialektische“, „logische“ oder „universelle“ Methode im Beweisverfahren unterscheidet.

Wie Gérard Verbeke überzeugend darlegt, kann nach der Erkenntnistheorie des Aristoteles unsere Erkenntnis des höchsten Intelligiblen nicht untrügerisch und vollkommen sein. Es handelt sich selbstverständlich um ein absolut einfaches Erkenntnisobjekt, das wir nur auf indirektem Weg, nämlich durch den Vernunftschluß erfassen. Diese Erkenntnis zeigt sich als Schlußfolgerung eines Vernunftschlusses und ist infolgedessen dem Irrtum ausgesetzt. Daraus geht hervor, daß es eine Kreisbeziehung geben muß zwischen der Erkenntnis der sinnlichen Welt und der Erkenntnis des reinen Aktes. Die Erkenntnis des reinen Aktes hilft uns, die sinnliche Welt zu verstehen, und eine bessere philosophische Erfassung des sinnlichen Seins läßt uns in unserer Erkenntnis des reinen Aktes Fortschritte machen. In dieser Perspektive begegnen wir der *Metaphysik* immer als einer gemachten Wissenschaft und als einer Wissenschaft, die gemacht werden muß, gleich einem Wissen, dessen fundamentales Fortschreiten wesentlich dem Irrtum unterworfen ist und das deshalb immer von neuem anzupacken und zu ergänzen ist.

Olof Gigon geht in seiner Arbeit „Methodische Probleme in der *Metaphysik* des Aristoteles“ zwei Problemen nach: einerseits der Rekonstruktion der Texte und Zusammenhänge, die der *Metaphysik* vorgelagert sind, und andererseits den Prinzipien unserer *Metaphysik*. Die Schwierigkeiten liegen in der gegenseitigen Verflechtung der *Pragmatik* sowie in stilistischen Fragen. Der Verfasser beschränkt sich auf die Anfangsbücher der *Metaphysik*. Die Charakterisierung des Buches *α 2* gibt über die Zahl und den geschichtlichen Ablauf der Ursachen Auskunft. Sehr wertvoll ist der Überblick von Sonderabhandlungen, die hinter dem *Metaphysik*text stehen: die Benutzung des *Protreptikos* in *A*, von *περί φιλοσοφίας, περί ἰδεῶν, περί ἀλαθοῦ*, der Sonderschrift über *Speusipos* und *Xenokrates*, der *Doktrin* der *Pythagorer* in *A 5*, 986a 12–13, der Fragmente *περί ἀντικειμένων* sowie der Schriften der *Vorsokratiker*. Gigon geht hier nicht den philosophischen Problemen nach, sondern sucht die Arbeitsweise des *Stagiriten* und die Entwicklungsgeschichte der *Metaphysik* unter dem literarischen Gesichtspunkt zu eruieren.

Mit Berufung auf das Werk von P. Joseph Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, unterstreicht C. J. de Vogel die Bedeutung der Kenntnis der Formen, zumal die Wesensformen das Hauptobjekt der *Metaphysik* bilden, das der *Stagirite* in einer strengen Logik untersucht.

Paul Moraux befaßt sich vor allem mit den Einleitungen und Schlußfolgerungen, welche den wesentlichen Entwicklungen des ersten Teils von *De Caelo* vorausgehen oder folgen. Aus den inhaltlichen Beziehungen zwischen den *Epilogen* und dem eigentlichen Beweis lassen sich verschiedene Beobachtungen über die Methode des Aristoteles anstellen, wie z. B. der traditionelle Charakter der vertretenen Theorien, das göttliche Sein. Obwohl sich Aristoteles als *Virtuose* im Beweisverfahren zeigt, sind dennoch gewisse Gegensätze in seinen Abhandlungen festzustellen. Moraux weist nach, daß *De Caelo* kein kohärentes System und keine klare und präzise Darstellung des Himmels ist, sondern daß Aristoteles eher eine gewisse Anzahl von Problemen lösen wollte.

In „Aristotle's use of *differentiae*“ zeigt D. M. Balme, daß der Gebrauch der *differentiae* bei Aristoteles selbst zu Widersprüchen führt. Der Standpunkt des *Stagiriten* liegt klar vor in *De Part. Anim.* I 7, 491a 9. Die *Hist. An.* beschreibt nicht so sehr Tiere, sondern sammelt und analysiert ihre Unterschiede. Das Ergebnis ist eine Sammlung aller beobachtbaren *differentiae*. Wird die *Historia* nicht als eine Enzyklopädie oder Sammlung von einfachen Beobachtungen verstanden, sondern bis zu einem gewissen Grade als theoretischer Traktat – eine Studie der *differentiae* –, dann verschwindet vieles, das inkohärent erscheint.

Die Diskussion der Methoden in der Biologie im 1. Buch *De Partibus*, worüber *Ingemar Düring* in „Aristotle's method in biology“ berichtet, zeigt deutlich, daß Aristoteles den Widerspruch zwischen den Methoden und der Tradition der Akademie, und der neuen Richtung hervorgerufen hat. Trotz der Zusammenarbeit mit Theophrastos bleibt er seiner alten Lehrrichtung treu. Es zeigt sich, daß Aristoteles in der Biologie weit mehr von Plato und der Akademie abhängt als von Theophrastos.

In der Arbeit „Gedanken zur Methodik des Aristoteles in der Schrift“ *περὶ ψυχῆς* kommt *Heinrich Dörrie* zum Ergebnis, daß die drei Bücher *περὶ ψυχῆς* wohl – mit wenigen Ausnahmen – ein harmonisches Ganzes bilden. Es wird auch der Nachweis erbracht, daß Aristoteles infolge methodischer Einengung Fragen wie die Seele als Entelechie des Körpers nicht genügend erarbeiten konnte und daß infolgedessen seine Psychologie noch nicht zum Abschluß gekommen ist.

*J. Donald Monan* führt in seinem Beitrag „Two methodological aspects of moral knowledge in the Nicomachean Ethics“ die aristotelische Ethik auf zwei letzte Formen zurück: a) als ein Reflektieren über das Phänomen einer spontanen ethischen Erkenntnis, um dadurch die Grundsätze des guten Verhaltens, die latent sind und daher diese Sprache rechtfertigen, zu explizitem Bewußtsein zu führen. Es kann sich also nur um eine vormetaphysische Methode handeln; b) andererseits nimmt die ethische Erkenntnis in bezug auf das konkrete Handeln, in welchem ja die menschliche Glückseligkeit wesentlich besteht, die Form einer strikten Deduktion an, da sich dieser metaphysische Prozeß auf erste Prinzipien stützt. Die phänomenologische Anwendung der ethischen Erkenntnis in der *Nicom. Ethik* greift ganz offensichtlich mit der expliziten Doktrin der *φρόνησις* in den rätselhaften „common books“ ineinander. Die deduktive Methode paßt nicht nur schlecht zu jener expliziten Lehre, ihr psychologisches Beweisverfahren zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit dem früheren *Protrepticus* des Aristoteles. Daraus folgt, daß wir die Analyse der impliziten Lehre der ethischen Erkenntnis in der *Eudem. Ethik* vergleichen müssen mit der impliziten Doktrin der *Nicom. Ethik* und mit der expliziten Deskription in den „common books“.

