

hat, um den *immanenten* philosophischen Gedankengang und die Einheit eines Systems zu begreifen. Nach der umfangreichen Literatur der vergangenen Jahre zum Problem der Hermeneutik dürfte ein solches naives hermeneutisches Schema nicht unbegründet angewendet werden.

Doch Verf. folgt hier nur einem Interpretationsprinzip, das in den Jahren 1924–1930 vor allem seitens katholischer Autoren in der Erklärung der sog. „Wende“ im Philosophieren Max Schelers angewandt wurde. Diese Wende wurde damals einzig auf Schelers Ehescheidung und neuerliche Heirat zurückgeführt. In der Philosophie gilt nun einmal ein Unterschied zwischen *Entstehungs-*zusammenhang und *Begründungs-*zusammenhang, der bei einer Interpretation nicht verwischt werden darf. Scheler selbst hat ausgezeichnete Argumente gegen eine solche Verfahrensweise vorgebracht. Konkret ergibt sich aus diesem Vorgehen, daß wesentliche Teile des Schelerschen Denkens gar nicht berücksichtigt werden – so z. B. seine Personlehre, seine Lehre von Liebe und Wert. Es ergeben sich sogar durchaus „unhistorische“, ja peinliche Extrapolationen aus diesem methodischen Ansatz: „One cannot really be sure of how Scheler would have responded to the triumph of National Socialism in 1933, but if the opportunism that characterized most of his life is any indication, one can well suppose that he would have greeted the triumph of the will, cloaking it with a metaphysical meaning despite his proclaimed hostility to fascism“ (257).

Man wird dem Verf. die Frage stellen müssen, woher er das Wissen um die *Motive* Schelers für sein Denken nimmt, die überall behauptet werden. Sie finden sich nicht in seinen Werken und ebenfalls nicht so in den unveröffentlichten Briefen, die dem Verf. zugänglich waren.

Unter dem angegebenen Gesichtswinkel wird nicht bedacht, daß die zur Diskussion stehenden *politischen* Gedanken von *philosophischer* Art sind. Ein Staatsmann hätte anders zu denken – das ist zugegeben. So merkt Verf. etwa kritisch an, daß Scheler nie ein konkretes Problem politischer Art bis zu einer praktikablen Lösung durchdacht habe. In diesem Ansinnen zeigt sich, daß er in Scheler suchte, was schwerlich zu finden ist, da er eben kein Politiker war. Man denke einmal an die bis zu „praktikablen Lösungen“ durchdachte Staatstheorie Platons. So bleibt trotz des sehr großen und dankenswerten Materials, das der Verf. über Leben und Persönlichkeit Max Schelers und über das damalige Deutschland zusammengetragen hat, eine grundsätzliche Kritik an der Weise bestehen, wie dieses Material verwandt wurde. Jeder, der sich ausführlicher über den Lebensweg Max Schelers informieren will, wird in keinem Buch mehr und Besseres finden. Der Untertitel eines „Portraits“ darf jedoch nicht mit Recht erhoben werden, da der Leser ein durchaus einseitiges Bild dieses vielseitigen philosophischen Denkers vorgestellt bekommt.

W. Mader

Michelet, Carl Ludwig, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. 2 Bde. 8^o (XII u. 537, XVI u. 801 S.) Nachdruck der Ausgabe Berlin 1837/38, Hildesheim 1967, Olms. 176.— DM.

