

abgeschlossenem In sich sein an, sondern darauf an, die bisherigen weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person und der außer der Endlichkeit im Absoluten und als absolut angeschauten Person, nämlich Gott u. s. w., in welchen der Grund der bisherigen Geschichte und auch der Quelle des Systems der christlichen sowohl orthodoxen als rationalistischen Verstellungen enthalten ist, wahrhaft zu vernichten, in den Grund der Wahrheit zu bohren und in ihre Stelle als unmittelbar gegenwärtige weltbestimmende Anschauung die Erkenntnisse einrücken zu lassen, die sich in der neuern Philosophie als im Reich des Ansich und Jenseits, in der Form der nackten Wahrheit und Allgemeinheit entwickelt finden . . ." (Feuerbach an Hegel, vom 22. November 1828; Band III, S. 247).

Bei der Lektüre dieser späteren Briefe an Hegel kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß er wohl wie selten ein anderer die Tragik erlebte, noch zu seinen Lebzeiten sein Werk unter einer Kritik zersplittern zu sehen, die eben darum berechtigt war, weil dort, wo das große Ganze sich dem Blick entzieht, alsbald die Endlichkeiten sichtbar werden. Diese Spannungen zwischen Endlichkeit und Zeitverhaftetheit des Philosophen einerseits und seiner Philosophie andererseits, die trotz aller Grenzen die überzeitliche Erscheinung des Geistes darstellt, zeigt sich wohl nirgends so sehr als in der Unmittelbarkeit der schriftlichen Mitteilung. So muß man wohl sagen, daß die Hegelbriefe weit über das Bildungsmäßige hinaus für den Hegel fachmann unentbehrlich sind, daß sie aber zugleich als Lebenszeugnisse des Philosophen von allgemeinem Interesse sind.

Evelina Krieger (Wien)

Nach den „Tag- und Nachtbüchern“ und den „Essays“ erschien als 3. Band der Ausgabe der Werke von Theodor Häcker „Satire und Polemik — Der Geist des Menschen und die Wahrheit“ (Kösel Verlag, München 1961; 499 Seiten, DM 19.80). Das Frühwerk „Satire und Polemik“, erstmals 1922 erschienen, faßt verschiedene Aufsätze zusammen, die meistens nach 1914 im „Brenner“ erschienen waren und die für Häckers Entwicklung sehr aufschlußreich sind. „Denn ich bin auf dem Wege gewesen, langsam, aber hartnäckig und mit Hilfe von oben“ — wie Häcker im Vorwort 1921 schrieb. Die Faszination durch Kierkegaard schlägt allenthalben durch, auch in jenem unnachsichtigen Gespür für „den schwachen Punkt einer jeden Metaphysik“ (61), mit dem Häcker heftig Bergson, Schopenhauer, Spengler, Troeltsch, Wundt, Eucken, Cohen, Lipps, Simmel und Scheler angreift. Der beißende Spott dieser Attacken ließ „Satire und Polemik“ für Häcker selbst spä-

ter zu einer überwundenen Epoche werden, so daß er eine Neuausgabe dieser Frühschrift nicht mehr wünschte.

„Der Geist des Menschen und die Wahrheit“ erschien erstmals 1937; es ist eine reife und ausgewogene Besinnung auf die Möglichkeit der christlichen Philosophie. „Da in Europa der Glaube sinkt, aus dem öffentlichen und sichtbaren Leben entschwindet um nur noch im Privaten und Unsichtbaren zu leben, kommt der Philosophie, der Metaphysik als tiefstem Ausdruck des natürlichen menschlichen Geistes wieder eine ungemeine Bedeutung zu, oder sagen wir es genauer: der Wahrheit oder Falschheit der geltenden Philosophie“ (350). Auf eine Auseinandersetzung mit Materialismus und Lebensphilosophie folgt ein Abschnitt „Über Existenz und Existentialphilosophie“. Häcker sieht die Ablehnung der Metaphysik als philosophia perennis und die Verkennung ihrer wesenhaften Gültigkeit durch „die heutige deutsche Existentialphilosophie“ in deren Blindheit für das Phänomen der „Gleichzeitigkeit“ gründen, wie es doch ihr Ahnherr Kierkegaard entwickelte: „gleichzeitig sein mit einer ewigen Wahrheit“ (432).

