

BUCHBESPRECHUNGEN

Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1967. XII und 415 S.

Husserl und Heidegger haben unüberschaubar die Philosophie der letzten Jahrzehnte geprägt; ihre Wirkung durchlief jedoch verschiedene Phasen, und es änderte sich auch das Verhältnis, in das man Husserl und Heidegger setzte. Zuerst mußte es selbstverständlich so scheinen, als füge Heidegger sich in jenen philosophischen Durchbruch ein, der sich an Husserls phänomenologische Philosophie und Forschung geknüpft hatte. Schon unmittelbar nach dem Erscheinen notierte jedoch ein aufmerksamer Beobachter wie Georg Misch, daß die führende Rolle in der phänomenologischen Bewegung mit einem Schlage auf Heidegger übergegangen sei; Heidegger aber sei, so meinte Misch, nicht wie Scheler ein bloßer Ausdruck der Zeitendenzen; von ihm dürfe man vielmehr erwarten, daß er die Philosophie zur Wissenschaft mache, also auf neuen Wegen Husserls Ziel erreichen werde. Obgleich Husserl sich noch gegen jenes Neue zu wehren suchte, das aus der von ihm entfachten Bewegung sich nun gegen ihn wandte, blieb es erst einmal dabei, daß Husserl, auch gerade mit seinen Spätschriften, von Heidegger her gelesen und rezipiert wurde. Wenn Husserl mit bitterer Ironie über Zeitgenossen wie Heidegger den Satz schrieb, der Traum von der Philosophie als strenger Wissenschaft sei ausgetrumt, dann nahm man diesen Satz wie selbstverständlich als Formulierung von Husserls eigener Meinung, Husserl einfach in das von ihm Bekämpfte, in Heideggers Denken zurucknehmend. Vor einigen Jahren schien es noch so, als ob etwa das lebendige französische Philosophieren sich bestimmen lasse durch den Ansatz des Hegel der Phänomenologie des Geistes, des jungen Marx, des späten Husserl und Heideggers – wobei freilich einige aus auerphilosophischen Gründen dort, wo sie von Heidegger her dachten, „Husserl“ und der „späte Husserl“ sagten. Diese Situation hat sich geändert. Die phänomenologische Bewegung spielt, auch in Kontinentaleuropa, nur noch die Rolle einer philosophischen Richtung unter anderen, und in ihr wird Husserl nun als Korrektiv herbeigerufen gegen jenen Verfall der Philosophie in die Unphilosophie der nur existenziellen Bekundung oder des Mythologisierungens, wie man ihn von Heideggers Spätphilosophie befürchtet.

Tugendhat zieht in seinem Buch über Husserl und Heidegger die Konsequenzen daraus, daß uns heute ein Bezug zu Husserl und Heidegger möglich ist, der nicht durch vorschnelle Parteinahme geleitet ist. Weder soll Heidegger von Husserl noch Husserl von Heidegger her interpretiert werden; jeder soll in seinem eigenen Recht belassen, in seiner Eigenständigkeit zu Wort kommen. Gerade auf diese Weise soll es gelingen, die sachliche wie geschichtliche Einheit des Denkens von Husserl und Heidegger herauszuarbeiten und von der einheitlichen Thematik her Recht und Grenzen der beiden Ansätze aufzuzeigen: Husserl hat in seinen späteren Arbeiten die Erweiterung des überlieferten Wahrheitsbegriffes (durch die Aufnahme der „lebensweltlichen“ Wahrheit) zwar begonnen und das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte in den Blick genommen, aber erst Heidegger hat diese Fragestellung radikal durchgeführt, wobei er jedoch jenen kritischen Wahrheitsbegriff, dem Husserl gerade mit seinen frühen Arbeiten vorgearbeitet hatte, verlor.

Hätte man nur erst den Titel des Tugendhatschen Buches gehört, dann könnte man vielleicht meinen, hier würden Husserl und Heidegger vom späten Heidegger her rezipiert; es seien ja die späteren Arbeiten Heideggers, in denen die Wahrheitsthematik oder doch die Rede von „Wahrheit“ eine zentrale Rolle spiele. Die Ansicht ist ja schon zur *opinio communis* geworden, die Frage nach der Geschichtlichkeit der Wahrheit sei das Thema des späten Heidegger wie auch die Grundthematik heutigen Philosophierens. über eine solche globale These hinaus hat Hans-Georg Gadamer konkret auszuarbeiten versucht, was es bedeutet, wenn das Wahrheitsgeschehen, wie die Kunst es zeigt, zum Leitfaden der Wahrheitserfahrung wird.¹ Alexander Schwan hat, anknüpfend an die Wahrheitsthematik, wie Heidegger sie nach 1930 entfaltete, zu zeigen versucht, daß dem Ansatz nach in den späteren Arbeiten Heideggers wie auch bei Aristoteles und in der klassischen politischen Philosophie Politik verstanden werde als Ins-Werk-Setzen von Wahrheit; da Wahrheit bei Heidegger aus der Zusammengehörigkeit von

Wahrheit, Unwahrheit und Irre, also als Wahrheitsgeschehen, gedacht werde, führe diese Fragestellung direkt in die Dimension der Geschichte, die sich der Erfahrung heute vor allem aufdränge.² Ja, man hat, um der einseitigen Ausrichtung der Wahrheit auf das Wahrheitsgeschehen entgegenzutreten zu können, zu grundsätzlichen Unterscheidungen innerhalb des Begriffs der Wahrheit gegriffen, so zur Unterscheidung des (geschichtlichen) Wahr-Seins im Sinne Heideggers und des (ungeschichtlich-übergeschichtlichen) Wahr-Wesens.³ Indem im Anschluß an Heidegger diese Fragen durchdacht wurden, rückte die Wirkung Heideggers in eine neue Phase. Was zuerst, beim Erscheinen von *Sein und Zeit*, die Leser berührte, das war der Aufruf zum eigentlichen Existieren, und auch der französische Existenzialismus erinnerte die Menschen vor allem daran, daß sie, als Existenz, die Täter ihrer Taten seien; Jaspers bringt diese Position heute noch ein, nicht ohne Moralistik und weniger in die Fachphilosophie als in die öffentliche Diskussion. Aber für die Zeitgenossen scheint die Rede von der Existenz – etwa gegenüber der Rede von der „Gesellschaft“ – etwas ausweglos Antiquiertes zu haben, obwohl der romantische Protest des „Partisanen“ heute auf seine Weise den Protest im Namen der Existenz wiederholt, wenn nun auch in Korrelation und Konfrontation mit dem, was man das „System“ nennt. Eine zweite Weise, Impulse der Zeit (nun Impulse der Jahre nach dem zweiten Weltkrieg) mit Impulsen Heideggers zu identifizieren, offenbarte sich in der Rede von der „Kehre“, die man als eine Art von Bekehrung verstand, so aber als notwendig für die Menschheit wie für die Nation wie für den Einzelnen wie für die Philosophie. Auch das ist heute Vergangenheit. Ist damit die Wirkung Heideggers nun zu Ende? Oder ermöglicht sein Ansatz es, brennende Fragen der Zeit zu entwickeln, etwa Fragen der Art: Wie begegnet Natur im Zugriff der Technik? Wie begegnet Leben im Zugriff jener biologisch-medizinischen Forschung und Technik, deren erste Ansätze heute schon erbitterte Diskussionen hervorrufen? Wie gehört jene Kunst in das Ganze unseres Lebens, die heute eine so merkwürdige Wandlung durchmacht? Die Frage, ob eine physikalische Theorie verifizierbar sei, eine Atomindustrie Effektivität, eine Atomrüstung Hypereffektivität habe; ist ja noch etwas ganz anderes als die Frage, ob und wie dieser so plötzlich und irrational entstandene Komplex von Atomforschung, -technik, -industrie und -rüstung in unsere Welt gehören soll. Für die zweite Art der Fragestellung ist von Husserl und Heidegger (wie früher vom Deutschen Idealismus) ein Frageansatz entwickelt worden, ein Ansatz, den man in den verschiedensten Weisen fruchtbar zu machen versucht hat (wobei es offenbar so ist, daß die Folgen Heideggers die Diskussion mehr bestimmen als Heidegger selbst, der mit seinem Denken in ein Abseits gerückt ist).

Tugendhats Buch arbeitet in aller Konsequenz diesen dritten Ansatz der Heidegger-Rezeption aus, wird in diesem Buch doch gezeigt, wie die Phänomenologie Husserls und Heideggers die Frage nach den *Gegebenheitsweisen* von Seiendem ausbildet (der junge Heidegger sagte: nach den Weisen, wie Seiendes *begegnet*) und wie diese Phänomenologie sich der Dimension der „Geschichtlichkeit“ solcher Gegebenheitsweisen öffnen muß. Aber Tugendhats Buch ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß es nicht im Strome der schon allzu üblich gewordenen Zeittendenzen schwimmt, daß es nicht einfach die genannten Fragen mit dem späten Heidegger als Fragen nach der „Wahrheit“ deklariert, nämlich als Fragen nach der Wahrheit des Seins, der Wahrheit als dem Bereich für die Gegebenheitsweisen (Seinsweisen) von Seiendem. Vielmehr sucht Tugendhat (wie schon gesagt) zu zeigen, daß Heidegger in die genannte Dimension hineinfragt, aber in vorschneller Weise diesen Bereich mit dem Wort Wahrheit nennt, so aber gerade durch diesen seinen „Wahrheits“-begriff den eigentlichen kritischen Wahrheitsbegriff verliert. So kann Tugendhat denn auch anmerkungsweise von einem Versuch wie dem Versuch von Gadamer sagen, dort werde zwar in der Hermeneutik eine neue Dimension erreicht, doch – infolge des Anschlusses an Heidegger – die eigentliche Wahrheitsfrage verfehlt: „Bei Gadamer konnte sich der großangelegte Versuch einer hermeneutischen Theorie wohl gerade deswegen nicht am Wahrheitsbegriff orientieren, weil er Heideggers Wahrheitsbegriff grundsätzlich übernimmt.“ (358 Anm.)

Indem in dieser Weise nach der Wahrheit gefragt wird, ist die Philosophie als Philosophie, die Philosophie ihrer Möglichkeit nach ein Problem geworden, und Tugendhat entwickelt dieses Problem nicht nur von der spezifisch deutschen oder kontinentaleuropäischen, phänomenologisch-hermeneutisch-spekulativ orientierten Tradition und damit nicht allein von der Linie Husserl-Heidegger aus, sondern universal, vom Ganzen der heutigen philosophischen Tenden-

zen her, vor allem auch unter Einfluß der angloamerikanischen analytischen Philosophie.⁴ Philosophie – von dieser These geht Tugendhat aus – „steht für die Idee, das menschliche Leben im ganzen auf Wahrheit auszurichten“. Die Frage nach dem „Sinn von Wahrheit“ ist deshalb die Grundfrage der Philosophie. Aber gerade der Sinn von Wahrheit scheint uns heute verlorenzugehen. „Was Wahrheit und Wahrheitserkenntnis besagt, mag verständlich sein, wo es sich um elementare Tatsachenaussagen und ihre aussagenlogischen Verbindungen handelt. Die umfassenderen Zusammenhänge aber, in die wir sie einordnen, erscheinen von geschichtlich praktischen Interessen bestimmt, und was es heißen könnte, nach der Wahrheit von diesen selbst zu fragen, ist unklar; unklar ist daher, was es dann noch heißen könnte, das menschliche Leben im ganzen auf Wahrheit auszurichten.“ Mit Nietzsche kann man zweifeln, ob alle Interessen dem Interesse an Wahrheit unterzuordnen seien; Marx und Freud haben uns schon gelehrt, „wie ursprünglich unser Interesse an der Unwahrheit ist, so sehr, daß es auch noch den vermeintlichen Willen zur Wahrheit zu umgreifen scheint“ (1).

Was tut die Philosophie in dieser Situation? Auf der einen Seite – innerhalb der analytischen Philosophie – zieht sie sich auf eine Minimalposition zurück, formuliert sie von der logischen und erkenntnistheoretischen Urteilslehre aus einen Wahrheitsbegriff, von dem aus nicht einmal das Ganze des theoretischen Verhaltens auf Wahrheit bezogen werden kann (Tugendhat nennt als repräsentativ die Tarskische Wahrheitsformel). Auf der anderen Seite erweitert sie den Wahrheitsbegriff über das Theoretische hinaus auf das Verhalten des Daseins überhaupt, bestimmt Wahrheit so als Erschlossenheit und Unverborgenheit (Heidegger). Zur Aussagen-Wahrheit tritt dann die Wahrheit der Existenz, die Wahrheit der Kunst usf. „Soweit also die gegenwärtige Philosophie die Frage nach dem Sinn von Wahrheit überhaupt noch stellt, ist sie in zwei divergierende Richtungen auseinandergetreten: einer exakten, aber trivialen auf der einen Seite, die zwar eine richtige Bestimmung von Wahrheit gibt, aber eine verengte und tautologische; und einer umfassenden, aber vagen auf der anderen Seite, die zwar dem Wahrheitsbegriff seine nötige Weite sichert, aber ohne eigentliche Klarheit, ob überhaupt noch von Wahrheit die Rede ist.“ (4)

In dieser Situation will Tugendhat nach dem „Sinn von Wahrheit“ fragen, aber er will es in einer kritischen Weise tun. Er will von dem „geläufigen“ Begriff von Wahrheit, von dem, was wir unter Wahrheit zu verstehen „gewohnt“ sind und was im „normalen Sinn des Wortes“ Wahrheit genannt wird, von dem uns „Vorgegebenen“ ausgehen (3 f., 244, 237); d. h. er will ausgehen von dem Wahrheitsbegriff, wie er auf erkenntnistheoretischem und logischem Gebiet gewonnen wird, und dann weiterschreiten zu einem „erweiterten“ Wahrheitsbegriff. Heidegger ist der Denker, der in entschiedener Weise eine Erweiterung des Wahrheitsbegriffes angestrebt hat. Aber Heidegger hat dabei den Bezug zum engeren, erkenntnistheoretischen Wahrheitsbegriff nicht genügend festgehalten, deshalb auch den erweiterten Wahrheitsbegriff ins Vage sich auflösen lassen, so daß alles unbestimmte und unkontrollierte Reden von der Wahrheit der Kunst, der Wahrheit der Existenz, der Geschichtlichkeit der Wahrheit sich heute an ihn anschließen kann. Auf der anderen Seite gibt der übliche erkenntnistheoretische Wahrheitsbegriff von sich aus die Möglichkeit zu seiner Erweiterung nicht her. So sucht Tugendhat nach einem Mittelglied, und als solches Mittelglied, als Weg vom erkenntnistheoretischen zum erweiterten Wahrheitsbegriff, bietet sich Husserls Philosophie an. Husserl, so betont Tugendhat, sei gerade nicht, „wie es in der Metaphysik meist üblich war“, von einem umfassenden und entsprechend vagen Wahrheitsbegriff ausgegangen, sondern vom erkenntnistheoretisch-logischen Wahrheitsbegriff vorgestoßen zu einem Wahrheitsbegriff, der umfassend transzendentalphilosophisch sei und auch das Problem der Geschichtlichkeit einbeziehe. „Husserl ist seit Leibniz der einzige Denker, der die beiden Traditionen des Wahrheitsproblems, die logische und die metaphysische, noch einmal produktiv vereinigt: ausgehend von präzisen und minuziösen ‚logischen Untersuchungen‘, deren Ziel das ‚phänomenologische‘ Verständnis der Wahrheit rein logischer Aussagen, zugleich aber auch die Aufklärung des Wahrheitssinns dieser philosophischen Untersuchungen selbst ist, gelangt Husserl zu einer umfassenden ‚transzendentalphilosophischen‘ Position, in der der Wahrheitsbegriff im Zentrum steht und damit eine universale Relevanz gewinnt.“ (5)

Der erste Teil des Buches von Tugendhat (9–255) gibt deshalb eine Darstellung von „Wahrheit und Selbstgegebenheit“ bei Husserl. Dieser Teil gliedert sich in drei Abschnitte, wobei der

erste Abschnitt sich vorzüglich mit den *Logischen Untersuchungen*, vor allem der 6. Untersuchung, beschäftigt, der zweite Abschnitt mit der *Idee der Phänomenologie*, den *Ideen I* und den *Cartesischen Meditationen*, der dritte Abschnitt vor allem mit der *Formalen und transzendenten Logik* und der *Krisis*-Schrift. Tugendhat faßt den Ertrag dieser Abschnitte in der folgenden Weise zusammen: „In den *Logischen Untersuchungen* dient die phänomenologische Methode zur Aufklärung eines engeren Wahrheitsbegriffs, wobei auch schon hier die reflexive Frage nach der Wahrheit der phänomenologischen Analyse selbst mit einbezogen ist und sich mit der Theorie der kategorialen Anschauung eine erste Erweiterung des Wahrheitsbegriffs ergibt; in den späteren Schriften ermöglicht dann der phänomenologisch geklärte Wahrheitsbegriff eine umfassende Konzeption der Phänomenologie als transzendentaler Philosophie; und in den spätesten Schriften zeigt sich, wie die (schon in den *Logischen Untersuchungen* implizierte, aber noch nicht durchgeführte) transzendente Fundierung auf die konkrete Problematik zurückwirkt und ihrerseits eine Erweiterung und Verflüssigung des Wahrheitsbegriffs ermöglicht.“ (11)

Der zweite Teil des Buchs (257–405) behandelt dann unter dem Titel „Wahrheit und Erschlossenheit“ Heidegger, und zwar vor allem den ersten Abschnitt von *Sein und Zeit*, so „Vorhandenheit“ und „Zuhandenheit“ als unterschiedliche Weisen der Gegebenheit, des „Begegnens“ von Seiendem, die Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins und vor allem den Wahrheitsbegriff, wie er im § 44 von *Sein und Zeit* entfaltet wird. Nur kurz werden dann noch das Wahrheitsproblem in *Vom Wesen des Grundes* und *Vom Wesen der Wahrheit* sowie die Arbeiten nach der sog. Kehre behandelt, die nach Tugendhat den in *Sein und Zeit* schon angelegten Verfall der Wahrheitsproblematik verfestigen.

Das Buch Tugendhats hat seine Stärke darin, daß es die Details interpretiert und in sachbezogener Weise diskutiert. So tut man diesem Buch unrecht, wenn man es nur auf die leitenden Tendenzen hin befragt, doch kann in dieser Anzeige hier nicht mehr geschehen. Husserl (so etwa kann man in wenigen Worten wiederzugeben suchen, was dieses Buch in konkreten Einzelaufweisen aufdeckt) hat erstmals ein Philosophieren entfaltet, das nicht nur nach dem Seienden, sondern, unter Einbezug des Problems der Geschichtlichkeit, nach den Gegebenheitsweisen von Seiendem fragt, damit die Ontologien in Aletheiologien verwandelt. Apriorische Gesetzmäßigkeiten, die Husserl herausarbeitet, sind relativ auf die Gegebenheitsweise; es ist nicht ausgeschlossen, daß Seiendes auch in anderen Gegebenheitsweisen sich zeigt, ja, daß dasselbe Seiende in verschiedenen Gegebenheitsweisen erfahren werden kann. Indem Husserl (in seinen späteren Arbeiten) so denkt, öffnet er die Mitte der Philosophie selbst für die Dimension des Geschichtlichen.

