

## BUCHBESPRECHUNGEN

L. Bruno Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels, Hegelstudien, Beiheft 10, Bouvier Verlag, Bonn 1973, 357 S.*

Die Hermeneutik lehrt, man könne einen Text nur verstehen, wenn man die Frage verstanden hat, auf die er eine Antwort ist<sup>1</sup>. Eine Eigenart Hegelscher Texte ist nun, daß in ihnen kaum je Fragen gestellt werden. Kants Texte etwa werden uns erschlossen durch von ihm selbst formulierte Fragen, als da sind: wie sind synthetische Urteile apriori möglich? woher sind wir befugt, apriorische Begriffe mit Anspruch auf objektive Gültigkeit zu verwenden? usw. Wir können seine Texte – und so die fast aller Philosophen – verstehen als Antworten auf solche Fragen, können sie an ihnen messen und von daher aufschließen. Mit Hegels Texten – und dies ist ein wesentlicher Grund ihrer „Dunkelheit“, ihrer besonderen hermeneutischen Problematik – verhält es sich in eigentümlicher Weise anders: man sieht die Fragen nicht, auf die sie Antworten sein könnten. Hegelsche Werke kann man einigermaßen zutreffend charakterisieren als „Texte ohne Fragezeichen“ (zumindest die als „wissenschaftlich“ intendierten Partien, wenn man also Externa wie Vorreden usw. beiseite läßt). Wenn daher die genannte hermeneutische Maxime auch für sie gilt, wird hier vom Interpretieren in gewisser Weise mehr verlangt: er hat hier wie stets von Fragen auszugehen, zunächst Fragen zu verstehen, die er jedoch selbst erst fragen muß, die nicht schon als Fragen im Text vorkommen. Eine Auslegung Hegels kann darum vielleicht am besten gemessen werden an den Fragen, die sie stellt, denn sie kann den Text nur soweit verstanden haben, als sie die Fragen verstanden hat, auf die er eine Antwort ist. Und dazu muß sie solche Fragen gefragt haben. – Und was die Hermeneutik betrifft, so wird man sagen dürfen, daß ihre These gerade an der Situation und der Problematik der Hegel-Exegese die denkbar eindringlichste Bestätigung erhält.

Puntels umfangreiches Werk ist befaßt mit Problemen der Einheit der systematischen Philosophie Hegels (in den Werken von 1807 bis 1831): „In welchem Sinne, in welchem Maße und auf Grund welcher Voraussetzungen muß dem systematischen Denken Hegels Einheit zugesprochen werden? Die genaue Herausarbeitung und die ausführliche Erörterung dieser Problematik bilden die zentrale Thematik der vorliegenden Untersuchungen.“ (24) Dabei rücken drei Themenkreise in die Mitte: erstens soll die Stellung der Logik im Rahmen des Systems geklärt werden, zweitens soll eine Gleichursprünglichkeit von Logik, Phänomenologie und Noologie (so nennt P. den mit dem Geist befaßten, von Hegel als „Psychologie“ bezeichneten Teil der Philosophie des subjektiven Geistes) als die „Elementarstruktur“ des Systems aufgewiesen werden, und drittens soll schließlich das Verhältnis von Phänomenologie des Geistes und enzyklopädischem System begriffen werden aufgrund des Gedankens, daß das System erst in einer dreifachen Darstellung (der enzyklopädischen, einer phänomenologischen und einer noologischen) wahrhaft dargestellt sei, wobei diese drei Darstellungen den drei Schlüssen entsprechen sollen, mit denen die Enzyklopädie schließt. Die zweite dieser Darstellungen des Systemganzen entspreche dabei der Grundidee nach der Phänomenologie des Geistes von 1807.

Das Buch von P. geht so von einer interessanten und auch aktuellen Fragestellung aus. Gerade zum Aufbau des Systemganzen und zu den Fragen der das System strukturierenden „Übergänge“ sind in den letzten Jahren ja mehrere wichtige Veröffentlichungen erschienen. Jedoch, so interessant und aktuell diese Fragen auch sein mögen: vom hermeneutischen Ansatz her muß gegen sie eingewendet werden, daß es sich dabei nicht um solche Fragen handelt, wie die Hermeneutik sie fordert. Es sind dies keine Fragen, die man verstanden haben muß, um den Hegelschen Text verstehen zu können, keine Fragen, auf die der Hegelsche Text eine Antwort sein will. Dies (und nicht eine gewisse Ferne zum Hegelschen Text, der Mangel des „Buchsta-

<sup>1</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 351 f. (im Anschluß an Collingwood).

bierens“) ist der wichtigste Einwand, der sich gegen solche in der Hegel-Literatur so häufigen Untersuchungen zum Systemganzen aufdrängt.

Etwa die Stellung der Logik zur Realphilosophie ist kein Problem, das die Hegelsche Philosophie zu lösen beabsichtigen könnte. Man muß sich den Unterschied von Fragen vom Typ „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ und solchen wie „wie verhält sich die Logik zur Realphilosophie?“ klar machen: nur die erste ist eine Frage, die ein Philosoph selbst stellen (und in seinem Text zu beantworten suchen) kann; Fragen der zweiten Art ergeben sich erst, wenn Exegeten mit einem vorhandenen Text zu tun haben. Sie sind eben darum keine Fragen, zu deren Beantwortung ein philosophischer Text entstanden sein könnte.

Hermeneutisch aufschließende Kraft haben nun nur Fragen der ersten Art. So erklärt es sich, daß Interpretationen, die im wesentlichen mit solchen der anderen befaßt sind (wie eben Untersuchungen über die Anordnung der Systemteile), so wenig zum Verständnis des Textes beitragen. Auch im vorliegenden Fall möchte ich bezweifeln, daß jemand nach Durcharbeitung von P.s Buch Hegel besser als vorher versteht. Eine Forderung an jede Hegelinterpretation muß darum sein (neben dem notwendigen „Buchstabieren“): Fragen zu verstehen, *und zwar solche, zu deren Beantwortung man sich den Hegelschen Text entstanden denken kann*. Man soll also nicht Fragen stellen, die *den* Text voraussetzen, sondern die *der* Text voraussetzt. Gerade die Eigenart der Hegelschen Texte, die sie als „Texte ohne Fragezeichen“ erscheinen läßt, macht diese Forderung ganz unabdingbar. –

Soweit einige allgemeine Vorbemerkungen zur hermeneutischen Situation der Hegel-Interpretation. Doch verdienen die gut durchgearbeiteten, klar gefolgerten Thesen P.s – trotz meiner Skepsis gegen das Programm als solches – durchaus eine eingehende Auseinandersetzung. Die Vorliebe für Fragen der Architektonik, die der Verfasser zu haben scheint, kommt dem eigenen Buch zugute: es „hat Zug“, ist wohlgebaut und klar geschrieben. P. gliedert es in vier Untersuchungen, von denen die erste die Problemstellung entwickelt, die zweite dem Verhältnis von Logik und Realsystematik, die dritte der Elementarstruktur, die vierte endlich dem Problem der dreifachen Darstellung des Ganzen gewidmet ist.

Das Verhältnis von Logik und Realsystematik bestimmt P. als „ursprünglich-grundsätzliche Identität“ (71). Aufgabe der Logik sei das spekulativ-kritische Begreifen der Denkformen als solcher – losgelöst von ihren „Substraten“ –, dies jedoch geschehe so, daß die logische Betrachtung die realsystematischen Sphären ständig im Blick behalte und diese so in der Logik präsent seien. Das Verhältnis beider „Dimensionen“ sei darum nicht selbst ein eindimensional-lineares, es müsse als „Ineinander-Umschlagen“ begriffen werden.

Im einzelnen untersucht P. zunächst die Begriffe, die Hegel selbst auf das Verhältnis von Logik und Realphilosophie anwendet; so die Bestimmung desselben durch die Kategorien Form und Inhalt – inwiefern die logische Form ihren Inhalt in sich selbst hat, inwiefern sie „Form“ ist gegenüber einem anderen „Realen“ (52 ff.), inwiefern schließlich überhaupt das Logische wieder durch eine logische Kategorie „definiert“ werden könne. Hegels Kritik an der traditionellen Metaphysik wird kurz skizziert (63) und dem Verfahren dieser Metaphysik, Verstandesbestimmungen auf in der Vorstellung vorausgesetzte Substrate anzuwenden, das „höhere logische Geschäft“ gegenübergestellt, diese Formen frei von jenen Substraten, „ihre Natur und Wert an und für sich“ zu untersuchen (67). P. thematisiert dabei nur das Verhältnis der Formen zu diesen „Substraten“, nämlich inwiefern letztere schon in der Logik vorkommen, inwiefern nicht. Die Frage nach dem Sinn des Ausdrucks „Wert einer Form“ wird nicht gestellt.

Auch die gelegentlichen Hinweise der Logik auf realsystematische Gegenstände, die Anführung von Beispielen aus jenem Bereich in der Logik zeigen ein Ineinander-Umschlagen beider Dimensionen an: „Die realen oder konkreten Sphären, auf die sich die Beispiele beziehen, stehen nicht außerhalb der logischen Denkformen oder der logischen Sphären, sondern zeigen nur an, daß in der Logik das wahrhafte Ganze in einer unausgeführten Weise enthalten ist. Anders gesagt: die vollständige Ausführung dessen, was die Beispiele fragmentarisch anzeigen, ist nichts anderes als der ausgeführte oder dargestellte Aufweis der ursprünglich-grundsätzlichen Identität oder des Ineinanderumschlagens von Form und Inhalt, Logik und Realsystematik.“ (82) Weiterhin wird das Verhältnis von Logik und Realphilosophie anhand desjenigen von Vernunft und Wirklichkeit gedeutet, wobei P. den bekannten Spruch aus der Vorrede der Rechtsphilosophie interpretiert. Aufgrund desselben dialektischen Verhältnisses sucht P. auch

dasjenige von Logik und Geschichte zu begreifen. Die Selbigkeit von Logik und Geschichte sei nichts anderes als das Enthaltensein des realsystematischen Ganzen in der Logik (93), dabei komme keiner Seite die Priorität zu, da die Wahrheit beider Dimensionen nur in ihrem Verhältnis liege (97). Ein weiterer Aspekt, unter dem die Stellung der Logik im Gesamtsystem geklärt werden soll, betrifft ihre theologische Interpretation. In Auseinandersetzung mit Iljin möchte P. zeigen, daß Gott bei Hegel nie nur logische Idee sei, daß er nur insofern „logisch“ sei, als die Realsystematik in der Logik aufgehoben sei. Eine Deutung des ontologischen Gottesbeweises, die P. in diesem Zusammenhang gibt, sagt letztlich nur, daß der Übergang des Begriffs in die Objektivität der adäquate Gottesbeweis sei. Schließlich werden noch die „Entsprechungen“ zwischen beiden Dimensionen behandelt und dabei gelegentliche Hegelsche Äußerungen über Analogien im Aufbau der einzelnen Systemabschnitte interpretiert.

Das Verhältnis von Logik und Realphilosophie wird also von P. unter sehr mannigfachen Gesichtspunkten abgehandelt, dabei finden sich im einzelnen viele richtige und interessante Ausführungen. Dennoch ist gegen die ganze Darlegung der Einwand zu machen, daß die Frage, auf die es dabei vor allem ankommt, ganz übersehen wird. Darüber sogleich. Auch in den Einzelheiten bedürfte manches der Kritik oder wenigstens der Ergänzung. Dafür hier nur ein Beispiel, die Deutung des bekannten, so heftig umstrittenen Hegelschen Satzes, daß das Vernünftige wirklich, das Wirkliche vernünftig sei. P. bezieht zunächst das Vernünftige auf das Logische, legt dann dar, daß „Wirklichkeit“ als logische Kategorie nur wegen des Ineinanderumschlagens von Logik und Realsystematik zur Bezeichnung der nichtlogischen Dimension dienen könne, und kommt dann zu folgender „abschließender“ Deutung des Hegelschen Spruches (89): „In diesem Spruch besagt ‚vernünftig‘ den Inbegriff des rein Logischen, während ‚wirklich‘ nicht im rein logischen Sinn, sondern im Vollsinn des Logischen – und bestimmter: im Vollsinn der Kategorie ‚Wirklichkeit‘ – genommen wird, also als Bezeichnung für jenes Ganze, dessen eine Dimension das rein Logische ist, aber so, daß dieses Ganze hier in einer bestimmten ‚Höhe‘ seiner Selbstausgelegtheit – eben als ‚Wirklichkeit‘ – ausgesprochen wird. . . . Daß Wirklichkeit in diesem Sinn und Vernunft im Sinn des Logischen eins sind, besagt also nichts anderes, als daß die Vernünftigkeit die volle Explikation der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit der Vollsinn der Vernünftigkeit ist.“

Liest man dies, so versteht man kaum, warum um den Satz je solche Aufregung entstehen konnte. Der Spruch steht in der Vorrede der Rechtsphilosophie im Zusammenhang einer Polemik gegen das Sollen. Das ist eine sehr viel konkretere Bedeutung, als sie in solchen Formeln wie von der Vernünftigkeit als voller Explikation der Wirklichkeit zum Ausdruck kommen kann, und nur um dieser Konkretheit willen hat man sich um den Satz gestritten.

In einem anderen, ähnlich berühmten Satz hatte Hegel selbst geschrieben, sei erst einmal das Reich der Vorstellung revolutioniert, halte die Wirklichkeit nicht aus<sup>2</sup>. Dies ist so, weil das revolutionierte Bewußtsein in sich ein Sollen ist, weil es mit Forderungen an die Wirklichkeit herantritt. Man kann allerdings solche Forderungen selbst als Moment der Wirklichkeit ansehen. In einer bestimmten geschichtlichen Situation ist z. B. die Forderung, Privilegien abzuschaffen, genauso etwas „Wirkliches“ wie die Privilegien selbst. Die Identität von Vernunft und Wirklichkeit kann nun höchstens insoweit behauptet werden, als eben die Wirklichkeit selbst Forderungen in sich enthält, bzw. die Forderungen selbst wirklich sind. Dann wäre diese Identität auch nicht von der Form der „Versöhnung“. Es gibt aber keine Identität von Vernunft und einer Wirklichkeit, die nicht auch aus Forderungen bestünde. Insofern also der Hegelsche Satz wahr ist, taugt er nicht zur Diskreditierung des Sollens, und insofern er das Sollen diskreditiert, ist er nicht wahr. Und der Zusammenhang in der Rechtsphilosophie zeigt unzweifelhaft, daß Hegel hier seinen Satz selbst so versteht, wie er nicht wahr ist. Hegel möchte der Wirklichkeit, von der er selbst gesagt hatte, sie halte nicht aus, gegen das fordernde Bewußtsein beistehen. Die Wirklichkeit jedoch, die nicht ganz wesentlich aus Forderungen besteht, die diese außer sich behält, ist ganz sicher kein „Vollsinn der Vernünftigkeit“.

Daß die Wirklichkeit sich überhaupt so schwer tut, ein solcher „Vollsinn“ zu werden, liegt nicht zuletzt daran, daß es bei ihr um Raum und Zeit geht. Und genau hierauf kommt es auch

<sup>2</sup> Hegel an Niethammer vom 28. 10. 1808; Briefe I, 253.

bei dem Verhältnis von Logik und Realsystematik an. Die Grenze zwischen beiden wird nach Hegel nämlich durch Raum und Zeit markiert. Das bedeutet, daß sich das Logische und das „Reale“ (im Sinn der Realsystematik) dadurch unterscheiden, daß letzteres in grundsätzlich anderer Weise auf Raum und Zeit bezogen ist als das erstere. Nicht daß nach Hegel von der Materie bis hin zur Philosophie alles in derselben Weise in Raum und Zeit wäre, aber alles „Reale“ hat dennoch eine Gemeinsamkeit in seiner Beziehung auf Raum und Zeit, die gerade seine Realität ausmacht und es von dem bloß „Logischen“ unterscheidet. Das Logische ist nach Hegel auch etwas Wirkliches, aber von einer Wirklichkeit, die sich hinsichtlich ihrer Raumzeitlichkeit von der Wirklichkeit des „Realen“ grundlegend unterscheidet. Es muß verwundern, daß P. so ausführliche Untersuchungen über das Verhältnis von Logik und Realphilosophie anstellt, ohne auch nur einmal von dem zu reden, was nach Hegel die eigentliche Differenz zwischen beiden ausmacht. Das wäre ja durch die Texte ganz unmittelbar nahegelegt. Es hätten sich dann auch interessantere, hermeneutisch aufschlußreichere Fragen ergeben. Das Problem des Verhältnisses von Logischem und Realem ist eben zunächst einmal (ich möchte fast sagen, ausschließlich) ein Problem von Raum und Zeit.

