

BUCHBESPRECHUNGEN

Klaus Kremer, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der Dinge in Gott, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1969, 128 S.

Nicht erst seit Hegel ist das begriffliche Verhältnis endlich/unendlich zum Gegenstand der Philosophie geworden. Wohl ist es von diesem in der Negation der Selbständigkeit beider Seiten zum ersten Mal als dialektisches begriffen worden, aber die Frage, welche Verweisungsbezüge im Begriff des Endlichen als solchen impliziert sind, wurde lange vorher gestellt. Es liegt nahe, hier vor allem an die Scholastik – nicht zuletzt die spätere Scholastik – zu denken, die die Relation *ens finitum/ens infinitum* als disjunktive Modifikation des ‚ens quidditativum‘ konzipiert hat. Dem Vf. der vorliegenden Schrift genügt jedoch dieser Rekurs zur Einbeziehung eines historischen Koeffizienten in die durchaus aktuelle Diskussion nicht. Den Beginn der „klassischen Metaphysik“, in der das Problem formuliert und diskutiert wird, setzt er zu Recht viel früher an; wird doch bereits im platonischen Timaios das *γινόμενον* wesenhaft auf das *ὄν* bezogen (27d 6 ff.).

Die Reflexion des sich schon hier andeutenden konstitutiven Bezugs führt den Vf. im Rückgang, wengleich nicht in der Beschränkung auf die Tradition zu folgenden, in Kapitel gegliederten Fragestellungen: 1. „Alle Dinge sind ihrer Idee nach in Gott aufgehoben (modus eminentior)“ (11–26); 2. „Nicht nur die Ideen der ‚Dinge‘, sondern auch die ‚Dinge‘ selber sind in Gott“ (27–52); 3. „Fundamentallehren der vorgelegten Texte“ (53–73); 4. „Gott in Welt? (Gegeninstanzen)“ (74–85); 5. „Alle ‚Dinge‘ sind in Gott: Die philosophische Relevanz dieser Lehre“ (86–117).

Der Vf. beginnt mit einer Zusammenstellung von Texten zur christlichen Ideenlehre, deren *locus classicus* bei Augustinus zu finden ist (*De div. quaest.* 83,46), die in der paganischen Philosophie sachlich allerdings bereits vorkonzipiert ist (vgl. den Aufsatz von A. N. M. Rich, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, in: *Mnemosyne* IV, 7 (1954, 123–133). Daß der Vf. sich, von einigen Verweisen auf Plotin (16/17) abgesehen, hier auf die christliche Philosophie, bs. auf Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin und Meister Eckhart, beschränkt, ist seiner Intention, die vor allem auf die systematische und historische Begründung der im 2. Kapitel formulierten These geht, durchaus angemessen.

Was nun das formale Sein der Dinge im Unterschied zu ihrem idealen Sein (*modus eminentior*) betrifft, so ist nicht zu übersehen, daß die sachlichen Implikationen von These und Antithese (alle Dinge sind in Gott – Gott ist in allen Dingen) im steten Hinblick auf die in der Einleitung (9) erwähnte „bekannte Festschrift“ mit dem Titel „Gott in Welt“ entwickelt werden. Das in diesem Titel zum Ausdruck kommende spekulative Programm, dem ja wohl auch theologische Konsequenzen nicht abzusprechen sind (vgl. das Vorwort zu der besagten Festschrift von J. B. Metz), erweist sich in den Ausführungen Kremers als ein Bruch mit einer Tradition, die bei Platon beginnt und durch die Stoa und den Neuplatonismus dem Mittelalter vermittelt wurde. Mit Hilfe einer dreigliedrigen Proportionalitätsanalogie (Seele/Leib: Weltseele/Kosmos: Gott/Welt) bestimmt der Vf. die Relation des Endlichen zum Unendlichen als ein Enthalten- bzw. Zusammengehaltenwerden (*contineri*). Das Enthaltende ist aber nicht in dem Enthaltenden, sondern umgekehrt, woraus folgt: „Nicht nur ihrer Idee nach sind die Dinge in Gott, sondern auch als solche, d. h. als in Raum und Zeit existierende Realitäten.“ (39)

Im Durchgang durch die Geschichte weist der Vf. mit imponierender Sicherheit nach, daß diesem Gedanken das Prädikat „klassisch“ in der Tat nicht vorenthalten werden kann. Bereits in der Stoa (Diogenes von Seleukia) ist davon die Rede, daß „Zeus die Welt enthalte (*περιέχειν*), wie die Seele den Menschen enthalte.“ (40), ähnlich bei Origenes (dem Schüler des Ammonios Sakkas, nicht dem Kirchenvater), Plotin und Proklos. Im Bereich der christlichen Philosophie, deren neuplatonische Komponente nicht zu übersehen ist, findet sich derselbe Gedanke bereits bei Augustinus (in illo [Deo] sunt potius omnia, quam ipse alicubi,

De div. quaest. 83,20), sodann bei Ambrosius, Hieronymus, Hilarius von Poitiers, Johannes Eriugena, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin und natürlich Meister Eckhart.

Die Vielfalt der Belege, die Kremer zur autoritativen Absicherung seiner These zu zitieren vermag, ist beeindruckend. Gerade sie führt jedoch in der Abwehr räumlicher Vorstellungen und des Substanz-Accidens-Schemas zu der Frage nach dem „positiven Gehalt des continere“ (60–65). Diesen sieht der Vf. einerseits im metaphysisch verstandenen Insein des endlichen Seienden im Sein (vgl. Meister Eckhart: quomodo enim essent [res] nisi in esse, quod est principium? LW I 161), andererseits in der ebenfalls metaphysischen Dynamisierung dieses Inseins, wodurch das continere in operativem Sinne bestimmt werden kann.

Die Synopse dieser Aspekte versetzt den Vf. schließlich in die Lage, die Frage nach der Natur des Chorismos zwischen Enthaltendem und Enthaltendem zu stellen. In der strengen Interpretation des von Plotin und Proklos entwickelten πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ-Motivs, wonach Gott einerseits überall ist, weil alles in ihm ist, andererseits nirgendwo ist, weil er mehr ist als alles, was er enthält, zeigt Kremer auf, daß das klassische Denken diesen Chorismos seit jeher metaphysisch, d. h. qualitativ-modal, nicht aber räumlich begriffen hat (vgl. S. 28, 30, 89, 92 f., 95). „In der unvermischten Einigung, der ἀσύγχυτος ἕνωσις, bestehen der Chorismos und die Transzendenz.“ (92) Die Vertrautheit des Vf.s mit der Tradition dieses Gedankens ermöglicht es ihm, einige Seitenhiebe auszuteilen, von denen J. A. T. Robinson, der der antiken und mittelalterlichen Philosophie bzw. Theologie ein räumliches Verständnis der Transzendenz vorwirft (vgl. J. A. T. Robinson, Gott ist anders), ebenso getroffen wird wie R. Bultmann, der mit seiner These von der Drei-Stockwerkstheorie in die gleiche Richtung zielt (vgl. R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie: Kerygma und Mythos I).

Die Sachkenntnis, mit der der Vf. die gewaltigen Stoffmassen in Bewegung zu versetzen weiß, ist ebenso bemerkenswert wie die Energie, mit der er an seinem Gedanken vom Insein der Dinge in Gott festhält.

Letztere führt freilich dazu, daß manche Konturen etwas blaß gezeichnet sind. So wäre etwa eine stärkere Integration des besonders von Thomas akzentuierten Gedankens vom ‚proprium esse‘ der Dinge oder des scotischen res-Begriffes, der mittels des Kontradiktionsprinzips zum extrakausalen Sein hinführt, durchaus nicht fehl am Platz gewesen.

Jedoch soll diese Feststellung kein Vorwurf sein. Einseitigkeiten sind wohl gar nicht zu vermeiden, wenn es wie hier um die ‚Klassifizierung‘ einer These geht. Eben diese aber ist dem Vf. glänzend gelungen. Hervorzuheben ist schließlich noch, daß der Klarheit des Gedankens eine Klarheit der Aussage entspricht, die all diejenigen ermuntert, die (immer noch) der Meinung sind, der Schein der Philosophie müsse nicht unbedingt ihre Unverständlichkeit sein.

Bernhard Lakebrink (Freiburg i. Br.)

Fritz-Joachim von Rintelen, Contemporary German Philosophy and its Background, Bowier Verlag, Bonn 1970, 117 S.

Man kann schwerlich behaupten, den verschiedenartigen Entwicklungen der deutschen Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lasse sich ohne weiteres das Prädikat ‚homogen‘ beilegen. Selten war wohl die Gefahr von Aequivokationen in der Verwendung des Terminus ‚Philosophie‘ größer als heute, was nicht zuletzt eine Erbschaft derjenigen philosophischen Richtung sein mag, die sich selbst als Negation des gegenständlichen, in Univokationen denkenden Philosophierens begriffen hat. Auf jeden Fall bleibt die Rückbesinnung auf ihre jüngste Vergangenheit implizites Desiderat einer Wissenschaft, deren Selbstverständnis vom Modus ihrer Objektbezogenheit kaum abtrennbar ist.

Die hier geforderte Vermittlungsarbeit leistet der Vf. des vorliegenden Buches, welches die überarbeitete Fassung eines 1957 in Los Angeles gehaltenen Vorlesungszyklus darstellt und sich hauptsächlich an Studierende des angelsächsischen Sprachraumes wendet, in vorbildlicher Weise. Die wichtigsten philosophischen Schulen und Richtungen der jüngsten deutschen Vergangenheit sowie der Gegenwart werden nicht lediglich in disparater Aneinanderreihung und inhaltlicher Isolierung dargestellt, vielmehr entdeckt der Vf. in dem Verhältnis der maßgebenden philosophischen Grundcharaktere eine Art konstitutiver Dialektik, die sich darin zeigt,

daß das eine Glied privativ auf das folgende vorbezogen wird und dieses somit gleichsam aus sich entläßt.

So resultiert aus der Philosophie des Logos (Kap. 2, 9–35) die Lebensphilosophie (Kap. 3, 36–54); den Gegensatz zwischen beiden sucht zunächst die Phänomenologie (Kap. 4, 55–82) zu überwinden, die jedoch ihrerseits der Einseitigkeit verfällt und so zu ihrer Negation, der Philosophie der Existenz (Kap. 5, 83–122), führt. Eine übergreifende Synthesis stellt sich schließlich in der ‚Philosophie des lebendigen Geistes‘ dar (Philosophy of the Living Spirit, Kap. 6, 123–167), zu deren Vertretern der Vf. sich selbst zählt (vgl. 139–144). Darauf, daß das Gesetz dieser Entwicklung in erster Linie ein ideal-typisches ist, also in der real-historischen Faktenabfolge im einzelnen nicht immer verifizierbar ist, weist der Vf. selbst hin, wenn er sagt, die obenerwähnten Entwicklungen verliefen zeitlich teilweise parallel.

Unabhängig von der Differenzierung in einzelne Schulen bzw. Richtungen entdeckt der Vf. 7 typische Tendenzen innerhalb der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts (Typical Tendencies in German Philosophy, 4–6). Diese sind 1. die Frage nach dem Sinn (the quest for meaning), 2. die sog. ‚Gründlichkeit‘ (thoroughness), 3. die Vorliebe für Dynamik und Vitalität (the preference for activity and vitality, for the active and dynamic), 4. die Wende zum je Neuen (turn to that which is new at the moment), 5. die Tendenz zur Selbstkritik, 6. die hohe Einschätzung von Individualität und Subjektivität und damit zusammenhängend 7. der irrationale bzw. metarationale Faktor.

Natürlich sind diese Tendenzen nicht überall gleichmäßig aufweisbar. In der Philosophie des Logos etwa, unter welche der Vf. den Neukantianismus (Heidelberger und Marburger Schule) und den Neopositivismus subsumiert, sind die meisten nur negativ-privativ enthalten, insofern die einseitige Akzentuierung der mit der Selbstkonstitution der Erkenntnis gegebenen Notwendigkeit eine Gegenbewegung hervorrufen mußte, welche in ihrem Repräsentanten *L. Klages* die obenerwähnte Vorliebe für Vitalität und Irrationalität geradezu zu ihrem konstitutiven Prinzip erhob. Immerhin ist festzustellen, daß auch der Neukantianismus dem Vorwurf des Subjektivismus durch die Überbetonung der Subjekt-Objektrelation nicht entgehen konnte.

