

## BUCHBESPRECHUNGEN

Mario Mignucci: *La teoria aristotelica della scienza, Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova VII, Sansoni, Florenz 1965, 422 Seiten.*

Mit seiner Studie zur aristotelischen Wissenschaftstheorie legt Mario Mignucci ein Buch vor, das auch in Deutschland Aufmerksamkeit verdient. Hier wird m. W. seit längerer Zeit der erste Versuch gemacht, dieses Thema systematisch und ohne die historischen Aspekte darzustellen, d. h. der Autor will – von gelegentlichen Anmerkungen abgesehen – die Entwicklung der aristotelischen Logik aus der platonischen Philosophie, wie auch die gedankliche Entwicklung des Aristoteles selbst unerörtert lassen (24–26). Bei der Weite des Titels muß allerdings überraschen, daß die verschiedenen Bemühungen des Aristoteles, eine Einteilung der Wissenschaften zu finden, unerwähnt bleiben und diesbezüglich nur über die „kontemplativen“ Wissenschaften und über das Verhältnis von Logik und Metaphysik gesprochen wird. Dies erklärt sich vielleicht daraus, daß die Untersuchung von den beiden Analytiken ausgeht und die anderen aristotelischen Werke, vor allem die Schriften über die Kategorien und den Satz, die Topik und die Metaphysik, gewissermaßen zur Stütze, Bereicherung und Vertiefung der entwickelten Thesen herangezogen werden. Mignucci, ausgezeichnete Kenner der Kommentatoren und Interpreten des Stagiriten, nutzt in weitem Maße die Möglichkeit, die in den letzten Jahrzehnten in der Aristotelesforschung erarbeiteten Materialien und Resultate heranzuziehen; bemerkenswert ist aber, daß er sich mit zahlreichen kritischen Bemerkungen und Anmerkungen von diesen Darstellungen absetzt und in vielen Punkten eigene Lösungen versucht.

Der untersuchte Problemkomplex hat für Mignucci drei wesentliche Gesichtspunkte. Erstens: Die Frage, ob zwischen der aristotelischen Logik und Metaphysik eine Beziehung besteht, wird zunächst sehr schnell mit einem Hinweis auf die allgemeine Meinung positiv beantwortet (15). Die vom Autor beabsichtigte theoretische Widerlegung der „neutralen“ Interpreten Łukasiewicz und Patzig: Eine Auffassung der Logik, die sich de iure frei von Metaphysik verstehen will, bedarf einer metalogischen Begründung, ist also *kontradiktorisch* (16) – dürfte einen logischen Fehler enthalten; denn die aristotelische Logik kann sehr wohl de facto metalogikfrei sein und deshalb de iure als solche interpretiert werden, was man ja gerade zeigen wollte. – Zweitens: Die Anerkennung der Abhängigkeit der Logik von der Metaphysik geht traditionellerweise Hand in Hand mit dem „methodologischen Vorurteil“ (18), daß sich *ens reale* und *ens rationis* unterscheiden und das *ens rationis* Gegenstand der Logik als Wissenschaft der *secundae intentiones* ist. Differenzen zwischen solcher psychologistischen Interpretation und der aristotelischen Erkenntnistheorie (20) lassen nun fragen, ob eine sinnvolle Interpretation ohne die Wertkategorien „logisch“ und „real“ auskommen kann. Inhaltlich gesprochen: Mignucci stellt die folgende Arbeitshypothese auf, deren Möglichkeit (nicht Unität) erwiesen werden soll: Wissenschaftstheorie und Logik des Aristoteles sind in Struktur und Entfaltung von seinem unmittelbaren Realismus abhängig und finden ihren Gegenstand in einer Realität, deren Existenz mit den Dingen gegeben ist und die unter universellem Aspekt untersucht wird, d. h. Wissenschaftsobjekt sind die *primae intentiones* und das *ens reale* (21). – Drittens ergibt sich die Frage nach der inneren Kohärenz des aristotelischen Systems unter diesen speziellen Aspekten, d. h. ob der als Interpretationsbasis angenommene Realismus, die daraus entwickelte Arbeitshypothese und die allgemeine Theorie harmonieren (22).

Der skizzierte Ansatz wird in einer vielseitigen Untersuchung durchgeführt, die sich auszeichnet durch äußerst differenzierte terminologische oder sachliche Analysen, bei denen ständig der griechische Text herangezogen wird, und durch ein fast mathematisch anmutendes Beleg- und Beweisverfahren. Nach einführenden Erörterungen über die Stellung der *δόξα* zur Wissenschaft erarbeitet Mignucci im Zusammenhang mit der Bedeutung des *πρόβλημα* für die Wissenschaft deren Begriff; es folgt eine Untersuchung über die wissenschaftliche Methode, d. h. die Beweistheorie und die Syllogistik; der letzte Teil des Buches ist den Prinzipien der Wissenschaft (Prämissen von Syllogismus und Beweis, Definition, Abstraktion) gewidmet. Da ein eingehendes Referat an dieser Stelle wegen der genannten Vielseitigkeit und Differenziertheit der Darstellung zu weit führen würde, sollen im folgenden nur einige, wichtig erscheinende Aspekte zur Sprache kommen.

Mignucci bemüht sich wesentlich um den Aufweis „objektiver“ Voraussetzungen der aristotelischen Wissenschaftstheorie. – Ausgangspunkt der Wissenschaft ist das πρόβλημα, die alternative Bejahung und Verneinung mittelbarer prädikativer Bestimmungen (ὕπαρχειν) eines gegebenen oder möglichen konkreten Einzelnen (τόδε τι): Das objektive Fundament des πρόβλημα ist damit als reale Verschränkung erkennbarer Dinge bestimmt (43–48). Gegenstand der Wissenschaft ist das Allgemeine (καθόλου), eine in mehreren Dingen gegebene und diese konstituierende, einheitliche prädikative Realität; es bedeutet die Gestalten (εἶδη) des wahrnehmbaren konkreten Einzelnen. Das Allgemeine, das sowohl extensional, insofern auf mehreres bezogen, als auch intensional, weil einzig, bestimmt ist, verliert im Abstraktionsprozeß im Vergleich zum wahrgenommenen Einzelding nichts an Objektivität: Diese Metaphysik des Erkenntnisaktes, wohl eine natürliche Entwicklung der realistischen Erkenntnistheorie Platons, scheint der ganzen aristotelischen Wissenschaftstheorie und Logik zugrunde zu liegen (75–85). Methode der Wissenschaft ist der beweisende Syllogismus, dessen allgemeiner Mittelbegriff ein objektiver Grund ist, insofern er im Rahmen seiner Extension bestimmt, welche Prädikate einem Subjekt an sich zukommen (123–128).

Es ist offensichtlich, daß diese Voraussetzungen die Darstellung der Syllogistik entscheidend bestimmen müssen. – Der Syllogismus – in der Form einer Implikation, ohne aber materiale Implikation zu sein – ist kein formalistisches Schema, sondern die objektive Form jeder Vermittlung zwischen drei Begriffen. Wenngleich die Frage nach der Wahrheit des Inhalts von Prämissen und Schlußsatz irrelevant ist, ist die syllogistische Struktur doch eine wirklich objektive Form mit konkretem Inhalt, ausschließlich bestimmt durch die Gestalt und die Anordnung der Begriffe und nur durch die metaphysische Interpretation formal völlig erfassbar. Denn die Folgerung hat ihren Grund in Prädikativbeziehungen zwischen den Begriffen der Prämissen; konstitutive Elemente des Syllogismus sind die Bedeutungen der Begriffe, d. h. Sachverhalte (πράγματα) mit ihren objektiven Implikationen; und die Variablen sind nicht als Material-, sondern als Formalsupposition eingeführt, d. h. sie sind Symbole beliebiger für sie einsetzbarer πράγματα und sollen nur die Unabhängigkeit des Syllogismus vom Prämisseninhalt unterstreichen (146–173). Die Syllogistik läßt sich als einheitliche, streng deduktive Wissenschaft auffassen, deren Axiom die erste Figur ist und deren übrige syllogistische Modi mit Hilfe der Konversionsregeln ableitbar sind. So gesehen stellt sich die Wirklichkeit als ein einheitliches Modell implikativer Strukturen dar, und die Logik und Syllogistik erscheinen neben der Metaphysik als allgemeinste Wissenschaften, die es gestatten, jede intelligible Relation als solche zu untersuchen (188 f.).

Diese Darstellung der aristotelischen Syllogistik scheint rechtens kritisierte Fehler der Interpreten des vorigen Jahrhunderts zu vermeiden und ebenso Schwierigkeiten in der kohärenten Auslegung der aristotelischen Aussagen seitens der logistischen Kommentatoren zu umgehen. Man denke etwa an den Bezug der im Syllogismus auftretenden Begriffe auf Seiendes, das Vorkommen von Satzvariablen in den aristotelischen Texten, die syllogistische Reduktion der unvollkommenen Syllogismen auf die erste Figur und die (intensional-extensionale) Definition der ersten Figur.

Den oben erwähnten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gemäß wird Wissenschaft ermöglicht durch die reale, vor der Pluralität der Erkenntnismomente bestehende Vielheit formaler Bestimmungen (εἶδη) eines Einzelnen, und eben diese Voraussetzungen stellen die Trennung von realer und logischer Ebene, von ens reale und ens rationis in Frage. In besonderer Weise wird die Behauptung, ihre Unterscheidung sei für das Verständnis aristotelischen Denkens entbehrlich, von der folgenden Interpretation des Wahrheitsbegriffs gestützt: Wahrheit ist zunächst, ganz allgemein, die innere Intelligibilität des Realen als solchen und läßt sich dann innerhalb dieses Wahrheitsbegriffs mit Bezug auf den menschlichen Erkenntnisakt bestimmen als Anpassung (adeguazione) des Erkennenden an das Erkannte (112).

Diese hierarchische Interpretation des aristotelischen Wahrheitsbegriffes, die den logischen Begriff der Wahrheit als Spezifizierung des ontologischen versteht, ist nicht mit den Schwierigkeiten der psychologistischen Position belastet. Zwar läßt sie sich nicht aristotelisch belegen, widerspricht aber auch nicht den Aussagen des Philosophen, der die beiden Begriffe nur voneinander abhebt, ihre Relation jedoch nicht weiter bestimmt. Damit bietet sich diese Auslegung als

verständnisfördernde Integration des Textes an, unter der Voraussetzung, daß zwischen ihren Konsequenzen und diesem keine Widersprüche auftreten.

So versucht Mignucci, bei den nun erforderlichen Neudeutungen der Begriffe *simplex apprehensio*, falsch (*ψευδός*), und Verneinung (*ἀπόφασις*) Komplikationen zu vermeiden. (Über eine Interpretation des Begriffs „Sein“, die an *Met. B* 10 anschließend – der des Wahrheitsbegriffs analog sein müßte, sagt er nichts.) – Die scholastische Unterscheidung von *simplex apprehensio* und Urteil wird dahin korrigiert, daß nach Aristoteles alle menschliche Kenntnis einerseits nur dann rechens besteht, wenn sie den Bezug zur Sache behält, aber andererseits stets Bewußtsein eines einheitlichen Aspektes in mehreren Dingen ist, so daß *simplex apprehensio* und Urteil sich miteinander vollziehen (122 f., 304 f.). – Wahre und falsche Sätze haben keine gemeinsame formale Struktur: der falsche Satz ist ein Mißverhältnis zwischen dem Zeichen für den Gedanken und der tatsächlichen noetischen Realisation (117); er ist, insofern er kein objektives *τι κατὰ τινός* aussagt, nur ein bedeutungsloses Zeichen derselben Form, die der wahre Satz besitzt (119 f.). – Bejahung und Verneinung sind in der Syllogistik nicht psychologistisch verstanden, sondern werden auf objektive Situationen prädikativer Struktur bezogen (209 f.): Wenn der Satz das *ὑπάρχειν* ist (233), so ist die Verneinung die Negation eines Prädikats, genauer, die Negation des Begriffs, der das Prädikat bildet, oder: die Aufhebung der Zugehörigkeit eines Prädikats zu einem Subjekt (235–241). Unter diesen Bedingungen bedeutet die Einführung verneinender Sätze in die Logik nicht, daß diese auf die Ebene eines *ens rationis* verlagert wird, sondern bestätigt neuerlich den aristotelischen Realismus (240 f.), dem gegenüber empiristische oder aprioristische Interpretationen Einseitigkeiten sind (204, 299).

Überraschend ist, daß Mignucci versucht, die „kontemplativen“ Wissenschaften in spekulative und empirische einzuteilen. Ausgehend von der aristotelischen Vierteilung der Probleme der Wissenschaft in die Fragen nach dem Daß (*ὅτι*), Warum (*διότι*), Ob (*εἰ ἔστι*) und Was (*τί ἐστι*) die Mignucci als rein sprachlich begründet begreift (52), wird das Ob, d. h. das Problem der Implikation oder Nicht-Implikation der gefragten Sache in einen uns als gegeben bekannten Sachverhalt (60), auf das Daß und das Was auf das Warum reduziert (58–63). Das Ob-Daß-Problem erhält seine spezielle Lösung in einem speziellen Beweisverfahren, in dem als erfragter Mittelbegriff eine *conditio sine qua non* des „Soseins“ des Objekts, ein Materialgrund, genügt; syllogistischer Mittelbegriff im Beweis des Was-Warum-Problems ist der spezifische innere Grund des „Soseins“ des gegebenen Objekts, ein bewirkender, formaler oder finaler Grund (132–138). Da auch der Beweis des *ὅτι* ein wissenschaftlich vollgültiges Verfahren ist, sollen die beiden unabhängigen Probleme über die beiden Beweisverfahren zu zwei Wissenschaftstypen führen: den speziellen empirischen *ὅτι*-Wissenschaften (*αἱ αἰσθητικαὶ τῶν ἐπιστημῶν*), die Kenntnis über das tatsächliche Bestehen von prädikablen Beziehungen zwischen zwei Termini liefern, und den diesen übergeordneten allgemeinen spekulativen *διότι*-Wissenschaften (*αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν*), die nach Kenntnis jenes Faktums den Grund des Soseins jener Prädikativ-Zusammenhänge bestimmen können (135 und 138–143).

An diesem Punkt muß aber wohl die Kritik einsetzen, die zunächst festzustellen hat, daß Aristoteles selbst die Zweiheit *ὅτι*-*διότι* nicht technisch-terminologisch im Sinne einer Klassifikation auf den Wissenschaftsbegriff überträgt. Deshalb muß die Hypothese, die für zwei einander streng untergeordnete Wissenschaften oder bestimmte übergreifende Fragenkomplexe durchaus gültig ist, ihren allgemeinen Anspruch, zumal in der behaupteten Verbindung mit dem Begriffspaar „empirisch – spekulativ“, behaupten, und dies dürfte schwierig sein. Wird doch z. B. die der Geometrie unterworfenen Optik (*An. post. A* 13, 78<sup>b</sup>37) gleichzeitig einer anderen Wissenschaft übergeordnet (*An. post. A* 13, 79<sup>a</sup>10) und wenig später direkt unter die spekulativen Wissenschaften aufgenommen (*An. post. A* 14, 79<sup>a</sup>20). Auch dürften die der Allgemeinen Mathematik untergeordneten Teilwissenschaften Arithmetik und Geometrie durchaus spekulativen Charakter bewahren (*Met. E* 1, 1026<sup>a</sup>25 ff.; *An. post. A* 14, 79<sup>a</sup>19). Und schließlich wäre die spekulativste Wissenschaft, die Theologie, empirisch zu nennen, da sie nach des Autors eigener Darstellung (61 und 65) nur das Daß, nicht das Warum der Existenz des Unbewegten Bewegers aufweisen kann. – Ist der Terminus *αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν* (*An. post. A* 14, 79<sup>a</sup>18) nicht streng auf die „mathematischen“ Wissenschaften bezogen, und gibt es nicht zu jeder Seinsgattung nur *eine* Wissenschaft (*Met. Γ* 2), und stellt nicht jede „kontemplative“ Wissenschaft, soweit es nicht um letzte Dinge geht, die Warum-Frage hinsichtlich der ihr eigentümlichen Ge-

genstände und deren Eigenschaften, über die Kenntnis des Faktums und des Materialgrundes hinauszielend (An. post. A 14, 79<sup>a</sup>23 f.; Met. B 3, 998<sup>b</sup>5, A 9, 1075<sup>a</sup>2 f.)?

Abschließend läßt sich sagen, daß Mignuccis Werk über Aristoteles' Wissenschaftstheorie von großem Interesse ist, weil der Autor die logikimmanente Interpretation der Syllogistik unter Hinweis auf deren metaphysische Voraussetzungen zurückweist und gleichzeitig der psychologisch-konzeptualistischen Auslegung unter Verzicht auf die Unterscheidung von logischer und realer Ebene eine objektivistische Darstellung gegenüberstellt, die ihre innere Konsequenz durch ein ausgezeichnetes Bewußtsein der implizierten Problematik erreicht.

Wilhelm Büttemeyer (Münster)

*Endre v. Ivánka: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Johannes Verlag Einsiedeln 1964, 496 Seiten.*

Das Thema „Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter“ stellt vor eines der schwierigsten hermeneutischen Probleme der Wirkungsgeschichte. Die Schwierigkeit gründet insbesondere darin, daß sich die geschichtliche Wirkung des philosophischen Gedankens nicht innerhalb derselben, ihm wesensgemäßen Dimension vollzieht, sondern daß er in eine ihm vom Ansatz her und dem Ziele nach fremde Dimension überspringt. Der philosophische Gedanke nämlich wird durch die Patristik zu einem wesentlichen Element einer Theologie, deren zentraler heilsgeschichtlicher Sinn gerade nicht durch das kategoriale System philosophischen Denkens und Sprechens zu erfassen ist. Aus diesem Grunde konnte es in der Übernahme griechischer Denkstrukturen durch die frühchristliche Theologie der Sache nach nie zu einer totalen „Verschmelzung der Horizonte“ kommen: Das rezipierende theologische Denken hob notwendigerweise den ursprünglichen, genuin philosophischen Aspekt der Wahrheit in die frei von Gott her gesprochene Offenbarung auf, zugleich aber modifizierte oder überformte der „Rest“ an Philosophie, der unaufhebbar für diese Rezeption bestimmend blieb und es durch den Dogmatisierungsprozeß bis heute noch bleibt, die theologische Aussage so entscheidend, daß der genuin biblische Ansatz der christlichen Offenbarung in manchen Punkten – nicht nur formaliter – verdeckt wurde. Die Differenziertheit dieses Verhältnisses in ihrem ganzen Umfang zu erkennen, ist erst am Anfang dieses Jahrhunderts möglich geworden, in dem sich die biblische Theologie aus dem wirkungsgeschichtlichen Horizont eben dieses Verhältnisses befreite und nun allmählich in ihren problembewußten Vertretern nicht Philosophie, Rhetorik oder Historie, sondern Christus zum „hermeneutischen Prinzip“ ihrer Schriftauslegung macht.

Das Durchdenken des Verhältnisses von griechischem und christlichem Denken setzt also die Bewußtheit der gegenwärtigen hermeneutischen Situation voraus. Diese Bewußtheit hat auch Terminologie und Methode der Auslegung zu bestimmen und kann nur so verhindern, daß z. B. die Begriffe „Geschöpflichkeit“, „Endlichkeit“, „Teilhabe“, „Gottebenbildlichkeit“ und „Fall“ für Griechisches und Christliches beliebig als scheinbar identisch gebraucht werden, oder aber die Rezeption eines griechischen Philosophems im Stile eines unphilosophischen und untheologischen Positivismus, gleichsam voraussetzungslos verreckend, festgestellt wird, ohne daß Grund, Ziel und Maß der Umwandlung und deren philosophische und theologische Konsequenzen interpretiert würden, wie dies zuweilen in dem für die Erforschung dieses Verhältnisses maßgeblichen Unternehmen, dem „Reallexikon für Antike und Christentum“, geschieht.

Im vorliegenden Buche hat E. v. Ivánka eine Anzahl seiner Abhandlungen zum Platonismus bei den Vätern und zur Wirkungsgeschichte neuplatonischer Philosopheme in der Theologie des westlichen und östlichen Mittelalters vereinigt. Die einzelnen Abhandlungen sind meist durch einführende, den problemgeschichtlichen Ort anzeigende Texte miteinander verbunden. In dem so entstandenen kontinuierlichen Ganzen hat ein Grundthema des philosophischen Forschens Ivánkas überzeugende Gestalt gewonnen. Von mannigfachen Aspekten her wird die Frage nach der christlichen Umwandlung platonischer „Motive“ oder „Strukturen“ kritisch angegangen und niemals die Gefahr der dadurch möglichen oder wirklichen „Entstellung des Christlichen“ außer Acht gelassen. Die Vielschichtigkeit der von Ivánka explizierten Problematik kann hier nur durch einige Hinweise referierend angedeutet werden, wodurch zugleich die hohe philosophische Bedeutung dieses Buches für das Selbstverständnis der christlichen Theologie sichtbar wird.

Gegenüber dem „rational“ verfahrenen, eine „natürliche Theologie“ begründenden Aristotelismus gibt der Platonismus dem christlichen Denken die Grundstruktur der Mystik. Die „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen, die im Sinne des Platonismus in der Vorläufigkeit des Ursprungs im Menschen gründet und das Denken des Menschen sich selbst – wenn auch keineswegs notwendig, d. h. nicht ohne den sich dem Ursprung öffnenden Akt der Freiheit des Menschen – in diesen übersteigen läßt, wird in christlichem Sinne allererst durch die Gnade geschaffen, durch die die Teilhabe des Menschen an Gott realisiert und in die Einigung mit ihm überführt wird. Ein der Gnade komplementärer Begriff ist „Sünde“, die erst gedacht werden und sein kann, wenn die „emanatistische Ausstrahlung“, die auf der notwendigen Tätigkeit der Physis jedes jeweils höher Seienden beruht, in einen Akt des aus der personalen göttlichen Freiheit entspringenden Schaffens umgedacht ist. Durch die in der Freiheit Gottes geschaffene und durch seine Gnade bewahrte und erlöste Welt ist auch der Begriff der Zeit gegenüber dem neuplatonischen Zeitverständnis „aufgewertet“ und Geschichte als anthropologische Struktur allererst möglich.

Die derart ins Christliche umgedachte Gottebenbildlichkeit zeigt sich besonders in der Theologie des Gregor von Nyssa, für den sie nicht schon mit der Natur des Menschen selbst gegeben ist, sondern erst in der Reinigung als dem Akt der liebenden Hinwendung zu Gott entsteht (165) – der Mensch ist ἀγγεῖον προαιρετικόν – und in modifizierter Form bei Augustinus, der die Hinwendung des Willens zu Gott durch den Glauben, die in die Erkenntnis führt, in dem in der Seele unverlierbar seienden Funken eben dieser Erkenntnis begründet sein läßt (202).

Der augustininische Gedanke, daß die Erkenntnis Gottes die „immer stärkere Aktivierung des liebenden Strebens zu Gott“ ist (309), bleibt für das Mittelalter weithin verbindlich. Er führt insbesondere durch die Aufnahme des ursprünglich stoischen Terminus „apex mentis“, dessen Geschichte Ivánka verfolgt, zu einer radikalen Trennung des Mystischen vom Rationalen. Die Hinkehr zu Gott und die Einigung mit ihm bekommt gegenüber dem „neuplatonischen Intellektualismus“ einen durchaus affektiven Charakter, der allerdings durch das „unum in nobis“ bei Proklos bereits wesentlich vorbereitet ist und von dorthin aufgenommen wird (357 ff.).

Die größte Gefahr einer Hellenisierung des Christlichen, die keine interpretatorische Anstrengung je ganz wird verdecken können, ist der patristischen Theologie in jeweils verschiedenem Ausmaß in Origenes und Ps.-Dionysius Areopagita entstanden.

Origenes relativiert auf Grund neuplatonischer Denkstrukturen z. B. Logos und Pneuma innerhalb der Trinität zu Momenten der kreishaften Entfaltung des Seins aus Gott und in ihn zurück; Fall und Erlösung von Welt und Mensch sind ihm Stadien der Seins- und Heilsgeschichte, da beide als identisch zu denken sind. Obgleich bei Origenes ein Grundmotiv der Gnosis fehlt: der Konflikt zwischen dem guten Erlösergott und dem bösen Schöpfergott (114), so sind doch in seinem Denken die platonischen und christlichen Elemente von den gnostischen nur zum Schaden des in sich stimmigen Ganzen zu trennen.

Wenn auch Ivánka für Ps.-Dionysius Areopagita einsichtig machen konnte, daß dieser u. a. die neuplatonischen Begriffe „Teilhaben“, „Hervorgang“ und „Hierarchie“ wesentlich aus den Begriffen der Geschöpflichkeit des Seienden, der gnadenhaft wirkenden Erleuchtung Gottes und der gnadenhaften Unmittelbarkeit jedes Seienden zu Gott umgedeutet hat, so bleibt doch die Frage, wie hoch der Umstand veranschlagt werden muß, daß die sogenannte formale Übernahme des proklischen Denkens durch Ps.-Dionysius im vorhinein eine materielle Affinität seines eigenen Denkens zu dem Übernommenen voraussetzt, die für ihn selbst nicht hintergreifbar ist. Von hierher allein klärt sich die „hellenische“ Wirkungsgeschichte des Ps.-Dionysius im Mittelalter, die durch eine bloß formale Übernahme – sofern dies überhaupt möglich ist – wohl nie in diesem Maße zustande gekommen wäre, ebensowenig wie z. B. die Wirkung der Philosophie des Proklos auf das Mittelalter, die Renaissance und den Deutschen Idealismus einsichtig gemacht werden könnte, wenn diese Philosophie nicht als verbindliche Metaphysik, sondern lediglich als leerer Formalismus oder Scholastizismus zu verstehen wäre.

Der letzte Teil des Buches zeigt platonische Elemente im byzantinischen Hoch- und Spätmittelalter, dem Hesychasmus und Palamismus. Es wird insbesondere die Frage untersucht, ob die zentrale Lehre des Palamismus von den ungeschaffenen Energien Gottes, durch die allein Gott erkennbar ist, zu Recht auf platonische Motive in der patristischen Tradition zurückzuführen sind.

Über die Analysen der Problemzusammenhänge und Problemwandlungen im einzelnen hinaus gibt Ivánka *Plato Christianus* einen entscheidenden Anstoß, die allgemeine hermeneutische Grundlegung des Verhältnisses von Antike und Christentum und damit des Verhältnisses von Philosophie und Theologie in ihrer Geschichte erneut kritisch zu durchdenken.

Werner Beierwaltes (Würzburg)

A. C. Crombie: *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft. Kiepenheuer und Witsch, Köln-Berlin, 1964, 637 Seiten.*

Crombies Geschichte der Naturwissenschaft vom 5. bis zum 17. Jahrhundert liegt nun in deutscher Übersetzung vor. Das Werk, das bereits ins Französische, Polnische und Japanische übersetzt ist, bedarf kaum noch einer Empfehlung. Gründliche Quellenkenntnis, Verständnis für die Eigenheit des Mittelalters und eine klare, gewinnende Darstellung zeichnen das Buch aus. Es in den Einzelheiten zu beurteilen, ist der Historiker der Naturwissenschaften zuständig. Doch bei der Verflechtung von Naturwissen und Metaphysik im Mittelalter und bei der besonderen Aufmerksamkeit, die Crombie der Geschichte philosophischer Methodenfragen zuwendet, ist dieses Buch für jeden von Bedeutung, der sich für die Philosophie der Naturerkenntnis und für die Philosophiegeschichte des behandelten Zeitraumes interessiert. Hier seien in lockerem Anschluß an den Text von Crombie vier Gesichtspunkte von allgemeiner ideengeschichtlicher und philosophischer Bedeutung hervorgehoben:

1. Crombie gibt ein Paradigma für die Beziehung des mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken. Die durchgängige These dieses Buches lautet: Es gibt eine Kontinuität von der Naturwissenschaft des 13. und 14. Jahrhunderts zu der des Descartes und Galilei; diese Kontinuität darf man sich aber nicht als einen bruchlos stetigen Fortschritt vorstellen (so geht z. B. in Paris und Oxford im 15. Jahrhundert der Stand der Naturforschung zurück), aber sie ist im ganzen unbestreitbar. Sie zeigt sich schon an dem Interesse, welches das 16. Jahrhundert an der mittelalterlichen Naturwissenschaft bewies; fast alle wichtigeren naturwissenschaftlichen Werke des Mittelalters wurden damals gedruckt (vgl. Crombie, S. 345 f.). Der Erfolg der Naturforscher des 17. Jahrhunderts beweist zwar, daß sie nicht einfach alte Methoden aufgegriffen haben; dennoch war ihr Verfahren nicht, wie man im 18. und 19. Jahrhundert meinte, ein völliger Neubeginn.

Dieses differenzierte Verständnis ideengeschichtlicher Kontinuität, das auf den Forschungen von P. Duhem und deren Modifikation durch A. Maier beruht, dürfte sich als Modell bei parallelen Untersuchungen in der Geschichte der Philosophie empfehlen.

2. Crombie beschreibt, wie sich der Gedanke der Mathematisierbarkeit der Physik allmählich durchgesetzt hat. Die betreffenden Passagen stellen einen Kommentar zu dem philosophischen Problem Quantität-Qualität, Substanz und Akzidenz dar. Der Aristotelismus mit seiner Metaphysik der Formen, mit seiner Unterscheidung von irreduziblem Quale und Quantum hat der geschichtlichen Entwicklung Widerstand entgegengesetzt. Dagegen führt die neuplatonische Lichtmetaphysik und die neupythagoreische Zahlenspekulation des Mittelalters nahe an die quantifizierende Naturbetrachtung des 17. Jahrhunderts heran; von diesen Strömungen wird besonders die mittelalterliche Optik gespeist. Die Geschichte der Vorbereitung der modernen Naturwissenschaft ist daher eine Geschichte der Aristoteleskritik. In diesem Prozeß kommt Robert Grosseteste eine besondere Stellung zu; er analysiert zum erstenmal das experimentelle Verfahren theoretisch, das den wesentlichen Unterschied von antiker und neuzeitlicher Naturwissenschaften ausmacht. Roger Bacon entwickelt ein klares Programm der Mathematisierung der Physik; im 14. Jahrhundert beschreiben Thomas Bradwardine und Nikolaus von Oresme die Intensität einer Qualität in mathematischer Form (Crombie, S. 320 ff.). Zunehmend erwies sich das Schema von Substanz-Akzidenz als wenig geeignet für die Analyse von Naturvorgängen, die sich als Relationen besser erfassen ließen.

3. Crombie schildert das mittelalterliche Weltbild und seine Wandlungen. Diese Partien seines Buches berühren eine Reihe philosophischer Probleme; sie leisten eine unentbehrliche Vorarbeit für die Absonderung des nur Zeitgebundenen von dem philosophisch Diskussionswürdigen der mittelalterlichen Philosophie. Dafür zwei Beispiele:

a) Die Lehre von der Ausnahmestellung der unzerstörbaren Gestirne, deren Form unverlierbar ihren Stoff beherrscht, bestimmt die mittelalterlichen Ordo-Vorstellungen und erleichtert auf außerphilosophische Weise das Theodizeeproblem, indem sie zu sagen gestattet, das Übel finde sich nur im sublunaren Bereich als in der „*infima pars universi*“ (Thomas von Aquin, *De spirit. creat.* a. 8), an dessen Ordnungen man keine großen Anforderungen stellen dürfe. Diese Lehre erlaubt ein großzügiges Eingeständnis der Unvollkommenheit der sublunaren Welt und verbietet gleichzeitig, von dem niederen, bescheidenen Teil des Universums hier unten auf die Unvollkommenheit des Ganzen und seines Urhebers zu schließen. So verändert die mittelalterliche Kosmologie die philosophische Problematik der Theodizee. Es fragt sich freilich, wie weit in Antike und Mittelalter die philosophische Lehre von der *providentia divina* aus der antiken Kosmologie hergeleitet ist. So gern sie nämlich auf die Sterne verweist, so sehr entspringt sie doch tieferen philosophischen Quellen. Das zeigt etwa die Erörterung unseres Themas bei Thomas I 22, 1, wo in der entscheidenden Begründung von den Sternen nicht die Rede ist. Sehr instruktiv ist die einschlägige Schrift Plotins (III, 2). Die *Pronoia* ist bei ihm nicht durch Details naiver Astrophysik, sondern ausdrücklich nur durch den Vorrang des *Nous* vor der Welt der Sinnendinge definiert (III, 2, 1, Z. 20–26). Diesen Vorrang liest der Mensch nicht primär dem „gestirnten Himmel über mir“ ab, der auch bei Plotin als der obere Teil des Kosmos geordneter ist als unsere Welt wie er schließlich auch bei Kant noch Gegenstand der „Bewunderung und Ehrfurcht“ bleibt, sondern er wird erfaßt durch die Rückkehr zum Insichstehen des Geistes selbst. Auch die Sterne gehören dann zur sekundären Ordnung im Vergleich zum „wahren“ Kosmos (vgl. III, 2, 7, Z. 1–6). Die entscheidende Zäsur verläuft nicht zwischen sublunarer und supralunarer Schicht; sie liegt im Platonismus wie in jeder Geistesphilosophie an anderer Stelle, so daß der Dualismus des kosmologischen Weltbildes nur von begrenzter Bedeutung ist. Noch ein zweites plotinisches Motiv bietet in der Theodizeeproblematik der Berufung auf Astronomisches ein Gegengewicht: Man darf nach Plotin nicht, wenn von Vorsehung in bezug auf den Menschen die Rede ist, auf außermenschliche Bereiche verweisen; dort, wo die Unordnung ist, soll sich auch die Macht der *Pronoia* zeigen. Dies ist geradezu ein methodisches Prinzip der Abhandlung Plotins (III, 2, 6, Z. 23–25; III, 2, 7, Z. 13–14). Plotin zwingt sich also selbst, die Frage nach der *Pronoia* aus der physikalischen Einkleidung zu befreien, die sie bei den Stoikern so gern annimmt; aus dem Selbstbesitz des Geistes, nicht aus der Hingegenheit an Gegenstände will er das Problem lösen. Offen bleibt bei ihm und bei anderen, wie weit diese Intention durchgehalten wird gegen den Druck einer nur gegenständlich denkenden Tradition. Crombies Buch kann den Blick schärfen für Konflikte zwischen einem geistesphilosophischen und einem immer nur welthaft, dinglich argumentierenden Philosophieren im Mittelalter.

b) Die aristotelische Kosmologie und das von ihr geformte mittelalterliche Weltbild begünstigt eine räumliche Auffassung der Transzendenz Gottes: Er wohnt „jenseits“ der äußersten Himmelsschale im *coelum empyreum*. Bei den großen Denkern des Mittelalters wird diese Vorstellung neutralisiert durch die theologische Lehre von der Allgegenwart Gottes und durch den philosophischen Satz von der Anwesenheit des Grundes im Begründeten; sie lassen nur die „Seligen“ im „Himmel“ wohnen. Zur Ehre des Mittelalters muß man sagen, daß auch ein Nachschlagewerk des 13. Jahrhunderts wie das des Bartholomäus Anglicus die Rede vom *coelum empyreum* als dem speziellen *habitaculum Dei* zwar vorträgt, aber sofort in dem Sinne erläutert: Denn wenn Gott auch überall ist, so wohnt er doch dort besonders, wo die Tätigkeit seiner Macht am meisten aufleuchtet (Liber VIII, c. 4; Frankfurt 1601 [Nachdruck ebda. 1964], p. 380). Aber so feinsinnig ging es doch nicht immer her; Crombie veröffentlicht aus einem Druck des 16. Jahrhunderts eine alte Zeichnung, die die Himmelssphären zeigt und beim *coelum empyreum* umstandslos erklärend hinzufügt: „*Habitaculum Dei et omnium electorum*“ (Tafel 1). Wie die Übereinstimmung mit Bartholomäus Anglicus zeigt, ist das alte Terminologie. Man muß sie und die ihr zugehörige Bildvorstellung kennen, um zu wissen, welchen Gefahren die Gottesidee im Mittelalter ausgesetzt war. Als Historiker der Naturwissenschaften hat Crombie das Recht, auf solche Implikationen nicht weiter zu achten. Da auch das Register nicht auf den philosophischen Leser zugeschnitten ist, fehlt z. B. ein Stichwort wie „Transzendenz“ oder auch „Himmel“. Aber es lohnt sich, in dem Buch auf die Suche zu gehen: Man findet z. B. über Bedas Kosmologie den Satz: „Die Wasser des Firmaments trennen die körperliche von der geistigen

Schöpfung“ (S. 21). Dieser handfeste Chorismos hat von sich aus mit Philosophie nichts zu tun; aber er infiziert doch auch die philosophische Fragestellung des Mittelalters. Erst wenn man einmal auf das Eigenleben der mittelalterlichen Kosmologie zu achten gelernt hat, kann man ermessen, welcher philosophischer Energien und welcher geschichtlichen Quellen es bedurfte, um über solche Handgreiflichkeiten hinauszukommen.<sup>1</sup>

4. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die von Crombie referierten Theorien über die menschliche Wahrnehmung, insbesondere über den Schakt. Die modernen Erörterungen der Erkenntnistheorie des Mittelalters schweigen meist philosophisch vornehm von diesen Ansichten, denen Plotin eine eigene Abhandlung gewidmet hat (IV, 5) und auf die z. B. Cusanus so erstaunlich breit in *De mente* c. 8 eingeht. Das mindeste, was aus Crombie zu lernen wäre, dürfte dies sein: Auch für die sinnliche Wahrnehmung ist das realistische Modell der Erkenntnistheorie, das die Wahrnehmung durch die unmittelbare Einwirkung vorhandener Dinge erklärt, durchaus nicht selbstverständlich; auch es ist geschichtlich relativ. Robert Grosseteste, dessen optische Untersuchungen dazu beigetragen haben, daß Ende des 13. Jahrhunderts die Brille erfunden wurde, erklärte den Sehvorgang anders; er führte ihn auf vom Auge ausgehende Sehstrahlen zurück (Crombie, S. 99) und brachte damit – auf ungelenke Weise – das Recht der Subjektivität in der Wahrnehmungslehre zur Geltung. Daß das Sehen durch eine Anzahl getrennter Strahlen erklärt werden könne, die vom Auge zu den gesehenen Objekten ausgehen, hatte schon Platon gelehrt; die heute geläufige Vorstellung, daß die Lichtstrahlen vom Objekt ins Auge dringen, ist erst stoischen Ursprungs (Crombie S. 97, vgl. S. 33). Wenn Roger Bacon behauptet, die von den Körpern ausgehende „species“ pflanze sich normalerweise gradlinig fort, aber in den gekrümmten Nerven „zwingt die Macht der Seele die species zur Aufgabe der allgemeinen Naturgesetze, so daß sie sich verhalte, wie es ihrem Wirken entspricht (Crombie S. 259 f. Sperrung von mir) – so klingt das recht naiv. Aber es ist der Sache nach die Einsicht, daß sich Erkenntnis prinzipiell nicht auf den Naturvorgang der Affektionen reduzieren läßt und daß der Erkennende von sich her einen Kosmos der Erkenntnisse aufbauen muß mit der „Kraft der Seele“. Was hier vorliegt, ist eine in die Wahrnehmungspsychologie hinübergezogene und dort allerdings Verwirrung stiftende transzendente Reflexion (Vgl. auch Crombie S. 322).