Es zeigt sich so auch, daß die These von der ursprünglich-grundsätzlichen Identität von Logik und Realphilosophie falsch ist: die Differenz der Raumzeitlichkeit ergibt sich zwar nach Hegel selbst aus der Bewegung der absoluten Form, aber es ist dennoch eine so wirkliche, „nicht-weglaßbare“ Differenz wie nur irgendeine, die sich so ergibt. – Es ist letztlich überhaupt unpassend, das Verhältnis als eines von Wissenschaften (Logik und Realphilosophie) fassen zu wollen, es ist eines von Sachen (absoluter Form – raumzeitlicher Wirklichkeit). Die Hegelsche Identifizierung von Darstellung und Gegenstand soll ja bedeuten, daß die Sache sich entwickelt unabhängig von ihrer subjektiven Darstellung, und nicht, daß die Darstellung sich entwickelt, ohne mit einem Gegenstand zu tun zu haben (wie es in der Hegel-Literatur oft genug aussieht). –

Die zweite zentrale These P.s ist die, daß die Logik und Teile der Philosophie des subjektiven Geistes, nämlich die Phänomenologie und Noologie (die Hegelsche „Psychologie“) gleichursprünglich seien und in ihrem Verhältnis die „Elementarstruktur“ des Systemganzen bildeten. Die Aufbauprinzipien der Logik könnten nur erkannt werden unter Einbeziehung der Realsystematik, auf dem Boden der ursprünglichen Identität beider (130). Die Struktur der Logik wird zurückgeführt auf die des Absoluten, diese gefaßt als die des absoluten Geistes, d. h. als Folge von Kunst, Religion und Philosophie, diese wieder begriffen aus derjenigen von Anschauung, Vorstellung und Denken und so die Struktur der Logik auf die des subjektiven Geistes zurückgeführt. P. setzt sich dabei auseinander mit dem naheliegenden Einwand, Hegel habe die Logik als bestimmende Grundlage auch des subjektiven Geistes behauptet; er meint ihn entkräften zu können, indem er seine Geltung auf die „enzyklopädische Darstellung“ beschränkt (139). Der für P.s These maßgebliche Grund rekurriert auf die Stellung des „Denkens“ im Systemganzen: dieses als der Schlüssel zum Begreifen der Einheit der Philosophie Hegels könne weder in der Logik allein noch in Phänomenologie oder Noologie allein begriffen werden, sondern erst in der gleichursprünglichen Einheit dieser Dimensionen (149). Und da vom Denken als dem Zentrum des Systemganzen her die Aufbauprinzipien des Systems begriffen werden müßten, könnten diese ebenfalls nicht aus einer der Dimensionen für sich begriffen werden. In diesem Sinne sei keine der Dimensionen für sich „autark“.

Ich kann hier nicht näher eingehen auf die zahlreichen Einzeluntersuchungen, durch die P. seine zentrale These auszuführen versucht. Zunächst wird der Aufbau von Phänomenologie und Noologie in sich und deren Verhältnis zueinander durch Interpretation der einschlägigen Partien aus dem subjektiven Geist genauer bestimmt (146–173) und dann der „Frage nach der Entsprechungseinheit von Logik und Phänomenologie bzw. Noologie“ nachgegangen (173–223). Dabei sollen vornehmlich Aufbau und Einteilungen der Logik von Motiven her verstanden werden, die aus der Philosophie des subjektiven Geistes stammen. Zu diesem Zweck wird eine Fülle von „Entsprechungen“ zwischen Stücken der verschiedenen „Dimensionen“ oder „Sphären“ aufgewiesen. Schließlich werden noch Hegels Aussagen über die absolute Idee und die Methode interpretiert (224–265). Dabei soll die These begründet werden, daß die Momente der Methode die Kurzformel der Entsprechungseinheit von Logik, Phänomenologie und Noologie ausmachen (231). So etwa zur „bestimmten Negation“: „Erst diese drei-dimensionale

Elementarstruktur bietet den Schlüssel zur Beantwortung der in letzter Radikalität gestellten Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der *bestimmten* Negation; denn erst diese dreidimensionale Elementarstruktur erweist sich als jene ursprüngliche Totalität, in der sich die Negation als immer schon in *bestimmter* Weise aufgehoben oder zumindest aufhebbar zeigt“ (237). Von besonderem Interesse ist der Versuch, aufgrund der These „was, logisch gesehen, das Unmittelbare heißt, ist, noologisch betrachtet, das Empirische“ (253 f.) die Zugehörigkeit des Empirischen in die dialektischen Deduktionen zu begreifen, um so das Zerrbild eines Systems rein apriorischer Deduktionen und Konstruktionen bei Hegel zu widerlegen.

Zur Beurteilung dieser zweiten These insgesamt wird man sagen müssen, daß in der Tat die zentralen Hegelschen Begriffe und Strukturformeln vom „Denken“ her gefaßt werden und dies stets mehr als das reine Denken der Logik ist. Doch scheint mir fraglich, ob diese Verhältnisse zutreffend als eine Gleichursprünglichkeit von Logik, Phänomenologie und Noologie gefaßt werden können. Insbesondere gegen den unhegelschen, undialektischen Begriff der „Gleichursprünglichkeit“ habe ich Bedenken. Dialektik beruht darauf, daß Unterschiede nichts Vorhandenes sind, sondern in der Bewegung entstehen, die Hegel die des Begriffs nennt. Auch für die Unterschiede zwischen solchem, was gleichursprünglich sein soll, müßte dies gelten. Das Gleichursprüngliche könnte also wenigstens nichts Ursprüngliches sein, weil ihm, insofern die Differenz darin erst entsteht, eine vorgängige Einheit zugrundeliegen muß, durch deren „Sich-dirimieren“ die Gleichursprünglichen erst möglich werden. Als diese Einheit könnte P. weder etwas Logisches noch sonst etwas fassen. „Gleichursprünglichkeit“ impliziert letztlich eine falsche Unmittelbarkeit, vor allem den Schein eines unmittelbaren Unterschiedens. Aus diesem Grunde fehlt eine solche Vorstellung bei Hegel völlig und scheint es mir auch nicht ratsam, sie zur Deutung der Hegelschen Dialektik heranzuziehen. Und was den konkreten Fall betrifft, so sind die „realen“ Formen des Denkens (Vernunft, Geist) schon deswegen mit dem „reinen Denken“ nicht gleichursprünglich, weil sie sich anders als dieses auf die „absolute Unmittelbarkeit“ von Raum und Zeit beziehen. –

Der überhaupt bedeutsamsten These des Buches ist der letzte Teil gewidmet. P. möchte zeigen, daß für das Hegelsche System eine Darstellungsproblematik existiert derart, daß es für das System nicht nur eine mögliche Darstellung gibt, daß es adäquat nur in einer dreifachen Darstellung zum Ausdruck gebracht werden könnte, einer enzyklopädischen (wie sie in der Enzyklopädie vorliegt), und zwei von Hegel nicht eigentlich durchgeführten, einer phänomenologischen und einer noologischen Darstellung. Zugrunde liegt dem die Vorstellung von der elementaren Bedeutung des gleichursprünglichen Verhältnisses von Logik, Phänomenologie und Noologie: wegen der Gleichursprünglichkeit dieser Momente könne das Systemganze, das „Absolute“ nur in einer dreifachen, jeweils einem der Momente dieser Trias entsprechenden Darstellung des Ganzen dargestellt werden. Das wesentliche sachliche Motiv für diese Auffassung liegt in folgendem: man könne alle wesentlichen Einwände gegen das Denken Hegels im Ausdruck „Abgeschlossenheit des Denkens“ zusammenfassen (16, 336). Dieser Vorwurf sei nun zwar gegen die enzyklopädische Darstellung im ganzen berechtigt, nicht aber gegen das eigentliche System, insofern es erst in jener dreifachen Darstellung erscheine. Es eröffne sich dann ein „Spielraum der Darstellung“, der dem System seine Offenheit und Unabgeschlossenheit sichere. Dies scheint mir das wesentliche Motiv des ganzen Buches von P. zu sein: das Hegelsche System soll gegen den Vorwurf der Abgeschlossenheit verteidigt, und es soll gezeigt werden, daß es, in seinem wahren Sinn verstanden, eine solche dem heutigen Denken nicht akzeptable Abgeschlossenheit keineswegs besitze. – Zugleich soll auf diese Weise die Stellung der Phänomenologie des Geistes im System begriffen werden, indem diese als – wenigstens ihrer Intention nach – phänomenologische Darstellung des Systemganzen gefaßt wird (283 u. ö.).

Das Motiv, das Hegelsche System aus den Fesseln einer totalen Abgeschlossenheit zu befreien, verdient gewiß alle Anerkennung, und die Durchführung bei P. ist sehr originell und außerdem klar und mit großem Geschick entwickelt. Dennoch haben mich diese Gedanken nicht überzeugen können, ich halte sie vielmehr für unrichtig.

P. versucht zunächst seine These von der Elementarstruktur zu bewähren an der Problematik der Entstehungsgeschichte und dem Aufbau der Phänomenologie des Geistes (267–284) und gibt dann anhand ihrer Einleitung eine Darstellung ihrer Methode, die zugleich die „phänomenologische Methode“, d. h. die Methode hinsichtlich der zweiten Darstellung des System-

ganzen sein soll (285–308). Das Werk von 1807 wird dabei (m. E. unrichtig) gefaßt als Darstellung des Systemganzen, wenn auch unter einem gewissen Aspekt, dem des erscheinenden Bewußtseins (z. B. 283). Schließlich wird auch die Einleitungsfunktion, d. h. die Absicht, das unwahre Wissen auf den Standpunkt der Wissenschaft zu überführen, ausführlich diskutiert (308–322). Dabei soll sich ergeben: „Die einzige Möglichkeit, der Phänomenologie des Geistes im Rahmen des ‚späteren‘ Systems eine fundierte Stellung zuzuweisen, beruht auf der Einsicht, daß das System eine andere – eben die phänomenologische – Darstellung des Ganzen zuläßt“ (321). Leider würde es den Rahmen einer Rezension völlig sprengen, wollte ich mich hier auf diese Materie näher einlassen.

Entscheidend für die Begründung der These über die Darstellungsproblematik wird die Interpretation der „drei Schlüsse“ (322–333). Die Lehre von den drei Schlüssen am Ende der Enzyklopädie bilde „den eigentlich methodologischen Ort der anstehenden Problematik“ (322). P.s These ist, „daß nur der erste Schluß am Ende der Enzyklopädie als eine nachträgliche methodologische Reflexion über den enzyklopädischen systematischen Gang zu deuten ist, während der zweite und der dritte Schluß Andeutungen anderer Darstellungsformen des Systemganzen beinhalten. Dabei artikuliert der zweite Schluß die phänomenologische Darstellungsgestalt des Systemganzen und bezieht sich somit, wenn nicht ohne weiteres auf die konkrete Durchführung, so doch jedenfalls auf die Grundidee der Phänomenologie des Geistes von 1807“ (324 f.).

Mir scheint, daß diese Deutung völlig verfehlt ist. Zunächst ist zu bemerken, daß Hegel in den drei Schlüssen nicht von „Systemteilen“ (wie es bei P. immer heißt) handelt, sondern von Sachen, von Wirklichem. Hegel redet über das Logische (ausdrücklich so!), die Natur und den Geist, nicht über Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Er sagt, daß zwischen diesen Wirklichkeiten ein bestimmtes, nämlich in sich „dreieiniges“ Verhältnis bestehe, und daß das Begreifen der Idee der Philosophie damit zusammenfalle, dieses Verhältnis zwischen diesen Wirklichkeiten zu begreifen. Insofern die Idee der Philosophie am Ende der Enzyklopädie wirklich begriffen und ihr Begriff auch dargestellt ist, muß auch das vollständige Verhältnis zwischen dem Logischen, der Natur und dem Geiste dargestellt sein. Die „Wissenschaft“ kommt nur insofern ins Spiel, als sie – als Philosophie – die höchste Wirklichkeit des Geistes ist. Dies enthält Hegels sachliche Begründung dafür, daß das Begreifen der Idee der Philosophie zusammenfällt mit dem Begreifen des vollständigen Verhältnisses zwischen diesen Wirklichkeiten.

Der Sachverhalt ist hier also nicht anders als auch sonst bei Hegel. Wenn er z. B. sagt, daß im Gang des wissenschaftlichen Begriffs der Staat aus der unmittelbaren Sittlichkeit resultiere, sich dabei aber als der wahrhafte Grund erweise, der sich selbst erst in Familie und bürgerliche Gesellschaft dirimiere<sup>3</sup>, so will er nicht sagen, daß nun noch eine zweite Darstellung der Sittlichkeit erforderlich sei, in der diese vom Staat anfangend zu entwickeln wäre, – die eine Darstellung stellt schon das ganze, wahre Verhältnis der Momente der Sittlichkeit dar. Dasselbe gilt für die Idee der Philosophie und die Enzyklopädie. P. schließt: Weil in der Enzyklopädie das Logische, die Natur und der Geist in der Reihenfolge des ersten Schlusses auftreten, seien die beiden anderen in ihr nicht dargestellt. Ebenso könnte man schließen: Insofern in der Rechtsphilosophie erst die Familie, dann die bürgerliche Gesellschaft und dann der Staat abgehandelt werden, könne das andere Verhältnis, daß der Staat als wahrhafter Grund sich in jene dirimiere, dort nicht dargestellt sein. Das ist jedoch falsch, in beiden Fällen gleich falsch. – Und immer handelt Hegel von Sachen, nicht über ein Arrangement von „Systemteilen“, bei dem Logischen, der Natur und dem Geist genauso wie bei Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Seine Aussagen sind auch nur im Nebensinne „methodologische Reflexionen“, in direkter Intention betreffen sie wirkliche Verhältnisse. Daß der Staat wahrhafter Grund von Familie und bürgerlicher Gesellschaft ist, ist etwas Sachliches, keine „methodologische Reflexion“, – daß (im dritten Schluß der Enzyklopädie) das Logische die Mitte ist, die sich in Geist und Natur entzweit, ebenfalls. Von einer „Darstellungsproblematik“ ist da keine Rede.

P. setzt sich mit den Einwänden auseinander, die von Pöggeler und Fulda schon früher gegen eine solche Deutung der drei Schlüsse erhoben worden waren, ohne sie wirklich entkräften zu

<sup>3</sup> Rechtsphilosophie § 256.

können. Insbesondere bleibt die Frage nach dem möglichen Inhalt dieser weiteren Darstellungen offen. Sollte über konkrete Materien – wie den Magnetismus oder die bürgerliche Gesellschaft – in den weiteren Darstellungen etwas anderes oder noch einmal dasselbe gesagt werden? Oder sollten diese Materien dort gar nicht mehr behandelt werden, dagegen ganz neue, in der Enzyklopädie noch gar nicht berührte? Auf solche Fragen gibt P. keine Antwort, weil es keine darauf gibt. – So folgt also auch, daß dem Einwand der „totalen Abgeschlossenheit“ gegen das Hegelsche System nicht so, wie P. will, begegnet werden kann. Sein Buch ist ein bemerkenswerter, jedoch m. E. unhaltbarer Versuch, diesem – von ihm selbst für entscheidend gehaltenen – Einwand entgegenzutreten. Vermutlich würde sich auch für diese Problematik mehr ergeben, wenn man nicht so sehr das System als Ganzes, seinen Aufbau und seine Strukturen thematisierte, sondern die Frage suchte, auf die Hegel antworten wollte. Peter Robs (Kiel)

*Ulrich Hommes, Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel. Philosophische Abhandlungen 41, Verlag Klostermann, Frankfurt a. M. 1972, 399 S.*

Nach Ausweis von Titel und Untertitel verfolgte Ulrich Hommes – der in dieser Zeitschrift nicht vorgestellt zu werden braucht – in seiner schon 1965 abgeschlossenen Habilitationsschrift ein doppeltes Ziel: Er wollte *sachlich* gegenüber dem subjektivistischen Transzendentalismus der Neuzeit die Dimension personaler Transzendenz eröffnen und glaubte dafür *historisch* den besten Ansatz im Denken des jungen Blondel zu finden. So hat er uns mit seiner systematisch orientierten Auslegung der *Action* den bisher bedeutendsten deutschsprachigen Beitrag zur Blondel-Forschung in die Hand gegeben, der deshalb in erster Linie im Rahmen der neueren Blondel-Literatur zu würdigen ist.

## I.

Wenn auch die Beschäftigung mit dem Denken Blondels immer noch auf einen relativ geschlossenen Kreis beschränkt bleibt, hat sie doch in den letzten zwölf bis fünfzehn Jahren einen bemerkenswerten Aufschwung genommen. Wie überall, wird auch hier die Forschung in zwei Richtungen vorangetrieben: Auf der einen Seite führte historisches Interesse zu einlässlicher Beschäftigung mit dem Nachlaß Blondels, während eine andere Richtung Blondels Denken systematisch zu durchleuchten und es für die heutige Problematik fruchtbar zu machen sucht. Die historisch-philologische Arbeit, unerläßliche Grundlage für jede sachgerechte Deutung, hat uns eine Reihe von Nachlaßveröffentlichungen, namentlich der Tagebücher<sup>1</sup> und der Korrespondenzen Blondels<sup>2</sup> gebracht, denen bald die Veröffentlichung der ersten philosophischen Notizzettel („notes-semaille“) und der vollständigen, ca. 20 000 Seiten umfassenden Korrespondenz Blondel-Laberthonnière folgen soll. Der gleichen Gruppe sind die beiden Arbeiten von R. Saint-Jean über die Redaktionsgeschichte der *Action*<sup>3</sup> und über Blondels apologetische Entwürfe von 1893–1913<sup>4</sup> zuzuzählen. Einen Markstein für diese historische Arbeit setzte am

<sup>1</sup> Maurice Blondel, *Carnets Intimes* (1883–1894), Paris 1961; *dt. Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln 1964; *id.*, *Carnets Intimes II* (1894–1949), Paris 1966.