Die Selbstbeschränkung der Lebensphilosophie, der auch *O. Spengler* zuzurechnen ist, fördert die Entwicklung der Phänomenologie. Letztere wird von ihren Anfängen (*Brentano*) bis zu ihrem Höhepunkt (*Husserl*) nebst ihrer wertethischen Variante (*Scheler*) gewissenhaft und werkgerecht nachgezeichnet. Überhaupt ist festzustellen, daß die Methode des Vf.s, die Autoren so weit wie möglich selbst zu Wort kommen zu lassen, eine wohlthuende Sachlichkeit zum Resultat hat. Letztere hindert ihn jedoch nicht daran, mit Entschiedenheit dort Kritik zu üben, wo die Sache selbst dies fordert.

Besonders deutlich wird dies bei der Darstellung der Existenzphilosophie, die v. Rintelen seinem dialektischen Grundansatz entsprechend als „counterblow against pure phenomenology, which restricted itself to beholding apriori essences“ (120) begreift. Das subjektive Resultat der Philosophie *Heideggers*, dem der Vf. breiten Raum widmet (83–106), ist für ihn jene ‚entschlossene Unverbindlichkeit‘ (105), von der bereits *H. Plessner* spricht. Die gefährliche Labilität eines derart extrem irrationalen Denkens, welches sich doch nur innerhalb eines Endlichkeitsgefüges aufhalten kann, gegenüber politischen Extremhaltungen wird ebensowenig verschwiegen (170) wie die Tatsache, daß der klassisch-christliche Transzendenzbegriff dieser Art des Philosophierens völlig fremd ist. In diesem Zusammenhang weist v. Rintelen – wohl nicht ohne Seitenblick auf verschiedene Versuche der katholischen Heideggerschule – darauf hin, daß der von Heidegger verwendete Terminus ‚das Heilige‘ in seiner Bedeutung ganz und gar nicht dem entsprechenden christlichen Wortgebrauch angemessen sei: „Heidegger uses the word ‚holy‘ in a way not at all customary in the Christian world.“ (103)

Auf die weiteren Implikationen dieser Kritik kann hier nicht näher eingegangen werden. Hingewiesen sei auf das 1969 in 2. Auflage erschienene Buch des Vf.s: „*Der Aufstieg im Geiste. Von Dionysos zu Apollon*“, in dem die Negation einer dynamischen Philosophie der Inhaltslosigkeit ausführlicher entwickelt wird. Ansätze zu deren Überwindung zeigen sich dem Vf. im vorliegenden Buch in der sog. „Philosophie des lebendigen Geistes“, die sich infolge ihrer großen Variationsbreite nur ganz allgemein als reflektierte Synthesis zwischen Geist und Leben, Wesen und Existenz, Logos und Erfahrung kennzeichnen läßt. Die hier vereinigten Richtungen sind teilweise recht unterschiedlich. *W. Dilthey* und *N. Hartmann* werden ebenso der Rubrik

„Philosophy of living Spirit“ zugeordnet wie die Schule O. Külpes und die Philosophen des Neuthomismus, so daß am Ende doch die Frage entstehen mag, ob das hier wirksame Subsumptionsprinzip nicht etwas weit gefaßt ist.

Natürlich darf man von einem Versuch wie dem vorliegenden keine Vollständigkeit erwarten. Daß man manche Namen vermißt, so etwa denjenigen E. Przywaras, den der Rez. sicherlich der Erwähnung für wert befunden hätte, ändert nichts daran, daß es sich insgesamt hier um eine ausgezeichnete Einführung in die zeitgenössische deutsche Philosophie handelt. Das liegt nicht zuletzt daran, daß der Vf. es versteht, die doch meist recht schwierigen gedanklichen Positionen und Konstruktionen mit überlegter Sachkenntnis in einer Klarheit wiederzugeben, die nirgendwo zu Lasten des erforderlichen Niveaus erreicht wird und wohl doch nicht nur dem Fachmann faßbar sein dürfte. Nicht nur englischen bzw. amerikanischen, sondern auch deutschen Studierenden kann das Buch zur Lektüre empfohlen werden.

Bernhard Lakebrink (Freiburg i. Br.)

Friedrich O. Wolf, Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit. Mit Hobbes' Essayes, Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 206 S.

Eine Beschäftigung mit Hobbes' politischer Philosophie richtet sich nicht nur auf einen „Klassiker“, sondern auch auf einen „Wendepunkt“ innerhalb dieser Disziplin, der zum Ausgangspunkt einer spezifisch modernen politischen Theorie geworden ist (13). An diesem Punkt – der Aufhebung der klassischen politischen Philosophie platonisch-aristotelischer Prägung – setzt die Intention Wolfs an. Abseits von den kontroversen Bewertungen der Hobbesschen Wende stellt Wolf die radikalere Frage: „Bis zu welchem Punkt und in welchem Sinne ist die politische Philosophie des Hobbes überhaupt als der Aufhebungsakt anzusprechen, als der sie in der Diskussion vorausgesetzt wird?“ (14 f.) Eine von dieser Frage ausgehende Untersuchung, die das spezifisch Neue der Politik des Hobbes zu ihrem Gegenstand macht, zielt notwendigerweise vor allem auf das Verhältnis zwischen Hobbes und Aristoteles (15), das von Hobbes selbst umfangreich reflektiert wurde. Innerhalb der umfassenden philosophiehistorischen Absicht intendiert Wolf „eine philosophische Analyse der politischen Philosophie des Hobbes . . ., die ein Urteil über den Zusammenhang und die Begründung ihrer Argumentationen und Grundbegriffe ermöglicht“ (16). Als Problemkreise werden analysiert die Freund-Feind-Unterscheidung, die Unterscheidung in Natur und Kunst sowie die Frage von Methode und System. Die Edition und Auswertung mehrerer Essays von Hobbes schließt sich diesen Ausführungen an.

Gemäß dem Selbstverständnis, das Hobbes explizit entwickelt, hängt die Neuheit seiner politischen Philosophie untrennbar mit dem Problemkreis von Methode und System zusammen. Eine methodologische Analyse kann auf ausreichendes Material aufbauen, u. a. auf ein eigenes Methodenkapitel in „De Corpore“. Um so mehr verwundert es, daß Wolf sich mit dem Methodenproblem relativ wenig auseinandersetzt. Er weist auf das 17. Jahrhundert als „Zeitalter der Methode“ (19) hin und betrachtet die Verwendung der analytisch-synthetischen bzw. resolutiv-kompositiven Methode durch Hobbes als nicht originell, da sich bereits Aristoteles am Beginn seiner „Politik“ derselben Methode versichert habe. Wolf folgert: „Die Rückführung des Eigentümlichen der politischen Philosophie des Hobbes auf seinen Beitrag zum Zeitalter der Methode erscheint daher als wenig vielversprechend“ (20). Eine solche Interpretation wird dem vorhandenen Material nicht gerecht. Die Ineinsetzung der resolutiv-kompositiven Methode des Hobbes mit der genetischen des Aristoteles (20) ist einseitig und geht an wesentlichen Inhalten der Hobbesschen Methode vorbei. Zwar behauptet Hobbes in der Tat auch, genetisch zu verfahren. Der neue Typus der genetischen Definition der Wirkung aus ihren Ursachen und ihrer Erzeugung ist dafür bezeichnend. Aber neben dieser realen Dimension der resolutiv-kompositiven Methode tritt bei Hobbes sehr deutlich eine logisch-begriffliche zutage, die die Analyse als Rückgang zu den fundamentalen Universalien und die Synthese als deduktives Rückgewinnen des Ausgangspunktes begreift – so entwickelt im Kapitel „De Methodo“ des „De Corpore“. Im zweiten Abschnitt desselben Kapitels verdeutlicht Hobbes diese Dimension durch eine Darstellung der Relation von logischem Ganzen und logischem Teil. Eine methodologische Analyse,

die die Zweidimensionalität der resolutiv-kompositiven Methode des Hobbes nicht berücksichtigt, muß einseitig und mithin unbefriedigend bleiben. Wolf kommt zu einem Resultat, das unter Einbeziehung der logisch-begrifflichen Dimension ganz anders ausfallen dürfte.

Der Anspruch des Hobbes auf die Neuheit seiner Politik gründet sich über die Einführung der resolutiv-kompositiven Methode hinaus auf seinen Plan einer *politica more geometrico demonstrata*, in dem der ursprünglich hypothetisch intendierte antike Systembegriff (21 ff.) mit dem Wahrheitsanspruch der Geometrie (23 f.) verbunden wird: Politik *more geometrico* als ein System sicherer Aussagen, als erstmalig realisierte exakte Staatstheorie. Neben dem axiomatisch-deduktiven Aufbau (23 f., 35) werden Geometrie und Staatsphilosophie durch ein methodologisches Prinzip auf eine Ebene gehoben: Weil sowohl geometrische Figuren als auch der Staat mit all seinen Institutionen von der Willkür der Menschen geschaffene Artefakte sind, kann der Mensch von ihnen sicheres Wissen erlangen – sie sind *a priori* demonstrierbar („*De Homine*“, Kap. 10, 4 u. 5). Wolf sieht zwar dieses methodologische Prinzip (23), das auf der Relation von Künstler (Schöpfer) und Artefakt basiert, schreitet aber nicht zur systematischen Analyse. Eine solche wird gerade verhindert, wenn Wolf zwar die Tatsache sieht, daß Hobbes den Staat als Artefakt dachte (23, 70), aber die Relevanz dieser Konzeption leugnet (70) sowie eine technizistische Interpretation des Terminus „Kunst“ bei Hobbes ablehnt (81, 94). Gerade eine Untersuchung, die den Hobbesschen Anspruch auf die Neuheit seiner politischen Philosophie zum Gegenstand hat, müßte sich intensiv und systematisch nicht nur mit der resolutiv-kompositiven Methode auseinandersetzen, sondern auch das methodologische Prinzip analysieren und kritisieren, das hinter dem Plan einer Politik *more geometrico* steckt.

In der Frage des Systemcharakters der Hobbesschen Philosophie, die in der Forschung höchst kontrovers behandelt wird, nimmt Wolf eine differenzierte Stellung ein (9). Er erkennt die Mängel in der Behauptung der Unabhängigkeit der Hobbesschen Politik (25) und betrachtet die Lehre vom Naturzustand als Basis der Staatstheorie (55), lehnt es aber dennoch ab, Hobbes' gesamte Philosophie mit ihren verschiedenen Zweigen als durchdemonstriertes System zu akzeptieren (24, 40 ff., 67 f.), wie das Hobbes beanspruchte. Wolf argumentiert zur Unterstützung seiner Position biographisch: Die Politik, von Hobbes erst als dritter Teil seines Systems gedacht, wird als erster veröffentlicht (24 f., 41). Dem stehen jedoch wichtige Momente gegenüber, die Wolf unberücksichtigt läßt. Hobbes selbst behauptet nämlich, er habe den dritten Systemteil nur aus Gründen der Aktualität und Opportunität als ersten veröffentlicht (Vorwort zu „*De Cive*“). Außerdem ist der „*Leviathan*“ keineswegs, wie Wolf meint, eine „unsystematische politische Kampfschrift“ (41); er baut, ähnlich wie die „*Elements of Law*“, die Politik systematisch auf die Anthropologie auf. Schließlich ist das Traktat zu berücksichtigen, das Hobbes etwa um 1630 verfaßte und das die Existenz einer mechanistischen Naturphilosophie schon beim „frühen“ Hobbes beweist. Wolf hätte in einer Diskussion der Systemfrage aus biographischer Sicht diese Punkte verarbeiten müssen. Zur weiteren Unterstützung seiner Position argumentiert Wolf mit den Veränderungen in der Architektonik, die Hobbes seiner Philosophie zuweist (40–46). Es scheint jedoch so, als könne eine solche Argumentation nicht ohne weiteres auf Widersprüche und damit auf Un-Systematisches zurückgreifen. Von den drei Einteilungsversuchen kann die Dreiteilung in Körper, Mensch und Bürger (41 ff.) unter die Zweiteilung in natürliche und künstliche Körper (44 ff.) subsumiert werden, und die Trennung in mathematische und dogmatische Wissenschaften bezieht sich primär nicht auf die Objekte, sondern auf die vernünftige bzw. affektuelle Voreinstellung des Menschen zu diesen („*Elements of Law*“, Widmungsbrief). – Grundsätzlich stellt sich m. E. die Frage, ob Aussagen über biographische Daten, über Veränderungen in der Architektonik und in gewissen inhaltlichen Konzeptionen überhaupt relevante Argumente für die Systemdiskussion bei Hobbes abgeben. Daß ein philosophisches System der Entwicklung bedarf, ist eine triviale Feststellung. Sie bedingt aber, daß die historische Analyse dieser Entwicklung innerhalb der Systemdiskussion als wenig relevant zurückzutreten hat zugunsten der Analyse des Resultats der Entwicklung. Hobbes formulierte für seine Hauptwerke den Anspruch, daß zwischen Fundamentalphilosophie (Logik), *Philosophia Prima*, Physik, Anthropologie und Politik ein deduktiver Zusammenhang bestehe. Dieser Zusammenhang selbst muß m. E. Gegenstand einer Analyse sein, die relevante Argumente in der Systemdiskussion bei Hobbes vorbringen will. Von einem

solchen methodischen Ansatz wird in der Hobbes-Forschung größtenteils nicht ausgegangen. Wolf steht also keineswegs allein, wenn er nur die Lehre vom Naturzustand als Basis der Hobbesschen Politik behandelt (55). und den konkreten systematischen Zusammenhang nicht weiter verfolgt. Ob die Systemdiskussion dadurch weitergebracht wird, ist eine andere Frage.