Hier – an dieser Problematik, nicht an den chronologisch späteren Husserlschen Arbeiten – schließt Heideggers Werk *Sein und Zeit* an. Husserl thematisiert das Wie des Bezugs zu Seiendem, aber doch immer vom Gegebensein des Gegenständlichen, aus der Rückwendung von einer „objektiven“ Welt her. Heidegger setzt bei der Frage nach dem Wie der Gegebenheit schon an (er kennt deshalb nicht mehr die – schon vorausgesetzte – Epoche), unterscheidet z. B. Vorhandenheit und Zuhandenheit und fundiert alle Weisen der Gegebenheit von Seiendem im Vollzug des „Lebens“ oder „Daseins“. Da die Weisen der Gegebenheit oder des Begegnens von Seiendem als Weisen des Wahrseins gefaßt werden (z. B. auch von der Wahrheit gesprochen wird, die der Umgang mit Zuhandem habe), kann die Erschlossenheit des Daseins, nach der Kehre als Lichtung des Sichverbergens thematisiert, Wahrheit genannt werden, nämlich „Wahrheit des Seins“. Heideggers Leistung liegt also in der Erweiterung des Wahrheitsbegriffs: einmal darin, daß nicht nur dem Vorstellen von Vorhandenem Wahrheit zugesprochen wird, sondern auch z. B. dem Umgang mit Zuhandem und dem Existieren der Existenz, dann darin, daß der Bereich des Sichunterscheidens von Vorhandensein, Zuhandensein, Existenzsein als Wahrheit (Unverborgenheit) des Seins angesprochen wird. Tugendhat gesteht nun die Legitimität einer solchen Erweiterung des Wahrheitsbegriffs zu: Wahrheit darf nicht nur, wie eine Übersteigerung der Wahrheit der Aussage zur Wahrheit überhaupt es nahelegte, als Wahrheitsbesitz verstanden werden oder doch (bei der noch zu verifizierenden Aussage) als Anspruch auf Wahrheitsbesitz. Schon bei Husserl, so schreibt Tugendhat, zeigte sich, wenn auch noch nicht eigentlich ausgearbeitet, „ein Wahrheitsbezug, in dem wir Wahrheit weder beanspruchen noch besitzen, sondern, ausgehend von einer vagen Vorstellung einer komplexen Sache und fragend,

was sie ‚selbst‘ sei, progressiv zu ihrer Wahrheit unterwegs sind. Dieses Unterwegssein, nicht in seiner jeweiligen Station, sondern in seiner Bewegtheit als solcher, läßt sich aus der Intentionalität, die zwar über ihre jeweilige Erfüllung als Intention hinausweisen kann, aber als Vorstellen prinzipiell statisch ist, nicht begreifen. Der eigentliche Gewinn von Heideggers neuem, aus der Erschlossenheit gewonnenen Verständnis des Wahrheitsbezugs als ‚Entdecken‘ liegt in dieser Möglichkeit, auch und gerade das Unterwegssein zur Wahrheit als Wahrheitsbezug zu verstehen.“ (346) Diese Weise des Wahrheitsbezuges ist dann entscheidend, wenn nach den leitenden Sinnhorizonten des In-der-Welt-seins, also nach dem gefragt wird, was Heidegger die Wahrheit des Seins nennt.

Darin, daß Heidegger bei der Erschlossenheit des Daseins und den genannten Sinnhorizonten einfach von „Wahrheit“ spricht, sieht Tugendhat andererseits das Illegitime des Weges von Heidegger, und er weist nach, wie Heidegger diesen Weg in *Sein und Zeit* betritt und wie sich schon in diesem Werk im Grunde alles entscheidet. Heidegger bestimmt die Wahrheit einer Aussage ähnlich wie Husserl: Eine Aussage ist wahr, wenn sie Seiendes so aufzeigt oder „entdeckt“, „wie es an ihm selbst ist“. Aber die Differenz, die hier zwischen zwei Gegebenheitsweisen des Seienden gesetzt ist (so entdeckt, wie es an ihm selbst ist) wird von Heidegger fallengelassen: Wahr ist eine Aussage, wenn sie „entdeckt“. Indem das Entdecken nicht mehr durch das eigens gesetzte So-wie auf Aufweisung und Rechtfertigung bezogen wird, verliert es seinen Bezug auf Wahrheit, zu welcher Ausweisung, Rechtfertigung gehört. Indem das Entdecken selbst schon Wahrheit genannt wird, geht der eigentliche Charakter von Wahrheit, geht die Möglichkeit der Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit verloren. Heidegger, so fordert Tugendhat, hätte die Differenz in der Aussagenwahrheit festhalten, ja auch in der Wahrheit des Umgangs mit Zuhandenem (wenn es solche „Wahrheit“ gibt) eine Differenz und damit die Möglichkeit von Aufweisung und Rechtfertigung aufzeigen müssen. Nur so hätte Heidegger zeigen können, wie „Erschlossenheit“ oder „Lichtung“ – die große Entdeckung der phänomenologischen Philosophie – nicht selber schon (wie Heidegger unterstellt) Wahrheit ist, aber auf einen Wahrheitsbezug angelegt ist.

Die Forderung, die Tugendhat stellt, besteht zu Recht: Wenn Heidegger, um den Begriff der Wahrheit erweitern zu können, die Differenz, durch die die Aussagenwahrheit gekennzeichnet ist, fallen läßt, diese Differenz nicht zurückgewinnt und auch für die neugewonnenen anderen Weisen von Wahrheit keine entsprechende Differenz und damit nicht die Möglichkeit von Ausweisung und Rechtfertigung von Wahrheit aufzeigt, zerfließt der Wahrheitsbegriff bei seiner Erweiterung ins Vage und Unbestimmte. Wenn Heidegger in seinen späteren Arbeiten (was Tugendhat nicht berührt) vor allem von der Kunst als einem Wahrheitsgeschehen spricht, dann gibt er keine Möglichkeit an die Hand, Kunst von Nichtkunst zu unterscheiden. (Wieso sind ein Andachtsbild und ein Monument, die geschichtsmächtig „Wahrheit“ ins „Werk“ setzen, nicht in jedem Fall Kunst?) Doch rechtfertigt diese berechtigte Kritik schon das Gericht, das Tugendhat über den späteren Heidegger anstellt (unter Titeln wie „Preisgabe des Wahrheitsbegriffs“, „Lichtung des Seins als Wahrheitsrefugium“, „Verfall des Weltbegriffs“)? Wenn Heidegger, so argumentiert Tugendhat, den Bezug der Wahrheit auf Ausweisung und Rechtfertigung verliert, kann er die leitenden Sinnhorizonte des In-der-Welt-seins nicht mehr auf Wahrheit beziehen; da er sie selbst schon „Wahrheit“ nennt, kann er von ihnen nicht mehr die Ausweisung und Rechtfertigung fordern. Er muß sie einfach hinnehmen als „Geschick“; die „Wahrheit des Seins“, die den Bezug auf Ausweisung und Rechtfertigung verloren hat, kann auch keinen Bezug mehr haben zur Freiheit, usf.

Könnte es jedoch nicht so sein, daß Tugendhat, wenn er so scharf die Schwächen von Heideggers Position herausstellt, deren Stärke nicht sieht, von der eigentlichen Ausrichtung des Heideggerschen Fragens überhaupt nicht Kenntnis nimmt? Daß er deshalb, weil er die Ausrichtung von Heideggers Fragen verfehlt, in so schroffer Weise die späteren Heideggerschen Arbeiten verwerfen muß? Nach meinem Dafürhalten kann der späte Heidegger, wie Tugendhat ihn darstellt, nicht interessieren; was tatsächlich an den späteren Arbeiten Heideggers interessiert, finde ich bei Tugendhat nicht dargestellt. Es bleibt auch unverständlich, wie man, da doch z. B. Heideggers Überlegungen über die „Herausforderung der Technik“ vorliegen, schreiben kann: „Konkrete Überlegungen, wie das geschichtliche Selbstverständnis sich auf Wahrheit beziehen kann, fehlen jedoch bei Heidegger völlig.“ (358) Tugendhat verfehlt aber nicht nur das

eigentliche Anliegen von Heideggers späteren Arbeiten: er bekommt auch nicht in den Blick, was schon für *Sein und Zeit* die eigentliche Absicht, was die Stärke dieses Werkes war.

Tugendhat bezieht sich nur auf den ersten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit*, dieser Abschnitt aber ist nur die Vorbereitung für den zweiten und den (nicht veröffentlichten) dritten Abschnitt. Erst der zweite Abschnitt bringt das „Prinzip“ für die Unterscheidung zwischen Vorhandenheit und Zuhandenheit, wie sie im ersten Abschnitt vorbereitend durchgeführt wird. Dieser zweite Abschnitt macht den Unterschied zwischen dem Vorstellen von Vorhandenem und dem Umgang mit Zuhandenem verständlich aus einer Modifikation der Zeitlichkeit des Daseins. Vorstellen von Vorhandenem und Umgang mit Zuhandenem gehören (anders als das eigentliche Existieren, aber wohl auch anders als z. B. das Tragen eines Ringes, vgl. *Sein und Zeit* 389) in die uneigentliche, selbstvergessene Zeitigung von Zeit (in das Gewärtigen-Gegenwärtigen-Behalten). Beide Male herrscht die Gegenwartsekstase vor; doch wird beim Umschlag des Umgangs mit Zuhandenem in das bloße Vorstellen von Vorhandenem die Ekstase der Zukunft (das Gewärtigen des Wozu) entschieden zurückgedrängt, das Gegenwärtigen akzentuiert (dem Um-zu der Gegenwartsekstase entspringt ein nur noch „theoretisches“ Als). Das Gegenwärtigen, das im Vorstellen des Vorhandenen vorherrscht, kann dann auch das Gewärtigen für sich einspannen, d. h. die reine Theorie kann ihre eigene Praxis haben (etwa beim Aufbau der technischen Apparatur im physikalischen Experiment). Bringt erst der zweite Abschnitt von *Sein und Zeit* auf diese Weise den Unterschied zwischen dem Vorstellen von Vorhandenem und dem Umgang mit Zuhandenem auf den Begriff, so bleibt doch auch in ihm eine Frage offen: wenn das Dasein Seiendes als Vorhandenes, als Zuhandenes oder als „Ring“ nimmt oder sich selbst auf das Existieren versteht, muß es dann nicht schon bekannt sein mit Vorhandensein, Zuhandensein, Ringsein, Existenzsein? Muß nicht aus der Zeitigung von Zeit verständlich zu machen sein, daß Seiendes dem Dasein in einem Vorhandensein, Zuhandensein, Ringsein, Existenzsein sich zeigen kann? Von der Zeit her (in diesem spezifischen Sinn von Heidegger „Temporalität“ genannt) muß der Sinn von Sein in die Vielfalt seiner möglichen Bedeutungen (bis hinunter in die Filiationen der einzelnen kategorialen bzw. existenzialen Bestände) entfaltet werden können. Z. B. muß gezeigt werden, wie Vorhandensein und Zuhandensein durch das (unterschiedliche) Vorherrschen der Gegenwartsekstase, durch einen „präsenzialen“ Sinn bestimmt sind.

Tugendhat mahnt zu Recht, man solle beim Umgang mit Zuhandenem nicht gleich von „Wahrheit“ sprechen, sondern etwa von „Erschlossenheit“. Aber wenn man Heidegger einmal den weiteren Gebrauch des Wortes Wahrheit zugesteht, also auch von einer „Wahrheit“ im Umgang mit Zuhandenem spricht, einer „Wahrheit“ im Existieren, dann muß man auch zugestehen, daß diese Weisen von „Wahrheit“ und ihr Unterschied zur Wahrheit im Vorstellen von Vorhandenem „prinzipiell“ erst verständlich gemacht werden in jenem 3. Abschnitt, auf den die ganze Untersuchung von *Sein und Zeit* ausgerichtet ist. In diesem dritten Abschnitt wird gefragt oder wäre zu fragen gewesen nach Recht und Grenzen der verschiedenen „Wahrheits-“ oder Sinnhorizonte des In-der-Welt-seins im ganzen. Es ist mit solchem Fragen noch nicht die Differenz zurückgewonnen, die zu einer einzelnen „Art“ von Wahrheit gehören mag. (Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen, wie Atomtechnik und biologische Technik sie in unserer Welt haben sollten, sagt noch nichts aus über die Verifizierbarkeit jener physikalischen und biologischen Theorien, von denen die genannten Techniken Gebrauch machen.) Aber es ist ein spezifischer Weg gewonnen worden zu dem, was Tugendhat bei Heidegger vermißt: zu den „konkreten Überlegungen“ über die Rechtfertigung der leitenden Sinnhorizonte unseres In-der-Welt-Seins.

Der erste Teil von *Sein und Zeit* (die systematische Konstruktion) ist aber nur zu verstehen in seinem Zusammenhang mit dem zweiten Teil (der geschichtlichen Destruktion). Die sog. Kehre spielt weniger zwischen dem zweiten und dritten Abschnitt des ersten Teils als vielmehr zwischen dem ersten und zweiten Teil. Tugendhat macht das auf seine Weise recht deutlich (272 ff); andererseits findet er das entscheidende Stadium im Verfall des Heideggerschen Weltbegriffs darin, daß die Differenz zwischen Weltlichkeit überhaupt und jeweiliger Welt als Sinnentwurf der Einzelnen und der Gemeinschaften in den Arbeiten nach *Sein und Zeit* wegfällt. In der Tat: in *Sein und Zeit* scheint es noch so, als seien das Vorstellen von Vorhandenem und der Umgang mit Zuhandenem Strukturen einer Weltlichkeit des Daseins überhaupt. Später

erscheinen das Gestell und das Geviert, also die Welt der Wissenschaft und Technik und die Welt der Kunst und Religion, als Strukturen dieser unserer geschichtlichen Welt, während von „Weltlichkeit überhaupt“ nicht die Rede ist. Doch ist es nicht in der Tat eine geschichtliche Konstellation, in der diese „Welten“ als Baugefüge der Wahrheit des Seins auftreten? Und gelten denn wirklich Vorhandenheit, Zuhandenheit und Existenzialität, wie *Sein und Zeit* sie herausarbeitet (wobei die Zuhandenheit geradezu aus einer Schusterperspektive entwickelt wird, die heute schon historisch geworden ist), für Weltlichkeit überhaupt, damit für die Weltlichkeit der Menschen der Vorgeschichte wie für die Weltlichkeit der Menschen der Hochkulturen? Diese Fragen müßten entwickelt werden, ehe man einfach von einem Verfall des Weltbegriffs bei Heidegger sprechen könnte.

Es ist symptomatisch, daß Tugendhat Heideggers Erörterungen über die geschichtlichen Prägnungen des Wahrheitbegriffs beiseite läßt (als ob dieser „Begriff“ nicht überhaupt nur in seinen geschichtlichen Prägnungen für Heidegger zugänglich, also gar nicht mehr im üblichen Sinn Begriff sei). Auf diese Weise verbaut Tugendhat sich den Weg, auf dem er sich dem hätte nähern können, was Heidegger die Wahrheit des Seins nennt. Das Baugefüge dieser Wahrheit (z. B. Welt des Vorhandenen und Welt des Zuhandenen, Welt als Geviert, Welt als Gestell) ist für Heidegger eine in sich selbst geschichtliche Schichtung. Die Wahrheit des Seins, wie sie sich jeweils geschichtlich zur Welt als ihrem Baugefüge entfaltet, ist deshalb nicht in einem Begriff zu umgreifen und zu begreifen (wie man sagen muß, wenn man die Worte in der üblichen Bedeutung nimmt). Wenn Tugendhat in diese Schichtung hineinkommen will, indem er vom Gebiet des Erkenntnistheoretisch-Logischen als dem Geläufigen, Gewohnten, Normalen ausgeht und „Erweiterungen“ sucht, so könnte Heidegger in diesem Versuch wohl nur Naivität und Dogmatismus sehen. Zwar ist es im Alltag üblich, zur Rechtfertigung des eigenen Ansatzes fremde Ansätze als anormal abzutun; nur pflegt der als anormal Abgetane die Normalität des anderen zumeist nicht anzuerkennen. Heidegger, scheint mir, wird es durchaus nicht als anormal empfinden, wenn Philosophie sich ebenso auf die Kunst wie auf die Wissenschaft bezieht, sich ebenso an Hölderlins Satz von der sich ereignenden Wahrheit orientiert wie an der Tarskischen Wahrheitsformel. Und was heißt schließlich „Erweiterung“? Was Tugendhat für Heideggers Stärke ansieht: daß er im Umkreis von *Sein und Zeit* bei seinen Überlegungen über die Wahrheit vom „geläufigen“ Wahrheitsbegriff ausging und zu einer „ursprünglicheren“ Wahrheitserfahrung zu finden suchte, das könnte gerade Heideggers Schwäche gewesen sein. Es war für Heidegger ein Irrweg, daß er die Seins- und Wahrheitsfrage in einer Fundamental-ontologie oder Metaphysik von der Metaphysik potenzieren und so auf sich selber anwenden wollte; Wahrheit des Seins ist nicht „Grund“, aus dem durch „Privation“ und „Derivation“ Weisen von Wahrheit, wie sie das Vorstellen des Vorhandenen und der Umgang mit Zuhandem zeigen, abzuleiten sind, sondern diesen „Wahrheiten“ gegenüber ein anderer Bereich.

Die Wahrheit, so fordert Tugendhat, muß auch gerade dort, wo sie als Wahrheitsgeschehen bestimmt wird, ein „Maß“ haben. Dieses Maß könnte „regulative Idee“ sein, wie Tugendhat des öfteren sagt; ein „Zielpunkt“, auf den die Bewegung, sich zu „immer größerer Durchsichtigkeit“ entfaltend, „zuläuft“, muß gegeben sein. Die „Evidenz“ darf zwar nicht, aus dem Interesse am gesicherten Wahrheitsbesitz, dogmatisch zur absoluten Evidenz verabsolutiert werden, aber die Ausrichtung der Wahrheit auf Evidenz und damit auf Ausweisung und Rechtfertigung muß gerade dann festgehalten werden, wenn, wie bei Heidegger, „an die Stelle eines unmittelbaren Wahrheitsbesitzes und einer entsprechenden absoluten Begründungsbasis“ ein „Spielraum von Wahrheit und Unwahrheit, der ungesichert und geschichtlich ist“, tritt (398, 347, 358, 404 f). In der Tat: der Historismus und die Historiognosis wie die Analyse der Sprachen als gegebener Lebensformen und auch der Rückbezug der Theorie auf Praxis, die die gegebenen oder erstrebten Sinnhorizonte nicht mehr in die Differenz zu einem Maß stellen, verlieren die Wahrheitsfrage und den Bezug zu Philosophie und Verantwortung. Sie verkennen auch den schlichten Tatbestand, daß uns ein geschichtlicher *Spielraum* von Sinnhorizonten gegeben ist, überdies mit der Möglichkeit, daß von dem einen Sinnhorizont aus in den anderen „übersetzt“ wird, eine Differenz also schon besteht, wenn auch noch kein „Maß“ gefunden ist. Der Bereich der Wahrheit des Seins hat für Heidegger freilich kein gegebenes *statisches* Maß, mit dem dann gemessen werden könnte. Wenn Heidegger im Umkreis von *Sein und Zeit* einen leitenden Sinn bzw. eine leitende „Wahrheit“ von Sein als „Grund“, als das Ursprünglichste

und Eigentlichste gegenüber dem Abgeleiteten ansetzt, verfälscht er in solcher „Metaphysik von der Metaphysik“ noch seinen eigenen Ansatz. Ist das Baugefüge der Wahrheit des Seins gefügt in der geschichtlichen Konstellation von Geviert und Gestell und in seiner Gefügtheit immer neu in Frage gestellt durch solche unvorhersehbaren Einbrüche, wie es z. B. die kapitalistische Wirtschaftsweise, der Komplex von Atomforschung, -technik, -industrie und -rüstung oder die biologisch-medizinische Großforschung und -technik sind, wie sollte man diesem Baugefüge dann ein bestimmtes Gefüge als Maß vorhalten können? Dieses Gefüge erbringt jeweils Maße, aber es kann nicht auf ein statisches Maß bezogen werden, doch gilt für es die Maxime, die Wahrheit des Seins sei nur in der Weise zuzulassen und hervorzubringen, daß nicht das ganze Baugefüge zusammenstürze – wie es nach Heideggers Auffassung durch die universale Technologie geschehen würde⁶. Aber diese Bewegung auf einen „Zielpunkt“ ausrichten zu wollen, ihr gegenüber, platonische Statik und idealistische Dynamik verbindend, von einer „regulativen Idee“ sprechen zu wollen, scheint mir voreilig und deshalb dogmatisch. Die angeführten Formulierungen Tugendhats mögen in der Polemik einen guten Sinn haben; nimmt man sie beim Wort, dann zeigen sie ihre Unzulänglichkeit. Wo läge der Zielpunkt jener Bewegung, die Heidegger die Wahrheit des Seins nennt? Oder wo läge auch nur der Zielpunkt jenes Geschehens, in dem etwa Vergils Äneis rezipiert und interpretiert wird?