<sup>2</sup> Maurice Blondel – Auguste Valensin, *Correspondance 1899–1912*, 2 vol., Paris 1957 – *id.*, *Correspondance 1912–1949*, ed. H. de Lubac, Paris 1965. – *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*. Lettres de Maurice Blondel, Henri Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy, etc., ed. R. Marlé, Paris 1960. – Maurice Blondel, *Lettres philosophiques*, Paris 1961. – Maurice Blondel – Lucien Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, ed. C. Tresmontant, Paris 1961. – Maurice Blondel – Henri Bremond, *Correspondance*, 1897–1933, ed. A. Blanchet, 3 vol., Paris 1971. – Maurice Blondel – Joannès Wehrlé, *Correspondance* (Extraits), ed. H. de Lubac, 2 vol., Paris 1969.

<sup>3</sup> Raymond Saint-Jean, *Genèse de L'Action. Blondel 1882–1893*, Paris 1965.

<sup>4</sup> *Id.*, *L'apologétique philosophique. Blondel 1893–1913*, Paris 1966.

vergangenen 31. März die Eröffnung des *Centre d'Archives Maurice Blondel* am Philosophischen Institut der Universität Löwen, wo nun nicht nur der ganze handschriftliche Nachlaß Blondels, sondern auch seine philosophische Handbibliothek und eine reichhaltige Sammlung von Sonderdrucken in vorzüglicher Ordnung zugänglich sind. Eine vollständige, kommentierte Bibliographie der Schriften von und über Blondel, die *R. Virgoulay* vor kurzem fertiggestellt hat, wird dieses reichhaltige Material erschließen helfen.

Auf der Linie der systematischen Beschäftigung mit Blondel zeichnet sich eine gewisse Logik in der Abfolge der bevorzugten Themen ab, die zu einer immer ausdrücklicheren Wiederholung des Blondelschen Denkens im Hinblick auf die gegenwärtige Problematik führt. Hommes' Werk steht am vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklungslinie. Ein erster Moment war gekennzeichnet von der Kontroverse *Bouillard – Duméry*<sup>5</sup>, die noch vorwiegend der Aufarbeitung alter Streitfragen galt – der Bedeutung der „Immanenzmethode“, der Rolle der „Option“ für die Seinserkenntnis, der Gratuität des „Übernatürlichen“ –, wenn sie diese Fragen auch im Licht der neuerschlossenen handschriftlichen Quellen aufarbeitete. In einer zweiten Phase wandte man sich mit Vorzug dem „ontologischen Hintergrund der Frühschriften Blondels“ zu, d. h. der von Leibniz angeregten (wenn auch nicht von ihm übernommenen) Lehre vom *vinculum substantiale*. Zu dieser Gruppe gehört die schöne Arbeit von *J. C. Scannone*<sup>6</sup>, die breit angelegte, mit nützlichen Indices versehene Materialsammlung von *J. Flamand*<sup>7</sup> und, last, ut not least, die vorzüglich kommentierte Übersetzung der lateinischen Dissertation Blondels durch *C. Troisfontaines*<sup>8</sup>, den Betreuer des Blondel-Archivs. Kam bei dieser Blondel-Deutung von Leibniz her vor allem der „höhere Realismus“<sup>9</sup> zu Gesicht, der Blondels Denken prägt, so führt eine Auslegung auf dem Hintergrund von Kant mitten in die Problematik neuzeitlicher Philosophie. Tatsächlich ist der Einfluß Kants auf Blondels Frühwerk unübersehbar, wenn er auch, in Abwehr polemischer Verdächtigungen, von Blondel später bestritten wurde. Auch da hat der Nachlaß wertvolles Belegmaterial hergegeben, von dem sich *J. J. McNeill*<sup>10</sup> anregen ließ, Blondels Methode auf dem Hintergrund der kantischen und der nachkantischen deutschen Philosophie darzustellen. Dabei wurde allerdings die Tatsache etwas verdunkelt, daß Blondel niemals mit, sondern immer gegen Kant und die Nachkantianer gedacht hat, so daß die Aufgabe eigentlich darin bestünde, die *Action* einmal ausdrücklich als anti-kantianisch zu lesen. Das hat *M. Joubaud* in seinem ebenso eindringlichen als ausbreiteten Werk *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel*<sup>11</sup> (die Umstellung der beiden Teile des Titels würde den Inhalt adäquater zum Ausdruck bringen) vom Problem der ontologischen Grundlegung der Ethik her getan, und das gleiche tut *Hommes* auf dem allgemeineren Hintergrund der Problematik einer praktischen Philosophie. Er weist sich dabei über die selbstverständliche (und doch nicht so ganz selbstverständliche!) Kenntnis der historischen Blondel-Arbeit und des ungedruckten Nachlasses aus, wenn diese Kenntnis auch nur selten ausdrücklich aufscheint, da sie vor allem zur Bestätigung der aus den Texten selbst zu erhebenden Deutung gedient hat.

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Ph. Jb.* 71 (1962), 183–189 und 72 (1964), 408–413.

<sup>6</sup> Juan Carlos Scannone, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg/München 1968.

<sup>7</sup> Jacques Flamand, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain 1969.

<sup>8</sup> Maurice Blondel, *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*. Texte Latin (1893), introduction et traduction par Claude Troisfontaines, Centre d'Archives Maurice Blondel, 1, Louvain 1972.

<sup>9</sup> Untertitel der französischen Umarbeitung der lateinischen Dissertation: Maurice Blondel, *Une énigme historique. Le „vinculum substantiale“ d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris 1930.

<sup>10</sup> John J. McNeill, *The Blondelian Synthesis. A Study of the Influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought*, Leiden 1966.

<sup>11</sup> Michel Joubaud, *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel*, Paris 1970.



## II.

Ihren Akzent erhält diese Deutung durch den Rahmen neuzeitlicher Denkgeschichte, in den Hommes sie hineinstellt. Nach nicht unbekanntem Schema erscheint dieses Denken durch „Subjektivität“, „Transzendentalismus“, „Herrschaftswissen“ gekennzeichnet, die nur ein „Wirken nach Begriffen“ kätten, wodurch das „ursprünglich Praktische“ des Willens aus dem Blick gekommen sei. Unschematisch ist dagegen die Weise, wie die neuzeitliche Reduktion auf den „vorstellenden Begriff“ gerade am – scheinbaren – Voluntarismus Descartes' und Kants aufgewiesen wird. Bei Descartes werde der an sich unendliche Wille auf die klaren und deutlichen Vorstellungen zurückgebunden und nur so „praktisch“; bei Kant bestehe die Autonomie des Willens in seiner Identität mit dem Gesetz (und nicht in ursprünglich freier Selbstbestimmung), so daß schließlich doch das Praktische wieder theoretisiert, d. h. auf Vernunftprinzipien a priori zurückgeführt werde. Gegen diese Verkürzungen stellt Hommes die Willenslehre Blondels – nicht als bloße Ergänzung, um einen in der Neuzeit übersehenen Aspekt auch noch zur Geltung zu bringen, sondern als radikalen Neuansatz, der das ins Irrationale Abgeschobene wieder denkbar mache: Bei Blondel verstehe sich „der Wille, der sich in seiner Bejahung des Seins selbst bestimmt, . . . in seiner Freiheit aus dem Anspruch dessen, von dem her er sich in der Möglichkeit einer Antwort findet“ (75). Radikale, ursprünglich praktische Selbstbestimmung und Gründung von einem Andern her werden als die zwei, zunächst einander auszuschließen scheinenden Pole aufgezeigt, zwischen denen sich die Willenslehre Blondels spannt. Daß dieser „Wille“ nicht psychologisch verstanden werden darf, sondern als „Grundweise menschlichen Daseins überhaupt“ (66) zu fassen ist, liegt auf der Hand; ebenso, daß eine derartige Willenslehre auch die immer noch auf dem Vorrang der Theorie gründende Lehre der klassischen aristotelisch-thomistischen Metaphysik (vgl. 75–79) überfragt. Blondel wird so von seiner Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Autonomieproblematik her gelesen, und als Mittelpunkt seines Denkens erscheint die Lehre von der „Option“ – womit Hommes auch die andern Züge der Frühphilosophie Blondels perspektivisch richtig in den Blick bekommt. In drei Schritten entfaltet er dieses Blondel-Verständnis.

Zuerst stellt er Blondels Methode als „Phänomenologie des Willens“ vor. Unter Phänomenologie versteht Hommes das Aufdecken dessen, was im Erscheinen sich anzeigt, und in diesem Sinn sei Blondels „indirekte Methode“ phänomenologisch. „Denn sie geht von den Erscheinungen des alltäglichen Wollens und Tuns aus, in denen noch verdeckt ist, was dieses Wollen und Tun seinem Wesen nach ist, um in den Erscheinungen selbst dies zum Vorschein zu bringen dadurch, daß das zunächst und zumeist Gewollte und Getane auf das in ihm sich Anzeigende hin destruiert wird“ (92). Mit dieser Methode werde in Teil I und II der *Action* die Doppelheit des Willens zwischen „ausdrücklich Gewolltem“ (*volonté voulue*) und „anfänglich Wollendem“ (*volonté voulante*, wohl besser mit „Urwollen“ wiederzugeben) sichtbar gemacht und in Teil III die Transzendenz angezeigt, indem der Wille im Durchlaufen der Erscheinungswelt sein Unvermögen erfahre, diese Doppelheit zur Deckung zu bringen. Dabei ist es für Hommes' Problemstellung besonders bedeutsam, daß Blondel dieses Unvermögen des Willens in letzter, entscheidender Instanz am Scheitern der Selbstbegründungsversuche aufzeigt, die die Vernunft in der neuzeitlichen Metaphysik unternommen hat. So werde das Transzendente, „auf das der Wille am Ende aller Versuche sich verwiesen sieht“, ausdrücklich als „Übernatürliches“ aufgedeckt, d. h. als ein solches, „das der Mensch weder vorstellen noch beibringen kann und auf das er doch mit seinem anfänglichen Wollen schon unaufhebbar gerichtet ist“ (123).

Den personalen Charakter dieses Transzendenten und unseres Verhältnisses zu ihm stellt Hommes in einem zweiten Schritt heraus, der sich an Teil IV der *Action* anschließt. Im Scheitern aller Selbstbegründungsversuche finde sich der Wille mit der eigenen Faktizität konfrontiert, so daß was bisher als Selbstbestimmung erfragt wurde, nun genauer als Frage nach der Selbstannahme des Willens erscheint. Diese aber impliziere das „Eingeständnis des Einzig-Notwendigen“, d. h. des den Willen einzig erfüllenden Absoluten, dem gegenüber sich die Wille vor die „letzte Entscheidung“ (*option*) gestellt sehe, „nicht mehr die eigene Macht“ zu suchen, „sondern das wesentliche Verhältnis zu dem, von dem her er ermächtigt ist, nicht allein Wille zur Macht zu sein“ (171). Um diese Erfüllung des Willens durch Selbstentmächtigung (die doch

wieder nicht eigene Tat sein darf!) verständlich zu machen, greift Hommes nun auf das in Teil III über das Verhältnis von Ich und Du Gesagte zurück und überträgt es, in exegetisch nicht ganz gerechtfertigtem Vorgehen, auf die Beziehung zum Absoluten. In solcher Sicht erscheine das Verhältnis des Willens zum Einzig-Notwendigen als ein ursprüngliches „Sein in der Beziehung“, durch das der Wille erst er selbst sei, und zwar sei dieses Sein in der Beziehung allererst vom Absoluten (und nicht vom Willen) her eröffnet. Damit sei nicht nur aller Transzendentalismus abgelehnt, wo das Subjekt das Absolute *sich* voraussetzt, sondern es werde auch einsichtig, weshalb in einer „letzten Entscheidung“ die „faktische Transzendenz eigens vollbracht werden muß. Denn in der Beziehung sein, dies kann man nicht geradehin, sondern nur so, daß man sich selbst in die Beziehung gibt, in der man immer schon ist. Das Sein in der Beziehung ist keine ‚bloße‘ Faktizität, sondern Faktizität dessen, der gerufen ist und auf diesen Ruf antworten muß. Indem das Gerufensein als solches erfahren wird, zeigt es sich gerade als etwas, das den Gerufenen in seinem Antwortenkönnen angeht, dadurch, daß er dies selbst begründet“ (207).

Damit hat Hommes in der Tat einen Schlüssel gefunden, der die letzten Kapitel der *Action*, ihren zugleich originellsten und umstrittensten Teil, verständlich machen kann. Weil es nun nicht mehr um die Übereinstimmung des Willens mit sich selbst geht, sondern um die Einstimmung in jenen andern Willen, der ihn allererst ermächtigt, wird einsichtig, warum die „letzte Entscheidung“ *für* diesen andern Willen die Gestalt von Passivität, Leid, ja Tod annehmen kann und muß, und doch gerade so zur letzten Erfüllung des Willens wird. Ebenso einsichtig wird, daß diese Erfüllung nicht vom „anfänglich Wollenden“ her gesucht werden kann, sondern vom Absoluten selbst *geschenkt* werden muß – und somit „übernatürlich“ im vollen Sinn der Ungeschuldetheit ist. In letztem Gegensatz zu allem Transzendentalismus wird hier „das Gesuchte nicht vom Suchen bestimmt, sondern dies von jenem“ (227). Indem Hommes schließlich auch die in der „letzten Entscheidung“ geschehende Seinsbejahung („ontologische Affirmation“) als ursprünglich praktischen, nicht als Folge von Erkenntnis ableitbaren Akt faßt, vermag er einsichtig zu machen, warum die wesentliche Seinserkenntnis erst auf diese Entscheidung *folgt*, ohne doch die Wahrheit vom Entscheiden *abhängig* zu machen. Denn „die konstitutive Funktion der Entscheidung für die wesentliche Erkenntnis ergibt sich gerade von daher, daß das, um was es in dieser Erkenntnis geht, nichts ist, was von der Subjektivität der reinen Vernunft her zu fassen wäre, sondern jenes, was sich einem nur zeigt, wenn man alles Vorstellen fahren läßt“ (237). Damit stehen wir am Punkt äußerster Entgegensetzung zwischen einer Philosophie, die das Transzendente dialogisch-personal versteht und eben deshalb ursprünglich-praktisch ist, und der herkömmlichen Philosophie, die das Praktische nur als „Wirken nach Begriffen“ kennt und sich eben deshalb in Transzendentalismus auflöst.

Ein weiterer, dritter Schritt scheint demgegenüber nichts wesentlich Neues für Hommes' Problematik mehr beibringen zu können, und in der Tat wurde der letzte Teil der Abhandlung bei der Habilitation nicht vorgelegt. Es gilt aber doch noch, das bisher einschlußweise Erkante ausdrücklich zu machen, indem die aufgedeckte Transzendenz ausdrücklich mit „Gott“ identifiziert und die offenbarungsphilosophische Problematik angerissen wird, der Blondel Teil V der *Action* gewidmet hat. Zunächst wiederholt Hommes daher den Aufweis des Einzig-Notwendigen ausdrücklich als Gottesbeweis und vertieft die Problematik der „letzten Entscheidung“ als Frage nach dem Hörenwollen auf das ergehende Wort – in einer Terminologie, die allerdings mehr an Karl Rahner als an Blondel erinnert. Für den auf diese Ausführungen folgenden Teil V, wo Blondel das Hörenkönnen anhand der tatsächlichen Strukturen der christlichen Offenbarung erläutert, glaubt Hommes seinen Autor entschuldigen zu müssen: Das Denken Blondels sei eben geschichtlich durch seine Stellung innerhalb des Christentums vermittelt, und „so liegt es nahe, aus der Bewegung der Phänomenologie des Willens heraus sich zum Schluß auf das einzulassen, was das Christentum selbst geschichtlich ist“ (310). Damit wird unverbindlich, was Blondel selbst als letzten Zielpunkt seines philosophischen Bemühens sah: zu zeigen, daß die „letzte Entscheidung“ *für* das Einzig-Notwendige nur in geschichtlicher Konkretheit möglich ist, und nur wenn diese geschichtliche Konkretheit von Gott selbst geschenkt und gesetzt ist – worüber wir nur aus der Offenbarung wissen können. Folglich muß der Philosoph die Offenbarung als erhellende „Hypothese“ (im Sinne Platons und der Geometrie) seinen ferneren Untersuchungen zugrunde legen, und seine Ableitungen an ihr messen.

Diese methodologische Wende ist bei Hommes nur kurz angedeutet; die inhaltlichen Ausführungen dieser Kapitel werden als philosophisch zweifelhaft übergangen. Dagegen kommt in einem letzten Kapitel noch einmal die Grundthese zum tragen, indem Descartes, Kant und Blondel auf die Stellung „Gottes“ in ihrem Denken hin befragt werden, worauf Hommes abschließend darauf hinweist, daß Blondels „Warten auf ein Sichzeigen des Absoluten“ auch die „lecre Transzendenz“ des Gegenwartsdenkens hinter sich lasse.