Gewiß sind die Urteile Häckers zuweilen einseitig und schief, doch lebt in ihrer Unbedingtheit die Leidenschaft für die Wahrheit und so machen sie nicht nur auf das jeweilige Problem aufmerksam, sondern weisen die Frage auch in die entscheidende Richtung. Es wäre ein schöner Erfolg, wenn die vom Kösel-Verlag in der gewohnten Sorgfalt betreute Gesamtausgabe zum Anlaß würde, daß sich die Philosophie der verstreuten Hinweise Häckers erinnert und sie bereitwillig aufnimmt.

U. H.

Niemand hat die Kluft zwischen transzendentaler Subjektivität und transzendentaler Objektivität schonungsloser aufgezeigt als Kant. Die neuere Philosophie setzt deshalb zu Recht bei ihm an. Aber sie hat auch immer behauptet, daß es Kant selbst nicht gelang, diese Kluft zu überwinden, auch nicht in der Kritik der Urteilskraft, die eigentlich dazu bestimmt sein sollte, aber gerade, als in zwei völlig zusammenhangslose Teile auseinanderfallend, ein Beweis des Zwiespalts zu sein schien. Dem gegenüber sucht die vorliegende Arbeit von Günter Freudenberg, *Die Rolle von Schönheit und Kunst im System der Transzendentalphilosophie* (Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1960, 88 Seiten, brosch. DM 8.20) die Ansätze, die sich aus der Kritik der Urteilskraft ergeben, fruchtbar zu machen und zu zeigen, wie es von ihnen her doch möglich ist, den Übergang von ästhetischer zu teleologischer Urteilskraft zu vollziehen, die Gebiete der Natur und Freiheit zu verbinden, zwischen dem Vernunftbegriff des Subjekts und

demjenigen der Existenz des Subjekts Übereinstimmung zu schaffen, damit das System der reinen Vernunft zu vollenden und den ersten Schritt zu einer transzendentalen Metaphysik der Natur zu leisten, in der dieses System der Transzendentalphilosophie seine Begründung findet (13).

Woraus entspringt die Notwendigkeit, zwischen den Gebieten der Natur und der Freiheit, zwischen transzendentaler Objektivität und transzendentaler Subjektivität zu vermitteln? Weil es 1. nicht genügt, nur kritisch den Umfang der Vermögen des Subjekts zu bestimmen, vielmehr geklärt werden muß, aus welchem Grund die Vermögen überhaupt Vermögen sind. Es ist notwendig, für die Vollständigkeit des Systems, es selbst als Form der Realität des Subjektseins im Ganzen der Welt zu erhellen, d. h. auf die „Natur in uns“ (Kant) als den Grund der Einheit der Vermögen im Subjekt zu beziehen (10f.), eine Frage freilich, die zusammengeht mit jener, welche Kant selbst in der Kritik der reinen Vernunft (A XVII) noch ausdrücklich ausgeklammert hat. Und weil 2. das transzendente Subjekt so lange bloß formal bleibt, als es sich nicht produziert, diese Produktivität aber an die Natur verwiesen ist, in der allein das Subjekt Realität hat (II). Das erste, die Realität und Einheit der Seinsverfassung des Bewußtseins, wird gesichert im Blick auf das „Lebensgefühl“ (interpretiert vom Heideggerischen Begriff der Befindlichkeit her), in dem diese Realität unvermittelt zum Ausdruck kommt und als Einheit erfahren wird. Das zweite, die Vermittlung zwischen transendentem Subjekt und transzendental-realer Natur, wird, im Hauptteil der Arbeit, über drei Stufen aufgezeigt: über die Schönheit als realer Erscheinung einer Idee nämlich, unter der Natur und Vernunft, Notwendigkeit und Freiheit vereinigt sind; über das Ideal der Schönheit, der vollkommenen Zusammenstimmung der Vernunft selbst (als Ding an sich) mit der Natur in der menschlichen Erscheinung; über die Kunst endlich, die zur Bedingung ihrer Möglichkeit die Indifferenz von Vernunftprinzip und Naturprinzip fordert, sofern sie selbst die Form der Freiheit in der Natur darstellt. Die Analysen Freudbergs sind äußerst scharfsinnig durchgeführt, bewegen sich jedoch zuweilen auf sehr schmalen Grad. Gewünscht hätte man, daß, nachdem der Verfasser im einleitenden Satz selbst den Ausgang des neueren Denkens von Kant betont, nun auch in der Durchführung seiner Thesen die Verbindungs- oder Unterscheidungslinien zur gegenwärtigen Philosophie der Kunst gezogen worden wären. Die ganze Schrift stellt sich dar als höchst eigenwillige, teilweise an Heidegger, noch mehr aber an Schelling und Hegel anknüpfende Kantinterpretation, die das Kantische System nicht genealogisch, sondern nach vorne auf die Identitätsphilosophie zu interpretiert. Kein Zweifel, daß dadurch die stark systematisch-spekulativ inter-

