

BUCHBESPRECHUNGEN

Kurt Schilling: *Weltgeschichte der Philosophie*, Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1964.

Von Kurt Schilling erschien vor einigen Jahren bereits eine oft gebrauchte „Geschichte der Philosophie“ in zwei Bänden (I. Band in zweiter Auflage 1951, II. Band in zweiter Auflage 1953); behandelt wird dort die Philosophie von den griechischen Vorsokratikern an bis zur Überleitung in die Gegenwart, d. h. bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, auf zusammen fast 1200 Seiten. Gut ein Jahrzehnt später legt derselbe Verfasser eine „Weltgeschichte der Philosophie“ in einem Band von nicht ganz 600 Seiten vor. Einbezogen in die Darstellungen sind gegenüber jener „Geschichte der Philosophie“ noch China und Indien, die Perser und Araber (mit zusammen mehr als 200 Seiten). Führen wir das Abzählen von Seiten und Umfängen (freilich ohne Akribie) noch einen Augenblick fort: den 1200 Seiten Griechenland und Abendland dort entsprechen ungefähr 350 Seiten ihrer Behandlung hier. Ist der neue Band also ein Auszug aus der umfangreicheren früheren Darstellung, vermehrt um Außereuropäisches? Geht dabei die sogenannte Überwindung des sogenannten „europäozentrischen Geschichtsbildes“ auf Kosten der „westlichen“ Philosophie, die (räumliche) Extensivierung auf Kosten der Intensität?

Nein: „Die Geschichte der Philosophie hat grundsätzlich eine andere philosophische Aufgabe als die *Welt*-geschichte der Philosophie“ (S. 27). Die neue Behandlungsart ist ermöglicht durch eine Änderung des Aspektes: der Titel „Weltgeschichte der Philosophie“ will ernst genommen werden. Gegenstand der Historiographie sind nicht mehr – wie sonst üblich – mittels des Adjektivs „philosophisch“ näher bestimmte Themen und Kulturercheinungen, nämlich philosophische Probleme und Lösungen, Systeme und Argumente, Vertreter und Schulen der Philosophie, sondern diese selbst: *die* Philosophie wird zum Subjekt der hier geschriebenen Geschichte; beschrieben werden Entstehung, Metamorphosen – und das schließliche Ende der Philosophie selbst. Der Horizont ist, räumlich und zeitlich gesehen, schlechthin universal. Entscheidend für das Unternehmen einer solchen vergleichenden Weltgeschichte mit der Intention, zum ersten Male die Philosophie der außereuropäischen Völker und Kulturen auf gleichem Niveau zu behandeln wie bisher nur die der Griechen und des Abendlandes, ist der vorausgesetzte Philosophiebegriff. „Erst mit diesem Begriff kann man sich dann auch an Kulturen wenden, die ganz außerhalb der eigenen Tradition liegen und auf der Grundlage der letzten Gleichheit alles Menschlichen die Ähnlichkeiten in der Philosophie verschiedener Kulturen wiedererkennen. . . . Ich muß wirklich schon wissen, was Philosophie ist“ (S. 28). Dies zu bestimmen unternimmt die Einleitung (S. 1–29: Name und Begriff der Philosophie). Das Wort „Philosophie“ in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung ist demnach eine Schöpfung Platons; die Realisierung und Erfüllung seines Sinnes wird dabei von Platon vorgeführt, ja man muß sagen: in Szene gesetzt mittels der Figur des Sokrates; dessen Wissen ist ein spezifisch menschliches Wissen: das „Wissen seines Nichtwissens“. Philosophie besteht also darin: in dem Wissen der Voraussetzungen und Grenzen des Wissens die Endgültigkeit des Wissens um menschliches Wissen und Nichtwissen festzuhalten in seiner Unterscheidung gegenüber dem göttlichen Wissen einerseits und der Alleswisserei und Alleskönnerei der Sophisten andererseits. „Philosophie ist nur diese Reflexion, kein Sachwissen.“ (Auf Kant wird dabei vordeutend hingewiesen und auf David Hume, der, „als ihm der Kausalzusammenhang der Welt fraglich geworden war, im Staunen ohne Wissen und Wort die metaphysische Tiefe der Welt erfahren hat“.) Philosophie liegt demgegenüber *noch* nicht vor im Denken an „das Weise“ bei Heraklit und Parmenides; ihre Rede ist göttliche Weisheit in menschlichem Munde. „Nicht *mehr* Philosophen im strengen Sinne sind also bis zum gewissen Grad bereits Plato und Aristoteles selber“ (S. 4), vor allem aber nicht mehr die Heilslehren und Weltanschauungen der hellenistischen Zeit. – Heben wir das hier so exemplarisch entwickelte, allgemeine Verlaufsmodell ab: um einen strengen Kern von Philosophie liegt, in der geschichtlichen Verwirklichung ihm vorübergehend, überall ein weiterer Vorhof in Kult, Kunst und Mythos; diesem schließt sich an ein engerer Vorhof von „Weisheit“, bestehend im Versuch einer sprachlichen Formulierung dessen, was jene drei Mächte (Kult, Kunst, Mythos) gewesen sind, geschichtlich also, nachdem die Sicherheit des unbefragten Geltens jener

Mächte sich in Sophistik und Skepsis aufgelöst hat. Nach der Philosophie tritt wiederum eine „Weisheit“ in Erscheinung: eine autoritäre Weltanschauung mit dem Versprechen einer Sicherung des Heiles. Typisch für diese letzte Phase des Verlaufs ist die Mehrzahl derartiger konkurrierender Systeme von „Philosophie“. Ihr unaufhebbarer Streit führt einerseits zur Skepsis, mündet andererseits in eine neue Religion, die die Philosophie durch den Glauben ersetzt oder sie mindestens dem Glauben unterordnet. Diese Struktur – nach Schilling (S. 7) ist sie von der bisherigen Philosophiegeschichtsschreibung nie richtig erkannt worden – wird nun in der Typik ihrer Wiederholungen, d. h. auch mit einem von vornherein feststehenden Anfang und Ende, vom Verlauf in Griechenland abgehoben und auf die „Geschichtskörper“ China, Indien und Abendland appliziert (bzw. wird sie dort wiedergefunden). Als entscheidend wird betont, „daß die Struktur von Philosophie überall – mindestens an den drei Stellen der Alten Welt gänzlich ohne literarische Beziehungen – geschichtlich dieselbe ist“. Ohne Simplifizierung und ohne in einen der (durchaus mit Differenzierungen arbeitenden und Varianzen keinesfalls unterschlagenden) Darstellung bei Schilling unangemessenen Schematismus zu verfallen, läßt sich hier der ganze weltgeschichtliche Verlauf und Ablauf der Philosophie natürlich nicht vorführen. Die dem Griechen Sokrates homologen Figuren in den anderen „Geschichtskörpern“ seien jedoch genannt: in China ist es Konfuzius, er selbst hat sein Hauptgeschäft bezeichnet als die „Richtigstellung der Namen (bzw. Bezeichnungen und Begriffe)“; entsprechend ruft in Indien Buddha „zum hohen Wissen“ und „zum Erwachen“ auf. – Als bemerkenswert wird auf die Gleichzeitigkeit dieser Figuren hingewiesen: Konfuzius ist um 550 v. Chr. geboren, Buddha um 560, Sokrates um 470 v. Chr. – Die vierte und letzte Kultur mit einer Philosophie im genauen Sinne ist das Abendland. Der Erweis dieser These zwingt zu einer anderen als der sonst gebräuchlichen Periodisierung. Die Perioden der „Entfaltung der vorphilosophischen Weisheit“ umfaßt demnach sowohl die Metaphysik der großen Scholastiker (Albertus, Thomas, Bonaventura) wie die der Denker des 17. Jahrhunderts (Kepler, Descartes, Leibniz, Newton, Berkeley). „Die eigentliche Philosophie im strengen Sinn, ihr Kern, setzt erst nach der Aufklärung Lockes und der Franzosen mit Rousseau, Hume und (vor allem) mit Kant ein“ (S. 12). Der Impuls sowie die Durchführung einer Philosophie in Beschränkung auf „menschliche Weisheit“, wie sie hier vorliegt, mag zwar literarisch die sokratisch-platonische Variante kennen, ist von ihr jedoch ganz unabhängig und selbständig. Als Repräsentanten der sich an den „Kern von Philosophie“ geschichtlich anschließenden weltanschaulichen Dogmatik werden (mit gewissen, noch zu nennenden Einschränkungen) Marx, Schopenhauer und Nietzsche genannt. Als allgemeine geschichtliche Struktur gilt, daß die Philosophie, da sie im ganzen immer in den Ablauf einer Hochkultur eingeordnet ist, diesem entsprechend in ihren Phasen „vorphilosophische Weisheit – Wissen um Wissen und Nichtwissen – dogmatisch-weltanschauliche Metaphysik“ mit Notwendigkeit eine typische Abfolge durchlaufen muß, die der Entwicklung jedes Lebewesens mit Jugend, Reife und Alter analog ist (S. 16).