### III.

Hommes' Grundthese noch einmal zusammenfassend zu würdigen, erübrigt sich. Sie kam im Lauf seiner Blondel-Bedeutung eindringlich und deutlich genug zum Ausdruck, und wir haben gesagt, daß wir sie im wesentlichen für richtig halten. Schwierigkeiten ergeben sich vielmehr angesichts mancher Einzelheiten der Ausführung, die gelegentlich unklar wirken. Das mag zum Teil an einer etwas verschwommenen Terminologie liegen, die Blondels Begriffssprache nicht immer ganz glücklich übersetzt. Zum größeren Teil aber beruht die Schwierigkeit wohl darauf, daß Hommes Blondels Aussagen in einer späteren, ihnen nicht immer ganz angemessenen Denk- und Sprachform auslegt. Angelpunkt dieser Unstimmigkeiten zwischen Auslegung und Text scheint die Auffassung von „Phänomenologie“ zu sein. Ausdrücklich als Phänomenologie wird von Blondel nur Teil III der *Action* vorgelegt, der das „il y a quelque chose“ inhaltlich entfaltet; die andern Teile des Werkes haben, wie schon ihre Titel anzeigen, ein ontologisch (und deshalb auch methodologisch) etwas anderes Statut. Hommes dagegen versteht die ganze *Action* phänomenologisch, und zwar in einem an Heidegger sich anlehrenden Sinn. Er kann sich dafür auf Aussagen des Schlußkapitels berufen, die *alles* Vorgehende als „bloße Phänomene“ bezeichnen; doch gerade da wird deutlich, daß Blondels Phänomenbegriff negativ-abgrenzend gemeint ist: Er sieht von der ontologischen Affirmation und von jeder seinsmäßigen Einordnung der Bewußtseins- und Willensinhalte ab, um zunächst einmal ihre Gesamtheit in all ihren Zusammenhängen (*déterminisme*, was Hommes recht undurchsichtig mit „Bestimmtheit“ wiedergibt) auszufalten; nicht aber wird hier darauf geachtet, ob im Phänomen etwas „erscheint“ oder „sich anzeigt“. Das „phénomène“ Blondels ist im Sinn von Claude Bernard und allenfalls von Renouvier zu verstehen, nicht im Sinn von Husserl und Heidegger.

Das führt zu einer zweiten Quelle von Unstimmigkeiten in Hommes' Blondel-Verständnis: Seine Auffassung der Phänomenologie wird dem *negativen* Moment nicht gerecht, das Blondels „indirekte Methode“ kennzeichnet und sie in seinen Augen eigentlich „wissenschaftlich“ macht. Nur was jedem Versuch einer (methodischen) Negation widersteht, kann in diesem, von Descartes wie von J. Stuart Mill herkommenden Verständnis als wissenschaftlich gesichert gelten. Eben deshalb gehören Teil I und II der *Action* nicht zur Phänomenologie; denn es geht in ihnen nicht um die „Destruktion“ unhaltbarer *Erklärungsversuche* für die als „Vorbegriff“ angenommene „Erfahrung des Handelnmüssens“ (wie Hommes S. 95 in genauer Umkehrung des zitierten Blondel-Textes sagt), sondern es geht um den Aufweis des Selbstwiderspruchs jeder rein negativen (aesthetizistisch unverbindlich oder nihilistisch destruktiven) *Willenshaltung*. Aufgrund dieser Negation der (versuchten) Negation wird der Boden für die Phänomenologie allererst erschlossen; denn nun erweist es sich als notwendig, (ontologisch!) wenigstens das „il y a quelque chose“ (*L'Action*, 40) als ein Phänomen anzunehmen und es in seiner Tragweite zu untersuchen. Ebenso negativ ist der Übergang von Teil III zu Teil IV vermittelt: Weil sich selbst die letzten metaphysischen und religiösen Selbstbegründungsversuche des Willens als widersprüchlich erweisen, deshalb muß – nicht auf eine andere Ebene fortgegangen werden (denn einen solchen Fortgang über das *Ganze* der Erscheinungswelt hinaus gibt es nicht), sondern die Frage von Grund auf neu aufgerollt und damit die Fragerichtung selbst umgewendet werden. Die Unmöglichkeit, die in dieser „Kehre“ als unerläßlich erkannte Lösung selbst zuwege zu bringen, wird dann mit einer nochmaligen Umwendung (und somit einer eigentlichen Rückkehr zur Erscheinungswelt!) zu Teil V hinüberführen.

Blondels Denken ist demnach tiefst *dialektisch* und nicht phänomenologisch zu verstehen – woraus sich weiter ein gewisser Vorbehalt gegen das zentrale Stück der Blondel-Deutung Hommes' ergibt: die Übernahme des dialogisch-personalen Verständnisses des Absoluten aus Teil III

in Teil IV der *Action*. Die aus dieser Übernahme resultierende Deutung ist, wie schon gesagt, sachlich richtig und äußerst erhellend; doch wird dabei der Weg verdunkelt, auf dem Blondel selbst das personale Verständnis des Einzig-Notwendigen erreicht. Tatsächlich führt ihn die Wende, die zu Teil IV überleitet, in unmittelbare Nähe zur Transzendentalphilosophie: Es wird nach dem immanenten (!) apriorischen Ermöglichungsgrund des „ich will“ gefragt. In dieser Perspektive muß der Aufweis des Einzig-Notwendigen gelesen werden, das als *interior intimo meo* (wie Hommes S. 273–277 richtig herausstellt) entdeckt wird. Als Ganz-Anderes erweist sich dieses Innerste aufgrund der Unmöglichkeit absoluter Selbstgegenwart des Willens, die in Teil III im Durchgang durch die Erscheinungswelt aufgewiesen wurde. Die Subjektivität ist damit schon durch das Nicht-zu-bewältigende der Erscheinungswelt (und nicht erst durch das „Sein in Beziehung“) aufgebrochen; das Ganz-Anderere aber muß personal (aber gerade nicht dialogisch!) gefaßt werden, weil es als unerreichbar Innerstes des Subjekts selbst Subjekt ist: „un moi qui n'est plus moi“ (*L'Action*, 347), „un sujet en qui tout est sujet“ (ibid., 349). Eben deshalb erscheint „das Sein“, von dem Hommes lange und ausführlich spricht, bei Blondel nicht als eigene Größe; kaum ist „L'Être“ (übrigens nicht notwendig ein Neutrum!) aufgewiesen, wird es auch als „Gott“ erkannt (*L'Action*, 350), und *deswegen* ist die „letzte Entscheidung“ und die „ontologische Affirmation“ personal zu verstehen. Weil aber eine personale Entscheidung von *uns* letztlich nur „dialogisch“ vollzogen werden kann, darum werden in Teil V Gegebenheiten der christlichen Offenbarung „hypothetisch“ aufgenommen, um die allfälligen Strukturen eines solchen Dialogs zu erhellen. Zentralbegriff ist in diesen offenbarungsphilosophischen Ausführungen weder das „Wort“ noch das „Hören“, sondern die *Inkarnation* des Wortes, und in dieser Perspektive muß wohl auch das Schlußkapitel der *Action* gelesen werden.

Diese Korrekturen im Detail stellen die grundsätzliche Richtigkeit der Blondel-Deutung Hommes' nicht in Frage; sie zeigen vielmehr, daß er mehr recht hat als er selbst zu wissen scheint: Tatsächlich überwindet Blondel den Transzendentalismus des neuzeitlichen Denkens aus noch größerer methodologischer und geistiger Nähe zu ihm, als das bei Hommes sichtbar wird. Blondel stellt seine ursprünglich-praktische und personalistische Philosophie der Transzendenz nicht neben oder gegen die Metaphysik der Neuzeit; er entwickelt sie vielmehr aus deren eigenen Ansätzen als ihre Überwindung. Hommes hat das Verdienst, diese denkgeschichtliche Auslegung von Blondels Frühwerk nicht nur angeregt, sondern weitgehend schon durchgeführt zu haben.

Peter Henrici SJ

Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Erster Band: Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie, 1971. XXII, 516 S. Zweiter Band: Abgrenzung und Grundlegung, 1972. X, 277 S. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, in Zusammenarbeit mit der Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, München.*

Wilhelm Weischedel gehört zu den wenigen Philosophen der Gegenwart, denen es im Bewußtsein des proklamierten „Endes der Metaphysik“ und damit der großen philosophischen Tradition dennoch um einen philosophischen Entwurf des Ganzen des Seienden, um den fundierenden Ansatz für das philosophische Erfassen des Seienden im Ganzen, damit um die Grundlegung der Erkenntnis der Wahrheit und Wirklichkeit dieses Ganzen geht. Demzufolge hat er bereits früher die Aufgabe der Philosophie weit gespannt und als ihre zentralen Disziplinen Anthropologie, Ethik und Philosophische Theologie bezeichnet, ohne andere Disziplinen, etwa die einer Kosmologie, Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie, Kunstphilosophie, Erkenntnistheorie, Logik usw. auszuschließen (vgl. *Die Philosophie an der Schwelle des Atomzeitalters*, in: *Philosophische Grenzgänge. Vorträge und Essays*. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1967, 9–31). Durch ein Philosophieren, das auf die Wahrheit und Wirklichkeit des Seienden im Ganzen und ihren Ursprung gerichtet ist, sah und sieht Weischedel auch allein die Möglichkeit gegeben, die menschliche Existenz im Zeitalter der Gegenwart, über das sich der „Schatten des Nihilismus“ ausbreitet, in einer – wenn auch äußerst frag-würdigen – Seins- und Sinnhaftigkeit zu konstituieren und demzufolge erkenntnistheoretisch und ethisch zu orientieren.

So hat er an anderer Stelle einmal die „seltsam unbeteiligte Weise, Philosophie zu treiben“, die sich in unserer Zeit breitmache, beklagt und hinzugefügt: „Hier wird Philosophie zu einem Handwerk in einer arbeitsteiligen Welt; sie verliert jedoch in dieser Auffassung den Charakter, den sie in ihrem Ursprung bei den Griechen gehabt hat: daß sie ein Tun ist, das den ganzen Menschen beansprucht und prägt“ (vgl. Weischedel in: Helmut Gollwitzer und Wilhelm Weischedel, Denken und Glauben. Ein Streitgespräch. Stuttgart o. J. [1965], 19).

Dem Anliegen Weischedels, die Möglichkeit einer auf das Ganze und seinen Ursprung gehenden Philosophie, also einer „Ursprungsphilosophie“ (Adorno), im Zeitalter der Gegenwart aufzudecken und in der Entfaltung auszuweisen, dient nun explizit das große, zweibändige Werk „Der Gott der Philosophen“, indem es eine der genannten Hauptdisziplinen, und zwar ihre zentrale, thematisiert: die Philosophische Theologie. Mit der Frage der Philosophischen Theologie nach dem höchsten Seienden als dem Grund und Ursprung alles Seienden und des Ganzen ist diese Disziplin – in der Blickrichtung der Metaphysik – die Spitze, die Erfüllung und der Ausgang der gesamten Philosophie. Darum muß die Philosophie, die (mit Aristoteles) „auf die ersten Ursprünge und Ursachen“, und zwar „des Seienden als Seienden“ geht, dort, „wo sie in ihre Tiefe gelangt“, zur Philosophischen Theologie werden. „Philosophische Theologie ist ihrem Wesen nach Metaphysik, Metaphysik ist ihrer innersten Intention nach Philosophische Theologie“ (I 25). Es ist folgerichtig, wenn Weischedel den Beginn und das Zentrum des von ihm intendierten Philosophierens in der Explikation der Fragestellung einer Philosophischen Theologie sucht und dieser Disziplin sein großangelegtes Hauptwerk widmet. Es schließt jedoch mit Folgerungen, die auf die Anthropologie und Ethik verweisen und in einem angekündigten weiteren Werk (mit dem Titel „Skeptische Ethik“) systematisch ausgearbeitet werden sollen.

Aber ist denn in der Gegenwart ein philosophischer Entwurf denkbar, der solcherart der metaphysischen Tradition der Philosophie verpflichtet scheint? Diese Frage stellt sich Weischedel auch, und er weiß um die Fragwürdigkeit der Sache einer solchen Philosophie, zumal einer Philosophischen Theologie, in der Gegenwart. Charakteristisch ist jedoch, daß er die Philosophie sich selbst überhaupt aufgeben (und zur bloßen Wissenschaftstheorie oder politischen Ideologie denaturieren) sieht, wenn sie sich nicht mehr im Einklang mit der gesamten bisherigen Tradition zur philosophia prima und zur Philosophischen Theologie erhebt, wenn sie sich nicht mehr als Onto-Theologie versteht. Allerdings gilt es, die selbst philosophische – darum für Weischedel letztlich doch wieder metaphysisch bestimmte – Destruktion dieser Onto-Theologie bei Nietzsche und Heidegger zu würdigen. Danach kann Weischedel zufolge nur noch so im echten Sinne philosophiert werden, daß zunächst alle – auch die metaphysischen – Gewißheiten und Sicherheiten preisgegeben werden, um „in einer neuen Weise Wahrheit“ zu ergründen. Das Philosophieren spät dann danach aus, ob sich „Möglichkeiten zeigen, der Lähmung durch das Nichts und durch die radikale Fraglichkeit (sc. im Zeitalter des Nihilismus) auf eine redliche Weise zu entgehen“ (I Vorrede). Es entdeckt eine solche Möglichkeit neuen Wahrheitsbeweises aber gerade in der radikalen Fraglichkeit als der heutigen Grunderfahrung „im Schatten des Nihilismus“ und versucht zu zeigen, wie die Fraglichkeit aller Wirklichkeit und jeden Grundes nun zum Grund der Philosophie, einer neuen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegründung, ja der Philosophischen Theologie im Sinne einer dann allerdings „in der Wurzel verwandelten“ Ursprungsphilosophie werden kann (vgl. I 496).

Aus diesem paradox anmutenden Ansatz ergibt sich, daß das Philosophieren Weischedels in ein zwar enges, aber doch gebrochenes Verhältnis zur traditionellen Metaphysik tritt. Es sucht die onto-theologische Fragerichtung der Metaphysik als notwendig, die inhaltlichen Antworten im Gang ihrer Geschichte von den Vorsokratikern bis zu Hegel jedoch als unhaltbar und nicht mehr gültig darzutun. Diesem Unternehmen ist der größte Teil des Ersten Bandes gewidmet, der am Leitfaden der Frage nach der Philosophischen Theologie eine hervorragende (klar formulierte, daher auch gut einführende, zugleich aber in der Explikation der geschichtlichen Entwicklung und zufolge ihrer zunehmend eindringlicheren und kritischeren Erörterung erregend dramatische) Darstellung der abendländischen Metaphysik überhaupt gibt. Wir können hierauf nicht näher eingehen. Wir halten nur fest, daß Weischedel die Geschichte der Philosophischen Theologie von der Antike bis zum Deutschen Idealismus insgesamt als „Aufstieg“, die Entwicklung seitdem bis zu Heidegger (über Feuerbach, Marx und Nietzsche) als „Verfall“ und

die Philosophische Theologie Hegels, deren gründliche Behandlung allein mehr als 100 Seiten umfaßt, als Kulminationsphase (Höhe- und Krisenpunkt zugleich) interpretiert. Weischedel vergewissert sich mit seinem Aufweis der inneren Kohärenz und Notwendigkeit des metaphysischen und philosophisch-theologischen Denkens in den verschiedenen Epochen seiner Geschichte und zugleich mit der Kritik an dem Ungenügen seiner inhaltlichen Aussagen auf doppelte Weise der Würdigkeit und Bedeutsamkeit seines eigenen Anliegens. Umgekehrt will er mit seinem Ansatz der radikalen Fraglichkeit den Grund für die Notwendigkeit wie für die Kritikbedürftigkeit des metaphysischen Denkens legen. Im Ersten Band versucht er darzutun, wie das je geschichtliche In-Frage-Stellen des Seienden und der Welt und das damit stimulierte Fragen nach dem Wesen, dem Ganzen, dem Ursprung und dem Sein des Seienden die Philosophie im Grunde leiten und wie ihre letzten Antworten in Metaphysik und Philosophischer Theologie dann jeweils dogmatische Voraussetzungen (explizit oder implizit) einführen, die das Fragen im Gegensatz zu seiner Intention nicht radikal zum Zuge kommen lassen, sondern schließlich abschneiden. Diese Tendenz kulminiert insofern in Hegel, als Hegel zwar das zuhöchst Seiende, Gott, das Absolute, in der entschiedensten Weise gegenüber der Tradition als die einzige, schlechthinnige Wirklichkeit erfragt, auf die alles Wirkliche als Form ihrer dialektischen Selbstäußerung zurückgeführt wird, zugleich damit aber in seinem „ungeheuren Systemwillen“ die totale Offenbarung aller Wirklichkeit konstatieren und verfügbar machen zu können glaubt und dabei an der Unbegreiflichkeit der Vielfalt des Wirklichen scheitert, so daß sich in dessen Namen nach Hegel eine radikale Kritik an der Metaphysik und an der Philosophischen Theologie (vor allem durch Feuerbach und Marx) formulieren läßt (vgl. I 378 ff.).

Im Ausgang von der Frageintention und der ihr entgegengerichteten inhaltlichen Dogmatik der überlieferten Metaphysik also gelangt Weischedel im Zweiten Band (nach einer weiteren Auseinandersetzung mit heutigen theologischen und philosophischen Strömungen) zur Entfaltung seines eigenen philosophischen Ansatzes, der in eine zeitgemäße Philosophische Theologie hinein führen soll. Mit der geschichtlichen Vergewisserung und Kritik ist für ihn das ursprüngliche Philosophieren als das radikale Fragen ausgewiesen. Was bisher im Hinblick auf die Fraglichkeit der Voraussetzungen philosophisch-theologischer Entwürfe in der Geschichte aus der Differenz von Fragen und Antworten thematisch wurde, das kommt nun als die Grunderfahrung der modernen Existenz selbst zur Sprache: die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit. Wenn Weischedel diese frei von allen Voraussetzungen thematisieren will, bleibt er doch im Vorhinein einer der Voraussetzungen metaphysischen und philosophisch-theologischen Fragens klar verpflichtet: nämlich auf ein verbindliches und verpflichtendes Wissen von der Wahrheit der Wirklichkeit im Ganzen, die in einem letzten tragenden Grund festgemacht ist, auszuweisen. Wir kritisieren dieses Bemühen keineswegs prinzipiell, sondern möchten nur auf die innere Spannung hinweisen, die ein Philosophieren beherrscht, das die „Wirklichkeit“ im „Ganzen“ und in ihrer „Wahrheit“ – also nicht hypothetisch-experimentell, sondern ontologisch-normativ – als Fraglichkeit erfassen will.