Wie gesagt, knüpft Crombie selbst nicht solche philosophischen Weiterungen an seine Materialien. Aber die Nüchternheit, Klarheit und Vielseitigkeit, mit der er referiert, wiegt das auf; der philosophierende Leser hat ohnehin eigene Interessen. Er wird gut daran tun, auch die Kritik an der Einseitigkeit zu unterdrücken, mit der die Reduktion der Natur auf die Quantität als Fortschritt dargestellt wird. Die falschen Sätze über Meister Eckhart und den „Empiriker und Skeptiker Nikolaus von Cues“ (S. 270) kann er übersehen; aus diesem gescheiterten und gut geschriebenen Buch ist zu viel zu lernen.

Noch einige Bemerkungen zur deutschen Fassung. Die Übersetzung ist durchweg klar und korrekt; sie vermeidet das unerträgliche Übersetzungsdeutsch. Aber an vielen Stellen zeigt sich eine unbegreifliche Flüchtigkeit; dafür nur einige Beispiele:

Ein Kant-Zitat, das wörtlich angeführt wird (S. 6), gewinnt man nicht durch eine vage Rückübersetzung aus dem Englischen. Dabei wäre der berühmte Text leicht zu finden gewesen; er steht in der Kritik der reinen Vernunft B XIII und ist im 2. Teil des Buches (Crombie S. 558 f.) richtig zitiert.

S. 254 muß es in der Anmerkung zweimal „Buch“ statt des sinnlosen „Band“ heißen;

S. 264 ist der englische Titel für das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus ohne Grund beibehalten; vgl. S. 634;

S. 276 ist das Zitat aus Roger Bacon gekürzt, die Kürzung aber nicht kenntlich gemacht;

S. 306 schleicht sich das englische Wörtchen „or“ zwischen zwei italienische Begriffe;

S. 346 ist das lateinisch geschriebene Buch des Bartholomäus Anglicus mit einem englischen Titel zitiert, den es nicht gibt;

<sup>1</sup> Für eine weitere Erörterung dieses Problems ist unentbehrlich der Aufsatz von Heinz Happ, *Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles. Ein Beitrag zum Transzendenzproblem*, in: *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Festgabe für Johannes Hirschberger, Frankfurt 1965, S. 155–187.



S. 334 ist aus dem „Idiota“ des Cusanus lustigerweise ein „Idiot“ gemacht; es wird eine englische Übersetzung dieses Buches aus dem Jahr 1650 (!) zitiert, als gebe es nicht eine neue deutsche Übersetzung in der Philosophischen Bibliothek bei Meiner.

Die meisten Fehler zeigen ein typisches Bild: Sie sind nicht allein aus dem Text Crombies korrigierbar. Die Übersetzerinnen haben sich tüchtig geschlagen; sie sind nicht verantwortlich, wenn im Literaturverzeichnis deutsch geschriebene Bücher als englische Titel verzeichnet sind, wie z. B. Pastors Papstgeschichte. Das Register wimmelt von Fehlern und Inkonsistenzen. Der Verlag hat dem Buch Crombies nicht die Aufmerksamkeit gewidmet, die es verdient.

Kurt Flasch (Frankfurt)

*Alfred Schöpf: Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin. Verlag Pustet, München 1965, 204 Seiten.*

Nach der Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Kuhn, dem Münchener Ordinarius für Philosophie, erscheint als zweiter Band der Reihe „Epimeleia“ diese Arbeit eines seiner Schüler. Der Verfasser stellt sich folgende Aufgabe (12): „Die Problematik der Erkenntnis soll vom eigentümlich strengen augustinischen Wissensbegriff her aufgerollt werden. Es soll gefragt werden, wie zweifelsfreies Wissen möglich ist, und wie man dessen gewiß sein kann.“ Mit Augustinus werden folgende drei Grundfragen gestellt (12): 1. Können wir mit der menschlichen, unvollkommenen Vernünftigkeit überhaupt zu Wissen gelangen? 2. Was können wir wissen? 3. In welcher Weise und mit welcher Gewißheit können wir wissen, d. h. ist Unzweifelbarkeit in diesem Wissen impliziert oder nicht? Auf welchem Wege oder mit welcher Methode können die genannten Fragen angegangen und zu einer Lösung gebracht werden (20–30)? Da sich Philosophie jeweils um Wahrheit und Wissen im allgemeinen bekümmert, sie somit auch jede Methodik unter ihr Fragen stellt, ist Philosophie als Forschen nach der Wahrheit immer jenseits aller Methode. Dies macht der Verfasser auch deutlich in seiner ablehnenden Haltung gegenüber jenen Leuten, die die historisch-philologische Methode als die einzig mögliche in der Auseinandersetzung mit dem Denken anderer Epochen halten. Schöpf nennt die von ihm angewandte Methode „die philosophisch-kritische“; sie ist, wie der Verfasser sagt (25): „die alte und jeweils neue Methode (oder Nicht-Methode?) jeglicher Philosophie.“ Es soll mit ihrer Hilfe der augustinische Gedankengang unter dem kritischen Aspekt der Wahrheit nachvollzogen werden, es soll ein Dialog zwischen dem augustinischen Text und seinem Leser oder Interpreten stattfinden. Dafür findet Schöpf in Augustinus selbst (De Trin. I/3, 3–5) den besten Fürsprecher.

Der Gang der vorliegenden Untersuchung ist nun folgender: Es soll der Begriff des Wissens auf die in ihm liegenden notwendigen Wesensstrukturen hin analysiert (33–91) sowie gezeigt werden, daß dieser formale Begriff des Wissens inhaltlich tatsächlich realisierbar ist (95–194). So trägt der erste Teil der Untersuchung den Untertitel: *Der Ort des Wissens im Gesamtzusammenhang der augustinischen Philosophie und der formale Begriff des Wissens*. Das Ziel eines Gedankens muß vorhanden sein, ehe gedacht werden kann, d. h., es kann nicht gedacht werden, ohne denken zu *wollen*. Der Wille sucht mit Hilfe des Denkens eine bestimmte Zielvorstellung zu erfüllen (37). Ein Vorwissen veranlaßt den Willen, das Denken zum Mittel seiner Intention zu machen. Dieses sogenannte Vorwissen besteht teils aus einem allgemeinen Begriff des Wissens, teils aus konkreten Wissens-elementen. Dabei zeigt sich aber, daß die Wissens-elemente noch eine Fülle von Nichtwissen beinhalten (38). Nur der Wille, der die „Veritas“ als Zielvorstellung besitzt, der also teilhat an dem „amor veritatis“ (41), kann das Denken positiv leiten; hat er die Wahrheit nicht zu seiner Zielvorstellung gemacht, so ist er ein schlechter Wille, und die Erkenntnis wird von ihm in die Irre geführt (41). Da die Wirklichkeit für Augustin in eine äußere und eine innere Welt zerfällt, die äußere Welt dem Menschen aber auf Grund ihrer tausendfältigen Mannigfaltigkeit keine Erkenntniskriterien bietet, sondern sie ihn auf chaotische Weise beeindruckt, kann nur eine Abwendung von diesem „foris“ die menschliche Erkenntnis und deren Liebe zur Veritas fördern. Wenn somit Prinzip aller Ordnung der erkannten äußeren Welt nicht diese selbst ist, sondern der erkennende Mensch, so bedarf es einer Hinwendung auf ihn (45). In der eigenen Innerlichkeit findet das Erkennen den Führer zur Veritas. Notwendige Bedingung für die suchende und erkennende menschliche Vernunft ist der Glaube als Weise der Antizipa-

tion des *Wissens* (47), die Hoffnung, die den Suchenden von der Verzweiflung der Unerreichbarkeit des Wissenszieles fernhält, und die Liebe, die dem Suchenden die Kraft und Ausdauer schenkt, die Veritas ständig zu ersehnen (50).

Das Kapitel II des ersten Teiles, welches die Überschrift „Glauben und Wissen“ trägt, kennzeichnet den Glauben noch einmal deutlich als ein antizipatives Wissen. Im „credere“ wird ein Akt vollzogen, der wesentlich auf die Bejahung des Wahren ausgerichtet ist (54). Hierin unterscheidet sich der Glaube von der Meinung (*opinari*), bei der das Kriterium der Wahrheit nicht absolut „maßgebend“ ist. Jeder Glaube beinhaltet insofern einen Wissenscharakter, als in ihm Begriffe und Begriffsverbindungen realisiert werden (56). Dem Glauben ist die Möglichkeit gegeben, sich zu Wissen zu erheben. Im Glaubensakt selbst ist aber Wissen mit Nichtwissen verbunden. So übernimmt Schöpf (59) die augustinische Definition des Glaubens: *Ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare* (*De praed. sanct.* 2/5). Die Konkordanz von Glauben und Wissen ist das ideale Ziel, welches alle intellektuelle Tätigkeit Augustins beherrscht. Im Glauben findet das Wissen seinen natürlichen Ansatzpunkt für sein diskursives Vorgehen. Nur vorgängige Affirmation im Glauben erschließt den Zugang zu einem echten Wissen (65). Am Ende dieses Kapitels hebt Schöpf noch einmal hervor (68), daß der Glaube zwar für das Wissen ein ihm wesentlich zugeordneter Schutz vor Irrtum sein kann, daß der Glaube aber nicht als immanentes Kriterium des Wissens fungieren darf. Dieses hier besprochene zweite Kapitel „Glaube und Wissen“ beeindruckt durch seinen klaren Gedankenvollzug und durch seine präzise Sprache.

Nachdem Schöpf das Wissen vom Glauben abgegrenzt hat, sucht er dieses nun an sich selbst begrifflich zu formalisieren. Hier hat man nun wie bei jeder rein formalen philosophischen Analyse das Empfinden, daß etwas mit Worten geklärt werden soll, deren Bedeutung eben nur formal einsichtig ist. Wenn es um den Bezug von Wahrheit zu Wissen geht, ist das Wissen dann mit den Begriffen *verum*, *perfectum* und *inconcussum* (75–80) zu analysieren? Mit dieser Bestimmung soll das Wissen zur Einsicht seiner eigenen Begrifflichkeit und zur Erfassung seines eigenen Gehaltes gelangt sein (80). Deutlich wird jedoch herausgearbeitet, wie jedes Wissen ein Sich-Selbst-Wissen sein will, und wie Reflexivität zu seinem Wesenszug gehört. Die Definition des Wissens als wahre, vollständige und unerschütterliche Selbsterfassung (81) ist nicht restlos einsichtig.

Eng verknüpft mit der „*actio*“ des Wissens ist die Zustimmung zum Wissen oder die Stimmung der Gewißheit. Der Verfasser sagt (84), daß „die Wissens evidenz eine ihr angemessene unerschütterliche Zustimmung *erzeugt*, die wir Gewißheit nennen“. Muß denn aber nicht vor allem Eintreten in ein tätiges Wissenwollen die positive Stimmung der Zuversicht und Gewißheit dem Wissen gegenüber vorhanden sein? Der Verfasser nannte oben (46) Glaube und Hoffnung als Grundbedingungen jeglichen Wissens. Ist nicht die Gewißheit des Glaubens, versteht man ihn als Antizipation des Wissens, so wie jede Wissensgewißheit auf eine „innere Evidenz“ aufgebaut? Kann man Glaubens- und Wissensgewißheit einfach dadurch voneinander unterscheiden, daß man sagt, Glaubensgewißheit stütze sich auf das Vertrauen zu einer Autorität, während Wissensgewißheit allein auf der inneren Evidenz des Wissens selbst gründe (83)? Wissen kann nur auf einem am Anfang selbst unbegründbaren Vertrauen einen Stand haben. Fehlt dieses Vertrauen, so ist die Stimmung, auf der Wissen aufgebaut werden soll, Mißtrauen und Skepsis. Die skeptische Grundhaltung jedoch ist mit rationalen Mitteln nicht zu widerlegen, denn sie ist die fundamentale Grundstimmung des Mißtrauens an aller Wissensgewißheit. So wird immer wieder vergeblich versucht, mit der „Tatsache des Wissens“ (84) die Skeptiker zu überzeugen.

Das Objekt des Wissens ist das Insgesamt alles Wißbaren. Wissen ist so gesehen absolute Offenheit für alle möglichen Wissensobjekte (88). Schöpf zeigt (88–91), wie mit der Aussage Augustins in den *Soliloquiis* (I, 2/7): *Deum et animam scire cupio* keine Beschränkung des Wissensobjektes beabsichtigt ist, sondern die Seele der unendliche Horizont aller Erscheinungen ist, die in Gott ihren letzten Grund haben. „Die Seele ist für das Wissen die Totalität möglicher Objekte und, da Wissen sich nur in der Reflexion entfaltet, das einzig legitime Objekt“ (90).

Nachdem der Verfasser im ersten Teil seiner Arbeit den augustinischen Wissensbegriff in seinen Grundzügen umrissen hat, sucht der zweite Teil (95–194) den bisher theoretisch-formalen Wissensbegriff in seinem realen Vollzug des Wissensaktes aufzuweisen; so trägt er die Über-

schrift: *Das Problem des Wissens in den Bereichen des foris, intus und intimum*. Die augustini-sche Auffassung der Sinneserkenntnis wird von Schöpf ausführlich (95–137) mit reicher Kennt-nis des Quellenmaterials belegt. In diesem Kapitel gibt der Verfasser dem Leser einen gründ-lichen Einblick in die platonische Tradition, in welcher Augustinus fest verankert ist. So kommt denn Augustinus mit Plato zu dem Schluß, daß ein Wissen im Bereich des Sinnlichen ausgeschlos-sen ist: a) Weil sich die Erkenntnis in der Wahrnehmung der äußeren Welt der chaotischen „in-formitas“ gegenüber sieht (134), und b) Weil die Wahrnehmung in ihrer augenblicklichen Er-scheinungsform nicht von objektiver, zeitloser Wahrheit ist, sondern im Flusse der Zeit steht und sich mit ihr ändert (135).

Folgerichtig entwickelt der Verfasser dann, indem er nach der Möglichkeit des Wissens im menschlichen Innenbereich fragt (137–171), daß bei der Betrachtung der Außenweltserkenntnis die Frage nach der inneren Struktur menschlicher Erkenntnis überhaupt immer schon impliziert war (137). So ist Innen und Außen beim Menschen nicht radikal von einander zu trennen. Die Forderung, daß das Begreifen des Innen eine Abwendung vom Außen verlange, ruft den Men-schen zu der wesentlichen Einsicht auf, daß alles Außen in direkter Abhängigkeit zum mensch-lichen Innenbereich steht.

Für Augustinus ist dieses „Innen“ die menschliche Memoria als Erinnerung oder geistige Präsenz (141). „Das Gedächtnis besteht in der spezifischen seelischen Tätigkeit des einfachen, unmittelbaren Sehens und bildhaften Erfassens.“ Die Memoria vermag sinnliche Vorstellungen, Gemütsempfindungen oder aber auch sich selbst in der „memoria memoriae“ zur geistigen Prä-senz zu bringen. Da der Geist sich nicht durch etwas anderes, sondern er seiner immer nur durch sich selbst bewußt ist, gehört die „memoria sui“ zur notwendigen Bedingung der Möglichkeit jeglicher Vorstellung (148). Damit die Memoria vom Menschen überhaupt erkannt werden kann, muß ihr ein Wissen von sich selbst zugestanden werden. „Wenn daher der Geist sich selbst er-kennt, ist er allein der Urheber seiner Erkenntnis, er ist nämlich zugleich Erkennender und Er-kanntes (De Trin. 1 X/12, 18).“

Zusammen mit der apriorischen Grunderfahrung seiner selbst ist der menschlichen Erkennt-nis eine Reihe unableitbarer Grundvorstellungen gegeben, die *Ideen*. In der Ideenschau besitzt der Geist unmittelbare, nicht abzuleitende Grundeinsichten (157). Reflexibilität des Geistes und die daran notwendig geknüpften apriorischen Grundvorstellungen sind für Augustinus Beding-ung einer jeden menschlichen Erkenntnis. Wird die Ideenerkenntnis nun den Ansprüchen des Wissenbegriffes gerecht? Schöpf untersucht (160f.), ob die Selbsterkenntnis der Memoria den drei oben aufgestellten Kriterien des wahren, vollständigen und unerschütterlichen Wissens ent-spricht. Die Selbsterkenntnis ist, wie der Verfasser mit Augustinus sehr klar aufweist, ein „echtes“ Wissen um sich selbst. Der Selbstreflexion des Geistes gelingt eine absolute Evidenz seiner selbst (167). Da nun aber der Geist in der Reflexion weder sein eigenes Wesen noch seinen In-halt – die Ideen – aus sich selbst hervorzubringen vermag, ist seine Identität mit sich selbst nicht absolut, d. h. der Geist ist nicht sein eigenes Prinzip. Absolute Autonomie des Geistes ist somit ausgeschlossen (168–171). Aus dieser Feststellung leitet sich nun die Überschrift des letzten Ka-pitels dieser Arbeit ab, die nach der Möglichkeit des Wissens um ein absolutes Prinzip und die aus ihm entspringende Begründung des Wissens überhaupt fragt. „Die Tatsache, daß sich das Wissen nicht als seinen Grund begreifen kann, verlangt eine Abgrenzung des Selbstverständ-nisses gegen einen solchen Grund. In der Negation seiner selbst als letztes Prinzip ist das Wissen schon der indirekte Anzeiger eines letzten begründenden Grundes“ (173). Da jede Selbster-kennntnis des Geistes in sich einschließt, daß die Wahrheit dem erkennenden Geist vorgegeben, sie aber nicht von ihm erzeugt wird, ist die Evidenz der Wahrheit allein der zureichende Grund alles Urteilens und Wissens (180). In der Erfahrung der Wahrheit besitzt der Mensch Zugang zur Transzendenz. Mit Augustinus macht der Verfasser die Evidenz der Wahrheit zum Angelpunkt aller menschlichen Wissensbegründung (186). Der wissende Verstand ist unmittelbare Folge aus dem Grunde der Wahrheit, und er ist auf sie bezogen. In der Evidenz der Wahrheit realisiert sich dieser notwendige Bezug. Wahrheit konstituiert das gewußte Wissen oder die Ge-genstände des Denkens, denn Wahrheit kann nur am Gegenstand erscheinen, indem sie diesen zur Erscheinung bringt.

Schöpf's Arbeit zeichnet sich durch den sehr konsequenten Denkvollzug aus, der in bewun-derungswerter Weise das von Augustinus selbst zur Wahrheits- und Wissenproblematik Gesagte

zu integrieren weiß. Vielleicht hätte man sich bei der Zitation augustinuscher Texte für das lateinische Original *oder* für die deutsche Übersetzung entschließen sollen und die zweite Sprache in der Anmerkung Platz finden lassen. Doch beeinträchtigt dieser Schönheitsfehler nicht die Klarheit und Prägnanz der Arbeit, mit der sie aus der Fülle der Augustinus-Literatur hervorsticht.

*Helmut Achilles (Aachen)*

*Friedrich Delekat: Immanuel Kant Historisch-Kritische Interpretation der Hauptschriften. Verlag Quelle und Meyer, Heidelberg 1963.*

Delekats Interpretation setzt bei der Tatsache an, daß Kant „fast für alle Gebiete der Philosophie zeitgenössische Lehrbücher als Vorlagen“ (12) benutzt hat. Seine Reflexionen über die Texte hat Kant z. T. als Randbemerkungen in seine Handexemplare eingetragen. „Die Arbeitsmethode Kants, derzufolge seine eigenen Schriften strenggenommen selber kritische Interpretationen feststehender philosophischer Texte sind, legt es nahe, bei deren Erläuterung auf diese Texte zurückzugreifen. Dies macht den Kern der Methode aus, die in dieser Untersuchung befolgt worden ist.“ (12)

Dabei teilt Delekat die Werke Kants in größere zusammenhängende Abschnitte ein (etwa in der Kr. d. r. V. die transzendente Ästhetik) und erläutert deren zentrale Begriffe aus ihrer Geschichte heraus. Er zieht besonders Alexander Gottlieb Baumgarten und Christian Wolf heran, geht aber, wo es ihm notwendig erscheint, weit in die Geschichte der Philosophie zurück. Seine Behauptungen belegt er gründlich durch Zitate und Stellenhinweise.

Gemäß der überlieferten Einteilung der Philosophie ist das Buch in zwei Teile „Philosophia speculativa“ und „Philosophia practica“ eingeteilt. Der erste Teil behandelt die Kr. d. r. V., der zweite die Grundl. z. Mph. d. S., die Kr. d. p. V., die Mph. d. S., die Rel. i. d. Gr. d. b. V. Diese Werke werden in der angegebenen Reihenfolge Abschnitt für Abschnitt gemäß Kants Aufbau besprochen. Einige andere Schriften und Vorlesungen Kants werden erläuternd und ergänzend mit hinzugenommen. Die Kr. d. Uk. wird nicht einzeln besprochen. Nach Delekat behandelt sie nur drei Themen: die Lehre vom Schönen, vom Naturzweck und vom Schöpfungszweck; das erste behandelt Delekat nicht, das zweite und dritte ordnet er an der passenden Stelle ein.

Delekat legt das Schwergewicht der Interpretation auf die Kr. d. r. V. und die Grundl. z. Mph. d. S. Die Aufgabe der theoretischen Philosophie sieht Delekat hervorgehen aus der Entwicklung des Raum-Zeit-Begriffes vom Mittelalter bis zu Newton. Im Mittelalter bei Nikolaus von Orsme (14. Jh.) findet sich schon der Begriff eines absoluten Raumes, der als solcher unbewegt und unermesslich Hintergrund aller innerweltlichen Bewegung ist. Die Entwicklung verläuft über Galilei und Kopernikus zu Newton, für den die mathematischen Begriffe vom absoluten Raum und der absoluten Zeit die des wahren Raumes und der wahren Zeit sind. Newtons Principia mathematica, die diese Lehre enthalten, haben bald eine philosophische Debatte ausgelöst – genannt werden Clark und Leibniz –, ob der absolute Raum und die absolute Zeit – in Kants Sprache: Dinge an sich oder entia rationis cum fundamento in re seien. Die erste Position führt zum Materialismus oder Pantheismus, die zweite macht die Mathematik zur Erfahrungswissenschaft und nimmt ihr dadurch die apodiktische Gewißheit. Daraus schließt Kant, der Streit sei als ontologisches Problem unentscheidbar, und faßt Raum und Zeit als reine Anschauungsformen auf. Die Aufgabe der Kr. d. r. V. lautet nunmehr: „Wie müssen die ontologischen Prinzipien der theistischen Metaphysik der leibniz-wolfschen Schulphilosophie umgebildet werden, wenn die Prinzipien der newtonschen Physik unbestreitbar und mit denen der hergebrachten Ontologie unvereinbar sind?“ (37). Als diese Umbildung interpretiert Delekat die Kr. d. r. V., in welcher die Ontologie zur Gnoseologie, d. i. zur Lehre von methodisch-wissenschaftlich gesicherter Erkenntnis gestaltet wird. Diese Gnoseologie hebt bei den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit an und kann, da diese eben rein sind, d. h. aller Erfahrung vorausliegen, von hier aus nur die Analyse des Apriori durchführen, während das durch dieses Apriori Aufgefaßte stets gegeben sein muß, allerdings gegeben sein *muß*, weil dieses Gegebene die Bedingung der Entfaltung des Apriori ist. Wie in der Kantischen Umwendung der Ontologie die Funktionen der Kantischen Begriffe in Parallele stehen zu denen der ontologischen,

weist der Verfasser im einzelnen nach. Darauf einzugehen erübrigt sich, da die von Delekat formulierte Aufgabe Grundlage der Interpretation bleibt.

Der zweite Teil des Buches behandelt Kants praktische Philosophie. In ihr geht es „um das Verhältnis von Moral und Recht. Durch eine intensive Kritik der überlieferten naturrechtlichen Prinzipienlehre gewinnt“ Kant „die Einsicht in den Unterschied zwischen Moralität und Legalität [...] Der Rahmen des naturrechtlichen Denkens wird jedoch bei Kant nie ganz durchbrochen“ (13). Der Vertreter des Naturrechts, mit dem Kant sich vor allem auseinandersetzt, war Baumgarten mit seinen *Initia philosophiae practicae primae* (1760). Für dieses Denken sind Moral und Rechtslehre letztlich durch die *theologia rationalis* begründet, während bei Kant erst die Moral eine Theologie und eine Religionslehre möglich macht; die theoretische Philosophie hat ja gerade die Unmöglichkeit einer spekulativen Theologie aufgewiesen. Den von Baumgarten an die Spitze der Ethik gestellten Begriff der Pflicht kritisiert Kant so, daß er bei seiner Erfüllung unterschieden wissen will, ob er *aus* Pflicht vollzogen wird oder nicht, und findet damit den Unterschied zwischen Moralität und Legalität. Weil der Pflichtbegriff der grundlegende in Kants Ethik ist, folgen aus ihm erst die Begriffe des Guten und Bösen, womit jede Tugend- und Güterlehre, wie sie etwa im antiken Begriff der Eudämonie gegeben ist, abgelehnt wird. „Aus der Kritik, die Kant sowohl am naturrechtlichen Pflichtbegriff wie am antiken Begriff der Eudämonie geübt hat, ergibt sich, worin er die eigentliche Aufgabe einer Kritik der praktischen Vernunft gesehen hat. Es geht um das Verhältnis von moralischer Norm und deren praktischer Verwirklichung im Leben des Einzelnen, in der Gesellschaft, im Staat und in den Beziehungen der Staaten zueinander.“ (265 f.) Von dieser Aufgabenstellung aus erläutert Delekat die moral- und rechtsphilosophischen Schriften Kants.

Die Religionsphilosophie Kants vergleicht Delekat besonders mit der reformatorischen Theologie und weist auf die Unzulänglichkeit des Kantischen Religionsbegriffes hin, der Religion als pure Sittlichkeit auffaßt. Daher wird Kant weder der Schuld noch der Erlösung in Jesus gerecht.

Eine Besprechung des Delekatschen Buches wird nicht umhin können, die Ausgangsposition anzuerkennen. Um seinen Wert recht zu beurteilen, ist zu fragen, was durch ein Zurückgehen auf die Vorlagen Kants und deren Geschichte für die Interpretation gewonnen werden kann.

Eine Frage, die der Rezensent nur nennen, nicht lösen möchte, ist die, ob das Verständnis der Geschichte und ihrer Gestalten durch einen Gang von den Anfängen bis auf Kant oder nicht vielmehr durch einen Rückgang von uns auf die Anfänge und von dorthin zurück bis etwa auf Kant möglich wird. Sollte nämlich Tradition, d. i. Stehen in einer ununterbrochenen Überlieferung, die Bedingung geschichtlichen Verstehens sein, so würde sich nicht einfachhin das Spätere aus dem Früheren erklären, sondern diese Erklärung hätte ein Verständnis des Früheren durch das Spätere zur Voraussetzung. Wie dem auch sei, jedenfalls kann Verstehen von Geschichtlichem nicht nur Verstehen von Überlieferung sein, muß doch verstanden sein, was überhaupt überliefert wird und welche Formen es in dieser Überlieferung annimmt. Wenn man also eine Tradition, z. B. die Geschichte eines Begriffes oder eines Problems verstehen will, ist dies nur möglich, wenn man die einzelnen Gestalten des Begriffes selbst, z. B. bei Newton, Leibniz, Wolf und Kant begreift. Wenn aber erst Newton durch Newton und Leibniz durch Leibniz verstanden werden müssen, damit sich das Bild einer Tradition ergibt, so scheint eine historische Interpretation zum Kant-Verständnis überhaupt nichts beitragen zu können, es sei, man könne sichtbar machen, welche Momente bei einem Begriffe etwa aus der Tradition mitgedacht werden ohne ausdrücklich genannt zu sein, die wir heute nicht mehr mitdenken, und man wolle die Ergebnisse eines Denkers dadurch profilieren, daß man sie gegen die seiner Vorgänger abhebe. Die Voraussetzung, daß man einen Denker aus sich verstehen müsse, um ihn in Beziehung zu anderen zu setzen, teilt Delekat, wie deutlich wird, wenn er den Raumbegriff Kants durch dessen Bestimmungen erläutert und ihn mit den Bestimmungen des Newtonschen Raumbegriffes vergleicht. Dadurch aber kann Delekat nicht umhin, in die philosophische Auseinandersetzung mit Kant einzutreten, denn ohne diese bleibt Kant aus sich, damit aber auch historisch-kritisch betrachtet unverständlich.

Eine philosophische Auseinandersetzung mit Kant stellt aber nicht nur fest, was er gelehrt hat, sondern prüft vor allem, wie und ob sich seine Lehre rechtfertige. In welchem Sinne sich Delekat in eine solche Auseinandersetzung mit Kant eingelassen hat, zeigt sich daran, daß die

Einleitung in die Kr. d. Uk., „das Allerbedeutendste an diesem sehr bedeutenden Buche“ (J. G. Fichte: Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1804, 2. Vortrag), überhaupt nicht besprochen ist. In dieser Einleitung behandelt Kant das Problem der Einheit der Vernunft, und nirgendwo in den Kritiken tritt Kants Interesse am System derart deutlich hervor wie hier. Delekat zeigt allerdings wenig Interesse an der Einheit der Vernunft, wie auch deutlich wird, wenn er zwar bei der Behandlung der Probleme von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in der Kr. d. p. V. auf die Kr. d. r. V. verweist, nicht aber die wesentlich bedeutsamere Frage, wie das Sittengesetz sich zur transzendentalen Apperzeption verhalte, stellt. Delekats Buch zeugt in seinem Aufbau durchaus von systematischem Interesse, die gestellte Frage kann aber nicht in ihrer Bedeutung gesehen werden, wenn die transzendente Logik als „eine wissenschaftliche Methodenlehre“ (76) aufgefaßt wird. Gewiß will die Kr. d. r. V. die Grundlage zu jeder Objektswissenschaft legen, jedoch ist ihre Aufgabe wesentlich weiter, nämlich Objektswissen überhaupt zu begründen, wie etwa deutlich wird am Beispiele der Wahrnehmung eines Hauses und eines Schiffes auf dem Strome (zitiert S. 135), welche Wahrnehmungen keine wissenschaftlichen Vollzüge darstellen. Delekats These, die Kr. d. r. V. sei die Frucht der Auseinandersetzung Kants mit der Lehre Newtons, soll nicht bestritten werden; wohl aber wird behauptet, daß Kants Probleme sich ausweiteten zur Frage nach dem Wissen von echten und vermeintlichen (Gott, Welt, Seele) Objekten und seiner Einheit.

Wenn aber das Problem der Einheit des Wissens und von dort aus das der Einheit der Vernunft nicht in den Blick kommt, kann Delekat den Primat der praktischen Vernunft nicht damit begründen, daß das Unbedingte, die gesetzgebende Freiheit, erkannt wird; vielmehr versucht er ihn – freilich unzureichend – damit zu begründen, daß der Zweifel an den sinngebenden Prinzipien der praktischen Vernunft „eine Verleugnung der Humanität“ (306) bedeutet. In dieser Formulierung scheint zwar ein Wissen um die höhere Dignität der praktischen Vernunft auf, die im Gegensatz zur theoretischen keiner Rechtfertigung bedarf, sondern diese in ihrer Forderung an sich trägt. Dies aber wird nicht thematisch gemacht, scheint sogar z. T. verkannt, wenn volle Autonomie als volle Herrschaft über das Schicksal des Menschen (312) gefordert wird, und der Begriff der Autonomie nicht als pure Gesetzgebung, sondern auch als Durchführung gefaßt wird.

Mußte an Delekats Interpretation der Kr. d. r. V. und der ethischen Schriften, so aufschlußreiche Analysen sie im einzelnen enthalten, vom Begriffe der Einheit der Vernunft aus Kritik geübt werden, so ist dem Verfasser in seinen Hinweisen auf die Unzulänglichkeit der Kantischen Religionsphilosophie zuzustimmen. Diese Hinweise werden besonders von der reformatorischen Theologie aus gegeben, dürften aber überhaupt für das Christentum durch alle Konfessionen hindurch Geltung haben.

Willi Jacobs (Saarbrücken)

*Hans Friedrich Fulda: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1965 (Philosophische Abhandlungen Bd. XXVII), XII 315 Seiten.*

Die merkwürdige Sonderstellung, die die „Phänomenologie“ im Zusammenhang der Werke Hegels einnimmt, ist bisher nicht zureichend erklärt worden. Hegel selbst bezeichnete sie 1831 im Zuge seiner Vorarbeiten für eine neue Auflage, die aber dann zu seinen Lebzeiten nicht mehr zustande kam, als „eigentümliche frühere Arbeit . . . – auf die damalige Zeit der Abfassung bezüglich“ (Ausg. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 578). Dennoch hat er sie nicht zurückgenommen, hat er sich nicht eindeutig von ihr distanziert. Obgleich der junge Hegel in der Differenzschrift an der Philosophie Reinholds kritisierte, daß sie ein „Philosophieren vor der Philosophie“ sei (Erste Druckschriften, Ausg. Lasson, Leipzig 1928, S. 99), entwarf er wenige Jahre später sein erstes größeres veröffentlichtes Werk als „Einleitung“, die überhaupt erst auf den Standpunkt der philosophischen Wissenschaft zu bringen suchte. Als die Niederschrift kaum abgeschlossen war, drückte er bereits seine Unzufriedenheit mit der Form der Darstellung aus, indem er Schelling gegenüber von der Notwendigkeit „mannigfaltiger Unterarbeitung“ und von der „größeren Uniform der letztern Partien“ sprach (Briefe von und an Hegel, Ausg. Hoff-

meister, Bd. 1, Hamburg 1952, S. 161). Schließlich engte er in der Systemkonzeption der „Enzyklopädie“ die „Phänomenologie“ auf einen Abschnitt der Philosophie des subjektiven Geistes ein.

Aber gerade diese „eigentümliche Arbeit“ Hegels hat schon bei Marx und bis heute immer wieder ein besonderes Interesse erregt. Man suchte sich ihrer „Methode“ zu vergewissern, um auf diese Weise einen „Zugang“ zum Standpunkt des Hegelschen Hauptwerkes, seiner „Logik“ zu gewinnen, die durch den Grad ihrer Schwierigkeit und die Höhe ihres spekulativen Niveaus die Suche nach einer propädeutischen Vorarbeit nahelegt. Wenn sich die Abhandlung von F. auch unmittelbar ganz anderen Fragen zuwendet, die er der Frage nach der „Methode der Phänomenologie“ noch vorordnet, so steht ihm diese doch als das „eigentliche Problem“ vor Augen (12), das den Sinn einer vorbereitenden Bemühung um den sachlichen Gehalt der „Logik“ hat, einen „geeigneten Zugang zu deren Standpunkt“ eröffnen soll (vgl. 283 A. 25). Daß diese Fragestellung, die das Interesse an dem merkwürdigen Frühwerk Hegels seit jeher wachgehalten hat, den Überlegungen F.s zugrunde liegt, erklärt die Wahl seines Titels. Er nennt sein Buch „Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik“, obgleich er sich tatsächlich mit der Frage einer Einleitung in das System als ganzes beschäftigt, wie es in der „Enzyklopädie“ im „Grundriß“ dargestellt wird.

In einem ersten Teil untersucht F. zunächst, welche Auffassungen Hegel in der „Enzyklopädie“ über das Einleitungsproblem vertritt. Er gibt in diesem Zusammenhang eingehende und genaue Erklärungen vor allem zu den §§ 4, 25 Anmerkung und 78 Anmerkung der Berliner Enzyklopädie bzw. zu § 36 Anmerkung der 1817 in Heidelberg erschienenen Ausgabe. Sein Resultat ist, daß die Aufgabe, „in Beziehung auf unser gemeinsames Bewußtsein“ die „eigentümliche Erkenntnisweise“ der Philosophie „zu rechtfertigen“, der Einleitung in das System der philosophischen Wissenschaften zufällt. Diese Aufgabe vermag der „Skeptizismus“ nur z. T., von ihrer negativen Seite her, zu erfüllen. Die „Phänomenologie“, die nicht im Sinne ihres Vorkommens in der „Enzyklopädie“ auf das „Formelle des bloßen Bewußtseins“ beschränkt ist, sondern wie das Werk von 1807 „auch die konkreten Gestalten des Bewußtseins, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst und Religion“ umfaßt, weil der „Standpunkt des philosophischen Wissens . . . in sich der gehaltvollste und konkreteste“ ist, kann die geforderte Rechtfertigung erbringen. Indem sie für unser „gemeines“, d. h. unser gemeinsames, vorphilosophisches, natürliches Bewußtsein (F. setzt hier etwas zu einfach nur „gemeinsames Bewußtsein“) die „Erkenntnisweise“ der Philosophie rechtfertigt, „erhebt“ sie dieses Bewußtsein Schritt für Schritt auf den „Standpunkt des philosophischen Wissens“. Dazu muß sie selber wissenschaftlich sein, ohne doch in den „Kreis“ der philosophischen Wissenschaften zu gehören; sie muß „in einem näheren Sinn . . . als das ‚Voraus der Wissenschaft‘ bestimmt“ sein (53).

Nach F. erkennt Hegel den Einleitungscharakter der „Phänomenologie“, die er ursprünglich als Einleitung und ersten Teil des „Systems der Wissenschaft“ konzipiert hatte, auf dem Standpunkt der „Enzyklopädie“ noch an. Darin liegt ihre gültige Bedeutung für das Hegelsche Denken. Der „Anfang der Wissenschaft“ ist indessen für den Hegel des Systems allein in dem „Entschluß, rein denken zu wollen“, begründet; dieser führt unmittelbar in die „Wissenschaft der Logik“ hinein. „Damit wird es unzulässig, sie (die ‚Phänomenologie‘) weiterhin als ersten Teil des Systems zu bezeichnen“ (113).

Bei der Betrachtung der „Phänomenologie als Einleitung“ leistet F. einen Beitrag zu ihrer Interpretation durch die Erfassung ihrer doppelten Einteilung als einer logischen und einer phänomenologischen (137). Um neben der phänomenologischen Einteilung, in der die verschiedenen Gestalten des Bewußtseins durchlaufen werden, die „Systematik der Logik“ als Grundlage für den Aufbau der „Phänomenologie“ zu begreifen, muß man nach seiner Auffassung beide im Inhaltsverzeichnis verwendeten Gliederungsgesichtspunkte, „die römischen Ziffern und die römischen Majuskeln“ genau beachten (vgl. 95 A. 90). Nachdem er auf diesem Wege die Einteilungsprinzipien voneinander gesondert hat, vermag er ihre innere Konsequenz über den bei Hegel erreichten Stand hinaus zu durchdenken (s. 138 u. 155). Für die zugrunde liegende logische Einteilung bezieht er sich dabei auf die propädeutische Logik von 1808/09 bzw. für die späteren Abschnitte über den Begriff „Urteil“ hinaus auf die von 1810/11, weil er diese Logikkonzeptionen für die zeitlich am nächsten liegenden hält. Es ist aber die Frage, ob er bei aller Scharfsinnigkeit in der Aufdeckung von Zuordnungen, die im einzelnen hier nicht nachgeprüft

werden können, nicht doch etwas zu äußerlich-konstruierend verfährt. H. Schmitz hat gezeigt, daß die „Phänomenologie“ in sachlicher Hinsicht sehr eng mit der sog. „Jenenser Logik“ zusammengehört, daß sich in dieser Schrift „auf kategorialanalytischem, erkenntnistheoretischem und logischem Gebiet“ eine unmittelbare Vorbereitung für die spätere phänomenologische Ausarbeitung finden läßt (s. Ztschr. f. philos. Forschung, Bd. XIV, Meisenheim a. Gl. 1960, S. 16 ff.). Diese Zuordnung wird unterstützt durch eine neue Chronologie der Jenaer Schriften Hegels, die Rez. demnächst veröffentlichten wird, nach der die Jenaer „Logik, Metaphysik, Naturphilosophie“ auch zeitlich in die Nachbarschaft der Entstehung der „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ bzw. der später sog. „Phänomenologie des Geistes“ gerückt wird.