Im ersten Teil seiner Analyse der Politik des Hobbes benutzt Wolf den von Carl Schmitt geprägten Begriff der Freund-Feind-Unterscheidung als „Instrument der Interpretation“ (30) und untersucht die Bedeutung dieser Unterscheidung „für die Basis und die Architektonik des Systems der politischen Philosophie des Hobbes“ (16).

Der Hinweis auf gemeinsame Grundcharakteristika des Freund-Feind-Schemas bei Schmitt und Hobbes (30 ff.) – u. a. die Ursprünglichkeit und existentielle Bedeutung (ebd.) – macht deutlich, daß das gedankliche Schema die pragmatische Dimension der Hobbesschen Philosophie betreffen soll (s. a. 28 f.). Damit rückt Wolf die Hobbessche Polemik in den Blickpunkt, die in den Beigaben zur Thukydides-Übersetzung, also beim „frühen“ Hobbes, gegen die demokratischen Rhetoren zielt (32 ff., 54), sich durch Hobbes' Wendung zur Naturwissenschaft und zur Auseinandersetzung mit Aristoteles ändert (37 ff.) und schließlich im „Leviathan“ zum „Kampf gegen die aristotelische Metaphysik und ihre politische Philosophie“ (54) wird. – Besonders Interesse verdient Wolfs Analyse der politischen Anthropologie, d. h. der Lehre vom Naturzustand, in der Wolf die Basis der Hobbesschen Politik sieht (55, auch Anm. 244). Wolf zeigt überzeugend auf, daß Hobbes in seiner politischen Anthropologie zwischen der ersten und der zweiten Auflage des „De Cive“ eine grundlegende Wendung vollzogen hat (58 ff.). Diese Wende besteht darin, daß Hobbes eine Lehre vom Naturzustand, die zum Teil noch „den älteren Vorstellungen einer politischen Anthropologie als der Lehre von den Menschentypen verhaftet“ blieb (61) und ihre Grundlegung in „Werturteilen oder moralischen Forderungen“ (193, Anm. 280) fand, eliminierte zugunsten einer deterministisch-mechanistischen Anthropologie ohne moralische Implikationen. Indem Wolf diese gegenüber der antiken politischen Theorie fundamentale Wende beleuchtet, zeigt er zweifelsohne einen Hauptpunkt in der behaupteten Neuheit der politischen Philosophie des Hobbes auf. – Weniger glücklich scheint das Vorgehen von Wolf, wenn er eine relevante Verbindung zwischen der pragmatisch konzipierten Freund-Feind-Unterscheidung und der politischen Anthropologie des Hobbes behauptet (9, 16, 55). Ist die Freund-Feind-Unterscheidung bei Hobbes ursprünglich, oder ist sie nicht erst Konsequenz seiner philosophischen Entwicklung? Es gelingt Wolf nicht, die behauptete Verbindung zu präzisieren. Hinsichtlich der Architektonik tritt das Problem noch deutlicher zutage. Einerseits ist nach Wolf die Entwicklung der Freund-Feind-Unterscheidung bei Hobbes auf ihre Hereinnahme „in seine neue Konzeption einer methodischen und systematischen politischen Philosophie“ zurückzuführen (40); andererseits habe die Veränderung dieser Unterscheidung zu einer tiefgreifenden Wandlung der systematischen Konzeption und Architektonik geführt (40; s. a. 9, 16). Es gelingt Wolf nicht, die so formulierte These konkret nachzuweisen. Zwar erfolgt die getrennte Beschreibung paralleler Entwicklungsprozesse: auf der einen Seite die Entwicklung der Freund-Feind-Unterscheidung, auf der anderen die der Architektonik. Aber am selbstgestellten Anspruch, die konkrete Relation zwischen beiden Seiten aufzuweisen, scheitert Wolf.

Die Unterscheidung in „Natur“ und „Kunst“ beinhaltet zwei zentrale Begriffe der Hobbesschen Philosophie (9) und kann als elementar gelten (68, 69). Wolf untersucht die Relevanz der beiden Termini für die politische Philosophie des Hobbes im zweiten Teil seiner Analyse. Er sieht die beiden Begriffe ausschließlich innerhalb der Politik des Hobbes entwickelt (67) und angewandt (96). Berücksichtigt man jedoch, daß der Gegensatz von „Natur“ und „Kunst“ u. a. auch in „De Corpore“ (I, Kap. 1, 9), in „De Homine“ (Kap. 10, 5) und in den „Six Lessons“, einer mathematischen Fachschrift, entwickelt ist, so scheinen Bedenken gegen Wolfs Standpunkt angebracht. – In seiner Analyse des Gehalts der Termini „Natur“ und „Kunst“ sieht Wolf Hobbes' Konzeption des Staats als eines von Menschen gefertigten Artefakts (23, 70), leugnet aber die Relevanz dieser Konzeption (70). Primär komme es nicht auf den Artefaktcharakter des Staates an, sondern auf „die Bedeutung der politischen Gemeinschaft für den Menschen“ (70). Damit verbunden findet sich eine entschiedene Ablehnung jeder technizistischen Interpretation des Terminus „Kunst“ (81, 94, 99). Wolfs Konzeption trifft vom Textmaterial her auf große, m. E. unüberwindliche Schwierigkeiten. Hobbes selbst expliziert sein

Verständnis von „Natur“ und „Kunst“ in der Einleitung zum „Leviathan“. „Natur“ ist selbst künstlich insofern, als sie das Produkt Gottes ist. Der Begriff der „Kunst“ wird erschlossen, indem die Relation Gott – Schöpfung in der Relation Mensch(Künstler-)-Artefakt fortgesetzt wird. Der Mensch schafft das künstliche Tier, den Automaten, und den künstlichen Menschen, den Leviathan Staat („Leviathan“, Einleitung). Setzt man die Einleitung zum „Leviathan“ voraus, so ist eine andere als die technizistische Interpretation von „Kunst“ unmöglich. Demgemäß relativiert Wolf die Textstelle (94) und schreibt Hobbes „die Einführung technischer Vorstellungen in metaphorischer Redeweise“ (81) zu. Eine solche Interpretation kann nicht befriedigen. Sie versucht, eine klar und eindeutig gefaßte Textstelle zu negieren und übersieht darüber hinaus die Funktion eines Denkmodells, die die Konzeption des Staats als eines künstlichen Menschen, d. h. eines Mechanismus bzw. einer Maschine, innerhalb der Hobbeschen Staatstheorie besitzt. Außerdem behauptet Hobbes nicht nur im „Leviathan“, daß der Staat ein von Menschen ins Werk gesetztes Artefakt sei (vgl. „De Homine“, Kap. 10, 4 u. 5; „Six Lessons“). Wie schon gezeigt, verhindert Wolfs Interpretation von „Kunst“ ferner eine Würdigung und systematische Analyse des methodologischen Prinzips, das hinter dem Plan einer Politik *more geometrico* steht (s. o.). – Wolf zieht eine interessante Verbindung zwischen der Unterscheidung in „Natur“ und „Kunst“ und Hobbes' Auseinandersetzung mit Aristoteles (81), wobei die Neuheit der Politik des Hobbes aus einer weiteren Perspektive beleuchtet wird. In seiner Argumentation gegen die Lehre vom Menschen als *zoon physei politikon* (82 ff.), das die Aktualisierung seines Wesens erst in der Gemeinschaft findet, begreift Hobbes den Menschen als a-sozial, den Staat nur als relativ erträgliches Instrument zur Niederhaltung der selbstzerstörerisch angelegten Affekte. Die Argumente sind eng verknüpft mit der Eliminierung des aristotelischen Zweckprinzips (97 ff.). Ein weiterer Komplex der Hobbeschen Argumentation zielt auf die „Destruktion der *recta ratio*“ (91) ab: „Eine *recta ratio*, die dem einzelnen evident zugänglich wäre, ist ebenso theoretisch undenkbar wie praktisch unzulässig“ (91). An die Stelle der zerstörten natürlichen Vernunft des Individuums setzt Hobbes die künstliche des Souveräns (94 f.). Wolf betont „die prinzipielle Schwäche des Souveräns der hobbeschen Staatskonstruktion, die sich aus dem radikalen Individualismus ihrer Voraussetzungen ableitet“ (105) und begründet darauf einen notwendigerweise totalitären Charakter der Souveränität (105), wobei eine liberalistische Interpretation der Souveränitätslehre des Hobbes abgelehnt wird (10, 85). Aber hier ist Carl Schmitt von der Sache her wohl rechtzugeben, wenn er in der Unterscheidung von Innen und Außen, Bekenntnis und Glauben den entscheidenden liberalen Ansatz bei Hobbes sieht. Hobbes' politische Theorie ist aus dieser Perspektive nicht totalitär, sondern autoritär.

Im dritten Teil seines Buchs veröffentlicht Wolf zehn „*Essayes*“, die er in der Bibliothek von Chatsworth, Derbyshire, fand. Das Manuskript ist zwischen 1608 und 1620 zu datieren (118 ff.). Im Jahr 1620 wurden die „*Essayes*“ in erweiterter Fassung unter dem Titel „*Horae Subsecivae*“ anonym veröffentlicht (116 f.). Zwar zeichnet ein „William Cavendish“ offiziell als Autor der „*Essayes*“, die seinem Vater gewidmet waren (115), aber es dürfte dennoch Hobbes gewesen sein, der die „*Essayes*“ verfaßte: Bei dem offiziellen Autor handelt es sich um den zweiten Earl of Devonshire, dessen Lehrer Hobbes seit 1608 war, und außerdem ist das Manuskript in Hobbes' Handschrift abgefaßt (115 f.). Daneben weist Wolf auch mittels innerer Argumentationen die höchstwahrscheinliche Autorschaft des Hobbes überzeugend nach. Die „*Essayes*“ handeln von individuellen Fehlhaltungen (122) – „*Arrogance*“, „*Ambition*“, „*Affectation*“, „*Detraction*“, „*Selfe-will*“ –, von Problemen des aristokratischen Lebens (122) – „*Masters and Servants*“, „*Expences*“, „*Visitations*“, „*Death*“ – und vom Thema „*Of Readinge Histories*“. Themenwahl und einzelne Punkte – etwa das Problem des sündigen Stolzes (124) oder des Ehrgeizes (125 f.) – lassen durchaus die Verbindung mit der späteren Philosophie des Hobbes zu (123). In einer ersten Bewertung der Relevanz der „*Essayes*“ und ihrer Veröffentlichung kann mit Wolf durchaus gesagt werden, daß damit „ein vollkommen neuer Ausgangspunkt“ für die weitere Erforschung der Entwicklung der Hobbeschen Philosophie gewonnen ist (131). Bisher wurde die Übersetzung des „Thukydidēs“ von 1628 als einziges Zeugnis des Denkens des „frühen“ Hobbes herangezogen. Die Veröffentlichung der „*Essayes*“ ist sicherlich ein wertvoller Beitrag zur weiteren Erforschung und Kenntnis dieses Denkens.

Ulrich Weiß (Augsburg)

E. L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Indiana University Press, Bloomington-London 1968, 274 S.

Eine Interpretation Hegelscher Texte in einer zweiten Sprache wird den Autor fast ausweglos vor die Alternative stellen, entweder rigoros zu vereinfachen oder das Spiel der Nuancen, Verweise und Sinnbezüge der Sprödigkeit (bis hin zur eklatanten Unsinnigkeit) direkter Übertragungen zu opfern. Fackenheims Hegel-Buch muß in diesem Zusammenhang als bemerkenswerte Ausnahme gelten, sowohl in der Behutsamkeit und Intimität der Übersetzungen und ebenso in der Sicherheit, mit der die philosophische Terminologie Hegels in den englischen Sprachgebrauch aufgenommen wird.