Nicht immer und nicht in allem ganz vermittelt mit der Darstellung des Verlaufes von Philosophie in den vier zunächst isoliert gedachten Kulturen (China, Indien, antike Mittelmeerwelt, Europa), deren „Geschichte“ „mit unbedingt willensloser Notwendigkeit“ geschieht, „eben in Analogie zu solchen vorausbestimmten Vorgängen wie Jugend, Reife, Alter oder Same, Keimung, Wachstum, Blüte, Frucht, Tod“, steht bei Schilling ein anderer Gedanke: der Plan einer Eingliederung des Gesamtphänomens Philosophie in die geistige Entwicklung der Menschheit. Zunächst: die vier Hochkulturen werden nicht einfach gereiht; äußerlich fällt auf: das Buch ist nicht in vier Hauptkapitel gegliedert, sondern in zwei. China, Indien und die antike Mittelmeerwelt werden als „die primären philosophischen Hochkulturen“ zusammengefaßt; an deren Behandlung schließt sich dann die der „Wiedergeburt der Philosophie in den sekundären Kulturen“ an. Dies ist einmal der Islam, der aber im Stadium einer vorphilosophischen Weisheit stecken geblieben ist (S. 25), vor allem aber das westliche Abendland. Der erste (und uneigentliche) Grund für diese Periodisierung entstammt dem Kulturen-Schema. Die europäische Philosophie verdankt sich durchaus einer Rezeption der Antike, ist insofern einerseits eine „Sekundär-Kulturform“ (sie ist dies aber nur in Bezug auf eine der Primärkulturen; die beiden anderen, Indien und China, haben keine solche schöpferische Fortsetzung zu einer neuen Hochkultur gefunden); andererseits wird dem im Anschluß an diese Rezeption und in ihrer Ausarbeitung sich entwickelnden „echten, strengen Kern von Philosophie“ im westlichen Abendland (bei

Rousseau, Hume, Kant) nachdrücklich auch wieder geschichtliche Selbständigkeit zuerkannt (S. 15). – Die eigentliche Rechtfertigung und Ableitung dieser Periodisierung entstammt denn auch der zweiten Geschichtskonzeption des Verfassers: seiner Idee vom Gesamtverlauf der Menschheitsgeschichte. Diese entsteht – abgekürzt gesagt – dadurch, daß auf die Gesamt-Menschheitsgeschichte (als die Summe aller Einzelkulturen) das Verlaufsschema einer solchen Einzelkultur übertragen wird. Das sich so ergebende Drei-Phasen-Schema sieht dann folgendermaßen aus: Periode 1 der Menschheitsgeschichte ist die grundsätzlich philosophielose „Vorgeschichte“. „Das primitive menschliche Dasein vor den hochkulturellen Erscheinungen und nach ihrem Verfall, soweit es dann reprimitiert ist, besitzt keinen geschichtlich notwendigen Ablauf wie die Hochkulturen. Es wiederholt sich vielmehr beliebig lang im Rhythmus der rein naturalen Folge der Generationen wie das Dasein von Pflanze oder Tier“ (S. 21). Die Notwendigkeit des geschichtlichen Ablaufs in den einzelnen Hochkulturen ist dagegen dieselbe wie die der biologischen Wesen: „Diese Geschichte des Menschen in den Hochkulturen (im Unterschied zur Vorgeschichte) hat nicht nur einen Anfang, sondern ebenso eindeutig ein vorbestimmtes Ende in jeder einzelnen Hochkultur. Und zwar wie jede Pflanze, jedes Tier, jeder einzelne Mensch einen Anfang hat in Zeugung und Geburt und ein Ende im Tod.“ (Das ist gegen den Fortschritts glauben gesagt: „Geschichte als unentwegter Fortschritt, nachdem sie einmal angefangen hat, ist nichts wie ein Aberglaube der Aufklärung“, S. 19). Diese Zeit der Hochkulturen (unter denen es natürlich auch solche gibt, die keine Philosophie entwickelt haben) ist gekennzeichnet durch Seßhaftwerden, Ackerbau und Viehzucht. Ausgehend von diesen kultursoziologischen Überlegungen wird Philosophie dann in einer von der an Sokrates orientierten und oben wiedergegebenen Ausgangsdefinition ziemlich verschiedenen Weise bestimmt: „Alle Philosophie der vier genannten Hochkulturen ist die wortgewordene Lebenslehre seßhaft lebender und auf diesen Entscheidungen fußender Ackerbauern, so sehr auch die Sozialformen bald feudal und städtisch werden“ (S. 22). Daneben heißt es im gleichen Zusammenhang: „Erst im 18. nachchristlichen Jahrhundert und nur an einer Stelle der Erde, nämlich in Europa, beginnt das Leben und mit ihm die Philosophie sich von der allgemein-hochkulturellen soziologischen Grundlage des Weltverhaltens des viehzüchtenden und ackerbauenden Menschen wirklich zu lösen“ (S. 25). Ob diese Bestimmung von „Philosophie“ der vierten Hochkultur mit der anderen Annahme in dem gerade zitierten Satz („Alle Philosophie in den vier genannten Hochkulturen . . .“) ganz ohne Widerspruch zusammengedacht werden kann, mag dahingestellt bleiben; interessanter jedenfalls ist es zu beobachten, wie hier das Zyklenschema durchbrochen wird. Um den Positionswechsel durch Nennung von Namen zu bezeichnen: an die Stelle von Spengler tritt Alfred Weber. Es wird nämlich gesehen, daß durch die universal gewordene spezifisch moderne Form von auf voraussetzungsloser Wissenschaft basierender Technik die ehemals gegeneinander abgeschlossenen alten „Kulturkörper“ zueinander hin aufgebrochen worden sind. Nach Schilling bedeutet dies, daß die Weltherrschaft des Industrialismus allen Resten alter Hochkulturen oder neuer Ansätze dazu auf der Erde heute ein Ende machen muß – und damit auch der Philosophie. Die nach-philosophische abendländische Geistesentwicklung weicht denn auch insofern von dem in den drei vorangegangenen philosophischen Primärkulturen beobachteten Verlauf ab, als nun nicht eigentlich eine Periode weltanschaulicher Dogmatik anhebt; die Lehren Fichtes, Schellings und Hegels werden sinnvollerweise vom Autor nicht als solche verrechnet. An Marx, Schopenhauer und Nietzsche wird gedacht, doch mit der Einschränkung, daß auch sie sich nicht restlos unter dem Titel „Weltanschauliche Dogmatik“ verstehen lassen: „Was hier die natürliche geschichtliche Entwicklung zur Weltanschauungsdogmatik abgegeben hat, ist die übermächtige Entfaltung der Wissenschaft“ (S. 15). Ob das neue Zeitalter einmal wieder zu einem natural reprimitierten und dann in seinen Generationen sich grundsätzlich ohne Ende wiederholenden, geschichtslosen Dasein nur der Art zurückkehrt, wird am Ende offengelassen. (Was im Schlußkapitel über die Problematik der gegenwärtigen Existenz unter den Bedingungen des Industrialismus angeführt wird, sind bekannte Topoi der „Kulturkritik“: Reflexionen u. a. über arbeitsentlastete Konsummöglichkeiten, über Freizeitproblematik, über Massenkommunikationsmittel, über den Ersatz der Kunst selbst durch Berichte über sie und ihre Schöpfer, Warnungen vor dem American way of life, vor allem Kritik am Fortschrittsgedanken.)

Über den Informationswert dieser „Weltgeschichte der Philosophie“ etwa in Bezug auf die Ausführlichkeit der Behandlung der einzelnen ihrer Vertreter und Richtungen ist sich natürlich

jeder im klaren, der zu diesem Buche, das ja kein eigentliches Nachschlagewerk sein will, greift. (Da es nicht Dokumentation bezweckt, verzichtet es z. B. im Text auf die Aufzählung und Bezeichnung der Schriften und Werke der einzelnen Philosophen. Was das Buch von einem Handbuch zu Dokumentationszwecken sozusagen als Rest an sich hat, die mitgegebene Bibliographie S. 555–568, ist nach des Verfassers Vorbemerkung von nur beschränkter Zielsetzung.) Hier wird anderes, viel mehr gewollt: es geht dem Autor darum, unsere Zeit in Gedanken zu erfassen – und das ist nach Hegels berühmter und immer noch nicht erledigter Definition eben „Philosophie“; es geht hier nicht um „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“, nicht um philosophische Dokumentation, sondern um die Philosophie selber. Kurt Schillings „Weltgeschichte der Philosophie“ ist selbst ein philosophisches Buch. Ein philosophisches Buch, das das Ende der Philosophie behauptet, sich also selbst negiert?

Unwillkürlich fällt einem ein Argument aus des Aristoteles „Ermahnungen zur Philosophie“ ein: „Philosophieren muß man, wenn man philosophieren soll (denn dann soll man es eben) und auch, wenn man es nicht soll; denn wenn man beweist, daß und wieso das Philosophieren nichts taugt, so philosophiert man bereits.“ – Entsprechend ließe sich sagen: man kann nicht umhin zu philosophieren; denn auch wenn man das Ende der Philosophie „beweist“, so philosophiert man bereits (oder noch immer), „da jede solche Untersuchung den Anfang der Philosophie in sich schließt“. Die Philosophie also kann man nicht bestreiten; über einzelne Philosophien oder philosophische Meinungen kann und soll man, wenn auch nicht streiten, so doch weiter diskutieren – zum Beispiel über die vom Autor (in der Einleitung S. 1–29) gegebenen und seine Darstellung als Vorgriff tragenden Reflexionen über „Name und Begriff der Philosophie“. – Folgendermaßen könnte man etwa argumentieren. Der oben zitierte Satz aus der aristotelischen Werbe- und Mahnrede zur Philosophie geht genau auf den sokratischen Begriff von Philosophie zurück, von dem als Leitidee bei Schilling ausgegangen wird: auf die vom Menschen zu leistende rationale Prüfung des lebenswerten Lebens; es ist ein (irgendwie nicht ohne Recht so zu nennender) existentieller Philosophiebegriff. Unter der Hand verwandelt sich – wie angedeutet – im weiteren dieser Begriff dann bei Schilling zu einer wissens- und kultursoziologischen Kategorie: Philosophie wird zu einem an bestimmten ackerbaureibenden Hochkulturen zu beobachtenden Phänomen, im weitesten Sinne also zu einer geschichtlichen Größe. Im universal-historischen Horizont kann, wie es hier geschieht, eine solche Gegebenheit aber erst unter bestimmten, selbst historischen Bedingungen erkannt werden: nämlich von einem Standort jenseits der Vielzahl von durch die Einnahme einer solchen Position methodisch zuvörderst relativierten Einzel-Hochkulturen her (zu denen im gewissen Sinne, jedoch nicht total, auch die eigene, europäische Tradition zu zählen ist; s. dazu die am Anfang angedeutete Differenz der beiden Bücher von Kurt Schilling zur Philosophiegeschichte; sie reflektiert ausdrücklich Kap. 3 der Einleitung, S. 27–29). Das geschichtliche Faktum des Historismus ist damit angesprochen und wird als Voraussetzung des Unternehmens, eine „Weltgeschichte der Philosophie“ heute zu schreiben und überhaupt schreiben zu können, behauptet. Doch gerade gegen diesen wendet sich Schilling: denn um aus dem „Gestrüpp des historischen Relativismus“ herauszukommen, wird die ganze geschilderte Theorie von Philosophie und Geschichte letztlich entwickelt (vgl. S. 16 ff.); sie wendet sich also gewissermaßen gegen die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit. Wie geschieht das? Methodisch auf dem Wege des klassischen wissenschaftlichen Verfahrens, in den scheinbaren Zufälligkeiten mannigfaltiger Abläufe das Allgemeine und Notwendige, die Wiederholung und die Strukturen zu erkennen. Es heißt achtgeben, was geschieht und wie es geschieht, wenn dieses von anderen „nomothetisch“ genannte und primär gerade nicht für die Zwecke der Geschichtsschreibung entwickelte Verfahren hier auf diese angewandt wird: erstens werden dabei geschichtliche Vorgänge biologisiert; dies geschieht zweitens formal in hochgradig „metaphysischen“ Aussagen: „Wollten wir annehmen, daß Konfuzius, Buddha, Sokrates und Kant schon als Kinder gestorben wären, so hätte die Weltgeschichte der Philosophie in keiner Weise einen anderen Gang genommen. Sie war vorher wie nachher prädestiniert. Andere hätten die gleiche Aufgabe an Stelle dieser Männer, historisch zwar unter anderem Namen und mit individuell abweichendem Ausdruck, aber doch letztlich dem philosophischen Gehalt nach ebenso, gelöst. Das kann uns der viermal gleiche Ablauf der Philosophieentwicklung in China, Indien, bei den Griechen und im Abendland lehren. Wollten wir aber annehmen, daß es keine dieser vier Hochkulturen gegeben hätte, so bliebe doch der überhistorisch sachliche Tatbestand der