Im II. Teil seines Buches beschäftigt sich F. nicht mehr direkt mit dem Einleitungsproblem und der „Phänomenologie“. Er fragt vielmehr, welche „Grundlagen der Einleitung“ im System Hegels, wie es als „Grundriß in der Enzyklopädie“ vorliegt, gegeben sind. Dabei geht er wiederum sehr genau auf den Wortlaut des Hegelschen Textes ein. Daß er sich im Grunde dessen selbst bewußt ist, nicht nach dem „Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik“, sondern in das System als ganzes zu fragen, zeigt sich darin, daß er *hier*, in den Schlußparagraphen der „Enzyklopädie“ (§§ 572–74), nach den „systematischen Grundlagen der Einleitung“ sucht; denn erst an ihrem Ende geht die philosophische Wissenschaft in ihren Anfang zurück. Indem er die Paragraphen der „Enzyklopädie“ zu den großen Berliner Vorlesungen Hegels über Philosophie der Weltgeschichte, Geschichte der Philosophie, Ästhetik und Philosophie der Religion ausdrücklich ins Verhältnis setzt, gewinnt er „Elemente einer Ausführung des encyklopädischen Grundrisses“ (232 ff.), durch welche die von Hegel selbst entwickelte Systemkonzeption in dessen eigener Denkrichtung weiter ausgebildet und in gewisser Hinsicht korrigiert werden soll. Dabei ergibt sich, daß quer durch die großen Vorlesungen, die ja alle einen starken geschichtlichen Aspekt enthalten, die grundlegende systematische Geschichtskonzeption Hegels hindurchgeht. F. nennt sie die „absolute Geschichte“, die für die griechische Zeit als Geschichte der klassischen Kunst, für die christlich-germanische Zeit als Geschichte der geoffenbarten Religion und für die Neuzeit als Geschichte der nachdescartesschen Philosophie vor sich geht. Sie ist als „Bildungsgeschichte“ begreifbar, sofern sie das „Sich-Bilden des absoluten Geistes“ zur Darstellung bringt (251). Die „Bildungsgeschichte“ ist nicht mit der einleitenden „Phänomenologie“ identisch, die eine „wissenschaftliche Geschichte des Bewußtseins“ bietet, aber sie bildet deren geschichtlich bestimmtes „systematisches Fundament“. Die Einleitung soll „dieselben Momente, die in Gestalt überlieferter Bildungsfiguren der Wissenschaft zu eigen geworden sind, dem natürlichen Bewußtsein“ vermitteln, das in seiner historischen Gegebenheit als ein gegenwärtiges zum Wissen seiner selbst als dem Sichwissen des absoluten Geistes zu erheben ist (265 f.).

In einem letzten Kapitel sucht F. schließlich die entscheidenden Grundlagen der Einleitung, den Grund ihrer Notwendigkeit im System der Philosophie als solchem aufzuweisen. Er bemüht sich in diesem Zusammenhang noch einmal um genaue und ins einzelne gehende Textinterpretation, und zwar um die letzten drei Paragraphen der „Enzyklopädie“ (§§ 575–77), die in der Auflage von 1827 weggelassen sind. Der Rückgang der philosophischen Wissenschaft in ihren Anfang, in dem sich nach § 574 das „Geistige“ des Resultats als das „Logische“ des Beginns erfaßt, ist dadurch zu vollenden, daß das „Logische seine Erscheinungen als Manifestationen seiner“ ausdrücklich bestimmt und so „in seiner Äußerlichkeit es selbst“ ist (289). Dies geschieht nach F. in den „drei Schlüssen“ am Ende des Hegelschen Systementwurfs. Sie stellen die „Absolutheit des Anfangs“ der Philosophie mit der „Logik“ unter Beweis. Welche Aufgabe soll aber dann eine einleitende „Phänomenologie“ noch haben? Gerade von dem „unbedingten Wahrheitsanspruch“ des in sich vollendeten Systems wird sie nach F.s Darstellung gefordert. Zur unbedingten Selbstgewißheit des Wissens gehört, daß es sich von sich zu unterscheiden weiß und dem „anderen“, noch nicht zu dieser Selbstgewißheit gelangten Wissen den Weg zur absoluten Selbstvergewisserung zu weisen vermag (299). Diese Bezogenheit der philosophischen Wissenschaft auf die „unwahren Gestalten des Wissens“ ist notwendig gegeben durch ihren Vollzug im „philosophierenden Subjekt“, das der Geschichte verhaftet bleibt (301).

Ohne Zweifel hat F. ein wirkliches und gewichtiges Problem der Hegelschen Philosophie in der ganzen Weite und Intensität, in die dieses Denken hineinführt, abgehandelt. Die Merkwürdigkeiten und scheinbaren Unstimmigkeiten des Hegelschen Frühwerkes sind aufgelöst; sie



sind aus dem Kontext seiner gesamten Philosophie verständlich gemacht. F. geht dabei so vor, daß er Fragen, die Hegel in der Schwebe ließ, in dessen Sinne zu präzisieren und zu beantworten sucht, daß er deduziert, was Hegel selbst nicht mehr zu deduzieren unternahm. So aufschlußreich ein solches Verfahren auch immer sein mag, man muß auch fragen, was es bedeutet, was durch ein solches Verfahren eigentlich geschieht. Wenn man Hegel auf dem Standpunkt seines eigenen Denkens vereindeutigt, darf man nicht vergessen, daß auch die Schwebe und die Uneindeutigkeit bei ihm einen mehr als nur zufälligen Sinn haben können, daß sie u. U. wohl verdienen, gerade als solche herausgearbeitet und historisch festgehalten zu werden.

Daß F. diesen Gesichtspunkt nicht zur Geltung bringt, wirft ein Licht auf sein Verhältnis zur Geschichte überhaupt. Er ist mit der historisch-philologischen Erforschung Hegels bestens vertraut wie mit der gesamten Geschichte der bisherigen Hegel-Auslegung zu seinem Problem. Aber er sieht in ihr keinen fruchtbaren Weg zur Erfassung der „Idee“ des Hegelschen Denkens (vgl. 77), sofern sie nicht vom „Systemgrundriß“ der „Enzyklopädie“ ausgeht und darauf auch hinausläuft (175). Damit entspricht er Hegels eigenem Verständnis seines philosophischen Ansatzes. Dieses wird jedoch nicht mehr selbst zum Gegenstand der historischen Nachfrage, für die dessen Durchführung oder Nichtdurchführung gleichermaßen von Interesse ist, für die gerade letztere die wesentlichen geschichtlichen Bedingungen deutlich werden lassen kann.

Heinz Kimmerle (Bad Godesberg)

*Eugen Rosenstock-Huussy: Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg; Band I 1963, Band II 1964.*

Nicht Hermann Cohen, nicht Ferdinand Ebner und – trotz allem – auch nicht Martin Buber hat die moderne Philosophie des Dialogs oder der Ich-Du-Beziehung auf den Weg gebracht. Dieses Verdienst ist vielmehr Eugen Rosenstock-Huussy zuzuschreiben. Einen „Sprachbrief“ nannte Rosenstock seine „Angewandte Seelenkunde“, als er ihren ersten Entwurf im Jahre 1916 – acht Jahre vor ihrer Veröffentlichung – an seinen Freund Franz Rosenzweig schickte, dessen „Stern der Erlösung“ von ihr mehr noch als von den späten Religionsstudien Cohens beeinflusst wurde. Ein „Sprachwerk“ nennt er nun seine über 1700 Seiten starke „Grammatik“. In diesem Buch schließen sich der Anfang und das vorläufige Ende des gegenwärtigen Dialogismus zusammen. Nachdem dessen ältestes Dokument, die „Angewandte Seelenkunde“, lange Zeit hindurch kaum greifbar war, bildet es jetzt den zusammenfassenden Schluß des ersten Bandes der „Sprache des Menschengeschlechts“. Dieser Neuabdruck würde für sich schon genügen, um das zweibändige Buch allen zu empfehlen, die sich mit den Ursprüngen der geistigen Situation unserer Zeit vertraut machen wollen. Darüber hinaus aber kommt dem Rosenstockschen Sprachwerk auch deshalb eine epochale Bedeutung zu, weil sich in ihm die Gedanken der Dialogiker erstmals zu einer Art System verdichten. Mit ihm bringt Rosenstock die Ernte einer jahrzehntelangen Arbeit in die Scheuern eines abschließenden Entwurfs ein, der ihm doch von Anfang an vor Augen stand und von dem seine früher publizierten Fassungen der „höheren Grammatik“ bloß Fragmente darstellen. Deswegen darf er sich mit einem gewissen Recht als einen „Seefahrer“ bezeichnen, „der schier als einziger von vielen lieben Gefährten, die er wie einst Odysseus verloren hat, diese um die Jahrhundertwende begonnene Weltumsegelung hat zu Ende bringen dürfen“ (Bd. I, S. 19).

Freilich – ein System im strengen Sinne des Wortes ist auch die endgültige Gestalt seiner Grammatik nicht. Den aphoristischen Charakter, den das dialogische Denken der Gegenwart in ausdrücklicher Opposition gegen die Schulphilosophie von vornherein gehabt hat, kann und will Rosenstock-Huussy auch dann nicht verleugnen, wenn er zu einer Einheit verknüpft, was einst vermutlich ohne Rücksicht auf Integration entstanden ist. Die Momente dieser Einheit sind Stücke, die zwischen 1915 und 1963 niedergeschrieben wurden. Und doch ist das Ganze kein Stückwerk. Es ist zumindest eine Summe, die Summe nämlich, die der abenteuernde „Mensch vom Rande“ aus den Erfahrungen eines halben Jahrhunderts zieht. Eine solche Summe geht nicht wie das System den einzelnen Teilen voraus, sondern folgt ihnen nach. Insofern ist die summative Einheit weniger ursprünglich als die systematische. Aber sie ist zugleich reicher. Denn während das System immer nur eine vom Denken selbst im Vorgriff konstituierte Einheit

sein kann, wird, wer die Summe aus seinen Erfahrungen zieht, auch derjenigen Einheit gewahr, welche erst die Geschichte seinem Denken gegeben hat.

Ungeachtet seiner Rolle als Begründer des modernen Dialogismus muß Rosenstock-Huessy es sich wohl gefallen lassen, daß man sein Sprachdenken in der Abhebung von der Dialogik Bubers betrachtet. Denn nicht sein, sondern der Bubersche Entwurf der Dialogik hat die Masse der Gebildeten erreicht. An den Vorbehalten, die man gegen ihn vor allem in der akademischen Welt hat, ist Rosenstock-Huessy zweifellos nicht ganz unschuldig. Durch seine nur allzu oft unsachliche Polemik, durch den Hang zu mehr genialischen als genialen Hypothesen und die Freude am falschen, aber glänzenden *Aperçu* hat er sich weitgehend selbst um seine Wirkung gebracht. Gleichwohl verdient er höchste Beachtung, und zwar sowohl als Vertreter des Dialogismus überhaupt wie auch als Korrekturinstanz gegenüber dem herrschend gewordenen Dialogismus Buberscher Prägung.

Gemeinsam ist dem protestantischen Christen und dem tief im Glauben seines Volkes verwurzelten Juden all das, was den Dialogismus im ganzen kennzeichnet: die Destruktion oder wenigstens Modifikation der traditionellen Überzeugung vom Vorrang des Denkens vor der Sprache, die Deutung des Innersten der Sprache als Ansprache oder als Gespräch zwischen Ich und Du sowie schließlich der Versuch, die Abkünstigkeit des Ich vom Du nachzuweisen. Aber innerhalb des gemeinsamen Feldes beschreiten Buber und Rosenstock-Huessy verschiedene Wege. In den Augen des letzteren ist die Bubersche Dialogik eine gnostische Irrlehre, weil sie von einem starren Dualismus der „Grundworte“ ausgeht. Den von Buber konstruierten Gegensatz von Ich-Du-Verhältnis und Ich-Es-Verhältnis löst Rosenstock-Huessy auf, indem er *alle* Personen des Personalpronomens als notwendige Abwandlungen ein und derselben „Wirklichkeit“, ein und desselben „Lebens“ interpretiert. Dieses Leben ist, in der lebensphilosophischen Nomenklatur der „Angewandten Seelenkunde“ ausgedrückt, das Sein der „Seele“, d. h. des Menschen in der Ganzheit seines sich geschichtlich vollziehenden Daseins. Der Mensch kann nur leben, wenn er die Gesamtheit der grammatischen Formen verwirklicht, wenn er vom Du zum Ich, vom Ich zum Wir und vom Wir zum Es abgewandelt wird. Ursprünglich *Du* aber ist des Menschen Seele, weil sie allein im Angesprochenwerden erwacht. Der Du-Begriff meint bei Rosenstock-Huessy primär „mich“ als Angesprochenen, nicht den „Anderen“ als das Woraufhin meines Ansprechens. Das ist der zweite gewichtige Unterschied: Buber orientiert sich faktisch, wenn auch wider seine leitende Intention, am Ansprechen, Rosenstock-Huessy hingegen am Angesprochenwerden. Das Angesprochenwerden aber muß nach seiner Einsicht, wenn es vollgültig sein will, stets ein namentliches sein. Nur wenn der Mensch mit seinem Namen angesprochen wird, kommt er zu sich selbst. Das zu betonen wird Rosenstock-Huessy nicht müde. Er korrigiert hiermit zwar nicht die Dialogik Bubers, doch komplettiert er sie: er erweitert die Dialogik zur „Dianomik“.

In alledem zeigt sich die Position Rosenstock-Huessys im Verhältnis zu derjenigen Bubers als die stärkere. Indes enthüllt sie auch deutlicher als diese die Grenzen des dialogistischen Ansatzes. Dessen Grenzen macht der Verfasser der „Sprache des Menschengeschlechts“ gerade dadurch offenbar, daß er sie überschreiten will. Rosenstock-Huessy selbst verweist einmal auf die größere Weite, die sein Entwurf im Vergleich mit dem Buberschen hat, indem er den „einaltrigen“ Beziehungen, mit denen sich Buber beschäftigt, die „mehraltrigen“ gegenüberstellt und diese mehraltrigen Beziehungen für den Gegenstand seines eigenen Nachdenkens erklärt. Er erhebt damit den Anspruch, mit den Kategorien der Dialogik den von Generation zu Generation fortschreitenden Prozeß der Geschichte erfassen zu können. Sein Weg in die Geschichte führt über die persönlichen Beziehungen zwischen je Mir und Dir hinaus in die Öffentlichkeit der staatlichen und überstaatlichen Institutionen. Viele mögen bedauern, daß Buber diese Sphäre der Öffentlichkeit vom „Zwischen“ her nicht aufzuschließen versteht, und zugleich begrüßen, daß der Jurist und Historiker Rosenstock-Huessy ihr so viel Aufmerksamkeit schenkt. Eine andere Frage ist jedoch, ob sich das Wir der politisch-geschichtlichen Welt überhaupt im Ausgang vom Du gedanklich zureichend bewältigen läßt. Man wird auch nach Lektüre dieses großartigen Buches zögern, sie zu bejahen.

*Michael Theunissen (Berlin)*

*Franz Rosenzweig: Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. Herausgegeben und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer. Josef Melzer Verlag Düsseldorf 1964. 128 S.*

Eine unscheinbare, deshalb leicht zu übersehende, jedoch wichtige Erstveröffentlichung stellt Rosenzweigs Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand dar. Rosenzweig schrieb das schmale Bändchen, dem er heute vermutlich einen anderen Titel geben würde, im Juli 1921 als die „dem fertigen Werk“, nämlich dem Stern der Erlösung, „nachgeschickten Prolegomena“ (24). Seine ursprüngliche Absicht bei der Abfassung des Manuskriptes war es, einer breiteren Leserschicht, für die ihm seine Hörer im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt repräsentativ waren, den Zugang zu dem Grundgedanken des Hauptwerks zu erleichtern.

Noch bevor der mit dem Verlag vereinbarte Termin für die Ablieferung verstrichen war, zog Rosenzweig jedoch das fertige Manuskript zurück. Denn er war zu der Ansicht gekommen, daß sich der Gedanke des Stern, in dem er den entscheidenden Schritt des Denkens über die Philosophie „von Ionien bis Jena“ hinaus sah, als dessen Mitvollzieher er noch kurz vor seinem Tode – 1928 – Heidegger begrüßen sollte, ohne die Gefahr von Mißverständnissen denn doch nicht so einfach darstellen lasse.

Was ein so gewissenhafter und sich selbst gegenüber kritischer Denker wie Rosenzweig 1921 angesichts einer epochalen Wende des Denkens, die er nach seinem eigenen Verständnis gerade selbst erst zu Gesicht bekommen hatte, als „unsauberes Halbfabrikat“ (Briefe, Berlin 1935, 409) empfand, darf heute jedoch als ein wichtiges Dokument, das dazu beiträgt, jenen Schritt zu dem „Neuen Denken“ besser zu verstehen, angesehen werden. Es mag mit Rosenzweigs frühem Tod und mit dem grauenhaften Ende der deutsch-jüdischen Symbiose zusammenhängen – Rosenzweig blieb durch das eine und mehr noch durch das andere weithin ein Unbekannter –, daß die Schrift überhaupt erst nach 43 Jahren im deutschen Original veröffentlicht wird. Nahum Glatzer, der Frankfurter Schüler Rosenzweigs, hat bereits 1953 in New York eine englische Übersetzung herausgebracht.

Rosenzweigs geniales Hauptwerk, das eine ganze Reihe kommender Gedanken bis hin zu denen des späten Heidegger vorwegnimmt und gleichzeitig das am frühesten veröffentlichte Zeugnis eines dialogischen Denkens ist, gilt im allgemeinen als ein schwer lesbares Werk. Die Schwierigkeiten, die es der Interpretation bereitet, sind durch den zeitlichen Abstand eher noch gewachsen. Das Interesse von uns Heutigen muß deshalb mit Notwendigkeit darauf gehen, wie die „nachgeschickten Prolegomena“ (die man überhaupt nur im Zusammenhang mit dem Hauptwerk lesen sollte) den Stern interpretieren, welche Linien sie hervorheben und welche sie vernachlässigen. Hier zeigt sich nun, daß nach Rosenzweigs eigenem Verständnis gerade die Gruppe von Gedanken die wichtigste ist, die er im Stern als den „Übergang“ bezeichnet: der Sprung vom I. Teil des Stern zum II. Teil, die unzurückführbare Differenz der Ebenen, die die Grenze aller möglichen Philosophie sichtbar macht.

Das metaphysische Denken wird in dem Büchlein als ein Kranker vorgestellt, der deshalb der Lähmung verfiel, weil er wissen wollte, was etwas „*eigentlich*“ sei. Es ist das Denken, das seine eigene Zeitlichkeit eliminiert und anfängt „*nach*“ *zudenken* (30) – ein Wort, das auf Heideggers „vorstellendes Nachstellen“ vorverweist. Das Nach-Denken ist gekennzeichnet durch die „künstliche Zeitlosigkeit“ der Frage „*Was ist?*“, der letztlich die Antworten: das „*Wesen*“ und die „*Substanz*“ gegeben werden müssen. Diese jedoch sind Scheinantworten, weil die Reduktion auf das „*Eigentliche*“ das Denken immer nur zu dem Nichts führt. Die Metaphysik als zeiteliminierende Reduktion führt, wie Rosenzweig im I. Teil des Stern ausführt, zu dem Nichts Gottes, der Welt und des Menschen. Im Büchlein geht Rosenzweig bereits von dem Zustande des Denkens aus, das an dem Versuch, sich durch die Reduktion des Seins des Seienden zu vergewissern, gescheitert ist. Das alles zeitlos feststellen wollende Denken ist der Lähmung des Nichts verfallen. Es wird unwirklich. Der zentrale Gedanke, den Rosenzweig in einer äußerst bildhaften und sprachlich gekonnten (und das heißt freilich die Gefahr eines ästhetischen Mißverständnisses in sich bergenden) Weise darlegt, ist nun der, daß das Denken erst dann zu genesen beginnt, wenn es sich an seine eigene Zeitlichkeit, die es im Sprechen immer schon erreicht hat, freigibt.

Das in der metaphysischen Frage „*Was ist eigentlich?*“ gelähmte Denken muß *geben* lernen. Es muß seine eigene Geschichtlichkeit annehmen. Das ist der *eine* entscheidende Gedanke des

Büchleins. Das der „apoplexia philosophica“ (57) verfallene Denken muß sein absolutes Feststellenwollen verlassen und sich an sein eigenes Sich-Ereignen freigegeben, in dem es gleichermaßen der Zeit wie des Partners des Gespräches bedarf. Dieses Geschehen der Freigabe aber kann seinerseits nicht in einem Satz festgestellt, sondern es muß, da ja nicht Aussagbares, sondern das Geschehen selber das Entscheidende ist, in einer Erzählung berichtet werden. Rosenzweig wählt deshalb mit Bedacht die Form einer Kranken- oder Genesungsgeschichte, in der berichtet wird, wie das Denken sich von der Lähmung durch die Frage „Was ist eigentlich?“ löst, indem es in der Landschaft, die zugleich durch die drei Urgebirge Welt, Mensch, Gott bestimmt ist, zunächst gefahren wird, dann reitet und schließlich selber geht. Hier kommt der innere Plan des Stern besonders gut zum Ausdruck. Die drei Urgebirge Welt, Mensch, Gott sind die drei in Anlehnung an Schellings Spätphilosophie aufgezeigten „positiven Begriffe“ des I. Teils des Stern, zu denen das (und jedes) reduzierende Denken als zu absoluten Horizonten zwar vordringt, deren Wirklichkeit es sich aber auf keine Weise versichern kann. Alles ist möglicherweise alles und deshalb nichts. Das sich aus der Lähmung lösende Denken steht deshalb auch nie schlechthin im Punkte eines der drei Gebirge. Es kann nie eines der drei Gebirge vollständig in den Blick bekommen, so daß es dies restlos besäße und von dort aus alles andere überschauen könnte. Zwar wird die Genesung dadurch herbeigeführt, daß das Denken jeweils einen der drei Gebirgsstöcke zu besteigen beginnt, also Welthafes, Menschliches, Göttliches denkend angeht. Aber es kann dies nur, indem es sich dadurch in einer Landschaft bewegt, die jeweils durch die beiden anderen Gebirge mitbestimmt ist. Es kann sich nur ereignen, indem es sich in der Landschaft *zwischen* den drei Gebirgsstöcken bewegt. Und es kann nur sein, indem es sich *bewegt*, ereignet. Dies ist das zentrale Thema des Büchleins. Das Denken kann sich selbst nur als die sich je neu ereignende, je neue Bewegung zwischen verstehen, der alles zeitlose Feststellenwollen des Sinnes von Sein überhaupt vergangen ist. Denken wird als sich ereignendes zugleich sich verdankendes Denken, das sich freigibt an das je neue Geschehen des Brückenschlages. Dieser hat sich aber nach Rosenzweig immer schon ereignet im Geschehen der *Sprache*, insofern sie *gesprochen wird*. Denn die Sprache, insofern sie gesprochen wird, zeigt sich als das je neue Ereignis zwischen den Menschen, der Welt und Gott. „Die Sprache läßt nichts in der Welt ohne Menschen-, ohne Gottesspur“ (76), was Rosenzweig denn jeweils am Ende der drei zentralen Kapitel (VI–VIII) genauer ausführt. Die Sprache, die sich konkretisiert im Nennen des Namens, steht ihrerseits wieder in einem messianisch-eschatologischen Zug. Sie kann nur geschehen auf Hoffnung hin und zeigt sich als die dauernde Neueröffnung der Zukunft.

Es ist also deutlich der Inhalt des II. Teiles des Stern, auf den Rosenzweig durch seine bildhaften nachgeschickten Prolegomena hinführen will. Das Büchlein bestätigt nachdrücklich, was wir bereits aus Rosenzweigs Briefen (vgl. dort 345, 346, 402, 443, 549) wissen: Der I. Teil des Stern ist eine vorbereitende Abstraktion. Erst der II. Teil führt den entscheidenden Gedanken des „Neuen Denkens“ durch.

Um so erstaunlicher ist es, daß Nahum Glatzer in seinen übrigens sehr gut gearbeiteten und instruktiven „Bemerkungen zum Text“ versucht, die drei zentralen Kapitel (VI–VIII) mit dem I. Teil des Stern zu parallelisieren (124–125). Dabei gerät ihm notwendigerweise die Ordnung durcheinander. Kap. VI entspräche Stern I, 2; Kap. VII: Stern I, 3; Kap. VIII: Stern I, 1. Die Ordnung des Stern bleibt dagegen erhalten, wenn man in den „drei Wochen der Kur“ eine Parallele zu Stern II, 1–3 sieht. Die Anordnung Glatzers mag dem Versuch entspringen, den Stern und das Büchlein rein philosophisch zu verstehen, eine Versuchung, die naheliegt, und um die Rosenzweig selbst gewußt hat (vgl. Briefe 369 „Der Teil I ist ein Bleigewicht für das Ganze. Wer ihn versteht, für den ist das Folgende nichts, und umgekehrt“). In Wirklichkeit versteht sich Rosenzweig aber als ein nachmetaphysischer Denker; konkreter als ein Denker, dessen Denken aus der geschehenden Begegnung mit dem biblischen Glauben erwächst. Denken ist nie voraussetzungslos, sondern selbst geschäftshaf-geschichtliches Ereignis.

Das Büchlein endet dort, wo der Stern beginnt, bei der Erkenntnis, daß das Dasein Dasein zum Tode ist. „Vom Tode . . . hebt alles Erkennen des All an.“ Nur, daß jene Erkenntnis hier das „Neue Denken“ als das Sich-Freigeben des Daseins an seine eigene Zeitlichkeit schon im Rücken hat. Deshalb kann Rosenzweig mit einem Bilde der Verheißung schließen, welches die Erkenntnis des Stern widerspiegelt, daß mir gerade in meiner endlichen Zeitlichkeit mein unendliches Geliebtsein aufgehe. Der Tod, als der „Schlußstein des dunklen Gewölbes der

Schöpfung wird zum Grundstein des lichten Hauses der Offenbarung“ (Stern II, 89). Im Büchlein heißt es am Ende – das Bild klingt von ferne an Gen. 15, 5 f. an –: Der Tod nimmt dem Leben die flackernde Fackel aus den müden Händen „und unterm nun erst nach verlosch'nem Fackelglanz aufleuchtenden Rund des nächtigen Himmels“ nimmt er den Hinsinkenden in seine Arme und, „da das Leben die beredete Lippe schloß“, tut er „seinen ewig verschwiegenen Mund“ auf „und spricht: Erkennst du mich, ich bin dein Bruder“ (116).

In der künftigen Interpretation Rosenzweigs wird, das scheint sicher, das Büchlein beachtet werden müssen.

Bernhard Casper (Freiburg)

*Michael Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Walter de Gruyter, Berlin 1965. XV u. 538 Seiten.*

Kaum eine Frage ist so sehr zu einer Grundfrage des modernen Denkens geworden, an der sich entscheidet, was Philosophie sei und was sie leisten könne, wie die Frage nach dem Du, dem Anderen. Michael Theunissen hat es deshalb in seiner Habilitationsschrift unternommen, in einer großen und umfassend angelegten Studie, die wichtigsten Denkversuche unseres Jahrhunderts, die die Frage nach dem Anderen beantworten wollen, zu interpretieren und auf ihre Tragfähigkeit und Reichweite hin zu prüfen. Theunissen bleibt dabei streng im Rahmen der ontologischen Fragestellung. D. h. er will, wie es klärend in den einleitenden Bemerkungen heißt, weder einen Beitrag zur Sozialphilosophie überhaupt noch auch etwa die Grundlegung der Sozialwissenschaften leisten, sondern er hält sich einzig an die Frage, wie das Denken als *Reflexion* den Anderen als anderen erreichen könne. Diese methodische Beschränkung wirkt sich von vorneherein sehr wohltuend auf die Studie aus, die eben dadurch trotz ihres großen Umfangs durchsichtig wird und zum Lesen bis zum Ende reizt.

Als die beiden großen Themen der Fuge „Der Andere“ sieht Theunissen einerseits den Versuch, den Anderen über den transzendental-subjektivistischen Ansatz Husserls zu erreichen, andererseits den Versuch des Dialogismus, ihn in der Unmittelbarkeit der Begegnung zu denken.

Wir folgen der Studie im einzelnen: In einer umsichtigen, überaus sorgsam und eingängigen Interpretation, die sich selbst gegenüber kritisch bleibt und zugleich auf die gesamte bisherige Literatur aufmerksam ist, rollt Theunissen zunächst die Frage nach dem Anderen in der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls auf. Es ist dabei von großem Nutzen und dient sowohl der Verständlichkeit der Interpretation wie der methodischen Sauberkeit, daß Theunissen nicht sofort eine Interpretation der Intersubjektivitätstheorie unternimmt, die ja den Schlüsselstein der Husserlschen Phänomenologie darstellt, sondern zunächst zur systematischen Grundlegung des Späteren eine Interpretation der Egologie bietet, die – wie auch die folgenden Kapitel – zur Husserl-Interpretation überhaupt einiges Neue beitragen dürfte (vgl. 29, 37, 61 f.). Auf dem so gewonnenen Boden erörtert Theunissen sodann in Kap. II und III Gang und Ziel der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls, und in dem entscheidenden Kapitel IV deren Voraussetzungen.

Als eine wichtige Einsicht stellt sich dabei heraus, „daß die analogisierende Apperzeption des fremden Leibes“, in der Husserl den entscheidenden Schritt zum Anderen sieht, entgegen Husserl, gerade auf dem Boden der Husserlschen Voraussetzungen selbst, nicht als *Paarung* gedacht werden kann (61). Die Konstitutionsleistung des den Anderen wahrnehmenden Aktes zeigt sich als die Verkörperung meines Leibes. Das, was ich dem Anderen „einfühle“, ist „durchaus meine eigene Seele bzw. mein eigenes ego“ (70). Die Erfahrung des Anderen enthüllt sich von den Voraussetzungen der Intersubjektivitätstheorie her als eine immer nur *mittelbare*, nämlich durch Welt vermittelte. Die Gegenwart des Anderen zeigt sich als seine *Vorhandenheit* (110). Theunissen macht sehr gut einsichtig, daß auch Husserls Thematisierung der personalen Unmittelbarkeit in der natürlichen Erfahrung „nur ein singulärer Vorstoß“ ist, „der sogleich wieder zurückgenommen wird“ (116), nämlich in die Vermitteltheit durch Welt, in die die natürliche Erfahrung umgedeutet wird. Im Grunde zeigt sich die vom Wesen her asoziale „naturalistisch-naturwissenschaftliche“ Einstellung als vorbildlich für die transzendente Theorie. Diese selbst aber – Theunissen vertieft seine Interpretation der Voraussetzungen der Intersubjektivitätstheorie am Ende dahin – läßt auch den Anderen nur so denken, daß seine Ver-

mitteltheit durch Welt im Grunde die Vermitteltheit des Anderen durch mich ist. Als die Urnorm und das Fundament der „transzendenten“ Veränderung stellt sich die immanente Veränderung heraus. Die einfühlende Veränderung gründet in der immanenten Vergegenwärtigung (142). Insofern die Einfühlung als Ent-Fremdung aber Ent-Gegenwärtigung ist, zeigt sie sich nicht als hoffendes Ausstehen auf die Zukunft, sondern als Abfall in die Vergangenheit, worin sich nur erneut die „Überwältigung der transzendenten Transzendenz durch die Immanenz“ (151) zeigt. Die *Gleichursprünglichkeit* des Partners ist in Husserls Entwurf ausgeschlossen.

Als eine Weiterführung der Intersubjektivitätstheorie Husserls interpretiert Theunissen sodann die Mitseinsanalyse Heideggers in „Sein und Zeit“, als deren entscheidende Leistung er die Entdeckung der Dimension des Daseins ansieht, die erst wirklich den Bereich freilegt, in dem das transzendente Ego gedacht werden kann (159–161). „Das Verhältnis der wirklich phänomenologischen Phänomenologie Husserls zur Fundamentalontologie ist das der leeren Anzeige zur konkreten Erfüllung“ (162). Im übrigen aber geht der Heidegger von „Sein und Zeit“ nach Theunissen nicht über Husserl hinaus.

Dagegen versucht Sartre in der Thematisierung der durch Husserl entdeckten Veränderung selbst zur Weltjenseitigkeit und Unmittelbarkeit des ursprünglich begegnenden Anderen durchzubrechen. Jedoch zeigt Theunissen als Abschluß seines I. Teiles in einer ausführlichen Interpretation von „L'être et le néant“, das er als Modelltext wählt (zur Rechtfertigung der Wahl vgl. 230 f.), daß auch dieser Versuch, den transzendental-subjektivistischen Ansatz zu unterlaufen, scheitert. Sartre kehrt das transzendentalphilosophische Schema lediglich um, wobei er allerdings, wie Theunissen einsichtig macht, den „Husserlschen Veränderungsgedanken allererst zu sich selbst“ bringt (218).

Als die Gegenstrophe zu dem Entwurf des transzendentalen Subjektivismus interpretiert Theunissen im II. Teil seiner Studie das dialogische Denken. Dieses ist zwar nicht *historisch* – denn weder Buber noch Rosenzweig und Ebner wandten sich ursprünglich gegen Husserl, Heidegger und Sartre –, jedoch *sachlich* der Gegenentwurf, insofern die Opposition der Dialogiker gegen die Metaphysik, den Deutschen Idealismus und den Neukantianismus der Sache nach die Position des transzendentalen Subjektivismus trifft.

Als Modelltext wählt Theunissen Bubers „Ich und Du“, in dem sich, obwohl es als das repräsentative Werk des Dialogismus gilt, philosophisch, wie Theunissen sieht, nicht mit der gleichen Präzision die dialogische Position greifen läßt wie die transzendentalistische in dem Werk Husserls. Theunissen schätzt Bubers philosophischen Rang aus guten Gründen vorsichtig ein (8, 258). Er zieht deshalb – mit Recht – in reichem Maße Texte anderer Autoren, so des späten Cohen, Rosenzweigs, Rosenstock-Huessys, Hans Ehrenbergs, Grisebachs, Ebners u. a. bei, um der Intention des Dialogismus im ganzen gerecht zu werden. Es versteht sich dabei von selbst, daß alle diese Texte nur als Belegstellen und nicht jeweils innerhalb einer Werkinterpretation gegeben werden können. Im Lichte der Frage, die als Frucht des I. Teiles geblieben war, wie nämlich der Ausgang vom transzendentalen Subjekt zu überwinden und die Unmittelbarkeit des Anderen, die Gegenseitigkeit der Partner und ihre gemeinsame Herkunft aus dem Zwischen zu denken sei, zeigt sich nun jedoch, daß auch Bubers „Ich und Du“ hinter seiner eigenen philosophischen Absicht zurückbleibt und als Ontologie den transzendentalphilosophischen Ansatz nicht unterlaufen kann. Diese These, die zunächst überraschen mag, belegt Theunissen durch eine ausführliche und sorgsame Interpretation des Buberschen Textes, die zugleich eine klare Darstellung des Weges ist, auf dem die Dialogik den Anderen zu erreichen versucht. Man kann sich fragen, ob es das ursprüngliche Anliegen von Bubers „Ich und Du“ gewesen sei, den Anderen philosophisch zu fassen. Da Buber sich jedoch selbst zur Philosophie bekennt, ist es legitim, sein Werk in das Licht der philosophischen Frage zu stellen. In diesem Lichte aber zeigt sich nun, – Theunissen hat diese These bereits im Philosophischen Jahrbuch (71. Jhg. 319 ff.) vorgetragen –, daß es bei einer negativen Ontologie des Zwischen bleibt. Es gelingt Buber nicht, jene Wirklichkeit, in der das reine Geschehen der Begegnung geschieht, aus der beide Partner erst sind, was sie sind, zu benennen und positiv gedanklich zu artikulieren. Alle entscheidenden Bestimmungen der Du-Welt sind negativ: Das Du ist nichts; die Du-Welt ist nirgends, d. h. nicht im Raum, sondern ausschließlich; sie ist unbeständig, d. h. nicht in der Zeit. Sie ist die Einheit von Aktion und Passion, die jedoch nur als „Nicht-Aktion“ und „Nicht-Passion“ beschrieben werden kann. Nun weiß Theunissen freilich, und er erhebt dies in einem eigenen

Kapitel („Anzeige auf das die Philosophie überschreitende Ziel der Dialogik Bubers“) zum Range eines Themas, daß das eigentliche Anliegen Bubers, wie das der meisten Dialogiker, ein theologisches oder vielleicht besser (Buber würde jede Theologie im Sinne einer metaphysischen Theologie ablehnen) lebensmäßiges ist: Die Glaubenswirklichkeit Gottes als des Zwischen des Zwischen, an das ich mich, den Weg gehend, freigebe und an dem ich so, belegend, Anteil habe. Es ist das Verdienst Theunissen, daß er in der Interpretation beide Ebenen sauber voneinander scheidet und so die Grenzen der Dialogik als einer Ontologie sichtbar macht.

Anschließend an die Interpretation Bubers geht Theunissen noch genauer auf die Formen der Dialogik bei Rosenstock-Huessy, Marcel, Ebner, Grisebach und Heim ein, die er im Zuge eines Verfalls der Dialogik sieht. Möglicherweise hätte er, wenn der 3. Band der Schriften Ebners bereits vorgelegen hätte, Ebners Schelling-Kennntnis (Ebner kannte sowohl die Weltalter wie einige andere wichtige Stücke sehr gut) höher veranschlagt.

Man ist Theunissen für diesen guten Überblick sehr dankbar, wie auch für den reichen II. Abschnitt des II. Teils, der die „Ansätze zu einer Dialogik in der deutschen Frühphänomenologie“ (Reinach, v. Hildebrand, Stavenhagen, Schapp, – A. Schütz) und die „Ausarbeitung der Dialogik im Absprung von der Fundamentalontologie“ (Löwith, Binswanger, – Jaspers) darstellt. Diese Vollständigkeit, die sich der klaren Durchführung des Hauptgedankens organisch anfügt, ist einer der großen Vorzüge der Studie Theunissens.