essierte Arbeit Kants Ansätze radikalisieren und freilich an mehr als nur „einigen Stellen“ (Vorwort) zurücklassen mußte. A. H.

In der Sammlung „Orbis Academicus — Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen“ legt *Michael Landmann* einen umfangreichen Band „*De homine — der Mensch im Spiegel seines Gedankens*“ vor (Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1962, XIX + 1620 Seiten, Ln. DM 54.—). Landmann hat zu dieser Geschichte der philosophischen Anthropologie mehrere vorwiegend junge Mitarbeiter herangezogen, die im Rahmen des Gesamtplanes selbständige Beiträge ausarbeiteten. Das bedingt zwar eine gewisse Ungleichheit der verschiedenen Abschnitte, ermöglichte aber auch, daß dieselben jeweils von einem Autor behandelt wurden, der sich in der besonderen Epoche und dem betreffenden Denken gut auskennt. Von *Landmann* selbst stammt neben der Einleitung der ganze erste Teil über die Griechen und derjenige über die Renaissance; weiter behandelt er Kant, Herder, Goethe und Schiller. Während den Griechen ganze 111 Seiten gewidmet sind, wird die „Weiterbildung antiker Motive in der christlichen Philosophie“ lediglich in einem kurzen Abschnitt (18 Seiten) über Thomas von Aquin durch *Norbert Hinske* behandelt. Augustinus, der doch wie kaum ein anderer im Abendland die Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses mitgeformt hat und dies gerade in einer die Philosophie selbst bestimmenden Weise, wird bei dieser Einteilung stillschweigend übergangen; er taucht lediglich später in der umfangreichen von *Guðrun Diem* zusammengestellten Bibliographie auf. Daß in der Orbis-Reihe ein eigener Band einmal zur christlichen Anthropologie erscheinen soll, vermag dies Verfahren im Blick auf die hier vorgelegte „Geschichte“ der „philosophischen“ Anthropologie wohl kaum zu rechtfertigen. Um so ausführlicher werden die englischen und französischen Denker behandelt (hauptsächlich durch *Elfriede Tielsch*, *Peter Lutz Lehmann* und *Peter Christian Ludz*). Breiten Raum nimmt auch die deutsche Schulanthropologie von Magnus Hundt bis zu Johann Christian August Heinroth ein, die von *Guðrun Diem* dargestellt wird. Im Kapitel über das 19. Jahrhundert stammt der Abschnitt über Feuerbach und Marx wieder von *P. C. Ludz*, derjenige über Kierkegaard von *Michael Theunissen*. Nach „Nietzsche“ (*G. Diem*) gibt es allerdings nur noch knappe 10 Seiten „Ausblick“ des Herausgebers auf den gegenwärtigen Stand der Anthropologie. Mag man von der Auswahl her in diesem Bande manches vermissen, was sich darin findet, erfreut durch sachliche Nüchternheit und Prägnanz. U. H.