Philosophie, die methodische Selbstbeschränkung des Menschen mit Weisheit vorher, Weltanschauung nachher, als reine unverwirklichte Möglichkeit des Daseins genau so bestehen. Er ist ein sinnvoll systematischer Zusammenhang an sich“ (S. 16). – Ist eine solche These etwas anderes als „Philosophie“ – nach deren behauptetem Ende? Aber ist das auch Philosophie in dem Sinne, den der Autor selbst als den eigentlichen, strengen und genauen Sinn behauptet hat, nämlich als kritisches, menschlich-mündiges und sich selbst begrenzendes Wissen, Philosophie also, wie sie sich bei Sokrates und Kant etwa realisiert hat? Fast ist man versucht, eine solche These noch der vorphilosophischen Weisheit zuzuordnen, von der es heißt (S. 12 f.), daß sie in ihren Erklärungen menschliche, auf die Präsenz ihrer Eindrücke angewiesene Fähigkeit bei weitem übersteigt. Aristoteles, den Schilling wegen der ihm c. g. s. zugesprochenen Preisgabe der sokratischen Beschränkung aufs Wissen vom Wissen und Nichtwißbaren als der eigentlich menschlichen Weisheit nicht mehr zu den eigentlichen Philosophen zählt, würde hier wohl sagen, daß wir als Menschen von einer solchen Art von Seiendem, welches wäre, auch wenn es nie für uns oder durch uns verwirklicht wäre, nicht gut etwas wissen können. Wo muß man also stehen, um eine solche Aussage machen zu können? Doch wohl auf dem Standpunkt eines Gottes. Nach platonisch-aristotelischer Auffassung wäre das freilich nun nicht unbedingt ein Einwand, weil für die Überzeugung jener Philosophen die grundsätzliche Beschränkung auf das Menschliche gerade nicht wesensmäßig zur Philosophie gehört (vgl. Platon Theait. 176 B, Arist. NE 1177 b 26–34). Was dagegen die Philosophie über die menschlichen Dinge, d. h. die praktische Philosophie (NE 1181 b 15), zu der im weitesten Verstande auch die Reflexion über die Geschichte der menschlichen Vernunft gehört, was also diese Philosophie angeht, so würde Aristoteles dafür plädieren, ihre Natur und ihren Ort zwischen Biologie einerseits und Metaphysik andererseits nicht zu verkennen.

Günther Bien (Bochum)

Klaus Schwarzwäller: Theologie oder Phänomenologie. Erwägungen zur Methodik theologischen Verstehens (Beiträge zur evangelischen Theologie. Band 42). Chr. Kaiser Verlag. München 1966. 274 S.

Im Vorwort zu seiner Arbeit sagt der Verfasser (den Titel seines Buches erläuternd), mit „Phänomenologie“ meine er die Philosophie Heideggers, und zwar sowohl des frühen wie des späten Heidegger. Er präzisiert dann seinen Titel sofort zur Anzeige eines theologischen Streit; das „oder“ im Titel wird akzentuiert und der Titel als Formulierung eines Gegensatzes genommen, der, vom hermeneutischen Problem her formuliert, sich so darstellt: „theologische Hermeneutik oder Hermeneutik, die durch Heidegger beeinflusst oder bestimmt ist.“ Der Verfasser sagt dann weiter: „Den Anstoß zu dieser Arbeit gab die sich Anfang 1964 neu belebende Debatte um das Alte Testament.“ Und hier beginnt die Sache interessant zu werden: Heidegger hat seine frühe Philosophie entwickelt in nächster Nähe zu einer Theologie, wie sie repräsentativ durch Bultmann ausgearbeitet worden ist, zu einer Theologie, die im Bezug zur Geschichte und Geschichtlichkeit einen neuen Grund zu finden gesucht hat. Im letzten Jahrzehnt hat die Theologie dann gerade dieses für sie fundamentale Problem der Geschichte vom Alten Testament her zu entfalten versucht: die Reduktion der Geschichte auf die Punktualität des geschichtlichen Augenblicks und damit die Zurücksetzung des *Geschichtszusammenhanges* (wie Karl Barth sie mit Hilfe Kierkegaards, Rudolf Bultmann sie mit Hilfe von Heideggers früher Hermeneutik der Existenz durchgeführt hat) soll aufgehoben werden durch einen neuen Bezug zur Heilsgeschichte, wie gerade das Alte Testament ihn uns lehren kann. Dieser Versuch ist maßgeblich verknüpft mit dem Namen Wolfhart Pannenberg, und Pannenberg ist es denn auch, den Schwarzwäller neben Bultmann und Heidegger zurückzuweisen versucht. Doch auch außerhalb der Strömung, die mit dem Namen Pannenberg gekennzeichnet wird, ist Heideggers Philosophie zum Alten Testament in Bezug gesetzt worden. Der Exeget J. M. Robinson hat die „Lichtungsgeschichte“ des späten Heidegger und die Heilsgeschichte der alttestamentlichen Propheten gleichzusetzen versucht und so den Satz schreiben können: „Man kann also sagen, daß Heidegger im Prinzip (wenn auch nicht in der Praxis) den Weg bereitet hat, auf welchem die alttestamentliche Forschung, über die Grenzen ihrer Disziplin hinwegschreitend, zu einer zentra-

len Rolle in der theologischen und philosophischen Diskussion unserer Tage gelangen könnte“ (Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte. In: *Evangelische Theologie*. 22. Jg. 1962. 138). Heinrich Schlier, der gerade das Denken des späten Heidegger für die Exegese fruchtbar zu machen vermochte, hat das heute so sehr diskutierte Problem alttestamentlicher Hermeneutik in den Satz zusammengefaßt: „Das Alte Testament versteht die Geschehnisse mit und in Israel und der Welt als ‚Ereignis‘ – wenn es mit M. Heidegger die Eigenart des Ereignisses ist, daß in ihm ‚die Sage‘ beruht und ‚die im Ereignis beruhende Sage als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens ist.“ (Besinnung auf das Neue Testament. 1964. 36. – Eine Metaphysikkritik mit Heidegger wie zugleich mit der alttestamentlichen Welterfahrung versucht Walter Strolz: *Menschsein als Gottesfrage*. 1965.)

Hier muß freilich die kritische Frage ansetzen: Ist es möglich, Heideggers Lichtungsgeschichte und die alttestamentliche Heilsgeschichte zu identifizieren? So sehr auch Ereignis und Sage, Geschichte und Überlieferungsgeschichte in der Hermeneutik Heideggers (und Gadamers) wie auch in der Geschichte Israels im engsten Zusammenhang stehen – denkt Heidegger das Ereignis von der alttestamentlichen Tradition aus oder nicht vielmehr aus einer Gegenstellung zu dieser Tradition? Wer könnte Martin Buber widerlegen, wenn dieser bemerkt, er habe nirgendwo in unserer Zeit ein so weitgehendes Mißverständnis der Propheten Israels von hoher philosophischer Warte aus gefunden wie in Heideggers Sätzen über den Unterschied zwischen Hölderlin und den Propheten des Alten Testaments (vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. 1953. 87 f.)? Man könnte allenfalls darauf hinweisen, daß es seit Hegel und seit Nietzsche in der deutschen Philosophie augenscheinlich zur „hohen philosophischen Warte“ gehört, das Denken und Dichten aus dem tragischen Zeitalter der Griechen gegen das Alte Testament auszuspielen. Inzwischen besitzen wir jedoch einen Versuch, Philosophie – die Tradition fortsetzend, die vom späten Cohen zu Franz Rosenzweig geführt hat – zugleich aus dem transzendentalphilosophischen Ansatz wie aus dem Geist des Alten Testaments zu entwerfen, Heideggers Metaphysik-Kritik vom Alten Testament und damit vom „Königsweg der Ethik“ her durchzuführen, Heideggers Denken dabei als „ästhetisch“ zu kritisieren – E. Levinas: *Totalité et Infini*. 1961. – Man kann sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, daß die Kritik, die in diesem Versuch gegen Heidegger gerichtet wird, ebenso kurzschlüssig bleibt, wie die Identifizierung von „Lichtungsgeschichte“ und „Heilsgeschichte“. Es bleibt weiterhin verwirrend, daß Heidegger allenfalls negativ vom Weltverständnis des Alten Testaments spricht, daß aber unübersehbar Strukturen der alttestamentlichen Welterfahrung bei Heidegger wiederkehren. Und so kann man dann ein Buch wie das hier anzuzeigende nur mit Spannung in die Hand nehmen.