Wenn Tugendhat, wie mir scheint, die Stärke der späteren Heideggerschen Arbeiten, ja schon den eigentlichen Ansatz von *Sein und Zeit* verfehlt, so entspringt solches Verfehlen freilich der Ausrichtung, die seine Interpretationen zu Husserl und Heidegger haben. Für Husserl, das ist Tugendhats These, ist jedes Apriori relativ auf eine Gegebenheitsweise; für Husserl gibt es, anders als für Kant, keine Letztbegründung in einem „transzendentalen Ich“ mehr. Wenn diese Tendenz auf Letztbegründung sich bei Husserl doch noch zeigt, ja sich manchmal dogmatisch zu verfestigen droht, dann ist ihr gegenüber geltend zu machen, daß gemäß dem eigentlichen Ansatz Husserls die Letztbegründung als Letztaufklärung, also als immer durchsichtiger werdende Aufklärung einzelner Bereiche, gedacht werden muß, keineswegs aber als Begründung von einem letzten Prinzip her. Nur wenn man den Gedanken der Letztbegründung fallen läßt, die Relativität des Apriori auf die einzelnen Gegebenheitsweisen festhält, kommt man in konsequent sachlichem Fortschreiten von Husserl zu Heidegger. Tugendhat formuliert sehr klar den Punkt, an dem der Streit mit seiner Husserl- und Heidegger-Interpretation ansetzen müßte. Er sagt gegenüber Husserl-Deutungen, wie die von Seebohm und Hans Wagner es sind: „Der spezifische Sinn von Husserls Konstitutionsproblem, das kein Analogon im Kantianismus hat, wird übersehen und so auch nicht gefragt, was denn auf Husserls Position eine ‚Letztbegründung‘ im transzendentalen Ich überhaupt besagen kann. So lassen sich insbesondere Husserls konsequente Ansätze zu einer Pluralisierung und Historisierung der Konstitutionslehre nicht mehr auswerten. Eine solche Interpretation weist nur für den nach vorne, der ein letztbegründendes geschlossenes System noch für eine ernsthafte philosophische Aufgabe hält.“ (171).

Wagner hatte (in seinen *Kritischen Betrachtungen zu Husserls Nachlaß*, Philosophische Rundschau, Band 1, Tübingen 1953/54) Husserl gerade von der Frage nach einer Letztbegründung her gesehen und so auf den Neukantianismus eines Hönigswald und auf Heidegger bezogen. Der Bezug auch auf Heidegger scheint mir, mehr als Wagner und die üblichen Heidegger-Deutungen das heute gelten lassen würden, sein Recht zu haben. Man neigt heute dazu, Heideggers Rede vom „Ereignis“ als panhermeneutische Auflösung jeglicher Systematik in ein unkontrollierbares Fluktuieren und Geschehen zu deuten. Es wäre besser, erst einmal zu fragen, ob und wie Heidegger in dieser Rede auf seine Weise jenes „spekulative Prinzip“ neu zu denken versucht, das Hegel am Anfang seines Denkweges als die Identität der Identität und der Nichtidentität formuliert hat (und auf das der Neukantianismus auf seine Weise wieder geführt wurde). Heidegger sagt in geradezu wörtlicher Übersetzung: „Einklang“ zwischen „Ereignis“ (Vereignung, Selbigkeit von Sein und Denken) und Austrag (Differenz, Unterschied von Sein und Seiendem). Doch das spekulative Prinzip ist für Heidegger nicht mehr „Prinzip“. Die Temporalität von *Sein und Zeit* könnte man noch als Prinzip der Unterscheidung der Seinsweisen fassen; das Ereignis der späteren Arbeiten ist gedacht als die selber geschichtliche Weise, wie Zeit (die Zeitigung von Zeit, traditionell nur in ihrer abkünftigen Form vom Denken oder Vorstellen her gefaßt) und Sein (traditionell nur auf Anwesenheit, Gegen-

wart hin ausgelegt) zusammengehören und im Einklang sind mit dem Austrag jenes Unterschieds, der erst Seiendes als Seiendes begegnen und so in der Mannigfaltigkeit der Begegnungsweisen, der „Seinsweisen“, ankommen läßt. Von einer Letztbegründung in einem spekulativen Prinzip kann also nicht die Rede sein, auch nicht von der methodischen Rechtfertigung dieses Prinzips durch eine „Wissenschaft der Logik“, einer konkreten Entfaltung des transzendenten Ichs durch eine transzendente Geschichte oder „Phänomenologie des Geistes“. Nichtsdestoweniger lassen Husserl und Heidegger den Gedanken der Letztbegründung nicht einfach fallen, sondern denken ihn um. Es bleibt für Heidegger im Felde der Wahrheit des Seins eine spekulative Mitte, die jedoch, als selber geschichtlich, nur jeweils anhand von unterschiedlichen Leitfäden in unterschiedlicher Weise von der Peripherie des Wahrheitsfeldes her angegangen werden kann⁶.

Daß und wie es für Heidegger diese spekulative Mitte noch gibt, kommt durch die Tugendhatschen Erörterungen nicht in den Blick. Tugendhat wirft es Heidegger gerade vor, daß er die Wahrheitsfrage auf eine solche Mitte beziehe. Heideggers Frage wirke, so sagt Tugendhat, „konzentrisch, indem sie alles Verhalten zu Offenbarem gleichmäßig versammelt, während die Ausrichtung auf Wahrheit wegen deren formalem Wesen sich zentrifugal hätte zersplittern müssen in die jeweiligen Sachzusammenhänge“ (398). Damit zeigt sich, daß es in dieser Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger um den Streit geht, der heute über die Möglichkeit von Philosophie geführt wird: Hat die Philosophie die Aufgabe, sich als kontrollierendes Denken einzusetzen für die größtmögliche Klärung der Probleme der *einzelnen* wissenschaftlichen und philosophischen Disziplinen, aber darauf zu verzichten, dieser Klärung noch so etwas wie metaphysische Lämpchen aufzusetzen? Oder muß die Philosophie in der Zeit eines Pragmatismus, der nur Fragen zulassen will, die auch eindeutig zu beantworten sind, auch das spekulative Anliegen wachhalten, und kann sie nur so die entscheidenden Fragen der Zeit in eine kritische Besinnung zurücknehmen? Diese unterschiedliche Ausrichtung der philosophischen Arbeit hat die Philosophie geradezu in geographisch aufweisbare Einflusssphären geschieden – in den pragmatisch-analytisch bestimmten angelsächsischen Raum und in den spekulativ-hermeneutisch bestimmten kontinentaleuropäischen Raum. Tugendhat überwindet in seinem Buch diese Abgrenzung nicht, wie das heute schon allzu üblich geworden ist, durch eine bloße Parallelisierung der verschiedenen Bewegungsrichtungen, sondern innerhalb der sachlichen Arbeit selbst. Doch kommt, wie ich deutlich machen wollte, das Anliegen, das Heidegger und auch der Deutsche Idealismus in das heutige philosophische Gespräch einzubringen haben, nicht genügend zur Geltung.

Otto Pöggeler (Bochum)

¹ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960. 2. Aufl. 1965. – Jürgen Habermas hat, sich stützend auf Arbeiten von Karl-Otto Apel, die hermeneutisch-wissenschaftstheoretische Fortführung von Heideggers Ansatz durch Gadamer konfrontiert mit der linguistischen Philosophie: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Tübingen 1967. Die Gegenrechnung dazu hat Hans Albert aufgestellt in seinem Buch: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1968.

² Alexander Schwan: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Köln und Opladen 1965.

³ Oskar Becker: *Dasein und Dawesen*. Pfullingen 1963. 82. – Zu Beckers Position vgl. auch meine Darstellung: *Hermeneutische und mantische Phänomenologie* (Philosophische Rundschau. 13. Jg. Tübingen 1965. 1-39).

⁴ Vgl. schon Tugendhats Arbeit *Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus* (Philosophische Rundschau. 8. Jg. Tübingen 1960. 131-159). – Karl-Otto Apel hat in einer weniger kritisch reduzierenden, ja an der Hegelschen Selbstaufstufung des Geistes orientierten Weise Heideggers Denken und die sprachanalytische Philosophie in Beziehung gebracht; vgl. seine Arbeiten: *Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie* (Philosophische Rundschau. 7. Jg. Tübingen 1959. 161-184); *Wittgenstein und Heidegger* (Philosophisches Jahrbuch. 75. Jg. 1967. 56-94); *Heideggers philosophische Radikalisierung der „Hermeneutik“ und*

die Frage nach dem „Sinnkriterium“ der Sprache (Die hermeneutische Frage in der Theologie. Hrsg. v. O. Loretz und W. Strolz. Freiburg i. Br. 1968. 86-152).

⁵ Es sei nur darauf hingewiesen, daß diese Thematik im Neomarxismus durch Herbert Marcuse und Jürgen Habermas im Rahmen einer Analyse der kapitalistischen Gesellschaft zur Sprache gebracht wird; vgl. Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt/M. 1968.

⁶ Wenn Tugendhat in diesem Buch den weiten Gebrauch des Wortes „Wahrheit“ durch Heidegger kritisiert, so in einer anderen Arbeit (im Anschluß an Quine, Carnap, Strawson) den ins vage zerdehnten Gebrauch des Wortes „Sein“: *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie* (Das Problem der Sprache. Achter deutscher Kongreß für Philosophie. Hrsg. v. H.-G. Gadamer. München 1967. 483-493). Wollte man auf diese Thematik näher eingehen, so wäre vor allem noch zu berücksichtigen Ernst Konrad Specht: *Sprache und Sein*. Berlin 1967.

Peter Heintel: System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers. Oldenbourg, Wien/München 1967 (Überlieferung und Aufgabe Bd. V.), 412 Seiten.

Arbeiten über den Marxismus in allen seinen Spielarten bedürfen derzeit keines Nachweises ihrer Aktualität; und so kann Peter Heintels Darstellung der „austromarxistischen“ Philosophie Max Adlers von vornherein auf ein lebhaftes Interesse an philosophisch originell reflektierten Varianten sozialistischer Gesellschaftstheorie rechnen – zumal wenn sie sich unter dem vielversprechenden Titel „System und Ideologie“ ankündigt.

Mit eben diesem Anspruch: Max Adler weder bloß antiquarisch aufzuarbeiten noch unmittelbar ideologisch auszuwerten, sondern mit der ganzen Breite seines Denkens für das historische Selbstbewußtsein des Marxismus und in diesem Sinne – erstmalig – für die Philosophiegeschichtsschreibung zu erschließen und in die aktuelle Marxismus-Diskussion einzubringen, macht sich der Verfasser an eine ausgedehnte, mit gut ausgewählten Zitaten reich belegte, in einem weniger systematischen als kumulativen Sinn enzyklopädische Nacherzählung dessen, was sich aus Adlers sehr zerstreuten Schriften als sein philosophisches System erheben läßt: In den vier Kapiteln des I. Buches erörtert er, als die theoretischen Grundlagen dieses Systems, Adlers Deutung des Marxismus als philosophische Begründung der Sozialwissenschaft und seinen Versuch einer transzendentalen Begründung des Sinnes von Gesellschaft („Transzendente Grundsätze der Gesellschaftslehre“), seine Begründung der spezifischen Wissenschaftlichkeit der Soziologie aus der Differenzierung zwischen naturhafter und sozialer Kausalität („Kausalität und Freiheit: Zur Methode der Sozialwissenschaften“), sowie Adlers eigenständig umformende Rezeption des marxistischen Sinnes von Dialektik („Dialektik“) und Materialismus („Marxismus und Materialismus“); im II. Buch legt der Verfasser die materialen Ausformungen dieses fundamental-soziologischen Ansatzes in Adlers Theorien der Geschichte („Materialistische Geschichtsauffassung“), der privaten und öffentlich-politischen Sittlichkeit („Ethische Probleme“), über Funktion und optimale Organisation des Staates („Die Staatsauffassung“), über die vom Zukunftsbild der solidarischen Gesellschaft gestellten pädagogischen Aufgaben („Das Problem der sozialistischen Erziehung“) sowie der Religion („Das Problem der Religion“) dar.

Insbesondere die beiden Anfangskapitel, und hier namentlich das Referat des späten (1936), eigens zum Zwecke systematischer Grundlegung verfaßten Werkes „Das Rätsel der Gesellschaft“ im ersten Kapitel, machen den Leser mit Adlers höchst originellem Versuch einer transzendental-philosophischen Theorie der sozialen Wirklichkeit vertraut. Gesellschaft wird hier begründet aus dem transzendentalen Sinn von Bewußt-Sein als der schlechthin umfassenden integralen Totalität von Sein und Bewußtheit und der formal wie material konstitutiven Gesetzlichkeit des so verstandenen Bewußt-Seins; denn sofern jedes reflexe Ich sich vollzieht als individuelle Selbstvermittlung dieser vor-ichhaften Bewußt-Seins-Totalität, subjektive Selbstbewußtheit sich also auf dieses Ganze des Bewußt-Seins (zurück-)bezieht als auf seinen umfassenden Ursprung, dieses damit aber wesentlich den Sinn von Objektivität annimmt, d. h. die Sinnbestimmung, Grund und Wirklichkeit für Subjektivität überhaupt, somit für das Einzel-Ich

nicht in seiner Einzelheit, sondern für dieses als nur eine beliebig vieler möglicher Selbstvermittlungen zu sein, – insofern ist Bewußt-Sein von vornherein verstanden als überpersönlich-objektiv, ichhaftes Selbstbewußtsein somit als transzendental, d. h. vorgängig zu aller empirischen Erfahrung, diese in ihrer Objektivität vielmehr allererst konstituierend, bezogen auf andere Subjekte, als formal wie material mit-ermöglicht durch eine unbestimmte mögliche Vielzahl anderer Iche, in diesem Sinne als a priori vergesellschaftet. Die Stärke dieses Nachweises, der für Adler in der unmittelbaren Konsequenz des Kantischen Subjektivitätsbegriffes liegt und so auch von Fichte und Hegel, wenngleich dort metaphysisch eingekleidet, geführt worden sei, sieht Adler darin – und darauf macht auch der Verfasser besonders im 2. Kapitel nachdrücklich aufmerksam –, die Gesellschaftlichkeit des Menschen weder auf einen psychogenen Sozialtrieb zurückzuführen, der herdenmäßige Assoziationen, ohne Begriffsverschiebung aber niemals Gesellschaft als Kooperation im Bewußtsein, als wechselseitige Beeinflussung und Ermöglichung von Subjekten erklären kann, noch aus einem bloßen Imperativ, aus gesellschaftsbildenden Sollens-Geltungen abzuleiten, die als solche theoretischer Analyse und wissenschaftlicher Objektivierung unzugänglich sind, sondern objektiv als *geistiges Sein*, als transzendental-apriorisch fundiertes Faktum aufzuweisen. Damit erst und allein ist nämlich erkenntniskritisch der Grund gelegt für das Verständnis der Gesellschaft als eines tatsächlichen – nicht bloß gesollten – Zusammenhanges geistiger Individuen und somit als einer geistigen Natur, für die folglich – ein Schluß, der für Adler offenbar evident, jedenfalls für den Verfasser problemloser ist als für den Leser – eine strenge Kausalität sozialer Motivationen, ein der physikalischen Determination analoges durchgängiges Ursache-Wirkungs-Verhältnis gilt und die somit auch Gegenstand einer strengen theoretischen Wissenschaft werden kann. Diese Wissenschaft vom gesellschaftlichen Sein, deren transzendental-erkenntnistheoretische Fundierung damit geleistet ist, sieht Adler in ihren Grundlinien erstmals ausgeführt in Marx' und Engels' Lehre von der Arbeit als einer sozialen Kooperation, in der sich die Individuen *als* bewußte Subjekte zusammenfinden und konkret vergesellschaften, die dabei aber zugleich, bei aller subjektiven Willkürlichkeit des individuellen Handelns, sehr bestimmten und strengen volkswirtschaftlichen Gesetzen folgt, und zwar von der Arbeit als der fundamentalen Art und Weise empirischer Vergesellschaftung, von deren jeweiligen Formen und Regulativen her alle übrigen Modi sozialer Interaktion bis hin zur reflex-theoretischen Verständigung einer Gesellschaft über sich selber in ihrer Ideologie sich – teils nach Maßgabe der psychologisch erforschbaren Sublimierungsgesetze – wissenschaftlich verständlich machen lassen. Mit diesem fundamentalen Begriff von Gesellschaft eröffnet der Marxismus in Adlers Auslegung erstmals die Möglichkeit, den Gesellschaftsprozess einerseits als „dialektische“ Evolution auf der Basis antagonistischer Produktionsverhältnisse wissenschaftlich zu durchschauen, durch diese Erkenntnis jedoch nicht etwa auf die naturhaft-deterministische Selbsttätigkeit des sozialen Geschehens festgelegt zu werden, darin vielmehr zur deutlichen Erkenntnis der eigenen Funktion im Ganzen zu gelangen, somit den eigenen bewußten und subjektiv freien Motivationen auf ihren sozialen Grund zu kommen und dadurch gerade erst ein klares Bewußtsein von dem eigenen revolutionären Auftrag zu gewinnen. Damit hat Adler die Position eines transzendental-kritisch abgesicherten Marxismus begründet, der sich als Durchbruch zur Wissenschaft von der Gesellschaft in ihrer „dialektischen“ Prozessualität, also zugleich von der Geschichte als der Realität der Gesellschaft versteht und darin gleichermaßen seine Grenze gegen Weltanschauungen wie gegen politische Pragmatismen hat als auch seine mögliche Funktion als fundamentales, in diesem Sinne „weltanschaulich“ wirksames wie konkret aktuell nutzbares, insofern politisches Selbstverständnis der Gesellschaft begründet; und von dieser Position her unterzieht er die populär-marxistischen Anschauungen seiner Genossen einer scharfen philosophischen Kritik, speziell im Hinblick auf die seines Erachtens völlig unmarxistische und verderbliche Rezeption des platten Monismus eines naiv-naturwissenschaftlichen Realitätsverständnisses – dies ist denn auch der Punkt, den der Verfasser am deutlichsten und, speziell im Zusammenhang mit einem dadurch ermöglichten neuen Verständnis der Religion in engem Anschluß an Kant, am engagiertesten herausstellt –, und bringt den Marxismus so in seinem reinen soziologischen Sinn und dabei in oft überraschend durchsichtigem Zusammenhang einem transzendentalphilosophisch aufgeklärten, erkenntniskritischen Bewußtsein nahe.

Im Resümee des Buches von Heintel war bisher nur von den Denksätzen und Problemstellungen Adlers die Rede; und daß von fast nichts anderem die Rede sein konnte und kann,

kennzeichnet bereits die Arbeitsweise des Verfassers: Adlers Werk in möglichster Treue systematisierend zu referieren, seine Marx-Auslegung hin und wieder mit Verweisen auf entsprechende Überlegungen bei Marx selber abzusichern, die eigenen Fragestellungen jedoch nur in Form gelegentlicher Hinweise, zuweilen kritischer Einfälle einzubringen. So ist das Buch von hohem informativem Wert und in diesem Sinne dem Verfasser sehr zu danken. Dabei läßt es allerdings, bei allem offenbaren Fleiß, die Frage offen, was darin schließlich für den Leser substantiell entscheidend *mehr* geleistet ist, als was eine Neu-Edition einiger Hauptwerke Adlers auch schon erreicht hätte: Es gibt wenig, was die Lektüre Adlers im Original nicht ebenso oder manchmal sogar besser verständlich machen würde als die der Heintelschen Darstellung. Dieses Wenige ist vor allem der enzyklopädische Zusammenhang des Adlerschen Gesamtwerkes, erschlossen zudem durch ein sehr umfangreiches und nützliches Personen- und Sachregister. Doch schon der – sicherlich nicht ganz einfach zu erfüllenden, ein solches Buch aber erst rechtfertigenden – Forderung, den immanenten systematischen Kontext in diesem Werk sichtbar, dort, wo es diesen nicht gibt, sein Fehlen verständlich zu machen, wird der Verfasser weder durchweg in der Sache gerecht, wo allzu oft die verschiedenen Gesichtspunkte und Problemstellungen unverbunden additiv gereiht werden, noch erst recht stilistisch: eine im positiven Sinne spekulative Nötigung des Gedankens gelingt nirgends, ja bisweilen bleibt der Leser offenen Ungereimtheiten überlassen wie der auf S. 276, wo die Darstellung der Ansichten Adlers zur Problematik und zur Möglichkeit einer institutionellen Verfestigung demokratischer Selbstverwaltung eingeleitet wird durch die lakonische Feststellung: „Obwohl wir mit Adler schon eingesehen haben, daß dies nur ein Problem der politischen Demokratie sein konnte, das daraus entsteht, daß man ‚den Begriff der Demokratie auf einen sozialen Zustand des Staates anwendet, der ihm nicht entspricht‘ (S. 169), ist dieses Problem doch grundsätzlich und daher ausführlich zu behandeln.“ Erst recht aber wird diese ganze Darstellung kaum je das, was sie gern sein möchte: ein echter Gesprächsbeitrag zur Marxismus-Diskussion, sondern bleibt nur erst eine Materialsammlung für eine mögliche (und sicherlich fruchtbare) Aktualisierung Adlers; denn eine kritische und ergiebige Auseinandersetzung mit diesem Denken ist mit Heintels Betonung der Adlerschen Gegenposition gegen einen naturphilosophischen Materialismus und durch seine gelegentlichen Glossen noch in gar keiner Weise geleistet – zumal da diese sich manchmal nicht nur in mißglückter Bildersprache, sondern zudem auf dem peinlichen Niveau schlechterbaulichen Weistums etwa dieser Art bewegen: „Wie arm und trostlos sind dagegen viele der gegenwärtigen Vertreter des Proletariats. Gänzlich ins Partikuläre eingesponnen, thronen sie wie eine Spinne in ihrem Netz. Durch dieses aber wie durch einen Schleier (?), schielen sie nach der Idee und fressen zugleich alles, was in ihrem Netz hängenbleibt. Sie haben die Wahrheit ihrer Klasse längst verloren und damit zugleich die Freiheit und Sittlichkeit verlassen. Als Unfreie machen sie Politik, bis einmal die Freiheit sich dieser wiederum annimmt (?) und sie rücksichtslos auf den ‚Kehrichthaufen der Geschichte‘ wirft.“ (S. 265.)