Zunächst einige Worte über den *Verfasser*: M. (1801–1893), Berliner Fabrikantensohn, war nur durch kräftige Nachhilfe seines Meisters auf eine bescheidene, aber langwährende akademische Laufbahn als ao. Professor der Berliner Universität zu bringen. Er wurde und blieb zeitlebens ein gemäßigter, sozusagen nicht-marxistischer Linkshegelianer, der in unbeirrtem Konservatismus Geist und Buchstaben Hegels über die sehr mißlichen Zeitläufte zu retten suchte: „très formaliste“, nach dem zeitgenössischen Victor Cousin (Brief an Hegel vom 15. 8. 1828 [Briefe von und an Hegel, Hamburg 1961, III 236]), „ein Säulenheiliger seiner Philosophie“ nach M. Lenz (Geschichte der königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin II/1, Halle 1910, 312); und K. Barth (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1947, 343 f.) fragt: „Wie kam es, daß die reinen Hegelianer, wie etwa der Berliner Michelet... , selten wurden wie die Steinböcke...?“ Von der 21bändigen Hegel-Ausgabe der – zehn – „Freunde des Verewigten“ hat der fleißige M. allein vier Bände besorgt. Seine eigenen Schriften wenden das Hegelsche System auf so ziemlich alle philosophischen Sparten an – bis zu den fünf Bänden „Das System der Philosophie als exakte (!) Wissenschaft“ von 1876–1881. Bezeichnend für M. ist auch, daß er zum 100. Geburtstag Hegels

der Jubiläumsschrift von K. Rosenkranz „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“, die der gewandelten geistigen Situation in etwa Rechnung zu tragen versuchte (vgl. ThPh 42 [1967] 405 f.), seine eigene unterm kompromißlosen Titel „Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph“ (Leipzig 1870) entgegenstellte. Und ebenfalls 1870 begründet M. in der Jubiläumsrede, warum als Denkmal für Hegel ein Brustbild und keine „Bilsäule“ gewählt wurde: „1. reichten die Geldmittel zur Herstellung der ganzen Figur nicht aus und 2. ist bei einem Philosophen der Kopf die Hauptsache.“

Trotzdem sind die beiden Bände M.s über die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel – auf ihn also, nicht erst auf R. Kroner (Von Kant bis Hegel, 1921/24 [1961]), geht diese philosophiegeschichtliche Stereotype zurück – mit dem unverdächtigen Gewährsmann B. Croce (Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, Heidelberg 1919, 194) als „sehr bemerkenswert“ zu bezeichnen. Jedenfalls für den, der jene großen Jahrzehnte, ein halbes Jahrhundert, so verfolgen möchte, wie sie sich im Kopf eines Hegelschülers der ersten Generation widerspiegeln. Ein Standardwerk also, wenigstens der zweiten Garnitur. *Aufbau und Inhalt* im großen ganzen: Auch mit der Haupteinteilung seiner Vorlesungen hat M. der Philosophiegeschichtsschreibung des Deutschen Idealismus einen Topos angereicht: Er sieht in Kant (I 39–218) und Fichte (I 431–537 und II 129–209) die Höhepunkte des *subjektiven* Idealismus, in Schelling (II 209–416) den Vertreter des *objektiven*, in Hegel die Vollendung in Gestalt des *absoluten* Idealismus [II 602–801], einschließlich Hegel-Schule [II 627–691]. Zu diesen „Heroen“ rechnet M. noch Jacobi (I 339 bis 386): „Sie sind die Repräsentanten aller der Richtungen, welche das philosophische Publikum der Gegenwart interessieren und entzweien.“ In zweiter Linie dürfen auch Schleiermacher (II 46–114) und Solger (II 560–598) als „Geister echter Art“ gelten. Die restlichen Philosophen der Epoche, wenig schmeichelhaft wird's gesagt, bleiben stehen „bei bloßer Verseichtigung der Philosophie ihrer Meister“, „gleich Schmarotzerpflanzen“ (I 8 f.). Es wird, in oft gezwungener Gruppierung, gehandelt von Reinhold, Schulze, Beck, Bardili und Herbart (unter „Die Kantische Schule“: I 221–299), von den – neben Jacobi – „Glaubensphilosophen“ Hamann und Herder (I 300–339), von Bouterwek, Krug, Fries und Calker (unter „Jacobische Schule“: I 386–430), von F. Schlegel und Novalis, neben Schleiermacher (unter „Die Fichtesche Schule“ [I]: II 5–46 114–129), von Oken, Klein, Schubert, Baader und Steffens („Die Schellingsche Schule“: II 417–560). M. hat dabei, gemäß „der innern Sohnschaft der Gedanken“, die Zeitpriorität der Begriffspriorität unterworfen (I S. VII). Der Ausgangspunkt allerdings steht fest; denn „das wahrhafte Leben und die wahrhafte Geschichte der deutschen Philosophie“ beginnt mit dem Jahre 1781, „als dem Anfang der Revolution der deutschen Philosophie“ (I S. VI), womit wir Deutschen denn der politischen Revolution der Franzosen glücklicherweise noch um ein weniges zuvorkamen (vgl. I 10).