In der Studie „*Ethica Nicomachea* II 1–6: Academic eleticism and the critical formulation of Aristotle's discussion of moral virtue“ untersucht *W. Gerson Rabinowitz* den Einfluß der Eleaten auf die kritische Methode des Aristoteles in seiner *Nicom. Ethik*. Die Eleaten haben in Übereinstimmung mit *Eth. Nicom.* 5, 1106a 15–6, 1107a 8 die Tugend identifiziert mit der unveränderlichen, unfruchtbaren und unzerstörbaren Realität der reinen *ἐπιστήμη* und *οὐσία*. Wie für die Eleaten der Tugendbegriff des Eudoxus als *γένεσις* nicht *οὐσία* sein konnte, obwohl er es hätte sein sollen, so war für Aristoteles der Tugendbegriff der älteren Akademie als *οὐσία* von *γένεσις*-Begriff vollständig verschieden. Irgendwo in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen meint Aristoteles die Wahrheit gefunden zu haben, wie uns *Eth. Nicom.* II 1–6 bezeugen.

*D. J. Allan* setzt sich in „Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics“ mit Hypothesen auseinander. Wie allgemein angenommen wird, vertritt auch der Verfasser den Standpunkt, daß die eudemische Version der Ethik nicht von Eudemos, sondern von Aristoteles stammt. Entweder hat Aristoteles zuerst eine deduktive Methode angewandt, welche er später zugunsten einer Methode lockerte, welche den natürlichen, progressiven, sich selbst verbessernden Gedankengang zu widerspiegeln vermochte auf Kosten der formalen Genauigkeit; auch hat er, soweit es seine Theorie betrifft, den Standpunkt aufgegeben, wonach Freude und Schmerz im Handlungsbereich von Tugend und Laster liegen, wahrscheinlich um auf breiterer Basis seine Beschreibung über Gut und Böses einordnen zu können. Oder es besteht die umgekehrte Möglichkeit: die eudemische Version setzt die nicomachische voraus und stellt einen Versuch dar, dasselbe oder ein ähnliches System in einer strikten Form zu präsentieren: die euklidische Methode, die einfachere Darlegung der Freude, die neue Definition auf dem Gebiete der ethischen Tüchtigkeit und der häufigere Gebrauch der Metaphysik würden alle auf diese Richtung hindeuten. Um die Existenz zweier Versionen zu erklären, bedarf es nicht der chronologischen Methode und nicht der Voraussetzung, daß es eine Entwicklung gibt, die entgegen der Darstellung weit genug ist, um auf diese Hypothese hinzuweisen. Allan schließt sein Argument mit dem Hinweis, daß wir,

ähnlich wie bei Descartes – der 1641 die *Meditationes* und erst 1644 die *Principia Philosophiae* veröffentlicht hat – auch bei Aristoteles eine natürliche, progressive und eine deduktive Darlegung annehmen können.

Mit Recht betont F. Wehrli in „Aristoteles in der Sicht seiner Schule, Platonisches und Vorplatonisches“, daß es zur Eruiierung des platonischen bzw. vorplatonischen Charakters der aristotelischen Schriften notwendig sei, das Denken im Rahmen der Gesamtliteratur seiner Vorgänger zu sehen und zu bewerten. Obwohl sich die exoterischen Schriften des Stagiriten inhaltlich wie formell von den Pragmatien unterscheiden, haftet ihnen dennoch ein gemeinsamer Zug an, insofern sie sich auf die vorplatonische Überlieferung berufen. Aber auch der chronologische Aspekt, die Darstellungsform sowie exoterisches und für die mündliche Unterweisung bestimmtes Schrifttum sind für die Aristoteles-Interpretation von vordringlicher Bedeutung.

Eine willkommene Übersicht der Zitationen der Aristoteles-texte sowie ein Namenregister schließen das Symposium Aristotelicum ab.

Joseph Blarer-del Pozo (Mollis|Schweiz)

H. E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins. In Salzburger Studien zur Philosophie. Band 3. Verlag A. Pustet, München 1963, 256 Seiten.*

Das Anliegen Hengstenbergs in seinem neuen Werk „Evolution und Schöpfung“ ist ein *Dreifaches*: zunächst eine Bestimmung des wahren Verhältnisses von Evolution und göttlicher Schöpfung, sodann eine Kritik am heutigen Evolutionismus und endlich ein Aufzeigen der Gründe, warum der Evolutionismus im allgemeinen und der Teilhardismus im besonderen eine so große Wirkung haben (15 f.). Dieser Zielsetzung entsprechend, erfahren wir bereits in der Einleitung Wichtiges über den berechtigten Kern der Evolutionstheorie, über die systematische Überbewertung im Evolutionismus und über die Grundstruktur des christlichen Schöpfungsbegriffes.

*Evolution* ist nach Hengstenberg kein *kausaler*, sondern nur ein *konditionaler* Zusammenhang zwischen einer früheren und späteren Art des organischen Lebens (17, 32). Der kausale Zusammenhang wird deshalb abgelehnt, da noch kein Naturwissenschaftler beobachtet konnte, wie eine Art A eine Art B hervorgebracht hat (18). Daher lassen sich evolutive Lebensformen nicht vorausbestimmen, wie das im Bereich rein physikalischer Vorgänge möglich ist (22). Ja noch mehr, es gibt organische Arten, die im Verlauf von mehreren 100 000 Jahren ohne eigentliche Evolution geblieben sind (32). Daraus ist zu entnehmen, daß das Evolutionsprinzip kein allgemein gültiges Prinzip ist, sondern nur einen *heuristischen* Charakter hat (33). Was hat nun der *Evolutionismus* daraus gemacht? Er behauptet wesentlich mehr, nämlich, daß die Art A die Art B hervorbringt, wobei das Milieu auch einen notwendigen Einfluß auf die Entfaltung von A nach B ausübt. M. a. W. liegt hier ein lückenloser *kausaler* Zusammenhang vor (39). Anstelle des heuristischen Evolutionsprinzips ist damit ein *allgemeines* und *ontologisches* Prinzip getreten, das die Evolution alles Lebendigen, Seelischen und Geistigen rein kausal von „unten“ nach „oben“ deutet (35). Dazu kommt noch als eine wichtige Verengung, daß die „Zeitgestalt“ und der „Gestaltungsfaktor“, die wir aus der Ontogenese des Lebendigen sicher kennen, im Evolutionismus gänzlich ausscheiden (34). Dem berechtigten Prinzip der Evolution und seiner Verschärfung im Evolutionismus wird nun der *Schöpfungsakt* Gottes gegenübergestellt, wie wir ihn durch die christliche Offenbarung kennen und wie die christlichen Denker ihn näher zu bestimmen suchten. Schöpfung im ursprünglich göttlichen Sinn ist keine bloße Umwandlung von etwas Möglichem in etwas Wirkliches, auch nicht die Verwandlung des Nichts ins Sein; das alles wäre noch eine Veränderung oder qualitative Bewegung. Schöpfung ist das Hervorbringen des Seienden nach der Totalität seines Seins, wodurch dieses ein Geschöpf wird und in seinem Sein und Tun von seinem Schöpfer abhängig, getragen und umgriffen ist (29). Die Beziehung von göttlichem Schöpfer und Geschöpf ist nicht zeitlich, sondern überzeitlich (wenn auch nicht ewig, da sie einen Anfang hat); sie hält und trägt das Geschöpf, solange es existiert. Sie ist über-