Der hohe Rang der Arbeit bestimmt sich dadurch, daß sie, ausgehend von einer fest umrissenen Fragestellung, sowohl die Antwort des Transzendentalismus im Lichte der Intentionen des Dialogismus, wie den Dialogismus im Lichte des ihm philosophisch Möglichen betrachtet. Durch diese gegenseitige Erhellung gelingt es ihr anhand der historisch gegebenen Denkversuche vorzüglich, das Problem selbst so umfassend, als dies immer nur möglich ist, zur Sprache zu bringen. Man wird selten ein Werk finden, das ein so reiches Material so durchsichtig und ausgewogen auf die Sache selbst hin stellt, die keine andere als eben die der Philosophie selbst ist.

Wenn ich deshalb zu dem Werk etwas Kritisches anmerken soll, so kann ich das nur in der Form einer Frage tun. Einmal deshalb, weil durch eine solche Anmerkung die Bewunderung für das reiche und überaus differenziert gearbeitete Werk nicht geschmälert werden soll. Und zum anderen deshalb, weil ich mir selbst keineswegs darüber klar bin, ob der von mir vorgetragenen Vermutung letztlich mit Ja oder Nein zu antworten ist: Man kann sich fragen, ob es nicht günstiger gewesen wäre, als den Grundpfeiler des II. Teiles der Studie den „Stern der Erlösung“ Rosenzweigs zu benutzen. Und zwar nicht nur aus Gründen der zeitlichen Priorität. Die theologische, beinahe pastorale Färbung des Buberschen Textes, der im Frankfurter Freien Jüdischen Lehrhaus zunächst unter dem Titel „Religion als Gegenwart“ vorgetragen wurde, fiel auf. Zudem scheint Buber gerade in „Ich und Du“ noch sehr seiner von Dilthey abhängigen, Philosophie intentional als Realpsychologie begreifenden Frühzeit verpflichtet. Es spricht manches dafür, daß demgegenüber Rosenzweigs Sprachdenken, gerade was die Absicht der Überwindung der Intentionalität angeht, philosophisch ursprünglicher und genauer ist. Der Übergang vom I. zum II. Teil des Stern thematisiert offenbar den Absprung von der Intentionalität. Dabei erscheint die Sprache, insofern sie gesprochen wird, als die den Absprung leitende Wirklichkeit. Daß sie die Wirklichkeit ist, von der das dialogische Denken (aber bedeutet nicht schon das Wort Dialog eine Verfremdung?) in Wirklichkeit ausgeht, hebt ja auch Theunissen mit vollem Recht deutlich hervor (vgl. § 52). Die Erkenntnis, die Rosenzweig bewegt, scheint mir dabei ganz in der Nähe der Einsicht zu liegen, die Theunissen am Ende der sorgsam Erhebung aller Versuche, den Anderen zu denken, in seiner schönen und persönlichen „Nachschrift“ gewinnt: Der Versuch, die transzendentalsubjektivistische Intentionalität zu überwinden, führt an eine „prinzipielle Grenze der Philosophie“ (500). Hinter ihr verbirgt sich – der Philosophie unfaßbar, aber der Philosoph kann sie kraft der in der existentialen Praxis erfahrenen Anfänglichkeit des Zwischen, die ihn das Scheitern des philosophischen Zugriffs als Scheitern erfahren läßt, vermuten – „eine bestimmte, aber eben der Philosophie unerreichbare Wahrheit“ (501).

Ich möchte in diesem beharrlichen Bedenken der Grenze, das Theunissen in allem sorgfältigen Interpretieren der vielfältigen Denkhorizonte durchhält, die eigentliche Größe und die kaum zu überschätzende Bedeutung der Arbeit für die Besinnung des gegenwärtigen Denkens auf sich selbst sehen. „Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher“ (Pascal, *Pensées*. ed. Br. 4).

Bernhard Casper (Freiburg)

*Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner, Band I-V, A-Karterios, Verlag Herder, Freiburg i. Br.; 1957 bis 1960.*

## I

Die erste von Bischof Michael Buchberger veranstaltete 10bändige Ausgabe der Jahre 1930 bis 1938 hatte sich Freunde in aller Welt erworben. Inzwischen ist das Werk längst vergriffen, aber das ist nicht der einzige Grund für eine Neuauflage. In den letzten dreißig Jahren veränderte sich unser politisches und geistiges Leben, nicht zuletzt auch die Theologie, die Organisation der Hierarchie und das kirchliche Leben derart, daß nur eine tiefgreifende Neubearbeitung der heutigen Situation gerecht werden konnte. Selbstverständlich hat sich an der Zielsetzung nichts geändert. Das LThK will weiterhin ein Nachschlagewerk für alle Gebiete der Theologie und des kirchlichen Lebens sein. Beibehalten wurde außerdem die Methode der Stoffaufgliederung in eine sehr große Anzahl von Stichworten (im Unterschied zum vergleichbaren Unternehmen des RGG). Um dem Geist des alten Lexikons treu zu bleiben, mußte die Arbeit ganz neu getan werden. Nur ganz wenige Artikel blieben unverändert, fast alle wurden nicht umsondern neu geschrieben. Die ohnehin stattliche Zahl der Mitarbeiter erweiterte sich beträchtlich. Die Nomenklatur wurde neu durchgearbeitet. Lediglich bei den Literaturhinweisen übte man (von lobenswerten Ausnahmen abgesehen) eine gewisse Beschränkung. Sie sind zwar alle auf den jeweils neuesten Stand gebracht, erstreben jedoch keine annähernde Vollständigkeit, sondern wollen einer ersten Orientierung Hilfe leisten. Mehr sollte man billigerweise auch nicht erwarten.

Viel bemerkenswerter sind dagegen einige Schwerpunktverlagerungen. Den systematischen Fächern wurde ihrem sachlichen Gewicht und ihrer Gegenwartsbedeutung entsprechend eine größere Aufmerksamkeit geschenkt, als dies in der früheren Auflage der Fall war. Dogma und Moral, Fundamentaltheologie und Bibelwissenschaft treten als tragende Disziplinen hervor. Die Grundartikel nehmen gegenüber den Informationsartikeln auch weiteren Raum ein, was sich äußerlich durch den Zuwachs von zwei Bänden (zwölf statt zehn wie bisher) zeigt. Auch das in Gang gekommene Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft fand seinen Niederschlag; mancher Artikel greift schon über den derzeitigen Stand der Diskussion hinaus und kann richtungweisend sein. Überhaupt war man bei der Frage der theologischen Randgebiete, also der Entscheidung, was gerade noch in dieses Lexikon gehören soll und was nicht mehr dazu paßt, keineswegs kleinlich. Dem Historiker wird es ebenso zunutze sein wie dem Philosophen, dem Rechts- und Sozialwissenschaftler, in erster Linie allerdings dem Fachtheologen und dem Seelsorger.

Diesen Nutzen nun für den Philosophierenden ausschließlich zu bestätigen, bedarf einer kleinen Vorbesinnung. Eine kritische Rezension, deren Aufgabe es ist, diejenigen Beiträge zu würdigen, welche sich mit philosophischen Begriffen, Richtungen und Namen aus der Philosophiegeschichte befassen, hat sich vor Augen zu halten, daß es sich hier nicht um ein philosophisches Lexikon handelt. Hierzu ist kein Wort mehr zu verlieren. Andererseits stellt die im christlichen Abendland gewordene, einzigartige und nicht zu lösende Verbindung von Philosophie und Theologie ein Charakteristikum dar, das in einem katholischen Lexikon seinen gebührenden Ausdruck finden muß. Inwiefern das geschah, darüber wird zu befinden sein. Zum andern darüber, welcher Einschätzung sich heute neben der traditionell bevorzugten aristotelisch-scholastischen Philosophie andere Richtungen erfreuen: die platonische und neuplatonische Philosophie, der Augustinismus, die englischen und französischen Denker der sog. Neuzeit, dann Kant, Fichte, Hegel und Schelling sowie der so bezeichnete Spätidealismus.

Glücklicherweise kam das Werk schon vor einigen Jahren in Gang und ist in seinem Hauptteil soweit fortgeschritten, daß die jüngst allerorts zu bemerkende Entmachtung der Philosophie innerhalb der Theologie keine redaktionelle Umbesinnung bewirken konnte. Dafür bürgen nicht zuletzt der Name des für die Fachgruppe Philosophie zuständigen Beraters, Bernhard Welte (Freiburg), und die Schriftleiter der einzelnen Bände. Ihnen und den Herausgebern ist es zu verdanken, daß dem Kreis der Fachreferenten für Philosophie solch hervorragende Mitarbeiter beigetreten sind.



Im Folgenden werden in drei Abschnitten zunächst die Personartikel zusammengefaßt, dann diejenigen Stichworte, die eine philosophische Denkrichtung oder Schule bezeichnen und zuletzt – in Auswahl, wie es sich versteht – die Angaben zu bestimmten Begriffen der Philosophie, alles nur insoweit, als es in den ersten fünf Bänden (A–Karterios) enthalten ist. Eine Besprechung der restlichen Bände (K–Z) folgt nach Abschluß des Werkes.

## II

Die Gliederung der Namen-Artikel und deren sachliche Trennung (in Person und Lehr- richtung) sind nicht immer einheitlich durchgeführt. Bei Aristoteles beispielsweise finden sich unter diesem Stichwort ausschließlich Angaben zur Lebens- und Schaffenszeit des Philosophen, während die Lehre des A. unter „Aristotelismus“ gesucht werden will. So gewöhnt, wird man bei Augustinus auf dieselbe Weise verfahren wollen, dann jedoch belehrt, daß die Lehre des Augustinus hier beim Personnamen dargestellt ist, während der „Augustinismus“ kein Wort mehr zum Denken Augustins sagen wird.

Die Beiträge „Aristoteles“ (I, Spalte 855 f.) und „Aristotelismus“ (I, Sp. 857–862) schrieb zum Hauptteil derselbe Autor (Helmut Kuhn), weshalb es gestattet sein möge, aus der später noch zu besprechenden historischen Übersicht (Der antike A., der A. in der Philosophie und Theologie des Mittelalters) die Lehre des Aristoteles mit zur Person vorzuziehen. Der Verfasser stützt sich im biographischen Teil auf die wenigen antiken Viten, soweit sie gesichert sind, und schließt sich dann weithin den neueren Forschungsergebnissen Werner Jaegers an. Wir sind heute in der Lage, eine genaue Beziehung zwischen der Lebensgeschichte des A. und seiner philosophischen Entwicklung herzustellen. „Die Richtung dieser Entwicklung ist bezeichnet durch die fortschreitende Entfernung von den platonisch-transzendenten Motiven – ein Kriterium, mit dessen Hilfe sich Entwicklungsstufen auch innerhalb der großen Vorlesungswerke, vor allem der Metaphysik und der Politik, mit annähernder Sicherheit unterscheiden lassen“ (I, Sp. 856). Daß die genetische Betrachtung des aristotelischen Werkes zwar eine wertvolle Hilfe für das philosophische Verständnis darstellt, andererseits aber auch nicht überbewertet werden darf, zeigt der Vf. nachdrücklich. Er warnt vor der irrigen Vorstellung, A. habe sich aus einem spekulativen Philosophen in einen Empiriker verwandelt. Demgegenüber sei die systematische Einheit der aristotelischen Philosophie und die Kontinuität hervorzuheben, mit der sie sich auch in ihrer letzten Phase an das platonische Werk anschließt.

Die Lehre des Aristoteles bringt bei aller Kürze eine meisterhafte Darstellung der Grundgedanken seiner „Ersten Philosophie“, die später den Titel „Metaphysik“ erhielt. Das Gemeinsame und Unterscheidende zu Platon kommt unter Hinweis auf die neueren, vor allem ausländischen Kommentatoren (Owens, Robin, Ross) klar zum Ausdruck. In der Ethik vermeidet der Vf. den abgenutzten Begriff der Tugend und schlägt vor, von „menschlicher Trefflichkeit“ zu sprechen, was zwar nur eine Hilfsübersetzung von *ἀρετή* sein kann, jedoch besser ist als „Tüchtigkeit“ oder gar „Tucht“. Die Logik sieht Kuhn eher als eine „praktische Wissenschaft“ denn als ein vorangestelltes Organon, „da sie zu einem erfolgreichen Gebrauch der Erkenntnis- kräfte anleiten soll“ (I, Sp. 858); zugleich aber steht sie in engem Zusammenhang mit der Seinslehre.

Der über 7 Spalten (I, 1094–1101) sich erstreckende Artikel „Augustinus“ (von Ephraem Hendrixx) hebt vor allem den Einfluß hervor, den der „existentielle Theologe“ bis in das Mittelalter hinein und über die Reformation hinweg ausgeübt hat. Die These, daß A. „prinzipieller und z. T. tatsächlicher Begründer der scholastischen Theologie“ sei, ist recht ungewöhnlich und sollte durch andere Argumente als den bloßen Hinweis auf „seine Vorliebe für die Dialektik“ gestützt werden. Gegenüber der Gnaden-, Heils- und Sakramentenlehre tritt die Darstellung der philosophischen Leistungen A.s völlig zurück. Zwar erfährt man, daß er als „der größte Philosoph des christlichen Altertums“ zu betrachten sei, man findet jedoch keine Zeile mehr, die ein solches Urteil glaubwürdig macht. Die Bücher der „Confessiones“ und der „Soliloquia“ sind gerade nur in das Verzeichnis der Werke aufgenommen, aber es fehlt jeder Hinweis darauf, daß A. in seiner Memoria-Lehre (Conf. Buch X) den Grundriß einer Bewußtseinsphilosophie geschaffen hat, auf den über tausend Jahre später Descartes zurückgreifen konnte. Die sich daran anschließende Theorie der Zeit (Buch XI) war ohne Vorbild und ist bis heute nicht über-

boten. Leider schweigt der Artikel davon, obwohl dieses augustinische Zeitschema für die Exegeten (im Hinblick auf die Probleme der Hermeneutik und der Geschichtlichkeit überhaupt) hilfreich sein könnte. Der Versuch einer Sicherung der Erkenntnis in den Soliloquia wäre als Hauptquelle der augustinischen Erkenntnistheorie und als Lösungsvorschlag des Verhältnisses „Glaube und Wissen“ wenigstens einer Zeile Erwähnung würdig gewesen. Selbstverständlich nicht berücksichtigt werden konnte dagegen die seit der Veröffentlichung des ersten Bandes (1957) bis heute erschienene Literatur. Die wichtigsten Titel seien daher hier aufgeführt: Bibliographia Augustiana, bearb. u. hrsg. von Carl Andresen, Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1962; Erich Lampey: Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins, Regensburg 1960; Rudolph Berlinger: Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt a. M. 1962; Josef Rief: Der Ordo-begriff des jungen Augustinus, Paderborn 1962; Odilo Lechner: Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins, München 1964; Alfred Schöpf: Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin, München 1965.

Über Augustins bedeutendsten Schüler, Anselm v. Canterbury, schrieb der Herausgeber seiner Werke (Franciscus Sal. Schmitt OSB). Leider war der ihm bewilligte Raum zu knapp bemessen, so daß für das Leben und Wirken, die Methode und die Werke nur gerade zwei Spalten (I, 592–594) übriggeblieben sind. Immerhin reicht es zu der Feststellung, daß A. den grandiosen Versuch unternahm, die traditionsgebundene Theologie auf eine neue Grundlage zu stellen. Einige verbreitete Ansichten über den theologischen Rationalismus Anselms werden richtiggestellt. Mit den Ausführungen über den apriorischen oder meist so genannten „ontologischen Gottesbeweis“ fängt man jedoch nicht viel an. Daß die Berechtigung des „Beweises“ (in Wirklichkeit handelt es sich um ein „argumentum“, das auf Evidenz abzielt) bis heute umstritten ist, glaubt man nach den viel zu kurzen Ausführungen gerne: „Es genügt, den Gottesleugner mit dem zwar aus dem Glauben genommenen, dann aber vom Glauben gelösten Begriff Gottes als *id quo maius cogitari nequit* bekanntzumachen, um ihn von dem wirklichen, ja notwendigen Dasein einer diesem Begriff entsprechenden Natur zu überzeugen“ (Sp. 593). Das ist alles. Näheres könnte man unter dem Stichwort „Gottesbeweise“ erfahren (allerdings fehlt der Hinweis!) wo der Bonner Fundamentaltheologe Albert Lang schreibt: „Die Charakterisierung der Gottesbeweise als ‚Beweise‘ will nicht besagen, daß sie subjektiv zwingende Stringenz haben, wohl aber, daß ihnen voll genügende objektive Gewißheit zukommt. Zu Unrecht wird, besonders seit der rationalistischen Aufklärung, der mathematische Beweis zur einzig gültigen Norm des ‚Beweisens‘ erklärt und den Gottesbeweisen der Beweischarakter abgesprochen, weil ihre Anerkennung nicht rein logisch ohne willentliche Bereitschaft erzwungen werden kann“ (IV, Sp. 1093). – Die für die platonisch-augustinisch-anselmische Denkrichtung so wichtige Wahrheitsdefinition (*rectitudo sola mente perceptibilis*) hätte in einem Lexikon der Theologie näher erklärt werden müssen. Die Bemerkung, die Definition sei „originell“, wird ihrer Bedeutung wohl nicht gerecht. Der Vf., als bester deutscher Kenner Anselms bekannt, hat sich allerdings ein großes Verdienst erworben, das im Lexikon noch keine Erwähnung finden konnte. In den Jahren 1962 bzw. 1964 brachte er zwei Studienausgaben des Proslogion und des Monologion (bei Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt) heraus, die zu erschwinglichem Preis den lateinischen Text in vorbildlicher deutscher Übersetzung mit Kommentaren und Einführungen bringen.

Sehr zufriedenstellend ist der Artikel über Meister Eckehart (von H. Fischer, III. Sp. 645 bis 648); er bietet einen überschaubaren und faßlichen Grundzug seiner Lehre. Auch „Duns Scotus“ ist gut geraten. Eine völlig neue Interpretation aber wurde Descartes zuteil, darauf soll näher eingegangen werden.

Mit der Abfassung des Artikels „Descartes“ wurde Reinhard Lauth beauftragt. Damit ist eine Wende in der katholischen Stellung zur cartesianischen Philosophie eingeleitet, was zur Hoffnung berechtigt, daß wir nun auch in Deutschland (in Frankreich ist es längst geschehen) den Bannfluch über seine Lehre aufheben. Noch bis zum heutigen Tage dürfen kath. Theologiestudenten seine Schriften zum Zwecke des Studiums nur benutzen, nachdem ihnen die kirchliche Behörde, auf schriftliche Bitte, eine zeitlich begrenzte Erlaubnis erteilt hat. – Descartes Denken wird als Wendepunkt der Geschichte der Philosophie betrachtet, und wohl zurecht. Jedoch nicht deshalb, weil er die Tradition verworfen und eine skeptische Methode zum Prinzip erhoben hat, wie man gemeinhin annimmt. D. verwarf den ontologischen Bezug der überlieferten Philosophie nicht, sondern wollte ihm eine unüberwindbare Basis in der Gewißheit des sich zu Ende denken-

den Denkens geben. „Im Gegensatz zur Scholastik will D. nicht mehr die der Vernunft zugänglichen geglaubten Wahrheiten nur nachvollziehend erkennen, auch nicht wie die Renaissance unzulänglich fundierte Weltanschauung bieten oder haltlos zweifeln. Er will vielmehr die natürliche Vernunft aus derjenigen unbezweifelbaren Gewißheit begründen, auf die sie als solche hingeeordnet sei. Als gläubiger Katholik erwartet er davon keinen Widerspruch zur Offenbarung, sondern stärkende Bestätigung für den der Vernunft zugänglichen Teil derselben“ (III, 245). Die Gewißheit philosophischer Erkenntnis hängt davon ab, daß sie den Wahrheitsbegriff in seiner Fülle durchhält und an den radikalsten möglichen Zweifeln erhärtet. Der von der bloßen skeptischen Verneinung wohl zu unterscheidende methodische Zweifel erweist sich als die irrumszerstörende Kraft der Wahrheit selbst.

„Kant“ wurde von Gottlieb Söhnngen bearbeitet. Er schreibt: „Die Auseinandersetzung der katholischen Theologie und so der scholastischen oder vielmehr neuscholastischen Philosophie mit Kant ermangelte lange der Fülle und Tiefe selbst in der Besinnung auf die eigene große Überlieferung. Hierin ist seit den zwanziger Jahren ein durchgreifender Wandel geschehen“ (V, 1309). Der großangelegte Artikel des Vfs. (V, 1304–1309) gibt selbst Zeugnis von der geänderten Auffassung. In beispielhaft klarem Aufbau wird am Leitfaden der drei Grundfragen Kants (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?) in dessen Werk eingeführt. Kants Prinzipien und die Ergebnisse seiner kritischen Philosophie müssen sich auf ihre Relevanz für die Theologie prüfen lassen. Die größte Beachtung schenkt der Vf. dem Thema „Die Religion und Theologie des sittlichen Vernunftglaubens“ und rundet seinen Beitrag mit einem Überblick über die Stellung des Neukantianismus zu anderen philosophischen Strömungen ab.

Der Artikel „Fichte“ umfaßt lediglich eine Spalte (IV, 114 f.) und beschränkt sich auf die Punkte der Wissenschaftslehre, in denen der junge Fichte die transzendentalphilosophischen Ansätze Kants weiterführt. Vf. ist J. Th. Engert.

Über Hegel schrieb Walter Kern einen mehr kritisch distanziernten als den Inhalt seiner Lehren referierenden Beitrag (V, 56–59). Hegels Philosophie sei als „Theologie“ zu betrachten, insofern es einzig darum geht, die Vernunft der Religion zu zeigen. „Hegel hat eine aus ursprünglich geistiger Erfahrung gewonnene Dialektik der Liebe aufgehoben in einseitige Erkenntnisdialektik, die infolge der Beiseitsetzung des existentiell-willehaften Momentes des Geistes die göttliche mit der menschlichen Erkenntnis in eins setzen und ein allumfassendes panlogistisches System entwerfen muß, das von Notwendigkeit durchherrscht wird. Damit ist das Individuell-Menschliche durch den besonderen staatlichen Gemeingeist übermächtig und überlistet, echte Freiheit und Geschichtlichkeit ausgehöhlt, die grundsätzlich denkerische Ableitbarkeit alles Wirklichen . . . behauptet und schließlich alle offenbarte Religion . . . untergegangen in der ‚offenbaren Religion‘ der selbstmächtig zu sich gekommenen absoluten Vernunft“ (V, 58).

Der noch nicht eine Spalte füllende Artikel (V, 831 f.) über Friedrich Heinrich Jacobi (von Alois Halder) ist ein musterhaftes Beispiel dafür, wie man Leben, öffentliches Wirken, persönliche Beziehungen, Werke, die Grundgedanken (in der Auseinandersetzung mit Kant und in ihrem Weiterwirken auf die Romantik) ganz knapp und dennoch nicht verkürzt darstellen kann. Auch der vom selben Vf. stammende Beitrag „Husserl“ (V, 545 f.) informiert über alle wichtigen Daten, Herkunft und Einfluß des Begründers der Phänomenologie und zeichnet sich durch die oben genannten Vorzüge wünschenswerter Prägnanz aus.

Über Heidegger schrieb Hermann Lübke. Dabei ist bemerkenswert, daß Heideggers Einfluß auf die protestantische Theologie in die Zeit vor der „Kehre“ („Sein und Zeit“) verlegt wird, während die Anregungen für die kath. Theologie erst durch den vermittelnden Anstoß der sogen. „thomistischen Heideggerschule“ (G. Siewerth, K. Rahner, M. Müller und J. B. Lotz) fruchtbar geworden seien. Die „Kehre“ selbst wird folgendermaßen charakterisiert: In z. T. „eindringlichen Interpretationen klassischer Texte von Anaximander bis Nietzsche . . . ging H. zunächst noch davon aus, daß das Seinsverständnis der europäischen Metaphysik einem ‚Entwurf‘ des Menschen entstamme. Später wird umgekehrt . . . die metaphysische Auslegung des Seins auf dieses selber zurückgeführt: ursprünglich als ‚Unverborgenheit‘ anwesend, entrückt es dem Menschen in dessen . . . Seinsverständnis, das indessen eine Schickung des Seins selber ist“ (V, 64). In den Lehrbüchern des katholischen Religionsunterrichts an Gymnasien wird Heidegger immer noch als Urheber eines abzulehnenden existentiell-atheistischen Menschenbildes geführt.

Der Lexikonartikel könnte für die Religionspädagogen eine Aufforderung sein, anhand der neueren Interpretationen von M. Müller und J. B. Lotz die Auseinandersetzung mit Heidegger auf einer höheren Ebene zu versuchen.

### III

Im ersten Band des LThK findet sich von Alois Halder gleich zu Anfang (Sp. 15–18) ein sehr detailliert und informativ aufgebauter Artikel über das sogen. „Abendland“. Man erfährt die Bedeutungsgeschichte dieses oft absichtlich offengelassenen Begriffes, etwa, daß er seit dem 16. Jh. zuerst räumlich, ab der Romantik kulturell und religiös gebraucht wurde, bis es in jüngster Zeit eine Neufassung in geschichtsphilosophischen Sinne gab. Sodann untersucht der Vf. die geistesgeschichtlichen Grundlagen für das Gebilde A. und bietet eine Fülle von Handreichungen (Problemstellungen, geschichtl. Wandlungen, Voraussetzungen im Verständnis der Welt etc.), die das Zustandekommen des A.s verständlich machen können. Daran schließt sich ein Beitrag von Karl Rahner an „Zur Theologie des Abendlandes“, wo noch einmal, mit theologischem Akzent, eine Begriffsbestimmung versucht wird.

Inhaltlich mit dem Gedanken des Abendlandes zumindest weitläufig verwandt ist der Begriff des Aktivismus (Sp. 260), den Josef Pieper, Münster, unter Gegenüberstellung der *vita activa* und der (bei uns oft verachteten) *vita contemplativa* eindringlich gestaltete. Wieder von Alois Halder stammt der darauffolgende Artikel „Aktualismus“, wobei deutlich zwischen einem psychologischen und einem metaphysischen A. unterschieden wird; der letztere wird einer näheren philosophischen Betrachtung unterzogen (Sp. 259 f.).

Die „Alexandrinische Schule“ ist unter zahlreichen Quellen- und Literaturverweisen in ihrem geschichtlichen Werden und ihrer wissenschaftlichen Bedeutung vorzüglich bearbeitet. Über die Theologenschule schrieb Hugo Rahner, über die Philosophenschule Helmut Kuhn (Sp. 323–326).

Über den „Aristotelismus in der Philosophie und Theologie des Mittelalters“ unterrichtet F. von Steenberghen, wobei die geschichtliche Entwicklung an den vorhergehenden Artikel („Der antike Aristotelismus“ von Helmut Kuhn) anknüpft. Dort wird gezeigt, daß die aristotelische Lehre durch die alexandrinischen Neuplatoniker dem Christentum zugeführt wurde. Steenberghen verweilt dann ausführlich bei der Darstellung der Übernahme des A. im 13. Jh. Für das Lit.-Verz. seien als Ergänzung die beiden inzwischen erschienenen Bücher von J. Pieper empfohlen: „Scholastik“ und „Hinführung zu Thomas v. Aquin“.

Eine besondere Stellung nimmt der Artikel „Atheismus“ (Sp. 982–990) ein, dessen gewichtiger Hauptteil (die philosophische und theologische Bestimmung) aus der Feder von K. Rahner stammt. Er zeigt die logischen und historischen Möglichkeiten des A. sowie die Voraussetzungen zu einer vertretbaren philosophischen Kritik. Zusammen mit dem gehaltvollen Beitrag von Marcel Reding über „Atheistische Ethik“ (Sp. 990–993) bietet der Artikel weit mehr als eine vorläufige Orientierung.

Der „Augustinismus in der Theologie und Philosophie des Mittelalters“ (von B. Decker, Sp. 1092–94) wurde aufgrund der neueren historischen Forschungen in eirenischem Geiste geschrieben. Man legt seit M. Grabmann mehr Nachdruck auf die Feststellung, daß auch der „Aristoteliker“ Thomas v. A. im Herzen und in seinen Schriften ein „Augustinist“ gewesen sei.

Im zweiten Band schrieb J. B. Metz die Ausführungen zu dem sehr umstrittenen Begriff der „Christlichen Philosophie“ (Sp. 1141–1147). Dazu allein ließe sich eine lange Rezension schreiben. In Kürze soll jedoch auf die Hauptthesen hingewiesen werden. Die vorausgehende Entfaltung der wissenschaftstheoretischen Problematik führt zu dem ersten Ergebnis, daß es so besehen, „keine christliche Philosophie gibt, wenn damit etwas anderes bezeichnet werden soll als eben Philosophie in ihrer wissenschaftstheoretischen Differenz zur Theo-logie mit dem vom Wort Gottes inhaltlich erhaltenen Logos“ (Sp. 1142). Das ist jedoch nicht das letzte Wort; der Vf. zeigt nämlich zwei Wege zur Möglichkeit christlicher Philosophie auf, und zwar 1) aus dem Wesen der Philosophie und deren Verhältnis zur qualitativen Eigenart menschlichen Daseins, und 2) aus dem Wesen des Christentums, das sich selbst als die einzige totale Daseinsauslegung und Daseinsbegründung versteht. Das Ergebnis dieser Besinnung lautet folgendermaßen: Es kann christliche Philosophie geben „als Philosophie von Christen als solchen, d. h. von Men-

schen, die in ihrem Philosophieren nicht schlechthin davon abstrahieren können (und... auch nicht müssen), daß sie Christen sind, so daß ihre Philosophie diese Haltung erkennen läßt“ (Sp. 1144). Die Merkmale christlicher Ph. findet Metz darin, daß der Glaube für solches Philosophieren zumindest eine *norma negativa* darstellt, was positiv gewendet heißt, daß der „christliche Philosoph“ nach einer höchstmöglichen Konvergenz seines Denkens mit der Theologie strebt, ohne die Unterschiede und Inkommensurabilitäten der beiden Bereiche zu verwischen. Solche „christliche Ph.“ wird immer von der Theologie in eine Art Dienstverhältnis genommen werden; umgekehrt bleibt die Theologie auch stets lernend und empfangend auf die Philosophie bezogen. Besonders wertvoll ist das reichhaltige Literaturverzeichnis zu diesem gewichtigen Beitrag.

Im dritten Band bringt J. Möller unter dem Stichwort „Deutscher Idealismus“ (Sp. 270–274) die interessante These, daß der D. I. zweifellos eine Überwindung des Kritizismus Kants darstelle und die geschichtliche Bestätigung erbringe, daß man in der Kantischen Position auf die Dauer nicht verharren kann. Damit ist schon klargestellt, daß unter der weitläufigen Bezeichnung nicht Kant, Fichte, Schelling und Hegel unterschiedslos eingeordnet werden dürfen. Kant gehört nach dem Vf. schon gar nicht zu den „Deutschen Idealisten“; er gilt bestenfalls als Inspirator. Bei Fichte und Schelling läßt sich ein „Idealismus“, wenn überhaupt, nur in grundsätzlich verschiedener und dem üblichen Begriffsgebrauch entgegenlaufender Weise feststellen. Lediglich auf Hegel trifft er voll zu und findet in dessen Philosophie seine Ausgestaltung und seinen Höhepunkt. In der Würdigung zeigt der Vf. (der auch den Artikel „Idealismus“ schrieb, V, 601 f.) die Grundstruktur idealistischen Denkens auf und gibt schließlich den Rat, eine katholische Auseinandersetzung mit dem D. I. möge sich nicht mit einer theologischen Ablehnung und einer Betonung erkenntnistheoretischer Bedenken begnügen.

Der Artikel „Existentialismus“ (fälschlicherweise oft mit „Existenzphilosophie“ gleichgesetzt) stammt von Hermann Krings (Sp. 1304–1306). E. selbst ist als philosophisch-literarische Strömung (Rilke, Kafka) und als aufklärerisch-nihilistische Richtung zu unterscheiden. „Ein Grundzug des Existentialismus ist es, die Selbsttäuschungen („mauvaise foi“), in denen der Mensch durch Tradition, Ideologien und Konventionen befangen ist, zu zerstören“ (1304). Die drei Hauptvertreter: Sartre, Camus und Marcel erfahren je eine kurze aber prägnante Würdigung. Derselbe Vf. schrieb die größere Abhandlung über „Existenzphilosophie“ (Sp. 1308 bis 1311). Er nennt als deren Vorläufer Sokrates, Augustinus und Pascal, als Initiator Kierkegaard, wogegen Nietzsches Impulse zu ihrer Entwicklung gegeben habe, Husserl und Scheler als Wegbereiter anzusehen seien und sowohl Heidegger als auch Jaspers als deren Hauptvertreter gelten. Diesem weiten Gesichtspunkt entspricht auch die von Krings aufgestellte Charakterisierung: „Die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Sein, wird in der Existenzphilosophie auf die Frage nach dem Sein des Menschen zusammengezogen. Die Frage liegt dem Menschen „am nächsten“; denn in allem Fragen geht es ihm um sein eigenes Sein“ (Sp. 1308). Wichtig ist für das Verständnis von „Existenz“, daß ihr (i. U. zur scholastischen Philosophie) in der Existenzphilosophie keine Essenz entspricht. Vielmehr beruht gerade das Wesen des Selbstseins in der Existenz. In zwei längeren Abschnitten stellt der Vf. schließlich noch den Unterschied zwischen der Existentialphilosophie Heideggers und der Existenzphilosophie von Jaspers dar.

Ein hervorragender Beitrag dieses Bandes wurde von Jakob Hommes geschrieben: „Dialektischer und historischer Materialismus“ (Sp. 330–334). Der Artikel gliedert sich in Begriff, Wesen, Grundlehren und den weltanschaulichen Charakter des „Diamat“. Damit ist sauber geschieden, das, was ursprünglich von Marx im Gefolge von Hegel und Feuerbach als universale Lebens- und Gesellschaftspraktik gedacht bzw. als ökonomische Theorie entwickelt war, und jenes, was sich heute unter diesem Namen als Philosophie des Kommunismus versteht. Die kommunistische Naturlehre und die Geschichts- und Gesellschaftslehre werden ausführlich dargestellt und einer philosophischen Kritik unterzogen.

Wenigstens einen Hinweis verdient im vierten Band der sorgfältig mit reichem Bezug auf die Quellen von K. Prümm, K. Schubert, R. Schnackenburg, H. Rahner und K. Algermissen gemeinsam erarbeitete große Artikel über den Gnostizismus (Sp. 1021–1031). Dann findet sich im selben Band unter dem Stichwort „Griechenland“, als Kapitel II („Philosophie“), eine umfangreiche, übersichtlich geordnete, von Helmut Kuhn verfaßte Abhandlung zur griechischen

Philosophie, deren allgemeine Charakteristik, ihre Verbreitung und Organisation, ihre Abfolge in drei Epochen und die Lage der Überlieferung und Erforschung (Sp. 1226–1230). Hinsichtlich der Tatsache, daß die abendländische Philosophie und die Theologie ihre methodischen und begrifflichen Wurzeln im griechischen Denken suchen müssen, kommt diesem Artikel eine zentrale Stellung im LThK zu.

Im fünften Band läßt der Artikel „Historismus“ von Anton Mirgeler (Sp. 393 f.) zu einer Auseinandersetzung ein, die hier leider nicht Platz finden kann. Nach einer begriffsgeschichtlichen Übersicht versucht der Vf. den H. als Methode zu retten. „Die verbreitete Meinung, er habe . . . seinen Höhepunkt überschritten, ist falsch. Vielmehr sind seit dem Ende des naturwissenschaftlichen Monismus immer mehr Wissenschaften zur historischen Methode übergegangen . . . Philosophie und Theologie sind damit vor eine gänzlich neue Lage gestellt. Alles bisher Gedachte muß noch einmal unter dem neuen Prinzip der Zeit durchgedacht werden . . . In dieser Hinsicht steht der Historismus eher am Anfang als am Ende seines Weges.“ (Sp. 393 f.). Unter Historismus verstand ich bisher das, was Ernst Troeltsch die grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte, Recht, Gesellschaft und Religion eingeschlossen, genannt hat. Die skeptische Zuspitzung dieses Denkens mag man „Historizismus“ nennen. Auf jeden Fall würde ich deutlich davon die historische Methode der Wissenschaften einerseits und das historische Bewußtsein andererseits abheben. Im Literaturverzeichnis sollte unbedingt Dilthey genannt werden und sein „Traum“ im Artikel selbst Erwähnung finden.

Die Hochscholastik erfährt, wie es sich für ein LThK gehört, aus der Feder von Z. Alszechy eine eingehende Würdigung mit einem großen Literaturhinweis (Sp. 400–405). Es seien wenigstens die Kapitelüberschriften aufgeführt: Die Wissenschaft im Hoch-MA; die Methode; die Philosophie als selbständige Wissenschaft; die Theologie (Biblische und philosophische Theologie, die Th. als Wissenschaft, Systembildung) und: Der Ertrag der Hochscholastik.

Der dreigeteilte Beitrag „Humanismus“ 1) Kirchengeschichtlich (von M. Gritz), 2) Christlicher H. (von H. Rahner), 3) H. und Erziehung (von K. Erlinghagen) in den Sp. 526–531 des fünften Bandes kann, da die philosophischen Quellen, Strömungen und Berührungspunkte zwar gestreift aber nicht eigens dargestellt werden, hier nur einen Hinweis erfahren.

#### IV

Die erfreuliche Vielzahl der philosophischen Begriffe in den ersten fünf Bänden kann begrifflicher Weise nicht die kritische Würdigung erhalten, die der Sache nach angemessen wäre. Es handelt sich immerhin um gut 70 z. T. sehr umfangreich ausgearbeitete Artikel, die jedem philosophischen Lexikon zur Ehre gereichen würden. Von den nicht gezählten Stichwortklärungen philosophischer Relevanz ist dabei abgesehen. Es muß daher bei allgemeinen Bemerkungen bleiben, wobei wenigstens einige Titel hervorgehoben werden wollen, was freilich nicht bedeutet, daß ungenannte von geringerer Bedeutung wären!

Nicht übersehen werden darf der von J. B. Lotz stammende Artikel „Akt“ in zwei Teilen (I, 247–250). Zunächst wird A. der Potenz gegenübergestellt (ontologischer Bezug), sodann der existentialphilosophische Begriff („existentieller Akt“) recht ausführlich von Kierkegaard her in seine Geschichte hinein verfolgt. Über die sittlichen Akte (*actus humanus* und *actus hominis*) fügt A. van Kol (Sp. 251–256) den moralphilosophischen Aspekt und J. B. Metz (Sp. 256–259) den religiösen Aspekt („religiöser Akt“) hinzu. Der für die katholische Theologie so wichtige Begriff der *analogia entis* erhielt eine breit angelegte und gründlich ausgewiesene Darstellung durch zwei hervorragende Kenner der Sache: E. Coreth und E. Przywara (I, Sp. 468–473). Der zuletzt genannte Vf. schrieb auch den ergänzenden Artikel zur *analogia fidei*.

Es überrascht, wieviel Raum man dem Stichwort „Anthropologie“ eingeräumt hat: I, Sp. 604 bis 627. Den biblischen Teil schrieb J. Schmid, den philosophischen Beitrag (Begriffsgeschichtlich, Problemstellung, die Eigenart der philosophischen A. gegenüber der naturwissenschaftlichen A.) leistete A. Halder, den theologischen Abschnitt erarbeitete K. Rahner. Gerade dieser große, dreigliederte Artikel zeigt, welche Bedeutung man in der heutigen Theologie den natürlichen Grundlagen des Menschen beimißt.