Die vorliegende Arbeit stellt *Teil I* einer Untersuchung dar, die ursprünglich als theologische Motivgeschichte im Durchgang durch die idealistische Bewegung angelegt war. Wenn man aus den vielfältigen Problemschichtungen des deutschen Idealismus als Leitthema die Frage der reflexiven Selbstkonstitution der Subjektivität annehmen will, dann verläßt Hegel unzweifelhaft diesen Rahmen und geht über den transzendentalen Ansatz auf die älteren Fragen (und Antworten) der vormaligen Metaphysik zurück. Entsprechend dieser Ambivalenz soll ein Ergänzungsband die im engeren Sinn idealistische Gottesthematik von Kant über Fichte und Schelling bis hin zu Schleiermacher verfolgen (XII).

Eröffnet wird die Hegel-Darstellung mit der Behandlung der Beziehung zwischen unmittelbarer, konkreter Erfahrung und dem Anspruch philosophischen Wissens auf Universalität (15–30); eine Frage, die in vielfachen Variationen und auf verschiedenen Ebenen den methodologischen Leitfaden abgeben und in ihrer Antithetik den Raum eines heutigen Hegelverständnisses ausmessen soll. Das, was Hegel *Geist* nennt, seine übergreifende Tendenz, wird fortwährend und scharf mit der gebrochenen, pluralistischen Wirklichkeit einer Welt konfrontiert, „so hospitable to plurality of every kind as to eject nothing – no discord, evil, chance, brute fact“ (22). Bei aller Ähnlichkeit zum Hegelschen Ansatz ist der Unterschied doch groß. Denn Fackenheim würde nicht von der Notwendigkeit und dem „Bedürfnis“ der Philosophie sprechen, sondern fragen, inwieweit angesichts der tragischen Geschichte Europas eine idealistische Geistphilosophie mit ihrem Anspruch auf einen erklärenden Sinngrund des Seienden heute überhaupt noch möglich sei. Es wird dabei allerdings übersehen, daß in Hegels Begriff des Geistes durch die Bestimmung der *Negativität* die Zerrissenheit und ontologische Brüchigkeit des Seienden aufgenommen und ertragen ist. An der zerfallenden Vielfalt des Seienden und dem dennoch stets hinter die fragmentierten Sachverhalte zurückfragenden und sie damit übergreifenden Begreifen entzündet sich (für uns) die Dialektik des Geistes (29). Sie ist das Grundthema der *Phänomenologie*.

Die der Phänomenologie gewidmeten Abschnitte gelten weniger der Klärung spezieller Probleme, sondern eher der Herausarbeitung der Systemstellung und der sich aus ihr ergebenden Determinationen des phänomenologischen Bewußtseins (31–74). Worin – in welchem anderem Prinzip – läge die Notwendigkeit, der zufolge bereits der erste Schritt des phänomenologischen Wissens auf das absolute Wissen ausgerichtet ist, wenn nicht in dem zunächst *vorausgesetzten* Logos, der dann in Gestalt des philosophischen Denkens die Bewegung des phänomenologischen Aufstiegs betrachtend begleiten kann. „The phenomenological road to science can be a road only if it is *already* scientific. Phenomenological thought must *already be* at the absolute standpoint if it is to hand the individual the ladder to it“ (34). Auf den verschiedenen Sachebenen setzt sich diese systematische Problematik konkret in die Stellungen des Bewußtseins zu Objektivität um. Die Daraufhin von F. typologisch interpretierten Etappen der Phänomenologie (37–50) verschärfen zunehmend die immanente Spannung zwischen endlich-vielfältiger Erfahrung und absoluter Stringenz und erreichen ihren Höhepunkt in der Dialektik des *religiösen* Bewußtseins: einerseits „inwardly related to the Divine“ und dennoch, im Bereich endlicher Andersheit, „other than the Divine“ (53). der Austrag dieser Spannung (*strain*) erfolgt konkret im Hier und Jetzt; d. h. die phänomenologische Bewegung weitet sich auf der Stufe des religiösen Bewußtseins ausdrücklich in die Dimension der *Geschichte* aus, deren Epochen für Hegel zur Reife der Zeit als dem sich-wissenden Wissen tendieren. Aufschlußreich führt F. diesen Gesichtspunkt über Hegels eigene Zeit hinaus, indem er die Konzeption der geschichtlichen Zusammenschau den Einwänden Marxens, Kierkegaards und Barths gegenüberstellt. „Moreover,

even if they are *willing* to ascend the Hegelian ladder, is either standpoint *able* to do so?" (71). Oder werde nicht vielmehr jede singuläre, feste Position letztlich im „Kreis“ (69) des sich selbst wissenden Wissens vermittelt? Nach F. thematisiert zwar die Phänomenologie in der ganzen Fülle subjektiver, geschichtlicher und theologischer Aspekte das Problem der Vermittlung, aber sie löst es nicht, da die eigenen Voraussetzungen ungedacht bleiben.

Man wird jedoch – speziell zur Frage der Voraussetzung des absoluten Wissens (34 ff.) – einwenden müssen, daß für Hegel das sich-wissende Wissen kein Faktum ist; eher eine *Tendenz*, die kraft der Negativität und Ruhellosigkeit des Begreifens sich entwickelt und gleichsam induktiv das Telos ihres eigenen Aufstiegs *setzt*. D. h. der Begriff Teleologie und folglich die Struktur der Voraussetzung sind grundlegend umgedacht; dergestalt, daß erst durch die begreifende Überwindung (*Negation*) der zufälligen Daten die logische Notwendigkeit des Fortschreitens und konsequent damit der absolute Standpunkt als integrierende Vollendung *konstituiert* werden. Hegels Denkansatz (und ebenso das System) ist weit mehr von einer *induktiven* Dialektik bestimmt als von der Analytik. Doch trifft dieser Einwand nur bedingt die von F. aufgeworfene Frage der Vermittlung. Sie wird in ihrer ganzen Tragweite als Übergang von Logos, Natur und Geist expliziert (83–106).

Als Textvorlage ist (auch in Hinblick auf die Rechts- und Linkshegelianer, 77–83) *Enz.* § 187 *Zusatz* gewählt, d. h. nicht das Schlußsystem *Enz.* § 575–577, das nach F. von anderen Voraussetzungen ausgeht. Man wird hier allerdings fragen müssen, ob durch die Ausklammerung der trinitarischen Grundlagen des Schlußsystems (*Enz.* 565–571) nicht nur die dialektische Vermittlung in ihrer Eigenart, sondern auch der geistesgeschichtliche Hintergrund der Hegelschen Philosophie verstellt werden. Logos, Natur und Geist sind mithin nicht, wie in *Enz.* § 575–577, in ihrer reflexiven Totalität als *Syllogismen* genommen, sondern schrittweise werden sie in ihrem faktischen Zusammenwachsen und der zirkelnden Bewegung des Sichgründens im Anderen verfolgt (85–106). Zu Recht ist von F. scharf herausgestellt, daß die Möglichkeit einer totalen Vermittlung der Seinssphären auf einer erheblichen Voraussetzung beruht: „The assertion that the actual world is overreached by Spirit rests on the assumption that it is overreached by the Idea; and the assertion that it is overreached by the Idea rests on the assumption that the Spirit which recognizes this is not a finite Spirit external to and limited by the actual world but itself infinite Spirit overreaching it“ (109). Eine Lösung dieser Grundfrage (wohl aller Idealismen) sucht F. in der Übertragung des ontologischen Sachverhaltes eines doppelten Übergriffenseins auf das Geschichtliche; d. h. in der Geiststruktur der Moderne selbst, die sich in ihrem Eigenverständnis gleichfalls vom Schöpfergott und dem freien, weil faktisch erlösten Bewußtsein zweifach übergriffen weiß. „This modern world, then, *already is* doubly overreached, by a creating, preserving, and redeeming God and by a Spirit which, manifest in man, accepts itself as created, preserved, and redeemed“ (111). Entsprechend wendet sich dann folgerichtig die Problematik der Vermittlung um in die Frage nach dem Gleichgewicht zwischen „religious life“ und dem schlechthinnigen Gegenpol: „philosophical thought“ (111).

Gegen die im Interpretationsansatz implizierte Stabilität von Glaube und philosophischem Denken ließe sich jedoch einwenden, daß Hegel gewöhnlich die Vermittlung in der Tilgung des einen Extrems (sei es Natur, Gewißheit, Anschauung etc.) durch den sich in dieser Destruktionsbewegung konstituierenden Begriff sucht, d. h. in der *Negativität*. F. verbleibt hier – ebenso wie in der Annahme von „two Trinities“ (205) – in den traditionellen Bahnen und folgt nicht der unerhörten Härte, mit der Hegel die überkommenen Seinsentwürfe und ihre theologischen Implikationen destruiert und sie in Fluß und Verfall treibt¹. Doch gibt andererseits dieses Zögern den Raum frei, die traditionelle Religionsauffassung auf allen überkommenen Gebieten den Forderungen des *spekulativen Begriffs* gegenüberzustellen. Diese gesamte, äußerst komplexe Thematik wird von F. mit großer Sicherheit und eingehender Sachkenntnis

¹ Als komplementäre Sicht und teilweise als Korrektur wären zu Fackenheim's Deutung der Trinität die historisch sicher fundierten Arbeiten von J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Symposium 20, Freiburg-München 1965, und von A. Chapelle, *Hegel et la religion* I/II, Namur 1967, heranzuziehen.

behandelt, und die entsprechenden Abschnitte gehören zweifellos zu den eindringlichsten Partien des Buches.

Vorstellung, Form, Inhalt, Symbol, Andacht und Kult als Strukturelemente des religiösen Bewußtseins werden eingehend interpretiert und auf den geschichtlichen Entfaltungsweg der christlichen Religion bezogen (118–127). Zu Recht ist in Hinblick auf den herkömmlichen Kanon von Schöpfung, Fall und Erlösung betont, daß Hegels Theologie als „orthodox Christianity“ (128) zu verstehen ist. Entsprechend der von Hegel „dialektisch“ (133) gedeuteten Genesis ist die mundane Verfassung des Menschen antinomisch gesehen: „Yet the act which actualizes the creation at the same time runs counter to the creation, thus being a fall. The act which completes God-given independence is also a defiance of God imposed dependence“ (131). Nur beiläufig sei hier bemerkt, daß die viel gescholtene mittelalterliche Ontologie sehr viel humaner mit der Eigenständigkeit des Seienden umging, indem sie die Beziehung des Geschaffenseins eben *nicht* zur Wesensmitte machte: Ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est *aliud* quam essentia, Thomas von Aquin, *De ver.* 21.5.5. Die ontologische Dialektik der Weltverfassung des Menschen wird universal im Prozeß der Weltgeschichte ausgetragen: als Kontrapunktik zwischen griechisch-römischer Weltnähe (bis hin zum *emperor worship*, 137) und jüdisch-östlicher Verehrung des transzendenten Gottes als Herrn (doch letztlich gebunden in *fear of radical distance*, 134). Aus der Begegnung (*meeting*) der Geschichtsräume in der Gespanntheit ihrer Gegensätze löst sich als Versöhnung die Inkarnation, die, freigesetzt durch den Tod Christi, den „Tod des Todes“ (142), als Kult und Sakrament das ontologische Geschehen der Menschwerdung ausweitend wiederholt. Einbehalten ist dieser theologische Geschichtsentwurf in der all-einenden Bewegung der Trinität; d. h. in der gedoppelten Richtung als „pre-worldly trinitarian play eternally complete apart from the world“, und dann gegenläufig, als „trinitarian incursion into the world, which can forever conquer death only by forever suffering it“ (153).

Eine Überführung (*transfiguration*) des religiösen Bewußtseins in absolutes Wissen setzt für dieses selbst einen Standpunkt voraus, der die geschichtliche Vielfalt und ebenso die grundsätzliche Spannung zwischen Religion und Philosophie „versöhnt“ (163) hat. In typologischen Interpretationen deutet F. – in enger Anlehnung an Hegels Konzeption² – den Gang des Denkens von der Antike über den Neuplatonismus, das Mittelalter und die Neuzeit bis hin zur idealistischen Bewegung als zunehmende Selbsterfassung und integrierende Autonomie des Geistes (166–184). In diesem Zusammenhang verdienen die Korrekturen an der vermeintlichen, doch eher von einschlägigen Interpretationstendenzen abhängigen „anti-Judaic bias“ (167) Hegels Beachtung. Die Aufhebung der Religion zentriert sich bekanntlich auf das Verhältnis von Vorstellung, Form und Inhalt in Hinblick auf das Gegenüber, das Denken. Es wäre hier nahelegend, darauf hinzuweisen, daß Hegel in der Vermittlung der zahlreichen Dualismen offensichtlich die dichotomischen Kategorien der Tradition korrigiert, jedoch letztlich vom Frageansatz her in ihren Bahnen verbleibt. Erst die neuere Ontologie wird die grundlegenden Seinsweisen wie z. B. die Endlichkeit als „Sterblichkeit“ aus ihr selbst und ohne Hinbezug auf ein spiegelndes Gegenüber zu denken versuchen.