zeitlich, da das Schaffen Gottes keine qualitative Bewegung (Veränderung) ist und nicht im Sinne eines zeitlichen Ablaufes endet (30). Damit sind bereits wichtige Vorbereitungen getroffen. Sie werden noch ergänzt und vertieft durch die Ausführungen des Verf. über die Ursprungsbeziehungen (Kausalität 43–49; Begründung als Komposition und Konstitution 50–63; Mittelungsrelation 64–72), über die Eigentätigkeit des Geschöpfes (73–81) und über das Zusammenwirken von Gott und Geschöpf (82–90). Aus den wichtigen und sehr persönlich durchdachten Ideen möchten wir einige herausheben, die für das Verständnis der Begegnung mit dem Evolutionismus Teilhard de Chardins wichtig sind.

Zunächst das Wesentliche über die *konstitutive* und *kompositive* Begründungsrelation. Die *Konstitution*, welche den inneren Aufbau unseres weltlichen Seins ontologisch erklären soll, vollzieht sich (1) durch das Verhältnis von seinsmäßigem Grund und seinsmäßiger Folge (50). Dieses Verhältnis ist sodann (2) noch wechselseitig oder reziprok, da der Grund die Folge bestimmt und umgekehrt (Beispiel: Physis-Psyché 50). Dazu kommt weiter (3), daß die Konstituentien voneinander *real* unterschieden sind, während das durch sie je Konstituierte nur eine *gedankliche* Unterschiedenheit aufweist (51). Endlich (4) sind die realen Konstituentien nicht etwas Allgemeines (abstrakter Artlogos – allgemeine Materie), sondern sie sind etwas bereits real Individuiertes, das als „dauerndes Geschehen“ einer *actio immanens* den „Vollzug“ des realen Seinsaktes gewährleistet (50 f.). Auf diese vier Grundsätze der konstitutiven Begründungsrelationen werden wir noch später zurückkommen, da man sie nicht alle in gleicher Weise zu akzeptieren braucht.

Die andere Form der Begründungsrelation ist die *Komposition*. Auch hier ist das Begründete mehr als die „bloße Summe der Teile“. Doch haben die Teile bei der Konstitution eine „individuell-unauswechselbare Stelle“ und bestimmen sich „gegenseitig“, zu dem, was sie sind. Bei der Komposition sind die Teile „zufällig“ angeordnet und daher „auswechselbar“. Sie verhalten sich gegenseitig nicht zum „Sein“, sondern nur zu einer „Kollektiveigenschaft“, die alle Teile „uniform überlagert“. Prototyp der Komposition ist der aus Körnern bestehende Sandhaufen (55). Die kompositive Begründungsrelation ist nach dem Verf. von großer Bedeutung für die Naturphilosophie. Die Gesetze der Komposition ermöglichen sowohl eine physikalische Massentheorie als auch eine naturphilosophische Theorie des Massenkörpers. Beim Menschen ist sein Körper kompositiv zu interpretieren und sein Leib konstitutiv. „Soweit das Naturreich kompositive Züge trägt, hat auch die Komplexionstheorie des Evolutionismus einen berechtigten Kern“ (58).

Der Unterschied von konstitutiver und kompositiver Begründungsrelation ist von entscheidender Bedeutung. Nur wenn man der Konstitution den Seinsvorrang vor der Komposition einräumt, kann man nach dem Verf. zugeben, daß unsere Welt einen göttlichen Schöpfer hat, welcher ihr das ganze Sein verlichen und jedem einzelnen Sein seinen eigenen Selbststand gegeben hat. Wer den umgekehrten Weg einschlägt und alles durch Komposition von unendlich vielen Teilen und Zustandsänderungen zu erklären sucht, dem bleibt die Welterschaffung ein Rätsel. Denn Entstehen durch Schöpfung und Entstehen durch werdensmäßige Veränderung schließen sich aus (91 f., 28 f.). Bleiben wir zunächst noch bei der Entstehung durch Schöpfung, so gilt, daß das Geschöpf über sein „Eigensein und seine Kräfte freitätig“ verfügt und doch dieses Sein und seine Kräfte „ständig vom Schöpfer empfängt“. Das Geschöpf ist selbständig, aber nicht aus sich und bleibt darum in Abhängigkeit von seinem Schöpfer (73 f.). Bei der Selbsttätigkeit ist eine innere (immanente) und äußere (transeunte) zu unterscheiden. Die *actio immanens* begründet die innere Dynamik im geschöpflichen Sein, so daß es „keine intensivere und vollkommene Dynamik gibt als die des konstitutiv vollzogenen Seinsaktes, der im ontologischen Ausdruck ein schöpferisches Moment . . . einschließt“ (77). Das geht darauf zurück, daß Gott Sein, Wesenheit und Sinn so seinen Geschöpfen mitteilt, daß sie von ihnen „zugleich subsistierend *vollzogen* werden können. Gott allein vermag so mitzuteilen“ (84). Da die transeunte Handlung des Geschöpfes zeitlichen Charakter hat, kann sie „niemals von Gott gewirkt oder mitgewirkt sein“. Sie kann immer nur „*Folge* eines Erschaffenseins durch Gott sein“. Doch ist die *actio transiens* ständig von „der schöpferischen Relation, in der das Geschöpf Sein, Wesenheit und Sinn empfängt, *getragen und umgriffen*“ (88).