Man würde dem Verfasser alle diese Schwächen weniger verübeln, wenn er nicht einerseits selber im Titel seines Werkes „System und Ideologie“ Hoffnungen auf eine Abhandlung auf dem Niveau des damit angesprochenen Problems erwecken würde, nämlich auf eine hochreflektierte Auseinandersetzung mit dem marxistischen Versuch „absoluter“ und dabei sozialrealistischer Selbstkritik spekulativen Denkens und der damit intendierten Selbst-Überführung des ernst genommenen Systems in gesellschaftliche Praxis, und wenn nicht andererseits der Eindruck bliebe, daß sich Adlers Philosophie in der Tat für eine echte Problemdiskussion auf diesem Niveau auswerten ließe – sei es vielleicht auch als Gegenposition, die immerhin zu präziser Rechtfertigung der eigenen Ansichten zwingt.

Eine solche – nach wie vor ersten noch zu leistende – problembewußte Auseinandersetzung mit Adler könnte einen gewichtigen Ansatzpunkt finden in seinem ständigen Rekurs auf die Transzendentalphilosophie, und zwar speziell eben nicht nur auf den Neukantianismus seiner Gegenwart, dem er selber vielmehr oft genug bloßen Formalismus vorwirft, sondern ausdrücklich auf Kant selbst und seine „Fortsetzung“ durch Fichte und Hegel, ausgesprochen etwa im Vorwort zu „Das Rätsel der Gesellschaft“: er beabsichtigt hier eine „eingehendere (..) Erörterung des Problems der Inhaltlichkeit des Bewußtseins und der Realität des Nebenmenschen. Damit sind zwei Gebiete in die erkenntnistheoretische Untersuchung einbezogen, welche die oft

befürchtete Gefahr eines bloßen leeren Formalismus der transzendentalen Methode radikal beseitigen. ... Von da aus ergaben sich dann tiefe Berührungspunkte mit Grundanschauungen Fichtes und Hegels, die eine bisher noch wenig beachtete Seite dieser Philosophie in grundsätzlicher Bedeutung hervortreten lassen. Hatten bereits Marx und Engels den ‚realen Kern‘ der Hegelschen Metaphysik auf soziologisch-historischem Gebiet herausgearbeitet, ...“ usw.; es geht ihm darum, „die klassische deutsche Philosophie als *soziale* Philosophie zu erkennen, als die echte Philosophie unserer um einen widerspruchslosen Kultursinn kämpfenden Zeit. In diesem Sinne ist sie die *eigentlich moderne* Philosophie. ... ihrem Sinne nach ... hat sie eine Epoche der allgemeinen vernünftigen Vergesellschaftung bereits geistig vorweggenommen ...“ (S. 6). Merkwürdigerweise fällt nämlich in der Bezugnahme auf den wohl sehr richtig im Sinne der Apriorität des Sozialen interpretierten transzendentalen Ansatz dieser Philosophie ausgerechnet die „Wirklichkeit“ aus, die dort überall gerade den entscheidenden Einheits„punkt“ von Bewußtseins-Form und Bewußtseins-Inhalt und damit das Fundament *aller* Apriorität, den Ursprung des apriori vergesellschafteten Bewußtseins selbst bezeichnet: die *Freiheit* im Sinne einer Selbstvermittlung der Wirklichkeit, die sich in ihrem absoluten Gelingen als genetisch durchaus und vollkommen verantwortete Selbst-Setzung erweist und vollzieht. Es ist wirklich erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit Adler das Problem der Freiheit auf eine Angelegenheit der individuell-subjektiven Erlebnisweise objektiver Bewußtseins-Gesetzlichkeit reduziert, ja mit welchem Stolz er sogar den rein theoretisch-objektiven – eben ausdrücklich nicht praktisch-normativen – Charakter seines Sozial-Apriori betont (fixiert offenbar auf die ihm zu formalistischen Sollens-, Geltungs- und Wert-Theorien der Neu-Kantianer, auf die umgekehrt durch diese Interpretation ein recht erhellendes Licht fällt), mit welcher Unbefangenheit er gegenüber psychologischen Erklärungsversuchen die unhintergehbare, genetisch in *gar* keiner Weise auflösbare Faktizität des „Bewußt-Seins“ als des schlechthin größten Ganzen herausstellt – und dabei eben ausgerechnet an der *Pointe* des „Schlußsteins“ im transzendentalen System, der Freiheit, vorbeigeht: diesem „größten Ganzen“ selbst noch einmal auf seinen Grund, auf seinen Ursprung aus sich selbst, zu seiner spontanen und autonomen „Auto-Genese“ zu kommen.

Die Konsequenzen dieses fundamentalen Faktizismus lassen sich durch Adlers gesamtes Denken hindurch verfolgen, nämlich als eine durchaus kohärente Folge entscheidender Schwächen. So wird – zunächst – nirgends deutlich, wie denn die apriorische Sozialität des Bewußtseins mit der *wirklichen* Gesellschaft und ihrer Erfahrung, mit der *Realität* anderer Subjekte fundierend zusammenhängt; das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen einer „transzendentalen“ Mehrheit von Ichern, nur theoretisch als Bedingung der Möglichkeit ausgelegt, die Wirklichkeit in ihrer spezifischen Seinsweise der Objektivität, i. e. Nicht-Willkürlichkeit aufzufassen, bleibt eine bloß faktische ideale Sinnbestimmung des Bewußtseins und wird nirgends als dessen intersubjektiv eigene *Tat* durchschaut, ja nicht einmal auf seine Genesis aus jenem sehr realen, zugleich „empirischen“ wie transzendental fundierenden interpersonalen Bedingungsverhältnis aus nur befragt, in dem mehrere Freiheiten in ihrem wirklichen Willen zueinander füreinander die transzendentalen Existenzbedingungen schaffen, eben einander als Freiheiten formal-material ermöglichen und *damit* allererst die Gesellschaft – nicht eine abstrakt-ideale „Gesellschaftlichkeit“ – sich als transzendentales Apriori des Bewußt-Seins erweist und realisiert. Der negative Ausweis dieser Unvermitteltheit zwischen sozialem Apriori und empirischer Gesellschaft ist bei Adler u. a. das völlige Fehlen einer Reflexion auf die Sprache als doch dasjenige Medium, in dem sich eben gerade diese Vermittlung vollzieht und das somit doch in ganz ausgezeichneter Weise ineins transzendental und empirisch „soziales Apriori“ ist.

Durchaus folgerichtig wird es Adler damit – weiterhin – unmöglich, den ursprünglichen spekulativen Sinn der Dialektik in Fichtes und Hegels Philosophie adäquat aufzunehmen, die dort ja nichts Geringeres als das formale und in gewissem – bei beiden unterschiedlichem – Sinne materiale Konstitutionsprinzip des Bewußt-Seins, d. h. der gesamten Sinn-Realität als der Vollzugswirklichkeit von Reflexivität, als je auf sich zurückkommender „Vermittlung“ in realer Interpersonalität darstellt: Dialektik entleert sich ihm einerseits zu einer Denkmethode, die die Realität in ihrem „inneren“ Zusammenhang sehen lehrt, und zu einem – unglücklich gewählt – Synonym für faktische soziale Antagonismen mit der Tendenz zur Zuspitzung bis zur Selbstaufhebung auf der anderen Seite, womit die diesen Begriff konstruierende Einheit

von „Sache“ und „Gedanke“, nämlich im Duktus einer schließlich auch theoretisch-reflexen Selbstvermittlung der Wirklichkeit, haargenau verlorengelht. (Nur infolge dieser – von Heintel offenbar nicht bemerkten – entscheidenden Deprivation des Sinnes von Dialektik kann es übrigens auch, auf sein Buch zurückgesehen, dem Verfasser gelingen, Adlers Überlegungen zur Methode der Sozialwissenschaften und sein Verhältnis zur Dialektik nacheinander, in zwei mehr oder weniger nur durch ihre Reihenfolge verknüpften Kapiteln abzuhandeln.)

Es ist – schließlich – wiederum nur konsequent, wenn für Adler nach dem Ausfall des Versuchs, Bewußt-Sein zu „genetisieren“, d. h. als Geschehen einer Freiheitsvermittlung zu durchschauen, die Geschichte gar nicht mehr wirklich konstitutiv ist für das apriori vergesellschaftete Bewußtsein, sondern, unter seinen unzeitlichen Gesetzlichkeiten und nach seinen je vorausgesetzten Prämissen, prinzipiell als bloß faktischer, gewissermaßen bewußtseins-„interner“ Ablauf nach objektiven Regeln erscheint. Denn von Anfang an steht Adler im Grunde sowohl außerhalb des spekulativen Gesellschafts- und Geschichts-Begriffes der transzendental-idealistischen Philosophie, sofern diese ja gerade nicht das zeitlose Abstraktum „Bewußt-Sein“ als solches, sondern seinen Ursprung in der realen Genesis von Freiheit aus ihrer interpersonal vermittelten Selbstsetzung und damit erst die Geschichte als Seinsweise der Gesellschaft und diese als das schlechthin größte Ganze erkennt, als auch außerhalb der kritischen Umprägung dieser idealistischen Position durch Marx in ein Gesellschaftsverständnis, das sich selbst insgesamt als Moment im Selbstvollzug, nämlich in der Selbstvermittlung der Gesellschaft weiß, ohne jedoch deren Abschluß in absoluter Selbst-Einholung (als Selbstsetzung) zu antizipieren, und das sich selbst damit derart zum Problem wird, daß es sich nicht nur keine abstrakt verstandesmäßig-systematischen Objekt-, sondern auch keine absoluten spekulativen Selbst-Erkenntnisse mehr zutraut, sondern nur noch je konkrete zugleich theoretische und praktische, in diesem Sinne „hermeneutische“ Selbst-Identifizierungen auf Grund dialektischer Selbstkritik (jenes Gesellschaftsverständnisses, um dies nebenbei nochmals anzumerken, unterhalb dessen Niveaus jedenfalls das Problem von „System und Ideologie“ heute nicht mehr adäquat angegangen werden kann!). Bei aller Aufklärtheit im Verhältnis zur noch üblichen Verfälschung der Marxschen Philosophie in ein System trivialer materialistischer Theorien ist Adler deswegen denn auch in seinen sachlich-systematischen Überlegungen – Buch II. des Heintelschen Werkes – im Vergleich zum Problembewußtsein der aktuellen Marxismus-Diskussion sogar schon in manchen Studentenkreisen von einer gewissen Naivität den Bedingungen dieses seines eigenen systematischen Denkens gegenüber; der grundsätzlich hermeneutische (im philosophisch anspruchsvollsten Sinn) Charakter des Marxismus als „absoluter“ Selbstreflexion der Gesellschaft und die entsprechende Eigenart philosophischen Denkens auf dieser Grundlage ist ihm, scheint's, völlig entgangen, offenbar auf Grund einer im Sinne des Neu-Kantianismus erkenntnistheoretisch verkürzten, durchaus unspekulativen „transzendentalen“ Fragestellung.

Ob Adlers Marxismus mit diesen kritischen Anmerkungen in der Tat schon entscheidend getroffen ist, ob es nicht noch darüber hinausweisende Problemstellungen oder positivere, substantiellere Beiträge zum Problem „System und Ideologie“ bei ihm gibt, – daß Heintels Darstellung des „Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers“ (so der Untertitel) auf insgesamt 412 Seiten diese Fragen nicht nur unbeantwortet läßt, sondern nicht einmal stellt, macht sein Buch entbehrlich.

Konrad Hecker (Regensburg)

Georg Wolfgang Volke: Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin: Forschungen zur Neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Neue Folge XV, Hrsg. v. H. Meyer. Konrad Tritsch Verlag Würzburg 1964, 218 u. (60) Seiten.

I

Die Arbeit von V. ist als Dissertation bei dem verstorbenen bekannten Würzburger Thomasforscher H. Meyer entstanden. V. hat sie seinem Lehrer gewidmet.

Ziel dieser Arbeit ist ein neues Durchdenken und eine neue Interpretation des sogen. esse existentiae beim Aquinaten, wobei die ganze Fragestellung bewußt im Hinblick auf Heideggers

Herausforderung der Seinsvergessenheit in der abendländischen Metaphysik formuliert und aufgezogen wird. Anknüpfungspunkt ist die aristotelisch-thomanische Lehre von der Relation, also dem vierten aristotelischen Prädikament. Sehr prägnant werden gleich zu Anfang die verschiedenen Arten der Relation (realis secundum esse und secundum dici, rationis secundum esse und dici) dargestellt. Im Ausgangspunkt werden die einschlägigen Arbeiten von *Bretton*, *Horvath*, *Krempel* und *Martin* zwar zugrunde gelegt, aber nicht kritiklos übernommen. V. will z. B. die in der Literatur gängige Annahme einer relatio secundum esse als auch einer relatio secundum dici der Kreatur zu Gott widerlegen (13). Der Begriff der relatio transcendentalis ist Thomas unbekannt; er geht erst auf Duns Scotus zurück. Unter Zugrundelegung der thomanischen Lehre, daß Gott niemals eine relatio realis, sondern lediglich rationis zur Kreatur haben könne, die Kreatur dagegen eine relatio realis zu Gott aufweise, präzisiert V. das Ziel seiner Arbeit so: „Es soll sich zeigen, daß diese der relatio rationis secundum esse auf seiten Gottes durch und durch entsprechende relatio realis secundum esse auf seiten der Kreatur dann allein den Unterschied zwischen Gott und Kreatur ausmacht und nichts anderes sein kann als die viel umstrittene Existenz der Kreatur“ (15). Oder (44 f.): „Aufzuweisen ob und wieweit verstehbar ist, daß creatio schlechthin Beziehung sein soll, ist Gegenstand der folgenden Untersuchung. Es wird sich zeigen, daß diese Denkschwierigkeit zusammenfällt mit der, ob eine relatio secundum dici oder eine relatio secundum esse angenommen werden muß zwischen Kreatur und Gott, ob und wieweit dem esse-existere selbst substantieller oder nur Relationscharakter zukommt.“

Die Existenz wird somit als Relation gedeutet, exakt: als die Relation der creatio passive accepta, die von der essentia der Kreatur realverschieden ist, worin zugleich die ontologische Differenz Heideggers und der tiefste Unterschied der Kreatur zu Gott zum Ausdruck komme. Denn bei Gott fallen essentia und esse-existere derart zusammen, daß seine essentia im esse-existere besteht. Was mitthematisch bei den meisten Thomas-Interpreten anklingt, will V. in seiner Arbeit thematisieren (203; vgl. auch 118⁰¹).

II

Einige kritische Anmerkungen dazu!

Wer das Buch von V. durcharbeitet, wird an einer ganzen Reihe von Positiva nicht vorbeisehen können. Rein formal gesehen springt die denkerische Leistung in die Augen, wie sie sich gerade auch in der Entfaltung und Auswertung des Relationsbegriffes zeigt. Materialiter fällt etwa auf die saubere Herausarbeitung von Wesen und Arten der Relation, die berechtigte Kritik an der übergebührlichen Stellung der causa efficiens in der Philosophie (89–92, 214), die Erkenntnis vom Primat der analogia proportionis gegenüber der analogia proportionalitatis (2, 3, 117, 196 f., 198, 202–205) und daß Analogie im Grunde Ähnlichkeit besage (202); ferner die Darstellung des Schöpfungsbegriffes als eines von jedem motus freien Prozesses mit der dazugehörigen Erläuterung von creatio activa und passiva. Mit dieser letzteren berühren wir nun schon das Problematische in Vs. Buch. Wir beschränken uns auf die fundamentalen Dinge.

1) V. greift den thomanischen Gedanken auf, daß die passive Schöpfung Relation sei. Die entscheidenden Ausführungen des Aquinaten darüber finden sich in S.th. I 45,3; C. G. II 18; De pot. Dei III 3; I Sent. 40, 1, 1 ad lum; II Sent. 1, 1, 2 ad 4um et 5um. Creatio active sumpta bezeichnet die göttliche Handlung, die mit der göttlichen Wesenheit identisch ist, aber eine relatio rationis zu den Geschöpfen aufweist. Creatio passive sumpta est in creatura et est creatura. Sie ist eine relatio realis. Diese Relation ist, obwohl selbst Geschöpf, besser concreatum, in der Kreatur als in ihrem Subjekt. Infolgedessen ist sie später als das Subjekt, wie das Akzidens später ist als die Substanz. Betrachtet hinsichtlich ihres Relationsgrundes, insofern sie aus der göttlichen schöpferischen Handlung entsteht, ist sie gewissermaßen früher als ihr Subjekt. Daraus folgert V. (66 f.): „Die creatio kann als Relation kein Akzidens sein, denn jedes Akzidens ist metaphysisch der Substanz nachgeordnet“. Sie könne deswegen auch kein „Etwas“, kein „Wasgehalt“, also kein aliquid sein, weil die Relation ihrer ratio nach ad – aliquid bedeute und nicht aliquid. „Aliquid ist eine Relation nur, insofern sie wie ein Akzidens der Substanz inhäriert... Sie kann also a) wegen ihrer Priorität vor der Substanz nicht in der

Substanz inhärieren, b) nicht durch den motus der Emanation (von dem abstrahiert werden muß) aus der Substanz entstanden sein. Deshalb ist sie kein aliquid“ (aaO).

Nun, Thomas bezeichnet die Relation der Schöpfung sehr wohl als ein Akzidens und als etwas der Substanz Inhärierendes, wenn auch nicht als ein aus den Prinzipien der Substanz resultierendes Akzidens. Das wird zwar in aller Schlichtheit, aber auch in aller Deutlichkeit in *De Pot. Dei* III 3 ad 2um u. ad 3um gesagt. Ebenfalls in II Sent. 1, 1, 2, ad 4um und auch *S.th.* I 45, 3, worauf V. sich besonders stützt. An denselben Stellen wird auch gesagt, daß die „gewisse Priorität“ und die gewisse Posteriorität der Relation gegenüber ihrem Subjekt sich wohl miteinander vertragen. Aufgrund der „gewissen Priorität“ der Relation schließt Thomas keineswegs ihre Posteriorität gegenüber der Substanz aus, wie dies V. tut. Bezeichnenderweise hat V. die sehr klare Stelle von *De pot. Dei* nicht herangezogen.