Das *Ziel* M.s: „Daß nun die letzte Gestaltung der Philosophie“, die Hegelsche nämlich, „sowohl die Philosophie zur sich selbst beweisenden Wissenschaft erhoben, als auch die Notwendigkeit dieser Erhebung aufgezeigt habe, soll eben durch die gegenwärtige Abhandlung auf historischem Wege dargetan werden, indem wir bis auf diejenigen früheren Systeme der deutschen Philosophie zurückgehen, in welchen die Fragen und Aufgaben gestellt worden sind, deren Lösung das unsrige vollbracht hat“; „als das Produkt der philosophierenden Vernunft im allgemeinen, welche in ihren Erzeugnissen einen notwendigen Stufengang befolgt“ (I 6 f.). Es sei nun die Zeit, „wo die Geschichte oder das Faktum der Philosophien sich durch sich selber aufhebt, um in die systematische Prinzipienlehre der Philosophie überzugehen und sich gänzlich mit derselben zu identifizieren“ (I 4; vgl. II 608 f. 620 f.). M. proklamiert die Identität von Geschichte und System der Philosophie, indem er ein Postulat, das Hegel selber schon merklich abgeschwächt hatte (vgl. dazu W. Kern in: Schol 32 [1957] 321–345), unbeirrt hochhält; er will darüber hinaus die Vollendung aller Wissenschaften durch ihr gänzlichem Durchdringensein von den Prinzipien der Philosophie (II, 610), so daß „im wissenschaftlichen Leben Europas eine Universal-Monarchie“ – wiederum: die des Hegelschen Systemgedankens – herrsche (I 5). Aber das von M. erhoffte Resultat, daß aus dem harten Konflikt der vielen Philosophien die eine allgemeine Philosophie hervorgehe (vgl. I S. X), ist nicht nur nicht zustande gekommen: die Jahre, in denen M.

diese Bände veröffentlichte, hatten es bereits aufs bitterlichste zu dementieren begonnen. Zwar sucht M. gerade das Auseinanderbrechen der Hegelschule nochmals als Zeichen der Lebendigkeit zu deuten, die die Gegensätze, die zunächst außerhalb ihrer bestanden, in sich selbst aufzunehmen und auszutragen vermöge: aber dieses sperare contra spem war denn doch ein trügerisches. Daß Hegel „ein Stern der kommenden Zeit“ sei (II 601), war jedenfalls keine *Nahprophezie*.