Damit hat Hengstenberg die philosophische Stellung umrissen, von der aus er dem Evolutionismus Teilhard de Chardins begegnen will. Der Evolutionismus des französischen Jesuiten ist ein ganz bestimmter und unterscheidet sich von demjenigen des dialektischen Materialismus durch ein *doppeltes*: Zunächst werden alle höheren Kategorien wie Leben, Psyche (wesentlich Bewußtsein) und Geist (von Teilhard nicht grundsätzlich von Psyche unterschieden) in den „Anfangstoff“ der Welt hineingenommen; sodann wird Gott am evolutionen Geschehen so beteiligt, daß er „mit einem Teil seines Wesens“ in die Dinge „eintaucht“, der Evolution eine Richtung gibt und die Dinge in ihrem Werden auf sich, den „Punkt Omega“ zulenkt. Omega soll der Evolutionsreihe „immanent und transzendent zugleich sein“ (93). Bis zu den Menschen hin verläuft die Entwicklung divergent, da die einzelnen Phylen sich auseinander und voneinander fort entwickeln. Erst beim Menschen setzt die eigentliche Konvergenz ein. Im Menschen kommt die Evolution als Bewußtsein zu sich selbst und führt alle Einzelnen, Völker und Nationen zur Synthese des „Bewußtsein-Kollektivs“ der Menschheit (95). Doch ist hinzuzufügen, daß in diesem System Leben, Bewußtsein und Geist insofern sich nahe stehen, als sie die innere Seite der Wirklichkeit oder die „radiale Energie“ darstellen, während die Materie die äußere Seite oder die „tangentielle Energie“ bildet, bei welcher sich die Teilchen nur äußerlich berühren. Wenn es zwischen den niederen und höheren Komplexionen, also von „unten“ nach „oben“ qualitative Sprünge gibt, so bedeutet das im Grund keinen Wesensunterschied, da die Zentrierung und Innerlichkeit nur „gradweise fortschreiten“ (94). So kommt es leider trotz des wahren Kerns, der in dem Unterschied von tangentialer und radialer Energie liegt, zu einer „Konfundierung“ und Aufhebung aller Selbstände und Prinzipien im Bereiche unseres weltlichen Seins (119, 172; 93 ff.). Nicht nur ein wahrer und fruchtbarer Gedanke wird hier übersteigert und übertrieben, sondern der personale Geist des Menschen und die Materie als Prinzip werden aufgelöst (102–119). Trotz aller Begeisterung Teilhards für die materielle Wirklichkeit treiben wir einem Abgrund entgegen, den Hengstenberg sehr scharf als „metaphysischen Nihilismus“ bezeichnet (126). Kein Wunder, wenn das göttliche Tun in den Strudel der Zeitlichkeit gerät (127 ff.), dessen Ziel ein „kosmogonischer Christus“ und eine „christische Kosmogonie“ sind (153). Die tiefsten Gründe einer solchen evolutionistischen Weltsicht sieht Hengstenberg in einer tiefen Sehnsucht der heutigen Menschen nach Einheit (175), im zeitgenössischen Autonomismus (176) und in dem Heißhunger vieler nach einer befreienden Ideologie, die aus der Leere sekundärer Systeme führt und die Konflikte von Glauben und Wissen überwindet (180). Dazu kommt noch eine Unterlassungsschuld der christlichen Philosophen. „Hätten die christlichen Philosophen in den letzten Jahrzehnten mehr im guten Sinne fortschrittliche Arbeit auf den aktuellen Problemgebieten der Schöpfung, der Ursprungsbeziehungen (Kausalität, Begründung, Ausdruck) überhaupt, der Substanz, der Person, der Individuation und *last not least* der *Materie* geleistet, so hätte der Evolutionismus im allgemeinen und der Chardinismus im besonderen gar nicht solchen Boden finden können, wie sie ihn tatsächlich gefunden haben“ (183 f.).

An dieser Stelle wollen wir einhalten und einiges von unserer philosophischen Sicht sagen, was uns bei der Begegnung des sehr aktiv tätigen Philosophen Hengstenberg mit dem bereits verstorbenen Naturwissenschaftler Teilhard de Chardin aufgefallen ist. Der erste Eindruck ist der, daß diese Begegnung von Seiten des noch lebenden Hengstenberg mit den philosophischen Mitteln einer sehr eigenständigen Philosophie und einer dahinterstehenden katholischen Glaubenshaltung durchgeführt wurde. Das macht die Lektüre spannend und gibt ihr einen besonderen Reiz. Die Sprache ist flüssig, verständlich, temperamentvoll, aber zuweilen scharf, ja überscharf, was der Auseinandersetzung dann etwas von ihrem echten Dialogcharakter zu nehmen droht. Wir fragen: Ist es nicht vielleicht zu weit gegangen, wenn der Verf. von einem metaphysischen Nihilismus Teilhards spricht, der die gesamte Wesensordnung leugnet, und dann freilich wieder einschränkt, daß dieser keineswegs ein ethischer und religiöser zu sein braucht (126)? Mit dem Verdikt eines Nihilismus sollte man sehr sparsam umgehen. Weit eher scheint uns diskutabel, ob Teilhard wirklich immer die Grenze zwischen Theismus und Pantheismus gesehen und eingehalten hat und ob Materie und Geist bei ihm wesentlich oder nur graduell verschieden sind. Zu dieser Problemstellung hat Heng-

senberg bei dem französischen Gelehrten zum mindesten das eine klargestellt, daß die Grenzen sehr fließend geworden sind (101–118, 127–154) und von vielen nicht mehr richtig gesehen werden. Ja, er meint sogar, daß es absurd ist, die Materie oder „das Materielle“ als ein „Moment an Geist und für (endlichen) Geist“ zu bezeichnen (61), wie es gelegentlich schon K. Rahner getan hat (in: *Das Problem der Hominisation, Quaestiones Disputatae* 12/13, Freiburg i. Br. 1961, 51 ff.). Dazu eine Gegenfrage: Muß man Moment unbedingt im Sinne Hegels fassen, der den Unterschied von Geist und Materie dialektisch aufhebt, oder gibt es nicht auch einen *schlichteren ontologischen* Sinn, welcher bei allem Wesensunterschied von Geist und Materie doch im Bereich unserer geschaffenen Welt einen inneren Bezug von Geist auf Materie hin bedeutet, so daß der Geist die Materie zum Leib gestaltet und der Leib auch eine Grenze für das Tun des geschaffenen Geistes ist?