Charakteristisch ist auch, daß Weischedel nun die Möglichkeit (und Notwendigkeit) des Fragens, das die Philosophie stets leitete, das sie aber nicht radikal durchhielt, das folglich jetzt in seine Radikalität gebracht werden soll und muß, in der radikalen Fraglichkeit der Wirklichkeit (als der Wahrheit dieser Wirklichkeit) gründet. Weischedel geht es ganz betont darum, die Objektivität dieser Fraglichkeit herauszuarbeiten, um das radikale Fragen aller Anthropozentrik und der damit für ihn gegebenen Beliebigkeit bloßer Subjektivität zu entziehen. Das Philosophieren, das sich zum radikalen Fragen entschließt, muß zuvor die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit erfahren haben. Diese Grunderfahrung leitet Weischedel als Verallgemeinerung aus konkreten Einzelerfahrungen von Fraglichkeit ab. Dafür benennt er in einem phänomenologisch besonders dichten Abschnitt (vgl. II 189 ff.) mehrere Beispiele: die Erfahrungen der Vergänglichkeit, der Langeweile, der Mittagsstille, der Ferne zum Mitmenschen und zur eigenen Existenz, der Unendlichkeit sowie des „ist“ der Dinge vorzüglich als Erfahrungen der Fraglichkeit des Seins (der Existenz und des Seienden), die Erfahrungen des Mißlingens, des Verrates, des Todes und des Krieges insbesondere als Erfahrungen der Fraglichkeit des Sinnes (des Lebens) (vgl. auch II 201). Insgesamt bekundet sich in solchen Erfahrungen für Weischedel die Fraglichkeit der Welt und der Dinge überhaupt. Die Problematik dieser Schlußfolgerung liegt in einem Doppelten: 1. im Übergang von der subjektiven Erfahrung zu einer

Aussage über die Wirklichkeit, und 2. in der Wertung der in den genannten Erfahrungen sich erschließenden Fraglichkeit einzelner Geschehnisse (teils des menschlichen, teils des außermenschlichen Seins) als repräsentativ für das Ganze der Wirklichkeit schlechthin und somit als verallgemeinerungsfähig auf die Wahrheit der Wirklichkeit im Ganzen. Der erste Übergang ist für Weischedel möglich, ja zwingend, weil das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität im Sinne der realphilosophischen Konstitution jener durch das Gegebensein dieser ausgelegt wird. Der zweite Vorgang ist dagegen eher erklärlich aus der Destruktion traditioneller Kosmos- oder Ordo-Metaphysik zugunsten eines Seinsdenkens, das in – distanzierter – Nachfolge Heideggers die Geschehnis- und Ereignishaftigkeit „wesentlicher“ Begegnungen und Erfahrungen maßstäblich setzt und maßgeblich sein läßt für das Begegnen und Erfahren von Seiendem als Seiendem, Seiendem im Ganzen, Sein überhaupt. Weischedel hat bisher nicht mit letzter Stringenz nachgewiesen, inwiefern die Erfahrungen z. B. des Todes, des Verrates oder der Langeweile die wirklichkeitserschließenden Grunderfahrungen sind, inwiefern dagegen die des Lebenkönnens, der Treue oder des Engagements dies nicht für sich in Anspruch zu nehmen vermögen.

Für ein Philosophieren, das so stark von der Wirklichkeit her denkt und sie als Selbstpräsenz der Sache in der Erfahrung, als Widerfahrnis, Überkommnis, Wirksamkeit des Begegnenden ansetzt und das auf ihre Grunderfahrung hin alle konkrete Erfahrung verallgemeinert, ist es konsequent, daß es dann in einem weiteren und letzten Schritt nach dem Woher dieser Wirklichkeit und ihrer Erfahrbarkeit fragt. Weischedel betritt mit dieser Frage die für ihn entscheidende Dimension der Philosophischen Theologie. Inhaltlich gefaßt ergründet sie in seinem Philosophieren das Woher als „Vonwoher der radikalen Fraglichkeit“. Wenn die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit als radikale Fraglichkeit erfahren wird, dann kann ihr Woher nicht mehr im traditionellen Verständnis als seiender (statischer) „Grund“ und auch nicht als entspringenlassender (bestimmter) „Ursprung“ begriffen werden, sondern eher als „Herkunft“ in der Weise des geschehnishaften Herkommens, der Andeutung einer Richtung, aus der etwas geschieht und die Erfahrung überkommt. Dies soll mit dem Terminus „Vonwoher“ ausgesagt sein. Wenn Weischedel auch alle Seiendheit und Substantialität vom „Vonwoher“ abweisen will, so bezeichnet er es doch als das „etwas“, das ursprünglich gegeben sein muß als die Bedingung der Möglichkeit der radikalen Fraglichkeit und ineins ihrer Erfahrbarkeit. Und er benennt es nach einer hier nicht im einzelnen darzustellenden Schrittfolge phänomenologisch beginnender und spekulativ ausgeweiteter Überlegungen schließlich mit dem Begriff „Gott“. Gott ist für Weischedel aber weder mehr höchstes Seiendes noch absoluter Geist noch absolute Person, sondern das Vonwoher des Schwebens aller Wirklichkeit zwischen Sein und Nichtsein, Sinn und Sinnlosigkeit, das sie in die radikale Fraglichkeit hält und als solche begegnen läßt, dabei zugleich jeden Anhalt an einem absolut gesetzten Sein oder Nichts entzieht. Weischedel bestimmt ihn in einem reflektierten und demonstrierten Verfahren „dialektischer Analogie“ gleichwohl des näheren als Geheimnis, deus absconditus, Vorgehen, Mächtigkeit, absolutes Schweben, Abgrund usw. Er gewinnt damit nach seinem eigenen Anspruch den „einzigsten Begriff“, der „in der Situation des offenen Nihilismus“ noch verwendet werden könne, wenn philosophisch „von Gott geredet werden soll“ (II 217). Die Philosophische Theologie, in der das „fragende Wesen“ des Philosophierens „ausschwingt“, wird zur Theologie des Vonwoher der radikalen Fraglichkeit (218). Sie ist in manchen Zügen Martin Heidegger, aber fast mehr noch Dionysios Areopagita und Meister Eckhart verwandt, gewinnt aber ganz eigene geprägte Konturen, die in ihrer Konkretion über das Seinsdenken der Gegenwart in beachtlicher Weise hinausführen, wenn auch kritisch gefragt werden muß, ob Weischedel damit seiner Ontologie der radikalen Fraglichkeit treu bleibt oder ob er diese nicht vielmehr mit seiner Philosophischen Theologie gerade aus den Angeln hebt, weil der mit der Philosophischen Theologie unternommene Versuch der Fundierung für den gewählten ontologischen Ansatz in sich widersprüchlich sein könnte.

Ähnlich wie Karl Jaspers aus dem Scheitern der Existenz vor dem Umgreifenden oder wie Albert Camus aus der Revolte gegen das Absurde gleichwohl und durchaus schlüssig Kategorien und Kriterien für eine positive Anthropologie, Ethik und Politik (der Freiheit, der Solidarität und der Demokratie) entwickelt haben, formuliert auch Weischedel aus dem „Grundentschluß“, die radikale Fraglichkeit auszuhalten gegen alle Anfechtungen (in der Alltäglichkeit

unterzugehen oder den Sprung in religiöse oder ideologische Sicherheiten zu tun oder die Flucht in den Selbstmord zu ergreifen), einige bedenkenswerte anthropologische und ethisch-politische Schlußfolgerungen. Es muß einer im Zeitalter des Nihilismus gegen optimistische Fortschritts-gläubigkeit gekehrten, aber auch einem dogmatischen Skeptizismus keineswegs verfallenden Philosophie und Philosophischen Theologie der radikalen Fraglichkeit nun wesentlich um das Problem gehen, wie der Mensch aus dem Grundvollzug des radikalen Fragens leben, handeln, sein mitmenschliches, gesellschaftliches und politisches Dasein begreifen und gestalten kann. So bemüht sich Weischedel ausdrücklich um einen anthropologisch-ethischen Entwurf individueller und sozialer Existenz, der im permanenten Vollzug des Fragens alle ihre Selbstverständlichkeiten und Verfestigungen, Dogmatismen und Fanatismen, aber auch ihre Ängste, Verkrampfungen und Unsicherheiten aufheben und entgrenzen und aus dem Ethos der „Offenheit“ und des „Abschieds“ eine Perspektive neuer Verhaltensmöglichkeiten aufzeigen will. Möglichkeit und Realisierung von Freiheit und Frieden bilden dabei seit jeher für Weischedel einen konkreten thematischen Schwerpunkt. Weischedel schließt in diese Bemühungen eine Kritik der „grenzsetzenden“ sozialen, politischen und religiösen Institutionen, Mächte und Ordnungen ein. Solche Kritik begrenzt sich ihrerseits jedoch aus der Verantwortung für den anderen Menschen, der ein legitimes Interesse daran hat, daß seine Lebensverhältnisse und daß das Gemeinwesen nicht zerstört, sondern vielmehr immer wieder ins Offene besserer Möglichkeiten und damit in eine (stets relativ bleibende und kritisch infragezustellende) positive Entwicklung gewendet werden. – Auf Weischedels „Skeptische Ethik“, die Ausarbeitung einer Anthropologie und Ethik in der Perspektive seines „kritischen“, „aufgeklärten“, „relativen“ Skeptizismus, darf man im Anschluß an die Beschäftigung mit seinem großen Werk philosophischer Theologie gespannt sein.

Alexander Schwan (Berlin)

R. M. Hare, *Die Sprache der Moral*, Subrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1972, 242 S.

Hares 1952 veröffentlichte Schrift gehört zu den klassischen Werken der analytischen Ethik. 1968 erschien eine italienische Übersetzung, eine spanische befindet sich in Vorbereitung. Die vorliegende von Petra von Morstein angefertigte deutsche Übertragung wurde vom Autor durchgesehen und mit einem Vorwort versehen.

Hare setzt eine Unterscheidung von drei Fragenkomplexen voraus, die von den verschiedenen Autoren unter dem Sammelbegriff Ethik abgehandelt werden: 1) die Moral (= die Vorschriften, nach denen man lebt und die man anderen vorschreibt), 2) die deskriptive Ethik (= Beschreibung der moralischen Überzeugungen bestimmter Gruppen), 3) die Ethik oder die Moralphilosophie (= Analyse des moralischen Verhaltens). The Language of Morals beschäftigt sich mit dem dritten Bereich. Wie es in der Oxforder Schule üblich ist, versteht Hare die Ethik als „die logische Untersuchung der Moralsprache“ (13). Deshalb ist von seinem Werk keine Antwort auf die Frage, was Menschen in bestimmten Situationen tun sollen, zu erwarten. Man geht aber auch fehl, wenn man annehmen wollte, es gehe Hare nur um eine Beschreibung der Sprache, in der sich Gespräche über moralische Fragen vollziehen. Unter ‚Sprache‘ versteht Hare den Vollzug des Sprechens; dieser Vollzug ist stets in eine bestimmte Situation eingebettet (vgl. 109) und kann losgelöst von ihr nicht verstanden werden. Deshalb bedeutet Analyse der Moralsprache gleichzeitig Analyse des moralischen Handelns und Verhaltens<sup>1</sup>, „zu lernen, unsere Wertsprache für den Zweck zu gebrauchen, für den sie bestimmt ist; das bedeutet nicht nur eine Lektion im Reden, sondern auch eine Lektion im Handeln gemäß unseren Empfehlungen“ (188).

Moralisch relevantes Handeln ist nach Hare dadurch gekennzeichnet, daß es auf Entscheidung, d. h. auf freier Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten beruht. Unter ‚Entschei-

<sup>1</sup> Vgl. Hare, *Freedom and Reason*, London 1963, 75: „One cannot study language, in a philosophical way, without studying the world that we are talking about.“ – Eine deutsche Übersetzung dieses Werkes ist 1973 im Patmos-Verlag Düsseldorf erschienen. Eine Bibliographie der Schriften Hares ist veröffentlicht in Hare, *Practical Inferences*, 1971.



dung' ist nicht ein willkürlicher Akt in dem Sinne zu verstehen, wie z. B. die Wahl durch Münzwurf willkürlich genannt werden kann, sondern die Entscheidung beruht auf Prinzipien und kann daher als rational bezeichnet werden.

Hares Konzeption des sittlichen Handelns stimmt in vielen Punkten überein mit der rationalistischen Ethik. Wie die rationalistische Ethik, so ist auch Hare der Überzeugung, daß viele moralische Prinzipien dadurch begründet werden können, daß man sie auf andere zurückführt oder sie aus ihnen ableitet (vgl. z. B. 94). Was ihn aber vom traditionellen Rationalismus trennt, ist die Auffassung, daß die obersten moralischen Prinzipien weder selbstevident sind, wie Descartes es nach Hares Meinung behauptete (vgl. 53–67), noch einer Begründung fähig sind; man kann nur aufweisen, daß sie Teil einer Lebensweise sind (96), für die man sich entschieden hat. Die obersten Prinzipien sind daher nicht notwendig (64), sondern sie beruhen auf Entscheidungen. In dieser Hinsicht sind sie den Hypothesen der Naturwissenschaft vergleichbar. Dieser Punkt ist von zentraler Bedeutung für Hares Ethik. Moralische Prinzipien sind Vorschriften; deshalb können sie nur aus anderen Vorschriften abgeleitet werden (69–80). Versucht man sie aus Tatsachenaussagen (z. B. über fundamentale menschliche Bedürfnisse, wie es z. B. Deskriptivisten<sup>2</sup> tun) abzuleiten, so begeht man den naturalistischen Trugschluß. Deshalb kann es für Hare nicht Aufgabe der Ethik sein, letzte moralische Prinzipien zu begründen, seine Ethik ist, wie er in seinem Werk ‚Freedom and Reason‘ nachdrücklich betont, moralisch neutral.

Moralische Diskurse sind gekennzeichnet durch zwei Merkmale: Präskriptivität und Universalisierbarkeit. Das erste Merkmal hat die moralische Sprache mit einigen anderen Bereichen der Sprache gemeinsam, denn nicht nur sie erfüllt die Funktion, das Verhalten der Menschen zu lenken. Das zweite kommt nur der Moralsprache zu. Universalisierbarkeit meint, daß die Maxime des Handelns nicht nur für bestimmte Fälle gelten darf, sondern universell für alle wirklichen und möglichen Fälle; d. h. der Handelnde muß sich in die Situation aller durch die Handlung irgendwie Betroffenen hineinendenken und fragen: „How much (as I imagine myself in the place of each man in turn) do I want to have this, or to avoid that?“ (Freedom and Reason 123). Findet er dabei einen Fall, den er nicht bereit ist zu akzeptieren, so muß er die allgemeine Maxime verwerfen. In diesem Sinne kann die Ethik zwar keine moralischen Prinzipien aufstellen, ihre Bedeutung besteht vielmehr in der Kritik vorgegebener moralischer Prinzipien, indem sie bestimmte Verbindungen moralischer und anderer Vorschriften logisch unmöglich macht.

Den Bezugspunkt für die Kritik bilden die individuellen Neigungen und Wünsche des handelnden Subjekts. Damit ist der Anwendungsbereich des Prinzips der Universalisierbarkeit in Hares Fassung auf bestimmte Moralsysteme beschränkt, nämlich auf die, welche den individuellen Neigungen und Wünschen moralische Relevanz zugestehen, d. h. auf individualistische Systeme, „which repudiate the notion that morality is a function of community needs or divine dictates or of anything other than individual wants“ (M. T. Thornton, Hare's View of Morality, in: Mind 80 [1971], 618). Die Aufgabe der Ethik besteht darin, herauszufinden, welche moralischen Sätze jemand in Übereinstimmung mit seinen Neigungen und Wünschen akzeptieren kann und welche nicht. Alle Neigungen und Wünsche sind dabei als Ausgangspunkt zugelassen. Entscheidend ist lediglich, ob der Handelnde bereit ist, alle aus der universellen Maxime folgenden Handlungsanweisungen zu billigen. Daher würde z. B. ein Nazi, der die Forderung erhebt, alle Juden müßten getötet werden, in völliger Übereinstimmung mit Hares Ethik handeln, sofern er nur bereit ist zuzustimmen, auch er müßte getötet werden, falls es sich herausstellen sollte, daß er Jude ist. Hare ist jedoch der Überzeugung, daß Fälle wie der des Nazis (er nennt sie Fanatiker) selten sind. Da die Neigungen und Wünsche in den Bedürfnissen (needs) begründet sind und die Bedürfnisse bei fast allen Menschen weitgehend gleich sind, glaubt Hare eine weitgehende Gleichheit zwischen den Neigungen und Wünschen annehmen zu dürfen. Die Bedürfnisse werden aber von Hare nicht inhaltlich bestimmt, wie es z. B. in vielen deskriptivistischen Theorien der Fall ist (vgl. J. Hudson, Modern Moral Philosophy, 1970, 317). Daher kann Hares Ethik als formal bezeichnet werden.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Philippa Foot, Goodness and Choice, 1961, abgedruckt in: The Is Ought Question, ed. Hudson, 1969 und G. J. Warnock, Contemporary Moral Philosophy, 1967.