2) Daß die *relatio realis* der passiven Schöpfung nicht als Akzidens und auch nicht als aliquid erscheinen soll, hat natürlich seinen Grund. V. möchte ja darin das Sein des Seienden, das esse bzw. die *existentia* des ens erblicken und gleichzeitig Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit begegnen. Hier zeigt sich nun ein zweiter fragwürdiger Punkt: Stellt der viel diskutierte *actus essentiae*, daß esse suum und die *existentia* der Kreatur, jene reale Beziehung dar, die mit der passiven Schöpfung gemeint ist? Fallen beide Größen bei Thomas, dessen Seins- und Relationsbegriff V. untersucht, zusammen? V. legt sich die Frage explizit vor, ob Thomas die Existenz wirklich für eine Relation halte. Er antwortet: „Ein genaues Lesen der ersten beiden Abschnitte *S.c.G.* II 18 kann darüber keinen Zweifel aufkommen lassen“ (83). Nun, ich glaube im Gegenteil, daß man aus dieser Stelle eine solche Identifizierung keineswegs herauslesen kann. Die entscheidenden Sätze lauten: *Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. Unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto.*

Das esse creatum bedeutet hier nicht den *actus essentiae*, also die Existenz, sondern das ganze geschaffene Ding. Und in der Abhängigkeit dieses geschaffenen Dinges von Gott besteht die (passive) Schöpfung. Daß diese im Geschaffenen sei *sicut in subiecto* spricht doch wohl dafür, daß sie als ein *accidens* (*metaphysicum*) aufzufassen sei. Also nicht im Sinne der *existentia*, die nach V. ebenso wie nach den Thomisten bloß ein *accidens logicum* darstellt, daher in den Bereich des 5. *praedicabile* gehört. C. G. II 18 bezeichnet übrigens die Relation der Schöpfung als eine *res*, also als ein Wasgehalt, was sie nach V. nicht sein dürfte (67, 87 f., 135 f., 148, 151, 213, 215 u. passiv). V. hat keine anderen Belege zur Stützung seiner These anzuführen vermocht, auch S. 95 u. 204 nicht. Darüber hinaus zeigen weder die oben genannten Stellen, die die *creatio* behandeln, eine Gleichsetzung dieser mit der Existenz noch bringen die thomanischen Diskussionen um den *esse*- bzw. *actus-essentiae*-Begriff die Gleichsetzung von *esse existentiae* und Relation. Auch die bekannten Thomisten wie G. Manser, E. Gilson und C. Fabro, für die das *esse existentiae* von fundamentaler Bedeutung ist, kennen keine Interpretation des *esse existentiae* als Relation. V. urteilt daher sehr optimistisch, wenn er meint, seine Auslegung des *esse* als eines eigenen Relationstyps bedeute keinen Widerspruch zu Gilson (118⁰¹).

Wie verträgt sich übrigens die Priorität der als Relation gefaßten Existenz mit der Lehre, daß die Existenz von der Kapazität der *essentia* aufgenommen, gemessen und begrenzt werde? Ist damit die Potenz der *essentia* nicht doch wenigstens der Natur nach früher als der Akt der Existenz? Was ja auch Aristoteles lehrt, wenn er, hinsichtlich desselben Subjektes betrachtet, die Potenz gegenüber dem Akt früher sein läßt. Heidegger dürfte doch darin recht haben, wenn er die Metaphysik als jene Lehre charakterisiert, nach der die *essentia* der *existentia* vorausgehe. Nach V. dagegen soll die Existenz, weil Relation, metaphysisch früher als die Essenz sein. Spricht all das nicht gegen seine Interpretation der Existenz als Relation? – Ob Empedocles (203) und Heidegger (203⁴²) Sein als Relation auslegen mag dahingestellt bleiben, bzw. müßte in aller Form aufgezeigt werden.

3) Vom Sein als „reinem Ad“, das zugleich die *existentia* der Kreatur darstellen soll, kommt V. zu seiner Konzeption des *ipsum esse* bzw. *esse commune*. Er heißt es auch transzendenten Punkt, metaphysischen Logos und weltimmanente Transzendenz Gottes (vgl. 96–98, 101 f., 103 f., 111, 132, 136, 152, 160, 182, 184 f., 186 f., 188, 191 f., 192²⁰, 193, 195 f., 206, 213). V. entwickelt hier eine erstaunliche Spekulationskraft, die aber auf Thomas bezogen, und um Thomas geht es doch in diesem Buch, allzu kühn und kurios erscheint.

Was ist damit gemeint? V. definiert: „Das ipsum esse oder esse commune ist Sein als Beziehung in jeder Hinsicht, Einheit als reines ad in jeder Hinsicht und, wie noch zu beweisen ist, nicht mit Gott identischer, sondern außerhalb des Wesens Gottes liegender, realer ‚Vereinigungspunkt‘ aller ad aller Kreaturen“ (89; vgl. auch 69, 88, 91, 92, 94–98, 213 u. passim). Dieses ipsum esse oder esse commune ist weder ein Gedankending noch Gott selber, zwar keine selbständige, aber dennoch reale Größe (69, 97, 184 f., 186 f., 195), eine real wechselseitige Relation (104, 193, 213), ja der Inbegriff von Realität überhaupt (111, 197⁸⁶), die similitudo divinae bonitatis (104, 109, 192⁸⁶, 203), zugleich endlich und unendlich (192⁸⁶, 193, 195, 197 f.), die Mittlerschaft zwischen göttlichem und weltlichem Sein übernehmend (195^{86a}, 201⁴⁰, 214); gegenüber der je individuellen Existenz der Kreatur, dem jemeinigen Sein, hat es den Primat, weil sich alle Existenzen gleichsam als Beziehungsfäden im transzendenten Punkt treffen (161). Es ist das Prinzip aller sachhaften positiven Bestimmungen und Vollkommenheiten jedes Seienden (200; vgl. auch 123, 214) und wie die Einzelexistenz der Kreatur ebenfalls keine quidditas (197⁸⁶).

Sein Verhältnis zur Einzelexistenz ist das der Teilhabe von letzterer an ihm, sein Verhältnis zu Gott das der similitudo oder das des Werkes zu seinem Künstler (104, 184, 197, 200). Es ist nicht ungeschaffen, sondern mit den Kreaturen erschaffen, obwohl Gott nicht seine causa efficiens, sondern finalis ist (186, 197, 214).

Aufschlussreich für die Beurteilung von V.'s Konzeption des esse commune ist die Darstellung und Verwendung des Teilhabebegriffes. Zunächst heißt es: Alle Kreaturen partizipieren an ihrem reinen „ad-Deum“ und sind deshalb metaphysisch später als ihr ad (88). Das ist seltsam, weil Teilhabe nach Thomas sich immer nur an dem vollzieht, was die betreffende Wesenheit bzw. den betreffenden Seinsgehalt in der ganzen Fülle besitzt. Nicht irgendein sapiens wird partizipiert, sondern die sapientia ipsa, also das sapiens per essentiam. Die wichtigsten Stellen dazu bei Thomas sind: CG I 40; II 53; S. th. I 6,4, c; 84,4, c; in de Hebdom. nr. 24 (Verardo); de subst. sep. cc. 3 u. 14 in Librum de Causis nnr. 65 f., 80, 109 (Pera); in de Div. Nom. nnr. 634, 269, 972 (Pera); in Met. nnr. 154 f., 224 (Cathala); in Phys. nr. 179 (Maggiòlo); de spirit. creat. I 3. Also kann niemals das einzelne ad, das je individuelle esse der Kreatur von der Kreatur partizipiert werden. Die Kreatur besitzt nämlich ihr esse suum ganz, und deswegen partizipiert sie nicht daran.

Wichtiger aber ist die Teilhabe der Kreatur am esse commune. S. 103 schreibt V.: „Wenn vom Partizipieren der Einzelkreatur oder des individuellen ad am ipsum esse commune gesprochen wird, so kann das nicht absolut unilaterale Bezogenheit bedeuten, sondern schließt ein, daß das Partizipierte in das Partizipierende mit eingeht. Das aber ist nur möglich, wenn das partizipierte ipsum esse commune eine reale Beziehungsrichtung zum Partizipierenden hin hat. Das ipsum esse commune muß also real wechselseitige Relation sein...“ (vgl. auch 88, 136, 141, 191, 193, 201, 213). Zwei Dinge sind hier nicht in Ordnung:

a) Einmal: Das Partizipierte gehe in das Partizipierende mit ein, so daß eine reale Beziehung des Partizipierten zum Partizipierenden hin entstünde. Ein solches Eingehen widerspricht dem genuinen philosophischen Partizipationsbegriff, und zwar sowohl im Platonismus-Neuplatonismus, wo der Partizipationsbegriff zu Hause ist als auch im Thomismus. Teilhabe versteht sich zwar als ein restloses Teilnehmen von Seiten des Teilhabenden, aber deswegen erleidet das Partizipierte selber weder irgendeine Einbuße im Sinne einer Substanzminderung noch irgendeine Veränderung oder gar reale Beziehungsaufnahme zum Partizipierenden hin. Das Dependenzverhältnis und auch die reale Beziehung selber bleiben vollkommen unilateral. Lediglich in dem Sinne geht das Partizipierte in das Partizipierende ein, als es sich darin abbildet und darstellt. Die Veränderung erfolgt dabei lediglich auf Seiten des Partizipierenden.

b) Sodann setzt Teilhabe nach Thomas, wie soeben bemerkt, immer folgende Struktur voraus: Auf der einen Seite ein oder mehrere Partizipierende, auf der anderen Seite das eine Partizipierte. Dieses versteht sich stets als die ganze Fülle des betreffenden Seinsgehaltes. Um die thomanischen Beispiele aufzugreifen: Es partizipiert das album an der albedo separata, d. h. am album per essentiam, das calidum am calor per se subsistens, das sapiens an der sapientia ipsa. Genauso partizipiert das Seiende an der Fülle des Seins, d. h. am ipsum esse per se subsistens. Denn nicht im esse commune, sondern im ipsum esse per se subsistens erblickt Thomas die ganze Fülle des Seins. Und das wird ja auch V. konzedieren, da er dem esse commune den

Charakter der *similitudo* zuspricht. Die Struktur der Seinspartizipation kennt also lediglich die Dualität von *esse per participationem* und *esse per essentiam*, das für Thomas einzig und allein das *ipsum esse per se subsistens* ist. Mit dieser Dualität von *esse per participationem* und *esse per essentiam* bestreitet Thomas S. th. I 44, 1 sein Argument, daß alles von Gott geschaffen sei. Die Dinge liegen also hier nicht anders als wenn Gott die *essentia bonitatis*, alles andere ein *bonum per participationem* genannt wird (vgl. z. B. CG I 40). Auch hier braucht nicht noch ein *ipsum bonum* als ein Mittleres zwischen *ipsa bonitas per se subsistens* (= Deus) und den *bona per participationem*, d. h. den Kreaturen, eingeschoben zu werden.

Die Formel, *creatura est habens esse, Deus est esse* (194), bedeutet also, daß die Kreatur an dem *ipsum esse per se subsistens* bloß teilhat, Gott dagegen das *esse subsistens* ist.

Diese beiden Überlegungen bringen aber nun V.'s ganze Konzeption vom *esse commune* ins Schwanken. Man sollte natürlich erwarten, daß eine Arbeit über Thomas die vorgetragene Deutung des *esse commune* durch entsprechende Belege aus Thomas begründete. Das geschieht nicht. Lediglich CG I 26 wird dafür angeführt: Non est igitur Deus ipsum esse commune (89). Das hier genannte *esse commune* ist tatsächlich nicht mit Gott identisch. Es meint aber auch nicht den transzendenten Punkt von V., also eine objektive Realität, sondern ein Gedankending, ähnlich wie auch das *animal commune* und der *homo communis* ein *ens rationis* sind. Thomas will Gott gegen die Verflüchtigung zu einem Gedankending absichern. Der Text sagt zudem ausdrücklich: Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Man kann daher nur staunen, wenn V. S. 197 Anm. 36 zwar das *ens commune* bei Thomas als Gedankending bezeichnet, das *esse commune* dagegen als das Realste aller Realität und deshalb Realität überhaupt erst begründend. Denn in CG I 26 wird gerade *nicht* das *ens*, sondern das *esse commune* als ein *ens relationis* deklariert. Daß es andererseits auch Stellen bei Thomas gibt, die eine Identifizierung von *esse commune* und *esse subsistens* nahelegen, habe ich in meiner Arbeit gezeigt: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Leiden 1966) 356–378.

Das entscheidende Argument V.'s für seine Konzeption des *esse commune* lautet: „Die Tatsache der absoluten Beziehungslosigkeit Gottes fordert notwendig, daß es ein Sein gibt (*ipsum esse*), das als absolutes Sichbeziehen (Beziehung in jeder Hinsicht) die absolute Beziehungslosigkeit Gottes repräsentiert, das als *actus omnium actuum* der Welt immanent, dennoch real verschieden ist sowohl von Gott als auch von jedem kreatürlich Seienden“ (192 Anm. 26; vgl. auch 88 f., 92, 95 f., 101 f., 103 f., 111, 184–87 u. öfters). Da es auf der Voraussetzung basiert, die unmittelbare Teilhabe des Geschaffenen an Gott würde die absolute Beziehungslosigkeit Gottes aufheben oder anders ausgedrückt: Prinzip von so etwas wie Welt aller Kreaturen könne nur irgendeine Realität sein, die nicht wie Gott absolute Beziehungslosigkeit ist, sondern Sein in absolut jeder Beziehung (89), fällt es mit der Widerlegung dieser Voraussetzung.

4) Eine kritische Durchleuchtung von V.'s Arbeit zeigt, wie sehr er sich bei seiner Darstellung des *esse*, und zwar des *esse suum* der individuellen Kreatur wie insbesondere des *esse commune*, an dem ersteres partizipieren soll, von Heidegger hat leiten lassen. Denn daß Thomas die ontologische Differenz in der Realdistinktion von *existentia* und *essentia* vorweggenommen (143⁴³, 147⁴⁰, 175^{4a}, 181, 187, 190^{21a}, 197³⁶, 200, 209 f., 214 f.) und den Seinsbegriff in aller Form reflektiert habe, ja „daß kaum ein Philosoph das Sein selbst und seine Differenz so treffend gedacht“ habe (197³⁶; vgl. auch 83 f., 93 u. öfters), ist nicht nur ein Parergon dieser Arbeit. Nun wird niemand so töricht sein wollen, eine Begegnung, Konfrontation oder auch Auseinandersetzung Heideggerscher Philosophie mit der alten oder mittelalterlichen abzulehnen bzw. einer Begegnung der mittelalterlichen Philosophie mit moderner abzuraten. Echte Philosophie, gleich ob sie aus der Antike oder dem Mittelalter kommt, wird immer zu einer Begegnung mit der neuzeitlichen und modernen fähig sein. Das Umgekehrte gilt allerdings auch, wird jedoch allzu leicht übersehen. Im Rahmen eines solchen Horizonts ist V.'s Arbeit zu sehen und zu würdigen! Trotzdem erweckt sein Versuch einer Begegnung des Aquinaten mit Heidegger zwei grundsätzliche Bedenken.

a) In seinem Humanismusbrief hat Heidegger, wo er auf die mittelalterliche *existentia* zu sprechen kommt, diese sehr treffend charakterisiert. Er kennt sie also. Jedoch hat er seinen Seinsbegriff nie damit in Verbindung gebracht. Im Gegenteil, er hat ihn davon distanziert. Denn auch, so argumentiert er gegenüber Sartre, wenn man den metaphysischen Satz, daß die

essentia der existentia vorausgehe, umkehre, bleibe dies ein metaphysischer Satz. „Als dieser Satz verharrt er mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins“ (Platons Lehre von der 72 f.). Die Priorität der als Relation gefaßten Existenz vor der essentia darzutun, ist nun auch das erklärte Ziel der Arbeit von V. (67, 87 f., 136, 149, 151, 152 f. u. passim). Versteht V. diese Priorität der Existenz vor der Essenz auch anders als Sartre, so verharrte doch auch er noch nach Heidegger in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins. V. hat an mehreren Stellen durchblicken lassen, wie schwierig sich von hier aus ein Brückenschlag zu Heidegger gestalte (85³⁷, 190^{21a}, 197³⁰).

b) Und gar das, was Heidegger mit seinem Denken des Seins gewollt habe, in dem thomastischen actus essendi bzw. esse commune erblicken zu wollen, erscheint noch problematischer. Denn dieses esse commune, verstanden als eine von Gott, dem ipsum esse per se subsistens unterschiedene objektive Realität, ist bei Thomas nicht belegbar.

Die ganze Konzeption von dem ipsum esse commune als einer vermittelnden Realität zwischen Gott und Welt erinnert übrigens an die neuplatonische Seinspyramide. Hier haben wir ein solches ipsum esse, unterschieden von Gott. Mehrere Aussagen, die V. von dem esse commune macht, treffen auch auf das neuplatonische ipsum esse zu. Aber es gibt entscheidende Differenzen: Das neuplatonische ipsum esse ist nicht eine Relation, sondern ein substantieller Wasgehalt; es meint ferner nicht die reine Existenz, sondern die Totalität des Seins; vor allem, es partizipiert an Gott, dem Einen. Das ist bei V. zudem merkwürdig: Das esse commune soll geschaffen sein, darf aber an nichts mehr, also auch nicht an Gott, partizipieren (193), obwohl Thomas andererseits alles Geschaffene als Teilhabe an Gott erklärt. Hinzu kommt, daß Thomas die Konzeption eines von Gott unterschiedenen ipsum esse als einer objektiven Realität in seiner Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Seinsphilosophie strikt abgelehnt hat. Die zentrale Stelle dafür steht in seinem Kommentar zum Liber de Causis (47,7–22 Saffrey).

5) Wir kommen damit auf einen letzten Punkt zu sprechen. Er enthüllt den wesentlichen Mangel dieser Arbeit. V. hat das Pferd statt von vorne von hinten aufgezügelt. Statt zu fragen, ob Heideggers Seinsbegriff nicht im Grund und sogar besser schon bei Thomas vorweggenommen sei, wäre primär danach zu fragen, was für ein Seinsbegriff bei dem Aquinaten überhaupt vorliege. Es wäre weiter zu fragen, ob wir überhaupt bloß einen und nicht sogar mehrere, ja sogar mehrere durchaus nicht homogene Seinsbegriffe bei ihm finden. Für letzteres spricht allein schon der Umstand, daß in das Werk des Aquinaten der aristotelische, der platonische, der neuplatonische, der stoische und arabisch-jüdische Seinsbegriff eingegangen sind. Den aristotelischen wie neuplatonischen gab es überdies noch in verschiedenen Brechungen. So ohne weiteres decken die sich nicht. Wir kommen also, wenn wir den Seinsbegriff des Aquinaten bedenken wollen, an ideen- und problemgeschichtlichen Studien nicht vorbei. Davon ist in dem Werk von V. nicht der leiseste Hauch zu verspüren. Wie ungünstig und sogar richtungverstellend sich das auswirkt, zeigt etwa die Interpretation des Wortes aus dem Liber de Causis: prima rerum creaturarum est esse (121 f., 125, 197³⁶). Das Wort entstammt der neuplatonischen Philosophie, wo als erstes das ipsum esse im Sinne der Totalität des Seins aus Gott hervorgeht und daran teilhat. Das erste, was geschaffen wird, ist nach neuplatonischer Auffassung nicht eine Relation oder das esse existentiae bzw. das esse commune, sondern das esse per essentiam, dasjenige, welches, wie später bei Thomas Gott, das Sein selber ist. Auf dem Hintergrund dieses ideengeschichtlichen Zusammenhangs ist also das Wort zu interpretieren, gerade auch bei Thomas.

Wenn nach V. beim ipsum esse per se subsistens die ontologische Differenz wegfällt, weil in Gott essentia und esse identisch sind, so bedeutet das nicht unbedingt, daß Gottes Wesen in der reinen Existenz bestehe (205, 207). Esse kann auch die Fülle des Seins bedeuten, und dann versteht sich die Wesenheit Gottes als damit identisch. Und die ontologische Differenz in den Kreaturen will dann nicht besagen, daß ihre essentia von der existentia real verschieden ist, sondern daß keiner Kreatur Wesenheit mehr im ipsum esse per se subsistens bzw. im esse per essentiam besteht. An diesem esse per essentiam hat die Kreatur nur noch teil, was Thomas mit den Worten ausdrückt: creatura est habens esse. Es gibt genügend Stellen bei Thomas, die diese Interpretation belegen. V. hat mit Recht hervorgehoben, daß die Identität von essentia und esse in Gott nicht besage, Gottes esse bestehe in der essentia, sondern die essentia müsse als esse gedacht werden (209). Alles kommt jedoch darauf an, was man unter dem esse versteht.