„4 Jahrzehnte Ästhetik“ behandelt ein Buch von *Armand Nivelle* (Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960. Leinen DM 28.—). Der Verfasser hat sich einen Zeitraum gewählt, in welchem in Deutschland in kurzer Zeit viel und Entscheidendes für die Entwicklung der Ästhetik passiert. Letzteres zu sehen, wird man in Zukunft diesem angezeigten Buch selbst mitverdanken müssen. Nivelle teilt ein in *Philosophen* (Baumgarten, Mayer, Sulzer, Mendelssohn), die in abstrakter, „rationalistischer“ Weise, und in *Kritiker* (Winckelmann, Lessing, Herder), die auf „empirisch“ praktische Art die neue Wissenschaft entfalten. Den Abschluß bildet ein eigener Teil über *Kant*. Die Würdigung von dessen „Kritik der Urteilskraft“, in der die Bemühungen der Vorgänger eine klassische Gestalt erhalten, ist nicht überraschend. Um so mehr ist es die neuarbeitete und begründete Wertschätzung des Mannes, der am Anfang der deutschen philosophischen Kunstlehre steht, bislang von den Philosophie- und Ästhetikhistorikern als Nachfahre der Leibnizschen Systematik, bloßer Klassifikateur Wolffscher Schulthesen, bestenfalls Terminologie der neuzuschaffenden Wissenschaft vom Schönen, unterbewertet: *Baumgarten*. Nivelle zeigt, wie mit Baumgartens drei Bemühungen (Platzanweisung für die Ästhetik in der zeitgenössischen Philosophie; Definition der ästhetischen Einstellung; Versuch eines Systems der Ästhetik) die ästhetische Diskussion in Gang gebracht und determiniert wird. Demgegenüber bedeuten *Mayer* und *Sulzer* einen Rückfall in Unsystematik und fälschliche Unterstellung der Kunst unter ethische Kategorien. Sehr deutlich wird die vermittelnde, sowohl Lessing wie Kant vorbereitende Leistung *Mendelssohns* gezeichnet. Sodann zerstört Nivelle den „Mythos“ um *Winckelmann* zugunsten einer sachlichen Wertung seiner Lessing, Herder, Fr. Schlegel und den gesamten Geschmackstonus von Klassik und früher Romantik bestimmenden Leistung. Von Lessing vorbereitet, kommen in *Herders* Gedanken in die ästhetische Fragestellung, die den „statischen“ Ansatz der „Philosophen“ sprengen und auch durch den späteren Entwurf *Kants* nicht umfassen werden: Genie, relationale Wertung, volkhaft-geschichtlich je neues Maß des Kunstwerks.

Die Anschauungen der drei letztgenannten Denker, vom Verfasser in immer wieder vergleichender, rückschauender, entgegensetzender Weise spannend vorgeführt, nehmen, gemäß ihrer Wirkkraft bis heute, zwei Drittel des Buches ein.

Das Buch, mit zwei Registern und einer vorzüglichen Bibliographie ausgestattet, darf als ein Grundwerk der Geschichtsschreibung der Ästhetik und Poetik angesprochen werden. Ein bei einem solchen Werk seltener Vorzug kommt

hinzü: als eine — offensichtlich vom Verfasser selbst bewerkstelligte — Übersetzung aus dem Französischen liest es sich klar und flüssig wie französisch. H.-W. J.