Was lernt man nun aus diesem Buch? Schwarzwaller entwickelt zuerst die phänomenologische Methode Heideggers. Diese Methode reduziert sich für ihn platterdings auf die Devise: „Zu den Sachen selbst“ – das aber heiße: man solle nichts hinter den Phänomenen suchen, diese also auch nicht, wie man es zu Unrecht seit zwei Jahrtausenden tue, in einen metaphysischen Ordnungszusammenhang stellen. Die „phänomenologische“ Haltung, extrem durchgeführt, schlage freilich in ihr Gegenteil um: wo alles inkommensurabel werde, könne man alles willkürlich kombinieren und assoziieren; es bleibe nur das *sic volo, sic jubeo*: „Damit sind Recht und Unrecht, Wahrheit und Trug unerträglich relativiert“ (21 f.). Freilich suche Heidegger eine „Sicherung“ einzubauen, das Seinsgeschick, dem er das Denken überliefere. In diesem Geschick bleibe das Sein jedoch auf den Menschen bezogen: „Des Menschen Stellung und Aufgabe als Hirt des Seins läßt ihn zum Mittelpunkt werden. An ihm ermißt sich das Sein des Seienden wie auch die Schickung des Seins. Die Egologie ist mit nichten überholt noch überwunden.“ (23) Die Phänomenologie werde zu einem metaphysischen Dogmatismus, zur Weltanschauung. Schwarzwaller ahnt schon die furchtbaren Konsequenzen dieser Weltanschauung: „Und die Dämonie, die mit der Chiffre des Seins beschlossen sein kann, enthüllt sich in erschreckender Weise: Es erlaubt, den Mitmenschen zu vergessen – um seiner selbst, des Seins, willen! –, dies aber guten Gewissens, geht es eben doch im Sein qua Sein auch um das seine. Allerdings, um das Sein geht es hier beängstigend, es geht so weitgehend um es, daß die Forderung erhoben wird, dies sei rechtes Leben und Existieren, sich dem Spiel des Seins so weit einzufügen, daß auch wir, der Rose gleich, ohne Warum, m. a. W.: in der träumenden in sich ruhenden Unschuld leben.“ Doch enthüllt das Sein sich nicht als „Moloch“, als „der dämonische metaphysische Tyrann“? „Anders

gesagt: die *Modellintuition* dieses Systems ist offenbar der in sich geschlossene industrielle Produktionsprozeß. In ihn hat der Mensch sich einzuspielen, in ihm mitsamt den – ihm vorgegebenen – Maschinen zu funktionieren . . . Jene Ros ohn Warum ist in der Industrie- und Konsumgesellschaft im kleinen, im totalitären Staat im Großformat für den menschlichen Bereich mehr als zur Genüge realisiert. Und die faktische Leugnung der Wirklichkeit des Todes entspricht nur zu genau den Phänomenen von Hygiene, Stromlinie, ‚sauberm‘ Folttern, statistischer Verplanbarkeit von sorgfältig besorgten Ausrottungen . . . Heidegger faßt die Metaphysik und mit ihr die Geschichte der abendländischen Philosophie als eine Seinsschickung auf, imgleichen das jetzige sog. Atomzeitalter. Also wäre auch der letzte Krieg eine derartige Schickung gewesen, also auch z. B. Auschwitz – oder wie sollte man dies Phänomen auf dieser Denkgrundlage anders erfassen?“ (37 ff.)

Natürlich hat Schwarzwäller sein Rezept bereit, die Zeit vor den befürchteten Folgen der phänomenologischen Methode zu retten. So ist er sich z. B., was das Sprachproblem angeht, sehr sicher: „Man kann nicht gleichzeitig Gott anbeten und die Sprache Herrin sein lassen.“ (40) Schwarzwällers „Gott“ rettet vor Heideggers „Sein“: „Es besteht ein Unterschied, der wegen der implizierten Verschiedenheit von Gefälle und Zielsetzung von grundlegender Bedeutung ist, ob ein Denkweg durch Denken oder aber im gehorsamen Hören, das von Gott aufgegeben ward, auf das Zeugnis seiner Offenbarung gefunden wird . . . Könnte aber die ‚Sache‘ dort und hier, das Sein und Gott, selbst methodisch auch nur annähernd analog gesetzt und gesehen werden, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Sein Heideggers in seinem Sich-Ereignen, das er bezeichnenderweise ja auch als Spielen benennen konnte, in tyrannischer Planlosigkeit west, Gott aber, und auch der Gott in *De servo arbitrio*, sich selbst treu bleibt, so, wie er sich in Jesus Christus offenbarte?“ (43) Ein amerikanischer Theologe hatte Heidegger zwar nicht für einen *Advocatus Dei*, aber doch für einen *Advocatus hominis* et mundi halten wollen. Ihm stellt Schwarzwäller die Frage entgegen, „ob und wie man wirklich *advocatus hominis* et mundi zu sein vermag, ohne *advocatus Dei* zu sein, ob mithin, wofern das ‚*Advocatus Dei*‘ nicht zutreffe, Heidegger nicht geradezu in die Rolle eines *advocatus diaboli* gerate“ (18).

Es ist jedoch, so muß unser Autor feststellen, etwas ganz Schlimmes geschehen: die Alternative „Phänomenologie *oder* Theologie“ wird nicht einmal von allen Theologen geteilt! Die phänomenologische Methode ist vielmehr auch in die Theologie eingebrochen. Bultmann ist natürlich der Hauptschuldige und dann, in einem neuen Ansatz, Pannenberg. Der Verfasser stellt diesen Einbruch der Phänomenologie in die Theologie typisierend, anhand exemplarischer Beispiele dar, und so kann es geschehen, daß er jemand beim Heideggerianisieren ertappt, der sich ganz unschuldig wähnt und jeden Bezug auf Heidegger ableugnen möchte. So wird die phänomenologische Methode in der Psalmenexegese „denunziert“, aber auch (in Westermanns Psalmenuntersuchungen) der Punkt gefunden, wo sie sich theologisch selbst aufhebt: die Phänomene (die Psalmen) werden schließlich doch genommen als solche, die auf ein hinter ihnen stehendes, alles leitendes Prae verweisen – auf Jahves Sein und Handeln. „Jahve *ist* dieser und jener, er *handelt* – eben stets – so und so, er *erweist sich ständig* als der, der er ist; – alles das kann Heidegger in solcher Weise vom Sein nicht mehr sagen!“ (54)

Nachdem der Verfasser im ersten Kapitel seines Buches seine Fragestellung expliziert hat, sucht er im zweiten Kapitel mit vielen Polemiken und vielen Bezügen auf einzelne Details die hermeneutische „Immanenz“ zu durchbrechen (durch die Abhandlung von Themen wie „Die hermeneutische Funktion des Alten Testaments“, „Gesetz und Evangelium“, „Das Korrektiv der Apokalypse“, „Das Problem ‚Mythos‘ und ‚modernes Wahrheitsbewußtsein‘“). Das dritte Kapitel entwickelt „hermeneutische Folgerungen“ (anknüpfend an Lessings Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung und z. B. in Auseinandersetzung mit Tillich).

Was aber lernt man aus diesem Buch? Sicherlich nicht, daß die phänomenologische Philosophie schlechthin jener Popanz ist, den der Verfasser aus ihr machen möchte, wohl aber, daß ein Gespräch zwischen Philosophie und Theologie aus mannigfachen Gründen schwierig ist. Bleibt man trotz aller Invektiven bei der Auffassung, daß zur Menschlichkeit des Menschen die vernunftgemäße Besinnung und das vernunftgemäße Gespräch gehören, dann wird man auch das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie, gerade in Sachen Heidegger, für nötig halten. In kritischer Weise können wir das Erbe der phänomenologischen Philosophie und Forschung –

und sie sind ein Erbe! – nur dann übernehmen, wenn wir sowohl nach der Philosophie in der Theologie als auch nach der Theologie, d. h. nach theologischen Voraussetzungen in der Philosophie, z. B. in der philosophischen Explikation des Geschichtsbegriffs, fragen.

Otto Pöggeler (Heidelberg)

Walter Böhm: *Die metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft und Mathematik*. Verlag Herder: Wien, Freiburg, Basel 1966, 194 Seiten.

Die seit Beginn unseres Jahrhunderts offenbar gewordene Grundlagenkrise der Wissenschaften hat eine bunte Reihe von Begründungsversuchen der Einzelwissenschaften erstehen lassen, die in der Mehrzahl, bewußt oder unbewußt, darauf bedacht sind, bei diesen Begründungen ohne Philosophie und vor allem ohne Metaphysik auszukommen. Demgegenüber will der Verfasser in den vorliegenden Untersuchungen den Nachweis erbringen, daß „eine radikale Ausschaltung aller metaphysischen Gehalte aus einer Theorie logisch notwendig zu ihrer eigenen Aufhebung und Vernichtung führt, daß also Theorien nicht nur ohne philosophische Spekulation nicht entstehen, sondern auch ohne metaphysischen Sinngehalt nicht weiterbestehen können“ (S. 13). In seiner Arbeit über die Geistesgeschichte der Chemie, die unter dem Titel „Die Naturwissenschaftler und ihre Philosophie“ (Wien 1961) erschienen ist, konnte er den engen Zusammenhang zwischen dem Entwicklungsgang dieser Einzelwissenschaft und der parallel laufenden philosophischen Spekulation aufzeigen; aus dieser historischen Einsicht leitete er die These ab, daß naturwissenschaftliche Theorien nicht aus der Experimentalerfahrung entstehen, sondern in jedem einzelnen Falle von zeitgenössischen Philosophien und metaphysischen Systemen her entworfen und erst hinterher an der Experimentalerfahrung überprüft und, soweit möglich, bestätigt werden. Diese Einsicht steht im Gegensatz zu allen empiristischen bzw. positivistischen Versuchen, die Wissenschaft auf die sinnlich beobachtbaren Fakten allein zu gründen und alle Metaphysik aus ihr zu vertreiben. Mit innerer Konsequenz setzt sich der Verfasser deshalb zuerst mit den positivistischen Grundlegungsversuchen der Physik, Mathematik und Logik auseinander, ehe er nach einem knappen historischen Durchblick das Modell einer eigenen metaphysischen Gesamtschau skizziert.

Der erste Teil mit dem Titel „Metaphysik der Physik“ enthält darum noch keine Ontologie oder Metaphysik der physikalischen Wirklichkeit, sondern deckt die in der modernen Physik vorhandenen metaphysischen oder besser gesagt metempirischen Begriffe auf. Die Flucht der Positivisten in einen inhaltsleeren Formalismus wird dabei als ein müßiges Spiel kritisiert, das für die Erkenntnis der Wirklichkeit wertlos ist. Die Analyse der Konstitutionstheorie, wie sie R. Carnap im „Logischen Aufbau der Welt“ (1928) entworfen hat, ergibt, daß sowohl die „Totalität und geschlossene Einheit des Erlebnisstromes“, von dem Carnap ausgeht, wie auch die von ihm als letztes inhaltliches Element benützte „Ähnlichkeitserinnerung“ zwischen den Elementarerlebnissen spekulativ ersonnene, metaphysische Konstruktionen sind, die sich der unmittelbaren Beobachtung und nachträglichen Kontrolle entziehen. Wenn Carnap einerseits zugibt, daß auch von einer beliebigen anderen, etwa der physikalischen Basis ausgegangen werden könne, andererseits aber das inhaltliche Element durch radikale Formalisierung eliminiert und die wissenschaftlichen Gegenstände so durch Konstitutionsformeln ersetzt, geht der Bezug zur Wirklichkeit verloren. Eine solche Konstitutionstheorie erscheint schließlich als ein mehr oder weniger willkürliches Begriffssystem, das von außen her über die Wirklichkeit gestülpt wird und eine auf diese Weise zustande gekommene „Einheitswissenschaft ist keine Wissenschaft sondern nur eine logistische Spielerei“ (S. 21).