Religion, im Sinne Hegels, meint die innere, von Vorstellung und Gefühl bestimmte Beziehung des Geistes zu Gott als der geistigen Totalität dessen, was ist. „Religious spirit – the heart – exists on the human side of the divine-human relationship“ (190). Bei gleichem Anspruch auf Totalität überwindet das spekulative Denken den festen, unmittelbaren Ansatz der religiösen Gewißheit durch den Aufweis ihrer *formalen* Unzulänglichkeit und kehrt damit das Verhältnis um. „Philosophic spirit – speculative thought – rises to its divine side. What for Christian faith is free reception of the Divine by the human is for speculative thought divine

² Es bleibt jedoch zu fragen – und damit ist der Nerv der „spekulativen“ Geschichtsdeutung getroffen – inwieweit Hegels Kritik einzelner philosophischer Zeitalter auf eben diesen kritisierten Epochen sachlich aufruht und sie zur *positiven* Voraussetzung hat. So ist z. B. das Zentrum der Wesenslehre, die Theorie der *duplex negatio*, nicht ohne die neuplatonischen und mittelalterlichen Grundlagen denkbar. Vgl. R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, SBH 1929, 12 ff., W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, 395–398.

activity in the human“ (191). Dieser Aufstieg (*rise*) als Aufheben – retrospektiv in Exkursen auf seine Möglichkeit in griechischer, römischer und jüdischer Religion untersucht (195–198) – vollzieht sich in der begrifflichen Heraussetzung der Sinnmitte des christlichen Glaubens: der Begegnung des göttlichen Geistes mit sich im menschlichen Geist, diese Einheit, die als „Liebe“ (205) gedeutet ist und in der Gott und Welt bei aller Vermittlung doch in ihrer Eigenart bewahrt sind. Von hier – von dieser ersten, vorgefundenen Vermittlung, die nach F. als „ultimate condition“ (206) gelten muß – sind im Rahmen der nunmehr „secular-religious world“ (ebd.) die weiteren Vermittlungsformen bei Hegel und sie alle umfassend die *Philosophie* selbst zu sehen (205). Als „knowledge of God“ ist sie zugleich im Begreifen der uns umgebenden Dinge „wisdom of the world“ (214). Ihre Einheit (*unification*) basiert – und hier liegt nach F. die Zufälligkeit der Hegelschen Synthese – auf der kurzen, nur historisch bedingten Begegnung zwischen säkularer Freiheit und einem reflexiven Christentum protestantischer Prägung im 19. Jahrhundert. Was aber bliebe, wenn sich im Heraufzug eines radikalen Pluralismus die westliche Kultur- und Glaubenseinheit heute faktisch als „post-Christian“ erweise und wenn, in kaum vergessener Vergangenheit, die eigene Gegenwart in den von Hegel beschworenen sittlichen Grundlagen der Moderne zutiefst zerstört und „post-modern“ (235) wäre?

Was Hegel jedoch in die heutigen philosophischen Bemühungen einzubringen hat, ist nicht das Konzept eines Systems, sondern die Sache seines Denkens selbst. Wenn auch seine Welt die des entfallenen Jenseits ist, und wenn auch sie im Versinken der moralischen, sozialen und politischen Normen zur „fragmentierten“ Welt wurde, dann ist diese Negativität doch so sehr die Heimstatt des Geistes, daß er sie selbst um der *Veränderung* willen als sein Wesen annimmt.

Klaus Hedwig (Lowvain)

E. L. Fackenheim, Quest for Past and Future. Essays in Jewish Theology, Indiana University Press, Bloomington-London 1968, 336 S.

Sich auf das *factum brutum* des Einzelnen einzulassen, liegt der Philosophie nicht sonderlich. Fackenheim nimmt die Ereignisse in Dachau, Auschwitz, Buchenwald, Sachsenhausen (und nicht ihre historischen Voraussetzungen noch ihre nachträglichen Interpretationen) zum Ansatzpunkt seiner philosophischen und theologischen Hermeneutik, und er zwingt damit das Denken unausweichlich in das Angesicht der fürchterlichen Greuel. Das Schweigen der Philosophie in Europa und speziell in Deutschland zu diesem Thema wird man nicht als Nachlässigkeit betrachten dürfen¹. Denn in welcher Sprache, welcher Begrifflichkeit und in welcher philosophischen Haltung könnte von sich her eine Legitimation gefunden werden, dort nach Sinn und Grund zu fragen, wo aller Sinnzusammenhang undenklich zerrissen wurde? Philosophie jedoch steht und fällt mit der Idee, daß das menschliche Dasein in seinem Selbstverständnis auf Wahrheit zu gründen sei. Und nur diese Überzeugung gibt dem selbst deutschen Rezensenten das Recht, jene Standpunkte und philosophischen Implikationen kritisch zu prüfen, die in diesem Buch überzeichnet scheinen.

Die gesammelten Aufsätze (die parallel und als Kontrast zum Hegel-Buch geschrieben wurden) beziehen sich auf die Nachkriegszeit und spiegeln über alle biographischen Bezüge hinweg die langsame Integration und das zunehmende, radikal kritische Selbstverständnis der Jüdischen Theologie angesichts des 2. Weltkrieges und seiner Folgen. Daß dieser Prozeß der Selbstbestimmung weitgehend die Bahnen der europäischen Geistesgeschichte verlassen hat und den Pluralismus der nordamerikanischen Zivilisation und damit eine weitaus offenere Sicht der Geschichte als Ansatzpunkt aufnimmt, bedarf keiner weiteren Erklärung. In seinem Aufbau zeichnet das Buch selbst diesen Prozeß der Ablösung von Europa und im Gegenzug den Entwurf der Grundzüge einer neuen, auf die eigenen jüdischen Ursprünge zurückgehenden Theologie nach.

¹ Daß auch auf philosophischem Gebiet – wie innerhalb der Geschichte bereits seit langem – eine Klärung und Diskussion des historischen Kontextes gesucht wird, sollte nicht ungerecht übersehen werden: *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, hrsg. v. P. Wilpert, *Miscellanea mediaevalia* IV, Berlin 1966. Ebenso ist auf die Arbeiten Th. W. Aldoruss hinzuweisen.

Eine erste einleitende Gruppe der Essays (II–VI) versucht durch die liberalen und orthodox-traditionellen Richtungen hindurch den ursprünglichen und rein theologischen Sinn der Tradition denkend zu wiederholen, und zwar angesichts der „European Jewish realities“ (7). *Self-Realization and Search for God, In Praise of Abraham, Can there be Judaism without Revelation, Judaism and the Idea of Progress* (27–95) – diese weitgehend unter apologetischen Gesichtspunkten abgehandelten Themen stehen durchaus noch im Rahmen einer konventionellen Problemstellung, und sie finden ihre konsequente Zusammenfassung in einem Abriss der zentralen Begriffe: *An Outline of Modern Jewish Theology* (96–111); sachlich steht der Autor zwischen den liberalen und orthodox-traditionellen Richtungen, eine Position, die als „necessary prolegomenon“ für alle theologische Spekulation die Existenzanalyse fordert (vgl. 9, 37, 43, 52 ff.). F. wird jedoch später diesen (ontologisch keineswegs ausreichend fundierten) Standpunkt zurücknehmen und auf der breiteren Basis der Geschichte die modern-säkulare Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit mit dem Anspruch und auch der Ohnmacht der Theologie konfrontieren. Bemerkenswert – und für den angelsächsisch-amerikanischen Bereich ungemein selten – ist die Schärfe und Klarheit einer transzendentalen Exposition theologischer Fragen (vgl. 66–82); d. h. die transzendente Reflexion, als Methode genommen, durchbricht fortwährend die Überdeckungen der traditionellen theologischen Richtungen und profiliert das Wesen des *einen* Sachverhaltes, um den es in diesem Buch geht.

Diese Mitte – das ausgesonderte, partikuläre Bestehen des jüdischen Volkes im Bund der Offenbarung – ist das gleichbleibende und doch vielfältig durchgespielte Thema der gesamten Interpretationen; das Zentrum, in das alle Gedankenwege zurückgehen.

Die Aufsätze VII–XIX, die diese Thematik ausdrücklich aufnehmen, entfalten die leitenden Perspektiven der Theologie und beziehen sie auf die Vielschichtigkeit und unverkürzte Breite der modern-säkularen Welt: *Jewish Existence and the Living God* (112–129), *The Dilemma of Liberal Judaism* (130–147), *The Jewish Concept of Salvation* (166–168), *A Jew looks at Christianity and Secularist Liberalism* (263–277). Der Ansatz, aus dem heraus gedacht und argumentiert wird, ist radikal verschärft: einerseits wird mehr und mehr „the living covenant between God and Israel“ (143) akzentuiert, doch vor dem Hintergrund der Geschichte des jüdischen Volkes und grundsätzlicher noch der tragischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts. Die theologischen Konsequenzen, die aus diesem Rückgang auf die historische Faktizität gezogen werden, schlagen fast bis zur Selbstaufhebung der Theologie auf diese zurück und übergeben sie der Unbegreiflichkeit ihres Ursprungs.

„In Elie Wiesel's *Night* God hangs on the gallows, and for the hero of *The Gates of the Forest* a Messiah who is able to come, and yet did not come at Auschwitz, has become unthinkable. Yet in the end this hero says the *Kaddish*, whereby man returns to God His crown and His sceptre. But how the Jews after Auschwitz can return these to God is not yet known. Nor is it yet known how God can receive them“ (20).

Von hierher empfangen die Interpretationen, die alle polemische Tendenz verlieren, ihren Ernst und ihre Tiefe. So wird das Sinnverständnis des Glaubens aus seinen anfänglich einschränkenden Bindungen befreit (9) und so weit gefaßt, daß ebenso die Grenzsituationen als „dispair, silence, waiting and interrogation“ (303) noch im Horizont des theologischen Verstehens verbleiben. Die Interpretationen, die die empirische Realität neu ausmessen und theologisch zu durchdringen suchen, umspannen das Gesamt der Alltagswelt, von pädagogisch-didaktischen Fragen über das Problem der Reform bis hin zur Stellung der Theologie in Konfrontation mit der sozialen Ordnung: *Apologia for a Confirmation Text* (148–165), *Two Types of Reform* (169–187), *Religious Responsibility for Social Order* (188–194), *On the Eclipse of God* (229–243), *On the Self-Exposure of Faith to the Modern-Secular World* (278–305). Der Typus der Argumentation ist methodologisch bestimmt durch Fackenheim's Tendenz, die Einseitigkeiten der liberalen und orthodoxen Richtungen dialektisch gegeneinander auszuspielen und sie damit zu überwinden; zudem, wie schon bemerkt, durch die wiederholten transzendentalen Fragestellungen, die die tragenden Elemente wie Offenbarung, Erlösung, Determination und menschliche Freiheit in ihrer jeweiligen philosophischen und theologischen Kontur präzisieren. Man vgl. dazu Artikel XIII/XIV: *Human Freedom and Divine Power* (195–203), *The Revealed Morality of Judaism and Modern Thought* (204–227). Doch im Zentrum aller Deutungen und jenseits der methodologischen Richtlinien steht das Faktum des geschichtlichen Zusam-

menbruches, die Tragödie, die sich in den Vernichtungslagern vollzog und an der jedes Sinnverständnis seine absolute Grenze erfährt. Vgl. *These Twenty Years: A Reappraisal* (3–26).