Philosophische Ästhetik ist nicht Philosophie der Kunst. Daß das Kunstwerk prinzipiell zum Zwecke des Schönseins geformt sei, ist ein schönheits- wie kunstdogmatisches Vorurteil, das gleicherweise die Fragestellung der Philosophie der Kunst fehllleitete, wie den Blick für die eigentliche ästhetische Problematik behinderte. Einen aufschlußreichen Katalog einschlägiger irrtilmlicher Formulierungen des Grundthemas aus der jüngsten Geschichte der Philosophie der Kunst stellt *Wilhelm Perpeet*, *Antike Ästhetik* (Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1961, 114 Seiten, brosch. DM 7.80) im 1. Kapitel der Einleitung dieses Werkes zusammen. Philosophische Ästhetik hat dem gegenüber die einzige Frage: was ist das Schöne am Schönen? Aber die systematische Frage, die das Schöne zunächst als scheinende Wirklichkeit mit ihren Wirkmomenten der Zwecklosigkeit, des freien Spiels der sonst verzweigten Gemütskräfte, der Versöhnung unserer mit uns selbst und mit dem Ganzen der Wirklichkeit phänomenologisch deskribieren kann und sich dabei jeder Konstruktion des Schönen, etwa von einem transzendentalen ego her, enthalten muß — das gestattete Minimum an Voraussetzung ist nur die An- und Hinnahme des faktischen „daß“ von Schöner —, diese systematische Frage nach dem Grund der machtvollen Wirkung des schönen Scheins drängt von ihr selber her zurück in die Geschichte der Ästhetik, in die Geschichte des ästhetischen Problembewußtseins. Denn es könnte sein, daß die systematische Grundfrage der Philosophie des Schönen allein und ausschließlich im geschichtlichen Geschehen selber antwortmäßig zuwächst (16). Und es ist dies gewiß so, wenn es wahr ist, daß das Schöne so, wie es an sich selbst ist, sich zu keiner Zeit ganz und unverhüllt zeigt (ebd.), daß das Schöne selbst also (und seine Erfahrung) eine Geschichte hat. So fordert *Perpeet* auch für die Ästhetik, wie er es für die Philosophie der Kunst tat (Von der Zeitlosigkeit der Kunst, in: Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1951), zur Bereitung der Systematik den historischen Rückgang. Das Anliegen der Schrift ist es, den 1. Teil des Weges einer solchen, die Historie in die Systematik aufnehmenden Ästhetik zu leisten: die Entwicklung der antiken Ästhetik aufzuzeigen. Sie gründet im frühgriechischen Gewahrwerden des Schönen, das sich vollzieht als mythische Rühmung leuchtender Wirklichkeit, und das gekennzeichnet ist durch die Zusammengehörigkeit von Lichthaftigkeit, Leben und Eros (25). Der eigentliche Beginn aber der Ästhetik ist dort zu suchen, wo die Fraglosigkeit des Mythos und des schö-

nen und heiteren Daseins, aus dem er spricht, sich dem Logos stellen muß, das Phänomen zum Problem wird, wie erstmals bei Platon. In knappen Analysen einer Fülle von Textstellen gelingt es dem Verfasser, die Entwicklungsstufen der platonischen Problemkonzeption und ihren Zusammenhang mit der Ideenlehre und deren Dialektik aufzuzeigen, vom Ansatz des Schönen als Idee über das Schöne als Idee des Scheinens selbst zum Schönen als dem liebenswertesten Glück des Guten an sich, in dem schließlich sich das Maß als der Ursprung erweist, der das Schöne und das Gute in der Wahrheit des Lebens zusammenhält. Die zweite Gestalt, die Perpeet vorführt, steht am Ende der antiken Philosophie. Plotin wiederholt die Grundfrage. Insbesondere dieser über Plotins System des Schönen handelnde Abschnitt der vorliegenden Schrift, der die geistes- und philosophiegeschichtliche Vulgata, daß dem in Plotin sich ausprechenden Zeitgeist der Blick für das Schöne verloren gegangen sei (71), glänzend widerlegt, verdient Beachtung. Der plotinische Begriff der Form als des Grundzugs des Schönen, die Analyse dieses Formbegriffs auf seinen henadischen Grundcharakter hin, die Verankerung der Formkraft in den materiegestaltenden Vermögen der Weltseele und die Zeichnung des Aufstiegs der Schönheitserfahrung schließlich zum *εἶς* als der „Schönheit über aller Schönheit“ machen deutlich, daß die Schönheitsproblematik vielmehr im Zentrum des plotinischen Denkens steht. Sosehr Plotin dabei sich von Platon absetzt und insbesondere dessen Rückführung der Schönheit auf eine objektive Maßnorm widerspricht, so zeigt sich doch, wie eng beide, Platon am Anfang und Plotin am Ende dieser Epoche, zusammengehören. Beiden ist gemeinsam die innere notwendige Verbindung der ontologischen mit der ästhetischen Fragestellung, beiden gemeinsam die Auslegung des Schönen auf den Menschen hin, und damit gemeinsam zugleich das religiös-soteriologische Interesse am Schönheitserlebnis. Auslegung auf den Menschen hin — das bedeutet keine Subjektivierung, weil und insofern gerade die „objektive“ Seinsverfassung des Menschen den Horizont abgibt. Es bedeutet aber die Notwendigkeit einer Überprüfung der gängigen Ansicht, als ob das griechische Denken, insbesondere die griechische Schönheitsspekulation, weil sie die Wirklichkeit als unter dem Zeichen des Schönen stehend schaute, nach „außen“, nur auf das Sachlich-Gegenständliche, Objekthaft-Dingliche geblickt und selbst die Innerlichkeit des Menschen kosmisiert, geometrisiert, versachlicht, entpersönlicht habe (97). Der Kosmos, das Naturschöne, wird vielmehr umgekehrt nach Analogie der wohlvertrauten Menschenschönheit angesehen (100). Das Naturschöne ist gerade nicht, wie es klassizistische Ästhetiken wollen, das unmittlere und unvermittelt erste. Die eigentliche Entdeckung des „Naturschönen“ erfolgt später.