Hares Prinzip der Universalisierbarkeit hat gewisse Ähnlichkeiten mit Kants Kategorischem Imperativ. Ein wichtiger Unterschied besteht darin, daß Hare sein Prinzip glaubt durch eine Analyse der Moralsprache gewinnen zu können. Die moralischen Vorschriften enthalten das Wort „ought“ (übersetzt mit „sollte“). Für dieses Wort gelten wie für viele andere bestimmte Regeln des Gebrauchs. So steht die Verwendung von ‚rot‘ unter allgemeinen Regeln, man muß nämlich, wenn man etwas ‚rot‘ nennt, alle Dinge, die diesem Etwas in bestimmten Hinsichten ähnlich sind, ebenfalls rot nennen (Freedom and Reason 15). In gleicher Weise enthält der Satz „Dieses Auto ist gut“ die allgemeine Aussage, „daß irgendein anderes Auto, . . . das in den relevanten Einzelheiten wie dieses ist“, ebenfalls ein gutes Auto ist (165). Dieser Sachverhalt beruht nicht auf einer sittlichen Forderung, sondern auf der versteckten Universalität der Wertwörter (164 und 194). Man verwickelt sich in einen logischen Widerspruch, wenn man nicht bereit ist, das in dem individuellen Werturteil enthaltene universelle Werturteil zu akzeptieren. Es wäre in gleicher Weise ungereimt, als wollte man sagen: „Wenn du kannst, wähle immer ein Auto wie dieses, doch wähle nicht immer ein Auto wie das daneben, das ihm genau ähnlich ist.“ Dieser Satz ist widersprüchlich, da er dem Hörer auferlegt, immer ein Auto wie dieses zu wählen, und nicht immer ein Auto wie dieses zu wählen. Ein ähnlicher Widerspruch im Indikativ wäre dieser: „Tiere wie dieses sind immer unfruchtbar; doch Tiere wie das daneben, das ihm genau ähnelt, sind nicht immer unfruchtbar“ (170 f.). Dieses Prinzip fordert also Konsistenz und Folgerichtigkeit.

Hares Theorie der vorschreibenden Sprache kann als Weiterentwicklung der emotiven Theorie Stevensons verstanden werden. Wie der Emotivismus so ist auch Hare der Überzeugung, daß ethische Sätze nicht aus beschreibenden abgeleitet werden können und daß sie eine besondere Funktion erfüllen, nämlich das Handeln zu beeinflussen. In bezug auf die Art, wie dieses Beeinflussen geschieht, bestehen jedoch tiefgreifende Unterschiede zwischen dem Emotivismus und dem Präskriptivismus. Stevenson vertritt eine psychologische und kausale Theorie der Bedeutung. Er definiert: „The emotive meaning of a word is the power that the word acquires, on account of its history in emotional situations, to evoke or directly express attitudes, as distinct from describing or designating them.“ (Ethics and Language, 1944, 33) Hare lehnt diese Theorie ab (33–36), denn sie ist unvereinbar mit seiner Auffassung, daß moralisches Handeln auf Entscheidung und freier Wahl beruht. Deshalb geht es nach ihm im moralischen Diskurs nicht darum, Menschen mit irgendwelchen Mitteln zu bestimmten Einstellungen zu beeinflussen und zu überreden (das wäre Propaganda), sondern darum, moralische Prinzipien aufzustellen und ihre möglichen Konsequenzen zu erläutern, damit die Gesprächspartner sich für oder gegen diese Prinzipien entscheiden können.

Zur vorschreibenden Sprache gehören im wesentlichen drei Arten sprachlicher Gebilde: 1) (singuläre) Imperative, 2) Werturteile, 3) Sollte-Sätze. Am ehesten ist man wohl bereit, den Imperativen im Vergleich zu den Beschreibungen einen besonderen Charakter zuzugestehen; denn alle Versuche, die Imperative auf Aussagesätze zurückzuführen, sind überzeugend widerlegt worden (24–27). Deshalb werden die Imperative mit Recht als die einfachste Form der vorschreibenden Rede betrachtet, und sie sind besonders gut geeignet, Unterschiede zwischen dem Vorschreiben und dem Beschreiben zu verdeutlichen.

Trotz dieser Unterschiede sind die Imperative den Behauptungen insofern ähnlich, als auch sie über etwas Bestimmtes handeln (42). Aber ein Behauptungssatz stellt fest, was der Fall ist, ein Imperativ schreibt vor, was der Fall sein soll. Um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, zerlegt Hare die entsprechenden Sätze in einen Behauptungen und Befehlen gemeinsamen Teil (Phrastikon) und einen jeweils verschiedenen Teil (Neustikon). Bei den Sätzen „Schließ die Tür!“ und „Du wirst die Tür schließen“ wäre das Phrastikon „Dein Schließen der Tür in der unmittelbaren Zukunft“, das Neustikon entweder „bitte“ oder „ja“ (38).

Mit dieser Unterscheidung glaubt Hare ein Problem lösen zu können, das die analytische Philosophie sehr beunruhigt hat, wie nämlich die offensichtlich zwischen Imperativen bestehenden logischen Beziehungen gerechtfertigt werden können, ohne daß die Imperative auf Aussagesätze zurückgeführt werden. Die logischen Verknüpfungszeichen ordnet Hare dem Phrastikon zu (vgl. 42). Es wäre deshalb nach seiner Meinung „im Prinzip möglich, den gewöhnlichen Aussagenkalkül ausschließlich mit Hilfe von Phrastika zu rekonstruieren und ihn dann gleichermaßen auf Indikative und Imperative anzuwenden, indem man lediglich die angemessenen

Neustika hinzufügt“ (48). Dabei ist folgende Regel zu beachten: „Kein Schlusssatz im Imperativ kann gültig aus einer Prämissenmenge gefolgert werden, die nicht mindestens einen Imperativ enthält“ (50). Die logischen Beziehungen zwischen Imperativen sind nicht Beziehungen besonderer Art, wie z. B. St. E. Toulmin (*The Place of Reason in Ethics*, 1950, 38) annimmt (vgl. 68), sondern dieselben Folgerungsbeziehungen, die auch in der Logik der deskriptiven Sätze gelten (Hare definiert den allgemeinen Begriff der Folgerung 46).

Der 2. Teil handelt über Wertwörter. Dabei ist zu beachten, daß „fast jedes Wort in unserer Sprache gelegentlich als Wertwort verwendet werden“ kann (109). Hare untersucht zunächst anhand von Beispielen den Gebrauch von ‚gut‘ in nicht-moralischen Zusammenhängen, denn er ist der Überzeugung, „daß die wesentlichen logischen Merkmale von Wertwörtern auch da bestehen können, wo Emotionen kaum ins Spiel kommen“ (181), wie es hingegen in der Moral der Fall ist. ‚Gut‘ bezeichnet nach Hare eine hinzukommende Eigenschaft oder Folgeeigenschaft, d. h. es ist unmöglich, daß zwei Dinge in allen Eigenschaften gleich sind, außer daß das eine gut, das andere nicht gut ist (bei manchen Eigenschaften ist das möglich, z. B. bei rot). Das heißt jedoch nicht, daß das Gutsein logisch aus einer bestimmten Menge von Eigenschaften folgt (125, 144) oder daß bestimmte Eigenschaften den Begriff ‚gut‘ definieren, wie die verschiedenen naturalistischen Theorien behaupten. Wenn man nämlich Definitia naturalistischer Definitionen von ‚gut‘ in Sätze mit ‚gut‘ einsetzt, so bemerkt man, daß der spezifische Sinn des ursprünglichen Satzes verändert wird. Dieser spezifische Sinn besteht nach Hare darin, daß der gut genannte Gegenstand empfohlen wird.

Das Empfehlen ist die spezifische Funktion, die die Wertwörter erfüllen. Diese bildet nach Hare die in allen Verwendungen von ‚gut‘ „konstante Bedeutung, die man versteht, sobald man sie gelernt hat“ (135), das Wort ‚gut‘ ist also kein Homonym, wie z. B. Urmson (*Mind* LIX [1950], 161) behauptet (177). Deshalb brauchen wir nicht für jeden Verwendungstyp eine neue Bedeutung zu lernen, wir können vielmehr die Bedeutung von ‚gut‘ anhand eines einzigen Beispiels lernen. Was in den verschiedenen Verwendungsweisen wechselt, sind die Kriterien der Anwendung. So nennt man Chronometer nach anderen Kriterien gut als Erdbeeren oder Autos. Die Unterscheidung zwischen Bedeutung und Kriterien (Hare spricht auch von einem wertenden und beschreibenden Gehalt [120]) erklärt das Phänomen, daß man den Sinn von Sätzen mit ‚gut‘ versteht, auch wenn man die Kriterien noch nicht kennt, ja selbst dann, wenn man nicht weiß, wovon die Rede ist. Aufgrund dieser Besonderheit können Wertwörter einerseits (wegen ihrer wertenden Bedeutung) gebraucht werden, um neue Kriterien und damit neue Maßstäbe und Prinzipien für die Wahl einzuführen (169). In dieser Hinsicht antworten die Wertwörter auf Fragen wie „Was soll ich tun?“ Sie sind also präskriptiv (134). Andererseits (wegen ihrer deskriptiven Bedeutung) werden sie gebraucht, um die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung bestimmter Dinge mit vorgegebenen Maßstäben festzustellen (171). Da bei Werturteilen in der einen oder anderen Weise immer Maßstäbe, die nicht logisch aus dem Begriff des entsprechenden Dinges folgen, eine Rolle spielen, können Werturteile nicht logisch aus der Beschreibung des entsprechenden Dinges gefolgert werden, wenn die Kriterien auch Eigenschaften des entsprechenden Dinges sind. Denn moralische „Prinzipien und Maßstäbe werden . . . aufgestellt“ (187). – Da es für jedes begründete Werturteil Kriterien geben muß, sind die Werturteile nicht irrational, sondern der rationalen Analyse zugänglich und können begründet werden (166). Darum ist das Gute nicht das, was man wählen würde, weil man es für ‚gut‘ hält (unter Umständen ohne Kenntnis der üblichen Kriterien), sondern das, was die wählen, die die Kriterien, die „durch Gewohnheit oder Konvention festgelegt werden“ (149), kennen. Die Kriterien begründen das deskriptive Moment der Wertwörter. Deshalb erhalten die, die die Kriterien des entsprechenden Objektbereichs kennen, durch Werturteile Informationen über die Beschaffenheit der entsprechenden Dinge (146). Dieses deskriptive Moment kann so weit in den Vordergrund rücken, daß das wertende Moment verlorengeht, dann nämlich, wenn die Maßstäbe sich verfestigen und ohne eigene Entscheidung übernommen werden (159; „konventioneller und ironischer Gebrauch“, 160). Die wertende Bedeutung ist aber trotzdem bei ‚gut‘ gegenüber der beschreibenden die zeitlich primäre (152).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> In ‚Freedom and Reason‘ (25) nennt Hare die Wörter mit mehreren Bedeutungsaspekten,

Die „seltsame Kombination von wertender und beschreibender Bedeutung“ erklärt sich aus der Funktion, „zumindst indirekt uns oder andere Leute beim Wählen zu leiten“ (162). Das Wort ‚gut‘ wird daher nur in den Bereichen benutzt, in denen Wahlakte und Entscheidungen vorkommen (164). Wer ein Werturteil aufstellt, aber in einer entsprechenden Situation sich nicht nach ihm richtet, beweist, daß er das Werturteil nicht ernst gemeint hat (179).

Zwischen Sollte-Sätzen und Werturteilen nimmt Hare keine wesentlichen Unterschiede an (Teil 3). Denn beide Arten von Sätzen sind dadurch gekennzeichnet, daß aus ihnen singuläre Imperative (nämlich Anweisungen für singuläre Handlungen) logisch folgen, d. h. nach Hares Definition von Folgen (vgl. 46), „daß man nicht dem ersten [dem Werturteil] zustimmen und das zweite [den Imperativ] ablehnen kann, es sei denn, daß man das eine oder das andere mißverstanden hat“ (215). Wer daher dem aus dem Werturteil folgenden Imperativ nicht zustimmt, zeigt damit, daß er dem Werturteil in seinem wertenden Sinn nicht zustimmt (214).<sup>4</sup> Wenn Werturteile und Sollte-Sätze auch singuläre Imperative logisch implizieren, so sind sie doch nicht mit diesen identisch, denn die Werturteile nehmen im Gegensatz zu Imperativen Bezug auf Prinzipien. In ihnen ist eine versteckte Universalität enthalten (vgl. 194). Moralische Prinzipien sind außerdem dadurch gekennzeichnet, daß sie Prinzipien für „das Verhalten von Menschen als Menschen (nicht als Giftmörder oder Architekten oder Schachspieler) sind“ (203). Daher können sie nicht akzeptiert werden, ohne Einfluß auf das Verhalten der Menschen auszuüben. Man kann wählen, ob man Architekt oder Schachspieler sein will, den moralischen Prinzipien kann man sich aber nicht entziehen. Wenn ich z. B. zu der Überzeugung gelange, „daß das Leben des Franz von Assisi moralisch besser war als meines, und das wirklich als Wertung meine, bleibt mir nichts anderes übrig, als zu versuchen, dem Franz von Assisi ähnlicher zu werden“ (179).<sup>5</sup>

Da moralische Urteile sich an Menschen als Menschen richten, kann ihre Gültigkeit nicht auf bestimmte Gruppen eingeschränkt werden, diese Sätze sind im strengen Sinne universell und allgemeingültig. Hierin sieht Hare per definitionem den entscheidenden Unterschied zwischen moralischen und nichtmoralischen Werturteilen und Normsätzen. Nur diejenigen Sätze sind als moralische Forderungen zugelassen, deren Allgemeingültigkeit man bereit ist zu akzeptieren. Die Universalisierbarkeit ist das Kennzeichen moralischer Sätze.

*Albert Heinekamp (Hannover)*

*Richard Saage, Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant, Koblhammer Philosophica, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, 160 S.*

Um es vorweg zu sagen: Saage hat ein interessantes, wenn auch in manchen Punkten ergänzungs- bzw. revisionsbedürftiges Buch geschrieben.

Die Kantische Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates, von der Wirkung der Hegelschen Rechtsphilosophie lange Zeit in den Schatten eines noch wenig differenzierten Prolegomenon gestellt, wird von Saage – getreu den Maximen der Kritischen Theorie – vom ökonomischen

---

von denen einer gelegentlich auf Kosten der übrigen hervorgehoben werden kann, in Anlehnung an Nowell-Smith „Janus-Wörter“.

<sup>4</sup> Daher ist das Akzeptieren des Imperativs „Lasst mich x tun“ Kriterium für die Frage, ob der Sprecher den Satz „Ich sollte x tun“ in wertender Bedeutung gebraucht (211). Diese Auffassung führt zu dem Problem, das unter dem Namen ‚Hares Paradox‘ diskutiert wird, ob nämlich ein Mensch mit Absicht etwas tun kann, was er aufrichtig für schlecht hält, und etwas unterlassen kann, was er aufrichtig für gut hält. Diesem Thema ist das Kapitel 5 von ‚Freedom and Reason‘ gewidmet. Die wichtigsten Texte dieser Diskussion sind zusammengefaßt in Geoffrey Mortimore (Hrg.), *Weakness of Will*, 1971.

<sup>5</sup> In ‚Freedom and Reason‘ (155) nennt Hare diese Formulierung eine Übertreibung. Nach dem späteren Werk gibt es verschiedene Möglichkeiten, ein guter Mensch zu sein. Man akzeptiert tugendhafte Handlungen nur insoweit als Vorbild, als die durch sie vorgelebten Charakterzüge in ein kohärentes Ideal passen, dem zu folgen man imstande ist.

und sozialen Interesse der bürgerlichen Eigentümer her aufgeschlüsselt. Saage versucht mit dieser Arbeit, „die Makro-Struktur der soziopolitischen Philosophie Kants, wenn auch nicht durchgehend als unmittelbares Derivat, so doch in ihrer strukturellen Verklammerung mit dem ihr zugrundeliegenden Eigentumsbegriff zu dechiffrieren“, wie er als Grundsatzanmerkung zu seiner umfangreichen Rezension ‚Besitzindividualistische Perspektiven in der politischen Theorie Kants‘ (in: Neue Politische Literatur 1972, 168–193) bemerkt, welche eben im Zusammenhang mit seiner Arbeit entstanden ist und welche neuere Kant-Literatur nach dem seit C. B. Macpherson virulent gewordenen Kriterium des Possessive Individualism einordnet. Dies ist ein legitimer Untersuchungsaspekt, der Beachtung verdient. Er leitet die Grundhypothesen der Arbeit: (a) die jeweilige sozialpflichtige und (oder) besitzindividualistische Exposition des Eigentumsbegriffs bestimmt entscheidend das Verhältnis von Staat und Gesellschaft in der politischen Philosophie des Bürgertums und (b) die ‚liberale‘ oder ‚autoritäre‘ Struktur des Staates korreliert mit der jeweiligen Begründung der Rechtllichkeit des Eigentums aus einem dem Staat logisch bzw. zeitlich vorausliegenden Naturzustand oder aus dem alles Recht erst konstituierenden status civilis (7).