Das philosophische Werk des Aquinaten selber wirft sogar die Frage nach der Authentizität der üblichen Problemstellung von *essentia* und *esse existentiae* auf. Für V. bildet diese Problemstellung den *selbstverständlichen* Ausgangspunkt. Neu ist die Thematisierung des *esse* als Relation. Jedoch nicht an der Kritik Heideggers an der Seinsvergessenheit der Metaphysik, wo- zu ja auch Thomas gehört, hätte die Gegenkritik zuerst einzusetzen, sondern an der Fragestellung *essentia-existentia*.

6) Schließen wir ab. V. steht mit seiner Interpretation des thomanischen Seinsbegriffes nicht allein da. Er kann auf Vorbilder verweisen: G. Siewerth, J. B. Lotz, J. Stallmach u. a., nicht zuletzt sogar auf seinen Lehrer H. Meyer, was doch einiges Erstaunen auslöst. Die Frage ist nur, ob wir mit einer derartigen Interpretation des thomanischen Seinsbegriffes dem Aquinaten selbst einen Dienst erweisen. Und auch Heidegger erweisen wir damit keinen Dienst, weil dabei zu wenig das Eigentümliche seines Denkens respektiert wird. Was ist richtiger und vor- dringlicher: Zu zeigen daß auch Thomas das schon gedacht und gesagt habe, was Heidegger meine, oder ganz nüchtern den thomanischen wie heideggerschen Seinsbegriff erst einmal bloß- zulegen? Und zwar jeden aus seinen systemimmanenten wie ideen- und problemgeschichtlichen Voraussetzungen und Zusammenhängen heraus! Beim Aquinaten ist diese Arbeit noch lange nicht geleistet! Sind wir mit dieser Arbeit bei Heidegger fertig? Es gilt also darauf zu achten, daß der zweite Schritt nicht vor dem ersten getan werde. Daher kann das primäre Gebot nur lauten, das thomanische wie heideggersche Sein erst einmal in ihrem jeweiligen Sein sein zu las- sen. Sonst haben wir zu guter Letzt weder Thomas noch Heidegger in der Hand. Und um diese ging es doch!

Klaus Kremer (Trier)

K. A. Sprengard, *Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhun- derts. Ein Beitrag zur Kritik an der herrschenden spätscholastischen Mediaevistik. (Mainzer Philosophische Forschungen, hrsg. v. G. Funke, Bd 3a/b) Bonn, Bouvier, 1967-68, 207 u. 170* S.*

Mißtrauen gegen das herkömmliche Geschichtsbild aufgrund „langjähriger Erfahrung der be- reits vorliegenden Quellen“ und einer „begrenzten Auswertung handschriftlich überlieferter zeitgenössischer Urkunden“ haben den Vf, Dozent für Philosophie an der Universität Mainz, „im Geist einer möglichen zukünftigen Mediaevistik der Philosophie des 14. und 15. Jhs“ zu einer „Kritik an der jahrhundertlang herrschenden spätscholastischen Mediaevistik“ bewegt. Er will keine neue Geschichte dieser Epoche der Philosophie vorlegen, sondern sieht vielmehr „den überaus mühseligen Aufwand reich belohnt und als sinnvolle wissenschaftliche Aufgabe bestätigt, wenn die Fachwelt diese Untersuchung als Forschungsbericht entgegenzunehmen ge- willt ist, der dazu anregt, die Mediaevistik jener als geistesarm verschrienen Kulturepoche neu zu beleben“ (S. 8). Der erste Bd. hat „die Anfänge der modernen Wissenschaft im 14. Jh“ zum Gegenstand in der besonderen Gestalt von „Studien zur Überprüfung des gegenwärtigen Geschichtsbildes“, der zweite empfiehlt sich selbst als „die erste ausführliche kritische Darstel- lung zur Erkenntnislehre – oder, wie es Vf im Untertitel nennt, zur objektiven Logik – des Crathorn“, also des von F. Pelster SJ wiederentdeckten und von J. Kraus 1933 erstmals aus- führlich gewürdigten radikalen Nominalisten und Dominikaners aus Oxford.

Die „herrschende spätscholastische Mediaevistik“ (Anführungszeichen vom Vf) wird in die- ser Kritik massiv angeklagt: Sie habe das 14. und 15. Jh. als eine ideenarme Pause im Vorgang der Kulturschöpfung angesehen und habe den Quellenforschern eingeredet, ihre Mühen seien erfolglos, weil dieses Zeitalter zutiefst ideenlos gewesen sei; daher habe sie auch versäumt, leicht erreichbare Gesamtausgaben vorzulegen, sei deshalb ziellos und unerfahren, ja habe überdies ihrem Mißbrauch Vorschub geleistet, insofern sie nicht verhindern konnte, daß die wenigen von ihr veröffentlichten Urkunden zu einer tendenziösen, negativen Beurteilung dieser Epoche geführt haben. Eine nur mangelhafte oder gar völlig fehlende Kenntnis der Quellen, Befangenheit in Vorurteilen, verminderte Objektivität seitens der thomistischen Neuscholastik und des Historismus sind weitere Vorwürfe aus denen das Bild deutlich wird, das sich Vf von der „herr-

schenden spätscholastischen Mediaevistik“ macht, die, in seiner Sicht, „die Wahrheit mehr entstellt als freigestellt“ hat. Der „zukünftigen Mediaevistik der Philosophie des 14. Jhs“ sei daher aufgegeben, „diesem Mangel durch Mehrung der geschichtlichen Erfahrung und Logik zu wehren“ (S. 9).

Eine Darstellung, die sich mit solchen Ansprüchen Gehör verschafft hat, verdient die Aufmerksamkeit der angesprochenen Fachwelt. Zunächst wird der betroffene Leser jedoch fragen dürfen: wie sehen die Legitimationen aus, auf die sich Vf wiederholt beiläufig beruft? Welches ist eigentlich der Ertrag seiner „langjährigen Erfahrung“? Von den seinerseits berufenen „bereits vorliegenden“ Quellen hat Vf nicht eine herangezogen. Er hat sich vielmehr darauf beschränkt, aus einigen wenigen Untersuchungen, insbesondere aus dem bekannten Aufsatz von K. Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle* (1926), und aus der Abhandlung von B. Meller über Peter von Ailly (1954) Thesen, Zitate und Literaturhinweise zu kompilieren. Dabei hat er offenkundig mehr Sorgfalt auf die Angabe der Fundorte in den von seinen Gewährsmännern benutzten Handschriften als auf die zuverlässige Wiedergabe der ausgeschriebenen „Quellen“ verwandt. Selbst von einer kritischen Aneignung der spärlich genug herangezogenen Literatur kann keine Rede sein, denn Vf enthält sich der Stellungnahme und Auseinandersetzung trotz seines kritischen Anspruches, wenn man von einigen Urteilen absieht, die er vorwiegend aus der älteren Literatur, vor allem aus A. Stöckls Geschichte der Philosophie des Mittelalters (1864-66) und dem 4. Bd. von C. Prantls Geschichte der Logik (1870), sowie aus allgemeinen Darstellungen, wie denjenigen von J. E. Erdmann, K. Vorländer, A. Messer, K. Schilling und J. Fischl, verallgemeinert wiedergibt und als den Stand der neueren Quellendeutung zum Gegenstand, besser gesagt, zum Popanz der Kritik durch die selbstinaugurierte „zukünftige Mediaevistik“ macht.

Überhaupt ist dieser „Forschungsbericht“ schon im Ansatz hoffnungslos veraltet. Wenn Vf beispielsweise die Deutungsversuche von C. Prantl (1870), H. Hermelink (1906), P. Duhem (1906-13) und G. Ritter (1921) als die bedeutendsten der „neueren Mediaevistik“ anspricht, oder einer Auffassung „nach den neuesten Quellendarstellungen, vornehmlich im Lichte der Studie von P. Duhem“ – die vor fast sechzig Jahren geschrieben wurde – entgegentritt (S. 60f.), dann darf man wohl gespannt sein, wie die „zukünftige Mediaevistik“ aus der Mappe seines Urgroßvaters hervorkommt. Auch die lediglich zitierte Literatur stammt mit vereinzelt Ausnahmen aus der Zeit unserer Väter und Großväter (vgl. die Literaturhinweise auf S. 34 f.). Das ausführliche Schriftenverzeichnis (S. 121*-144*) könnte zwar den Eindruck erwecken, als hätte Vf immerhin einen beachtlichen Teil der neueren Forschung gegenwärtig gehabt, aber seine Darstellung zeigt, daß er das meiste davon gar nicht berücksichtigt hat und hier allenfalls der „zukünftigen Mediaevistik“ ein erstes bibliographisches Hilfsmittel an die Hand geben möchte. Aber zu welchem Zweck? Für die ältere Literatur bleibt die vom Vf nach nicht einsichtigen Grundsätzen selektierte, z. T. jedoch bis in die Einzelheiten ausgeschriebene Bibliographie des Grundrisses von Überweg-Geyer (1927) immer noch brauchbarer und, was die neuere Literatur betrifft, so fehlen selbst heute grundlegende Allgemeindarstellungen der scholastischen Philosophie, wie die von É. Gilson, P. Vignaux, M. Patronnier de Gandillac oder F. Copleston SJ, um nur einige zu nennen, völlig oder erscheinen, wie die von M. de Wulf, in längst veralteten Ausgaben.

Und wie steht es mit der „begrenzten Auswertung handschriftlich überlieferter Urkunden“, die der 2. Bd. bieten soll? Das einzige, was Vf benutzt hat, ist die Abschrift zweier von zwanzig Quaestiones Crathorns, die J. Kraus angefertigt und ihm zur Auswertung überlassen hat. Dabei mutet es angesichts der ausgezeichneten, bereits 1937 von Kraus vorgelegten Edition des zweiten Teils der zweiten dieser Quaestiones merkwürdig an, daß Vf diese Quaestiones „nur handschriftlich überliefert“ nennt (S. 8) und, obgleich er die Edition an zwei Stellen erwähnt, selbst den bereits edierten Text ausschließlich mit Hinweis auf die Handschriften zitiert, die er selbst aber offenkundig nicht herangezogen hat. Das muß festgestellt werden wegen des Legitimationsanspruches, den Vf aufgrund seiner vorgeblichen Auswertung der handschriftlichen Überlieferung macht.

Zur Quellenkritik hat Vf daher auch keinen Beitrag leisten können. Er übernimmt einfach die Thesen und Belege von Kraus, wonach die erhaltenen Quaestiones Crathorns Fragmente des Sentenzenkommentars eines Oxforder Magisters darstellen. Er macht jedoch einen Ver-

such, die Entstehungszeit des Sentenzenkommentars zu bestimmen (S. 18ⁿ), der ein Glanzstück der Argumentation darstellt. Den terminus post quem bestimmt er mehrfach: Zum einen zitiere Crathorn den Sentenzenkommentar und die Summa totius logicae Ockhams (Vf präzisiert diese Zeitbestimmung, die auf die dritte Dekade des 14. Jhs. weisen würde, nicht), zum anderen erinnere er an die Kontroverse zwischen Heinrich von Harclay und einem Arnaldus Strel bzw. Crolb, woraus Vf folgert, der Kommentar könne „nicht geschrieben sein vor dem letzten oder vorletzten Jahrzehnt des 13. Jhs“. Gleich im folgenden Satz aber schreibt er: „Wahrscheinlich stammen die genannten Sätze erst aus der Zeit als Heinrich von Harclay Magister regens der theologischen Fakultät (1312) war“. Was doch wohl heißen soll, frühestens 1280-90, aber wahrscheinlich nach 1312. Zusammen mit dem Hinweis auf die im Explicit der amplonianischen Hs angegebene Datierung „1341“ ergibt das einen Spielraum von etwa dreißig – wenn nicht gar sechzig – Jahren, und das, wo Vf genau die Stelle zitiert, aber nicht auszuwerten verstanden hat, die eine bis auf das Semester genaue Datierung ermöglicht. (Rez. wird diese Zusammenhänge in Kürze in einer quellenkritischen Untersuchung vorlegen.)

Angesichts dieser beschränkten und antiquierten „geschichtlichen Erfahrung“ wird verständlich, wie sich Vf ein solches Zerrbild von der „herrschenden spätscholastischen Mediaevistik“ hat machen können und wieso er seinen Ausgang von den trotz aller Einseitigkeit sehr informativen und seinerzeit für die Forschung sehr anregenden Mitteilungen Michalskis aus seinen Handschriftenstudien heute noch als einen ernsthaften Versuch ansehen konnte, die Geschichte der Philosophie des 14. Jhs. umzuorientieren. Gewiß eine allgemeine Darstellung, die dieser Periode gerecht wird, stellt nach wie vor, insbesondere für den deutschen Sprachraum, ein dringendes Desiderat dar, und Anstöße zu neuen, dem Stand der Forschung gerecht werdenden Darstellungen sollte man immer dankbar aufnehmen. Wer aber erwartet, daß Vf mit neuen Wertungen einen Beitrag dazu leistet, wird enttäuscht. Denn abgesehen von positiven Momenten, die Vf – noch sehr fraglich, ob zu Recht – retrospektiv aus der Problematik des 17. und 18. Jhs. und aus neueren Fragestellungen auf das späte Mittelalter projiziert, erschöpft sich seine Leistung darin, einige der negativen Aspekte, die Michalski hervorgehoben hat, in umgewandelter Terminologie bis zur Verzerrung vergrößert als ein neues Geschichtsbild anzubieten. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Inhalt seiner Thesen hätte daher zunächst die an Michalskis früher Deutung seit ihrer Publikation direkt und indirekt geübte Kritik zusammenfassend nachzuholen und hätte dabei auch die Ergebnisse und Korrekturen aus Michalskis eigenen Aufsätzen nach 1926, die Vf auch nicht ausgewertet hat, zu berücksichtigen. Das wäre alles in allem eine sicherlich interessante Aufgabe, die aber mehr die Fortschritte der Geschichtsschreibung als die Philosophie des 14. Jhs. selbst zum Gegenstand haben würde. Auch ist festzustellen, daß die neuere Forschung in vielen gründlichen Einzeluntersuchungen sowohl in der Bereicherung der aufgespurten Problematik als auch in der Vertiefung ihrer Deutung inzwischen weit über die Ansätze des verdienten polnischen Gelehrten hinausgegangen ist. Gewiß hat die Erforschung des 14. Jhs. lange Zeit im Schatten der Interessen gestanden, die man dem Hochmittelalter, vor allem Thomas von Aquin, wohl etwas zu ausschließlich zugewandt hat. Gewiß haben die Denker des Spätmittelalters, insbesondere Wilhelm von Ockham – den Vf übrigens nicht mehr zum 14. Jhs. zu zählen scheint und daher auch kaum berücksichtigt –, vielfach tendenziöse Darstellungen erlitten und haben konfessionspolitische Argumente einer Erhellung der Zusammenhänge der Fakten und Ideen im Weg gestanden. Aber, kann man daraus eine globale Verurteilung der „herrschenden spätscholastischen Mediaevistik“ ableiten? Jedenfalls sollte Vf das nicht, ohne zuvor gründlich die Arbeiten der letzten Jahrzehnte, in denen das 14. Jh. einen immer breiteren Raum einnimmt und das Bild dieser bewegten Epoche in immer mehr Zügen deutlich hervortritt, studiert zu haben. Aber, von der Antiquiertheit seines Informationsstandes, der fehlenden eigenen Kritik seiner schmalen Ausgangsbasis und der Unsachlichkeit seiner polemischen und apologetischen Grundeinstellung, die glaubt immer wieder darauf hinweisen zu müssen, daß die Spätscholastik „besser war als ihr Ruf“, einmal abgesehen, läßt auch die fragwürdige Behandlung und Interpretation seines Materials, eine Diskussion seiner Ergebnisse als nicht der Mühe wert erscheinen. Sowohl in der Beurteilung der Fakten als auch in der Kenntnis der Autoren ist Vf oft hilflos abhängig von seinen „Quellen“. Beispielsweise versieht er die Logik der Zeit wenn er sich gerade an Prantl anlehnt mit negativen Attributen, die in positive umschlagen, wenn Bochenski sein Gewährsmann ist; oder er beurteilt die Möglichkeiten für eine

Realwissenschaft verschieden, je nachdem ob er nach Prantl oder Duhem zitiert. Wenn er aus Meller schöpft, spricht er von Peter von Ailly, der zu Petrus de Alliaco wird, wenn er Michalski heranzieht, ebenso unterscheidet er – und das wiederum auch in seinem Personenverzeichnis – Hervaeus Natalis (nach J. Koch) und Hervaeus von Nedellec (nach Michalski). Dabei ist Vf durchaus eigen in der Wahl der Namensformen, wenngleich er Begründungen dafür schuldig bleibt. So schreibt er z. B. meistens, selbst in Titeln und Zitaten anderer Autoren, Ockam und nicht Ockham, Inghem statt Inghen und fast durchgängig für Durandus de S. Porciano die Form a. S. Porciano. Sollte das unverständliche „a.“ soviel heißen wie „aus“? Warum dann nicht: aus Saint-Pourçain? Interessant ist auch die „Tafel über die Häufigkeit der von Crathorn angemerkten Autoritäten“ (S. 30*). Selbst wenn man davon absieht, daß die Häufigkeitsangaben nicht zuverlässig sind und daß Anselm (*De incarnatione verbi* ist nicht von Augustinus) und Avempace (*Avempethes*) in der Aufzählung fehlen, bleibt doch unverständlich, warum Petrus, aufgrund zweimaliger Nennung in einem Zitat aus der Apostelgeschichte, und Christus, von dessen Werken und von dessen Leib im Sakrament die Rede ist, und schließlich warum der hl. Alexius, dessen Namensfest Crathorn zur Angabe eines Datums benutzt, vom Vf zu den „angemerkten Autoritäten“ gerechnet werden. Auch hätte Vf, wenn er einige Mühe angewandt hätte, hier anstelle eines unbekanntenen Richard Radulppus den von ihm selbst im ersten Band zitierten Richard Fitzralph angeben können.

Die Darstellung selbst ist zerstückelt in eine Unzahl von Abschnitten, oft nur wenige Zeilen lang, aber mit eigener Überschrift und „Leitziffer“ versehen. In sich wiederholenden Formulierungen assoziiert Vf abgegriffene Redensarten und versucht mit wortreicher, ermüdend hohler Diktion voll phrasenhafter Epitheta, die Leere und Vordergründigkeit seiner Aussagen zu kaschieren. Wenig scheint es ihn zu kümmern, daß seine Behauptungen oft nur wenig mit den gegebenen Belegen gemein haben (vgl. z. B. die folgenden Belege 155, 259, 267, 609, 615, 705), ja ihnen sogar widersprechen (122, 154) oder, daß Belege um wesentliche Stücke verstümmelt werden (137, 196, 706) oder durch fehlerhafte Wiedergabe eine Sinnveränderung, manchmal bis ins Gegenteil, erfahren (192, 194, 257, 258, 708, 841); nicht zu reden von den allzuhäufigen Fehlern in den lateinischen und griechischen Zitaten, die man ihrer grammatischen Eigenart wegen kaum dem Setzer oder einer flüchtigen Korrektur wird anlasten dürfen.