Sie hat ebenso ihre eigenen religiösen Voraussetzungen wie die menschenartige Schönheit in der griechischen Ästhetik. „Erst mit dem Augenblick, da der biblische Welt schöpfungsglaube verbindlich und alles Natürliche ‚kreatürlich‘ wird, zeigt die Natur genannte Wirklichkeit ein ‚vergnügendes‘ Gesicht“ (101). Die biblischen Voraussetzungen frühchristlicher Ästhetik sucht kurz das letzte Kapitel zu umreißen. Die anschauliche, wenn auch knappe gedankliche Durchführung des Themas, das sich der Verfasser stellte, die reichen Belege und die zum Teil ausführlichen Anmerkungen, welche zugleich einen Überblick geben über den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Untersuchungen, empfehlen die vorliegende kleine Schrift als wertvollen Beitrag. An zahlreichen Stellen naheliegende Verweise u. a. auf die spätmittelalterliche Ästhetik (vor allem in der Frage der Konvertibilität des pulchrum mit den bekannten Transzendentalien) und auf die Ästhetik Kants und des deutschen Idealismus (vor allem in der Frage der religiös-theologischen Voraussetzung der Ästhetik und des soteriologischen Aspekts des Schönheitserlebnisses) hätten zeigen können, wie stark die antike Ästhetik in der Geschichte des Denkens nachgewirkt hat, würden aber wohl den vorgezeichneten Rahmen der Schrift gesprengt haben. A. H.

*Études d'histoire de la pensée philosophique* ist der Titel eines Sammelbandes von Aufsätzen, die *Alexandre Koyré* seit 1922 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hat (Librairie Armand Colin, Paris 1961). Der Band enthält neben Arbeiten über Condorcet und de Bonald und wissenschaftsgeschichtlichen Abhandlungen die Bemerkungen zu den Paradoxen des Zenon, die seinerzeit in Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung erschienen waren, weiter nicht weniger als drei Beiträge über und um Hegel, sowie aus dem Jahre 1946 eine Auseinandersetzung mit „L'évolution philosophique de Martin Heidegger“. U. H.

Aus dem Nachlaß von *Walter Strich* hat dessen Tochter S. Strich einen Band „*Telos und Zufall. Ein Beitrag zu dem Problem der biologischen Erfahrung*“ (Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1961, IXX, 245 Seiten, engl. brosch. DM 14,50) herausgegeben; das Werk sollte ursprünglich mit einem geplanten Buch über die Logik der Frage und über die Sprache zusammen eine Kritik der historischen Vernunft bilden (vorbereitet durch ein bereits 1914 erschienenes Buch des Verfassers „Prinzipien psychologischer Erkenntnis“). Der Plan konnte nicht mehr ausgeführt werden. Auch das vorliegende