Im Blick auf diese heuristischen Gesichtspunkte untersucht Saage den Kantischen Eigentumsbegriff und seinen Zusammenhang mit der *volonté générale* (cap. 1), seine Fundierung im Konstrukt eines provisorisch-rechtlichen Naturzustandes (cap. 2), seinen Einfluß auf eine faktische (wenn auch noch nicht terminologisch-explizite) Trennung von Staat und Gesellschaft (cap. 3) wie seine fundamentale Ursächlichkeit für die Kantische Unterscheidung von aktiven und passiven Staatsbürgern (cap. 4). Schließlich wird Kants Begriff der Aufklärung bzw. der Öffentlichkeit als Vermittlungsinstanz von gesellschaftlicher und staatlicher Sphäre (cap. 5) und abschließend (cap. 6) die gesellschaftsbezogene Relevanz des Kantischen Modells analysiert (dies freilich nicht im Sinne einer Beziehung Kantischer Gedanken auf unsere, sondern auf seine sozio-ökonomische Gegenwart).

Kants Eigentumsbegriff wird innerhalb der Metaphysik der Sitten im ersten Teil der Rechtslehre (Das Privatrecht vom äußeren Mein und Dein überhaupt) entwickelt. Er steht im Kontext seiner kritischen Freiheitslehre (vgl. *Metaph. d. Sitten, Rechtslehre, 1. Teil, § 6*), deren Exposition in den bekannten Passagen der Kritik der reinen Vernunft (A 532 ff. B 560 ff. und A 800 ff. B 828 ff.) erfolgt und sich über die Grundlegungsschrift, die Kritik der praktischen Vernunft, der Urteilskraft bis zur Einleitung in die Metaphysik der Sitten zusehends differenziert. Wie sehr Kants Theorie des Rechts und insbesondere der „Art etwas Äußeres als das Seine zu haben“ einerseits von Zusammenhang und Differenz von intelligiblem und empirischem Ich, von Wille und Willkür, von moralischer Autonomie und technisch-praktischer Vernunft, andererseits vom Zusammenspiel der Aufgabe einer vernünftigen Organisierung der faktischen Welt und der teleologisch-praktischen Interpretation dieser Faktizität und schließlich vom äußerst schwierigen Begriff einer Metaphysik (der Natur und der Sitten) (vgl. dazu etwa *KrV A 841 ff. B 869 ff.*) bestimmt wird, ist klar. Um so mehr erstaunt, daß Saage in einer philosophischen Arbeit dieser wichtigen Horizontbestimmung sich überhebt (11) und nur ganz allgemein auf transzendentalphilosophische Voraussetzungen verweist (so 13, 15, 19, 22 u. ö.). Daraus folgt eine Darstellung des Eigentumsbegriffs, die die relevanten Termini des sinnlichen (physischen) und intelligiblen (bloß rechtlichen) Besitzes, des angeborenen (ursprünglichen) Gesamtbesitzes der Erde und des diesem apriori entsprechenden allgemeinen Willens eines erlaubten Privatbesitzes, des empirischen Rechtsgrundes der ersten Besitzergreifung und des Übergangs vom provisorisch-rechtlichen Besitz im ‚Naturzustande‘ zum premtorisch-rechtlichen Besitz im ‚bürgerlichen Zustande‘ nicht durchsichtiger macht, als sie in den entsprechenden Paragraphen der *Metaphysik der Sitten*, in den in der Akademie-Ausgabe Bd. XXIII edierten Vorarbeiten zur Rechtslehre und in den Reflexionen zur Rechtsphilosophie (Bd. XIX) ohnehin schon sind.

Kants Konzeption des Eigentumsbegriffs ist gebunden an das Faktum einer Vielzahl rational und willkürlich handelnder Menschen, die einmal das angeborene Recht auf freie Selbstverwirklichung besitzen, denen zum anderen als Freiheitsspielraum nur eine begrenzte Erde zur Verfügung steht. Aus der Idee der Autonomie als eines republikanisch verfaßten Reichs des Geistes und ihrem Anspruch einer Darstellung ihrer Struktur im Reich der Erscheinung einerseits, aus der Begrenztheit des Feldes der Erscheinung und der Möglichkeit eines Konfliktes

willkürlich handelnder Menschen andererseits, ergibt sich die moralisch fundierte Idee des Rechts als eines Inbegriffs der Bedingungen, die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zu koordinieren (vgl. Einleitung zur Rechtslehre, § B). Eigentum als ausschließliche, private Verfügungsgewalt über ein Feld der Erscheinung ist nach Kant nur innerhalb dieses (ob positivierten oder vorpositiven) Rechtsbegriffs denkbar. Der Einheit des Rechtswillens entspricht der ursprüngliche Gesamtbesitz der Erde, der legitimen Individualität der Rechtssubjekte die ursprüngliche Teilbarkeit des Bodens. Das Eigentumsrecht versteht sich somit als intelligible, d. h. im einheitlichen Rechtswillen verankerte private (intentionale, nicht primär physische) Beziehung und Verfügungsgewalt über ein Feld und Sachen im Feld der Erscheinung. In diesem Zusammenhang von einer ‚extrem idealistischen Fundierung‘ des Kantischen Eigentumsbegriffs zu sprechen (Saage, 19), erscheint uns als abwegig, wenn anders Recht primär mit Vernunft und vernünftiger Organisation menschlicher Beziehungen zu tun hat. Die Annahme einer ursprünglichen Gemeinschaft der Erde impliziert keineswegs, wie Saage richtig bemerkt (19), den Topos eines ursprünglich primitiven Kommunismus, aus dem nur eine kollektive Nutzung des Bodens ableitbar wäre (20), sondern die Bedingung der Möglichkeit für eine gerechte Verteilung.

Den Stein des Anstoßes haben seit je die von Kant genannten empirischen (Saage scheint sie 21 irrtümlich für apriorisch zu halten, anders 24) Kriterien einer gerechten vorstaatlichen Aneignung und Aufteilung des Bodens gebildet, nämlich die Priorität der Zeit, die Fähigkeit der Verteidigung und die Sicherung des Existenzminimums. Die Isolierung dieser von Locke sich absetzenden und an Hobbes gemahnenden Okkupationstheorie aus dem normierenden Kontext des Rechtsbegriffs führte zu jenen Fehlinterpretationen, die von einer zeitlichen oder logischen Priorität des Eigentums gegenüber der apriorischen Zustimmungsmöglichkeit aller (so auch Saage, 22) bei Kant sprechen und der *volonté générale* des Rechts gegenüber der privaten, besitzindividualistischen Verfügung nur eine nachträglich sanktionierende, dienende, bloß reaktive Rolle zuerkannt sehen (23 u. ö.).

In der Tat enthält Kants Eigentumsbegriff einen besitzindividualistischen Aspekt und ist insofern liberal, aber *logisch gleichursprünglich* ist die Idee der Vereinbarkeit mit dem Willen und Lebensrecht aller, also die soziale Schranke (vgl. *Metaph. d. Sitten*, § 15 des Sachenrechts: Der *Vernunfttitel* der Erwerbung kann nur in der Idee eines a priori vereinigten Willens liegen).

Saage muß dementsprechend die in Kants Rechtsphilosophie enthaltene Stoßrichtung gegen Feudalismus und Kolonialismus zugestehen (25 f., 65 ff. u. ö.). Die Idee einer gleichmäßigen Streuung des Landbesitzes wie die intendierte Rolle des Eigentümers als Staatsbürgers auf Kants kleinbürgerlich-egalitäre Vorstellungen und Interessen zurückzuführen (25, 81 u. ö.), mag eine gewisse historische Berechtigung haben, dies besagt indessen nichts über die Vernunft des Gedankens.

Die geschichtliche Begrenztheit des Kantischen Eigentumsbegriffs liegt denn auch nicht in seiner intelligiblen Fundierung, auch nicht primär in den empirischen Aneignungskriterien, sondern in der dominierenden Rolle, die er dem *Besitz an Grund und Boden* als dem eigentlichen Medium des Eigentumsrechts zuerkennt. Die Analyse von Kants Stellung zur Lockeschen Arbeitswertlehre (16), zum Wert des Geldes (25 u. ö.), zum Boden als Ware (68), die Untersuchungen über die vorindustrielle, noch vorwiegend vom Feudalismus und korporativen Handwerk geprägte Sozialstruktur der deutschen Verhältnisse im ausgehenden 18. Jahrhundert (cap. 6) sowie Kants Stellung im Rahmen der verschiedenen Phasen der Französischen Revolution (69 ff.) gehören zum Interessantesten an Saages Arbeit. Zu ergänzen wären freilich seine durchaus richtigen Bemerkungen über Kants Überbetonung des Bodens durch Hinweise auf jene Abschnitte im § 15 der Rechtsphilosophie, die vom gemeinsamen Volksbesitz an Grund und Boden (etwa in der Mongolei) sprechen und die Übertragung der Kantischen Distributions- theorie auf andere Sozial-, Arbeits- und Kapitalverhältnisse denkbar machen.

Was die Differenz von Naturzustand und staatlich verfaßter Gemeinschaft betrifft, so würden wir (anders als Saage) die Hypothese formulieren: je radikaler die Differenz von vorstaatlichem und staatlichem Zustand (wie etwa bei Hobbes und Rousseau) gesetzt wird, um so größer ist dann die Möglichkeit einer Trennung von Staat und Gesellschaft und der damit verbundenen Konsequenz eines entfesselten Staatsabsolutismus oder Liberalismus. Es bleibt festzuhalten, daß Kant jene radikale Kluft zwischen Naturzustand und Staat nicht kennt. Die

Möglichkeit des Vernunftgebrauchs wie die Idee des Rechts verbindet den *homme sauvage* wie den *citoyen*, der Unterschied liegt lediglich im Bestehen oder Fehlen einer das Recht mit Zwangsgewalt durchsetzenden souveränen Instanz. *Der Staat ist nach Kant die das Recht positivierende und dieses Recht notfalls mit Gewalt realisierende bürgerliche Gesellschaft*. Der ursprüngliche Gesellschaftsvertrag benennt dementsprechend einmal das Vernunftpostulat, angesichts der potentiellen Rechtswidrigkeit und Chaotik menschlichen Verhaltens das Recht zu positivieren und die Gewalt zu zentralisieren, zum anderen ein kognitives Prinzip, die Qualität von Staat und Regierung nach Rechtsprinzipien zu beurteilen. Dieser Ansatz basiert zweifellos auf Kants Anthropologie, auf seiner Charakteristik des Menschen als eines vernünftig-unvernünftigen, gesellig-ungeselligen Wesens. Weshalb diese faktische Wesensbestimmung lediglich die ahistorisch interpretierte „Triebstruktur des zum Menschen schlechthin hypostasierten Besitzbürgers“ ausdrückt (37 und 73), bleibt jenen schleierhaft, die mehr der Erfahrung als der Dogmatik einer idealistischen Geschichtsphilosophie vertrauen. Unklar ist uns ferner, wie Saage aus dieser Konzeption des Staates, den er doch selbst als ‚Leviathan des Rechts‘ bezeichnet (53), seine Funktionalisierung zugunsten der Interessen des Besitzbürgertums (59 ff.) und eine prinzipielle Trennung von Staat und Gesellschaft (54, 62 u. ö.) herauszulesen vermag. In Wirklichkeit richtet sich Kants Begriff vom Staat als Konkretisierung der rechtlich verfaßten *volonté générale* gerade gegen eine Trennung von Staat und Gesellschaft, die sich in den bekannten Alternativen des etatistischen Wohlfahrtsstaates, eines verabsolutierten Wirtschaftsliberalismus oder neuerdings eines autoritären Staatskapitalismus auszuleben pflegt.

Diese angebliche Trennung von Staat und Gesellschaft bei Kant – ein Zentralthema der vorliegenden Arbeit – gründet Saage auf die Voraussetzung, daß Kant, bei aller Beschränkung durch den Gemeinwillen, dem Individuum ein ursprüngliches, vorstaatliches Recht auf private Disposition über Eigentum und damit einen exklusiven Freiheitsspielraum zuerkennt. So richtig dies ist, so sollte doch nicht übersehen werden, daß damit ja keineswegs schon der von der aristotelischen Tradition im Mittelalter wie im neuzeitlichen Naturrecht übernommene Begriff des Bürgers seiner politisch-rechtlichen Bedeutung beraubt und aus der Sphäre des Staates als einer *societas civilis* in die Sphäre des bloß ‚Gesellschaftlichen‘ mit seiner nunmehr rein ‚ökonomischen‘ und ‚sozialen‘ Struktur abgeglitten wäre. Sicherung, Ausgleich und Zusammenspiel der Freiheitsspielräume und der sie gestaltenden freien Bürger ist ja gerade das, was den Kantischen Staats- und Rechtsbegriff beinhaltet. Daß Kant den aktiven und passiven Staatsbürger nach dem ökonomischen Prinzip der Selbständigkeit (ein Status, in den sich immerhin jeder Mensch muß emporarbeiten können, vgl. § 46 des Staatsrechts und die Schrift vom Gemeinschaftspruch) bestimmte, beweist eher seine Abhängigkeit von traditionellen *societas*-Vorstellungen mit ihrer herrschaftlich-häuslichen bzw. ständischen Schichtung als Saages These (vgl. hierzu M. Riedel, *Der Begriff der ‚Bürgerlichen Gesellschaft‘* und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1969, 145 ff., und Saages Kritik, 92). Übrigens ist klar, daß Kant mit dem (doch wohl empirischen) Kriterium der Selbständigkeit für aktive Staatsbürgerschaft hinter seine eigenen Vernunftprinzipien der Freiheit und Gleichheit zurückgefallen ist. Kant hat ferner mit seiner teleologischen Interpretation individueller und gesellschaftlicher Antagonismen (im Rahmen der Legalität) für die Wohlfahrt des Gemeinwesens mehr von der Selbstregulierung als von zentralen Verordnungen erwartet; dies kann nicht a priori als unvernünftig gelten; daß er sich vom egalisierenden Effekt des freien Wettbewerbs zuviel versprach und die latenten Gefahren einer neuen Besitzakkumulation übersah (Saage, 67 ff.), ist historisch gesehen sicher richtig (wenn auch entschuldbar). Die Abhilfe für solche Entartung liegt unseres Erachtens indessen in seinem eigenen Begriff des Rechts als wechselseitiger Vereinbarkeit von Freiheit und faktischer Basis von Moralität beschlossen. Soviel jedenfalls scheint uns ausgemacht: Die Intention der *Metaphysik der Sitten* ist nicht eine Instrumentalisierung des Staates im Interesse der Besitzbürger (116), vielmehr bildet ein gesichertes und billig verteiltes Eigentum die Grundlage für die Herrschaft des Rechts.

Gegen eine Trennung von Staat und Gesellschaft scheint uns nicht zuletzt die Rolle der Aufklärung und der Öffentlichkeit zu sprechen, die Kant im Prozeß der politischen Willensbildung der Bürger wie der Repräsentanten der Macht für wichtig hält. Seine Staatsidee ist uninteressiert an der Entpolitisierung allein in der ökonomischen Sphäre sich breitmachender Bürger.

Wir stimmen Saage zu: Die öffentliche Diskussion rasonnierender Gelehrter dient der erstrebten „Identität zwischen gesellschaftlicher Basis und politischem ‚Überbau‘“ (117), aber wer hält es für ausgemacht, daß den Inhalt der Diskussion lediglich die „Anmeldung von Forderungen der Besitzbürger“, die „Bedürfnisse der Besitzindividuen“ (ebd.) bilden?

Kants Dialektik von Aufklärung und Gehorsam in einem der Idee des Rechts noch nicht entsprechenden Staat, die sich zwischen den Positionen von Hobbes, Locke und Montesquieu bewegt, ist zugegebenermaßen problematisch. Kennzeichnend für sie ist, wie Saage einleuchtend nachweist (cap. 5), die Ambivalenz, mit der die institutionelle Bindung der staatlichen potestas durch das Prinzip der Gewaltenteilung, des Steuerbewilligungsrechts der Bürger und der Publizität als Verfassungsprinzip im Sinne bloß kognitiver Leitideen zugunsten der Unantastbarkeit faktischer Macht abgeschwächt wird. Vielleicht hat Kant in der Tat die reformierende Kraft des Gedankens wie die Gefahr anarchischer Konsequenzen revolutionärer Volksgewalt überbewertet. Doch die Auswüchse der Revolution standen ihm vor Augen, die Möglichkeit eines das Lebensrecht von Millionen verachtenden Staates noch nicht. Die Legitimation von Gewalt gegen eine pervertierte Obrigkeit sollte denn auch auf diese extreme Situation beschränkt bleiben.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Kants Begriff von Eigentum, Staat und Gesellschaft wird getragen von der Idee der Herrschaft des Rechts, das das Zusammenleben freier Bürger regeln soll. Die *volonté générale* birgt Momente der Individualität und Sozialität zugleich. Kant intendiert eine möglichst gleichmäßige Streuung von Eigentum, er plädiert jedoch auch für das Recht einer exklusiven Verfügungsgewalt über es. Sollte er des letzteren wegen getadelt werden, so gereicht ihm dieser Vorwurf zur Ehre. Beinhaltet seine Ansicht doch den Gedanken, daß die Person in der *societas civilis* auch das Recht und die gesicherte Möglichkeit haben muß, ein Individuum zu sein.