Überhaupt treibt des Vfs Gedankenlosigkeit prächtige Früchte unfreiwilliger Komik. So wenn er in Anm. 286 anführt, eine jede Spalte des Druckes der *Logica magna* des Paulus Venetus enthielte 4600 Druckzeilen – Druckzeichen heißt es natürlich in seiner „Quelle“, der Formalen Logik von Bochenski – oder dort, wo Michalski „albedo“ durch „la blancheur d'une chose“ ausdrückt, stets von der „weißen Rose“ spricht (S. 86f.), oder das Axiom „Omne totum est maius sua parte“ übersetzt mit: „Das Ganze ist die Summe seiner Teile“ (S. 108*). Wenn er schließlich allen Ernstes Crathorns Argument, er habe sogar von einem, der sich für geistvoll hielt, den Grundsatz „*Omnes anguli recti sunt aequales*“ leugnen gehört, folgendermaßen darstellt: „Schließlich schildert Crathorn noch, wie er selbst erlebt habe, daß ein genialer Wissenschaftler einen so einsichtigen Satz verneint habe wie den: „Alle Engel sind gleich“ (S. 111*), so ist man versucht einzuwenden: Doch nur alle rechten! Aber, was bedeuten schon solche Kleinigkeiten für den „geschichtsforschenden Geist“, der gemeinsam mit anderen Abstraktionen, wie etwa „die geschichtliche Vernunft“, „das wissenschaftliche Gewissen“, „der kritische Verstand“, „der gegenwärtige und der vergangene Geist“, Träger, Bewegter und auch Gegenstand dieser Untersuchungen ist. Er hat andere Probleme. So etwa das „literarische Problem“ der Methode der Darstellung, das Vf. in der für sich sprechenden Frage formuliert: „Wie kann es möglich gemacht werden, die Fülle des Stoffes in geschriebenes Wort umzusetzen, ohne daß die Gründlichkeit und Vorsicht der wissenschaftlichen Aussage beschnitten wird, aber doch die logische Durchsichtigkeit gewahrt bleibt?“ (S. 74). Sein „Ausweg“, eine „exemplarische Phänomenologie am Beispiel der Wissenschaftslehre“, bildet das Kernstück des 1. Bandes (Leitziffer 9) und beschränkt sich darauf, eine „skeptisch-kritische Wende“ – denn nicht als das Ende des Alten, sondern als Wende zum Neuen sei die Spätscholastik zu verstehen – aufzuweisen in der Lehre von der Seele und der Wissensermittlung.

Die Systematik, die diesen Untersuchungen zugrunde liegt und als Maßstab und Leitschema der Deutung angeboten wird, das was Vf unter „geschichtlicher Logik“ zu verstehen scheint, erschöpft sich in einem an Kants Dreiheit von Kategorien, Grundsätzen und Ideen angelehnten

Schema, dessen Begründung offen bleibt. Insbesondere empfindet Vf Ungenügen an den gebräuchlichen „Kategorien“ zur Beschreibung der philosophischen Erscheinungen des 14. Jhs, und in der Tat sollte man sich – würde dabei freilich über seine Intentionen hinausgehen – fragen, ob die zumeist nicht aus dem Selbstverständnis der einzelnen Richtungen, sondern aus der Polemik ihrer Gegner hervorgegangenen Benennungen, wie Nominales, Terminatae, Conceptuales oder Conceptistae u. a., überhaupt geeignet sind, die jeweiligen Tendenzen in ihrer eigentlichen Absicht und in ihrer ganzen Breite zu erfassen. Stellt man diese tradierten Benennungen zurück, so kann man angemessene Namen entweder aus der historischen Interpretation der Quellen gewinnen oder aus der an diesen Quellen interessierten Systematik an sie herantragen. Der erste dieser Wege führt nur langsam in detaillierten Einzelforschungen zu sich permanent korrigierenden Ergebnissen, der zweite ist von den jeweiligen systematischen Interessen abhängig und nur bedingt erfolgversprechend, da die herangetragenen Begriffsnetze möglicherweise wesentliche Erscheinungen überhaupt nicht erfassen. Vf versucht offenbar einen dritten Weg, er setzt positiv oder modern klingende Bezeichnungen ohne Umschweife ein. So ersetzt er den Gegensatz Realismus-Nominalismus durch „realer Universalismus – realer Individualismus (Singularismus)“, benennt ohne Rücksicht auf den Wechsel der Problematik den realen Konzeptualismus um in einen „konzeptualistischen Realismus“, spricht von „Intuitionisten“, wenn er die Befürworter der *cognitio intuitiva*, von „Modernisten“ wenn er die Anhänger der später so genannten *via moderna* meint, von „Wissenschaftslehre“ wenn es um das Problem des subjektiven und objektiven Wissens geht und von „Probabiliorismus“ wenn er die skeptische Verlegenheit angesichts gleichprobabler Behauptungen charakterisiert. An der selbstgestellten Aufgabe, nach einer Benennung zu suchen, die der „kritischen und negativen Philosophie“ – wie er selbst, offenbar nur provisorisch, die nicht-thomistische und nicht-skotistische Richtung nennt – angemessen wäre, ist er anscheinend gescheitert, denn trotz seiner onomatopoetischen Beflissenheit ist es ihm nicht gelungen, einen Namen zu finden, der die „eigentümlichen Schlüsselbegriffe“ dieser Philosophie bezeichnet (S. 68 f.). Die zuvor zu beantwortende Frage, ob es sich hier überhaupt um ein einheitliches Ganzes handelt, dem *ein* Name angemessen sein kann, hat Vf sich gar nicht erst gestellt.

Der 2. Bd. endet mit einer „problemgeschichtlichen Einordnung“, die Crathorn zugleich als „Wahrer der alten und Förderer der neuen Wege des Denkens“ würdigt (S. 117 f.*), insofern er einerseits die geistige Erkenntnis als Angleichung der Gedanken an Gegenstände angesehen habe und sich damit als Vertreter einer „Adequationslogik“ ausweise, andererseits indem er, auf den Unterschied zwischen sprach- und dingzugewandtem Denken insistierend, die Welt der Dinge und die der Sprache unterscheidet. Den Nachweis des Grundsatzes „Dinge sind gegen Laute streng zu unterscheiden“ bezeichnet Vf als „eines der wertvollsten Ergebnisse“ seiner „Forschungen aus den Handschriften Crathorns“ (S. 136). Die an der Oberfläche bleibende Analyse wird jedoch diesem Dominikaner kaum gerecht, wenn Vf etwa, anstatt der von seinem Autor ausführlich behandelten Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin, Wilhelm Ockham, Richard Fitzralph und seinen eigenen Socii nachzugehen, moderne phänomenologische und sprachphilosophische – auch nicht gerade sehr tiefgründig erfaßte – Fragestellungen an den Text heranträgt und zu Folgerungen kommt, die nicht nur den Mediaevisten in Erstaunen versetzen. So beispielsweise wenn er unter der Überschrift „16.4 Neue Wege des Denkens. 16.41 Heraufkunft neuer Ideen“ zum Problem „16.412 Realwissenschaften – Literaturwissenschaften“ folgenden einzigen Satz schreibt: „Crathorn darf mit Recht als einer jener Denker gelten, die nachdrücklich sich dafür ausgesprochen haben, neben den Realwissenschaften auch noch die Literaturwissenschaften als echte, hochbedeutsame Wissenschaften anzuerkennen.“ (S. 59*.) Weiter kann man sich ja wohl kaum von dem Horizont der Crathornschen Fragestellung, ob dem Menschen auf Erden kraft des natürlichen Lichtes eine evidente Erkenntnis der Glaubensartikel möglich sei, entfernen. Auch kann bloßes systematisches Interesse nicht die notwendige Analyse der scholastischen Begriffsbildungen und Argumentationen ersetzen. Es geht nicht an zu sagen, Crathorn gebrauche „wohl in Anlehnung an die logische Summe Ockhams im einzelnen die Kategorien der *suppositio simplex*, *personalis* und *materialis*“ (S. 36*), ohne zu bemerken, daß Crathorn seinen eigentümlichen Begriff der *suppositio simplex* gerade gegen Ockhams konzeptualistische Reserve formuliert und in systematisch weittragenden Konsequenzen, die ihn als den einzigen bis heute bekannten Vertreter des rigorosen Nominalismus im Spätmittel-

alter charakterisieren, immer wieder zur Anwendung bringt. Dieser nominalistischen Tendenz legt Vf wenig Gewicht bei, er glaubt vielmehr, der „zukünftigen Mediaevistik“ seiner apologetischen Intention folgend einen Dienst zu leisten, indem er Crathorn philosophie-geschichtlich als „Vertreter des Realismus“ einordnet (S. 113³), er sei nämlich „kritischer Realist“, insofern er klar den Grundsatz ausspricht: „Gedanken und Dinge entsprechen einander“ und Vf fährt fort: „Sein Werk ist durchwaltet von der Vorstellung: Der Mensch übertrifft sich selbst, indem er kraft der intentionalen Transzendenz seiner Gedanken und der objektiven Transzendenz der Seienden sich Einzeldingen angleichen kann.“ Es dürfte schwerfallen, dazu eine Gegenposition in der Scholastik nachzuweisen. Die „neuen Wege des Denkens“ habe er gefördert durch den Aufweis, daß der „wissenschaftliche Aufbau der realen Welt nur vom Menschen ausgehend erfolgen kann“, und zwar vollbringe die Seele diesen Aufbau, indem sie die Vorstellungen über die Außenwelt mit der Gottesvorstellung verbinde und dann erkenne, daß erstere nicht täuschen, weil Gott nicht wollen könne, daß sie trügen (S. 109* u. 115 f.*). Hier haben Descartes-Reminiszenzen den Vf betrogen. Denn nicht die Möglichkeit eines cartesischen Dieu trompeur oder genius malignus ist im 14. Jh. der Anlaß gewesen zu heftigen Kontroversen über die Frage, ob Gott täuschen könne, sondern das Faktum, daß „der gute Gott“ sehr wohl täuschen kann, ja getäuscht hat, wie die verbindlichen biblischen Texte es bezeugen. Gegen die Skepsis derjenigen, die diesem Faktum in seinen Konsequenzen zu viel Gewicht beimessen und Unsicherheit in das natürliche Erkennen bringen, betont Crathorn allerdings nachdrücklich den Grundsatz, als ein complexum per se notum, Gott oder die erste Ursache bewirke nichts vergebens und auf übernatürliche Weise, um die Menschen in die Irre zu leiten. Wenn man nun, wie Vf, den Akzent nicht beachtet, der auf dem „frustra et supernaturaliter“ liegt, muß man notwendig das anstehende Problem und damit auch die geschichtliche Wahrheit verfehlen. Und darum ging es Vf doch als er schrieb: „In diesen Untersuchungen wird der seine geschichtlichen Interessen verfolgende Verstand hingeführt zu einer gewissen Sorge um die geschichtliche Wahrheit. Er wird dadurch angehalten, bei all seinen Gedanken und Urteilen über vergangene Gegenstände vorsichtig zu Werk zu gehen, und er wird nicht aufhören, seine Ehrfurcht vor der geschichtlichen Wahrheit dadurch zu bezeugen, daß er seine Aussagen nie durch die Gestalt einer überheblichen Selbstsicherheit verbrämt.“ (S. 22.) Hoc erat in votis!

Heinrich Schepers (Münster)

Glaube, Wissenschaft, Erziehung. Beiträge aus dem Forschungs- und Lehrbereich einer Pädagogischen Hochschule, im Auftrag des Kollegiums der Pädagogischen Hochschule Eichstätt hrsg. von Herbert Tschamler, München 1967, 412 Seiten.

Der stattliche Band erschien anlässlich der endgültigen Eröffnung der kirchlichen Pädagogischen Hochschule in Eichstätt und stellt die erste Gesamtpublikation ihres Lehrkörpers dar. Neben hochschulpolitischen und wissenschaftstheoretischen Fragen werden exemplarische Ausschnitte aus den einzelnen Fachgebieten der Grundwissenschaften und didaktischen Disziplinen behandelt. Es ergibt sich somit ein alle wesentlichen Aufgabenbereiche der akademischen Lehrerbildung einschließender Durchblick. Besonders ansprechend ist das Werk durch seine Ausstattung mit Aufnahmen einiger künstlerischer Darstellungen von Franz Rindfleisch und einem Turnfoto.

Die verschiedenen Beiträge aus Forschung und Lehre sind in den Rahmen der drei Leitthemata „Glaube“, „Wissenschaft“, „Erziehung“ eingeordnet.

Unter dem Leitthema des „Glaubens“ befaßt sich zunächst *Alfons Fleischmann* in seinem Aufsatz „Sinn und Aufgabe einer kirchlichen Pädagogischen Hochschule“ mit der besonderen Zielsetzung der Pädagogischen Hochschule Eichstätt, die bis jetzt die einzige kirchliche Institution dieser Art in Deutschland ist. Seinen Ausführungen kommt angesichts der seit der Drucklegung veränderten Situation, derzufolge wir voraussichtlich in absehbarer Zeit keine staatlichen Pädagogischen Hochschulen mit katholischem Bekenntnischarakter mehr haben werden, erhöhte Bedeutung zu. Nach einem historischen Rückblick und der Darstellung der Rechtslage geht Fleischmann ausführlich auf den pädagogischen Aspekt kirchlicher Lehrer-

bildung ein, insofern diese einer ganzheitlichen Erziehung unter Berücksichtigung aller für die Entwicklung des Kindes bedeutsamen Stoffgebiete einschließlich des Glaubensbereiches Rechnung trägt und insbesondere in den grundlegenden erziehungswissenschaftlichen Disziplinen aufgrund ihres weltanschaulich und konfessionell einheitlichen Gepräges eine gegenseitige Durchdringung der Fachgebiete ermöglicht. Die spezielle Thematik „Konfession und Erziehung“ hat sich *Hans Schilling* zum Gegenstand seiner Ausführungen gewählt. Seine Reflexion über die konfessionelle Bedingtheit des Christlichen im Erziehungsfeld wird unterbaut durch die Herausarbeitung jenes allein theologisch fruchtbaren Konfessionsbegriffs, der sich aus dem biblischen Mutterboden ableitet und den bekennenden Glauben meint, frei von der aus dem Zeitalter der Reformation und Gegenreformation herrührenden antihäretischen Verengung und Polemik. Die Erziehungsrelevanz dieses bekennenden Glaubens wird nachdrücklich herausgestellt. Eine Glaubensrelevanz der konfessionellen Schule besteht allerdings nur unter der Voraussetzung, daß die Erzieher wirklich bekenntnisbereit und bekenntnisaktiv in dem angeführten Sinne sind. Der Verfasser fordert außerdem, daß konfessionelle Erziehung heute unter ökumenischem Vorzeichen alle konfessionalistische Mißweisung der Vergangenheit wieder gutmachen möge. *Bernhard Schleißheimer* unterzieht unter dem Titel „Quid est ‚credere‘?“, ausgehend von der Alltagssprache, den Begriff des Glaubens einer Analyse. Dabei wird die Zweidimensionalität des personalen Glaubens, der sich einerseits als Du-Glaube und andererseits als Aussage-Glaube darstellt, aufgezeigt. Das Erfassen des absoluten Wertes und die Stellungnahme zu diesem führt in emotionalem Ergriffensein und im Einsatz des Aktzentrums der menschlichen Person über ein bloßes „Für-wahr-Halten“ hinaus: zum „Glauben-an“, wie wir ihn im Glauben an Gott und an Christus vollziehen. Der Autor weiß sich besonders Max Scheler verpflichtet und setzt sich auch sonst mit der einschlägigen philosophischen und theologischen Literatur auseinander. Einen geistesgeschichtlichen Beitrag für eine Pädagogik aus dem Glauben heraus liefert *Josef Kraus*: „Grundgedanken zur Anthropologie nach Johann Ludwig Vives (1492–1540)“. Er wertet vor allem Vives' Werk „De anima et vita“ in seiner Aktualität für eine ganzheitliche Erziehung aus. Vives erweist sich dabei als ein Vertreter der abendländischen philosophia und theologia cordis, die in Augustinus' Gefolge die Mitte des Menschen und seines geistig-leiblichen Lebens unter dem Bilde des Herzens zu erfassen sucht und die in ihrer Denkausrichtung des emotionalen Erlebnisgrundes nicht entbehrt: In Vives' Lehre von der Seele und ihren Tätigkeiten finden die affektiven Kräfte eine besondere Würdigung, vor allem die Liebe als jener Uraffekt, zu dem alle anderen Affekte in positiver oder negativer Beziehung stehen. Die Liebe wird damit auch als Grundkraft in der Erziehung erfaßt. Vives' anthropologische Konzeption steht, wenngleich sie manche aus der Not geborene düstere Züge aufweist, im ganzen gesehen, im Zeichen der Hoffnung.

Den durch das Stichwort „Wissenschaft“ gekennzeichneten Abschnitt des Buches eröffnet *Herbert Tschamler* mit einer grundsätzlichen Stellungnahme zum „Wissenschaftsanspruch der Grundwissenschaften im Rahmen der akademischen Lehrerbildung“: Der Grad der Wissenschaftlichkeit in den Grundwissenschaften der Pädagogischen Hochschulen ist danach zu bestimmen unter Berücksichtigung der Relation von Theorie und Praxis. Dieses Problem wird zunächst philosophiegeschichtlich beleuchtet. Sodann wird die moderne Auffassung von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit ins Auge gefaßt: Nach einer kritischen Beurteilung der Gegenüberstellung von Natur- und Geisteswissenschaften in ihrer spezifischen Methodik bei Dilthey und des an der Naturwissenschaft klassischer Prägung ausgerichteten Wissenschaftsbegriffs des Neopositivismus kommt Tschamler zu dem Ergebnis, daß es in der Wissenschaft letztlich nicht auf die Fülle des Gebotenen ankommt, nicht auf den Wissensstoff, sondern auf die Offenheit wissenschaftlichen Fragens. Die Einbeziehung des Studierenden in den Forschungsauftrag der Pädagogischen Hochschule ist daher gewährleistet, wenn ihm die Fähigkeit zum wissenschaftlichen Befragen des Forschungsgegenstandes vermittelt wird. In einem weiteren Beitrag zur „Stellung und Aufgabe der Soziologie an der Pädagogischen Hochschule“ erläutert derselbe Verfasser die Bedeutsamkeit der soziologischen Forschungsergebnisse für die Situation der modernen Schule und begründet damit die Forderung nach Einführung der Soziologie als Grundwissenschaft in der akademischen Lehrerbildung. Er gibt Einblick in die in diesem Rahmen zu behandelnde Thematik soziologischer Grundprobleme und berücksichtigt dabei auch die soziologischen Methoden. Der Pädagoge wird aus der Familiensoziologie, der Soziologie

von Lehrer, Schüler und Schule, der Soziologie der Lebensalter und aus der Wissenssoziologie, deren Zentralproblem die Ideologien darstellen, Gewinn ziehen. *Rudolf Kausen* übt in seinem Aufsatz über das Problem der „Psychologie vor den Schranken des Eigenständigkeitsanspruchs der Erziehungswissenschaft“ Kritik an der Abwehrhaltung einer autonomen Erziehungswissenschaft gegenüber der Psychologie: Wenn sich die wissenschaftliche Pädagogik in dem an sich berechtigten Bestreben, nicht nur als angewandte Psychologie zu gelten, auf ein Selbstverständnis als rein deskriptive, empirische Tatsachenwissenschaft zurückzieht und die normative – teleologische wie methodische – erzieherische Wegweisung für die Praxis einer „pragmatischen“, wissenschaftlich minder bewerteten sog. „Erziehungslehre“ zuweist, ist zwar ihr wissenschaftlicher Anspruch nicht zu bestreiten, wohl aber ihr Anspruch auf Ausschließlichkeit oder wenigstens Vorrang vor der Ziel- und Methodenlehre. Da mit der Anerkennung des Normativen als eines legitimen Teiles der Erziehungswissenschaft auch die Psychologie ein größeres Wirkungsfeld erhält, fordert Kausen die allgemeine Anerkennung der Psychologie als einer Grundwissenschaft, die sich mit der Pädagogik zu fruchtbarem Gespräch verbinden soll – eine Forderung, die sich in Bayern bereits durchgesetzt hat. Die Fruchtbarkeit der Psychologie im Bereich der Pädagogik wird sichtbar in dem Beitrag von *Wilhelmine Saylor*: „Pädagogischer Bezug und pädagogischer Takt“. Es werden darin die für eine „heile“ Art der Kontaktnahme zwischen Erzieher und Educandus wesentlichen Momente der Freiheit des Kindes, der Sachlichkeit des Erziehers in seiner Bezogenheit auf überzeitliche Werte und nicht zuletzt das Moment des erzieherischen Engagements herausgestellt. Die Tatsache jener Erziehungseinflüsse, die aus dem rational nicht durchschaubaren Grunde des menschlichen Herzens kommen, fordert die zur Ganzheit ihres „Selbst“ entfaltete Erzieherpersönlichkeit, die „Individuation“ des Erziehers; wie die Verfasserin in der Terminologie von C. G. Jung formuliert. Die Adaptionfähigkeit des Erziehers an den konkreten Fall und sein jeweils richtiges Verhalten in der nicht vorausbe-rechenbaren Erziehungssituation wird in den Ausführungen über den pädagogischen Takt untersucht. Der Aufsatz bringt reiche Hinweise auf die pädagogische, psychologische und philosophische Literatur. Naturphilosophie und Naturwissenschaft sind durch die Ausführungen von *Robert Huber* über „Substanz und Naturgesetz“ vertreten. Huber konfrontiert philosophiegeschichtliche Deutungsversuche der Substanz und ihrer Wirkungen mit Ergebnissen moderner Naturwissenschaft. Dabei zeigt sich, daß die klassische Seinsanalyse angesichts der jeweils in der Empirie aufgewiesenen Sachverhalte – wie beispielsweise des Dualismus von Welle und Korpuskel – eine Weiterentwicklung und gegebenenfalls Modifizierung erfahren muß. Die Problemstellung des Aufsatzes ist in der gegenwärtigen Zeit, in der die empirische Wissenschaft die Formung unseres Weltbildes weitgehend bestimmt, von besonderer Aktualität.