Ein Exeget, ein systematischer Theologe, ein Philosoph (Helmut Kuhn) und ein Natur-

wissenschaftler schrieben je von ihrer Sicht einen Beitrag zum Problem des Dualismus (III, Sp. 582–589). Ein großangelegter Artikel ist dem biblischen Erkennen, der philosophischen Erkenntnis und der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre gewidmet. R. Schnackenburg, A. Halder und A. Lang zeichnen als Vf. (III, Sp. 996–1012). Der gehaltvolle Beitrag von A. Halder über Stufen und Formen, Struktur und Wesen der Erkenntnis würde allein eine eingehende Besprechung verdienen. Dasselbe gilt für die umfassende Abhandlung über „Ethik als Philosophie des Sittlichen“ (III, Sp. 1122–1130), die wir E. Coreth verdanken. Im Anhang zu diesem Artikel ist der katholischen Moraltheologie die protestantische Ethik gegenübergestellt. Das Literaturverzeichnis ragt durch zahlreiche Hinweise auf neuere anglo-amerikanische und französische Veröffentlichungen hervor. Die „Freiheit“ als Grundproblem des Menschen erfuhrt durch G. Siewerth eine systematisch und historisch gut erarbeitete philosophische Darstellung (IV, Sp. 325–328). Auch der Beitrag von J. Pieper über „Gerechtigkeit des Menschen in Philosophie und Theologie“ (IV, Sp. 713–715) sei ausdrücklich genannt.

Wie sehr uns die Geschichte zum dringendsten, umfassendsten und schwierigsten Problem geworden ist (Gerhard Krüger), zeigt die eingehende Behandlung des Themas Geschichte und Geschichtlichkeit im LThK (IV, Sp. 777–783). Dazu gesellt sich der von K. Gründer und R. Spaemann gemeinsam erstellte Artikel über „Geschichtsphilosophie“, geradezu ein kleines, aber vollständiges Kolleg über Geschichtsphilosophie, ihre Implikate der christlichen Theologie, ihre Geschichte vom 17. Jh. bis zur Gegenwart und ihr Verhältnis zur Metaphysik (IV, Sp. 783 bis 791).

Eine Geschichte des „Grundes“ von Anaximander über Aristoteles und die Scholastik bis zu Heidegger verfaßte L. Oeing-Hanhoff (IV, Sp. 1246–1249). A. Halder und H. Vorgrimler informieren über Ansätze und systematische Durchführungen des Problems der „Ich-Du-Beziehung“ (V. 595–598).

Die folgenden Artikel sind zwar etwas kürzer angelegt, bewegen sich jedoch durchweg auf höchstem Niveau: Antinomie (W. Brugger), Ästhetik (H. Rombach) – beim Lit.-Verz. sollte, da es sich bislang um die einzige „Katholische Ästhetik“ handelt, diejenige von Martin Deutinger aufgeführt sein; „Denken“ (B. Lakebrink), „Endlichkeit“ (J. B. Lotz), „Existenz“ (L. Oeing-Hanhoff), „Gut“ (C. Nink), „Idee“ (J. Möller), „Ideologie“ (H. Lübbe).

Wer über „Evidenz“ nachschlagen möchte, wird jedoch enttäuscht. Er findet lediglich einen Pfeil, der ihn auf „Gewißheit“ verweist. Nun haben beide zwar miteinander zu tun, sie zusammenzuwerfen, vereinfacht die Sache allerdings in grober Weise. Über „Evidenz“ läßt sich manches sagen, was nicht unter den Gesichtspunkt der Gewißheit gehört. Das Stichwort „Gewißheit“ bearbeitete H. Wackerzapp (IV, Sp. 874 f.) allzusehr vom arist.-schol. Standpunkt her. Ob man nicht Kardinal Newman, den „Philosophen der Gewißheit“ wenigstens nennen sollte?

Man kann über fünf Bände des LThK viel sagen; es darf, das hat sich gezeigt, fast ausnahmslos hohes Lob für die immense Arbeit der Herausgeber, Schriftleiter und Referenten sein. Auch dem Verlag gebührt nicht zuletzt Dank für die mustergültige Ausstattung. Eine vorläufig abschließende Bemerkung sei noch hinzugefügt. Neben anderem Guten, wie Orientierung und Information für viele, leistet das Lexikon in unseren Tagen noch einen Dienst. Es erbringt auf seine Weise die Bestätigung dafür, daß das analogische Verhältnis von Philosophie und Theologie auf einer konstitutiven Partnerschaft beruht. Obwohl sich viele Probleme nach der theologischen und nach der philosophischen Richtung hin durchdringen und überschneiden, wurden die Unterscheidungsmerkmale nicht verwischt. Eine einseitige, bloß theologische Behandlung der Themen hätte aber viele wichtige Begriffe verstümmelt, über den Wurzeln abgeschnitten oder gar ignoriert. Das sollte denjenigen zu bedenken geben, die eine „Befreiung“ der Theologie von der Philosophie anstreben. Eine totale Entflechtung ist schon angesichts des geschichtlich-faktischen Verlaufs unmöglich geworden. Das LThK steht somit ganz auf der Seite der neuen Konzilsdekrete, wie sie am 28. 10. 1965 verkündet wurden. In den „Richtlinien zur Priesterausbildung“ heißt es u. a.: „Die Notwendigkeit des Kontaktes mit der Philosophie, dem Denken und der Wissenschaften unserer Zeit wird betont; der Priester soll so zu jedem Gespräch mit seinen Zeitgenossen befähigt werden. Das Studium der Philosophiegeschichte soll auf eigene Urteilsbildung gerichtet sein.“

*Franz Wiedmann (Dillingen)*

*Hedwig Conrad-Martius: Schriften zur Philosophie. Herausgegeben von Eberhard Avé-Lallemant. Kösel-Verlag München. Erster Band, 1963, 462 Seiten. Zweiter Band, 1964, 419 Seiten.*

Vor drei Jahren feierte Hedwig Conrad-Martius ihren 75. Geburtstag, die Alterspräsidentin jener großen Bewegung, welche, so sehr sie sich in der Zuwendung zu den geistigen Mächten der Geschichte und Gegenwart auch differenzierte, ihre Gemeinsamkeit der philosophischen Gesinnungsart und Besinnungsweise durch die Herkunft aus der Phänomenologie Husserls nicht verleugnen kann. Zum 27. 2. 1963 erschien der erste Band der „Schriften der Philosophie“, die Eberhard Avé-Lallemant im Einverständnis mit der Autorin herausgibt. Der Band enthält fünfzehn kleinere Arbeiten (Vorträge, Aufsätze, Abhandlungen) aus den Jahren 1927 bis 1935, nicht streng chronologisch, sondern unter sachlichen Gesichtspunkten in zwei Teile geordnet: die ontologisch-fundierenden Arbeiten („Seinsphilosophische Grundfragen“) und die morphologischen und regionalontologischen *Opuscula* zum hierarchischen Aufbau des Kosmos („Die Seinsstufen der Natur und der Mensch“). Der inzwischen ebenfalls erschienene zweite Band vereinigt, mit einigen Ausnahmen, solche aus der Zeit 1936 bis 1948, gegliedert in die Themenkreise „Zur Gegenwartsproblematik der Naturwissenschaft“ und „Raum, Zeit, Kosmos“: insgesamt also die im engeren Sinn naturphilosophischen, auch die Geistesgeschichte der Naturwissenschaften interpretierenden, und ferner kosmologischen Arbeiten. Der abschließende dritte Band, der in Vorbereitung ist, wird die späteren kleineren Schriften umfassen, die zu einem wesentlichen Teil einer biologisch gestützten philosophischen Anthropologie gewidmet sind, dem Problem der Abstammung des Menschen und seiner Stellung im Kosmos, zum andern Teil unter dem Ordnungstitel „Geist und Welt“ wieder seinsphilosophische Grundfragen aufnehmen, nun allerdings in einer ausdrücklichen Wendung zu deren transzendental- und erkenntnistheoretischem (nicht erkenntnistheoretisch verkürztem) Aspekt hin. Am Schluß eines jeden Bandes gibt ein Anhang Auskunft über Entstehungsdaten usw. der einzelnen Beiträge.

Das Schaffen H. C.-M.' ist, vor allem in den vergangenen zwei Jahrzehnten, durch eine Reihe gewichtiger Werke an die Öffentlichkeit gelangt. In den „Schriften“ werden nun jene Arbeiten zusammengefaßt publiziert, welche durch die ungünstigen Zeitverhältnisse vor und während der nationalsozialistischen Herrschaft nicht oder nur zerstreut in verschiedenen Zeitschriften hatten erscheinen können. Auch wer die großen Werke der Philosophin kennt, von der geistigen Energie und der geordneten Vielfalt des Sachinteresses, die sich in ihnen darstellen, beeindruckt ist, wird überrascht sein, wenn er die „Schriften“ aufschlägt. Sie bilden nicht nur eine wertvolle Ergänzung zu den Buchveröffentlichungen über Raum, Zeit, Aufbau des Kosmos, Menschwerdung und Menschsein, indem sie Einblick in die „Entwicklung“, in die Vorarbeit der einzelnen Hauptwerke geben. Sie lassen überdies den Weg dieses philosophischen Denkens im ganzen sichtbar werden, das seine Selbständigkeit gewann im erneuern den Rückblick auf die ontologische Tradition abendländisch-europäischer Philosophie und zugleich in der Konfrontation mit jener Welt (und ihren Fraglichkeiten), wie sie vor allem in der Geschichte der neuzeitlichen Naturwissenschaft und insbesondere durch die moderne Physik und Biologie heute bewußt geworden ist. Freilich kommt es dann für H. C.-M. gerade darauf an, ob und wie dieses primär wissenschaftlich artikulierte Bewußtsein seine Forschungsergebnisse, seine entdeckten „Wirklichkeiten“ und sich selbst noch einmal zu reflektieren vermag in den Grund dieses Bewußtseins und seiner Gegenstände und damit in die Wahrheit des Ganzen gelangt, oder ob es, naiv trotz allen methodischen Scharfsinns und seiner kontrollierbaren Erfolge, bei der gegenständlichen Teilwahrheit des „berechenbaren“ Wirklichen stehenbleibt, in der Meinung, dieses sei bereits das, was überhaupt und in Wahrheit „ist“, und sich doch dadurch gerade der Wahrheit des Seienden verschließend. Die „seinsphilosophische“ Kritik am sich abschließenden wissenschaftlichen Bewußtsein (genauer: durchaus nicht an diesem Bewußtsein, das ja unser aller ist, sondern an dessen totalitärem Anspruch) ist zwar heute nichts neues mehr, sie war aber wohl noch ungewöhnlich in den Jahren vor und um 1930 – trotz der vereinzelt Aufstiegsbemühungen in die Metaphysik, und trotz Heideggers „Sein und Zeit“ von 1927. Es ist hier nicht möglich, anhand der „Schriften zur Philosophie“ den Weg des Denkens der Philosophin zu verfolgen; dagegen mögen einige der durch die Schriften sich hinziehenden zentralen Auseinandersetzungen



mit den Problemen und Lösungsversuchen zeitgenössischer philosophischer Strömungen und naturwissenschaftlicher Positionen vorgestellt werden.

Bereits die ersten beiden Abhandlungen im ersten Band („Seinsphilosophie“, 1931, und „Die aktuelle Krisis des idealistischen Denkens“, 1932), zeigen diese Selbständigkeit des Denkens in der Diskussion zweier Philosophien, von denen H. C.-M. ursprünglich angeregt ist: mit der transzendentalphilosophisch, idealistisch gewendeten Phänomenologie Husserls und mit dem vielversprechenden, aber nach Ansicht der Autorin nicht zureichenden Neuansatz der „Existenzphilosophie“ (worunter vor allem Heidegger verstanden ist). Es ist das protos pseudos alles erkenntnistheoretisch orientierten, idealistischen Denkens, daß die Wirklichkeit Setzung des Begriffs, daß das Bewußtsein Maß des Seins sei. Die phänomenologische Reduktion führt allerdings in das reine Bewußtsein. Aber dieses Bewußtsein versteht sich selbst richtig und ist rein nur dann, wenn es sich als Erscheinungsort (nicht Ursprung) des Seins, als Zugang zum Sein, Hinnahme des Seins versteht. Das Bewußtsein verkehrt nur dann seine eigene reine Intentionalität nicht, wenn es sich als Faktizitätsbewußtsein dem absoluten Sein zugekehrt weiß. Heidegger habe, gegen Husserl, diesen Durchbruch in Gang gebracht, aber nicht eigentlich durchgeführt. Seine metaphysisch-praktische Abbiegung und Versteifung auf die Endlichkeit lasse ihn vor der Tür, die er eben entdeckte und deren Schlüssel er besitze, stehen, ohne sie zu öffnen (30 f.). Verschärft kehrt dieser Vorwurf wieder in dem Aufsatz „Heideggers ‚Sein und Zeit‘“ (1932). Es ist schade, daß sowohl die bereits vorliegenden Bände der „Schriften“ wie die Inhaltsangabe des zu erwartenden dritten Bandes eine entsprechende Auseinandersetzung mit dem Heidegger nach der sog. „Kehre“ vermischen lassen. – Der Durchbruch durch das Bewußtsein, die Seinsphilosophie also, wird Metaphysik („Was ist Metaphysik?“ 1931). Er führt in die schlichte Erfahrung des Seins als des Grundgebenden, das sich in der weiteren Befragung als selbst grundlos erweist: philosophisches Fragen fragt ins „unmögliche Nichts“ hinein – um allerdings hinter ihm „dennoch“ ein nun wahrhaft Begründendes zu finden. Was Metaphysik in diesem (und von der Ontologie, die begreift, zu unterscheidenden) Sinn des nicht mehr begreifenden Denkens sei, wird in einem weiteren Aufsatz (1932) zu klären versucht im Verlauf einer Kritik N. Hartmanns. Der Mensch ist der ständige Übergang vom unbegreiflichen Nichts in das begreifliche Sein („Sein und Nichts“, 1931). Die Abhandlung „Die Zeit“ (1927/28) greift bereits vor auf die spätere große Publikation. Hierauf folgt dann die bereits erwähnte Polemik gegen Heideggers Identifizierung von Sein und Zeit, die für H. C.-M. „nihilistisch“ ist und einen „paradoxalen Rückschlag“ darstellt inmitten dieses entscheidenden Beginns der Überwindung der Bewußtseinsphilosophie. Denn wohl sei der Mensch jetzt als mehr denn bloßes Bewußtsein angesetzt, aber das Seiende, die Welt, werde zum bloß Zuhandenen für die Existenz beschnitten, nicht als Sein des Seienden belassen, und statt vorwärts in Welt und Sein gehe die Reflexion zurück in die Tiefe der Existenz. Im nächsten Sinn seiend, könnte man aus der Heideggerinterpretation H. C.-M. folgern, ist also für Heidegger die Existenz (das menschliche Dasein als solches, das es zu sein hat), sind aber für H. C.-M. die Dinge (die sind, was sie sind): „Realontologie“ gegen „Existenzialontologie“. Diese ist die letzte Frucht der idealistischen Weltentwicklung. Es bedarf nur einer Umbiegung, für die Philosophie: einer Zurechtbiegung, um den heideggerschen Ansatz in die Ontologie und Metaphysik, ja in die Theologie der Gottesgegenwart überzuführen. Denn die ernst genommene Endlichkeit der Existenz sei gar nicht vollziehbar ohne die Konzeption des unendlichen Gottes. Freilich wäre es jetzt die Frage, was diese Konzeption (die ja unsere ist) selbst ist und als was sie gedacht werden muß: dieses Verhältnis unserer zum Unendlichen, in welchem Verhältnis der endliche Mensch dann doch wieder spekulativ zum potentiell Unendlichen, zum möglichen Gott gemacht werden kann, seine Endlichkeit also gerade nicht eigentlich in seiner Aktualität (Faktizität), sondern in der leidigen Potentialität beruht, und es als schmerzlicher Unsinn erscheinen muß, warum er das, was er sein kann, nicht wirklich auch werden soll. – Diese hier und in einigen folgenden Aufsätzen (über Dasein, Substantialität, Seele; über die existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich) sich durchhaltende kritische Auseinandersetzung mit Heidegger und der Existenzphilosophie ist, so fragmentarisch sie von heute aus gesehen erscheint, höchst interessant, zeigt sie doch deutlich, wie der Heidegger von „Sein

und Zeit“ damals – ohne die Interpretationsmittel aus den Jahren nach der „Kehre“, die sich allzuleicht einer geradlinig-teleologischen Deutung des Frühwerks anbieten – auf die Mitphilosophierenden wirkte. – In der Abhandlung „Zur Philosophie des hl. Thomas von Aquino“ (1937) erscheint dann die mittelalterliche Seinsphilosophie gleichsam als eine neu entdeckte Verwandtschaft, als die Möglichkeit, eine Position zu gewinnen, von der aus jener nötige Durchbruch nicht nur gestartet, sondern vollendet werden kann. Wesentlich von dieser Position aus, vom Einblick in die Bedeutung des *materia-prima*-Begriffs und der Potenz-Akt-Lehre des Aquinaten her wird nun auch der weitere Weg zu den kosmologischen und naturphilosophischen Problemen genommen. Fasziniert von der Gestaltungskraft der Kristalle in ihrem Aufbauprozeß, von den Reizumsetzungserscheinungen der Pflanzen, von anthropomorphen Erscheinungen an Tieren (Tierpsychologie), fasziniert von den Analogien und Parallelen in der differenzierten Ordnung des Kosmos, wird das Programm einer „Morphologischen Seinslehre“ (1936) entworfen, einer morphologischen Realontologie, die es erlauben muß, auch die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse in ihrer letztmöglichen Bedeutung und Bedeutungssynthese zu verstehen. Es geht also um den Entwurf eines „Weltbildes“, einer „Weltschau“, deren Universalität aber gerade verbietet, die zu verstehende Welt auf nur eine kategoriale Dimension *nur einer Welt*-, einer „*Naturwissenschaft*“ zu reduzieren, vielmehr fordert, die Vieldimensionalität des Kosmos anzuerkennen, zu „sehen“. Über die komplizierte Einfachheit dieses „Sehens“, dieses hinnehmenden Anerkennens ist in der Diskussion über die verschiedenen Aus- und Fortgestaltungen der phänomenologischen Methode bereits vieles gesagt worden. Für H. C.-M. bedeutet es jedenfalls, im Hinblick auf die Naturwissenschaften, daß deren ontische Kategorien, gültig für eine bestimmte Region und beschränkte Sichtweise, immer einer ontologischen Korrektur, Sinngebung und einordnenden Begründung in die umfassende Gesamtheit des Weltverständnisses, der kosmischen Schau, bedürfen. Das bedeutet aber vor allem („Der Mensch in der heutigen Naturwissenschaft und Philosophie“, 1935/36), in diesem kosmisch-hierarchischen Aufbau einerseits die Sonderstellung, die morphologische Eigenart des Menschen auch hinsichtlich seiner leib-seelischen Erscheinung (insofern diese dem naturwissenschaftlichen Zugriff offen steht) zu wahren – gegenüber einer nivellierenden naturwissenschaftlichen Theorie der platten „Entwicklung“ des Menschen als solchen aus tierischen Vorformen –, und andererseits gegenüber der Entwurzelung des Menschen aus der Natur heraus durch die moderne Philosophie und durch deren Wiederentdeckung der Freiheit des Menschen, gegenüber also dieser Zerreißung des Menschen in Geist und in leib-seelische Erscheinung, seine Naturgebundenheit und Bewahrtheit im einen Sein des Seienden zu erkennen, die Fügung von Geist und Leib (Seele) zueinander.

Der zweite Band bringt nicht nur bzgl. der heutigen theoretischen Naturwissenschaft, besonders der Physik, überraschende Probleminterpretationen, wie z. B. die (in den selbständigen Buchveröffentlichungen breiter ausgeführte) Deutung des Phänomens der sogenannten konstantabsoluten Lichtgeschwindigkeit: realiter (und nicht nur „rechnerisch“) gesehen ist nämlich nicht die absolute Lichtgeschwindigkeit – was jetzt wohl heißen soll: die Geschwindigkeit des Lichtes „an sich“; aber was bedeutet das? – konstant, sondern nur die jeweils relative Lichtgeschwindigkeit (31 ff.); womit nur wieder einmal deutlich wird, daß es der Naturwissenschaft auf genau feststellbare Relationen ankommen kann. Darüber hinaus aber sind die Arbeiten dieses Bandes von hohem geistesgeschichtlichen Interesse, sofern die Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte wesentlich geprägt war durch die Entwicklung der mathematischen Naturwissenschaft. Diese Naturwissenschaft, wie sie als exakte im 17./18. Jahrhundert entstand, war wesentlich materialistisch-mechanistisch orientiert. Der Prozeß aber herauf zur Quantenphysik und ihren Konsequenzen in der Grundlagentheorie zeigt eine erstaunliche „Wandlung der Naturwissenschaft“ (1948): eine „Vergeistigung“, sofern die moderne Wissenschaft zwar ebenso wie die frühere ein mathematisch-rational geschlossenes System voraussetzt, aber sich doch dadurch unterscheidet, daß sie in ihrer Forschung an die Grenzen des Physisch-Materiellen im engeren Sinn stößt, und nicht nur stößt: daß sie vielmehr exakt einen vorphysischen (vorräumlich-vorzeitlichen) Ursprungsbereich des Physischen, Räumlich-Zeitlichen, aufweist. Damit ist es endlich möglich, eine Barriere wegzuz-

räumen, die jahrhundertlang den metaphysisch-ontologischen Ausblick in das wahre „Sein“, die ontologischen Konstituentien der ontisch-materiellen Wirklichkeit, versperrte. Aber dieser Ausblick ist auch nur dann zu gewinnen und durch wissenschaftliche Ergebnisse zu fördern, wenn die Wissenschaft die „Umrechnung“ der letzten Seinskonstituentien der Welt nicht selbst schon als „Ontologie“ oder (das Original übertrumpfenden) Ontologieersatz proklamiert. Denn die unmittelbare „Realübersetzung“ physikalischer Sachverhalte, wie sie heute von Wissenschaftlern sowohl wie im populären Verständnis naiv vorgenommen wird, bedeutet in der Tat eine nicht zulässige „Ontologisierung“, fälschliche Ausgabe der physikalisch-ermittelbaren Letztheiten für „reale Letztheiten“ („Naturwissenschaft und Naturphilosophie“, 1949). Demgegenüber muß der Weg, den die moderne Physik geht, nämlich bis an die Grenze des Physischen, bis in das „Transphysische“, nun durch philosophische Analyse weitergegangen werden. Das Transphysische gehört allerdings zum Physischen noch im weiteren Sinn, auch wenn es das Physische im engeren Sinn, das anschaulich-materiell Physische, übersteigt. Das Transphysische ist noch nicht das Metaphysische („Physik und Metaphysik“, 1939), wohl aber ist es jene Vermittlungssphäre, durch welche hindurch der metaphysische potenzielle Übergrund und der potenzielle Untergrund die Inkarnation, die Materialisation des raumzeitlich Materiellen geschehen lassen. Den naturphilosophischen Begriff solcher „Potenzialität“ im Hinblick auf die durch die moderne Physik und ihr Materie-Energie-Problem aufgeworfenen Fragen sucht ein eigener Aufsatz aus dem Jahr 1946/47 zu entwickeln. Noch mehr im Vordergrund als das physikalische Weltbild – oder vielmehr als der Beitrag der Physik zu einer solchen verwandelnden weltbildlichen Synthese – stehen Probleme der Biologie: die Abhandlungen zum „Wesensunterschied zwischen Lebendigem und Nichtlebendigem“ (1954), zu den Wandlungen in der deszendenztheoretischen Diskussion (1937) u. a. Vielleicht die bedeutsameren, jedenfalls aktuelleren sind die Aufsätze über Metaphysik und Entwicklungsgedanke (sämtliche aus dem Jahr 1951); sie suchen auch ein Licht darauf zu werfen, warum und wie die genetische Betrachtungsweise, die in dämmerige Urvergangenheiten zurückführt, den Generationen seit Darwin ein so starkes „Bedürfnis“ war: weil so immerhin die uneingestandene, verdrängte metaphysische Anforderung auf scheinbar wissenschaftlich rechtfertigbare Weise „befriedigt“ werden konnte. Allerdings gibt es Entwicklung, schöpferisches zielgerichtetes Werden; es kann also nicht kausal-mechanisch erklärt werden, sondern ist ein unumkehrbares Geschehen, in dem transphysische Potenzen zur physisch-organischen Verwirklichung freigesetzt werden. Endliche Schöpfung als Gestaltwerdung geschieht nicht aus nichts, sondern in der Bindung an vorräumlich-vorzeitliche Prägungen. Der zweite Teil des Bandes gehört den Themen „Raum, Zeit und Kosmos“ und bringt in vielem die Grundgedanken, die in den selbständigen Publikationen der Autorin ausführlich dargelegt wurden. Schließt der erste Band mit einem noch nicht erwähnten Aufsatz „Natur und Gnade“ (1933/34), in welchem die „Gnade“ als etwas Substantielles, Seinshaftes, der „Natur“ begrifflich spekulativ als etwas „Konnaturales“ zu fassen gesucht wird – wobei freilich die Grenze von Philosophie und Offenbarungstheologie nicht immer klar eingehalten zu sein scheint –, so endet der zweite Band ebenfalls mit einem Aufsatz an der problematischen Grenze zwischen Philosophie und Theologie: „Künftige Kosmologie“ (1939) legt die zweifache Ordnung des Kosmos dar, die „metaphysisch-wesensmäßige“ und die „physisch-faktische“ Ordnung, oder vielmehr, da beides Wesensordnungen und beides Erfahrungsordnungen seien: die Welt metaphysischer Wesentlichkeit und die Welt dessen, was physisch für wesentlich gilt und gelten darf. Die alte platonische Dualität kehrt wieder in der Unterscheidung der Welt metaphysischer und physischer Erfahrbarkeit, in der Deutung des verborgenen-offenbaren Doppelantlitzes der einen Welt. Was ist diese metaphysische Welt, die der physisch-faktischen zugrunde liegt? Das Christentum versteht Platon, versteht die Metaphysik noch um einen Schritt gründlicher als sie sich selbst: die metaphysische Welt ist, nach rückwärts, das im Glauben erinnerte Paradies, nach vorne gesehen der im Glauben erhoffte neue Himmel und die neue Erde. Arche und Telos sind eins und liegen als das eine in jedem Augenblick der physischen Welt als ihr Ermöglichungsgrund zugrunde, ohne den sie nicht wirklich sein könnte. Das für die Metaphysik (die so mit der Theologie liiert erscheint) Bedeutsame „in den Ergebnissen der gegenwärtigen Physik ist das

fast Unglaubliche, daß sie auf diesen Grund durchaus wider Erwarten und wider Willen aufgerannt zu sein scheint . . ." (S. 381), auch wenn die Physik über die Bedeutung dieser ihrer Entdeckungen sich selbst nicht im klaren ist (und als Physik auch nicht zu sein braucht). Klar aber wird diese Bedeutung in der philosophischen Interpretation. „Es geht durch den Kosmos ein ontologisch aufweisbarer Riß, eine Nahtstelle gleichsam, an der sich die jetzige Weltgestalt als nur angeflickte offenbart, die durch das echte Kleid ersetzt werden könnte. Der neue Himmel und die neue Erde wie auch die ursprüngliche paradiesische Welt rücken auf diese Weise wieder in die Ordnung ontologisch faßbarer, wenn auch gewiß in Gestalt und Gehalt nicht ausschöpfbarer *leibhafter Wirklichkeitsgebilde*" (381 f.). Auf den ersten Blick erscheint dieses geistige Schauen, das sich bruchlos an den geistlichen Glauben anschließt (oder ihn von seinem Bloß-Glauben und Nicht-Wissen erlöst), verwandt den aktuellen kosmischen Zukunftsperspektiven – obwohl völlig unabhängig und lange vor den entsprechenden Publikationen Teilhards de Chardin geschrieben. Ein begriffliches Denken, das mit Nachdruck sich der „logischen“ Differenz von Philosophie und Theologie bewußt bleiben will, auch wo es Philosophieren „im“ Glauben und „innerhalb“ der Theologie ist, muß natürlich eine solche Seinsschau stärkstens befremden. Aber es sind ja der Philosophie vielerlei Arten des Befremdens notwendig. Sie kann nicht, und heute weniger denn je, ihrer eigenen begrifflichen Grundgestalt einfachhin sicher sein. Aus jener Toleranz der Bescheidenheit heraus ist nicht nur das Werk H. C.-M., ist nicht nur die Fülle der Perspektiven, wie sie so gesammelt in den „Schriften“ uns vermittelt sind, uneingeschränkt zu bewundern, sondern es ist auch zu bedauern, daß diese originelle Weise denkerischer Bewältigung geschichtlicher und gegenwärtiger Probleme, die gewiß vielerlei Wirkung getan hat, doch bislang keine eigentliche Nachfolge gefunden zu haben scheint.

*Alois Halder (München)*

P.S. – Auf den 1965 nach Abfassung vorstehender Rezension erschienenen dritten Band der „Schriften zur Philosophie“ wird im nächsten Halbband des Philosophischen Jahrbuches einzugehen sein.

*Fritz von Hippel: Rechtstheorie und Rechtsdogmatik. Studien zur Rechtsmethode und Rechtskenntnis. Verlag V. Klostermann Frankfurt/M. Jurist. Abh. Bd. II, 1964; 445 Seiten.*

Ein Buch, das seit 1930 getrennt erschienene Abhandlungen jetzt unter einem eigenen Sachtitel vereinigt, muß seine inhaltliche Geschlossenheit rechtfertigen, wenn es nicht nur Ehrung des verdienten Autors sein soll. Der vorgelegte Band tut das, wenn auch niemand auf den ersten Blick die eigentlichen Angelpunkte, die dieses problematische Rechtsdenken über den ganzen Zeitraum hinweg beschäftigt, zu fassen vermag. Nicht der mangelnden Klarheit des Stils oder der Undurchsichtigkeit der Gedankenführung ist der schwierige Zugang zu diesem „Werk“ von Hippels zuzuschreiben, sondern dem ihm eigenen Ausgangspunkt seines Rechtsdenkens, mitten aus der positiven Rechtsordnung und der Rechtsentwicklung heraus bleibende Gegebenheiten anzugehen. Wer dann nicht vertraut ist mit der rechtswissenschaftlichen Fragestellung, tut sich schwer, den rechtstheoretischen wie rechtsphilosophischen Ansatzpunkt im positiven Recht in den Griff zu bekommen. Und wer umgekehrt vertraut mit der rechtswissenschaftlichen, hier meist zivilrechtlichen Problemstellung ideologische wie philosophische Gegebenheiten, die jenen unterlegt sein können, nicht kennt, findet nicht leicht den Zugang zu den oft unvermittelt eingeschobenen Problemlagen oder dem Ideenhintergrund.

Eine Vorbemerkung über die Schwierigkeit der Lektüre dieses Buches wäre fehl am Platz, hinge nicht der Inhalt unmittelbar damit zusammen. Denn in der Tat zeigt sich hinter allen gebrachten Beiträgen eine bestimmte Absicht, der von Hippel von den verschiedensten konkreten Fragestellungen im positiven Recht aus Ausdruck zu geben versucht und die sich aus der Gesamtüberschrift „Rechtstheorie und Rechtsdogmatik“ nicht so ohne weiteres erschließen läßt. Eher ist sie schon gekennzeichnet mit „Rechtstheorie vor aller Rechtsdogmatik“, ja noch polemischer mit „Rechtstheorie gegen Rechtsdogmatik“. Da seine Untersuchungen aber nicht nur allenthalben auf die Rechtsdogmatik stoßen, sondern sich weitgehend auch in ihr bewegen müssen – denn seine Abhandlungen sind zunächst und ausschließlich einem juristischen Ansatz

verpflichtet, in dem er erst den intrinseken rechtsphilosophischen aufspüren und deutlich machen will –, ist deren Kennzeichnung und zugleich die Auseinandersetzung mit ihr für die Darstellung kein einfacher Vorgang. Zudem beginnt sich der Jurist von heute mehr als noch vor wenigen Jahren unmittelbar nach dem Zusammenbruch der Rechtsordnung in einer bloßen Dogmatik auf Kosten der Theorie wohl zu fühlen. Das überbewertet Systematische ist es, was hier Juristen – wie übrigens auch vielfach das oft ausschließlich an „dogmatische Denkformen“ gebundene Philosophieren – zur immanenten Auseinandersetzung mit dem positiven Recht verführt; es bestimmt auch die von einem geschlossenen System lebenden Interpretationen, die noch meist von dem verschwiegenen aufklärerischen Hintergrund einer durchgehenden Vernünftigkeit der Gesetzeswelt zehren.

Von Hippiels Untersuchungen lesen sich da wie ein vielfach angesetzter Versuch, diesen Teufelskreis zu durchbrechen, der solches Systemdenken zu früh dogmatisch, das heißt nur am positiv gegebenen Stoff abgeschlossen, erstarren läßt. Und da dem Zivilrechtler ob der Durchkonstruiertheit seines Rechtsbereichs und der Abstraktionshöhe seiner Begriffe eine besondere Anfälligkeit für diese Beschränkung auf Rechtsdogmatik eigen ist, kann diese kritische Leistung von Hippiels nicht hoch genug gewürdigt werden. Er ist innerhalb der gegenwärtigen deutschen Zivilistik wohl der Vorkämpfer für das, was man mit dem Ausdruck „Problemdenken“ bezeichnet, indem er jede Systematisierung des Rechtsstoffes ausdrücklich von einem grundlegenden Problemzusammenhang abhängig macht und damit den zugrunde liegenden Sachgegebenheiten, die es zu regeln gilt, und die auch in diese Regelung eingehen sollen, einen besonderen Platz zuweist. Viehweg hat ihm in seiner bedeutenden Schrift „Topik und Jurisprudenz“ (3. Aufl. 1965) daher auch eine besondere Würdigung angedeihen lassen (S. 66 ff.) und an seiner Arbeitsweise diese „Techne des Problemdenkens“ als Topik beispielhaft herausgestellt.

Aber seine Arbeiten stehen von Anfang an auch in einer Reihe mit anderen Reaktionen auf die bloß konstruierende und deduzierende Begriffsjurisprudenz. Doch anders als das für das „Völkische als höchsten Rechtswert“ so anfällige „konkrete Ordnungsdenken“ verliert er für seine am Leben selbst orientierte Rechtswirklichkeit nie die klare Unterscheidung von Recht und Unrecht aus dem Auge. Das Besondere seiner Rechtstheorie und damit auch Rechtsphilosophie liegt gerade im Versuch, die Spannung zwischen der vollen, vom Recht zu regelnden Lebenswirklichkeit und dem leitenden Wert Gesichtspunkt unserer Rechtsordnung der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen nicht einseitig aufzulösen. Er besteht darauf, daß die Rechtswissenschaft das Bewußtsein dieser Spannung dauernd zu vertiefen hat, indem sie „ihre Rechtsphilosophie“ findet und formuliert; die „sog. Rechtsdogmatik“ als „bloße Darstellerin und Referentin des historisch geltenden Rechts“ kann zu einem solchen Rechtsbewußtsein nie gelangen. Liest man daraufhin seine gesammelten Abhandlungen, so sind sie eine klassische Auseinandersetzung zwischen Problemdenken und Systemdenken, eine dauernde Rückfrage nach der eigentlichen Wirklichkeit, die jeglicher Regelung unserer Rechtsordnung eigen ist oder inhärent sein sollte. Die am Gerechtigkeitserfordernis gemessene Ordnungswahl des Gesetzgebers sucht er auf und vergleicht sie mit der unmitttelbaren und aktiven Beteiligung eines jeden einzelnen Rechtsgenossen an dieser „Fortordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens“, kurz, er fragt immer wieder nach der „gerechten Ordnung“.

Angefangen mit der für sein ganzes Rechtsdenken programmatischen Abhandlung „Zur Gesetzmäßigkeit juristischer Systembildung“ (1930) und „Gustav Hugos juristischer Arbeitsplan“ (1931), zu „Vorbedingungen einer Wiedergesundung heutigen Rechtsdenkens“ (1947), „Zum Verhältnis von Jurisprudenz und Christentum“ (1948) und „Recht und Unrecht“ (1961/1962) geht unvermindert seine Anstrengung, die Wirklichkeit des Rechts mit der Wirklichkeit des Menschen in Beziehung zu setzen oder ihren Desakkord herauszustellen. Diesem mit „Studien“ überschriebenen Hauptteil des Buches – in ihm finden sich noch „Rechtsform und Rechtsformalismus“ (1938), „Drei Zeiten deutsches Bauernrecht“ (1938) und „Richtlinie und Kasuistik im Aufbau von Rechtsordnungen“ (1942), die wir hier in einer philosophisch ausgerichteten Rezension nur der Vollständigkeit halber aufzählen wollen – ist sehr glücklich ein zweiter „Buchbesprechungen“ angeschlossen. In ihm hat neben der Besprechung von Radbruchs „Rechtsphilosophie“ (Hg. v. Erik Wolf, 1950) und des zu Unrecht vergessenen oder besser ob seiner Unbequemlichkeit totgeschwiegenen Leonhard Nelsons „Die Rechtswissenschaft ohne Recht“ (1917; 2. unveränd. Aufl. 1949) vor allem „Zu Alfred Manigks juristischer Arbeits- und Forschungs-

weise“ (1935) besondere Bedeutung, sowohl als Ergänzung zur ersten oben genannten Abhandlung, wie auch als Auseinandersetzung mit diesem hervorragenden Vertreter der zivilistischen Rechtsdogmatik; ja von Hippels Abhandlung über die „Systembildung“, deren einer Schwerpunkt gerade in der Privatautonomie des einzelnen Rechtsgenossen liegt, liest sich wie eine Gegendarstellung zum Standardwerk Manigks über die „Willenserklärung“.

Geht man den vielfach verschlungenen Denkwegen dieser Untersuchungen nach – oft sind die über Seiten sich erstreckenden Anmerkungen unerlässliche Voraussetzung für die weitere Lektüre des über dem Strich ausgeführten – so haben sie letzten Endes alle ein einziges Ziel: die Lebenswirklichkeit, mit der es die Rechtsordnung zu tun hat, vor unzulässiger Verkürzung durch die Rechtsdogmatik zu bewahren oder – wo durch die Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts dieser Prozeß längst stattfand – diesen Wirklichkeitsverlust durch eine selbstgenügsame Rechtsdogmatik schonungslos zu entlarven. Jeder Feststellung der Rechtsdogmatik wird vor aller anderen Behandlung die „Wirklichkeitsbehauptung“ abgefordert, die alle Rechtstheorie enthalten muß, wenn sie überhaupt mit der Lebenswirklichkeit regelnd zusammentreffen soll. Und je geringer dieser aufgenommene und verarbeitete Wirklichkeitsgehalt einer Rechtstheorie ist, um so mehr und um so schneller erstarrt sie in einer Rechtsdogmatik, die als „juristische Scheinwissenschaft“ die ihr unzugänglichen Lebenszusammenhänge „atomisiert“, um sie „unter dogmatischen Gesichtspunkten im Geiste eines pedantischen Schematismus“ in einem konstruierten System wieder zusammenzusetzen. Solche Rechtsdogmatik ist für von Hippel ein „juristischer Wechselbalg“, ein unübersteigbares Hindernis für die Aufgabe echter Rechtswissenschaft, ihre eigentliche Bewußtseinsstufe in der Verarbeitung echter und sachgebundener Lebensordnung unter leitenden Ordnungs- und Wertgesichtspunkten zu erreichen.