Der „logische Positivismus“ erblickt in der zutreffenden Charakterisierung des Verfassers sein Ideal in einer mathematischen, rein formalen Theorie, in welcher die Begriffe bloß eine syntaktische, auf das Deduktionssystem beschränkte und keine darüber hinausweisende semantische Bedeutung haben. Die in der mathematischen oder formal-logischen Ableitung gewonnenen Formeln müssen erst in die Beobachtungssprache übersetzt werden, bevor sie an der Erfahrung sich verifizieren bzw. falsifizieren lassen. Gegen dieses Verfahren wendet der Verfasser ein, daß formale Analogien durchaus keine inhaltlichen oder realen Zusammenhänge bedeuten müssen; eine lineare Differenzialgleichung 2. Grades kann z. B. eine gedämpfte mechanische

Welle oder auch einen elektrischen Schwingungskreis beschreiben. Der Physiker denkt doch bei der abstrakten Formel stets einen physikalischen Inhalt, auch wenn dieser nicht immer beobachtbar oder anschaulich vorstellbar, also metaphänomenal oder metaphysisch ist. Masse, Energie, Bewegung sind auch in der Relativitätstheorie mehr als bloße Rechengrößen. Würde man alle metaphänomenalen Begriffe wie Atom, Kraftfeld, Wellenamplitude, gekrümmten Raum aus der modernen Physik verbannen, wäre diese Wissenschaft zerstört. Ebenso scheitert der Versuch des Operationalismus in physikalischen Gleichungen nur solche Größen zuzulassen, für die eine Meßmethode angegeben werden kann, und physikalische Begriffe als bloße Namen für Meßresultate zu nehmen. Kein Physiker zweifelt daran, daß die Naturkonstanten einen ganz bestimmten Wert hatten, ehe diese durch eine Messung ermittelt wurden. Die Forderung nach Meßgenauigkeit wäre sinnlos, wenn die physikalische Realität in bloße Operationen aufgelöst würde. Weder die Tensoren der Relativitätstheorie noch die Wellenfunktion der Quantentheorie sind operational definierbar. Wenn auf alle nichtoperationalen Begriffe verzichtet werden müßte, „wäre theoretische Physik wie sie heute betrieben wird, nicht mehr möglich“ (S. 47).

Aus den eben dargelegten Gründen ist es verständlich, daß die heutige Physik eher die gegenteilige Tendenz zeigt und mit Begriffen arbeitet, die weit von der Erfahrung abliegen. Mit M. B. Hesse (*Forces and Fields*, 1961) stellt der Verfasser fest, daß die modernen Theorien der Physik „hypothetisch deduktive Systeme sind, die von gewissen spekulativen, mathematisch formulierten Grundannahmen ausgehen, aus denen erst nach vielen Deduktionsschritten Folgerungen abgeleitet werden können . . ., die sich an der Erfahrung und durch Experimente überprüfen lassen“ (S. 47). In den zahlreichen kosmologischen und kosmogonischen Entwürfen sowie in dem Suchen nach einer umfassenden einheitlichen Welttheorie trete dieser spekulative Charakter der Physik offen und sichtbar zutage.

Als einen dritten Versuch, die Metaphysik in der Physik loszuwerden, nennt der Verfasser den Idealismus, der im Widerspruch zur physikalischen Erfahrung stehe. Hier skizziert der Verfasser seinen eigenen erkenntnistheoretischen Ansatz, in dem der transzendente Idealismus Kants mit einem kritischen Idealismus verbunden wird: Nicht durch die Wahrnehmung werde das Wirkliche definiert, sondern erst die Zuordnung zum mathematischen Begriff bestimme das Element der Wirklichkeit (S. 45); diese Zuordnung geschehe nach gewissen, für die Erfahrung konstitutiven Prinzipien, aber diese Zuordnungsprinzipien könnten nicht einfach aus einem immanenten Schema wie dem der Urteilstafel deduziert werden, sondern müßten in wissenschaftsanalytischer Erfahrung aufgedeckt und im hypothetisch induktiven Verfahren geprüft werden. Das vom Verfasser anerkannte Apriori liegt zwar *vor* der Erkenntnis, ist aber nicht unabhängig von der Erfahrung und gilt nicht für alle Zeiten. „Welt und Beobachter bilden eine unlösliche Einheit und sind einander zugeordnet. Die erkannte Welt ist die von einem Beobachter in ein Bezugssystem eingeordnete Welt“ (S. 59). Was vordem Eigenschaft eines Dinges war, ist jetzt zu einer Resultierenden aus Ding und Bezugssystem geworden; das Reale wird nicht mehr als ein Ding, sondern durch eine Reihe von Relationen zwischen geometrischen Dimensionen beschrieben.

So berechtigt die Einwendungen gegen die positivistische Grundlegung der Physik im einzelnen und der Aufweis metempirischer Begriffe in dieser Wissenschaft sind, die eigentliche Metaphysik der Physik kommt nicht recht in Sicht. Der Horizont des Seins, der doch all das umschließt, was in der Physik zum Vorschein kommt, und von dem her eine metaphysische Grundlegung versucht werden müßte, wird vom Verfasser wohl einige Male erwähnt, aber nicht zum Leitfaden seiner Denkbewegung gemacht. Deshalb bleibt auch der Begriff des Metaphysischen bei ihm in einer gewissen Unbestimmtheit stehen, die sich vorerst damit begnügt, dasjenige metaphysisch zu nennen, was jenseits der sinnlichen Erfahrung liegt.

In dem zweiten Teil: „Die metaphysischen Grundlagen der Mathematik“ durchleuchtet der Verfasser zunächst den logizistischen und intuitionistischen Begründungsversuch, die metaphysischen Elemente auszuschalten. Parallel zum Operationalismus in der Physik versuchte der Intuitionismus L. E. Brouwers die mathematische Existenz mit Konstruierbarkeit gleichzusetzen und nur solche Begriffe in der Mathematik zuzulassen, für die eine Konstruktionsmethode angegeben werden kann. Als Material für die Konstruktionen werden die in der Urintuition gegebenen natürlichen Zahlen und die zeitliche Aufeinanderfolge beim Zählvorgang bzw. das die Zahlen erzeugende Bildungsgesetz verwendet. Von diesen Elementen lasse sich jede beliebige

Zahl, die gesamte Mathematik und Logik auf „rekurrentem“ oder „induktivem“ Wege herleiten. Der Verfasser wendet ein, daß mit der Zulassung der vollständigen Induktion der Grundsatz der Intuitionisten, nur solche Aussagen zuzulassen, die in einer endlichen Zahl von Schritten konstruiert werden soll, nicht vereinbar ist. Auch in der Anerkennung der unendlichen Reihe der natürlichen Zahlen kommt ein metaphysisches Unendliches zum Vorschein, das sich durch endliche Konstruktions- oder Verifikationsschritte nicht ausschöpfen läßt. Durch die Ablehnung der transfiniten Aussagen von seiten der Intuitionisten würden wichtige Teile der Mathematik wie die grundlegenden Sätze der Mengenlehre, die klassischen Methoden von Weierstraß, der Dedekindsche Schnitt u. a. m. aus der mathematischen Wissenschaft gestrichen werden.

Ebenso zerstört der Logizismus B. Russells, der um der Antimonien Herr zu werden, eine Typen- und Stufentheorie entwarf, mit seiner Absicht, nichtprädikative Begriffsbildungen auszuschließen, wesentliche Teile der Mathematik. Um das zu verhindern führte man das „Reduzibilitätsaxiom“ ein, wonach es zu jeder Funktion beliebiger Stufe eine elementare Funktion nullter Stufe gibt, die mit ersterer umfangsgleich aber nicht sinngleich ist, so daß wieder nichtprädikative Aussagen zulässig werden. In diesem Reduzibilitätsaxiom sieht der Verfasser eine metaphysische Annahme. Wenn *Russell* die Zahlen auf die wirkliche oder mögliche Ansammlung konkreter Dinge zurückführt, die mit anderen solchen Ansammlungen äquivalent ist, begeben er sich in die Gefahr des Zirkels, weil Äquivalenz schon den Begriff der Zahlen 1 und 2 und der Null voraussetze. Beim Aufbau der Mathematik wird heute meist nach der axiomatischen Methode verfahren, wobei der Grundbestand der Wissenschaft erhalten bleibt und ihre Ergebnisse von Axiomen oder Postulaten hergeleitet werden. In den Axiomatikern erkennt der Verfasser Nachkommen Platons, weil sie im Gegensatz zu den Intuitionisten und Formalisten den mathematischen Gegenständen eine vom Denkkakt unabhängige ideale Existenz zuschreiben. In den Axiomen seien die intuitiv konzipierten metaphysischen Ideen explizit formuliert (S. 74). Ein rein formales Axiomensystem bleibe ein bloßes Begriffsspiel, weil Zeichen „immer Zeichen von etwas“ sind und über sich hinausweisen auf das, dessen Zeichen sie sind (S. 76). Die Wirklichkeit aber, auf die ein Formelsystem verweise, übersteige in ihrem potentiellen Beziehungsreichtum die Möglichkeit eines endlichen axiomatischen Ansatzes unendlich (S. 77). Darum neige die Mehrzahl der Mathematiker zu einem gemäßigten Platonismus, der nur die Allmenge, die Menge aller Mengen, ausschließt. In der sog. Metamathematik versuchen die Axiomatiker auch die Gültigkeit des von den Intuitionisten verworfenen, von den Logizisten als selbstverständlich angenommenen Prinzips der Widerspruchsfreiheit zu beweisen. Der Verfasser sieht sich von P. Lorenzen bestätigt, der einer Philosophie der Mathematik die Aufgabe stellt, „Vorentscheidungen“ und „Vormeinungen“ beim Ansatz der Theorienbildung ans Licht zu bringen und der davon überzeugt ist, daß „das nicht ohne dauernden Rückgriff auf die Begriffswelt der totgeglaubten Metaphysik geschehen kann“.