Unter der Überschrift „Erziehung“ ist der mehr schulpraktisch ausgerichtete und didaktische Teil des Werkes zusammengefaßt. Die gründliche Studie von *Otto Schön* über „Die katholische Schule in den USA“ ermöglicht eine Ausweitung des schulischen Horizontes. Sie würdigt das Wirken der Kirche im amerikanischen Erziehungswesen unter besonderer Berücksichtigung der Ordensgemeinschaften. An der Auseinandersetzung der katholischen Schule mit der Öffentlichkeit wird sichtbar, wie sich die Trennung von Kirche und Staat im schulischen Bereich konkret auswirkt. Das erstaunliche historische Phänomen des Aufbaus des größten Privatschulsystems der Welt durch eine religiöse Minderheit – die die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten darstellt – bildet den Hintergrund für die Beleuchtung der gegenwärtigen Situation: Heute befindet sich die katholische Schule in den USA in einer ernsten Krise, da infolge der wachsenden materiellen Anforderungen die finanzielle Leistungsgrenze der Katholiken erreicht ist, wenn Bundes- und Staatszuschüsse ausschließlich den öffentlichen Schulen zur Verfügung gestellt werden. *Josef Neukum* befaßt sich in „Überlegungen zur Didaktik des grundlegenden Sachunterrichts“ mit dem Heimatkundeunterricht im 3. und 4. Schuljahr. Der Autor tritt in überzeugender Weise für die Forderungen modernen didaktischen Denkens ein, das die pädagogische Verantwortbarkeit bildender Inhalte zu überprüfen hat, und verlangt demzufolge ein neues Selbstverständnis des Heimatkundeunterrichts. Soweit dieser noch eine von der wissenschaftlichen Heimatforschung her geprägte Tendenz aufweist und von einem alten starren Leitbild bestimmt wird, ist er nach den 1966 neu gefaßten „Richtlinien für die bayerischen Volksschulen – Unterstufe“ dem Erfahrungsbereich der Kinder anzupassen, jener pädagogisch rele-

vanten Lebenswirklichkeit, die die elementaren Beziehungen des Kindes zu seiner Umwelt erschließt und deutet; denn das inhaltlich geschlossene Stoffdenken einer „Heimatlehre“ hat keine Berechtigung im Rahmen des „grundlegenden Sachunterrichts“, der prinzipiell für alle Lebensbereiche einer Kindergruppe offen sein muß und auch nicht streckenweise als Fachunterricht aufgefaßt und praktiziert werden darf. Von *Erwin Direnberger* wird die pädagogisch aufzuarbeitende Frage behandelt, inwiefern in der Gegenwart in breiten Schichten unseres Volkes ein „Verlust des Geschichtsbewußtseins“ droht. Durch zwei verlorene Weltkriege, insbesondere durch die Katastrophe von 1945, wurde unser Volk nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich in seiner geistigen Substanz erschüttert. Diese aber begreift wesentlich das Geschichtsbewußtsein ein. Die Jugend neigt dazu, die positiven Werte der Vergangenheit zu übersehen und sich ganz der Zukunft zu verschreiben. Ein gesundes Geschichtsbewußtsein stellt jedoch als geistig-formende Kraft einen wichtigen Faktor in der staatsbürgerlichen Erziehung dar, insofern es den Menschen zu einer verantwortungsbewußten Haltung in der Gegenwart befähigt. Der Verfasser zeigt daher auf, wie die letzten fünfzig Jahre unserer Geschichte einer breiteren Allgemeinheit zugänglich gemacht werden können. Es folgen zwei Beiträge zur musischen Seite der Erziehung. *Julius Heuberger* untersucht in seinem Aufsatz „Vom Dienst der Musik am Menschen“ die Musik als ein Phänomen von großer Spannweite und Komplexität unter anthropologisch-pädagogischem Aspekt. Er versteht Singen und Musizieren als ein Mittel menschlicher Kommunikation. Die drei großen Entwicklungsphasen der Kindheit, der Jugend und des Erwachsenenalters werden in ihrer Beziehung zum Lebenswert der Musik betrachtet. Dabei werden vom Kinderlied bis zum Jazz und zur klassischen Musik die der jeweiligen Entwicklungsstufe angepaßten Lied- und Instrumentalformen vor Augen geführt. Abschließend geht der Aufsatz auf die Musik im kirchlichen Raume ein und zeigt das gottesdienstliche Singen in seiner Bedeutung für den einzelnen und die Gemeinde. Im Zeichen- und Kunstunterricht vollzog sich, wie *Franz Rindfleisch* unter dem Titel „Die bildnerische Begabung des Kindes“ ausführt, in unserem Jahrhundert ein Wandel vom einseitig-theoretischen Begabungsbild einer technisch gekonnten naturalistischen Darstellung zur Forderung der freien Entfaltung des Kindes. Diese konnte sich in der Kunstpädagogik durchsetzen, nachdem sich der Wandel zum Elementaren hin bereits auch in der Kunst selbst vollzogen hatte. Einen wesentlichen Beitrag zur Änderung des Begabungsbegriffs erbrachte im Rahmen der Kunsterziehungsbewegung die Psychologie, die die Kinderzeichnung auf die Gesamtheit der kindlichen Begabung hin zu erforschen und sie als Produkt seelischer Grundhaltungen, als Ergebnis natürlicher Äußerungen und Wachstumsformen zu verstehen begann. Rindfleisch untersucht die bildnerische Begabung als Organ für die Welterschließung des Kindes unter Auswertung der Ergebnisse der Verhaltensforschung von A. Portmann und der Archetypenlehre von C. G. Jung: Kraft der imaginierenden Funktion der menschlichen Psyche wird die Welt der Psyche assimiliert, äußere Reizgestalten werden zu psychischen Energiegestalten, die als Urbilder von begrenzter Struktur nach vorgegebenen Verhaltensmustern aktiv werden und damit den bildnerischen Prozeß bestimmen. Das schöpferische Tun aber entfaltet in permanenter Wiederholung die gerichteten Abläufe des seelischen Lebens und bildet somit die Persönlichkeit des Kindes heraus. Die das Werk abschließende Untersuchung von *Otmar Buchberger* über „Schulturnen heute“ gilt der Leibeserziehung im Spannungsfeld zwischen Sicherheit und Wagnis: Schulische Leibeserziehung soll nicht primär auf die sportliche Leistung abzielen, sondern hat den didaktischen Effekt der Übungen zu nützen. Sinnlose Mutproben sind daher zu unterlassen; wichtig ist die schützende Bewahrung durch Hilfestellung des Lehrers, die Sicherheit gibt zur mutigen Bewährung. Der Aufsatz zeigt, daß der Mensch in seiner Ganzheit an den Leibesübungen beteiligt ist, da mit der physiologischen Wirkung derselben zugleich auch psychisch-geistige Vollzüge einhergehen. Wenn die Leibeserziehung somit auch in andere Gebiete der Erziehung durch Steigerung der Vitalität hineinwirkt, ist sie doch nicht bloß Mittel zum Zweck, sondern hat ihre Eigengesetzlichkeit. Es wird ein Überblick über die verschiedenen Arten der Leibesübungen und den Wandel in ihrer Bewertung gegeben. Methodisch macht sich der Schulturnunterricht heute die Pädagogik der Arbeitsschule und das Prinzip der Spontaneität zu eigen.

Die Eichstätter Veröffentlichung bietet in ihrer Gesamtheit einen eindrucksvollen Querschnitt durch die Arbeitsgebiete und Problemstellungen einer modernen Pädagogischen Hoch-

schule, die auf der Höhe der Wissenschaft ihrer Zeit steht und die künftigen Erzieher zur Weckung der religiösen, intellektuellen, musischen und schöpferisch-bildnerischen Kräfte der Kinder, zur Hilfestellung für eine Entfaltung ihrer geistig-leiblichen Fähigkeiten anleitet.

Irene Beck (München)

Hannelore Klein: There is no disputing about taste. Untersuchungen zum englischen Geschmacksbegriff im 18. Jahrhundert. Aschendorff, Münster 1967, 154 Seiten.

Das welthistorische Ereignis, das die Geschichte des 18. Jahrhunderts prägt, ist die Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft als einer Assoziation verselbständigter Subjekte. Das durchaus revolutionäre Prinzip dieser Gesellschaft besteht in der bestimmten Negation ihrer geschichtlichen Herkunft. Dabei geht die Trennungslinie zwischen geschichtlicher Herkunft und gesellschaftlicher Gegenwart mitten durch die bürgerlichen Subjekte hindurch: Neben das abstrakte Subjekt der Wissenschaft und der mit ihr verknüpften gesellschaftlichen Produktion tritt das konkrete Subjekt der Innerlichkeit und des Gefühls. Sein sozialer Ort ist die bürgerliche Familie. In Gefühlen und Gesinnungen bewahrt das Individuum jene Bildung und Humanität, die aus der verdinglichten Sphäre der auf der Objektivierung der Natur durch Wissenschaft beruhenden gesellschaftlichen Arbeit verdrängt ist.

Die Entwicklung einer Kultur der Innerlichkeit und Individualität hat ihren theoretischen Niederschlag in der neueren Ästhetik gefunden. Und das Zentrum, um das diese neue Wissenschaft organisiert ist, bildet die Lehre vom Geschmack. Mit dem Geschmacksbegriff eröffnet das bürgerliche Subjekt eine geschichtliche Alternative zu den modernen Wissenschaften und ihrem Ausschließlichkeitsanspruch. Die Leitidee, nach der die Theorie des Geschmacks konzipiert wurde, war, daß auch er ein Vermögen der Erkenntnis ist; der Geschmack ward einmal gedacht als Instanz, die das Problem der guten Lebensführung lösen sollte, das die exakten Wissenschaften aus dem Zusammenhang ihrer Fragestellung gelöst hatten. Das Schicksal des Geschmacksbegriffs entscheidet sich m. E. an der Frage, ob es gelingt, diese ihm ursprünglich zugeordnete Dimension der Erkenntnis für ihn offenzuhalten, oder ob er sich zu einem Gefühl der Lust wandelt, bei dem dann unentschieden bleibt, ob es empirischen oder normativen Charakter trägt. Es kennzeichnet die Geschichte des Geschmacksbegriffs, daß er seiner Entstehung wie seiner Entwicklung nach mit dem Gang der neuzeitlichen Naturwissenschaften unlösbar verbunden ist. Die Theorie des Geschmacks wurde in Opposition zu den Naturwissenschaften entwickelt. Ursprünglich eine moralphilosophische Kategorie, unterliegt er im 18. Jahrhundert einer zunehmenden Subjektivierung, da seine Theorie mit der Ausbreitung der Naturwissenschaften vor dem Anspruch der neuen Methode nicht bestehen zu können glaubt.

Hannelore Klein hat in einer gründlichen und übersichtlich angelegten Studie die Entstehung des Geschmacksbegriffs im englischen Sprachbereich und seine Blütezeit im 18. Jahrhundert untersucht. Man darf der Autorin dafür danken, daß sie ihr Thema nicht rein philologisch angefaßt hat, sondern über die Fixierung des Wortgebrauchs hinaus eine „Wesensbestimmung“ von *taste* gibt und die Gründe für das Aufkommen des neuen Begriffs anzudeuten versucht.

H. Klein beginnt ihre Untersuchungen bei der Kontroverse zwischen Robert Howard und John Dryden. Howards Bedeutung für die Geschichte des Geschmacksbegriffs liegt darin begründet, daß er ihn bereits als Argument gegen die normative Kritik der ‚Schule‘ verwendet. Was den Unterschied zwischen Tragödie und Komödie betrifft, *there can be no determination but by the taste*. Feste Regeln und logische Beweisführung sind nur in der Mathematik am Platze; „in literarischen Dingen entscheidet der Geschmack“ (Klein, S. 10).

Den Hauptteil der Studie bilden die – in ihrer Differenzierung m. E. oft etwas gewollten – theoretischen Ansätze (ästhetischer, normativer, moralphilosophischer etc. Art), die der Autorin zufolge im 18. Jahrhundert zur Bestimmung des Geschmacksbegriffs herausgearbeitet wurden. Behandelt werden Dennis, Shaftesbury, Addison, Hume, Gerard, Burke und Home. Zum Abschluß der Untersuchung werden zwei Autoren gewürdigt, die bereits an der Schwelle zum 19. Jahrhundert stehen, Sir Joshua Reynolds und William Blake.

Bei *Dennis* geht es nicht mehr wie noch zwischen Howard und Dryden um die Frage, „ob der Geschmack überhaupt ein literarisches Urteil fällen kann, sondern um das Problem, wie der Geschmack beschaffen sein muß, der sich in berufener Weise äußern darf“ (S. 19). *Genious* ist die „Hauptingredienz“ des guten Geschmacks. Jedoch ist ‚Genie‘ noch kein Vermögen außerhalb und gegen die Ordnung der Natur, sondern zieht seine Kraft aus der Verbundenheit mit der in der Natur vorgegebenen Ordnung. Ausdrücklich hat Dennis den Geschmack als *discernment of truth* definiert. Allerdings urteilt er, was mit der eigentlichen Intention des Geschmacksbegriffs kaum vereinbar ist, nach Regeln. „Der Geschmack“, interpretiert H. Klein (S. 33), erhebt „als sinnliches Vermögen einen Erkenntnisanspruch, der ursprünglich nur der Philosophie zukommt“.

Der Höhepunkt in der Entwicklung des Geschmacksbegriffs scheint mir bei Shaftesbury zu liegen. Taste ist der Zentralbegriff seines Philosophierens. Es gibt keine Arbeit Shaftesburys, die nicht einen Hinweis auf taste enthielte (S. 54, 35). Die Grundzüge seiner komplexen Theorie des Geschmacks lauten ungefähr: 1. taste und judgment sind identisch. 2. taste ist nicht angeboren und kann nicht demonstriert werden. Er ist eine subjektive Fähigkeit, die jeder durch die harte Arbeit der Selbsterkenntnis erwerben muß. Die Bildung des Geschmacks beruht auf einer sittlichen Leistung. 3. Der Gebrauch des Geschmacks ist nicht auf das literarische Feld beschränkt; taste und moral sense fallen zusammen. 4. Die Erkenntnis, die der Geschmack vermittelt, ist subjektiv-sinnlicher Natur und kann nicht an dem Erkenntnisvorbild der exakten Wissenschaften gemessen werden. 5. Der Gegenstand des Geschmacks ist *beauty*. Diese ist keine transzendente Auszeichnung der Dinge, sondern eine von der Relation zum empirischen Subjekt abhängige Qualität. Gleichwohl ist guter Geschmack keine Sache des persönlichen Beliebens.

Für die weitere Entwicklung des Geschmacksbegriffs scheinen mir noch *Hume* und *Home* eine wesentliche Bedeutung zu besitzen. Neu bei Hume ist die entschiedene Subjektivierung, die er mit dem Begriff des Geschmacks vornimmt: *the beauty, properly speaking, lies not in the poem, but in the sentiment or taste of the reader*. „Die Schönheit eines Gegenstandes“, erläutert H. Klein sinngemäß, wird . . . erst durch das Gefühl von *pleasure* konstituiert. Damit ersetzt Hume *beauty* . . . durch *pleasure*. Das Psychologische tritt an die Stelle des Ästhetischen.“ (S. 86).

Folgt man der Autorin, so hat Home die gesellschaftlichen Implikationen des Geschmacksbegriffs am deutlichsten hervorgehoben. Geschmack und Kunst siedelt Home im Bereich von *society* an (125). Keine objektive Natur, sondern die Vorstellung eines gesellschaftlich erzeugten *common standard* ist der Richtpunkt für die Bildung eines guten Geschmacks: *men, originally savage and brutal, acquire not rationality nor delicacy of taste till they be long disciplined in society* (zitiert nach S. 123).

Die Erörterung der geistesgeschichtlichen Gründe für das Aufkommen des Geschmacksbegriffs folgt dem Interpretationsvorschlag, den J. Ritter (Landschaft Münster 1963) für die Funktion der Ästhetik im Kontext der modernen Gesellschaft gegeben hat: Die Kunst übernimmt Funktionen der ehemaligen Metaphysik und Theologie, wo diese von den empirisch-analytischen Wissenschaften verdrängt wurden. „Die bis zum Ausgang des Mittelalters konstitutive *una veritas* zerfällt in Schönheit und Wirklichkeit“ (S. 143). Der Gegenstand der Metaphysik, die ‚ganze Welt‘, wird jetzt allein noch vom ästhetischen Subjekt gegenwärtig gehalten. Die Entstehung der Ästhetik gehört so geschichtlich der gleichen Gesellschaft zu, die die empirisch-analytischen Wissenschaften zur Voraussetzung ihrer Praxis gemacht hat. „Der Geschmack kommt als Möglichkeit subjektiver Wahrheitserfahrung zur gleichen Zeit auf, in der die Naturwissenschaft objektive Wahrheitserkenntnis anstrebt und dadurch den Grund für ihre späteren Erfolge legt. Die Gleichzeitigkeit ist deshalb nicht Zufall, sondern Kompensation. Das Subjektive muß hergestellt werden, weil es sonst verlorengeht.“ (148).

Die auf Jost Trier zurückgehende philologische Methode der Wortfeldforschung und das Ausziehen geistesgeschichtlicher Linien stehen in der Arbeit H. Kleins nur mit schwachen Klammern verbunden nebeneinander. Das ist um so bedauerlicher bei einer Untersuchung, die über die historische Deskription des Wortgebrauchs hinaus eine „Wesensbestimmung von taste“ anstrebt. Das Standardwerk zur Geschmackstheorie im 18. Jahrhundert, Alfred Baumlers ‚Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts‘, hat die Autorin zur Entwicklung der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge offensichtlich nicht zu Rate gezogen. Eine

Anknüpfung an Baeumlers Ergebnisse hätte der Arbeit in ihrem geistesgeschichtlichen Teil gewiß mehr Sicherheit und Kontinuität verliehen. Auch wird die Begrenztheit einer die reale gesellschaftliche Entwicklung nur sporadisch reflektierenden geistesgeschichtlichen Darstellung deutlich spürbar. Dabei hätte eine für das Selbstverständnis des Bürgertums so zentrale Kategorie wie der Geschmack nach einer die Ressortgrenzen eines einzelnen Faches überschreitenden Betrachtungsweise geradezu verlangt.

Geschmack ist ein für das 18. Jahrhundert typischer Begriff. Mit der raschen Ausbreitung des Industriesystems verliert nicht nur der Begriff, sondern die Sache selbst ihren Rang als zentrale Möglichkeit, auf die hin die aufgeklärten Bürger sich verstehen. Geschmack als eine nicht lehrbare Fähigkeit, die rechte Wahl zu treffen, ist unabdingbar an einen gesellschaftlichen Zustand gebunden, der das rechte Wählenkönnen noch zuläßt. In dem Maß jedoch, in dem den Individuen unter den Bedingungen gegenwärtiger Herrschaft ihre Mündigkeit vorenthalten wird, geht auch der Geschmack als eine zentrale Möglichkeit, mittels derer sie sich ihrer Eigenständigkeit und Innerlichkeit vergewissern, verloren. In der ‚verwalteten Welt‘ läßt sich über den Geschmack schon deshalb nicht mehr streiten, weil es ihn als subjektive Erfahrungs- und Entscheidungsmöglichkeit nicht mehr gibt.

Johannes Berger (Regensburg)