Woher sollte auch eine mit der bloßen „Abschilderung und Beschreibung der positiven Rechtsordnung“ voll beschäftigte Rechtsdogmatik den Maßstab, ja überhaupt den Anlaß für die Unterscheidung von Recht und Unrecht nehmen, wenn sie in dieser Selbstbeschränkung auf das Positive beharrt? Hippels Abhandlung „Recht und Unrecht“ enthält unmißverständlich die Feststellung der „Schuld“ einer solchen „sog. Rechtsdogmatik“ an der „Perversion“ unserer Rechtsordnung. Und im „Verhältnis von Jurisprudenz und Christentum“ macht er deutlich, wie der vorläufige Charakter der Rechtsordnung ob solcher dogmatischen Wissenschaft unterschlagen wurde und die Verabsolutierung einer dann „rechtlich“ sanktionierten Machtform an deren Stelle trat. Denn die Rechtsdogmatik des 19. und 20. Jahrhunderts wurde mangels gedanklichen Eigengehalts zwar selbst keine „erst zu nehmende Rechtsphilosophie“, doch wurde sie „immer noch von einer wirklichen Rechtsphilosophie mitbestimmt, die politisch in der französischen Revolution gipfelt und gedanklich im Werke I. Kants und im Naturrecht der Aufklärung“ ihren Ursprung hat. Nur so ist das Vielschichtige ihrer geistigen Leistung voll zu verstehen und sie selbst als philosophisches Phänomen einer Durchdringung und Kritik zugänglich.

Weitgehend sind nun heute juristische Fragestellungen, ja auch zum großen Teil juristische Denkinhalte durch eine vom positiven Rechtssatz und der Rechtsnorm ausgehende Rechtsdogmatik geprägt. Indem sie jene auf ihre juristische Bedeutung hin durchforscht und sie „in vielfach komplizierten Induktions- und Abstraktionsvorgängen auf höhere Begriffe und Gesetzmäßigkeiten hin“ entwickelt, werden diese unvermittelt als „echte“ Gesetzmäßigkeiten angesehen. Darüber ist dann die für „jeden Juristen zentrale Frage nach Recht und Unrecht nahezu zum Verstummen gebracht“ und die in dieser konstruierten Gesetzmäßigkeit angelegte Selbstbeschränkung der Rechtsdogmatik beginnt sich auszuwirken. Die notwendige Rückfrage nach der jedem Rechtssatz als sozialem Soll-Satz zugrunde liegenden oder mitgehenden Legitimierung dieses Sollens unterbleibt. Und der Hinweis auf „bloße Tatsachen“, z. B. die Art einer Willenserklärung und die Situation ihres Empfängers genügt dann um so weniger, weil ohne die vorgenommene und erkannte Bewertung von Lebensverhältnissen unter einem höheren Interesse bzw. einem Wert niemals aus dem Sein ein Sollen zu gewinnen ist. Die Rechtswissenschaft wird aber erst durch Erkenntnis *und* Bewertung bestimmter Lebensverhältnisse und deren sozialen Gehaltes zu der normativen Wissenschaft, die sich dauernd der zugrundeliegenden Lebenswirklichkeit erneut versichern muß; ebenso kann sie nicht klar genug die jedes Sollen tragende Wertwelt im Auge behalten.

Wirklichkeitsbindung und Werterkenntnis kennzeichnen die philosophische Bewußtseins-

lage der Rechtswissenschaft. Beiden wird nach von Hippel unsere historisch gewordene Rechtsdogmatik in der heutigen Form nicht gerecht; sie „ist“ keine Rechtsphilosophie – und will sie auch nicht sein – und hat doch in Wirklichkeit deren Aufgabe zu erfüllen. Diese geistige Zwischenlage beschäftigt ihn, aus ihr sucht er ihre geistigen Leistungen so gut zu verstehen wie den Grund ihrer Selbstbeschränkung deutlich zu machen; das sie unbewußt leitende Philosophische ihres Denkens will er zu klarer rechtsphilosophischer Stellungnahme hinführen, ohne die es weder Rechtswissenschaft noch diese Rechtsdogmatik geben kann.

Das positive Recht hatte – Gustav Hugo wird mit Recht hier von Hippel als Wendepunkt herausgestellt – aus der Aufklärung und der kritischen Philosophie Kants hergeleitet in seiner Gesetzauffassung „das Wirkliche in der Tat vielfach als das Vernünftige“ zu erweisen gesucht. Es betrachtete sich so auch als „Teilausdruck von echten höheren Ideen“. Diese „Ideen“ – wie „eine Art von tragendem Naturrecht in jenem positiven Stoffe“ manifestiert – gaben dann der folgenden und erst zur heutigen Rechtsdogmatik führenden rechtshistorischen Arbeit den Antrieb, durch das „Medium dieses Positiven und Historischen hindurch“ auf die „echten höheren Einsichten und Gesetzmäßigkeiten als einen tiefen geistigen Impuls“ hindurchzublicken. Die Herkunft der heutigen Rechtsdogmatik aus diesen geistesgeschichtlichen und philosophischen Voraussetzungen wird gerade in der Abhandlung über „Gustav Hugo“ eindringlich illustriert. Diese Konfrontierung von Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte beim „Kantianer“ Gustav Hugo, für den ein Naturrecht ohne kritische Vorprüfung der Vernunft unannehmbar ist, läßt ihn seine aus der vergleichenden rechtsgeschichtlichen Darstellung gewonnene „allgemeine Rechtslehre“ nur noch auf „allgemeine Richtungsnormen“ einzelner nationaler Rechtssysteme hinführen. Hugo schließt damit seine „rechtsphilosophischen“ Überlegungen – insofern eine frühe dogmatische Einstellung – mit dem „Geltungsproblem“ ab; und dieses läßt sich letzten Endes nach Hugo nur in unlösbarer Verbindung mit einem unmittelbaren historischen Rechtskreis, mit anderen Worten stoffgebunden und stoffabhängig, begründen. Jede ernsthaftige Rechtsphilosophie ist hinfällig.

Nun steht nach von Hippel der Jurist aber gar nicht vor der Wahl, „ob er eine Rechtsphilosophie anerkennen will oder nicht, sondern lediglich vor der Entscheidung, welche (näher zu bestimmende) Rechtsphilosophie er für die eigene Person durch sein Denken und Handeln bewußt oder auch nur unbewußt vertreten will“. Er führt seine scharfe Polemik gegen die „sog. Rechtsdogmatik“ deshalb, weil sie als Darstellung eines „zeitbedingten Positivismus“ sich von aller Philosophie frei glaubt. Aber gerade darum, weil Recht und Rechtsordnung niemals nur aus dem vom Gesetzgeber fließenden rechtssetzenden Akt leben, ist sie in seltsamer und ihr selbst nicht bewußter Art in „Personalunion zugleich die Rechtsphilosophie und die Rechtstheorie eines Rechts geworden“. Doch sie beansprucht eben „nicht nur ein historisches positives Recht zu sein“, sondern scheint gleichzeitig identisch geworden „mit dem Recht als solchem“. Nur deshalb konnte nach von Hippel die bloße Darstellung des historisch positiven Rechts zu einem so „erhabenen Vorgang für den Darstellenden wie den Leser“ gemacht werden, während allenthalben die „Selbstbeschränkung dieser Rechtsdogmatik“ gerade verhindert, daß die „Bewußtseinsstufe eigentlicher Rechtswissenschaft“ zwischen Lebenswirklichkeit und leitendem Wertgesichtspunkt überhaupt erreicht wird.

Weit entfernt, daß von ihm nun alle Geschlossenheit und Systematik der Rechtsordnung bzw. der von ihr abhängigen Rechtstheorie und Rechtswissenschaft abgelehnt wird. Es kennzeichnet diese Untersuchungen, daß sie dem genuin systematischen Charakter unserer von der menschlichen Vernunft abhängigen und an sie gerichteten Rechtsordnung nachspüren. Doch nehmen sie nicht eine vom Gesetzgeber mit der Kodifizierung des Rechts einfach *gegebene* Geschlossenheit hin, sondern suchen sie aus einem ursprünglicheren Grund als *aufgegebene* zu erweisen und darzustellen. Von Hippel zeigt mit diesem Vorgehen, wie es im rechtswissenschaftlichen und rechtsphilosophischen Denken ein „Problemendenken“ nur in echter Spannung zu einem „Systemdenken“ geben kann; und das festzuhalten, ist der „philosophische Anlaß“ seiner Rechtstheorie. Seine „geniale“ Abhandlung über die „Gesetzmäßigkeit juristischer Systembildung“ ist der Entwurf einer so angesetzten, neuen Rechtstheorie, die im strengen Sinne rechtsphilosophisch ist, weil sie zu der am Gerechtigkeitsgebot gemessenen „Ordnungswahl des Gesetzgebers“ klar Stellung nimmt. Die Aufgabe einer Ordnung der sozialen Wirklichkeit ohne Verletzung der Gleichheit ist a priori vorgegeben; doch die Entscheidung des Gesetzgebers, die

Neuordnung des sozialen Lebens gerade für die Privatrechtsordnung weitgehend der Selbstbestimmung des einzelnen Rechtsgenossen anzuvertrauen, fordert von der Rechtskenntnis, jetzt einem „immanenten Problemzusammenhang“ nachzuspüren, der mit dieser grundlegenden Ordnungswahl im wahrsten Sinn des Wortes dem Juristen aufgegeben ist. Das „System“ wird so nicht mehr auf der Seite des positiven Rechts gesehen, wo es durch eine Rechtsdogmatik einfach nachzuzeichnen wäre, sondern als lebendige, dauernd zu erfassende Ordnung, die durch die Gerechtigkeitsfrage als Grundfrage zusammengehalten wird. Die große Zahl positiver Privatrechtssätze sind dann „historische Teilantworten auf einen rechtslogisch vorgezeichneten immanenten Problemzusammenhang“, dessen Erkenntnis dem Juristen nur möglich ist, wenn er für die Betrachtung der jeweiligen Problemlage sich eines philosophischen Standpunktes bewußt geworden ist.

Beispielhaft führt von Hippel diese Angewiesenheit von Rechtskenntnis und philosophischer Durchdringung der am Ausgang einer jeden Rechtsordnung getroffenen Ordnungswahl und Problemlage an zwei großen Rechtssystemen vor, die heute noch weithin unsere Rechtsordnung wie die Rechtswissenschaft bestimmen: der Systematik der Aufklärung mit ihrem höchst rationalen, aber materiell verstandenen Rechtsgesetz des ausschließlichen Interesses des Individuums über seine Lebensgestaltung zu bestimmen (Postulat der Freiheit) und der Systematik, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts ausgebildet hat und der ein höchster rationaler Obersatz im Sinne eines Rechtsgesetzes fehlt; diese setzt bei jenen Schlußsätzen an, die man „positives Recht“ nennt, betrachtet sie schlechthin als „Recht“ und schlägt die Brücke zur Wirklichkeit durch den Glauben an die Existenz und Möglichkeit „juristischer Tatsachen“. Sie sind nach von Hippel ein „Durcheinander von Sachverhalt und rechtlicher Beurteilung von Sachverhalten“ und bilden Geschöpfe einer „Rechtswelt“, die „unter einer besonderen juristischen Naturgesetzlichkeit ein eigenes Rechtsdasein führen“. An ihnen „bewährt“ sich gerade die selbstbeschränkte Rechtsdogmatik, da sie dann auch das Bürgerliche Gesetzbuch lediglich als eine „Sammlung von Mitteilungen über ‚juristische Tatsachen‘ und ihnen entsprechende Rechtswirkungen“ nimmt. Nur von der grundlegenden Ordnungswahl aus, von der oben die Rede war, läßt es sich dagegen „als Entscheidung sozialer Konflikte unter dem Gesichtspunkt eines gerechten und billigen Ergebnisses“ erfassen und auf die wirkliche, „dem Stoff selbst innewohnende Gesetzmäßigkeit“ hin fortentwickeln.

Damit kommt von Hippel immer wieder auf das Grundthema seiner Rechtsphilosophie zurück: wie kann die Rechtsordnung das Sozialverhältnis richtig gestalten, wie wird sie der ursprünglichen Sozialbezogenheit des Rechts gerecht! Gerade weil der vom Juristen zu ordnende Stoff, das gesellschaftliche Leben, schon seiner Natur nach eine Mehrheit von Lösungen zuläßt, kann die Ordnungsaufgabe gar nicht ohne klare Entscheidung über das, was gerecht ist, in Angriff genommen werden. Und da hält er jede bloße Rechtsdogmatik für unfähig, „unverrückbare objektive Maßstäbe des richtigen wie des verkehrten Rechtswesens“ auszubilden. Sie begnügt sich mit dem, was „gesetzt“ ist, ohne es messen zu können an etwas, was sein soll. Und wenn der durch Hume aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckte Kant von der „Anmaßung“ der Dogmatiker redet, „mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen ohne Erkundigung der Art und des Rechts fortzukommen“, von Hippel könnte es auch gesagt haben, so sehr läßt sich dieses vorliegende Werk als Kritik einer sich selbst beschränkenden Rechtsdogmatik begreifen. Und im selben Maße, in dem er deren notwendige Grenzen aufzeigt, führt er die Rechtswissenschaft zu ihrer notwendigen Verbindung mit der Rechtsphilosophie zurück. Die Angewiesenheit beider aufeinander ist es, was er vielfältig aus dem positiven Recht so gut wie aus dem philosophischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund darlegt; eine „Personalunion“ dient niemand. Dieses Resultat ist dank dieser Untersuchungen zwingend.

*Josef M. Häussling (Würzburg)*

*Hans Reiner: Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart. Verlag Quelle und Meyer, Heidelberg 1964. 228 Seiten.*

Dieses neue Werk Reiners will eine umfassende Orientierung über die philosophische Ethik nach dem heutigen Stand ermöglichen, an der es zur Zeit im deutschen Sprachraum fehlt. Dabei sollen die Probleme der Ethik systematisch entfaltet und ihre Lehren nach den verschiedenen



Richtungen und Standpunkten dargelegt werden. Dies bedingte eine Auswahl des Wichtigeren, die von R. nach den Gesichtspunkten der geschichtlichen Wirksamkeit, der Typik der Lösungsversuche und der Bedeutsamkeit für die sachliche Lösung eines Problems vorgenommen wurde. Ein besonderes Ziel R.s ist es dabei, die dominierenden Ethiklehren nicht nur darzustellen, sondern auch in ihrem wesentlichen Ansatz zu vergleichen, insbesondere die antike, thomistische und transzendente. Auch wurden die in die Ethikwissenschaft eindringenden Lehren einflußreicher Weltanschauungen der Gegenwart einer ausführlichen Erörterung gewürdigt. Ethiklehren, die im abendländischen Raum keinen wesentlichen Einfluß erlangt haben, blieben unberücksichtigt. Die vorwiegende Absicht des Werks ist systematisch; die geschichtlich vorzufindenden Ethiklehren werden nach diesem vorherrschenden Gesichtspunkt herangezogen und an ihrer Stelle dargelegt. Im Zuge der systematischen Erörterung werden diese Lehren jedoch nicht nur referiert, sondern auch kritisiert, und zwar nicht nur immanent, sondern auch vom systematischen (phänomenologischen) Standpunkt des Verfassers aus. Die Darstellung ist aus einer ein- einhalb Jahrzehnte währenden Beschäftigung mit dem Thema, über das der Verf. auch fünfmal Vorlesungen gehalten hat, erwachsen.

In einem 1. Teil behandelt R. „Fragen der Ethik als philosophische Wissenschaft von der Sittlichkeit“. Ethik wird richtig bestimmt als „Wissenschaft von der Sittlichkeit“; die ontologisch orientierte Bestimmung als Lehre vom höchsten Gut wird zurückgewiesen. (§ 1.)

Hinsichtlich der Aufgabe der Ethik unterscheidet R. zwei Hauptrichtungen: der Positivismus will nur ‚Sitten‘ feststellen und beschreiben; die normative Ethik will eine wissenschaftliche Erkenntnis von verbindlichen sittlichen Normen als solchen bieten. Zum mindesten müsse man sagen, daß die Unmöglichkeit normativer Erkenntnis nicht dargetan ist. (§ 2.) Die „Methode der Ethik“ betreffend begrenzt R. zunächst die philosophische Ethik von der theologischen ab. Die *philosophische* Ethik ist methodisch entweder empiristisch oder rational. Der Empirismus will induktiv aus Erfahrungen eruieren, was Sittlichkeit ist; der Rationalismus geht von all-gemeingültigen Vernunftsetzungen aus. Als ontologisch-metaphysische Methode gehe der Rationalismus sogleich unmittelbar von den Wesensformen des Seins aus; Kant frage allerdings zuerst nach den Erkenntnisformen. (Zur Kritik: Es erscheint nicht gerechtfertigt, daß R. die transzendente Methode Kants mit der ontologischen unter einer Bezeichnung zusammenfaßt. Auch fehlt eine zureichende Darlegung und Bestimmung der transzendentalen Methode, die nach Einsicht des Rez. die allein wissenschaftlich haltbare ist.) R. grenzt von der letztgenannten Methode als andere rational mögliche die phänomenologische ab, die von in der Erfahrung gegebenen Bewußtseinsgestaltungen ausgeht und deren Wesen zu erschauen versucht. Er betrachtet diese Methode als eine Verbindung der empirischen und der rationalen Methode. Leider bringt R. in *dieser* so wichtigen Publikation nicht genügend zum Ausdruck, was er doch sonst (z. B. im 3. Kap. von „Pflicht und Neigung“) deutlich gesagt hat: daß sich nämlich die phänomenologische Methode (wie er sie mit Husserl versteht), nur *zunächst* auf Erfahrung stützt, die obwaltenden sittlichen Gesetzmäßigkeiten aber überempirisch in den intentionalen (und damit z. T. idealen) *Gehalten* der erfahrungsmäßig eruierten Gegebenheiten des sittlichen Bewußtseins erkennt. Dadurch kann der Leser *nur dieser Arbeit* leicht zu der irrümlichen Auffassung kommen, R. berufe sich bloß auf Tatsachen des Bewußtseins, wobei er dann ja gegenüber anderen empiristischen Theorien nichts voraus hätte. Es muß aber betont werden, daß letzteres gerade *nicht* R.s Konzeption ist.

Der fast das ganze Buch ausfüllende 2. (*Haupt-*)Teil behandelt das Problem der Sittlichkeit als Thema der Ethik. Er ist in fünf Kapitel unterteilt: 1. Sittlichkeit und Freiheit; 2. Der letzte Bestimmungsgrund des menschlichen Handelns; 3. Die Verbindlichkeit des Anspruchs der Sittlichkeit; 4. Das seelische Organ für die grundlegenden sittlichen Unterscheidungen; 5. Das inhaltliche Prinzip der Sittlichkeit.

1. *Kapitel*: „Sittlichkeit und Freiheit“. Freiheit wird aufgefaßt als Können, näherhin als Wählenkönnen. Dieses Können ist schon von Natur aus begrenzt. Handlungen können uns durch äußere Gewalt unmöglich gemacht oder durch moralische Nötigung erschwert werden. Das Ausmaß unserer Freiheit hängt aber auch von dem geistigen Horizont ab, der sich uns eröffnet. Da die sittliche Freiheit selbst immer nur als ermöglichte da ist, fragt sich auch, wie weit diese Bedingung sie einschränkt oder ob sie sie gar aufhebt. R. meint, die Ethik könne sich auf die Tatsache stützen, daß Freiheit erlebt wird; ein Beweis, daß es keine Freiheit gebe, sei

bisher noch nicht gelungen. (Zur Kritik wäre zu sagen: R. hätte ausführen sollen, daß die Freiheit nur ihr Impliziertsein in der sittlichen Forderung, die aus sich in ihrer Wahrheit evident ist, *wissenschaftlich* sichert.)

Das 2. Kapitel „Der letzte Bestimmungsgrund des menschlichen Handelns“ ist in die beiden Hauptabschnitte unterteilt: 1. Der Hedonismus als Theorie des Handelns und 2. Der Eudämonismus als Theorie des menschlichen Handelns. Obwohl die Frage nach dem höchsten Gut bzw. dem allgemeinen objektiven Bestimmungsgrund alles Handelns von R. zu Recht als Zentralfrage der Ethik abgewiesen wird, behandelt sein Lehrbuch doch die unter dieser Fragestellung beigebrachten Lösungen, weil die Erörterung dieser Frage im Laufe der Philosophiegeschichte zu wesentlichen Erkenntnissen geführt hat, die für den eigentlichen Gegenstand der Ethik belangreich sind. Der antike Hedonismus hat nach R. die Lust nicht als das tatsächliche letzte Ziel des Menschen aufgefaßt, sondern vielmehr als das anzuratende. Erst der neuzeitliche Hedonismus macht die Lust zum tatsächlichen Letztprinzip menschlichen Handelns. Zur Kritik bemerkt R., daß wir zwar tatsächlich die Tendenz hätten, Unlust zu vermeiden, gelegentlich auch exprefß die Lust zu unserem Ziel machten; doch sei es unrichtig, sie für das tatsächlich *einzig* Ziel unseres Handelns zu erklären. Daß der Erfüllung einer Zielsetzung ein Lustgefühl folge, beweise noch nicht, daß dieses Lustgefühl letzter Zweck der betreffenden Handlung war. M. Schlick habe den alten Hedonismus dahingehend verfeinert, daß er behauptet, die der Zielvorstellung schon zuvor eignende Lust bestimme das Handeln; allerdings erwiesen sich nur diejenigen lustbetonten Zielvorstellungen als stabil, die durch die erfüllende Lust des erlebten Ziels bestätigt würden. R. begegnet Sch.s Theorie mit einer Differenzierung der vorgestellten oder erlebten Lust in Lust an einem nur subjektiv bedeutsamen und an einem objektiven Wert. Die letztere Lust ist auf ein Seinsollen bezogen und durch dasselbe bedingt. Beide Lustarten lassen sich jedenfalls nicht einfach summieren, sondern konkurrieren miteinander. Zwischen ihnen entscheidet der freie Wille, für den es sich nur sekundär um zwei Arten der Lust handelt, primär aber um zwei Arten von Werten. Beweisgrund ist für R. das Erlebnis, also die Tatsache des Bewußtseins. (R. hätte schon hier deutlich sagen sollen, daß auch die Lust am objektiven Werte *als Lust* nie Bestimmungsgrund *sittlicher* Handlungen sein kann, und dies nicht etwa kraft Aussage des tatsächlichen Bewußtseins, sondern des unmittelbar evidierten sittlichen Sollens selbst.) Der Eudämonismus in seiner prägnanten Form sieht im Daseinsglück das tatsächliche Motiv des menschlichen Handelns, wie auch den Grund, warum wir „sittlich“ handeln sollen. Doch sind diese Ansätze nicht bei allen Eudämonisten vertreten. R. weist auch die These zurück, all unser Handeln gehe tatsächlich auf Daseinsglück: es gehe erfahrungsgemäß oft um das sachliche Ziel ohne Berücksichtigung des Glücks. Nicht das Gefühl der Befriedigung oder die bloße Verwirklichung unserer Absicht könnten Bestimmungsgrund unseres Willens sein, sondern auch ein objektives Ziel rein für sich.

R. hat mit diesen Ausführungen erstmals wichtige Unterscheidungen an Tatbeständen vollzogen, die sonst undifferenziert unter dem Terminus ‚Eudämonismus‘ verdeckt wurden.

Das 3. Kapitel behandelt „Die Verbindlichkeit des Anspruchs der Sittlichkeit“. Mit der Frage nach dem Grund der Verbindlichkeit wird die erste eigentlich ethische Frage angeschnitten. R. unterscheidet drei Standpunkte: 1. Die Ablehnung jeder sittlichen Verbindlichkeit; 2. die Auffassung vom Guten als einem lediglich Wünschenswerten; und 3. die Anerkennung einer sittlichen Verpflichtung. In einem *ersten Abschnitt* wird der Standpunkt, es gebe keine Verpflichtung, behandelt, und zwar sowohl als Amoralismus wie auch als Relativismus. Der Amoralismus („Sittliche Bedingungen sind illusorisch“) hebt die Ethik auf; er ist ein Standpunkt *zur* Ethik. R. unterscheidet insbesondere einen vitalistischen und einen positivistischen Amoralismus. Der Vitalismus setzt an die Stelle sittlicher Werte Lebenswerte. Der positivistische Amoralismus stellt überhaupt keine Werte auf, sondern begnügt sich mit dem Aufweis technisch-praktischer Regeln. R. weist mit Recht darauf hin, daß der reine Amoralismus es zumeist vermeidet, sich offen zu deklarieren. Den Grund dafür sieht R. in der Scheu, in den Verdacht zu kommen, ein sittenfreies Leben rechtfertigen zu wollen. (Zur Kritik: Rez. scheint der wesentlichere Grund der zu sein, daß man sich der Unhaltbarkeit seiner Position und der eigenen Widersprüche denn doch ziemlich bewußt ist.) Um so massiver trete der Amoralismus als Praxis und praktische Weltanschauung auf. (Beispiel: die Psychoanalyse Freuds.) R. beruft sich gegen den Amoralismus und ethischen Skeptizismus, insofern beide das Bewußtsein des verpflichtenden

Sollensanspruches leugnen, wiederum auf Tatsachen des Bewußtseins: sittliche Forderungen würden „auch heute noch“ (!) weitgehend mit dem Anspruch der Gültigkeit erhoben. Er sucht nach den Gründen, wie dieser Nihilismus denn doch mit einigem Anschein des Rechts vertreten werden könne. Häufig wird die Behauptung, der Mensch erstrebe in Wahrheit nur Glück, als selbstverständlich untergelegt. Das Gewissen wird in der bekannten Verdächtigungsmanier biologisch, psychologisch oder soziologisch-historisch ‚erklärt‘. Der Sollensanspruch wird gelehnet, indem man sagt, er trete überhaupt nicht auf, oder er trete zwar auf, sei aber ein täuschendes Phänomen, er lasse sich aus außersittlichen Tatbeständen erklären und man könne seine negative Wertigkeit dartun. Zur Kritik an der Leugnung des ethischen absoluten Sollensanspruches bringt R. vor: ein solcher zeige sich doch phänomenologisch dem Bewußtsein! „Im übrigen spricht gegen diese Theorien auch die Tatsache, daß die Zahl ihrer Vertreter verhältnismäßig gering ist“ (!!) (Zur Kritik: wenn diese Zahl nun sehr viel größer, ja erdrückend groß wird, erhalten die Amoralisten demnach recht? – Hier wird „allgemeingültig“ nicht scharf genug von „allgemeingeltend“ getrennt.)

Als typische Theorien des Arguments, sittliche Verbindlichkeit sei eine Illusion, werden drei herausgehoben. Die einen sagen: sittliche Forderungen würden für unbedingt gehalten, weil die ursprünglich hypothetischen Gründe für sie in Vergessenheit geraten seien (etwa der Nutzen der Gesellschaft, in der man lebt). Andere sagen: man habe Furcht vor Strafe mit sittlicher Verpflichtung verwechselt. Wieder andere wenden ein, das sittliche Sollen sei nur aus Gottes Willen zu begründen; es ließe sich aber erweisen, daß es keinen Gott gebe. Reiner weist mit Recht auf das hypothetische der hier gemachten Voraussetzungen hin. Besonders verdienstvoll ist die Analyse der gegenwärtig sehr einflußreichen Moraltheorie Freuds. Das Fehlerhafte dieser wissenschaftlich unbegründeten Theorie wird gezeigt, die katastrophalen Folgen in der sogenannten psychoanalytischen Praxis erwähnt. R. schließt: „Was zu fordern ist, ist, daß der Psychotherapeut seinem an unbewußten Konflikten erkrankten Patienten diese Konflikte zunächst zu klarer Bewußtheit bringt, daß er gemeinsam mit ihm die dabei zugrunde liegenden Ansprüche des Gewissens prüft, und daß er dann den Patienten zu bewegen sucht, diejenigen Ansprüche seines Gewissens, die dieser selbst als berechtigt anerkennen muß, in seiner Person auszutragen und sich ihnen nicht nur mit dem Willen, sondern sozusagen aus seinem ganzen Herzen heraus einzuordnen. Erst dieser Weg der bewußten Auseinandersetzung mit dem eigenen Gewissen, den die Ethik verlangen muß, ist auch psychotherapeutisch der letzten Endes allein zulängliche und richtige Weg!“ (Zur Kritik: so richtig die letzten Worte sind, scheint es Rez. gar nicht bewiesen, sondern sogar anfechtbar, daß zur Heilung nötig sei, daß der Arzt dem Patienten zunächst seine Konflikte in ihren *sachlichen Einzelheiten* zu klarer Bewußtheit bringt. Die Erweckung einer positiven Liebe kann sich diesen Weg *vorgängig* sparen. Außerdem nützt alle Erkenntnis nichts, wenn die Möglichkeit einer echten Satisfaktion nicht gezeigt und wenn letztere nicht vollzogen werden kann. [Fehlen der gültigen Absolution!])

Die negative Bewertung des Bewußtseins einer gültigen sittlichen Forderung stützt sich wiederum entweder auf rein hypothetische ‚erklärende‘ Annahme von unbewiesenen und unevidenten Voraussetzungen oder argumentiert von anderen Wertvoraussetzungen her (biologischer Wert etc.). (Zur Kritik: die radikalste mögliche Negativbewertung des sittlichen Sollens von einem gültigen Sinnbegriff her, die nur durch eine Satisfaktionstheorie abzuwenden ist, wird von R. nicht behandelt!)

Der ethische Relativismus schließlich bekämpft den Geltungsanspruch der Sollensforderung nicht unmittelbar, sondern sucht zu zeigen, daß die sittlichen Forderungen infolge außersittlicher bestimmender Momente sich widersprechende Inhalte aufweisen, also nicht absolut verbindlich sein *können*. R. hebt zwei heute verbreitete Formen hervor, den „Relativismus der geschichtlichen und psychologischen Erfahrung“ und den „ontologischen Relativismus des historischen Materialismus“. Der erstere sei ganz vorwiegend eine Lebenseinstellung, angeblich begründet aus Erfahrungen. Philosophisch am schärfsten präzisiert habe ihn Kant, obwohl er ihn ablehnte. R. weist gegen diesen Relativismus wieder auf die Tatsache des Bewußtseins hin, daß wir doch zwischen uns nur subjektiv bedeutsamen und an sich wesentlichen Werten unterscheiden. R. bemerkt aber selbst, daß der Relativist sich ebenfalls auf Tatsachen des B.s beruft, nämlich auf sich widersprechende ‚an sich wesentliche‘ Werte bei verschiedenen Individuen und Kollektiven. R. unterscheidet nunmehr, um die Schwierigkeit zu lösen, zwischen sittlich Gutem und Bösem,

und sittlich Richtigem und Falschem. Letzterer Unterschied wird von Belang, wenn wir uns entscheiden, für welchen von mehreren objektiv bedeutsamen Werten wir uns einsetzen wollen. Hinsichtlich der Rangordnung der Werte könne man oft nicht mit eindeutiger Sicherheit entscheiden. Ein zweiter Grund für Wertungswidersprüche sei in der Täuschung und in Blindheit auf sittlichem Gebiet zu suchen. (Zur Kritik: Es ist zu bedauern, daß R. die krasseste Form des historischen Relativismus, die Heideggersche Theorie von der Geschichtlichkeit der Wahrheit, nicht behandelt, obwohl sie heute bei Philosophen [und Theologen!!!] weit verbreitet ist. Doch versteht es sich, daß R. nur solche Formen des Relativismus erörtert, die ausdrücklichen Bezug auf Ansprüche der Sittlichkeit nehmen. Die Heideggerianer aber scheuen bisher eindeutige Folgerungen in dieser Hinsicht.) Die bekannte These des historischen Materialismus von Marx und Engels, sittliche Anschauungen seien wie alle Bewußtseinsformen Folgen des gesellschaftlich-ökonomischen Seins, wird von R. mit dem Hinweis abgewiesen, daß damit die Erkenntnis selbst relativiert werde. Ganz richtig wird auch die Leninsche Modifikation der Lehre, daß nämlich die einzelnen Bewußtseinsformen doch auch Teilwahrheiten enthüllten, als unwissenschaftlich abgewiesen, da sie eine „unbewiesene Behauptung“ darstelle. Gegen die „Erfahrungstheorie der Materialisten wird angeführt, gerade der Erfahrung zufolge bestimmten den Menschen auch Triebe wie der Spieltrieb, der Erkenntnistrieb, der Verwirklichungstrieb etc.

R. geht nach diesen Darlegungen in einem 2. *Abschnitt* zu dem über, was er „Ethik der Sittlichkeit ohne verpflichtendes Sollen“ nennt. Hierzu zählt R. insbesondere den positiven ethischen Eudämonismus, dem es um das Daseinsglück geht, das er aber in der Tugend allein erreichbar findet, was allerdings nur der Einsichtige erkenne. Ob die Tugend gesollt ist, kann dabei positiv beantwortet, offengelassen oder sogar verneint werden. R. vermißt bei den Eudämonisten den Beweis, daß nur die Tugend glücklich mache. Diese Unerwiesenheit habe zur Folge, daß eben viele Eudämonisten in Entscheidungsfällen doch dem unsittlichen Handeln den Vorzug geben. Auch sei die Gesinnung des positiven Eudämonisten nach dessen eigener Konzeption von der des negativen nicht verschieden. Das Bewußtsein des sittlichen Sollens und seine entscheidende Rolle in der Wahl der Einstellung werde nicht erkannt. – R. wendet sich danach noch jenen Ethiken zu, die den Grund des sittlichen Handelns in innerer Freude, in einem inneren Antrieb zum Guten sehen. Er bemängelt an ihnen, daß sie die bestimmende Rolle des Sollens nicht erkennen.

Danach wendet sich R. (im 3. *Abschnitt*) der eigentlichen Sollenethik zu. Er unterscheidet drei Grundformen: die unechte sanktionistisch-eudämonistische, die theonome und die innerweltlich-philosophisch begründete Sollenethik. R. zeigt richtig, daß die durch einen physischen Trieb zum Daseinsglück (das eben nur im Sittlichsein zu finden sein soll) ausgelöste natürliche Nötigung, das Böse zu vermeiden, nicht echte sittliche Verpflichtung sein kann. Es ist dabei gleichgültig, ob die Nötigung sich schon von Natur aus einstellt oder nur dem philosophischen Begreifen einsichtig wird. Auch die natürliche (resp. übernatürliche) Strafe (Folge) „schlechten“ Handelns macht das Gute nicht wahrhaft verpflichtend. R. urteilt richtig: „Der Grundfehler des sanktionistischen Eudämonismus besteht [...] darin, daß er das Wesen des sittlichen Sollens verkennt. [...] Den Unterschied, auf den es dabei ankommt, hat erst *Kant* in seiner Ethik deutlich herausgestellt und begrifflich erfaßt“; der hypothetische Imperativ sei grundsätzlich anderer Natur als der kategorische. – Gegenüber dieser scheinbaren Sollenethik tritt die theonome Ethik als echte auf; sie gründet die unbedingte Verpflichtung in der Heiligkeit des gebietenden Gottes. Gott wird nach diesen Lehren entweder aus der Offenbarung oder aus der Vernunft erkannt; entweder wird das Gebot von ihm abgeleitet, oder es wird aus dem primär erkannten Gebot auf Gott als denjenigen, dessen Wille es ist, weitergeschlossen. R. sagt von der theonomen Ethik, sie bringe in besonderer Deutlichkeit „die jegliches menschliche Einzelinteresse übersteigende Objektivität des Standpunktes, von dem aus das menschliche Handeln beurteilt wird“, zum Ausdruck. Allerdings urteilt er wieder vom Standpunkt der Tatsachen des Bewußtseins, wenn er ausführt: „daß das Bewußtsein des sittlichen Sollens keineswegs bei allen Menschen einen inneren Bezug auf Gott und seinen Willen hat.“ Verbindlich seien die sittlichen Forderungen auch ohne die Fundierung in Gott. Die Autorität des Gottesgebots könne nur „verstärkend hinzutreten“. (Zur Kritik: wie soll das geschehen, wenn die Verpflichtung *nur* von den Werten ausgeht??? R. vernachlässigt hier die apriorische Einheit des Wertbegriffs mit dem Sinnbegriff, die gerade auf eine theonome Ethik führt.) – Was nun R. im Gegensatz zu

den soeben genannten Formen „innerweltlich-philosophisch begründete Sollensethik“ nennt, trägt eine sehr unpassende Bezeichnung, die aber durch R.s phänomenologischen Standpunkt bedingt ist. (Denn das sittliche Soll wird man in einer umfassenden philosophischen Systematik nicht zur „Welt“ rechnen können, es sei denn, man faßt diesen letzteren Begriff ganz abweichend von der philosophischen Tradition.) R. legt dar, daß dieser Auffassung zufolge das sittlich Gesollte unbeding (kategorisch) und übergeschichtlich gilt. – R. führt an dieser Stelle auch seine eigene Ethiklehre und deren scharfsinnige und für die Disziplin bedeutsame Unterscheidungen von eigenrelativen und fremdrelativen Werten auf. – (Zur Kritik: Thomas' nur sehr undeutlicher Versuch, zu einer absoluten Sollensethik anzusetzen, hat in diesem Kapitel doch wohl, systematisch gesehen, weniger Anspruch auf Behandlung als Brentanos Lehre von dem als richtig charakterisierten Lieben, die merkwürdigerweise unerwähnt bleibt. Doch ist zuzugestehen, daß die thomistische Konzeption geschichtlich unvergleichlich wirksamer gewesen ist.)

Mit *Kapitel 4* des 2. Teils seines Buches wendet sich R. der Frage nach dem „seelischen Organ für die grundlegenden sittlichen Unterscheidungen“ zu. Ist das Unterscheiden von Gut und Böse nur Erkenntnis oder auch Antrieb; geschieht es durch die Vernunft oder das Gefühl? Richtig wird gezeigt, daß Aristoteles und in seinem Gefolge Thomas mit der „Vernunft“ eigentlich nur das meinen, was Kant die Funktion der Urteilskraft in praktischer Hinsicht nennt. Erst Shaftesbury stellte die Rolle des unmittelbaren sittlichen Urteilens im *moral sense* heraus. Hume und A. Smith haben sodann in nicht durchgängig klarer Weise erkannt, daß Vernunft und Urteilskraft beide im Spiel sind, wo konkret sittlich geurteilt wird. Bei Darstellung der Lehre Kants in diesem Punkte wird von R. mit Recht kritisiert, daß K. dem Gesetz der Vernunft inhaltliche Allgemeinheit zuspricht; die klare Abgrenzung von praktischer Vernunft und Urteilskraft wird aber nicht genügend beleuchtet. (Es hätte auch darauf hingewiesen werden sollen, daß Kant wohl deshalb einzig die Achtung als sittliches Gefühl zuläßt, weil er von der falschen Voraussetzung ausgeht, man könne die Sittlichkeit des anderen nicht wollen.) An der phänomenologischen Konzeption des Wertnehmens (Scheler etc.) wird von R. nicht genügend kritisiert, daß sie den Willenscharakter der Wertsetzung der Vernunft negiert oder stark verdunkelt. Man vermißt in diesem Kapitel die Behandlung des sehr bedeutenden Ansatzes von J. G. Fichte. R. selbst hat als Ethiker sehr richtig die Theorie des sittlichen Urteils dadurch präzisiert, daß er die Wertsetzungen von den Beurteilungen des sittlich Richtigen und Falschen (durch die praktisch funktionierende Urteilskraft) scharf abgrenzte.