Das Vorgehen bei der Theorienbildung der Einzelwissenschaften ist nach des Verfassers Meinung nicht grundsätzlich verschieden von demjenigen der Metaphysik; denn auch diese gehe von einer Erfahrung aus, verdichte diese Erfahrung zu einer Idee, aus der dann in vielen Denkschritten Erkenntnisse abgeleitet würden, welche wieder an der Erfahrung verifiziert werden müßten. So wie die antike und mittelalterliche Philosophie ihre Grundsymbole zunächst in der Alltagserfahrung gefunden und von ihnen her die gesamte Wirklichkeit verstanden habe, so suche die moderne Physik nach der einheitlichen Weltformel, aus der die gesamte Wirklichkeit abgeleitet werden könne. In einem intuitiven Akt, der aus der Meditation über die Erfahrung entspringt, sei jeweils die Idee oder Uranalogie erschaut worden. „Analyse der Erfahrung“, „Synthese der Idee“ und „Transposition in die Vernunftebene“ sind nach dem Ansatz des Verfassers die drei wesentlichen Schritte, in denen sich Philosophie und Wissenschaft konstituieren. In den entfalten wissenschaftlichen und philosophischen Theorien spiegle sich dann jeweils die objektive Ordnung vom Standpunkt des Erkennenden aus. So ergebe sich ein abgerundetes Gefüge von Systemtypen, die untereinander in bestimmten logischen und entwicklungsgeschichtlichen Beziehungen stehen. In der Philosophie würde aufgrund des Welt- und Ichbewußtseins jeweils eine „neue Seinschau“ konzipiert, „der Naturwissenschaftler zieht daraus Hypothesen und entwirft auf dem Fundament des philosophischen Weltbildes Modelle, die Modelle und Hypothesen führen zu neuen Theorien und die neuen Theorien ermöglichen neue Experimente“ (S. 154).

„Axiome und Hypothesen können nur aufgrund von intuitiv erschauten Analogien und Modellen formuliert, modifiziert und ergänzt, Modelle nur von spekulativen Urideen her a priori entworfen werden. Dieses Apriori ist ein probeweises angenommenes Apriori, eine vorläufige Konvention, die erst noch an der Erfahrung zu überprüfen ist“ (S. 155). Auf diesem Wege gelange der Mensch zu einem relativ sicheren Wissen; absolut sicheres Wissen in der ganzen Fülle bleibe menschlicher Endlichkeit versagt.

In dem letzten Teil skizziert der Verfasser nun die Grundzüge seines „Versuches einer metaphysischen Gesamtschau“ des heutigen Wissens. Als Grundanalogie oder Grundidee, die er aus der Betrachtung der vorliegenden wissenschaftlichen Erfahrung konzipierte, gibt er mit Bezug auf D. Mahnke und mit Berufung besonders auf Plotin, Marius Victorinus, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, Leibniz und Schelling: „Die unendliche Sphäre mit dem Allmittelpunkt“ an. In der Natur der Elementarteilchen sieht er die Identität von Mittelpunkt und Sphäre verwirklicht, insofern sich das Korpuskel, verstanden als Massenergie, die auf engst begrenztem Bereich konzentriert ist, bei seiner räumlichen Bewegung zu einer immer mehr anwachsenden Sphäre erweitert, die als Wahrscheinlichkeitswelle mathematisch dargestellt und zur Vorausberechnung des zukünftigen Auftauchens des Teilchens an irgendeinem Punkt dieser Welle benützt werden kann. Die reale Sphäre manifestiert sich wieder als Punkt, der Zentrum für eine neu sich aufblähende Wellenfront wird (S. 163). Insofern es sich immer um dasselbe Quant handelt, das sich wechselweise als Welle fortpflanzt und als Korpuskel manifestiert, seien Zentrum und Peripherie identisch. Mit diesem unmechanischen Bild der Allsphäre mit dem Allmittelpunkt glaubt der Verfasser die Schwierigkeiten überwinden zu können, vor denen alle mechanischen Modelle versagen, wenn es um das Verständnis des Welle-Korpuskel-Dualismus geht. Im biologischen Bereich sei das Modell von Nutzen, um die Phänomene der Zentralisierung in der Zelle bei der Zellteilung und bei der Entwicklung einsehbar zu machen. Im seelischen und geistigen Bereich decke es analog das Phänomen der psychischen Gegebenheiten und das des Ichzentrums, aus dem die seelischen Akte hervortreten. Zentralisierung sei das „Um und Auf aller lebendigen Organisation“. Mit Berufung auf Teilhard de Chardin läßt der Verfasser den Bewußtseitsgrad seelischen Lebens von dem Grad der Zentralisierung der Körperfunktionen abhängen (S. 172). Daraus zieht er die überraschende Folgerung, daß „seelisches Erleben und physiologischer Nervenprozeß im Grund identisch sind und es sich beide Male um denselben Prozeß handelt, nur das eine Mal von innen erlebt . . ., das andere Mal gegenständlich von außen betrachtet“ (S. 173). Da das materielle Geschehen vom subatomaren und atomaren Bereich bis hinauf zu den hochdifferenzierten Körperstrukturen von Zentralstellen ausgehe und sich wieder in solchen konzentriere, dürfe es als Ausdruck einer Innerlichkeit aufgefaßt werden, welche der Verfasser „Weltseele“ oder „Weltentelechie“ nennt und die als außerräumliche Substanz ihre Akte in den Raum hinein tätigt und dabei die Zentralstellen als Ansatzpunkte dieser raumbildenden, raumdurchpulsenden Tätigkeit setzt (S. 180). Als letzter metaphysischer Ausblick erscheint die Weltseele mit all ihren Formpotenzen, mit ihrem Leib, der Welt, als „objektivierter Schöpfungsgedanke Gottes“.

Ob diese skizzenhafte Andeutung einer metaphysischen Gesamtschau den Anforderungen genügt, die an eine metaphysische Grundlegung der Wissenschaften zu stellen sind, darf mit Fug und Recht bezweifelt werden; die mit Hilfe des vorgeschlagenen Denkmodells erreichte Verklammerung der Wirklichkeitsbereiche trifft noch nicht den eigentlich verbindenden Grund dessen, was wirklich ist oder als wirklich erscheint. Das unbestreitbare Verdienst des Verfassers liegt darin, daß er mit seinen, auf eine umfassende Sachkenntnis gestützten Untersuchungen die metempirischen und metaphänomenalen Grundlagen der wissenschaftlichen Theorien aufgedeckt und so den heute allerwärts blühenden empiristischen Positivismus an seiner Wurzel getroffen hat. Damit ist, so möchten wir wenigstens hoffen, eine neue Möglichkeit der Begegnung und des ernsthaften Gesprächs zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften eröffnet.

Joseph Hanslmeier (Passau)

Gerd Woland: Philosophie der Dichtung. Weltstellung Gegenständlichkeit des poetischen Gedankens. Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1965.

Das Buch stellt sich die Aufgabe, „das Wesen und den Grund der Dichtung und die Prinzipien, in die sich dieser Grund entfaltet“, zu erforschen (8). Die philosophische Theorie der Dichtung kann sich nach Ansicht des Verfassers nicht auf die Analyse poetischer Werke durch die positiven Literaturwissenschaften verlassen; „Fundamentalprinzipien der Dichtung können nur einer Analyse in ihrer aller Erfahrung vorausliegenden Letztheit bestimmbar werden“ (19). Die Literaturwissenschaft ihrerseits, will sie sich ihrer Voraussetzungen vergewissern und sich durch die Versicherung ihrer Fundamentalien ein gutes Gewissen schaffen, ist auf die philosophische Theorie der Poesie angewiesen.

Die Fundamentalien von Dichtung also und daher auch von Dichtungswissenschaft will diese „Prinzipienwissenschaft“ oder, husserlsch gesprochen, regionale Ontologie freilegen. Im Ansatz wie in der Terminologie und Methode bewegt sie sich in den Bahnen neukantianischer und phänomenologischer Beschreibung von Bewußtseinsmodis und -inhalten, prägt, wo die überlieferten nicht ausreichen, entsprechende neue Termini und denkt sich bemüht von Differenzierung zu Differenzierung. Der imponierend strenge Gedankengang scheint mir mehr schöpferisch als erhellend, wo dem Denkweg ein Ende droht, findet der Verfasser neue begriffliche Hypostasen, darauf der nächste analytische Schritt zielen kann. Bis zum systematischen Abschluß.

Ich gestehe unbefangen, daß ich nach Mitvollzug des langen Marsches durch „Schichten“, über „Stufen“, zwischen „Transponibeln“ und „axiotischen Bestimmungen“ in „Sphären“ und vor „Horizonten“ die Quintessenz des Buches *nicht* mit knappen allgemeinverständlichen Worten wiederzugeben vermag. Indessen glaube ich fest, daß sie in jedem Fall unwidersprechlich sein wird; denn diese feingewobene zweite Welt der Begrifflichkeit entfaltet sich so autochthon neben der ersten, d. i. der Wirklichkeit, daß sie ihr gar nicht wehtun kann.

Wenn der Verfasser von der philosophischen Theorie verlangt, sie müsse sich „stets über den Abstand ihres Verfahrens von der Methode der positiven Forschung Rechenschaft geben können“ (20), dann dürfte man doch erwarten, daß die Literaturwissenschaft von der Fundamentalanalyse profitieren könnte und, in positivem Bedenken jenes „Abstands“, auch dem historischen oder interpretatorischen Umgang mit Dichtung etwas zugute käme; wozu sonst – wieder unbefangen gesagt – dieser massive Begriffsaufwand? Bisweilen kehrt der Verfasser wirklich aus seiner fundamentalen in die normale und wissenschaftliche Sphäre zurück, aber er schenkt dann nur verduztend mittlere Erkenntnisse, etwa: „Vor allem die Meister des dichterischen Wortes sind in ihrer Diktion unverwechselbar. Der Dichter schafft sich sein Handwerkszeug, seine Sprache zu einem guten Teile erst selbst“ (95).