Es wird damit direkt der Konvergenzpunkt zwischen der Hegeldeutung und den theologischen Arbeiten Fackenheim's getroffen. Auschwitz – als Zeichen der globalen Dämonie des Bösen – steht gleichermaßen für die Auslöschung der von der *logos*-Tradition bestimmten Geschichte der bisherigen Philosophie und Theologie. „This is the rock on which in all eternity all rational explanations – whatever their value and legitimacy – will break apart“ (18). Das Böse als „objektiver Geist“ universal geworden in der Maschinerie der Vernichtung, den Lagern, den Selektionen hat das überkommene Weltbild mit seiner Dominanz des christlich-abendländischen Geistes zutiefst zerstört, die Welt zur „fragmentierten“ Welt werden lassen, zum „post-modernen“ Pluralismus. Die Hegel-Interpretation Fackenheim's mit ihrer konsequent durchgeführten Ablehnung des Systemgedankens und damit der Universalität des Geistes und seiner Weltgestalten leistet gleichsam die negative Arbeit zum Entwurf dieses nach-modernen, pluralistischen Weltverständnisses. „This would, negatively, abandon all claims to systematic finality and god-like self-confidence“². Oder positiv gewendet, obgleich die Umrisse dieser Aussage ungleich schwankender bleiben: „And it would, positively, affirm a human freedom which, while radically ambiguous, has indestructibly human possibilities and a divine grace which, while in unprecedented obscurity, has not vanished forever from human history“ (ebd.).

Es ist jedoch ein Mißverständnis, zu meinen, durch die Einwände gegen den Gedanken der Systematisierung und damit der Tendenz einer letzten Klärung sei Hegels Begriff des Geistes hinreichend interpretiert oder widerlegt. Es handelt sich eher um sekundäre, nicht essentielle Merkmale. Denn Geist ist für Hegel geboren aus der fortwährenden Überwindung, der *Negation* des Partikulären, das jedoch stets seine *reale* Voraussetzung bleibt; so sehr, daß er in der unendlichen Bindung an das Einzelne, Partikuläre und damit in der Pervertierung seiner Bestimmung zum universalen Bösen werden kann. Fackenheim mißverstehet den Ernst und auch die Tragik dessen, was Hegel Geist nennt, wenn er diese Konzeption zum „post-Enlightenment optimism“³ zählt. Was sich hier vielmehr als *abyssm* auftut, ist die metaphysische Unbestimmtheit und Freiheit des Geistes selbst; denn wie immer das Böse auftreten und einbrechen mag in die politischen und sittlichen Ordnungen dieser Welt, seine Wurzeln führen zurück in die Geistnatur des Menschen; denselben Geist, der das Böse als Böses zeitlos anklagen wird. Es ist überflüssig und doch muß es gesagt werden, daß diese Kritik nichts wegerklären, nichts entschuldigen will noch darf; doch muß sie sagen, daß die Entscheidung zwischen Recht und Unrecht nicht in der Dämonie sondern im Denken und seiner *universalen* Verbindlichkeit das Kriterium findet.

Fackenheim interpretiert die Geschichte des jüdischen Volkes und die tragischen Ereignisse in der Mitte unseres Jahrhunderts grundsätzlich auf dem Niveau der theologischen Spekulation, und er verleiht ihnen damit eine Schärfe und Ausschließlichkeit, der gegenüber jede abweichende Ansicht fast als Blasphemie erscheinen muß. Die Bindung von theologischer Sinngebung und Empirie ist nicht ohne Gefahr, doch steht dem Rezensenten darüber kein Urteil zu. Es scheint jedoch, daß die Grenzen dieser Methode in Deutungen wie der folgenden sicht-

² E. L. Fackenheim, *Would Hegel today be a Hegelian?* in: Dialogue IX (1970) 226: „And since the Hegelian ‚World Spirit‘ is no abstract universal but rather embodied in epoch-making particulars, I can picture a Hegel for whom the ‚World Spirit‘ during the second world war rested on the victims of Auschwitz, objects of groundless hate, abandoned by the world, witnesses in their suffering to an ‚untruth‘ then permeating the world which has not yet vanished. And I seem to perceive the outlines of a post-Hegelian philosophy arising from this testimony.“

³ E. L. Fackenheim, *On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual*, in: Review of Metaphysics XXIII (1969/70) 698: „Hegel's actuality of the Rational leaves room only for world-historically insignificant evils to be disposed of as relapses into tribalism or barbarism. In their post-Enlightenment optimism all but a few modern philosophers have ignored or denied the demonic. Hegel's philosophy – which united Christian religious with modern secular optimism – is the most radical and hence most serious expression of this modern tendency.“

bar werden: „Why were they (Christians during the events in May and June 1967) neutral between Israel's claim to the right to live and Arab claims to the right to destroy her – except because of old, theologically-inspired doubts as to whether Israel has the right to live?“ (24). Gegenüber dieser rhetorischen Antwort wird man darauf bestehen müssen, daß es sich um eine Frage handelt.

Mit allem Ernst und in der ganzen Tragweite der philosophischen Begrifflichkeit muß gesagt werden, daß die fürchterlichen Taten, für die Auschwitz, Dachau, Buchenwald als Namen stehen, in dieser Welt geschahen, daß sie damit offen waren einer Fülle historischer, sozialer und kultureller Vorbedingungen, offen der Schuld Einzelner, vielleicht eines ganzen Volkes – offen aber auch jenen, die mit ihrem Leben Widerstand geleistet haben.

Klaus Hedwig (Louvain)

Heinrich Beck, Philosophie der Technik, Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft (Sammlung: Kritische Beiträge zur wissenschaftlichen Diskussion, herausgegeben im Auftrag des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen), Speer-Verlag, Trier 1969, 226 S.

Der Verfasser behandelt das Problem Technik als Frage des Menschen nach seiner eigenen Existenz, und zwar im Zusammenhang mit der Frage nach der Menschheit als solcher und der weltweiten Krise ihres Selbstverständnisses. Das Buch gliedert sich in vier Kapitel: I. Das Wesen der Technik, II. Der positive weltgeschichtliche Sinn der Technik, III. Die negative Situation der modernen Technik und IV. Die Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik; ihre ethisch-pädagogischen Forderungen.

I

Beck beginnt bei der Frage nach dem Wesen der Technik mit der treffenden methodologischen Bemerkung, daß keine Frage möglich ist ohne ein Vorwissen vom Wesen des Erfragten. Um aber dieses Vorwissen in eine kategoriale Wesensanalyse überzuführen, müssen die verschiedensten Erscheinungsformen des betreffenden Wesens, hier der Technik, zunächst in möglichst großer Fülle und Vollständigkeit ausgebreitet werden.

Die Gegenstandsbereiche von Technik erweisen sich als sehr vielfältig. Die anorganische Materie ist nicht ihr einziger Wirklichkeitsbereich. Technik „umfaßt vielmehr das gesamte uns bekannte Universum von der anorganischen über die organische bis zur psychisch-geistigen Seinsebene und der Dimension der zwischenmenschlichen Beziehungen“ (26). Dabei ist zu beachten, daß Technik ein „analoger Begriff“ ist, d. h. ein solcher, der in seinem Sinngehalt mit den Wirklichkeitsbereichen, die er nacheinander anvisiert, bis zu gewissem Grade variiert (27). Beck begreift auch Technik des Denkens, des Gedächtnisses und „Liebestechnik“ usw. mit ein. Entsprechend ist die „Natur“, an der sich Technik durch Formung von seiten des menschlichen Geistes ereignet, ganz weit zu fassen; sie umfaßt auch den menschlichen Geist selbst mit und hat zum Gegensatz nur das freie Produkt des Geistes, das heißt die Kultur (29).

Von hier aus kommt Beck zu einer vorläufigen Wesensbestimmung der Technik: „Technik ereignet sich überall als das Ergebnis einer Begegnung des menschlichen Geistes mit der Natur. Der menschliche Geist erfaßt die Natur und formt oder verändert sie nach seinen Zwecken und Zielsetzungen“ (27). Und zwar handelt es sich um *gezielte* Veränderung, wobei der Geist die Werdenprozesse selbst in den Griff zu bekommen sucht (29). „Technik bietet sich uns dar als eine Begegnung des menschlichen Geistes mit der Welt, wobei der Mensch die anorganische, die organische und die eigene seelisch-geistige Natur . . . nach Maßgabe der erkannten Naturgesetze auf seine Zwecke hin fortgestaltet und verändert“ (31). Im Gegensatz zur Kunst, die den Ausdruck oder die Herausprägung eines bestimmten Sinngehaltes zum Ziel habe, sei das Ziel bei der Technik „die beherrschende Indienstnahme der Natur“ (33). Beck betont den Nutzaspekt der Technik stark: „Ist das Maß der Kunst die Wahrheit . . ., so ist das Maß der Technik der Nutzen beziehungsweise die Nützlichkeit“ (35).

Technik gehört zur Naturanlage des Menschen. Jedoch verlangt diese Anlage Ausbildung. In diesem Sinne ist Technik eine „erworbene Fertigkeit“, ein „Habitus“ des Menschen (44). Jedoch ist die Ausbildung dieses Habitus an Bedingungen gebunden: Technik ist prinzipiell „rationali-

sierbar“, anderen einsichtig „mittelbar“ und so „lehrbar und lernbar“, ja sie ist auf dieses Lehren und Lernen angewiesen. Weil Technik somit wesentlich auf eine Mehrschaft bezogen ist, so ist sie nach Beck nicht so sehr Leistung des Einzelmenschen, sondern als Gemeinschaftsleistung vieler zu verstehen (44); sie verlangt die arbeitsteilige Differenzierung. Technik als „Subjektpotenz“ hat geschichtliche Phasen, die S. 45–48 behandelt werden.

Auf der anderen Seite setzt Technik eine „Fähigkeit im Objekt“ voraus. Die Natur ist von sich aus bereits so beschaffen, „durch den Menschen verändert werden zu können“ (49). Demnach liegt das „Wesen der Technik“ (ihr „ontologischer Ort“) weder im Subjekt noch im Objekt für sich allein, „sondern es enthüllt sich vielmehr als Relation zwischen beiden“ (51). „Im Akt der Herrschaft sind Herrschender und Beherrschtes auf das innigste eins“ (51).

Zur ontologischen Interpretation dieser Subjekt-Objekt-Relation in der Technik zieht Beck das aristotelische Stoff- und Formprinzip heran, wenn auch betont wird, daß diese Kategorien im Hinblick auf den „seinsgeschichtlichen Zielsinn und Auftrag der Technik“ nicht ganz ausreichen und daher überschritten werden müssen.

II

Damit ergibt sich der zweite Gesichtspunkt: der positive weltgeschichtliche Sinn der Technik.

Beck sieht die geschichtliche Sinnentfaltung der Technik auf dem Hintergrund einer Dialektik zwischen Natur und Geist, die thematisch an die romantische Naturphilosophie erinnert: 1. Die Natur geht aus sich heraus in den Geist hinein, 2. der Geist geht aus sich heraus in die Natur hinein; dabei geht 3. aber zugleich die Natur aus sich heraus in sich selbst hinein, und 4. der Geist aus sich heraus in sich selbst hinein (77).

Dieser Thesenzyklus dient der Zusammenfassung dessen, was der Verf. vorher (62 ff.) aus seiner Sicht entwickelt hatte: Die Natur geht insofern in den Geist des Menschen ein, als sie sich ihm „vor-stellt“, zur „Ver-fügung“ stellt und „in die Idee, den Willen und die ‚Hand‘ des Menschen“ hineinwächst (63); dadurch „fordert“ sie den menschlichen Geist heraus“ (64), sich selbst zu überschreiten in Richtung auf ein höheres Sein seiner selbst und der menschlichen Gemeinschaften, auf neue Erkenntnisse, Verpflichtungen und Übernahme neuer Verantwortung im sozialen Bereich.

Andererseits geht umgekehrt der Geist in die Natur und fordert diese seinerseits heraus zu neuen Zuständen und Dienstbereitschaften für den Menschen (z. B. entstehen ganz neue Stoffe, die es vorher nicht gab). Diese fortschreitende Herausaktualisierung der Natur durch Aufnahme des Geistes drückt sich in der relativen „Geistähnlichkeit“ und wachsenden Selbständigkeit“ des technischen Werkes aus (68). In der Tat bringt Beck hier ein wesentliches Sinnmoment der Technik in den Blick: dem Menschen ist es wesentlich, so könnte man sagen, sich selbst dadurch bestätigt zu wünschen, daß er etwas macht, was, wie er, wenn auch im abgeschatteten Modus, selber machen kann. Der technische Schöpfer erblickt sich in seinem Werk als seinem „Gegenüber“ (72). In diesem Zusammenhang wird ein geschichtlicher Überblick über die Technik als „Geistesgeschichte der Natur“ eingeblendet. Beck unterscheidet dabei die vier Phasen von Werkzeug, Arbeitsmaschine, Kraftmaschine und Automat (68).