Das *5. und letzte Kapitel* behandelt „Das inhaltliche Prinzip der Sittlichkeit“. Es gliedert sich in die beiden Abschnitte „Situationsethik“ und „Wesensethik“, von denen der letztere die äußeren und inneren „Bestimmungen des Sittlichkeitsprinzips“ sowie deren mögliche Verbindung behandelt. R. hält die Frage nach dem materialen Gehalt des sittlichen Prinzips für die zentrale Frage der Ethik. Für die Situationsethik ergibt sich das sittlich Geforderte je und je einmalig in der konkreten Situation des Handelns, sie schließt also jede Systematik aus. R. weist mit Recht auf den starken situationsethischen Zug des Heideggerianismus hin. Als richtig bezeichnet R. an der Situationsethik, daß jede konkrete Aufgabe etwas einmalig Geschichtliches habe; wenn aber weiter behauptet werde, daß sich nichts Allgemeingültiges zu dieser konkreten Aufgabe sagen lasse, so verfallt man dem Nominalismus. Man verkenne auch, daß das geschichtlich Einmalige deshalb nicht nur Situation eines Einzelnen zu sein brauche, sondern auch Gemeinschaftssituation sein könne. Die Wesensethik habe keineswegs den Bezug auf besondere Umstände gelehrt oder vernachlässigt, aber das Allgemeine als das Bestimmende nicht aus den Augen gelassen. (Zur Kritik: die Widerlegung der Situationsethik hätte noch viel grundsätzlicher und schärfer gefaßt werden sollen; sie impliziert die Negation der Wahrheit und verwickelt sich damit notwendig in einen Widerspruch; sie schließt auch die Verneinung der Möglichkeit einer interpersonellen Kommunikation ein.)

Diejenigen Formen der Ethik, die das inhaltliche Prinzip der Sittlichkeit als erkennbar behaupten, nennt R. „Wesensethiken“. R. unterscheidet drei Grundformen: 1. Die inhaltliche Bestimmtheit soll von letztlich außerhalb des Verhaltens selbst liegenden Momenten her zu gewinnen sein; 2. Es sind innere Bestimmungen des Verhaltens, die den Gehalt des sittlichen Prinzips geben; 3. Sowohl innere wie äußere Momente, und zwar in einem ganz bestimmten Verhältnis zueinander, ergeben den Gehalt des sittlichen Prinzips.

Am Sozialeudämonismus (Utilitarismus) wird mit Recht kritisiert, daß er die Bedeutsamkeit der Intention des oder der Willenden übersieht, während er ein äußeres Ziel letztlich nicht-sittlicher Art verabsolutiert. – Als „subjektiv-äußere Bestimmungen des Sittlichkeitsprinzips“ führt R. dann Weisheit, Erfüllung der Wesensbestimmung des Menschen, Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung auf. Mit Weisheit sei der eigentliche Wesenskern des Guten nicht getroffen; das Böse ist dann nur Torheit und kann nicht zu Redt gestraft werden. „Erfüllung der Wesensbestimmung“ lasse nicht erkennen, welches denn nun genau diese Wesensbestimmung sei. (Zur Kritik: R. hätte den noch wesentlicheren Einwand formulieren müssen: das *Faktum* einer Wesensbestimmung kann als solches keine unbedingte *Norm* geben.) – Gegen die „Selbsterhaltung“ wird darauf hingewiesen, daß uns das sittliche Bewußtsein zu unbedingtem Handeln auffordert. – Die „Selbstvervollkommnung“ (als Akt) mit der Sittlichkeit gleichzusetzen, führe teils zur Verwechslung des Kategorischen mit dem Hypothetischen und leide andererseits an demselben Fehler der inhaltlichen Unbestimmtheit wie die Berufung auf das Prinzip der „Erfüllung der Wesensbestimmung“. Auch W. v. Humboldts engere Bestimmung der Selbstvervollkommnung als einer solchen der eignen Kräfte treffen die generell zuvor formulierten Einwände. „Humboldts Formel führt, wirklich durchgeführt, zu einer extrem individualistischen Selbstkultur, welche die Kräfte der Hingabe [...] in Wahrheit nur zu einer Scheinausbildung führt, indem sie sie an ihrer Wurzel vergiftet.“

Als „Innere Bestimmungen des Sittlichkeitsprinzips“ führt R. „das mittlere Maß“, „die Harmonie“ und „die innere Vollkommenheit der menschlichen Handlung“ auf. – Die aristotelische Mesotes faßt R. als „Wertsynthese“. Mit Recht bemängelt er, daß das Prinzip nicht erkennen läßt, *was* denn als solche Synthese anzusetzen ist, denn die Auskunft, „was der Mann von Tugend tut“, dreht sich im Kreise. Hier seien „die beiden gegensätzlichen Grundklassen der bedürfnisbedingten und der absoluten Werte“ nicht unterschieden. – Die Bestimmung des Gehalts als Harmonie der Gemütsbewegungen, soweit sie auf selbstische oder auf die Gemeinschaft betreffende Interessen bezogen sind (Shaftesbury), erfasse zwar etwas Richtiges, aber mit dem Begriff der Harmonie werde der eigentlich ethisch relevante Begriff der Entscheidung verdeckt, die oft nicht Interessen verbinde, sondern abweise. – Beim Prinzip der *perfectio actus* werde „der wesentliche Unterschied zwischen der Richtung der Handlung auf das Ziel und derjenige auf sonstige Verhältnisse, die durch sie berührt“ werden, gesehen. Bei Thomas werde aber die genauere Bestimmung der sittlichen Bedeutung des *Ziels* der Handlung völlig verfehlt, weil es rein eudämonistisch gefaßt werde. (Zur Kritik: An dieser Stelle nimmt es Wunder, daß R. nicht grundsätzlich auf die doch auch ihm bekannte Problematik von Wert und Sinn eingeht.)

„Verbindungen von äußerer und innerer Bestimmung des Sittlichkeitsprinzips“ sind nach R. „Gerechtigkeit“, „Liebe“, „die goldene Regel“, die Konvenienz des Objekts zur Handlung, „Achtung vor dem Gesetze als Vernunftidee“, „Ehrfurcht vor dem Leben“, das „der allgemeinen Naturordnung gemäße Leben“, „Wertordnung“. – Gerechtigkeit ist nicht nur eine innere Eigenschaft, sondern bezieht sich wesensgemäß auch auf Ziele und Folgen des Verhaltens. Rechte Zuteilung und rechter Ausgleich (bzw. Austausch) sind ihre zwei Grundmomente. Gerechtigkeit ist aber doch nur ein Teilprinzip der Sittlichkeit, das darüber hinausgehende andere ist die Liebe. Die Liebe sei „das wahre Prinzip der Sittlichkeit“. Es komme aber alles darauf an, „daß und wie dieser außerordentlich vieldeutige Begriff genauer bestimmt wird“. Im Neuen Testament sei sie mit der Formel: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ unzureichend bestimmt. (Zur Kritik: Diese Formel wird von Jesus zwar als die mosaische zitiert, beim letzten Abendmahl aber ausdrücklich dahingehend präzisiert: „Ihr sollt einander lieben, wie ich (Jesus) euch geliebt habe.“) R. faßt Liebe „als Hingabe“. Richtig bestimmt er, daß die Liebe vor allem „Förderung des *sittlichen Gutseins* des andern, das heißt der Liebeskraft selbst und anderen Tugendkräfte in ihm im Auge habe“. (Zur Kritik: Liebe ist nicht bloß Hingabe an den anderen, sondern Bejahung und Realisation der vollkommenen zwischenpersonalen Einheit, des sittlichen Wir, und darin allerdings dann auch Liebe des anderen und meiner selbst [als sittlicher Person].)

Die „goldene Regel“, über die R. auch schon in früheren Veröffentlichungen geschrieben hat, wird von ihm in drei Haupttypen differenziert: die „Einfühlungsregel“ („daß wir andern [nicht] tun, was wir selbst [nicht] erleiden wollen“), die „Autonomieregel“ (daß wir uns die Normen, nach denen wir andere beurteilen, auch selbst auferlegen) und die „Gegenseitigkeitsregel“ (was ihr wollt, daß euch die Leute tun, also tuet auch ihr ihnen“); diese letztere vereinigt

in gewisser Weise die beiden ersteren. R. bemerkt, daß in allen bisher beigebrachten Fassungen dieser Regel nur Mitverstandenes nicht genügend zum Ausdruck kommt. Doch beziele sie Wesentliches. – Auch die Konvenienz unserer Akte mit dem Objekt und seiner bonitas wird von R. in ihrer Einseitigkeit, was die inhaltliche Bestimmung des Sittlichen betrifft, bloßgelegt. – Trennt man das Sittlich-Gute konsequent vom Natürlich-Guten, so wird die Bedeutung der Gesinnung zwar klar herausgestellt, aber auch da fragt sich, *was* material das Gute ist. Das ist nach R. bei Kant nicht genügend mit der „Allgemeinheit“ bestimmt. (Zur Kritik: Fichtes Ethik wird einseitig referiert. Die Erkenntnis der Bedeutung des Geschichtlichen sollte nicht mit Konzessionen in Richtung einer Situationsethik verwechselt werden. Fichtes Prinzip der vollkommenen Interpersonalität als Selbstbejahung der Vernunft wird nicht gewürdigt.)

R. behandelt dann das Prinzip der „Ehrfurcht vor dem Leben“. Hier scheint ihm die Verbindung des inneren und äußeren Momentes der Sittlichkeit besonders gut formuliert. Doch erstrecken sich nach R. die Forderungen der Sittlichkeit auch auf die unbelebte Natur und die Kunstprodukte. (Zur Kritik: R. gibt nicht genau an, ob wir in Natur- und Kunstprodukten diese selbst oder ob wir sie um des geistigen Bewußtseins willen lieben sollen. – Ferner: ist „Ehrfurcht vor dem [bloßen] Leben“ nicht ein Widerspruch? Ehre kann man nur einem bewußten Willen erweisen!)

Das Prinzip „des der allgemeinen Naturordnung gemäßen Lebens“ versucht eine Wert-rangordnung aus der Ordnung der Natur zu entnehmen. Eine solche Ordnung, bemerkt R., kann nicht evident gemacht werden, und selbst, wenn sie es könnte, „wäre aus dieser bloßen Tatsachenfeststellung keine Norm des sittlichen Verhaltens abzuleiten“. Treffend bemerkt R. bei dieser Gelegenheit, „daß zwischen den unmittelbaren Triebzielen und den natürlicherweise eintretenden Erfolgen der Triebbefriedigung Unterschiede des Wertes bestehen“.

R. wendet sich endlich dem Prinzip der Wertordnung zu. Er zeigt zunächst, wieweit schon in der Stoa der Begriff des Wertes, des höchsten Wertes und einer Werteordnung entfaltet war. Doch kamen Altertum und Mittelalter von der damit unvereinbaren Beziehung auf das Daseins-glück als letzten Zweck nicht los. Sehr treffend wird auch herausgestellt, daß schon bei Kant der Begriff des Wertes eine bedeutsame Rolle spielt. Erst in der phänomenologischen Schule wurde die spezifische Eigenart und Rolle der Werte ganz klar erkannt. Ebenso ist hier das Problem der Wertrangordnung genauer durchforscht worden. R. referiert an dieser Stelle auch seine eigene Unterscheidung objektiv und nur subjektiv bedeutsamer Werte; die relativen Werte werden in eigen- und fremdrelative differenziert, von denen die ersteren nur subjektiv bedeutsam sind.

Das Buch endet mit einem „Ausblick auf weitere Fragenbereiche der Sittlichkeit“. R. nennt die Frage nach der Erlaubtheit ‚schlechter Mittel‘ für einen guten Zweck, das Problem der genauen Bestimmung der Tugenden und der bösen Haltungen und die Frage des richtigen Handelns.

R. ist zweifellos der bedeutendste deutsche Ethiker seit Scheler und Hartmann. Das vorliegende Buch zeichnet sich wie alle seine Darlegungen durch große Begriffsschärfe und differenzierte Erörterung der ethischen Probleme aus, über die heute häufig in so globaler Weise geurteilt wird. Das vorliegende Buch wird einem dringenden Bedürfnis gerecht: es bietet eine systematische Übersicht über die wichtigsten Lehren zur grundlegenden ethischen Problematik. Das besondere Verdienst der Arbeit R.s sieht Rez. in seinem systematischen Ansatz; denn auf die systematische Lösung der anstehenden Fragen allein kommt es an. Dieser Ansatz verlangte einen systematischen Grundriß, über dem das Gebäude aufgeführt wurde. Rez. scheint dieser Grundriß im wesentlichen richtig. In einzelnen, oben in kritischen Bemerkungen angedeuteten Fällen hätte systematisch stärker durchgezogen werden sollen; doch ist zuzugestehen, daß R. damit dem anderen Interesse seiner Arbeit, historische Belege zu geben, vielleicht geschadet hätte. Es scheint Rez. auch richtig, daß R. aus den historisch vorliegenden Ethiklehren auswählte. An einzelnen Stellen hätten Lehrstücke vielleicht günstiger belegt werden können; doch entschied für R. auch, daß manche Lehren im Mittelpunkt des derzeitigen Interesses stehen, während bedeutsamere oft kaum diskutiert werden. Das Buch bietet in der vorliegenden Form eine ausgezeichnete, unentbehrliche systematisch-historische Orientierung über den derzeitigen Problemstand der Ethikwissenschaft.

*Reinhard Lauth (München)*

*Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, herausgegeben von Kurt Flasch. Minerva G.m.b.H., Frankfurt 1965. VIII, 520 Seiten.*

Die Festschrift enthält folgende Abhandlungen:

I. *Zur Philosophie Platons. Julius Schaaf*, Beziehung und Idee. Eine platonische Besinnung (3–20). *Harald Patzer*, Die philosophische Bedeutung der Sokratesgestalt in den platonischen Dialogen (21–43). *Joachim Kopper*, Über die Negation als Prinzip der Reflexion. Ein Beitrag zum Problem der Teilhabe des Vielen am Einen (45–70). *Fritz-Joachim von Rintelen*, Die Frage nach dem Guten bei Plato (71–88). *Hans Michael Baumgartner*, Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation zu Politeia 509b (89–101). *Pierre Courcelle*, L'Âme en Cage (103–116).

II. *Von Platon zum Neuplatonismus. Heinrich Dörrie*, Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken (119–141). *Philip Merlan*, Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern (143–154). *Heinz Happ*, Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles. Ein Beitrag zum Transzendenzproblem (155–187). *Siegfried George*, Der Begriff analogos im Buch der Weisheit (189–197). *Willy Theiler*, Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus (199–218). *Hermann Schrödter*, Kinesis. Eine Untersuchung über Denkart und Erfahrungshorizont des Platonismus am Werk des Proklos (219–237).

III. *Platonismus im christlichen und arabischen Mittelalter. Klaus Kremer*, Das »Warum« der Schöpfung: »quia bonus« vel/et »quia voluit«? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips »bonum est diffusivum sui« (241–264). *Kurt Flasch*, Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst (265–306). *Ludwig Ott*, die platonische Weltseele in der Theologie der Frühscholastik (307–331). *Josef van Ess*, Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam (333–350). *Ernst Bebler*, Avicennas Hayy ibn Yakzân als Ausdruck des mittelalterlichen Platonismus (351–375). *Johannes G. Deninger*, Platonische Elemente in Thomas von Aquins Opusculum De ente et essentia (377–391). *Michael Schmaus*, Aus der Bewegungslehre des Richard von Mediavilla (393–406). *Josef Stallmach*, Sein und Können-selbst bei Nicolaus von Cues (407–421).

IV. *Platonismus in der Neuzeit. Hans Meyer*, Einiges zum Platonismus, besonders in der Philosophie der Neuzeit (425–430). *Gangolf Schrimppf*, Des Menschen Seligkeit. Ein Vergleich zwischen Plotins *περί εὐδαιμονίας*, Meister Eckharts »Buch der göttlichen Tröstung« und Fichtes »Anweisung zum seligen Leben« (431–454). *Bernhard Lakebrink*, Anselm von Canterbury und die Hegelsche Metaphysik (455–470). *Gertrude Polzer*, Platons »Philebos« in Blondels »Action« (471–485). *Wilhelm Himmerich*, Platonische Tradition in didaktischer Reflexion: Plotin–Comenius–Scheler (487–507). Stellenregister zu Platon (509). Namenregister (510–513). Sachregister (513–520).

Die »platonische Besinnung« von *J. Schaaf* scheint nicht so sehr als Beitrag zur Platon-Forschung gedacht zu sein, sondern eher als eigenständige Überlegung zum Begriff der Beziehung, der in der Methode einer prinzipiellen Letztbegründung als der »einzige Grundbegriff« der Philosophie erwiesen werden soll. – Wollte man sich vergewissern, ob die platonische Idee als reflexive Relationalität begriffen werden könnte, so hätte man wohl am ehesten bei dem umstrittenen Passus des Sophistes 248e 6 ff. und bei der Frage nach dem hermeneutischen Sinn der einzelnen Hypotheseis (im Parmenides) für das Sein der Idee anzusetzen.

Die vieldiskutierte Frage nach Unterschied und Gemeinsamkeit des »historischen« und »platonischen« Sokrates wird von *H. Patzer* wieder aufgenommen. Durch ein subtiles Verständnis des sokratischen Gesprächs und dessen künstlerischer Gestalt im platonischen Dialog vermag Patzer in begründeter Interpretation Sokrates als »Sachaussage« einsichtig zu machen: als das in dem scheinbar rein negativen Geschäft der sokratischen Elenktik implizierte Positive erweist sich die platonische »Ideenlehre«. So wird durch die Auslegung der Sokratesgestalt zugleich der Denkweg Platons von seinem Anfang bis zur Explikation der Idee sichtbar. Sokrates ist nicht so sehr die »Maske« Platons als vielmehr dessen »rätselhafte Vorbildlichkeit« (43). Auch an Platon oder gerade an ihm hat sich die Maieutik des Sokrates bewährt.



*P. Courcelle* setzt in seinem Aufsatz seine Bemühung fort, bestimmte platonische Metaphern von ihrer Wirkungsgeschichte her und zugleich diese selbst zu erhellen. Die vielfältige Valenz des platonischen εἰργμός (Phaed. 82e) und φρουρά (Phaed. 62b) wird in der lateinischen Patristik durch custodia, carcer, statio, ergastulum, claustrum, cavea, lanterna aufgeschlossen und verwandelt. (S. 112, Anm. 32 ist C. über die Forschungen *Solignacs* hinaus der Nachweis einer direkten Benützung von Plotin I 4,8,2–5 durch Ambrosius in *De Iacob et vita beata* I 36 gelungen.)

Ein Beispiel der platonischen Wirkungsgeschichte gibt auch *P. Merlan*: Aristoteles interpretiert die Philosophie Platons als streng dualistisches System (ἐν, ἀόριστος ὄντας). Diese Interpretation macht die feindliche oder freundliche Dialektik von Monismus und Dualismus innerhalb der Akademie und im späteren Platonismus und Pythagoreismus zu einem schier unlöslichen Problem. Durch eben diese aristotelische Interpretation des platonischen „Dualismus“ modifizieren Syrian und Proklos den strengen „Monismus“ Plotins. Diese Entwicklung hat bedeutsame ethische und religiös-mythologische Implikationen. – Die begriffsgeschichtlichen Erörterungen Merlans zu Monismus und Dualismus sind weder dem Versuch entsprungen, Platon selbst „dualistisch“ zu interpretieren, noch vermögen sie die sich geradezu ideologisch verfestigende These zu stützen, der „esoterische“ Platon sei der eigentliche (vgl. hierzu Merlan, *Gymnasium* 72 [1965] 543 ff.).

Die Abhandlung von *H. Happ* über die Bedeutung der Gestirne in der aristotelischen Ontologie trägt gewissermaßen e contrario Wesentliches zur Konturierung des Begriffs „Platonismus“ bei. Diesem nämlich ist im Gegensatz zu Aristoteles und dem Aristotelismus eine Veräumlichung des Transzendenzbegriffes, die als Wesenszug der aristotelischen Kosmologie die Struktur des philosophischen und theologischen Denkens bis in die Aufklärung hinein vielfach entscheidend bestimmte, nicht denkbar. – Parallel zu diesem Prozeß wäre die ebenfalls durch Aristoteles inaugurierte Verzeitlichung der zeit-losen Ewigkeit (Platonismus) in eine ‚schlechte Unendlichkeit‘ zu bedenken.

Beherzigenswert (was schon das vorliegende Buch erweist), keineswegs „überraschend“ (wie der Herausgeber S. VII meint, vgl. bes. Plot. II 1, 4, 4) ist die Kritik *H. Dörries* an der Verwendung des Begriffs Emanation, wenn er – gemäß petrifizierter Philosophiegeschichte – einen Wesenszug neuplatonischen Philosophierens treffen soll. Durch weit ausholende wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen weist D. die Inadaequatheit der ἀπόρροια-Vorstellung insbesondere für die Philosophie Plotins überzeugend nach, für die – trotz des Vorkommens der Fluß-Metapher – „Emanation“ nicht konstitutiv ist. Der Terminus „emanatio“ ist auch als Aussage über das innere und äußere Wirken Gottes aufgrund theologischer Bedenklichkeit lange Zeit gemieden worden. Eine legitime, philosophisch scharf umgrenzte Bedeutung hat emanatio (zusammen mit fluere und influxus) jedoch nicht erst durch Cusanus, sondern mindestens schon in der Schöpfungslehre des Albertus Magnus bekommen (vgl. z. B. Alb. M. lib. de causis et processu universitatis, Op. omn. ed. *Borgnet* X 411a: fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo. Vom ursprünghaften, göttlichen Licht [lumen luminum]: fluit in centrum cuiuslibet entis [421a]. Influire als Terminus für den Akt der causa ist schon im *Liber de causis* gebräuchlich, prop. 1: Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis. Dazu: Thom. Aqu. super lib. de caus. expos. 1 [ed. *Saffrey*] p. 5, 14. 8, 28 sqq.: und et hic ponitur verbum influendi et Proclus [Elem. theol. 56] utitur verbo productionis [παράγειν] quae exprimit causalitatem causae efficientis. Idem, II Sent. d. 1 q. 1 a. 2: influenza causae. de subst. sep. 9 [ed. *Spiazzi* n. 98 sq.]: influenza, influxus, emanatio. II Sent. d. 18 q. 1 a. 2 c: emanatio creaturarum a Deo. S. th. I q. 45 a. 1 c: creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.)

In einem notwendig labyrinthisch erscheinenden Gedankengang verfolgt *W. Theiler*, durch einige Ariadne-Fäden sicher geführt, den Weg, den platonische Philosopheme, insbesondere der Aufstiegsgedanke aus dem Phaidros, das Problem der Idee als eines Gedankens Gottes sowie der ἁπολωτας θεῶν und der spätplatonischen Prinzipienlehre, über die kaiserzeitliche Philosophie zu Philo gegangen sind. Die Übereinstimmung des Philo mit Maximus Tyrius wird durch eine vorphilonische Platon-Exegese zu erklären versucht. Dabei fällt neues Licht u. a. auf Cicero, auf den pythagoreisierenden Platonismus des Eudoros von Alexandrien (besonders auf seine Beziehung zu Platons Altersvorlesung über das Gute) und auf den Vermittler Eudors: Arius

Didymus. Für die Struktur philonischen Denkens nicht unwesentliche stoische Elemente findet T. in der stoischen Terminologie des Antiochos von Askalon, des Eudor und Arius vorbereitet.

Sympathisch mutet der Versuch *H. Schrödters* an, der im Umgang mit Proklos nahezu obligatorisch gewordenen Methode *nicht* zu folgen, d. h. „Proklos einmal nicht in erster Linie als Vermittelnden in einer Zeit des Umbruchs zu sehen“, sondern die Frage nach seinen Quellen und seinem Weiterwirken auf die Frage nach der durch ihn gedachten Sache selbst hin zu überschreiten, um so die Struktur seines Denkens zu erkennen und seinen Erfahrungshorizont abzustecken. Zu der konkreten Ausführung dieses Versuches muß gesagt werden, daß die *Elementatio theologica*, von der allein her S. den Sinn von *κίνησις* zu durchdenken unternimmt, zwar einen Grundzug in der Denkform des Proklos sehen, jedoch schwerlich auf ihre hier nicht explizierten Möglichkeiten schließen läßt. Ohne diese Einschränkung hätte in erster Linie die vielfältige Problematik des Verhältnisses von *νοῦς* und *κίνησις* und die kosmologische Bedeutung (ontologische Kausalität) von *κίνησις* entfaltet werden können. Fraglich bleibt, was S. unter „Methode der Hypothese“ im proklischen Sinne versteht. In der Beziehung von Zeit und Bewegung sucht er Proklos zu Unrecht von der klaren Aristoteles-Nachfolge zu lösen: Bewegung, nicht Zeit ist „Prinzip“.

*K. Kremer* und *K. Flasch* zeigen die Bedeutung und Wandlung von Axiomen der mittelalterlichen Philosophie (*bonum est diffusivum sui. Ars imitatur naturam*), die sich auf vorwiegend Platonisches zurückführen lassen und diesem ihre durchtragende philosophische Kraft verdanken. Für ersteren stellt sich im Hinblick auf die griechische *und* mittelalterliche Philosophie die Frage nach dem einschließenden oder ausschließenden Verhältnis von Güte, Freiheit und Notwendigkeit im Welt-schaffenden Gott. Die Antwort gibt für beide Epochen der Philosophie die Einheit von Freiheit und Güte als den eigentlichen Grund des Daseins von Welt an. So werden der platonisch-neuplatonische (insbesondere der plotinische) Begriff demurgischen Wirkens und der christliche Schöpfungsbegriff nahezu unterschiedslos ineinander aufgehoben. – *K. Flasch* gelingt es einsichtig zu machen, daß der ausschlaggebende Sinn des Axioms „*ars imitatur naturam*“ im Mittelalter – trotz der vielfältigen Tendenzen damals und heute, es abwertend und formalistisch zu verstehen – die metaphysische Grundlegung der Kunst ist. Gerade auf Grund des in der Philosophie des Mittelalters permanent wirksamen platonischen Gedankens, daß Natur selbst Bild und die transzendente Idee durch ihre Gegenwart in der Immanenz der Ursprungs des Kunstwerkes ist, konnte eine naturalistische (veristische) Deutung des genannten Satzes im Mittelalter niemals die Vorherrschaft gewinnen.

Von einem klaren Problembewußtsein geführt und in strenger Bindung an den Text führt *J. Stallmach* seine Studien zum cusanischen Gottesbegriff (vgl. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 1 [1961] 119; Scholastik 39 [1964] 495 ff.) in seiner Reflexion zum „*possest*“ weiter. „*Possest*“ begreift er als die philosophische Formulierung des biblischen Titels „*omnipotens*“: Gott ist als die Identität von Potenz und Akt alles, was sein kann. Er ist das „*Ur-können* alles Sein- und Wirken-Könnens“. *Ur-können* aber nennt diese Identität: „*Alles Sein-Können* ist in ihm schon Sein: das *Können ist (posse est = possest)*.“

Sehr nützlich ist der Bericht von *J. v. Ess* über die neueren Forschungen zur *Theologia Aristotelis* und zum *Liber de Causis* in der Arabistik.

Die Explikation der Aufnahme bestimmter platonischer Elemente in der Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit führt zu einem „Vergleich“ des Aufnehmenden mit dem Aufgenommenen (Platon-Plotin-Thomas, Plotin-Eckhart-Fichte, Plotin-Comenius-Scheler, Platon-Blondel). Bisher ist die hermeneutische Grundlegung der Möglichkeit und Grenze eines philosophiegeschichtlichen Vergleichs noch nicht zureichend durchdacht. Die hermeneutische Situation des Vergleichens ist nicht einfach identisch mit derjenigen, die in der Interpretation eines „Textes“ oder mehrerer aufeinander unbezoglicher „Texte“ gegeben ist. Zwar setzt jede Interpretation die Vergewisserung des eigenen Horizontes und – am Leitfaden eben dieses „Vorbegriffs“ – die Erhellung des fremden Horizontes voraus, um schließlich beide im Vollzug der Interpretation in eine neue Sinn-Einheit aufheben zu können. Verstehen als Verschmelzung von Horizonten erweist sich so als ein Akt des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins. Im Vergleich hingegen tritt an die Stelle des unmittelbaren Zugangs sozusagen eine „doppelte Reflexion“. Der Vergleichende hat nicht nur sein eigenes wirkungsgeschichtliches Betroffensein durch das Zu-Vergleichende und den in sich seienden Sinn der einzelnen Vergleichs-Komponenten zu klären, sondern auch oder

gerade die Voraussetzungen und Konsequenzen zu ergründen, die den wirkungsgeschichtlichen Bezug von Vergleichendem als einen geschichtlich *und* sachlich sinnvollen konstituieren. Der Vergleich nämlich vergleicht nicht Beliebiges. Seine Rechtmäßigkeit gründet vielmehr in der vorgängigen, d. h. geschichtlich schon vollzogenen Angleichung von Horizonten. Diese Angleichung aber ist (im Gegensatz zu einer bloß darstellenden Auslegung) „Rezeption“: produktive Umformung des fremden in das eigene Denken, so daß dieses in wesentlichen Zügen vom verwandelt Aufgenommenen bestimmt bleibt. Der Vergleich macht den Vorgang dieser qualitativ verstandenen Rezeption reflex; er ist ihr hermeneutisches Prinzip. Als solches zeigt er die – trotz möglicher Ähnlichkeit – je verschiedene Denkstruktur des Zu-Vergleichenden, ferner das in der rezipierenden Umformung neu „Entstandene“ und den Bezug des Vergleichenen zum Auslegenden selbst, ob der Vergleich nun aus einem rein historischen Interesse oder aus einem Offensein für die Wahrheit der Sache selbst entsprungen ist. Das Gelingen eines solchen Vergleichs hängt also weitgehend vom wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein des Interpreten ab. Er hat die hermeneutische Grundlegung wenigstens als implizit wirksame in der Interpretation selbst zu erweisen. – *B. Lakebrink* hat ohne transzendente Überformung einerseits und ohne Entidealisierung andererseits das Denken Anselms und Hegels kritisch aufeinander bezogen. So wurde die einem Vergleich immanente Gefahr einer gegenseitigen Nivellierung des Zu-Vergleichenden gemieden: die Entfaltung des ontologischen Arguments erweist sich bei Hegel nämlich nicht als formale oder gar kuriose Adaption an „vergangene“ theologische Wahrheit, sondern als genuine spekulative Aneignung der durch Anselm tradierten Sache. Hegel denkt sie als die „Selbstbestimmung Gottes zum Sein“.

Was Lakebrink als Klage über die „hermeneutische Unbekümmertheit“ einer Gewalt brauchenden Interpretation ausgesprochen hat, die sich vorzüglich als transzendentales Entwurfsgeschehen (jedoch nur im Entwurf seiner selbst) versteht, gilt auch vielfach für die philosophische Platon-Interpretation. Wir sind heute auf Grund solcher sich selbst entwerfender Auslegung weit davon entfernt, die von Platon gedachte Sache von idealistischer, kritizistisch-wertphilosophischer oder existenzialistischer Überformung frei zu sehen. Es gehört indes zum Habitus derartiger Interpretation, die Legitimität ihrer Auslegungs-Kriterien und der darin gründenden Terminologie *nicht* zu begründen.

Werner Beierwaltes (Würzburg)

*Jörg Splett, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Symposion. Philosophische Schriftenreihe Bd. 20). Freiburg-München 1965. Verlag Karl Alber. 160 Seiten.*

Urteile über die Christlichkeit einer Philosophie sind ebenso unvermeidlich wie prekär. Sie sind unvermeidlich, weil es eine legitime Frage innerphilosophischer Kritik ist, wie sich ein bestimmtes Philosophem zur christlichen Glaubenslehre verhalte, zumal wenn es dessen Deutung zu sein beansprucht. Sie sind prekär, weil sie immer schon eine bestimmte Deutung des Christlichen voraussetzen, die ihrerseits einer bestimmten Philosophie entspringt, sich aber dieser Bedingtheit nicht immer erinnert; der Konflikt zweier Philosophien erscheint dann als der Konflikt einer bestimmten Philosophie mit dem Christentum selbst.

Diese Vorerinnerung bestätigt sich auf keinem Felde mehr als auf dem der philosophischen Versuche zu einer spekulativen Trinitätslehre. Von bestimmten philosophischen Voraussetzungen her, z. B. den thomistischen, aber auch den kantischen, gelten solche als unmöglich. Orientiert sich ein Theologe an ihnen, so gilt ihm schon der Versuch einer philosophischen Trinitätslehre als aussichtsloses, ja als anmaßendes Unterfangen. Von anderen Traditionen des christlichen Philosophierens her drängt sich dagegen ein solcher Versuch geradezu auf, z. B. bei Anselm von Canterbury, Bonaventura, Cusanus. Unter ähnlichen Voraussetzungen hat ein Theologe wie Johann Adam Möhler die philosophische Notwendigkeit der Trinität mit dem radikalen Satz statuiert: „Daß die Gottheit nur *eine* Person sei, ist eben das ganz und gar undenkbar.“ Danach wäre ein Theismus, der sich nicht zum Gedanken der Trinität erhebt, geradezu eine philosophische Absurdität. Man kann nun ziemlich genau den Zeitpunkt im 19. Jahrhundert angeben, von dem an eine philosophische Theorie der Trinität – in radikalem Gegensatz zu Möhler – von Philosophen wie von Theologen in seltsamer Übereinstimmung als Grenz-

überschreitung gebrandmarkt wurde: Philosophisch bildet die Vorherrschaft des Positivismus, des Neukantianismus und der Neuscholastik die Zäsur, theologiegeschichtlich die Wirren um Anton Günther. Es versteht sich, daß dieser Zeit an einer sachlichen und historischen Würdigung der Trinitätslehre Hegels nichts gelegen war.

Hier will die Münchener philosophische Dissertation von Jörg Splett nach dem Vorgang von Johannes Hessen Wandel schaffen. Splett gibt in den ersten vier Kapiteln mit philologischer Akribie einen chronologisch angelegten Überblick über alle trinitarischen Aussagen Hegels. Das abschließende fünfte Kapitel notiert einige Gesichtspunkte für ein Gespräch mit Hegel. Das kleine Buch behandelt ein wichtiges Thema mit Genauigkeit im Referieren, mit Sachlichkeit in der Diskussion, mit erstaunlicher Belesenheit in der immensen Literatur.

Wie immer, wenn aus den Texten gearbeitet wird, ergibt sich neue Belehrung:

Hegel ist zeit seines Lebens dem Problem der Trinität, der Vermittlung des Unterschiedenen nachgegangen. Wenn früher einmal behauptet worden ist, die eigentliche Trinitätslehre habe in der Philosophie Hegels keinen Platz, so kann Splett dies überzeugend korrigieren. Was Hegel dabei leitet, ist nicht das grobe Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis. In der Frühzeit versteht er die Trinität als Bild der gegensatzüberspannenden Kraft des Lebens, seit Jena tritt die Theorie des Bewußtseins in den Vordergrund; die Trinität wird verstanden als Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung. Splett zeigt, wie sich Hegel um die Ausarbeitung philosophischer Vermittlungsformen bemüht, die die Einheit Entgegengesetzter denken lassen, besonders im unendlichen Urteil und im Schluß. Wie von selbst erledigen sich bei Splett manche Einwände, die man immer wieder gegen Hegel erhoben hat. Vor allem der, er habe die Trinität ohne Ansehung der historisch ergangenen Offenbarung „deduzieren“ wollen. Gegen Hegel an das Faktische appellieren zu wollen, ergibt keinen Sinn, wenn sich nachweisen läßt, daß Hegel selbst gegenüber einem einseitigen Idealismus auf die Faktizität gepocht hat (31, vgl. 134). Auch daß für Hegel Gott nicht einfach die Hegelsche Philosophie ist, kann Splett klarstellen (84, 137 A. 2), ebenso, daß die Alternative: Entweder ist Gott sich seiner in sich selbst bewußt oder er wird es erst im menschlichen Begreifen Gottes, Hegels Denken nicht angemessen ist (102, allerdings 143 unklar zurückgenommen).

Spletts abschließendes Kapitel kritisiert an Hegels Trinitätslehre die bekannten Unklarheiten in der Verhältnisbestimmung von Gott und Welt – er spricht von Pantheismus –; er tadelt das Zurücktreten der immanenten (= innergöttlichen) Trinität gegenüber der ökonomischen (= heilsgeschichtlichen); schließlich werde bei Hegel der Andere als Anderer aufgehoben – Splett spricht mit Hessen von Panlogismus –, dadurch gerate die Dreipersonlichkeit Gottes bei ihm in Gefahr. Philosophisch sei zu bemängeln, daß Hegel sich zuletzt dem Geheimnis der Person und der Liebe entzogen habe, daß ihm als „Wesensphilosoph“ der irreduzible Setzungscharakter des Seins entgangen sei. So ergebe sich als Antwort auf Hegel schließlich ein „redliches Nein“ (153), sowohl von der Offenbarung her wie auf dem Boden der Philosophie.

Spletts Dissertation ist ein bemerkenswerter Beitrag zur Hegelforschung, weil sie kundig an eine heute wenig beachtete Seite der Hegelschen Philosophie erinnert. Ihr historisches Beweisziel, das der Anlage der Arbeit nach primär sein soll, ist zweifellos erreicht. Aber ihre Grenzen sind unübersehbar:

1. Splett intendiert – zu Recht – ein philosophisches, nicht primär ein theologisches Gespräch mit Hegel. Aber diese Intention bleibt in Ansätzen stecken; es kommt nicht zu einer ausreichenden philosophischen Exposition der Probleme. Damit soll nicht bestritten werden, daß sich eine Trinitätslehre auch der theologischen Kritik stellen muß. Aber bei Splett ergibt sich manchmal der Eindruck, als sei die philosophische Prüfung, die der theologischen Kritik vorausgehen muß, schon erfolgt. Andeutungsweise findet sich dazu bei Splett vieles. Aber an den entscheidenden Stellen fehlt die philosophische Diskussion der Voraussetzungen Hegels, z. B. seines Begriffs von Sein und von Wesen. Wer sich hier nicht auf eine kritische Diskussion einläßt, darf dann nicht bei der abschließenden Würdigung den „unrückführbaren Setzungscharakter des Seins“ als bewiesen gegen Hegel ins Feld führen. Das muß man bei der Erörterung der Hegelschen „Logik“ ausmachen. Diese aber wird von Splett viel zu knapp behandelt – auf 4 Seiten, gegenüber fast 40 Seiten für die frühen Schriften! Dies ist um so erstaunlicher, als der Vf. moniert, bei Hegel trete die immanente Trinität zu sehr zurück, er aber andererseits erklärt, die „Logik“ als ganze stelle die spekulative Wahrheit der immanenten Trinität dar (78).