Werk blieb unvollständig und hätte einer letzten Bearbeitung bedurft, zumal einige Teile, wie das Vorwort berichtet, schon vor Jahren geschrieben wurden, von anderen wiederum verschiedene Fassungen existieren. In 4 Kapiteln wird über die Beziehungen von Biologie zur Physik (worunter der Verfasser noch die klassische Physik versteht, und von der als determinierender Wissenschaft er streng die Biologie und Psychologie absetzt), über das morphologische System und die Metamorphose (Fragen der Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Chaos, Telos und Zufall, Determinismus und Selbstbestimmung in dem an die Materie gebundenen Lebensgeschehen), über Reiz und Bewußtsein (Auseinandersetzung mit der Informationstheorie und ihren selbst nicht bedachten Voraussetzungen) und über die Dingwahrnehmung gehandelt (dieses letzte Kapitel bringt eine „analytische Phänomenologie“ [von derjenigen Husserls freilich verschieden] der produktiven Gestaltwerdung). Die von M. Friedmann vorsichtig gehaltene Einleitung versteht es, über die aus der Entstehungsgeschichte des Werkes begreiflichen Mängel hinweg das Interesse des Lesers auf die zum Teil fruchtbaren, immer aber originellen Anregungen des Verfassers zu lenken und sie in das Gesamtbild der heutigen Diskussion der Wissenschaft einzuordnen, welche freilich, wie die Einleitung sagt, seit der Niederschrift des Manuskriptes gewaltig fortgeschritten ist und völlig neue Gesichtspunkte entwickelte. Aber auch davon abgesehen würde es „einen Fachmann in jeder der in dem Buche behandelten Disziplinen, Physik, Biologie, Psychologie, Neurologie und Philosophie erfordern, um den Gedankengang des Werkes kritisch zu erörtern“ (VII). A. H.

Bei der noch immer wachsenden Flut der Literatur zum Problem des Naturrechts ist es eine besondere Freude, auf einen Beitrag aufmerksam machen zu können, der trotz seines geringen Umfangs ganz dazu angetan ist, die Diskussion der Naturrechtsproblematik auf einen neuen Boden zu stellen und der philosophischen Frage nach Grund und Wesen des Rechts den in der Rechtstheorie der Neuzeit verlorengegangenen Bezug auf die Wirklichkeit des Rechts selbst zurückzugeben: *Joachim Ritter, „Naturrecht“ bei Aristoteles — Zum Problem der Erneuerung des Naturrechts* (res publica — Beiträge zum öffentlichen Recht, Heft 6 — hrsg. von Ernst Forsthooff; Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1961, 37 Seiten, kart. DM 7,80).

Das Bestechende dieser kleinen Schrift liegt zunächst in der methodisch strengen und umsichtig aufschließenden Interpretation der aristotelischen Naturrechtslehre, die in überzeugender Weise zeigt, wie Aristoteles das auf die Natur des Menschen gegründete Rechtsprinzip

aus der Polis als ihrer gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit selbst erhellt. Es gibt für Aristoteles kein an sich bestehendes Naturrecht, das dem gesetzten Recht als der positiven Verfaßtheit der Polis gegenüberstünde; Aristoteles geht vielmehr von der gegebenen politischen Wirklichkeit aus und fragt so von dem, was ist, auf das zurück, was ihm zugrunde liegt, um dies Zugrundeliegende dann als das der Wirklichkeit der Polis Einwohnende zu begreifen. So macht Ritter deutlich, was Naturrecht im Zusammenhang der es begründenden praktischen Philosophie war und warum die Philosophie den Begriff eines von Natur Rechten ausbildete. Die systematische Bedeutung dieser Darstellung ergibt sich freilich erst aus dem Hinweis auf den gegenwärtigen Stand der Rechtstheorie; diese hat sich mit der Naturrechtslehre der Aufklärung aus dem Zusammenhang der praktischen Philosophie gelöst und ruft nun ihrerseits nach einer neuen „naturrechtlichen“ Begründung des Rechts, die von der festgehaltenen eigenen Voraussetzung einer abstrakten Dualität von positivem und überpositivem Recht her dann doch gar nicht leisten kann, was sie leisten soll.