Das Hineingehen der Natur in den Geist und des Geistes in die Natur wird als „Partizipationsbewegung“, d. h. als „Idealisierung“ der Natur bzw. Materie und „Materialisierung“ des Geistes verstanden (73). Dies wird ontologisch mit dem Begriff der *Teilhabe* angesprochen: Geist nimmt an der Seinsweise der Natur bzw. Materie teil, diese rezipiert an der Seinsweise des Geistes. Teilhabe hebt aber den Wesensunterschied der „Partner“ Geist und Natur nicht auf (73), kommt doch dabei (s. o!) die Natur immer mehr zu sich selbst; und das gleiche gilt vom Geist.

Mit Hilfe der in den bisherigen Abschnitten entwickelten Kategorien wird Technik letztlich als „Einigungsbewegung“ (77 ff.) ausgelegt:

1. „Technik als „Synthesebewegung“ von Geist und Natur“, 2. „Technik als ‚Synthesebewegung‘ der verschiedenen Völker und Gruppen zur Einheit der Menschheit“.

Zu 1 ist zu beachten, daß einerseits die Abhängigkeit der Natur vom Menschen ständig wächst (Kunststoffe aus Naturstoffen, Erstellung neuer Energieformen und stofflicher Seinsformen usw.), andererseits aber auch die Abhängigkeit des Menschen von der Natur: die ständig wachsende Naturbeherrschung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der die Natur

umformende Mensch reziprok immer abhängiger von ihr wird. Die Erfahrung lehrt, daß die geringste Störung in der Verzahnung technischer Apparaturen, auch in den sozialen Apparaten, sofort zu weltgefährlichen Krisen auswachsen kann.

Letzten Endes wird die Einigung von Natur und Mensch von Beck als „Seinsverwirklichung“ ausgelegt (79 f.): „Indem ihr beiderseitiges Sein immer abhängiger vom jeweils anderen wird, verwächst es mit ihm in gewissem Sinne zu *einem* gemeinsamen Sein (ohne daß jedoch, wie Hegel und Marx meinen, das eine lediglich die Kehrseite des anderen wäre)“ (80).

Zu 2 gilt: „In demselben Maße wie meine Unabhängigkeit, Freiheit und Macht gegenüber allen andern wächst, wächst auch meine Verantwortung für sie; und da aus demselben Grunde gleichzeitig auch die Unabhängigkeit, Freiheit und Macht der anderen gegenüber mir wächst, so wächst damit im selben Maße auch ihre Verantwortung für mich – darin drückt sich steigende allseitige Abhängigkeit aller von allen aus“ (90). Dieser Gedanke wird für die Sonderbereiche Wissenschaft (Teamarbeit und Spezialisierung in Kooperation), Wirtschaft (wobei sowohl das „extrem sozialistische und kommunistische Prinzip der Mitverantwortung ohne Mitbestimmung“ als auch das „extrem liberalistische Prinzip der Mitbestimmung ohne Mitverantwortung“ abgelehnt wird zugunsten des Prinzips der „Solidarisierung“, das durch die Technik allenthalben immer mehr erzwungen werde, [84]) und Politik konkretisiert, und zwar im Blick auf eine „Weltkultur“, die notwendig unter der Sinnentscheidung „religiös-areligiös“ steht (87 ff.).

III

Nachdem der positive Sinn der Technik entfaltet worden ist, geht Beck daran, nicht ohne vorher einen Rückblick auf das Technikverständnis in Antike und Mittelalter gegeben zu haben, die „absolute“ bzw. verabsolutierte Technik der Neu- beziehungsweise Jetztzeit darzustellen, die dazu neigt, unter Absehen von den Sinngehalten und Sinnunterschieden in den Dingen (Kritik des Nominalismus!) diese rein unter dem Aspekt der Verwendung zu entstellen, zu verstellen und zu nivellieren, wobei der Mensch in einen ideologischen Autonomismus gerät. Der Mensch verabsolutiert die Indienstnahme der Naturdinge durch sich und wird zum „Magier“ mit modernen Mitteln. Und selbst wenn er dabei eine Grenze seiner Macht erfahren muß, so hat das „jenseits der Grenze Waltende“ für ihn nicht mehr den „Charakter eines Göttlich-Liebenden“, sondern „Unheimlich-Bedrohlichen“. „So wandelt sich die einstmals intendierte Liebes-Dialogik mit dem transzendent-personalen Absoluten in eine merkwürdige Angst- und -Kraft-Dialektik innerhalb des sich selbst unendlich und absolut setzenden endlichen Menschen selber“ (106). Im übrigen sind diese Entartungsphänomene der Technik, die man unter dem Stichwort der Technokratie zusammenfassen kann, bereits in der bislang vorliegenden Literatur dargelegt worden.

IV

Die Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik. Hier handelt es sich um die ethisch-pädagogischen Prinzipien für eine Bewältigung des negativen Technikaspekts zu Gunsten einer Rückführung der Technik auf ihren Ur-Sinn.

Diese Heimholung kann nur geschehen, „insoweit es gelingt, für das sinnhafte Antlitz der Dinge wieder empfänglich zu werden und die ein-seitige Haltung des reinen Indienstnehmenswollens durch ein auch selbst den Dingen und ihrem Sinn Dienenwollen zu ergänzen und so in einem gegen-seitigen Einanderdienen „aufzuheben““ (130).

Grundfrage für eine „Ethik der Technik“ ist, „unter welchen Umständen oder Bedingungen es zu verantworten ist, das Gewordene technisch in seine Elemente und Elementarfunktionen zu zerlegen, um daraus anderes und Neues aufzubauen und hervorzubringen“ (141); „... dringlich erscheint die Bildung eines Bewußtseins von der Notwendigkeit einer modernen Askese, aus dem heraus der Mensch nicht alles tut, was er (technisch) kann, sondern nur das, was er (ethisch) darf“ (144).

Humanisierung der Technik ist auch im zwischenmenschlichen Bereich geboten, so im sexuellen. „Liebestechnik“ führt nur dann nicht dazu, den Partner zum „Objekt“ zu machen, wenn sie in den Dienst der personalen Begegnung gestellt wird. Ähnlich wie bereits bei anderen Autoren (z. B. G. Scherer und H. E. Hengstenberg) wird unter Kritik der „ontologischen

Schichtenauffassung“ (146 ff.) die partnerschaftliche gegenseitige Teilhabe von Geist und Leib als Grundlage für eine personal durchformte Sexualbeziehung herausgestellt und der menschliche Körper (Leib) in seinem „Aussage-“ und „Wortcharakter“ gekennzeichnet.

Ebenfalls unter dem Teilhabeaspekt bringt Beck in den letzten Abschnitten das „Ergänzungsprinzip“ in fruchtbarer Weise zum Tragen: im Verhältnis der Geschlechter und der Generationen zueinander (155 ff.), im Verhältnis von Eltern und Kindern, innerhalb der Strukturen der modernen Gesellschaft (161 ff.), wo die „Widerspruchs- und Machtkampf-Dialektik“ in eine „Mitverantwortungs-Dialogik“ hineinerlöst werden muß (Probleme der „Mitbestimmung“), und schließlich im Verhältnis der Völkerbegegnung, in deren Betracht das dialektische Verhältnis der Wohlstandsstaaten zu den Entwicklungsländern normativ dargelegt wird; den gleichen Tenor hat der Abschnitt über die „Ost-West-Ergänzung“. Unter dem Stichwort „Mut und Liebe“ (181 ff.) werden schließlich die sozialetischen Forderungen zusammengefaßt: „Die Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik liegt in der Erzeugung der Bereitschaft zur universalen Einigung durch gegenseitige Ergänzung, und schließt als Voraussetzung ein das Bemühen um Erfassung der qualitativen-wesenhaften Zuordnungsverhältnisse zwischen Mensch und Natur und den menschlichen Gegensätzen der Geschlechter, der Generationen, der Gesellschaft und der Völker“ (181). „Liebe besteht heute legitim darin, den Mitmenschen durch Entgegenhalten der eigenen Ergänzungsbereitschaft zum *Bewußtsein* zu bringen, daß sie etwas zu geben haben, und sie in die *Situation* zu bringen, in der sie etwas geben können“ (182). Das Buch schließt mit dem Abschnitt: „Sinnerfüllung aus der Transzendenz“.

Würdigung und Kritik

Becks „Philosophie der Technik“ zeichnet sich durch klaren Aufbau und wohlgedachte Systematik aus. Sie bietet ein beachtliches Koordinatensystem für die heute anstehenden Fragen im Zusammenhang mit der modernen Technik und der Problematik ihrer Sinnerfüllung. Beck hat deutlich gemacht, daß die Technik nicht als etwas Wesensfremdes dem Menschen aufgepfropft ist, sondern eine autochthone Weise menschlicher Wirklichkeitserfahrung und menschlicher Selbstwertsteigerung darstellt, die auf soziale Interaktion und Einigung der Menschheit bezogen ist. Der letzte Teil über die ethisch-pädagogische Bewältigung der Technik heute verdient besondere Beachtung. Es seien nun einige Punkte genannt, in denen uns das Werk als „ergänzungsbedürftig“ erscheint:

1. Zur Wesensbestimmung der Technik. Die Technik ist nicht nur Indienstrahmung der Natur für Zwecke des Menschen im Sinne nutzbezogener Herrschaft. „Denn die Zurückführung der Technik auf ein Zwecksystem zur Erfüllung von Bedürfnissen bleibt vordergründig“ (R. Berlinger: Das Werk der Freiheit – zur Philosophie von Geschichte, Kunst und Technik, Frankfurt 1959, S. 93).

Das sieht man, wenn man vom „technischen Ur-Akt“ des Initiators, nämlich der Erfindung und dem ihr eigentümlichen Intuitus ausgeht. Während nämlich der Naturwissenschaftler *entdeckt*, wird im technischen Ur-Akt *erfunden*. Was wird hier erfunden? Eine Zusammenstellung – man könnte sagen „Komposition“ – von Materialien, die kraft Invention des Initiators so gestaltet ist, daß sich darin Naturkräfte nach dem Plan des letzteren zu einem Ziel hin auswirken. Naturkräfte werden gleichsam in einen „Bedingungsraum“ gestellt, und dieser „Raum“ ist der technische Apparat oder die technische Apparatur (wir denken hier also an Technik im engeren Sinne und nicht an eine solche, wie sie z. B. bei der Technik im Spiel eines Instrumentes oder sonstigen „Kulturtechniken“ gemeint ist).

Das Gemeinsame zwischen naturwissenschaftlicher Entdeckung und technischer Erfindung besteht aber darin: wie man basale naturwissenschaftliche Entdeckungen letztlich nicht von Nutzen und Herrschaft her motiviert denken kann (z. B. die Neubeschreibung der physikalischen Wirklichkeit kraft neuer Modelle zu Beginn der Mikrophysik), so auch nicht die urchimlichen technischen Erfindungen (man denke an die Erfindung des Pulvers bei den Chinesen, die dort nicht neue Herrschaftsstrukturen zum Ziel und zur Folge hatte). Beiden Klassen kultureller Akte ist es nämlich gemeinsam, daß das menschliche Subjekt dabei ein „Einvernehmen mit der Natur“ erlebt. Es ist, als wenn zwischen beiden gesprochen würde: „Wir haben uns verstanden.“ Hieraus erklärt sich im Technischen die *Erfinderfreude* (die der Entdeckerfreude des Naturwissenschaftlers entspricht); und gerade sie darf man nicht auslassen, wenn man das

Humane der technischen Weltbegegnung erfassen will. Daß die Apparatur im Funktionieren den Erwartungen des Initiators entspricht, wird als „Bestätigung“ von Seiten der Natur erfahren. Im technischen Ur-Akt wird im Initiator ein Antwort- und Übereinstimmungserlebnis in bezug zu den Naturgegebenheiten erweckt, das von Zweckhaftigkeit und Utilität unabhängig und einem Machtmotiv entgegengesetzt ist (vgl. H. E. Hengstenberg: Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1966 S. 18 f.; ders. Technokratie und Sachlichkeit, in: Jb. f. Psychol., Psychotherapie u. Med. Anthropologie, Freiburg i. Br. 13. Jg. Heft 3/4).

Zwar liegt in der schöpferisch erfundenen technischen Gefügestruktur eine Beherrschung von Naturkräften vor, aber das „Umwillen“ dieser Herrschaft ist nicht ohne weiteres wiederum Herrschaft, jedenfalls ist das im technischen Ur-Akt und Intuitus noch nicht drin. Vielmehr hat das technisch strukturierte Gebilde als Sinn-Gebilde seinen „Eigen-Sinn“. Etwas aus der Natur, aus dem Seinsreich ist darin eingefangen, dargestellt, offenbart und somit in Seinskontakt mit dem Menschen gebracht – vor aller späteren Nutzenanwendung (das erste „Elektronengehirn“ hätte auch dann einen Sinn gehabt, wenn es nie nutzbringend in der Wirtschaft verwendet worden wäre).