Dazu ein weiteres, das die ontologische Kategorie des Selbstandes betrifft. Auch hier bedienen wir uns der Frageform. Ist die Substantialität, wie sie der Verf. mit der klassischen Philosophie vertritt, nicht durch die Kenntnis der heutigen Naturwissenschaft dahin zu erweitern und aufzulockern, daß im Bereich des Anorganischen und Organischen der Selbststand noch nicht zu seiner letzten Einheit und Geschlossenheit gekommen ist, sondern diese erst bei den höheren Tieren und Menschen findet? Wie ist dieser konstitutionelle Befund zu erklären? Etwa von „unten“ oder von „oben“ her? Die Lösung von „unten“ nach „oben“ scheidet aus, weil der Selbstand in jeder höheren Stufe ein *Novum* zeigt, das von „unten“ her nicht erklärt werden kann (so beim Leben die gestaltende Zweckmäßigkeit, beim Tier das sinnliche Bewußtsein und den Instinkt, beim Menschen den Geist als Erkenntnis des Was und Worum und freie Selbstentscheidung). So bleibt nur die andere Lösung von „oben“ nach „unten“ übrig, die freilich über den Bereich der Welt hinaus- und auf einen überweltlichen Schöpfer zurückgeht. Innerweltliches Tun setzt immer schon etwas Selbständiges voraus, das es in seinem endlichen Sosein verändert (dem Zustand, der Quantität oder Qualität nach). Ein eigentlicher Selbstand kann aber nur von einem absoluten Sein, d. h. von Gott durch Schöpfung verliehen werden.

Damit kommen wir zum *Tun Gottes* und seiner Beziehung zum geschaffenen Sein. Hengstenberg spricht hier immer wieder von einem „überzeitlichen Tun Gottes“ und vermeidet den Terminus „*creatio aeterna*“, weil alles geschaffene Sein einen zeitlichen Anfang hat und in dieser Welt unter dem Gesetz der zeitlichen Abfolge steht (30). Wir möchten hier fragen: Ist dieses überzeitliche Tun Gottes und die damit verbundene überzeitliche Relation etwas, das noch philosophisch verstehbar ist oder stehen wir hier nicht an der Grenze philosophischen Verstehens? Das müßte unseres Erachtens schärfer herausgehoben werden; denn hier scheiden sich die Geister in solche, die eine christliche Offenbarung annehmen, und in solche, die sie ablehnen. Hengstenberg spricht hier als christlicher Denker und nicht mehr als Philosoph. Die göttliche Schöpfung ist etwas, auf das wir gerade noch mit unserem philosophischen Denken stoßen und daher berücksichtigen müssen, dessen innere Struktur wir aber nie restlos durchleuchten können, weil hier sich Zeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit geheimnisvoll „tangieren“.

Endlich noch ein Wort zur Konstitutionstheorie Hengstenbergs. Sicherlich liegt hier ein Gebiet der Ontologie vor, das von Seiten einer theistisch ausgerichteten Metaphysik noch viel intensiver und gründlicher bearbeitet werden müßte, als dies in unserem Jahrhundert geschehen ist (183 f.). Die moderne Natur- und Geisteswissenschaft hat uns hier viel neues Material bearbeitet und mit ihren Methoden gründlich erforscht, das eine Weiterführung und Begründung durch eine philosophische Konstitutionslehre verlangt. Darauf hat Hengstenberg immer wieder aufmerksam gemacht und in seinen bisherigen Werken einen wertvollen, aber in mancher Hinsicht auch zur Diskussion herausfordernden Beitrag geleistet. Das Wertvolle scheint uns darin zu liegen, daß er unsere reale Welt als einen wesensmäßig geordneten Stufenbau auffaßt, in dem jede Stufe sich von der anderen wesenhaft unterscheidet und daher nicht von ihr im Sinne einer Evolution abgeleitet werden kann (202–234). Bei der Konstitution des konkret-selbständig Seienden in der Welt unterscheidet er ein Dreifaches: die einzelnen Kontituenten, das je von ihnen Konstituierte und das Constitutum concretum oder die Hypostase (51). Bei den einzelnen Konstituenten heißt es, daß sie *real* zu unterscheiden

sind, während die Konstituierten *nur gedanklich* unterschieden sind (51). Hier beginnt nun unsere Schwierigkeit. Der vom Verf. gemeinte Sinn scheint genauer der zu sein, daß zwischen dem einzelnen Konstituens als Grund und dem durch es Konstituierten als Folge eine derart innige Verbindung besteht, daß sie unlöslich voneinander ist und nur durch unseren Verstand als Verhältnis von Grund und Folge unterschieden werden kann. M. a. W., hier läge kein ontologisches, sondern nur ein von uns gedachtes Verhältnis von Grund und Folge vor. Wäre das der Fall, so wäre dieses Verhältnis von Konstituens und Konstituiertem kein eigentlich ontologisches, sondern ein nur von uns gedachtes Verhältnis; wir könnten es also ruhig fallen lassen, da ein gedachtes Grund-Folge-Verhältnis sich wesentlich von einem real-ontologischen Grund-Folge-Verhältnis unterscheidet. Das will aber offenbar Hengstenberg nicht, da er ja das Verhältnis von Konstituens und Konstituiertem als eine inner-ontologische Ursprungsrelation auffaßt (50 f.). Wenn aber das der Fall ist, dann besagt eine *distinctio rationalis* zu wenig und eine *distinctio realis* zuviel. Wir kommen also mit diesen beiden bekannten Distinktionen hier nicht zu Rande, sondern müssen sie durch andere ergänzen und erweitern. Die moderne Ontologie kann uns hier durch den Unterschied von ontisch und ontologisch einen Schritt weiter helfen. Ontisch ist der Unterschied zwischen zwei konkret Seienden, von denen jedes seinen eigenen Selbstand hat. Ontologische Unterschiede gibt es innerhalb eines in sich abgeschlossenen konkreten Seins zwischen einzelnen Teilstrukturen (etwa im Geist zwischen Verstand, Wille und Gemüt). Auch den Unterschied von Konstituens und Konstituiertem würden wir einen ontologischen nennen, da beide immer zusammengehören und doch voneinander verschieden sind. Man könnte hier von einer inneren transzendentalen Begründungsrelation sprechen, die in der mittelalterlichen Philosophie schon eine große Rolle gespielt hat und bei *Duns Scotus* und *Raymundus Lullus* eine besondere Verwertung gefunden hat (vgl. *O. Holzger*, die Beziehungslehre des Doctor Subtilis *J. Duns Scotus*, in Franz. Studien 33 (1951) 22–49; *E. W. Platzeck*, *Raymund Lull's* allgemeiner Relationsbegriff, in *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin 1963, 572–581). Auch Hengstenberg spricht einmal von einer inneren transzendentalen Relation, ohne sie jedoch weiter für die innere Konstitution auszuwerten (237).