Doch wir sollten uns wohl besser an die grundsätzliche Erklärung halten, die philosophische Theorie dürfe „nirgendwo über konkrete Dichtung, über Tatsachen urteilen“ (13). Damit ist der Verfasser jedem wirklichen und möglichen Widerspruch des *literarhistorischen* Kritikers im voraus entkommen, kann ihm, wie schon angedeutet, die Welt der wirklichen literarischen Formen, Gattungen, Inhalte, Traditionen regelnd oder korrigierend nichts anhaben. In traditionellen Ästhetiken und Poetiken, die der Verfasser wenig achtungsvoll „klassizistische (oder borniert humanistische)“ nennt, war es noch anders, sie lebten von Beispielen, wollten auf Erkenntnis und Praxis der Literatur einwirken und scheuten nicht die Bewährung ihrer Lehrsätze am Text. Mir scheint es ein Verlust, wenn die vorliegende Theorie so ganz das Prinzip und die Inhalte der Ästhetiktradition außer acht läßt und die Verbindung zur Dichtungspraxis und -deutung abschneidet. Sicher, sie will fundamental sein, will die Begriffe erforschen, die der Dichter, der Genießende und der Erklärende von Dichtung immer schon naiv voraussetzen, um ihren Gegenstand allererst als solchen zu entdecken und angehen zu können. Husserls Schüler haben dieses „zuvor“ und „schon immer“ bis zum Überdruß vordemonstriert und seine Annahme verbindlich gemacht; wer wagte etwas gegen den aller positiven Erfahrung, aller historischen oder interpretativen Beschreibung, Differenzierung und Einordnung vorausliegenden Vorbegriff zu sagen? Bestimmt nicht der Literarhistoriker, er ist – auch als Rezensent – seiner Not, begründet zu werden, bewußt.

Aber er sieht sich den leitenden Begriff von Dichtung, von dem aus der Verfasser seine Fundamentaltheorie entwickelt, doch gern einmal näher an. Da findet er nun folgende Bestimmun-

gen, die – ungefragt – für „Dichtung“ verbindlich sein sollen. „Daß die Dichtung ergreift, gehört ja wohl auch zu ihrem Wesen“ (14); Dichtung soll das „Subjekt selbst im Grunde seines eigenen Bestandes . . . ergreifen und . . . verwandeln“ (3); „die Dichtung versichert das Subjekt einer zeitüberwindenden und zeitüberdauernden Bedeutung“ (4). Noch apodiktischer: „ein Gedicht, das kalt läßt, ist . . . eben kein Gedicht“ (5). Selber in poetischer Emphase umschreibt der Verfasser die Wirkungen des echten Gedichtes: es „entfacht das Feuer, dessen Brand das Bewußtsein oftmals zu verzehren droht“ (2). Solches führt nicht dazu, daß das Subjekt selbstbewußter oder „für sich selbst verantwortlicher, sondern daß es seiner selbst . . . ansichtiger werde“ (5). „Rede“, d. i. Reflexion, darf nur „in gestalthaft bewältigter Weise in das dichterische Kunstwerk eingehen“ (17).

Eine rigorose Dichtungsethik fürwahr; ein Gott im brennenden Dornbusch! Wenn Dichtung nur ist, wo solche, theologischen, Forderungen erfüllt, dann versinken ganze Epochen der Literatur, dann fällt der gesamte Schatz epigrammatischer, allegorischer, didaktischer, panegyrischer und vieler anderer Dichtgattungen und Formen in einen dunklen Limbus; dann darf sich der Literaturwissenschaftler, dem hier ja endlich einmal sein Fundament gegeben und die Dimension seiner Arbeit gewiesen werden soll, nur noch mit einem kleinen Abschnitt der Goetheschen Produktion, mit einigen Romantikern, Hölderlin vielleicht, mit Georgeschen und Rilkeschen Ambitionen befassen. – Nun ist es das gute Recht jedes einzelnen, Dichtung zu definieren, wie er's fühlt oder wie's ihm beliebt; darf der Fundamental-Theoretiker aber solch eine enge Definition – sie wird im Buch nicht relativiert, sondern ausgewalzt – verbindlich machen und die vielen andern klassischen Bestimmungen einfach ignorieren? Etwa die, daß Dichtung außer „ergreifen“ auch ergötzen, unterhalten, belehren, agitieren kann? Gut, wir gestehen ihm seine Wesensschau zu und schließen uns auch der – dann notwendigen – Konsequenz an, daß eben nur zu wenigen Zeitpunkten „echte Dichtung“ (2) geblüht hat. Aber wir gestatten uns noch die Frage: Weiß der Fundamentalpoetologe, daß *sein* Dichtungsbegriff der Dichtauffassung wilhelminischer Kulturpolitik und der Ideologie deutscher Schullesebücher merkwürdig kongruent ist? Vielleicht könnte auch er durch *Literaturgeschichte* noch Vorbegriffs-Naivität ablassen.

Hans-Wolf Jäger (München)

Johannes Philoponos: Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel. Ausgewählte Schriften, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Walter Böhm. Verlag Schöningh, Paderborn 1967.

Die Erschließung des großen alexandrinischen Gelehrten vom Anfang des 6. Jahrhunderts, des Aristoteles-Kommentators und Kritikers und monophysitischen Theologen ist ein sehr schwieriges, aber sehr dankenswertes Forschungsunternehmen. Es hatte drei sehr umfangreiche Aufgaben, zunächst die Entwicklungsgeschichte der antiken Naturwissenschaft zu verfolgen, deren Darstellung das Werk zu einem förmlichen Repertorium dieser Seite der antiken Philosophie und Wissenschaft macht. Die zweite Aufgabe war, die entscheidende Wende aufzuzeigen, die durch die christliche Schöpfungslehre in der Naturwissenschaft eingetreten ist und durch Philoponos zu einem systematischen Abschluß gebracht wurde. Gerade die Texte aus dem Riesenwerk des Alexandriners sind übersetzt und kommentiert, die diesen geistesgeschichtlichen Vorgang in allen Einzelheiten belegen. Drittens war zu zeigen, wie die erste umfassende Aristoteleskritik und die sich daraus ergebenden naturwissenschaftlichen Neuerungen in der Scholastik bis Galilei in Anknüpfung an Philoponos weitergewirkt haben.

Die Nachwirkung der neuen Physik knüpft sich vor allem an die *Impetustheorie*, über deren Anregung durch die Schöpfungslehre noch zu reden sein wird. In einer eigenen Raumtheorie von der Struktur des Weltraums, von der Gewalt des Vakuums und des Luftdrucks vorbereitet, wird die Stoßkraft als Übertragung unkörperlicher Kraftquanten aufgefaßt und werden Bewegungsgesetze aus der allgemeinen Schwerkraft und dem Widerstand der Medien gewonnen. Die Luftwellen als Träger des Schalls sind eine Analogie für die unkörperlichen Lichtwellen, die die Sehstrahlen und Korpuskeln ausschließen und eine neue Theorie des Auges und des Sehens ermöglichen. Daran schließt sich die Physiologie der übrigen Sinnesorgane, der Sinnesempfin-

dung und Wahrnehmung sowie die Psychologie von Gedächtnis, Erfahrung und Verstandeserkenntnis.

Die *Seelenlehre* des Philoponos ist in zweifacher Hinsicht von besonderem Interesse. Er gibt wohl als erster – im Gegensatz zu anderen Aristoteleskommentatoren und ihren Intellectus-agens-Theorien, die bei den Arabern eine so große Rolle spielen sollten – eine richtige Deutung der Einheit des aufnehmenden und tätigen Verstandes als einer einzigen Kraft der abtrennbaren Geistseele. Dann aber ist bei Philoponos, wie nirgends sonst, die außerordentliche Rolle der *Pneumata* als Vermittlung der Sinnesgestalten an das Gehirn und ihrer physiologischen Funktionen im Körperbau samt ihrer Vorgeschichte bequem nachzulesen. Sie erklärt die unbewußte Zwecktätigkeit und Gestaltganzheit von Natur, Vitalismus, Organismus und Chemie.

Die *christliche Kosmologie* ist unter dem Titel ‚*Das entgötterte Universum*‘ zusammengefaßt. Vom Anfang seiner Kommentatorentätigkeit an, von 517 an, stellt er schon den Gestirngeistern und -seelen mit Ätherleibern die reinen Geister entgegen. Die Impetustheorie erklärt die Bewegungsgesetze des Alls – ohne Unterscheidung der Welt über und unter dem Mond – aus der Gemeinsamkeit der vier Elemente auch für die Gestirne. Vor allem aber gilt es, die Ewigkeit des Himmels und der Himmelsbewegungen zu widerlegen, dem zwei eigene Werke „*Contra Proclum*“ und „*Contra Aristotelem*“ gewidmet waren. Leider kennen wir das zweite nur aus der zornigen Gegenkritik des heidnischen Kommentators Simplicius. Die Argumentation beruht auf der Beseitigung des Axioms: aus nichts wird nichts, vor allem aber auf der Unterscheidung der echten Unendlichkeit allein des Ewigen und der notwendigen *Endlichkeit der Zeit* mit der Bewegung der Welt, die durch den Schöpferwillen gesetzt ist. Darum wird sie noch in einem eigenen Buch „*de officio mundi*“ als Hexaemeron-Exegese unterstützt. Philoponos sucht die Konkordanz zwischen der Bibel und der Wissenschaft.

Als Dogmatiker vertritt er die Konkordanz der Trinitätslehre und Christologie mit der Metaphysik, allerdings einer grundsätzlich *individualistischen*, die im Kompositum keine Realität der Wesenheit gelten läßt, sondern nur die Erhaltung der Wesenseigenschaften auch verschiedener Naturen in der *υποστασις συνθετος* und *φωσις*. Weil sich daraus allzudeutlich ein Tritheismus mit Leugnung der einen Gottnatur ergibt, ist von seinen monophysitischen Glaubensgenossen der Traktat über die Trinität nicht überliefert worden; wohl aber der „*Diatetes*“, der Schiedsrichter zwischen Monophysiten, Nestorianern und Chalzedonensern. Es ist von hohem dogmen- und geistesgeschichtlichem Interesse, wie in den konfessionellen Kämpfen nach 500 von orthodoxer Seite mit der kritisch-realistischen Metaphysik der realen Distinktion von Person und Natur des Leontios und von monophysitischer Seite mit der gemäßigt nominalistischen, konzeptualischen Metaphysik die Glaubensentscheidung begründet wurde. Man kann jetzt nach Stephan Ottos Werk über Leontios und der Übersetzung seiner „*Grundschrift*“ sowie der von Böhm übersetzten Hauptstellen des „*Schiedsrichters*“ des Philoponos und seines Briefes an Kaiser Justinian leicht die beiden Typen von Metaphysik vergleichen.