Von ihrem Zielgedanken her gerät M.s *Darstellung* in das Dilemma, daß unser Philosoph der neuen Gnosis (vgl. II 681) zwar meint, daß das Hegelsche Total-system für Objektivität einfachhin bürge, aber eben jeden anderen Denker zum bloßen beschränkten Moment daran, zu einem Partikularisten des philosophischen Gedankens herabsetzen muß. Schon das Vorwort zum 2. Band gibt von dem Protest des Herbartschülers G. Hartenstein gegen die Behandlung seines Meisters durch M. bewegte Kunde. Dabei sagt uns M., er habe „von jedem Philosophen . . . aus seinen Werken exzerpiert, was nur irgend wichtig schien, und so durch gewählte Zusammenstellung und systematische Anordnung dieser Exzerpte das Bild seines gesamten Gedankenkreises zu reproduzieren versucht“ (S. VII), mit nur geringfügigen Zusätzen, Umstellungen usw. aus stilistischen Gründen (S. IX). Das dürfte, einige Übertreibung abgezogen, auch der Fall sein, es entspricht der Arbeitsweise M.s als Hegel-Herausgeber (vgl. W. Kern in Hegel-Studien 1 [1961] 56–59). Seine Referate sind zumeist recht gehaltvoll geworden, aber erschließen sich nur eingehenderer Beschäftigung. Man wird die Vor- und Nachteile des Buchs gegeneinander aufrechnen müssen. Dafür aus dem Hegelkapitel zwei einzelne Beispiele: M., der seine wissenschaftliche Laufbahn mit Arbeiten über Aristoteles begann, vergleicht Hegel immer wieder, aufschlußreich und mit gutem Recht, mit dem großen Griechen (II 603 606 624 639 668. . .) – ein Vergleich, der noch nicht zu Ende gebracht ist; wie denn auch „Hegel und seine Schule unter anderem den Anstoß zu einer ganz neuen Auffassungsweise des Aristoteles geben“ haben (II 686). Andererseits wird M. durch seinen Hegel-Zelotismus dazu verleitet, die Grundcharakteristik des absoluten Idealismus Hegels – „wo Natur und Ich in einer absoluten Identität gemeinschaftlich versenkt werden“ (II 601)! – der Schrift „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ zu entnehmen, die M. zwar mordicus Hegel vindiziert, die aber doch wohl aus Schellings Feder stammt (vgl. H. Buchner in Hegel-Studien 3 [1965] 137–142). – M.s Bände sind bemerkenswert; ob sie auch preiswert sind, ist eine höchst relative Frage, relativ nämlich zu Interesse und Finanzen. (Die Seiten II 500–513 sind im Neudruck durcheinandergeraten, und II 695 fehlt die Anmerkung: Hegels Werke, Bd. I, S. 255–257, 268.)

W. Kern, S. J.

Welte, Bernhard, *Rückblick auf die Metaphysik. Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte* (in: Wort und Wahrheit XXII [1967] 747–757).

Dieser, wie der Verf. selbst sagt, „kühne“ Versuch, die Metaphysik des hl. Thomas mit dem Leitgedanken des späteren Heidegger zu konfrontieren, vertieft sich so eindringend in die Eigentümlichkeit metaphysischen Fragens, daß eine Auseinandersetzung mit ihm fruchtbar erscheint. Man muß W. für seine Bemühung um den Sinn Heideggerschen Seinsdenkens wie zugleich um dessen Bedeutung für die nachhaltigste Metaphysik des Abendlandes, die thomistische, dankbar sein.

Zunächst fragt er nach dem Grundgedanken Heideggers zur abendländischen Metaphysik. Heidegger möchte das noch Ungedachte, unbedacht Vorausgesetzte in dieser Metaphysik einholen: es ist dies „das Sein selbst“, das allem Denken „den Wesensraum zumißt“, ihm absolut vorgegeben ist. Sein aber gründet nicht im Seienden, auch nicht im höchsten Seienden, es ist „weiträumiger und zugleich anfänglicher als alles Seiende“. Was nun heißt „Sein“? Eine Antwort scheint nur indirekt möglich: Sein schickt alles Seiende in sein Wesen und lichtet es in sein Anwesen (sic). Weniger begrifflich ausweisen als es in seinem Walten „erfahren“ sollten wir es. Als die ursprüngliche „Wahrheit“ (es „ereignet“ allem zuvor „die Wahrheit seiner selbst“ und „dies ist das Ereignis, worin das Sein west“, wie Heidegger formuliert) fundiert es die Wahrheit (gleich Unverborgenheit) des Seienden und schließlich des Denkens. Doch es schickt sich je geschichtlich