Endlich sei noch ein letzter Punkt der Konstitutionslehre Hengstenbergs berührt. Da das Konstituieren auf Konkretion hin ausgerichtet ist, müssen wir sie „ganz konkret“, d. h. individuell auffassen. Die Konstituenten sind daher individuell (*diese* Materie, *dieses* Leben, *diese* Seele usw.), wenn auch Tiere und Pflanzen unter der „Herrschaft eines *übergreifenden Artlogos*“ stehen (203, 50 f.). Auch hier räumen wir zunächst gerne ein, daß für einen theistischen Metaphysiker das Individuelle einen ontologischen Vorzug vor dem Allgemeinen hat und daß dies bei der inneren Konstitution auch gebührend zum Ausdruck kommen muß. Dürfen wir aber dann weiter gehen und sagen, daß es keine allgemeinen, in den verschiedenen Individuen identische Formprinzipien gibt, da dies zur „Konfundierung der Selbstände“ führen würde (203)? An dieser Stelle möchten wir nochmals einhalten und einige Bedenken anmelden. Zu einer Konfundierung der Selbstände käme es u. E. nur dann, wenn die allgemeinen Formprinzipien über die individuellen gestellt und die letztgenannten aus den ersten abgeleitet würden. Wenn aber die allgemeinen Formprinzipien von den individuellen Prinzipien schon im Sein ontologisch verschieden sind und diese vor jenen den Vorrang haben, dann sehen wir keine grundsätzliche Gefahr der Auflösung der individuellen Selbstände. *Noch mehr*, wenn es keine überindividuelle, artliche und transzendente Strukturen gibt, dann sehen wir eine neue Schwierigkeit auftauchen. Der konkrete, reale Mensch besteht ja aus allen realen Seinsstrukturen der Welt, aus Körper, Leben, Sinnlichkeit und Geist, so daß man ihn mit Recht einen *Mikrokosmos* genannt hat. Wie kommt es zu dieser Einheit, wenn nicht durch alle Strukturen etwas Gemeinsames hindurchgeht? *Und weiter*: Wie kommen mehrere Concreta, etwa mehrere Menschen, zu einer wirklichen Gemeinschaft des Seins und Wirkens, wenn es in ihnen nur individuelle und keine gemeinsamen Seinsstrukturen gibt? *Und schließlich* wie können wir als Menschen noch von einem In-der-Welt-sein sprechen, wenn unser Sein durch und durch individuell ist und nichts mit dem Anderen in der Welt gemeinsam hat? Hengstenberg wird sich auf die Universalität des Seins berufen, die er im Anschluß an Proclus und Thomas v. A. die erste und universalste Schöpfung Gottes nennt (80, 164).

Damit ist aber nur der *erste* Schritt zu einer *ontologischen* Lösung getan. Wenn man hier nicht im Unbestimmten und Vagen stehen bleiben will, muß man eine *innere* Gliederung im geschaffenen Sein annehmen, also Gattungen, Artunterschiede, Arten und Individualitäten. Durch diese wird die Einheit sowohl wie auch die Mannigfaltigkeit und Vielheit unter den Seienden verständlich. Damit die Gliederung aber *ontologischen* Charakter hat, müssen die einzelnen Strukturen sich *im Sein selbst* unterscheiden. *Duns Scotus*, der diesen Gedanken im Mittelalter am weitesten vorgetrieben hat, spricht von einer *distinctio formalis ex parte rei sc. concretæ* und meint damit eine konstitutiv-ontologische Verschiedenheit der Seinskonstituentien. Jedes konkrete Sein hat im Bereich des Endlichen zwei verschiedene Seinsstrukturen in sich: die *natura communis et specifica* und die *realitas individualis (haecceitas)*. Beide Konstituentien gehören unzertrennlich zusammen, ergänzen und durchdringen sich; durch ihre *actio immanens* entsteht das, was wir ein *reales Individuum* nennen (vgl. *Scotus, Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 137; ed. Vat. III, 85–86; Ord. II d. 3 q. 6; ed. Viv. XII, 127 b-159a*). Der Lösungsversuch des *Scotus* müßte erneut durchdacht und erweitert werden und könnte dann sicher manches ergänzen, was bei der heutigen Konstitutionslehre im allgemeinen und bei derjenigen *Hengstenbergs* im besonderen noch nicht restlos zum Abschluß gekommen ist.

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

*Georgi Schischkoff: Die gesteuerte Vermassung. Ein sozialphilosophischer Beitrag zur Zeitkritik, 253 S., Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1964.*

Auf Grund eines skizzenhaften Nachweises historischer Zusammenhänge steht eine Diagnose der Gegenwart in kritischer Beleuchtung zur Frage. Es geht um aktuelle Probleme, denen sich die Philosophie nicht verschließen sollte. Paradoxien der fortschrittlichen Existenz sind zu behandeln.

Schischkoff sieht den aus einer Kette von Einzelprozessen zusammengesetzten Prozeß der gesteuerten Vermassung. Es gibt noch keine Wissenschaft von der Vermassung, die man sich bisher biologisch oder soziologisch oder psychologisch verständlich gemacht hat, deren Kräfte und Zusammenhänge aber weitgehend nicht erschlossen sind, obgleich sie bereits technisch beherrscht werden. Die Steuerung der Vermassung hat man überhaupt nicht beachtet und die künftigen verheerenden Folgen der Entwicklung nicht bedacht. Der Steuernde steht nämlich nicht außerhalb; er wird mitgesteuert und somit in seiner Funktion des Steuerers beeinträchtigt. Schischkoff sieht heute eine letzte Chance gegeben, um die Bewegung auf neue Wege umzuleiten.

Er unterscheidet die natürliche Masse, die in schnell aufsteigenden und abklingenden Massensituationen erscheint, in der unbewußte Affekte herrschen und die ein natürliches Phänomen unbewußter Kollektivkräfte darstellt, von der durch die Nivellierung von Lebensformen und Verhaltensweisen bedingten Vermassung, in der das bewußte Individuum farblos und verkümmert erhalten bleibt. Diese Vermassung ist ein von den Notwendigkeiten der Industrialisierung gesteuertes Machwerk. Der Einzelne der klassischen Masse ist nur in der Menge ein Massenmensch; der moderne vermaßte Mensch aber hat nur noch in der Masse sein Zuhause. Die heute zur Frage stehende Masse besitzt keinen Anführer auf der Straße. Sie wird durch Wort, Bild und Nachrichten erzeugt. Sie wird in Gefühlen und Interessen gleichgeschaltet; bei ihr läßt die eigene Urteilskraft nach. Die auf Gegenseitigkeit beruhende Kommunikationsfähigkeit des Menschen geht verloren; die organischen Zellen: Familie, Freundschaft, Gemeinde fallen auseinander. Bindungen, welche Geborgenheit schenken, werden zermahlen. Dadurch wird der Mensch auf die Masse verwiesen. Auch die Schule wird in den Zerfallsprozeß hineingerissen. Es ist die Tragik unseres fortschrittlichen Zeitalters, daß die Jugendlichen nicht als Menschen, sondern als einsatzbereite Spezialisten geschult werden.