*Maximilian Forschner (Augsburg)*

*Klaus Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas v. Aqu., Berchmanskolleg-Verlag, München 1971, 411 S.*

Riesenhubers Buch, das aus seiner Dissertation hervorgegangen ist und auf Anregungen von Max Müller zurückgeht, untersucht (wie der Untertitel anzeigt) die Lehre vom menschlichen Willen bei Thomas v. Aqu. und leistet einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der thomasischen Anthropologie, deren Gesamtdarstellung immer noch aussteht. Die Arbeit zieht mit großer Sachkenntnis alle einschlägigen Textstellen aus Thomas' Schriften heran (Sentenzenkommentar, *De veritate*, *Summa contra gentiles*, *Summa theologiae*, *De malo*) und entfaltet das Thema in folgenden drei Teilen: Gemäß dem (aristotelisch-)thomasischen Grundsatz, daß die seelischen Vermögen nur durch ihre Akte, die Akte aber wiederum nur durch ihre Objekte bestimmt werden können, geht der Teil I (Der Ursprung des Wollens im Guten, 5–122) vom Objekt des Wollens aus und bestimmt es als Ursache und Ziel des Strebens, das seinerseits der Seele transzendent sein muß. Da nun das Wollen ein geistiges Streben ist und sein Objekt (schon nach aristotelischer Lehre) als Erstrebbares erkannt sein muß, um erstrebt werden zu können, tritt zwischen das Objekt und das Wollen vermittelnd die Erkenntnis des Guten durch den Intellekt. Diesen Zusammenhang legt der Teil II dar (Wollen, Erkennen und Wirken, 123–225). Der Teil III (Der Ursprung des Wollens im Sein des Geistes, 227–366) betrachtet schließlich den Willen aus der Natur des Subjekts. Wie nun Sein, Streben und Wirken jedes Seienden sich aus seiner Natur, genauer: der Form(ursache), bestimmen, diese aber auf das göttliche, transzendente Form- und Ziel- bzw. Seinsprinzip hingeordnet ist, so bestimmt sich auch das menschliche Wollen aus dem Geist als Formursache, der auf Gott als dem Guten selbst hingeordnet ist, und zwar einmal dadurch, daß der Wille zuinnerst von Gott bewegt wird, zum andern dadurch, daß er sich zu Gott hin – in freier Selbstbestimmung, durch Vermittlung des erkennenden Intellekts – transzendiert. So läßt erst der Schluß des Buches das im Titel formulierte Thema als letztes Anliegen des Verf. deutlich werden: „Die Transzendenz der Freiheit zum Guten“.

Der besondere Wert des Buches liegt in der Fülle der Einzeluntersuchungen, auf die wir hier leider nur in einer begrenzten Hinsicht eingehen können, sofern sie nämlich in treffender Weise



die mit Thomas' Willenslehre verbundenen Probleme herausarbeiten. Das Gute in seiner Allgemeinheit ist einerseits mit dem Seienden konvertibel und so Objekt des theoretischen Intellekts, andererseits als das vom Willen erstrebte Gute Objekt des praktischen Intellekts. Wie kann aber dasselbe sowohl Objekt des theoretischen wie auch des praktischen Intellekts sein (74 ff.)? Ferner scheint der Versuch der Bestimmung des Wollens einem Zirkel zu verfallen; denn er muß auf das Objekt des Wollens zurückgehen, welches das Gute ist. Das Gute aber wird wiederum als das Erstrebare bestimmt, also dadurch, daß man auf das Streben zurückgeht (194 ff.). Schließlich stellt sich das Problem der Ursprungsordnung von Willen und Intellekt: Bewegt der Intellekt den Willen, da jedes Gut als solches erkannt sein muß? Oder bewegt der Wille den Intellekt, da wir nur dadurch erkennen, daß wir erkennen wollen (309 ff.)?

Wir gehen im folgenden den Erörterungen der Probleme bei Riesenhuber nach, unterscheiden aber schärfer, als es bei ihm geschieht, zwischen Aussagen metaphysischer und solchen ethischer Art in Thomas' Willenslehre, um so besser die Lösungen der Probleme zu artikulieren. Die Erörterungen führen nämlich wiederholt zu gewissen ontologisch-metaphysischen Aussagen, so vor allem, daß das Gute, als konvertibel mit dem Seienden, in Bezug zum Willen steht und als das göttliche Gute Seins-, Form-, Bewegungs- und Zweckprinzip für alles Seiende ist, also auch für den menschlichen Willen und sein Wirken. (Diese und ähnliche Aussagen bilden bei Thomas das Fundament für eine Art „anthropologischer Metaphysik des Willens“, worauf der Untertitel des Buches hindeutet.) Das Gute ist nun Objekt des Willens in einem zweifachen, einem metaphysischen und einem ethischen Sinne: Ethisch gesehen, ist es Objekt des Willens nur durch Vermittlung des praktischen Intellekts, d. h. dadurch, daß es von diesem als höchstes Erstrebbares (und seine Erlangung als Glückseligkeit) erkannt wird. Der Wille steht jedoch in einem noch ursprünglicheren, durch den praktischen Intellekt nicht erst zu vermittelnden Bezug zum Guten in allem Seienden (als mit ihm Konvertiblem) bzw. zum höchsten, göttlichen Guten als dem Seinsprinzip, an dem alles Seiende analogerweise (auf verschiedenen Seinstufen) teilzuhaben strebt und auf das auch der Mensch seinshaft mit seinem Streben und Wollen ausgerichtet ist. Dieser seinsmäßige Bezug ist ein metaphysischer und kann als solcher im nachhinein vom theoretischen Intellekt reflektiert werden. Was ferner die Bestimmung des Guten als Objekts des menschlichen Willens betrifft, so ist sie zunächst eine ethische des praktischen Intellekts und macht die von diesem zu leistende, vermittelnde Erkenntnis des Guten für das Wollen aus. Zugrunde liegt aber (was gegenüber Riesenhuber stärker zu betonen wäre) der metaphysische unmittelbare Bezug des Guten – sofern es einerseits mit allem Seienden konvertibel und andererseits mit dem göttlichen Seinsprinzip identisch ist – zum Wollen, welcher durch den praktischen Intellekt nicht erst zu vermitteln und vom theoretischen Intellekt nur im nachhinein zu reflektieren ist. (Dies schließt jedoch nicht aus, daß der praktische Intellekt in diesem Bezug selbst einbezogen wäre, und zwar derart, daß er mit dem Wollen überhaupt noch ungeschieden zusammenläge.) Was schließlich die Ursprungsordnung von Intellekt und Willen angeht, so empfängt zwar der Wille die sittliche Formbestimmung für sein Wirken vom (praktischen) Intellekt, sofern dieser das Gute als erstrebbar und verwirklichter erkennt. Metaphysisch gesehen, geht aber der Wille, überhaupt wirken zu wollen, voraus, wobei er unmittelbar, ohne Vermittlung des praktischen Intellekts, als zum Sein tendierendes Seiendes vom göttlichen Guten als dem Seins-, Bewegungs- und Zweckprinzip den Bewegungsanstoß empfängt. Wenn nun auch der Ursprung zum Wirken, verursacht durch Gott als das Gute, im Willen selbst liegt, so kann dieser doch nicht unter der Maßgabe des göttlichen Guten sittlich zu wirken anfangen, ohne daß die Erkenntnis des praktischen Intellekts vermittelte, und zwar durch den Bewegungsanstoß des Willens (zur vermittelnden Erkenntnis).

Es ergibt sich noch ein weiteres Problem, das zwar bei Riesenhuber nicht erwähnt wird, sich aber im Sinne seiner Thomas-Interpretation lösen läßt: Wie kann das göttliche Gute Objekt des menschlichen Willens sein, obwohl es für diesen nicht etwas Verwirklichtbares ist? Und in welchem Verhältnis steht es zum sittlichen, vom Willen zu verwirklichenden Guten, das sein eigentliches Objekt sein müßte? Wie sich aus den Ausführungen des Teiles III ergibt, ist das göttliche Gute Objekt im Sinne einer metaphysischen Ursache (als Seins-, Bewegungs- bzw. Zweckprinzips und als reiner Aktualität) für das sittliche, zu verwirklichende Gute des Willens. Damit sich nun der Mensch in seinem sittlichen Wollen zu Gott hinwenden kann, muß er sein eigenes Sein zur höchsten Verwirklichung, Aktualität bringen (und damit zur Verähnlichung

mit Gott). Diese vollendet sich aber im geistigen Sein des Menschen. Aus ihm heraus vermag er Gott am meisten zu erkennen und zu lieben; in seiner Aktualisierung liegt das sittliche Gute und die Glückseligkeit, die Erfüllung des zu Gott hingewandten Willens.

Das vorliegende Buch regt stark zu weiterem Nachdenken und Studium des Themagebietes an, wozu auch eine ausführliche Bibliographie, das Verzeichnis der bei Thomas interpretierten Textstellen sowie ein Namen- und Sachregister sehr hilfreich sind. *Horst Seidl (München)*

*Fritz Joachim v. Rintelen, Values in European thought I, Ediciones Universidad de Navarra, Editorial Gomez, Pamplona 1972, 565 S.*

Die Wertung und Sinngebung des Daseins ist die zentrale Frage, die jede individuelle Existenz und die Geschichte der Menschheit betrifft und die Notwendigkeit und Möglichkeit konstruktiver Völkerbegegnung setzt; sie gewinnt gerade bei der jungen Generation aktuelles Interesse, wie z. B. der ost-westliche Philosophenkongreß auf Hawaii 1969 und der philosophische Weltkongreß in Varna 1973 zeigten. Das vorliegende Werk v. Rintelens ist die Frucht einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Problematik von Wert und Geschichte und kann als eine Standardleistung gelten. Es nimmt das Anliegen des früheren Werkes „Der Wertgedanke in der Europäischen Geistesentwicklung“ (1932) auf, zeigt jedoch gegenüber der damaligen Arbeit nicht nur fast den doppelten äußeren Umfang (annähernd 600 Seiten), sondern stellt auch eine wesentliche inhaltliche Weiterführung dar. Insbesondere ist eine immense Fülle einschlägiger neuerer und neuester Literatur (inklusive kleinerer Aufsätze und Doktordisertationen) aus allen Ländern berücksichtigt und verarbeitet.

Der inzwischen vorliegende I. Band zerfällt in 4 Teile, von denen die beiden ersten grundsätzlich-systematischer und die beiden letzten historischer Natur sind. Der 1. Teil unternimmt eine philosophische Wertanalyse, der 2. untersucht die generelle Beziehung von Werten zur Geschichte. Im 3. Teil wird die Idee des Wertes bei der Antike, im 4. bei der frühen christlichen und der mittelalterlichen Philosophie dargestellt. Ein in Aussicht genommener II. Band soll die Problematik bis in die Neuzeit und jüngste Gegenwart verfolgen.

Die im 1. Teil in Angriff genommene philosophische Wertanalyse betrachtet nach einer kurzen methodologischen Vorüberlegung zunächst das Verhältnis von Wert und Sein und die Charakteristika des Wertphänomens, um so den Begriff des „Realwertes“ zu gewinnen. Sie unterscheidet sodann „Intensitätsgrade“ der Werte, arbeitet ihren eigentümlichen Individualbezug heraus und mündet in den Aufriß einer ästhetischen, ethischen und religiösen Wertdimension.

Der 2. Teil bestimmt im Blick auf das prinzipielle Verhältnis von Wert und Geschichte zunächst die Geschichte als den Ort der Wert-Realisation. Er setzt sich ferner mit der These des Wert-Idealismus auseinander, die den Werten ein übergeschichtliches und zeitloses Sein zuschreibt, sowie mit den Antithesen des „individualistischen Personalismus“, der die Werte in der schöpferischen Genialität individueller Personen gründet und des „hedonistischen Utilitarismus“, der in ähnlicher Weise den Werten ein nur geschichtsbedingtes und zeitliches Sein gibt und sie so völlig historisiert und relativiert. v. Rintelen gelangt selbst zu einer kritisch-synthetischen Vermittlung beider Extreme in dem Sinne, daß die Werte zwar von ihrem Sinn-Grund her und in ihrem Grund-Sinn überzeitlich gelten, jedoch einen in jeder Zeit verschiedenen konkreten Ausdruck und individuellen Realisierungsmodus gewinnen – worin gerade sich ihre zeit-transzendierende Tiefe und Fülle bekundet und der Sinn der Geschichte besteht. (Vgl. z. B. 62.)

Der dem Wertgedanken in der Antike gewidmete 3. Teil beginnt mit einer Betrachtung der nicht-europäischen Kulturkreise (vor allem des indischen, chinesischen und persischen), um vor diesem Hintergrund das Spezifische der abendländisch-europäischen Wertphilosophie herauszuheben. Sodann finden der Seins- und Wertdualismus und der Eros zur metaphysischen Idee des Schönen und Guten bei Sokrates-Plato eine ausführliche Darstellung und Würdigung. Die in der Auffassung von einer dynamisch-energetischen Struktur des Seins begründete Werde-Teleologie bei Aristoteles wird kritisch dem platonischen Dualismus gegenübergestellt. Eine Erörterung über die Auflösung objektiver ethischer Werte und die Reaktionen darauf in der

Spätantike (von Demokrit und Epikur zu Skeptizismus, Stoa, Gnosis und Neuplatonismus) bildet den Abschluß.

Der 4. Teil des Werkes schildert das Wertdenken in der frühchristlichen und mittelalterlichen Philosophie und beginnt mit deren allgemeiner Charakteristik im Unterschied zur Antike: Philosophie als dienende Wissenschaft in bezug auf die christliche Idee der Liebe, Symbolismus und Realismus, der personale Gott als Zentralwert, Lebensverneinung und -bejahung. Gregor v. Nyssa, Pseudo-Dionysius Areopagita und vor allem Augustinus werden in ihren Auffassungen von der relativen Güte der Welt, vom Unterschied und -Verhältnis der sinnenfälligen und der geistig-geistlichen Welt, dem höchsten Guten und von Liebe und Seligkeit ausführlich gewürdigt, ebenso wie Scotus Eriugena und Anselm v. Canterbury. Das Universalienproblem, der Gegensatz nominalistischer und wertobjektivierender Bestrebungen sowie das Verhältnis von Wissen, Glaube und Mystik erscheinen dabei als Schwerpunkte der Auseinandersetzung.

Auf dieser in der christlichen Frühzeit formulierten Problembasis erhebt sich nun nach v. Rintelen das Hochmittelalter mit den imposanten Lösungsentwürfen bei Bonaventura in seiner Lehre von der Gott-Ähnlichkeit, von Natur und Übernatur, von der „*materia spiritualis*“ und in seiner Lichtmetaphysik, und bei Albertus Magnus und Thomas v. Aquin in ihrer Sicht des Grundverhältnisses von Vernunft – Wille – Freiheit, von Wert-Individualität und dem ontologisch Grundintelligiblen, der Seinsanalogie, Partizipation und Ordnung, die in einer metaphysischen Akt-Potenz-Struktur und Vollkommenheit des Seins fundiert sind (Thomas: „*Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*“, Pot. q 7, a2 ad 9). So wie v. Rintelen die Darstellung der hochmittelalterlichen Wertphilosophie mit einer Gegenüberstellung des augustinischen und thomistischen Denkens beginnt, beschließt er sie mit einer Verhältnisbestimmung von Thomas und Dante.

Es folgen nun Ausführungen über das Spätmittelalter, in dem die Wurzeln der modernen Ära gestiftet wurden. Petrus Olivi, Heinrich v. Gent, Duns Scotus, Wilhelm v. Occam und Meister Eckart stehen im Zentrum des Interesses und die zwischen ihnen ausgetragene Problematik umfaßt Themen wie den Primat von Wille gegenüber Verstand, und Individuum gegenüber Allgemeinem, Kontingenz und moralisches Gesetz, Gottesbegriff und heteronome Ethik. Nach deren eingehender Erörterung wendet sich v. Rintelen den Wandlungen und Entwicklungen zu, die von da aus zum modernen axiomatischen Denken führten: den Erscheinungen der Desintegration des mittelalterlichen Weltbildes, arbeitet aber auch nach Unterscheidung einer äußeren, inneren und religiösen Welt die Frage nach den Basis-Werten heraus, die sich durch das philosophische Ringen der Antike und des Mittelalters hindurch als die Grundlagen des menschlichen Daseins und der zwischenmenschlichen Verständigung erwiesen haben und denen so für die Bewältigung der Gegenwart und Zukunft zentrale Bedeutung zukommt.

Der Wert dieser auf wert- und geschichtsphilosophischen Analysen aufgebauten philosophiegeschichtlichen Darstellung liegt nicht zuletzt auch darin, daß sie die Fülle und den Tiefgang der mittelalterlichen Philosophie für das heutige Denken erschließt und so durch manche Analogien oder kritische Alternativen zu modernen Thesen und Aporien zur Freiheit und Weite der philosophischen Auseinandersetzung der Gegenwart beiträgt. Es wäre zu wünschen, daß der II. Band über die Wertidee in der Neuzeit und Gegenwart bald nachfolgt.

*Heinrich Becke (Bamberg)*