Natürlich weiß der kundige Vf., daß die philosophischen Entscheidungen in der „Logik“ fallen. So erwähnt er, daß es der Hegelsche Begriff des Wesens ist, der das Stehenbleiben bei einem Gott, der nur als Einheit bestimmt wäre, verbietet (60). Den philosophischen Leser interessiert dann aber, wie dieser Begriff des Wesens gedacht ist und ob er *wahr* ist. Der Vf. aber eilt weiter zum nächsten Text. Das gelehrte Buch ist charakterisiert durch eine Kombination von Hegelphilologie und einer katholisch-theologischen Begrifflichkeit, die ihre philosophischen Voraussetzungen nur recht unvollkommen artikuliert hat. Der Vf. äußert sich nicht darüber, ob, wenn das Sein schlechthin irreduzibel ist, also die Ideenlehre in keiner Weise gilt, überhaupt eine philosophische Trinitätslehre möglich ist und ob dann ihre historisch vorliegenden Formen nur noch als geschichtliche Kuriositäten angesehen werden können. Er geht entweder zu nahe an die Texte, um sie chronologisch aufzureihen, genetisch zu erklären oder er entfernt sich zu weit von ihnen, um sie auf die vorgegebenen Formen einer für Heidegger aufgeschlossenen theologischen Neuscholastik zu beziehen, ohne daß deren Qualifikation für eine philosophische Theorie der Trinität untersucht würden. Bei aller Gesprächsbereitschaft ergibt sich so nur ein dogmatisch-zensurierendes, kein philosophisch-kritisches Verhalten zu den referierten Texten. Die Kritik an einem Philosophen muß sich philosophisch legitimieren. Mit den Schlagwörtern Pantheismus (das Splett vermeidet und durch Panentheismus ersetzt, aber was ist das?), Panlogismus und Intellektualismus ist nichts geholfen. Philosophisch ist es ungründlich, wenn gegenüber Hegel postuliert wird, die begnadete göttliche Freiheit müsse sich „eine substantielle Natur vorausschaffen“ (142), denn hier wird ja gerade danach gefragt, was wir uns bei dem Wort „substantiell“ zu denken haben; den dinghaft-kompakten Substanzbegriff hat Hegel, wie der Platonismus aller Zeiten, ja gerade kritisiert. Oder: Wenn Splett Hegel vorwirft, er hebe schließlich die Liebe und den Anderen als Anderen auf (150), so insistiert er fälschlich auf einem der drei Aspekte des Aufhebens und sagt nichts mehr zu Hegel. Splett selbst hat in schönen Textanalysen gezeigt, wie nach Hegel die Liebe erfährt, daß der Andere, gerade indem er der Andere bleibt, nichts Fremdes ist: „In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes“ (16, 17, auch 102).

Überhaupt ist auffällig, wie wenig sich die kritischen Beanstandungen auf die analysierten Texte beziehen. Manchmal stehen sie zu ihnen in offenem Widerspruch; so äußerlich ist die Kritik. So sagt Splett gegen Hegel: „Auch die Liebe, die sie auf den unausdenkbaren Einzelnen richtet, soll *gedacht* werden“ (151). Man könnte fragen, ob in diesem Satz nicht auch die Liebe zum Einzelnen *gedacht* sei. Man könnte weiter fragen, was die Philosophie denn anderes tun könne als denken. Aber vor allem ist an Spletts eigene Ausführungen zu erinnern, nach denen die Hegelsche Trinitätslehre den Sinn hat, das Allgemeine mit dem Einzelnen zu vermitteln, so daß der Einzelne, mag er auch zuletzt unaussagbar sein, dennoch niemals *nur* durch seine Einzelheit bestimmt ist (37). Spletts Beanstandung stellt aber den Einzelnen außerhalb dieser Vermittlung vor.

2. Die *systematischen* Schwächen dieser Arbeit sind unabtrennbar von der *Ungeschichtlichkeit* ihres Verfahrens. Sie geht vor, als ob es nur Hegel gäbe und außer ihm sowie einigen neuesten philosophierenden Theologen keine Weltgeschichte der Philosophie. Insbesondere fehlt eine gebührende Berücksichtigung Kants. Zwar wird der Hegeltext zitiert, der an Kant rühmt, er habe die „unendlich wichtige Form der Triplizität“, wenn auch nur erst als formellen Lichtfunken gefunden (78). Aber die wichtige Frage unterbleibt, wie Hegel eine philosophische Trinitätslehre schreiben konnte, nachdem Kant theoretische Aussagen über die Existenz und Einheit Gottes für unmöglich erklärt hatte. Dies hätte zu der Frage geführt, wie die Einheit zu denken sei, die nach der alten Metaphysik Gott als das Prinzip aller Seienden ist und die nach Kant das Ich als Prinzip aller meiner Gedanken ist. Hegel will gegen Kant zeigen, daß diese Einheit, wenn sie nicht unter einem bestimmten Methodenzwang formalisiert und entleert wird, immer schon die Einheit von Unterschiedenem ist. Damit findet Hegel den Anschluß an das ältere christliche Philosophieren, besonders bei Anselm, der die Notwendigkeit ausgesprochen hatte, in der höchsten Einheit, soll sie als *Prinzip* gedacht werden, eine „*mira tam ineffabilis quam inevitabilis pluralitas*“ anzunehmen. Eine Analyse des Begriffs der Einheit macht auch die geschichtliche Konstellation der Hegelschen Trinitätslehre deutlich; sie erweist sie als die antikantische Wiederherstellung der anselmianischen Trinitätsmetaphysik. Leider begnügt

sich Splett für das Verhältnis Anselm-Hegel mit dem erbaulichen On dit: „Hier Liebe – dort List“ (137).

Nachteilig für das Verständnis Hegels ist es auch, wenn die Bewahrung der Wahrheit Kants in ihm nicht reflektiert wird. Hegels Philosophie, auch seine Trinitätslehre, wird entwickelt aus der Erfahrung heraus, die das Bewußtsein mit der sinnlichen Gewißheit macht, d. h. sie bezieht sich nie auf Dinge an sich, sondern baut sich auf im denkenden Subjekt, das sich selbst freilich erst über die erscheinende Welt findet. Die subjektive Wendung Kants bleibt insofern bewahrt. Daraus ergibt sich eine Reihe kritischer Fragen an Hegel. Aber es klärt sich auch der Sinn seiner Aufstellungen. Vergißt man dies, dann erscheint die Notwendigkeit, mit der sich das in unserem Gedankenaufbau auftretende Absolute auf die Welt bezieht, in deren Kontext es allein für uns sinnvoll ist, als die Notwendigkeit, mit der aus einem Gott an sich eine Welt an sich hervorgeht. Die an der Scholastik orientierten Interpreten erkennen dann arabische Theoreme wieder und argumentieren, wie es Thomas gegen Averroes tun mußte, wie es aber gegen Hegel sinnlos wird. Dann ist auch die Typologie von Hegeldeutungen unzureichend, die Splett im Anschluß an Grégoire aufstellt (142 f.).

Vielleicht ließe sich von daher auch die für Spletts endgültiges Nein so wichtige Schwierigkeit im Verhältnis des absoluten Geistes zum menschlichen Denken in einem anderen Licht sehen. Dazu nur ein Hinweis:

Dieses Verhältnis ist dem Verhältnis des Absoluten zur Natur ähnlich. Dazu heißt es bei Hegel: „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist“ (Enzyklopädie § 381; 10, 19 Glockner). Geist ist erst, wenn er aus der Natur zurückgekehrt, wenn die Natur in ihm verschwunden ist. Das Sein des Geistes ist das Vergehen der Natur. Dennoch heißt es vom Geist, er sei die Wahrheit und das absolut Erste der Natur. Er kann nicht einfach ihr Produkt sein. Er ist Prinzip, aber als solches auf das Prinzipiierte bezogen. Was er außerhalb dieser Beziehung und außerhalb unserer Erkenntnis dieser Beziehung ist – davon zu sprechen, ist für uns sinnlos. Daher sagt Hegel: Der Geist hat für uns (Sperrung im Original!) die Natur zu seiner Voraussetzung. Abgetrennt von ihrer Erkenntnis ist er ein gespenstisches Jenseits, gerade nicht absolut Erstes. In der Philosophie ist, wie Hegel im Zusatz erklärt, vom Geist nur im Zusammenhang der Entwicklung der logischen Idee die Rede; in diesem Zusammenhang erhält jede Bestimmung erst durch den Zusammenhang mit allen anderen ihren vollen Sinn.

Unser Begriff des Geistes verliert außerhalb seiner Beziehung zu unserem Begriff der Natur seinen Sinn – kann man das bestreiten? Und ähnlich dürfte der Begriff des Absoluten außerhalb seiner Beziehung zu der von uns gedachten Welt und zu dem von uns erfahrenen menschlichen Bewußtsein seinen Sinn verlieren. Sein Sinn als bezogene Unbezüglichkeit läßt sich anders gar nicht realisieren. Wäre dies Hegels Meinung, so hätte das mit notwendiger Welterschöpfung und mit der absurden Metaphysik des späten Scheler gar nichts zu tun. Dann hätte Hegel mit Hilfe Kants in seiner dialektischen Metaphysik die Intention Eckharts erfüllt, nach der Gott nicht Gott ist, wenn Ich nicht Ich bin. Dann begänne das kritische Gespräch mit Hegel erst jenseits der von Splett ins Auge gefaßten Bedingungen.

Kurt Flasch (Frankfurt)

Hans Pfeil: *Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung*. Verlag Cassianeum, Donauwörth 1965, 142 Seiten.

Hans Pfeil schenkt uns hier als einer der besten Kenner der Religions- und Geistesgeschichte ein Buch, welches den geistig geweckten Menschen, der nicht nur in den Tag hineinlebt, auf das tiefste ansprechen wird. Es ist ein Spiegel der seelisch-geistigen Situation unserer Zeit, zumal für sie weitgehend „die übersinnliche Welt ohne wirkende Kraft“ ist (Nietzsche) und wir in der reinen „Philosophie der Endlichkeit“, wie der Rez. sie zu charakterisieren suchte, befangen bleiben. Kann die Welt sich selbst genügen? (22). Es soll vom Verf. kein Vorwurf gegen den Atheismus erhoben werden, vielmehr die Gründe für die Entwicklung zu ihm auch in dem christlichen Verhalten gesucht werden, sofern ein weitverbreitetes nur „halbes Christentum“ an Überzeugungskraft verloren hat. Um so mehr ist die „Auflehnung“ (46) verständlich. Suchen

wir aber, mit Leibniz gesprochen, „die Diamanten aus der Grube“ zu ziehen und das wieder lebendig werden zu lassen, was groß und stark in der christlichen Glaubenswelt war und sein kann. Wenn uns das durchströmt, werden wir nicht so enttäuscht oft Menschen begegnen, die sich als Christen bekennen, aber in ihrem menschlichen charakterlichen Verhalten dem nicht entsprechen. Es sollte das Christentum wieder glaubwürdig sein, denn Religiosität ist nicht nur „bloßes Fürwahrhalten“, sondern Vollzug, Ruf, Antwort, ja Wertantwort, um mit D. v. Hildebrand zu sprechen. Freilich schließt es ein Bekenntnis ein, das zugleich Toleranz dem anderen gegenüber bewahrt, welche aber nicht relativistische Indifferenz als Zeichen geistiger Ermüdung ist, sondern eine ethisch-charakterliche Haltung.

Hat Feuerbach recht, wenn er sagt: „Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge“? (76). Die Geschichte lehrt uns das Gegenteil. Durch das Gehobensein in eine überweltliche Sphäre, durch die „vertikale Dimension“, durch die überalltägliche Sinndeutung werden gerade die schöpferischen, wertvollsten Energien im Menschen wach. Aber der Christ ist auch zugleich der Welt zugewandt, mit dem Auftrag, sie sich „untertan“ zu machen. Dazu gehört auch die soziale Frage, die leider von der christlichen Welt nicht früh genug gesehen wurde, wenngleich mit Recht auf den Mainzer Bischof v. Ketteler hingewiesen werden kann.

Sehr feinsinnig sind auch die Ausführungen über Glauben und Gewißheit. Der Gläubige sei in vieler Hinsicht ungläubig und der Ungläubige wiederum gläubig. Gab doch Camus einem Claudel die Antwort: Sie wissen nichts von der Gläubigkeit eines Leugners Gottes. Glauben aber im weitesten Sinne gefaßt ist Grundbedingung menschlichen Lebens. Sagt doch Goethe: Alle Zeiten, in welchen der Glaube herrschte, waren herzerhebend. Wir glauben etwa auch an die Wissenschaft. Auch sie ist eine Art Autorität, wenn sie streng sachgebunden ist. Lebendiger Glaube vermag den Menschen innerlich umzuwandeln, gewinnt durch die Übernatur ein volles Enthobensein von den vordergründigen Dingen und eine Erhöhung in Gott. Jedoch er muß immer wieder erneut gewonnen werden, denn wir stehen stets in der Gefährdung. Darum schließt das Buch mit den Worten: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mark. 9, 24). Ich kann nur jedem, den solche Fragen innerlich angehen, empfehlen, sich in das Buch zu vertiefen, das reich an ausgewählten einschlägigen Zitaten von Autoren ist, die zu den vorliegenden Fragen Wesentliches gesagt haben.

*Fritz Joachim v. Rintelen (Mainz)*

*Bruno Liebrucks: Sprache und Bewußtsein. Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt a. M. Bd. I 1964, 506 Seiten. Bd. II 1965, 524 Seiten.*

Es liegt jetzt der zweite Band des insgesamt sechsbändigen Werks mit dem Titel „Sprache und Bewußtsein“ von Bruno Liebrucks vor. Beide bisher erschienenen Bände machen deutlich, daß es sich hier bei der philosophischen Auseinandersetzung mit der Sprache nicht um eine Sprachphilosophie handelt. Das Wort „Bewußtsein“, das der „Sprache“ im Titel koordiniert ist, gibt einen Hinweis auf das hier behandelte umfassendere Problem: Es wird die Frage nach der Struktur des menschlichen Bewußtseins gestellt. Diese Frage wird vom Verf. von der Sprache ausgehend beantwortet. Das gelingt nicht in einer nur äußerlichen, neutralen Beschreibung der Sprache. Vielmehr geht es darum, die Wahrheit der Sprache zu ermitteln. Die Leistung der Sprache für das menschliche Bewußtsein soll philosophisch nachvollzogen werden, die Leistung nämlich, durch die Sprache dem Menschen Welt vermittelt, indem sie bei allem Begreifen sowohl bei sich wie bei dem Begriffenen ist – ja, nur insofern bei sich ist als sie bei anderem ist.

Schon bei diesem ersten Ansatz, das Verhältnis von Sprache und Bewußtsein zu erfassen, erweist sich formallogisches Vorgehen, das auf eindeutiger Trennung des Begreifenden von seinem Objekt besteht, als unzureichend. Nicht die Vorstellung und Untersuchung statischer Verhältnisse vermögen das Bewußtseinsphänomen zu klären, vielmehr gilt es, die Bewegungen innerhalb der Sprache zu denken. Sie machen das Leben des Bewußtseins aus, sie zeichnen dessen Struktur vor. Bewußtsein stimmt mit der Sprache darin überein, nur im anderen bei sich selbst zu sein. Bewußtsein ist sprachlich. Allein ein Denken von der Sprache her – also nicht nur mit der Sprache als Mittel – führt vor das Phänomen des Bewußtseins, ohne es dabei als

bewußtseiendes Etwas zu verdinglichen. Nur so – im Nachvollzug seiner sprachlichen Genese – gelingt es, menschliches Bewußtsein als Bewegung zu fassen, seine „Sprachlichkeit“ zu erkennen.

Der Begriff der „Sprachlichkeit“ des Menschen eröffnet und enthält in sich die gesamte philosophische Konzeption des Verfassers. Um die vollständige Entfaltung der Sprachlichkeit des Bewußtseins an Hand verschiedener Sprachtheorien und philosophischer Systeme wird es in dem gesamten Werk von Liebrucks gehen. Damit erweist es sich als ein Beitrag zu den großen philosophischen Themen des Subjekt-Objekt-Problems und des Universalienproblems. Dieser Ansatz der Sprachlichkeit des Bewußtseins läßt jede nur fachphilosophische Aktualität hinter sich, um Probleme anzugehen, die sich heute in allem Philosophieren, in den Wissenschaften, der Politik und Gesellschaft aus der allgemeinen Entsprachlichung, der untersprachlichen Bewußtseinsstruktur, ergeben. Der Verfasser verweist auf den engen Zusammenhang von Entsprachlichung, Beseitigung des Widerspruchs, Bewußtseinsverlust und Verdinglichung. Es sind dies nur verschiedene Aspekte eines einzigen Phänomens. Bewußtseinsbildung auf dem Weg über die Sprache – also aus dem sprachlichen Vorgehen zu gewinnende Aufklärung – ist die vom Verfasser als notwendig erkannte Aufgabe der Philosophie in heutiger Zeit.

Wenn die Sprachlichkeit des Bewußtseins vom Denken allererst erreicht werden soll, so muß von der Sprache her gedacht werden. Das bedeutet: Die Art und Weise, wie Sprache selbst verfährt, muß in den Gedanken aufgenommen werden; das ‚an sich‘ sprachliche Denken soll zum ‚an und für sich‘ sprachlichen gebracht werden.

Ist der Mensch wesentlich sprechendes und sprachliches Wesen, so hat auch die menschliche Erkenntnis ihre Form von dieser Sprachlichkeit. Als wichtigstes Resultat folgt daraus eine Revision des klassischen Erkenntnismodells, der starren Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung. In sprachlicher Auseinandersetzung teilt ein Subjekt dem anderen etwas über die Dinge mit, und selbst im einsamen Denken, das sich immer sprachlich vollzieht, ist dieses potentielle Gegenüber des anderen einbeschlossen. Indem ich dem anderen etwas auseinanderlege, mitteile, empfangen ich selbst (über den andern) etwas vom besprochenen Ding und zugleich etwas über mich selbst. An diesem Beispiel stellt der Verfasser das sprachlich-dialektische Modell aller menschlichen Erkenntnis vor. Er erweist sich also als das Verhältnis: Subjekt-Subjekt-Objekte. Es wird von diesem Verhältnis, in dem alle Sprachlichkeit gründet, an eine Definition von Karl Bühler anschließend, als der „Dreistrahligkeit der semantischen Relation“ gesprochen. Dieses in sich bewegte, dialektische Grundmodell ist gegenwärtig zu halten, um die mannigfaltigen Formen der Sprachlichkeit – auch außerhalb der Sprache selbst – bzw. untersprachliche Verhältnisse in Philosophie, Gesellschaft, Politik und Wissenschaften zu begreifen. Menschliches Bewußtsein ist die Bewegung zwischen den drei Polen dieser Relation. Es ist auf keiner der Seiten des Verhältnisses zu stationieren, vielmehr konstituiert es selbst erst in der Sprache diese Pole.

Sprachliches, menschliches Verhalten ist so gehemmt, umwegiges Verhalten, das weder direkt zum Objekt, noch direkt zum eigenen Subjekt gelangt. Der Umweg ist jedoch nur ein scheinbarer, lediglich vom Standpunkt der verabsolutierten Stufe der Wahrnehmung aus so definierter. In Wahrheit ist menschliche, das heißt sprachliche Auseinandersetzung, auf keinem kürzeren, fruchtbareren Wege zu gewinnen. Es geht daher darum, den Menschen insgesamt, in allen seinen Bezügen, „auf den Stand der Sprachlichkeit des Bewußtseins zu bringen“ (Bd. I, S. 2). Das bedeutet für den Verf., daß Sprache nicht mehr nur als Mittel menschlichen Verhaltens, sondern zugleich als dessen höchster Zweck angesehen werden muß.

Diese Einsichten werden keineswegs resultathaft vorgetragen: Darin besteht die „Sprachlichkeit“ der beiden Bände selbst. Der Leser, der heute mehr denn je vor der Dialektik zurückscheut, wird in die philosophische Bemühung miteinbezogen. So wird stufenweise und breit, ohne Scheu vor der Wiederholung eines Gedankens, entfaltet, was unter der Sprachlichkeit des Menschen zu verstehen ist.

Die beiden ersten Bände sind in bezug auf eine „Philosophie von der Sprache her“ nur vorbereitender Art. Sie führen noch nicht die Philosophie vor, in der Sprache gedacht wird. Das bleibt späteren Ausführungen über Kant, Hegel u. a. vorbehalten. Diese Bände gehen vielmehr verschiedenen Sprachtheorien nach und wollen vor allem zeigen, daß der „Umweg“ über die Sprache eher menschliche Wirklichkeit vermittelt als das unmittelbare Angehen der Wirklichkeit, das zum Ethos einer technisierten Welt gehört. Verlust der Sprache – soviel ist jetzt zu sehen – bedeutet Wirklichkeitsverlust. Politische Ereignisse, Erfindungen, ganze Wissen-



schaften, die sich sprachlichem Verhalten aus Gründen der bloßen Effektivität entzogen haben, fallen aus dem menschlichen Bewußtsein heraus. Als solchermaßen Unbegriffenes überholen sie den Menschen und kehren von außen als Schicksal, als Katastrophe, zurück. Unsere Zeit kann sich bei ihrem hohen wissenschaftlich-technischen Potential eine Änderung der Verhältnisse durch Katastrophen dieser Art nicht mehr leisten. Sie „müssen heute in das Bewußtseins hereingezogen werden, was nur sprachlich und durch Sprache möglich ist“. (Bd. I, S. 2.) Nicht zuletzt angesichts solcher Gefahr werden undialektische Sprachtheorien, wie sie im ersten Band vorgeführt werden, mit einer Polemik bedacht, deren Schärfe sich erst durch die volle Entfaltung des philosophischen Problems in späteren Bänden erklären wird.

Am Beginn der Einzeluntersuchungen steht Herders Sprachtheorie, die in seiner Schrift: ‚Über den Ursprung der Sprache‘ entwickelt wird. Der fruchtbare Ansatz zum Begreifen der Sprache liegt bei Herder darin, daß er in ihr das Konstituens von Subjekt und Objekt sieht, sie nicht selbst zu einem Gegenstand unter anderen macht, aber sie auch nicht zum bloßen Prinzip erklärt. Herder behauptet, daß der Mensch bereits seiner physiologischen Natur nach geistig ist: ‚Schon als Tier hat der Mensch Sprache‘. Er sieht den menschlichen Ursprung der Sprache in einer Allgemeinheit der menschlichen Sinne – vornehmlich des Gehörsinnes – begründet, wobei diese besondere Physis auch die besondere Verfassung der Vernunft darstellt. In ihr ist dem Menschen – wie es Herder nennt – ‚Besonnenheit‘ möglich, d. h. ein Verhalten zu den Dingen, das immer zugleich ein Verhalten zu sich selbst bedeutet. Damit ist die später aufgetretene Reflexionsphilosophie Kantischer Prägung, der ein Zusammendenken von Prinzip und Tatsache nicht gelingt, bereits überholt. Es ist bei Herder die vom Verfasser als sprachlich gekennzeichnete Weltbegegnung des Menschen schon intendiert. Hier ist bereits jene Konkretheit dialektischen Denkens erreicht, das sich angesichts der Sprache nicht vor die Alternativen von Allgemeinem und Besonderem, Intelligiblem und Empirischem, göttlichem oder tierischem Ursprung gestellt sieht und sich so dem dialektischen Wesen der Sprache zu nähern vermag.

Sehr eingehend setzt sich der Verfasser mit Arnold Gehlens anthropologischen und kultur-anthropologischen Untersuchungen auseinander, die den Menschen als wesentlich handelnden definieren. Gehlen geht von der Frage aus, mit welchen Mitteln der Mensch als biologisches Mängelwesen überhaupt seine Existenz hat sichern können. Als Kompensationsphänomene werden Handlung und Sprache genannt, wobei die Sprache lediglich in der Verlängerung gewisser Empfindungs- und Bewegungszusammenhänge gesehen wird, als ein Mittel zur Selbstdeutung, deren der Mensch als ‚nicht festgestelltes Tier‘ bedarf. Der Verf. weist nach, daß Handlung jedoch nur ein Moment innerhalb der Sprachlichkeit darstellt, „Daß das abstrakte Handeln als Moment innerhalb dieser Sprachlichkeit notwendig, als verselbständigt jedoch immer anachronistisch gewesen ist.“ (Bd. I, S. 162) „Anachronistisch“ ist hier im Sinne eines herunternivellierten Bewußtseins zu interpretieren. Handlung ist möglich durch die erste Negation der Unmittelbarkeit in bezug auf die Dinge, sie hat aber noch nicht die Reflexion auf dieses Verhalten selbst. Die Sprachlichkeit des Menschen wird um eine Dimension verkürzt. „Die These vom handelnden Menschen wird sich so als echte Fortführung der Nietzscheschen Hoffnung erweisen, den Menschen von seinem höchsten Bewußtsein wieder zu ‚entlasten‘.“ (Bd. I, S. 112.) Dabei muß Gehlen als ‚heimlicher Dialektiker“ unausgesprochen zugeben, daß zumindest die Institutionen des Menschen nur auf Grund seiner Sprachlichkeit zu verstehen sind, ja, daß Handlung bereits sprachförmig ist.

Liebrucks' Kritik an Gehlen macht deutlich, daß sich dem Menschen mit der Einsicht in sein sprachliches Wesen keine geringe Aufgabe stellt: Es wird gefordert, daß die Weltansicht der alltäglichen Wirklichkeit, die durch zweckgebundene Absichten auf der Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung beruht, trotz ihrer Effektivität als unwahr erkannt wird. Handlung ist zwar nur undialektisch möglich, aber darin liegt ihre Unwahrheit. Es muß gehandelt werden, aber dies soll ohne die Faszination durch das so Erreichte geschehen. Solche Askese, die in einer technisierten Welt nicht größer gedacht werden kann, ist wohl der Preis, der gezahlt werden muß, wenn das menschliche Bewußtsein gerettet werden soll, wenn der Mensch nicht zu einer ‚Fakteninnenwelt‘ verkürzt werden soll, der eine ‚Faktenaußenwelt‘ gegenübersteht, ohne daß menschliches Bewußtsein diesen Hiatus überbrücke und damit die Welt menschlich, den Menschen weltlich mache. Die Festlegung des Menschen auf die Handlung läßt ihn in der Ebene der Politik noch

nicht die Stufe des Verhandels erreichen. Kriege, die heute besser Veranstaltungen zur Völkervernichtung heißen, lassen sich von da her verharmlosen.

Die weiteren Untersuchungen des ersten Bandes gehen auf Theorien ein, die sich direkt mit der Sprache befassen: So die Theorie von Révész, die die Sprache wesentlich als Kontaktform und damit immer noch als Handlungsform bestimmt, Ernst Cassirers Auslegung der Sprache als eine der symbolischen Formen, Karl Bühlers subtile Sprachanalyse, in der der Zeichencharakter der Sprache verabsolutiert wird. Dazu Liebrucks: „Nicht der wissenschaftliche Zeichendarakter zerstört die Sprache, sondern die Überschwemmung eines Zeitalters mit diesem Gebrauch in *allen* Lagen.“ (Bd. II, S. 123.) Auch diesen Theorien, die sich im ganzen gesehen in einer Phänomenbeschreibung erschöpfen, wird vom Verfasser bis ins einzelne nachgegangen, Teilergebnisse werden festgehalten, um sie für eine dialektische Sprachbetrachtung, die keine Gebildebetrachtung mehr bleibt, nutzbar zu machen. So wird auch die Sprachanalyse von Eduard Rossi als eine „Annäherung ans Dialektische“ fruchtbar gemacht. Hier ist – wie bei Herder – gesehen, daß bei der Sprache keine nur natürliche Grundlage anzusetzen ist, auf der sich dann geheimnisvollerweise geistige Qualitäten aufbauten. Rossi sieht in der Tonalität der Sprache bereits Sinnliches und Sinnhaftes vereint. Er hat darüber hinaus „den Auseinandersetzungskarakter zwischen Mensch und begebender Wirklichkeit als Sprache begriffen.“ (Bd. I, S. 341.) Entsprechende Wege – wenn auch in gänzlich anderer Dimension – werden bei Vico verfolgt, mit dem der Verfasser das große Thema von Sprache und Mythos aufrollt, und bei Hamann, dessen wichtigstes Ergebnis der Sprachbetrachtung in der „Warnung vor dem philosophischen Leichtsinne des abstrakten Allgemeinbegriffes“ liegt. (Bd. I, S. 340.)

Im zweiten Band von „Sprache und Bewußtsein“ macht der Verfasser noch einmal Ernst mit der These, daß die Struktur des menschlichen Bewußtseins auf dem Weg der Sprache gefunden werden muß. Die Untersuchung der Sprache selbst wird an einer äußerst intensiven und umfassenden, bisher so nicht vorliegenden Aufschlüsselung der Sprachtheorie Wilhelm v. Humboldts fortgesetzt.

Nach allem, was bisher ausgeführt wurde, muß es verständlich werden, daß die Sprache nicht mit präkonzipierten, von außen herangetragenem Kategorien angegangen werden kann – ein Verfahren, das Sprache zum bloßen Gegenstand machte. Es muß sich um Kategorien handeln, die Sprache von sich aus an die Hand gibt. Humboldt selbst folgt diesem Weg. Er findet – meist jedoch auf Umwegen über Kunst, Anthropologie oder Politik – zu den sich von der Sprache selbst her anbietenden Kategorien. Das stützt die Ansicht des Verfassers von der durchgängigen Sprachlichkeit des Menschen in allen seinen Bezügen. „Humboldt hat vielleicht als erster gesehen, daß die Sprachlichkeit des Menschen sich nicht darin erschöpft, daß er ein nur ihm eigenes Mittel der Verständigung ausgebildet hat. Alles, was der Mensch lebt, fühlt, tut, denkt, gestaltet, vollbringt er sprachlich.“ (Bd. II, S. 21.) Viele Kategorien der Sprache, wie etwa ‚Mannigfaltigkeit‘, tauchen unmittelbar als politische Kategorien auf: In der Sprache (der Artikulation) wie im Staat gewährleistet Mannigfaltigkeit Freiheit.

In dem voranstehenden Kategorienkapitel wird vom Verfasser nachgewiesen, daß es nicht eindeutige Kategorien sind, die das Wesen der Sprache treffen. Sie sind vielmehr als dialektische Gestalten zu verstehen. Jede Kategorie verlangt sofort nach ihrem Gegenteil. So ist ‚Selbsttätigkeit‘ in der Sprache nicht zu denken ohne ‚Empfänglichkeit‘. Die dialektische Natur der Sprache zeigt sich gerade in der Ungetrenntheit der Getrennten. Das gilt z. B. auch für das Verhältnis von Teil und Ganzem, Abbild und Zeichen in der Sprache. Die Einheit von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, wie sie in der Sprache als Artikulation vorliegt, zeigt, daß Artikulation also nicht gleichzusetzen ist mit der einsinnig-aktiven Handlung. Von Verstandes- oder Sprachhandlung zu sprechen, bedeutet ein Ignorieren dieses Verhältnisses zugunsten formallogischer Eindeutigkeit. Wurde im ersten Band der wesentlich handelnde Mensch als untersprachlich angesehen, so wird hier an Hand von Humboldts Sprachbetrachtung ein Beweis für diese These geliefert. „Der Mensch kann nichts handelnd aus sich herausstellen, was nicht sofort auf ihn zurückwirkte. Seine Bestimmung als handelndes Wesen verdankt er der Unwissenheit dieses Gesetzes seiner Sprachlichkeit. Dieses Gesetz wird hier nicht auf dem Grunde einer philosophischen Theorie entwickelt, sondern aus dem Verhältnis der Lautform zum Sprachsinn, letzten Endes aus der Identität der Gegenteile Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit heraus. Sprache zeigt, indem sie auf sich selbst zeigt, auf den Menschen, den wir ohne den Um-

weg über die Sprache nicht sehen würden. Denn dieses Gesetz führt aus keiner geringeren Gefangenschaft heraus als derjenigen, die das formale Denken für das *menschliche* hält. Deshalb ist alles Schaffen des Menschen sprachlich in dem bisher entwickelten Sinne. Es ist nicht in eindeutiger Handlungsrichtung gelegen, sondern immer schon *gebrochen* durch die Rückwirkung des Hervorgebrachten.“ (Bd. II, S. 32.)

An diesem Zitat erweist sich deutlich ein Verfahren, das für die gesamte Behandlung von Humboldts Sprachtheorie vom Verfasser gewählt wird: Sprachkategorien, deren dialektischen Charakter Humboldt zu sehen beginnt, werden zunächst für die engere Sphäre der Sprache in ihrer Dialektik beleuchtet, dann jedoch wird ihre Tragweite auf dem Grunde der Sprache – aber über diese selbst weit hinausgehend – erwiesen. Das bewährt sich in den Kapiteln über die Idealrealität bzw. Realidealität der Sprache, über Geschichtlichkeit und vor allem in einem abschließenden Kapitel über Sprache und Kunst. Das wichtigste Ergebnis, das aus diesen Untersuchungen gewonnen wird, besteht darin, daß Artikulation *die* Form menschlichen Weltumganges ist, die theoretisches wie praktisches Verhalten gleichermaßen durchherrscht.

Die Ausführungen über die Kunst, wie sie sich vom Standpunkt eines Humboldt aus zeigt, sind ein entscheidender Beitrag zur Erhellung des sprachlichen Wesens des Menschen. Denn „Die Kommunikation des Menschen mit dem Menschen und der Welt, die höchste Aufgabe des Menschen, ist in der Kunst leichter ablesbar als in der Alltagssprache. ... Das Ziel der Kunst ist in allen Bewußtseinslagen des Menschen der sympathetische Umgang mit dem, was ihm als fremd entgegentrat.“ (Bd. II, S. 172.) „Nach Humboldt besteht die Aufgabe aller Kunst darin, ‚die Wirklichkeit in ein Bild zu verwandeln‘. Er fängt an zu sehen, daß diese Bilder nicht nur den Prozeßcharakter der Verwandlung in sich aufbewahrt haben, sondern Zeigestäbe zum Künstler zurück, zum Betrachter und zu der in der Phantasie vermittelten Welt haben. Damit rückt alle Kunst aus dem Bildcharakter in den Sprachcharakter.“ (Bd. II, S. 514.) Auch die Kunst konstituiert sich also in der ‚Dreistrahligkeit der semantischen Relation‘, ohne freilich darin aufzugehen.

Die Tragweite der Sprachkategorien erweist sich auch am Verhältnis von Sprache und Geschichte: So bedeutet z. B. die Tatsache, daß jede menschliche Hervorbringung in sprachlicher Weise zurückwirkt (wie die Artikulation auf die Ideenentwicklung), daß damit der Grund für den Menschen als geschichtliches Wesen gegeben ist. Sprachlichkeit ist die Voraussetzung für Geschichtlichkeit. So ist aber auch geschichtliche Veränderung in den Begriff der Sprachlichkeit selbst aufgenommen: Nur innerhalb der Sprachlichkeit sind geschichtliche Veränderungen möglich. Der Verfasser beugt hier – wie mehrmals – dem Mißverständnis vor, Sprachlichkeit als platonisches Wesen zu sehen. Sie ist als dialektische und damit geschichtlich bewegte Gestalt zu denken. Dialektik aber wird hier nicht als scheinbar bereitliegende methodische Form ergriffen, sondern dialektisches Denken in seiner Genese und Notwendigkeit gezeigt. Dialektik hat Sprache zu ihrem Material und verweist erst von ihr her auf die dialektische Struktur aller Bewußtseinsphänomene.

So verhält es sich auch bei der Behandlung von Humboldts zentraler Sprachkategorie, der Artikulation, die er als das Wesen der Sprache bezeichnet: „Artikulation widerspricht dem Gedanken, den sie artikuliert, und widerspricht der Wirklichkeit, die sie artikuliert. In diesem Widerspruche sitzt der Mensch als sprachliches Wesen, er bewegt sich dauernd in diesem Medium.“ (Bd. II, S. 115.) Artikulation als bestimmte Formung von Wortindividualitäten widerspricht dem Ganzen, Überindividuellen und Schweifenden des Gedankens; sie widerspricht auch der chaotischen Wirklichkeit, die sie in Formen überführt. Hier zeigt Liebrucks das notwendige Existieren des Menschen in der Dialektik auf. Sprachliches Existieren heißt: den Widerspruch aushalten, den das Bewußtsein bedeutet.

Mehrfach wird das Mißverständnis abgewehrt, daß die Sprachlichkeit des Menschen ein billiges Mittel darstelle, sich mit der Welt in harmonischen Einklang zu bringen. Sprachlichkeit des Bewußtseins läßt sehr wohl das Problem des vom Begriff nicht Erreichten zu: „Alle Wahrnehmung, alles Gefühl, alles Denken des Menschen ist sprachlich. Da die Sprache aber zugleich individuell und allgemein, so klar und so dumpf, so vertraut und so entfremdet ist, wie der Mensch sich selbst in den jeweiligen Lagen seiner Geschichte findet, spiegelt sie ihm auch die eigene Unzulänglichkeit, wenn auch nicht direkt, sondern auf dem Umwege des schmerzlichen Versagens im Erreichen von Bestimmtheiten wie unbestimmt Vorschwebendem. Die eigene Un-

zulänglichkeit wird dadurch erkannt, daß er die Sprache selbst als unzulängliches Mittel erfährt. Aber zugleich erfährt der Mensch, daß er kein anderes Mittel besitzt.“ (Bd. II, S. 83.) Im Bewußtwerden dieser Unzulänglichkeit liegt der Motor zu immer neuen Auslegungen unserer Wirklichkeit.

Liebrucks betont die „Ambivalenz der Sprachlichkeit des Bewußt-Seins“: „Jede Vorstellung ist immer zugleich Verstellung der Welt. Jedes Verfügarmachen zieht den Aufstand der Sachen nach sich. Darüber hinaus ist jeder Gedanke immer zugleich erhellend und verdunkelnd, eröffnend und verschließend. Auf dieser Bewußtseinsambivalenz muß sich schließlich eine neue Gesellschaft aufbauen, die zugleich geschlossen und offen ist.“ (Bd. II, S. 250.)

Es ist das Humane des Gedankens zu betonen, daß Sprache den Widerstand der Welt nicht nur aufhebt und den Menschen mit der Welt wie sie ist zusammenschließt, sondern auch den Bruch mit ihr fühlbar werden läßt. Noch angesichts der Macht der Sprache bleibt der Mensch ihr gegenüber als sprachlicher frei: „Der erklingende Ton ist die Sinnlichkeit, die uns im Herausspinnen der Sprache die Chance verleiht, die Fremdheit der Welt noch zu erfahren, wenn sie schon durch Sprache übersprochen ist. In der Sprachvermittlung wird uns die Ansicht der Vorfahren mitgegeben. Chance und Gefahr liegen hier so nahe beieinander wie immer im menschlich Relevanten. Nur gegen die Sprache bewegen wir uns sprachlich in der Welt.“ (Bd. II, S. 99.)

*Brigitte Scheer (Frankfurt a. M.)*