Im Kommunistischen Manifest von 1848 sieht Schischkoff die erste Quelle einer gesteuerten Vermassung. Die große anonyme Masse der Proletarier aller Länder wird angerufen. Durch Abstempelung der Unternehmer als Kapitalisten und Ausbeuter werden kapitali-

stisches Klassenbewußtsein und Wirtschaftsegoismus erzeugt. Dazu wirkt als Zersetzungsfaktor die Aufklärung, welche, auf den inneren Menschen gerichtet, ihm den Mythos nimmt und als Ersatz die Scheinsicherheit durch Technisierung bietet. Das Band der Ehe wird gelockert, die Landbevölkerung entwurzelt. Durch die Massenmedien, vor allem durch Fernsehen und Rundfunk, feiert die Technik der gesteuerten Vermassung Triumphe, denn auch der Gebildete besitzt nicht ausreichende Abwehrkräfte gegen sie. Billige Sensationen wie Presse, Rundfunk und Sport werden vom Staate gefördert. Schischkoff wendet sich gegen eine religiöse Verflachung und eine Kirchenpolitik, welche mit Elementen des Volksfestes bewußte Massensteuerung treibt. Für ihn ist die Förderung des Massenbetriebes im Rahmen der religiösen Ausübung „eine dämonische Tendenz der Selbstvernichtung metaphysischer Lebensbezüge“ (p. 57). Auch sieht er die gesteuerte Vermassung sich ebenso wie gegenüber den Konsumgütern gegenüber den Gütern des künstlerischen Schaffens auswirken. So nur erklärt er sich den Massenerfolg der abstrakten Kunst. Eine echte Kulturpolitik aber ist mit gesteuerter Vermassung unvereinbar.

Schischkoff vermeidet eine konkretisierende Betrachtungsweise, welche die Schuldfrage nach sich ziehen würde. Er will die Ideenträger der Vermassung nicht nennen. Insofern handelt es sich hier nur um ein bedingt kämpferisches Buch.

Er schildert die technische Perfektion in Ost und West als scheinbar beglückenden Selbstzweck und stellt nicht die Frage von Günther Anders, ob der Mensch die Maschine als höheres Wesen empfinde, sondern die Frage, ob er, trotz der Maschine, sein Leben meistere. Schischkoff sieht den Menschen heute als beglücktes, gesättigtes Konsumwesen, das an Nützlichkeit und Erfolg denkt und dessen einzige Freude die technische Faszination darstellt. So steht der Massenmensch, für den der Wohlstand Selbstzweck ist, dem persönlichen Menschen gegenüber, dem Wohlstand nur ein Sekundäres bedeutet. Kulturpolitik aber sollte nach Schischkoff eine geistige Elite in angemessener Zahl erhalten und fördern, und zwar nicht nur zweckgebunden fördern, damit sie nicht in den Strudel der gesteuerten Vermassung hineingezogen werde.

In unserer völlig mechanisierten Umwelt hängt es von dem Einzelnen ab, ob der Mensch seine verlorene Priorität über die Natur wiedergewinnt. Es geht Schischkoff um den Einzelnen, denn er glaubt nicht, daß Massenbewegungen und Revolutionen zur Wiedererlangung der rechten menschlichen Daseinsweise zu führen vermögen. Er wendet sich an den um diese besorgten Einzelnen, der bereit ist, sich von anderen in wechselseitiger Kommunikation befruchten zu lassen. So sollen sich neue Zellen spezifischer menschlicher Existenz bilden. Diese beruht nicht auf Stoff-, sondern auf innerer Menschenbildung. Jeder hat seine je eigene Wahrheit zu gewinnen und dann auf dem Wege der Sprache zum Du hin die eigene Subjektivität zu überwinden.

Schischkoffs besondere Sorge gilt dem Verlust der Sprache, der Reduzierung der Gebrauchssprache auf ein Minimum, denn wahre Bildung und Sprache sind unmittelbar miteinander verknüpft. Simplifikation in der Umgangssprache und Seltenheit der befruchtenden Kommunikation in der sprachlichen Begegnung sind zu beobachten. Fernsehen, Rundfunk und Musikbox rauben dem Menschen die Zeit. Der Mensch ist ein schaulustiges Wesen. Das Fernsehen liefert automatisierte Konsumgüter für die primitiven Bedürfnisse des Schaulustes einer ungeheuren anonymen Masse geistig passiver abgestumpfter Zuschauer. Ein Sprachkunstwerk aber kann im Film nicht völlig wiedergegeben werden, doch kann die Kraft der Sprache durch Fernsehvorträge und literarischen Hörfunk gefördert werden.

Schischkoff ruft die Philosophen auf, ein Gegengewicht gegen die Vermassung zu bilden, denn Philosophie ist der unvergängliche lebendige Grund alles Menschlichen. Es gibt zwei Typen des reinen Denkers: die Gründer von Systemen und damit Kritiker und Überwinder herkömmlicher Weltbilder und die Forscher ohne Ausstrahlung und Enthusiasmus. Lebendiges Philosophieren kann an der Selbstwerdung der Persönlichkeit erkannt werden. Schischkoff fordert von den Philosophen eine vorlebende Haltung, ein Hinüberwirken des philosophischen Seins in das tägliche Tun. Er sieht für sie viele Gelegenheiten zu tatkräftiger Haltung gegeben, z. B. gegenüber veralteten Verordnungen. Er denkt an eine in einer Demokratie mögliche wirklich geistige Revolution von oben. Es soll tatkräftig in die Bildungspos-

litik und das soziale Geschehen eingegriffen werden. Die Stellung des Faches Philosophie ist zu verbreitern. Es muß in Zukunft als Hauptfach für Lehrer einem Staatsexamen unterstehen. Es darf in Schulen, wenn man die Gefahr des Dilettierens vermeiden will, nicht nur gelegentlich in anderen Fächern behandelt werden. Der philosophische Fachunterricht soll die der Vermassung entgegenstehende erstrebte Bildungsschicht bereits im vorakademischen Alter zu prägen beginnen. Alle verantwortlichen Träger der Philosophie sollten in der Forderung der Einführung der Philosophie in den Schulunterricht einmütig zusammenstehen.