Was aber kann in dieser Situation eine Erinnerung der aristotelischen Naturrechtslehre helfen? Ist nicht gerade die „Einheit“, die Aristoteles die Natur des Menschen von ihrer Verwirklichung in der Polis her erkennen läßt, im neuzeitlichen Bewußtsein der „Entfremdung“ und „Entzweiung“ verloren gegangen? Das ausgeprägte geschichtliche Bewußtsein Ritters läßt hier keinen Zweifel aufkommen: die aristotelische Naturrechtslehre kann nicht einfach wieder aufgenommen werden, sie ist mit der Polis, aus der sie erwuchs, vorbeigegangen und zum Vergangenen geworden. Was aber bei Aristoteles zu lernen ist, ist dies, „daß ein auf die menschliche Natur gegründetes Recht nur da Begriff und Prinzip des Rechts zu sein vermag, wo die menschliche Natur nicht unbestimmt, sondern in ihrer Verwirklichung und so als aktuelle Natur zur Substanz einer bestehenden politischen wie rechtlichen Ordnung wird“ (34). Diese Einsicht aber ist in der Naturrechtstheorie der Neuzeit vergessen und in der das gegenwärtige Rechtsbewußtsein noch immer bestimmenden Scheinalternative von Sein und Sollen wirksam verstellt.

Die Rechtsphilosophie und mit ihr die ganze Rechtswissenschaft kann in der Aufnahme des Anstoßes durch Ritter einen entscheidenden Schritt vorwärts tun; darauf kann sie kaum nachdrücklich genug hingewiesen werden. U. H.

Eine Auswahl aus den Schriften von *Wilhelm Dilthey* ist unter dem Titel „*Die Philosophie des Lebens*“ anlässlich des 50. Todestages Diltheys 1961 bei Teubner (Stuttgart) und Vandenhoeck und Ruprecht (Göttingen) erschienen

(339 Seiten, kart. DM 9.80). Die Auswahl hatte noch *Hermann Nohl* als unmittelbarer Schüler Diltheys zusammengestellt; die Gesichtspunkte seiner Wahl konnte er nicht mehr darlegen, darum versucht nun *Otto Friedrich Bollnow* in einem kurzen Vorwort denselben nachzugehen. Eröffnet wird der Band mit Diltheys Baseler Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1867 über „Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland (1770—1800)“; es folgen verschiedene weitere Texte zur Weltanschauungslehre, so „Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie“, „Die Auflösung der metaphysischen Stellung des Menschen zur Wirklichkeit“ und die abschließende Darstellung Diltheys über „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“. Als Arbeit zur methodischen Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften werden die „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ aus dem Jahre 1894 ungekürzt abgedruckt. Den Abschluß bildet die umfangreiche Berliner Akademieabhandlung „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ (1910). Damit vermittelt diese geschickte Auswahl aus den „Gesammelten Schriften“ durchaus einen guten Einblick in die Gedankenwelt Diltheys.

U. H.

Noch 1961, im Jahr der Feier des 100. Geburtstages von Maurice Blondel, erschien in den Franziskanischen Forschungen von *Dietrich Esser OFM* eine Arbeit zum philosophischen Grundanliegen Blondels: „*Der doppelte Wille bei Maurice Blondel*“ (Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen, 100 Seiten). Die Darstellung Essers ist in ihren Aussagen, Wertungen und Verweisen manchmal zu undifferenziert; gleichwohl mag sie als brauchbare Einführung in Blondels Phänomenologie des menschlichen Willens begrüßt sein. Die Arbeit folgt dem Aufbau der „Action“. Nach einem Aufriß des Willens im Gefüge der Tat (Kap. 1) und der Erhellung des Weges des Willens in der Tat (Kap. 2) folgt schließlich in Kap. 3 die Erörterung der „Entscheidung“ als Versuch einer „Überbrückung“ des „Grabens“ zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Natur und Übernatur. Was freilich eben dies Problem des „Grabens“ betrifft und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie, die Esser in diesem Zusammenhang wiederholt erörtert, empfiehlt es sich, zur Ergänzung und Klärung das ebenfalls 1961 erschienene Werk von Henri Bouillard (SJ) über „Blondel et le Christianisme“ (Editions du Seuil, Paris) heranzuziehen.

U. H.