Auf 50 Seiten hat Böhm nach den Vorarbeiten von P. Duhem und Anneliese Meier die erstaunliche Nachwirkung des Philoponos in der Spätscholastik, bei Leonardo da Vinci, Benedetti und Galilei zusammengestellt. Die Parallele ist verblüffend, wie schon um 500 aus einer genialen Aristoteleskritik sich die Grundzüge einer neuen, dynamischen statt statistischen Physik ergeben haben und wie nochmals, nicht zuletzt in direkter Anknüpfung an Philoponos, nun aber Schritt für Schritt, die endgültige Überwindung der aristotelisch-ptolemäischen Physik sich vollzogen hat.

Alois Dempf (München)

Bernhard Lakebrink: Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenziellen Anthropozentrik. Verlag Rombach, Freiburg 1967. 288 Seiten.

Lakebrink hat jetzt seiner Kampfschrift gegen den objektivistischen Idealismus Hegels die gegen den subjektiven kantianischen nachgeschickt. Da Hegel immerhin Universalienrealist, ja ontologischer Realist ist, ging es dort hauptsächlich um die Methode und ihre Folgen, um das dialektische Gegensatzdenken ohne rechte Einigung, dem das analektische Entsprechungsdenken, das Analogiedenken entgegengestellt wurde. Da durch I. Maréchal und seine Nachfolger der

Neukantianismus auch in die thomistische Metaphysik eingebrochen ist, geht es jetzt hauptsächlich um die positive Darlegung der thomistischen, *metaphysischen Theologie*. Sie wird meisterhaft mit allen ihren zahlreichen Axiomen und Definitionen lateinisch und deutsch dargestellt und damit eine sehr eindringliche korrekte Thomasinterpretation geboten, von der aus die Subjektivisten und nochmals Hegel – aber auch teilweise als Helfer – zensuriert werden.

Das Werk beginnt mit der Unterscheidung des absoluten Seins und des allgemeinen Seienden, des *esse et ens commune*, der vertikalen Unterschiedenheit des wahrhaft Einen und des bloß Geeinten. Dem folgt die horizontale reale Distinktion, von Dasein und Wesen. Beide zusammen erst ergeben die Analogie des Ungeschiedenen, Einfachen und des in sich Geschiedenen: *Deus sua indistinctioe distingitur a distincto*. Dafür muß auch die Unterschiedenheit des realen und mentalen Seienden geklärt werden. Es ist zuzugeben, daß auch Thomas den „Transzendentalismus“ gekannt hat, aber nur insofern, als *cognoscere sequitur esse cognoscitivi et cognoscibilis*. Die vierfache Nachkonstruktion des Seienden durch Sinne, Vorstellung, Verstand und Vernunft hat der fünffachen Strukturgesetzlichkeit des Unbelebten, Belebten, des Menschen, der reinen Geister und Gottes, den Seinsschichten zu folgen.

Dann erst können die fünf Gottesbeweise dargestellt werden, im Ausgang vom Endlichen, vom *actus essendi*, von der Wirkung zum Wirkenden, vom Unselbständigen zur ersten Ursache – nichts ist *causa sui* – vom essentiell Möglichen zum wirklich Notwendigen, das nie bloß möglich gewesen ist, vom gestuften Seienden zum eminenten SEIN und vom Zielstrebigen zum Zielbestimmenden. – Wenn die ontologische Schichtordnung nach Dasein und Wesen nicht anerkannt wird, können freilich die Gottesbeweise nicht ernst genommen werden.

Lakebrink, der *Analektiker*, glänzt in der Darstellung der Analogie des Seins und der Zurechtrückung des kantischen Analogiebegriffs. Die Entsprechung des Unendlichen und Endlichen, des Einfachen und des Ewigen, des Ewigen und des Zeitlichen macht zunächst klar, daß das absolute ewige Sein schlechthin zeitlos ist, nur schaffend mit der Zeit zu tun hat. Dann aber führt sie doch zu jener *Urbildlichkeit des Wesens Gottes*, des nicht ganz Anderen, die uns gerade noch in diesem Leben ohne *visio beatifica* zugänglich ist, zur Identität der sich im seienden einigen, wahren, guten, in den Allgemeinbestimmtheiten bezeugenden Urgründen in Gott, in dem allein Wesen *Sein* ist.

Dann erst kann der *concurus divinus*, die ursprüngliche und bleibende Aktualisierung jeder ersten Wirklichkeit und jeder Wirksamkeit durch das intensiv unendliche, allein einfache Sein erörtert werden. Das 4. Axiom des „*Liber de causis*“: *primum rerum creatarum est esse* wird erläutert. Im neuplatonischen Zusammenhang des Büchleins ist es häretisch, weil es das Sein erst dem aus dem Einen und Guten emanieren Weltgeist zuweist. Thomasisch verstanden lehrt es zwei Dinge: die Setzung des *esse commune* durch das absolute Sein, dann aber auch, daß das *ens a se* grundlegend für die Transcendentalien, für das Lebendigein und Geistsein ist.

Von da aus kann die anthropozentrische Metaphysik kritisiert und rektifiziert werden. Der Versuch der *Maréchal*ianer, pseudothomistisch vom *gelichteten Dasein* aus, von der menschlichen Existenz als Dasein, Erkennen und Wollen aus zum lichten SEIN aufzusteigen, verfißt deren allgemeine strukturgesetzliche Voraussetzung: *omne ens unum, verum, bonum*, die Unterschiedenheit und Einigung jedes Daseins und Soseins.

Das Schlußkapitel: ‚Wirklichkeit und Geschichte‘ macht gegenüber dem in die Seinslehre einbrechenden Historismus die Überzeitlichkeit all jener Wahrheiten geltend, die axiomatisch und definitorisch längst durch die *Philosophia perennis* gültig formuliert sind. In ihrer meisterhaften Zusammenfassung und Erläuterung besteht der vorbildliche Wert des Buches.

Alois Dempf (München)

Stephan Otto: Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. Verlag Fink, München 1968, 209 Seiten.

Das Werk Ottos dient drei sehr bedeutsamen Forschungsaufgaben, den Höhepunkt der altchristlichen *Metaphysik* der Person und Natur des Menschen klarzustellen, sie gegen eine Reihe von Fehldeutungen zu verteidigen und ihre Herkunft aus der spätantiken Philosophie aufzuklären.

Diese Menschenlehre ist freilich nicht als ein Werk für sich erhalten, sie muß erst aus der Verteidigung der dhalzedonensischen Christologie gegen die Nestorianer und Monophysiten isoliert werden, die zudem unter zwei Verfasseramen: Leontios von Byzanz und Leontios von Jerusalem überliefert ist. Da es seit dem Leontioswerk F. Loofs von 1887 umstritten ist, ob es sich um einen oder zwei Autoren handelt, müssen leider die Menschenlehren der beiden Leontioi nacheinander in sorgfältigster Textanalyse je für sich untersucht werden.

Einige Schwankungen in der Terminologie der verschiedenen Traktate zwingen dazu, die *Axiomatik* der angeblich zweierlei Anthropologie zu vergleichen. Aus ihrer Übereinstimmung kann man vorsichtig nur einen einzigen Denker sehr hohen Ranges erschließen. Die vier Axiome lauten: Jede konkrete Natur existiert in einem Selbstand, zwischen (konkreter) Natur und Selbstand (an sich) ist zu unterscheiden. Das Prinzip des Selbstands der Person ist nicht materiell, sondern geistig. Aus dem Selbstand der Person ergeben sich die dialektischen Henosis- und Diakrisisfunktionen der naturhaften und hypostasierenden Relationen. Diese erste Dialektik der realen Distinktion von Existenz und Essenz ist neben ihrer entscheidenden Funktion in der Dogmatik die erste *Systematik* der altchristlichen Menschenlehre.

Die Person muß zweifach bestimmt werden als intelligible Subsistenz an und für sich, aber auch als Trägerin von Idiomen im Kompositum als ὑποστασις συνθετος. Die Geistseele ist definiert als unkörperliche, selbstbewegte (2.) Substanz mit abgeschlossenem Leben, separatam, non tantum separabilem vitam habens. Ihre wichtigste Bestimmtheit ist ihre υπαρξις, subsistentia an sich, ihr erster Selbstand als Einzelnatur aus der allgemeinen Menschennatur: die vollendete Individualität ergibt sich aber erst aus ihrer Enhypostasie in der Person. Die geistige Individuation korrespondiert mit der geistigen Spezifikation, die beide aus Gott stammen und durch ihn verbunden werden. Das ist die strenge Form der Creationstheorie. Die Ablehnung der aristotelischen Definition der Geistseele als Körperform wirft das Problem der Verbindung der Geistseele mit dem Leib auf, ihrer Verbundenheit und ihres Mitleidens mit ihm. Auch der Leib mit seinen belebenden Pneumata subsistiert in der Person und kann durch sie „erhöht“ werden. Die Dialektik der Einigung- und Trennungsfunktion der Natur und Person ergibt erst eine weit über Aristoteles hinausgehende Präzision der Begriffe εἶδος οὐσια, οὐσια καινη, φυσικ, φυσικ - συνθετος, ιδιοτης, ιδιομα, ιδιον τελειον, - απυνητος ενωσις. Die geistesgeschichtliche Erforschung der *Entstehung* dieser Anthropologie, des Weges von der Trichotomie des Menschen nach Geist, Seele und Leib zu einer kritisch-realistischen und dialektischen Position ist ein weiteres Verdienst neben ihrer klaren Darstellung. Porphyrios, Nemesios, Gregor von Nazianz, Proklos, Pseudodionysios, Ammonios sind daran beteiligt.

Diese breite wissenschaftliche Grundlage erklärt auch die Übereinstimmung von Boethius, Maxentius und Johannes Grammatikos in der Personlehre mit Leontios.

Die Übersetzung des ersten Buches des Leontios „Gegen die Nestorianer und Eutychianer“, der Grundschrift des Meisters, gibt einen Einblick in seine Metaphysik als Grundlage seiner Polemik statt des Anspielens auf Bibelstellen.

Hoffentlich entschließt sich Stephan Otto, die Nachwirkung der Traktate über den Skythopolitaner, über Maximos und den Damascener bis Thomas zu verfolgen, die erst seine volle geistesgeschichtliche Bedeutung erweisen wird.

Alois Dempf (München)