Damit man den eigenen Standpunkt in der Vermassung erkenne, betrachtet Schischkoff drei Begriffe: Mensch, Leute und Ich. Er strebt, eine Modellvorstellung vom Menschen zu gewinnen und an diesen Strukturen und Zusammenhänge zu erkennen, und unterscheidet das Bild von dem gegenständlich gedachten Menschen von dem Bild des unmittelbar im sozialen Geschehen erlebten Menschen. Der Mensch soll sich durch Aktualisierung seines unmittelbaren Ich-Seins sittlich verwirklichen. Nur wer diesen Ansatz bei sich selbst kennt, kann ihn bei anderen vermissen. Im Prozeß der Vermassung stehen „Leute“ vor uns; die kommunikationsbezogene mitmenschliche Begegnung wird systematisch ausgerottet. Zunächst steht die Menschwerdung in Richtung auf die eigene Individualität zur Frage. Der Einzelne hat die Chance, den Weg zur Erhellung der letzten Tiefen seiner eigentlichen Existenz suchend zu finden. Dabei muß er kritisch psychologisch verfahren. Es handelt sich um Selbstbeobachtung, Einsicht in steril gewordene Reaktionsmechanismen und damit um innere Veränderung, Selbstgestaltung und das Erleben der eigenen seelischen Ganzheit. Echte Bildungsarbeit ist geleistet, wenn der Mensch erschüttert erkennt, versäumt zu haben, zu seinem wahren Menschsein zu finden. Ist man aber den Weg zur eigenen Menschwerdung gegangen, dann kann man ohne Gefahr für das eigene Selbst zu Massengebilden gehören.

Schischkoff behandelt das Problem der Erwachsenenbildung und damit, da sich die Universitäten zu Spezialausbildungsinstituten umgestalten, der hier einzuschaltende Zwischeninstitutionen, vor allem der Volkshochschule. Diese soll sich nicht an die Masse, sondern an die geistig aufgeschlossene Aristokratie wenden. Schischkoff schließt sich weitgehend den Forderungen an, die einst Max Scheler formuliert hat, der ein Gesetz verlangte, das diese Institutionen garantiert. Erwachsenenbildung ist ein Mittel, ja wohl das einzige Bollwerk gegen Vermassung. Die eigentlich bildungsstrebende Schicht der modernen Gesellschaft muß für sie gewonnen werden. Mammutlehrpläne, in denen die Bildungsfächer, auf die alles ankommt, von technischen Fachausbildungskursen überwuchert werden, sind zu vermeiden.

Auf dem Gebiete der Volkshochschule wohl informiert, kritisiert Schischkoff dort in Erscheinung tretende Mißstände, z. B. den Mangel der Fühlungnahme der Lehrfächer untereinander und die Schwierigkeit, Universitätslehrer zu gewinnen. Dabei wendet er sich gegen die undemokratische Herausstellung von staatlich beschäftigten wissenschaftlichen Lehrern, durch welche die heute aussterbenden mitarbeitenden Privatgelehrten degradiert werden. Das Ziel aller Bemühungen aber muß im Auge behalten werden, durch Freilegung des inneren Weges zur Persönlichkeitswerdung zuerst zur wahren Menschenbildung und dann erst zur politischen Bildung zu führen.

Abschließend wendet sich Schischkoff einigen praktischen Maßnahmen zu, die vor allem Rundfunk und Fernsehen betreffen. Im Blick auf die Programmgestaltung meint er, die Androgogik solle sich wie die Pädagogik nicht nach den Wünschen der Zöglinge richten. Trägen Geistern soll somit nichts übrigbleiben, als sich mit Bildung zu plagen, so daß die modernen Massenmenschen unmerklich in die höhere Bildung einbezogen werden. Vorsichtig dosiert müssen die qualitätslosen Sendungen langsam abgebaut werden.

Es gibt zwar nicht nur *eine* Theorie des geistigen Aufstiegs, aber aller Aufbau geistigen Lebens beruht auf Grunddimensionen, auf dem Erlebnis der Spannung zwischen Gegensätzen, wie sie einst Kierkegaard gekennzeichnet hat, z. B. zwischen Ideal und Alltag, Natur und Gott. Schischkoff zeigt, wie in der Dimension des dynamischen Aufschwunges im Geistigen das Verstehen aufblitzt, und behandelt dabei die Bedeutung von Ironie und Witz. Eine zentrale Stimmungssteuerung durch die Sendung leichter Musik aber bannt das fröhliche Gemüt an der Oberfläche und hält von der Sphäre des eigentlichen Innenlebens fern.

Schischkoff diskutiert seine These „Jedes quantitative Viel ist stets weniger als das Wenig

des Qualitativen“ (p. 226) und die selbst auferlegte Unfreiheit, die dort auftritt, wo Güter um des Besitzes willen gehortet werden. Er sieht die heutige Unersättlichkeit an Wohlstand und Gewinn und die Förderung des Menschen als des an Gütern unersättlichen Wesens durch Staat und Gesellschaft, da nicht nur der Bedarf gedeckt, sondern auch neue Bedürfnisse geschaffen werden. Dabei ist Schischkoff nicht etwa ein Gegner der das Leben erleichternden technischen Errungenschaften, sondern bekämpft nur das, was darüber hinaus liegt.

Es geht ihm um die innere Freiheit, deren unsichtbare Gegner der Staat und die Gesellschaft sind. Wir besitzen zwar die erkennbare rein äußerliche politische Freiheit; die innere Unfreiheit des heutigen Menschen wird aber nicht erkannt. Schischkoff meint nicht, die im Osten herrschende Unfreiheit werde vorübergehend sein, weil dort die Bescheidenheit an Ansprüche von Lebensgütern gefördert wird. Für unsere Welt aber setzt er alle Hoffnungen auf Einzelne mit Schöpferkraft, die die Innerlichkeit hingebend pflegen. So erwartet er das Entstehen einzelner Kraftzentren, die unsichtbar in den nivellierenden Massenprozeß hineinstrahlen und ihn zersetzen. Er hält die Hebung des Bildungsniveaus allein durch Ausstrahlung Einzelner für möglich.

Schischkoff beschäftigt ein ernstes Anliegen. Es ist verdienstvoll, daß er nicht nur den Finger auf die Wunde legt, sondern sich auch bemüht, Wege herauszustellen, auf denen nach seiner Meinung diese Wunde geheilt werden könnte. Jeder, der sich ernst mit dem vorliegenden Fragenkomplex beschäftigt, sollte an Schischkoffs Ausführungen nicht vorübergehen, denn ganz unabhängig davon, ob er Schischkoff in den vielen vorgetragenen Einzelzügen zustimmt oder Bedenken gegen sie erhebt, wird er durch eine Diskussion der vorliegenden Ausführungen reiche Anregungen finden und manchen neuen Gesichtspunkt kennenlernen.

*G. Kahl-Furthmann (Bayreuth)*