Es kommt hinzu, daß der Mensch selbst sich darin darstellt und in seinem Wesen bestätigt, indem er etwas schafft, was wie er „selbsttätig“ ist; ein Sinnmoment des Technischen, das auch Beck gesehen hat (s. o!). Auch diese Selbstdarstellung ist überutilitär (wobei „überutilitär“ jenes Verhalten bezeichnet, das nicht hinreichend aus der Absicht, ein Objekt um eines Nutzens willen in den Zugriff zu nehmen, erklärt werden kann). Denn es ist ja nicht so, als wenn der Initiator sich sagte: jetzt will ich etwas erfinden, um mich darin selbst darzustellen und den Nutzen meiner Selbsterweiterung zu genießen.

Darstellung (Offenbarung) der Natur und Selbstoffenbarung des Menschen bilden das *Überutilitäre* im technischen Ur-Akt. Hier zeigt sich eine Verwandtschaft mit der Kunst, die auch Beck nicht ganz entgangen ist (38); und hier gründet zutiefst das Humane des Technischen, nicht erst in der Zwecksetzung, unter dem es angewandt wird. Auch Technik hat somit ihr Maß an der Seinswelt, ihre Wahrheit und ihren Offenbarungscharakter. Beck leugnet den letzteren nicht, sieht aber die „Offenbarungsfunktion“ nur als Bedingung des technischen Vollzuges und nicht als zu dessen immanentem Wesen gehörig an (39). Immanent ist der „Technik als Technik“ nach Beck lediglich das Ziel der Indienstnahme, Macht und Herrschaft, das Ziel des Offenbarens aber transzendent, „wenn auch wohl in wesenhafter Zuordnung“ (ebda.). Mit dieser angefügten Bemerkung zeigt Beck wieder, daß er seine anfängliche zweckhaft-utilitäre Definition der Technik im Verlauf seiner Darlegungen zu überschreiten vermag.

Der technische Ur-Akt ist das erste. Seine Nutzenanwendung und Rationalisierung für beliebig viele Fälle zwecks Bedarfsdeckung, Herrschaft usw. ist erst das zweite. Für dieses Zweite, das freilich, wie Beck richtig sieht, unter der Notwendigkeit von Lehren und Lernen steht, empfiehlt sich aber ein eigener Terminus, etwa „Technologie“. Und drittens ist von technischem Ur-Akt und Technologie wesentlich die „Technokratie“ zu unterscheiden, die im Gegensatz zu ersteren in- bzw. antihuman ist. Diese Dreiheit der Begriffe ist erforderlich, um das Problemfeld von Sinn und Widersinn im Umkreis der Technik abzustecken.

2. Daß Beck sich auf die zweckhaft-utilitäre Definition der Technik nicht völlig festlegt, wird auch darin deutlich, daß er die Technik ontologisch in eine Natur-Geist-(Einigungs-)Dialektik einbaut.

Jedoch fragt es sich, ob die dieser Dialektik gewidmeten Abschnitte nicht etwas vorzeitig das Metaphysische ins Gewicht bringen, zumal das, was mit den diesbezüglichen Kategorien getroffen werden soll, ja auch für viele andere Kulturschöpfungen gelten muß und dem Technischen nicht spezifisch eigen ist. Das Buch würde u. E. noch gewinnen, wenn seine spekulative Seite stärker durch die empirische ergänzt würde, was vielleicht in der vom Verf. angekündigten Sonderstudie zur Kybernetik geschieht. Indessen, auch was das Spekulative selbst angeht, wäre es wohl erforderlich, die verwendeten ontologischen Kategorien wie Teilhabe, Seinsverwirklichung, Seinseinigung, „Natur geht in Geist“, „Geist geht in Natur“ usw. in bezug auf das Sachgebiet der Technik genauer zu differenzieren und vor Mißverständnissen zu schützen, indem gezeigt würde, daß sie von den technischen Phänomenen selbst her gefordert und zu deren Interpretation unerlässlich sind. Wer freilich das dichte und differenzierte Werk Becks „Der Akt-Charakter des Seins“ (München 1965) kennt, wird gegen Beck gewiß nicht den Vor-

wurf der Leichtfertigkeit in bezug auf diese Kategorien erheben. Aber im vorliegenden Buch könnte es manchmal so scheinen, als fungierten sie mehr nur als Aufhänger im heuristischen Sinne für die Phänomene, wobei letztere leicht metaphysisch überdeutet werden. Das gilt z. B., wenn der Sachverhalt, daß der Geist sich Vorstellungen von der Natur macht, zugleich so ausgelegt wird, daß die Natur selbst sich dem Geist „vor-stellt“, zur „Ver-fügung“ stellt und kraft des „Akt-Charakters ihres Seins“ in ihn hineinwirkt, indem sie ihn zu seiner eigenen Kraft „befreit“, und wenn das alles unter die Formel gebracht wird: „Natur geht in Geist“ (62 ff.); wengleich nicht verkannt werden darf, daß hinter solchen Formeln die Einsicht in den Sachverhalt steht, daß die Materie für das Sein des Geistes eine positive Bedeutung besitzt. Und die bereits referierte These (vgl. II), daß das beiderseitige Sein von Natur und Mensch „in gewissem Sinne“ zu *einem* gemeinsamen Sein verwachse (80), könnte doch leicht mißverstanden werden, wenn man die Ontologie Becks nicht kennt. Jedenfalls wäre es wünschenswert gewesen, alle diese ontologischen Prinzipien auf Basis der Phänomene der technischen Welt noch einmal neu zu verifizieren, d. h. die methodischen Schritte von Phänomenaufweis einerseits und Rückstieg in das im Phänomenbestand transparente Ontologische andererseits deutlicher gegeneinander zu profilieren.

Wenn man z. B. vom oben beschriebenen Antwort- und Übereinstimmungserlebnis zwischen Mensch und Natur im technischen Ur-Akt ausgeht und die Entdeckerfreude für die Erhellung des technischen Bezuges auswertet, dann kann man dieses Phänomen gewiß im Sinne des Beck-schen Anliegens als eine Seinseinigung auslegen; jedoch geschieht dies dann – indem man das Phänomen fest im Blick hält – in einem von vornherein bestimmt-restringierenden Sinne. Dann ist man vor metaphysischer Überdeutung der Phänomene geschützt, wobei die Wahrheit des von Beck Gemeinten nur um so deutlicher hervortritt.

Indem wir diesen Wahrheitsgehalt betonen, kommt zum Ausdruck, daß die vorstehenden kritischen Erwägungen nicht das Verdienstliche an Becks Philosophie der Technik aus dem Blick bringen wollen.

Hans-Eduard Hengstenberg (Würzburg)

Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, hrsg. von Günther Nicolin, in: Philosophische Bibliothek, Bd. 245, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970, XVIII u. 694 S.

Günther Nicolin hat mit seiner Sammlung zeitgenössischer Zeugnisse über Hegel eine Arbeit von Johannes Hoffmeister fortgesetzt und zu einem vorläufigen Abschluß gebracht. Hoffmeister hatte schon Material für ein solches Werk gesammelt; dieses konnte bei seinem Tod „noch keineswegs als veröffentlichungsreif gelten, zum anderen war ein großer Teil der zu durchforschenden Literatur noch nicht bearbeitet“. (VII) Der von Hoffmeister hinterlassenen Aufgabe hat sich Nicolin unterzogen. Zum Hegel-Jahr 1970 brachte er das bisher gesammelte und bearbeitete Material an die Öffentlichkeit. Er ist sich bewußt, daß die Sammlung ergänzungsbedürftig ist, hält es aber mit Recht für angebracht, das umfangreiche Material der Forschung zugänglich zu machen.

Dieses Material besteht aus annähernd 800 Textstücken, in denen über Hegel geschrieben ist. Es handelt sich um Auszüge aus zeitgenössischen Briefen, Tagebüchern, Zeitungen, Zeitschriften oder späteren Veröffentlichungen sowie um einzelne Gedichte. Dieses Material ist chronologisch geordnet gemäß dem Zeitabschnitt in Hegels Leben, über den berichtet wird. Größere Abschnitte dieser Ordnung ergeben sich zwanglos durch die Orte, an denen Hegel gewohnt hat; mit dem Ortswechsel eines Menschen ändert sich ja sein Lebenskreis, oder anders gewendet: jeder Mensch tritt nolens volens mit Menschen, die am selben Orte wie er selbst wohnen, in Beziehungen, durch die sein Leben geprägt wird. Innerhalb der durch Hegels Wohnorte benannten Abschnitte ist nach Jahren untergeordnet, innerhalb deren, wo möglich, nach dem Datum. Nicht näher datierbare Texte stehen am Ende eines jeden durch den jeweiligen Ort benannten Abschnittes. Zwei Abschnitte „Hegels Tod“ und „Nachklänge“ ergänzen die Sammlung. Die einzelnen Texte sind fortlaufend nummeriert. Die Rechtschreibung ist durchgängig normalisiert.

Auf die Texte (1–560) folgen die Anmerkungen des Herausgebers (561–677). Sie sind durch

die Nummern der Texte aufzufinden. Sie vermerken zunächst den genauen Fundort des zitierten Textes, geben dann einige kurze Erläuterungen zu Verfasser und gegebenenfalls Empfänger und bringen zum Schluß die Bemerkungen zum Text. Ein Verfasserregister (681–684) und ein Personenregister (685–694), in dem die Briefempfänger und die im Text genannten Personen verzeichnet sind, bilden den Abschluß des Buches.

Eine Sammlung, wie die vorliegende, ist als solche ein wichtiger Forschungsbeitrag. Nachdem Hans Schulz mit: „Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen“ (Leipzig 1923) für Fichte ein ähnliches Werk herausgegeben hat, ist diese Sammlung die erste dieser Art für Hegel. Über ihren Informationsgehalt sagt die Stärke des Buches von etwa 700 Seiten genug aus. Es hätte aber noch einige Möglichkeiten gegeben, diesen Gehalt leichter und voller auszuschöpfen, wenn man bei der redaktionellen Gestaltung noch folgende Gesichtspunkte berücksichtigt hätte.

Die im Personenregister zusammengefaßten Briefempfänger und im Text genannte Personen hätten getrennt registriert werden können. Wer zum Beispiel nur wissen will, was über Hegel *an* Schelling geschrieben wurde, interessiert sich nicht dafür, was *über* Schelling geschrieben wurde, oder wer nur das letzte wissen will, fragt nicht nach dem ersten; er muß aber alle hinter Schelling aufgeführten Nummern aufschlagen und sehen, ob sie die gesuchten sind. Diese Arbeit hätte durch je ein Register der Briefempfänger und der im Text genannten Personen dem Benutzer erspart werden können.

Für den besonders am philosophischen Werk Hegels interessierten Leser wäre ein Verzeichnis der Werke Hegels, auf die in den Texten Bezug genommen wird, wünschenswert gewesen. Schulz bringt in seinem oben angeführten Werk unter Fichtes Namen eine solche Aufgliederung und erhöht dadurch den Informationswert seiner Sammlung erheblich.

Der Informationswert der Hegel-Sammlung wäre auch höher gewesen, wenn man sich entschlossen hätte, die Anmerkungen *unter* statt *hinter* den Text zu setzen. Wer die in den Anmerkungen reich gelieferten Informationen bei der Lektüre mit zur Kenntnis nehmen will, muß dauernd blättern; dieses Blättern aber ist lästig. Man hätte wohl bei einer Anordnung der Anmerkungen unter dem Text ein anderes Format wählen müssen, dem hätten aber doch sicher keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entgegengestanden.

Vielleicht können die Überlegungen des Rezensenten bei einer erweiterten Neuauflage Berücksichtigung finden. Es wäre nämlich zu hoffen, daß die Arbeit an dieser Sammlung weiter fortgeführt und das Ergebnis bei Gelegenheit der Öffentlichkeit erneut mitgeteilt wird. Schon jetzt ist ein bedeutender Beitrag zur Biographie Hegels wie auch zur Geistesgeschichte der Goethezeit geleistet. Die mühevollen und sorgfältigen Arbeit des Herausgebers verdient hohe Anerkennung. Die Erinnerung an Hegels Eintritt ins Leben vor 200 Jahren hätte kaum eine lebendigere Vergegenwärtigung dieses seines Lebens bringen können.

Wilhelm G. Jacobs (München)