

gensätze in einer alle Vielheit durchwaltenden Einheit – die Zurückhaltung gegenüber dem exakten Begriff, an dessen Stelle das kreisende, oft nur andeutende, im tieferen Sinn praktisch orientierte Denken tritt – darin die Nähe der Philosophie zur Meditation und zum Heilsweg – schließlich das fundamentale Wissen um das Anwesen des Nichts und die schwermütige Todesahnung, die dennoch im Glanz des Schönen gesehen werden: all das sind Formen und Motive ostasiatischen, besonders japanischen Denkens, die doch zugleich westliche Fragestellungen berühren. Insbesondere die Frage nach dem Nichts, die nahezu als das zentrale Thema ostasiatischen Denkens zu betrachten ist, beunruhigt die abendländische Metaphysik schon seit ihren ersten Anfängen, ohne daß sich in dieser Grundfrage ein annähernd einheitliches, überzeugendes Verständnis ergeben hätte (vgl. etwa Heideggers Grundansatz bei der Nichts-Frage, nach *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode [Tübingen 1960] 243). Das Gespräch zwischen westlichem und östlichem Denken erscheint daher aus sachlich-philosophischen Gründen, nicht nur aus kulturellen oder politischen Motiven gefordert; das vorliegende schöne Buch regt zum Denken aus neuen Quellen an, und darin leistet es für diese echt philosophische Ost-West-Verständigung einen wertvollen Dienst.

K. Riesenhuber, S. J.

Puntel, L. Bruno, *Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichte-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*. Mit einem Vorwort von Max Müller (Philosophie in Einzeldarstellungen, 4). 8° (XVI u. 580 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 65.– DM.

Das Vorwort bescheinigt dem Verf., in seinem Werk spreche sich „das Ereignis der Transzendenz“ so aus, „wie es dem jetzigen Standort in der Denk-Geschichte gemäß scheint“. Eine höher wertende Behauptung kann es in philosophicis kaum geben. Doch fragt es sich, was mit „Ereignis“ und „Transzendenz“, gar mit „Ereignis der Transzendenz“ gemeint sein soll, und was mit „Denk-Geschichte“ (wenn sie sich nicht mit Philosophiegeschichte deckt, und nicht dekretiert werden möchte; „denken“, das tue nur der Philosoph, und schließlich nicht eigentlich der Philosoph, sondern eben der „Denker“ im Sinne Heideggers). Der Platz des Buches in der Reihe „Philosophie in Einzeldarstellungen“ ist übrigens nicht plausibel, außer man zählt jede Monographie zu Einzeldarstellungen.

Der umfangreiche (und leider sehr kostspielige) Band bildet den ersten Teil einer weit ausgreifenden Arbeit über das zentrale Thema der Metaphysik, und damit über Möglichkeit und Wirklichkeit von Metaphysik überhaupt. Teil 2 will nach den philosophiegeschichtlich-kritischen Analysen von Teil 1 das „streng systematische Neudurchdenken der Analogieproblematik“ vermitteln (2. 533/534). Zudem geht die letzte Absicht auf die Klärung der philosophisch-theologischen Analogiefrage (9, Anm. 1). Aber auch das Vorhaben von Band 1 ist nicht einfach ein historisches, sondern ein „seinsgeschichtliches“, und nicht einfach ein kritisches, vielmehr ein „spekulatives“, nämlich „spekulativ-seinsgeschichtliches“ (179). Angesichts solcher Wortbildungen sollte man meinen, der Verf. befinde sich völlig im Banne Heideggers; man darf das ruhig meinen, aber ein wesentliches kritisches Ergebnis des Buches liegt für ihn selbst darin, daß tiefer als Heidegger Hegel die Denkbewegung ausgesprochen habe, „auf der das Ursprüngliche allein aufgehen kann“ (520). Diese verwundert einen zugleich, denn im Grunde wird beiden, sowohl Hegel wie Heidegger, das Unzulängliche vorgeworfen, daß sie die „Vermittlung“ des Seins durch die (Seins-)Differenzen nicht leisten: bei Hegel verschwinde die Unmittelbarkeit (das Ansich) in der Vermittlung (439), sie falle „als solche restlos mit der Vermittlung“ zusammen (438); bei Heidegger bleibe die Vermittlung, d. h. bleiben die Vermittelnden, die Seienden, „außerhalb“, denn Heidegger wolle „jenseits“ des Seienden, des Differenzbereichs, ansetzen (481. 499); er konzentriere sich „auf eine unvermittelte Unmittelbarkeit des Verstehens und Sagens der Sache“ (475. 510) – aber es gebe für uns nie ein reines, unvermitteltes „vom Sein selbst her“ (507; vgl. 467, Anm. 16). Um dazu gleich etwas zu bemerken: Dem Urteil über Heidegger muß man zustimmen, denn sein (merkwürdig unmodern anmutender) Titanismus, vom „πρῶτον πρὸς ἑαυτὸν“ her zu denken, muß scheitern; was Hegel angeht, so möchte der Rez. glauben, der Verf. beachte zu wenig, daß „das Absolute“ in seinem Wesen für Hegel eben die „Form“ (die „Methode“) ist, kraft deren sich die Relativen (die „Materia-

lien“ der Welt) in apriorischer Dialektik vermitteln, so daß es nicht so sehr in ihnen restlos aufgeht (als wäre es irgendwie doch etwas selbst „Materiales“), sondern eher das Ineinandergreifen der Weltmomente bedeutet – welche These ja im letzten gar nicht so unmodern anmutet. (Oder ist Heideggers „Sein“ am Ende nicht etwas ganz Ähnliches, der „Austrag“ des Ineinander/Auseinander der Elemente von Welt-Raum-Zeit, das Spielen [eher noch Gespieltwerden] des „Welt-Spiels“ – was dann doch wieder sehr modern klingt?)

Was P. an ungemein interessanten, gekonnten und oft genug auch gnadenlos kritisierenden Einzelanalysen vorlegt, ist erstaunlich. Es kann sich hier in keiner Weise darum handeln, auch nur in groben Zügen zu referieren. Andererseits aber bleibt das Ganze unbefriedigend: immer wieder wird darauf hingewiesen, daß die positive Möglichkeit, über Aristoteles, Thomas, Kant, Hegel und Heidegger hinauszukommen, nur erst *angedeutet* werden könne; die Kritik dieser Spitzendenker erfolgt ja aus einer hintergründig wirksamen und zugleich optimistisch-positiven Schau, die als solche aber eben noch nicht artikuliert und begründet wird. Liefse sie sich in Band 2 überzeugend formulieren, dann wäre die seinsgeschichtliche Kritik am bisherigen Denken abendländischer Philosophie erst ganz durchsichtig und zukunfts-trächtig. Wir haben also auf die Fortsetzung zu warten, und man möchte wirklich sehen, ob „es geht“. Sonst bleibt es halt bei den „Holzwegen“ bisheriger Entwürfe, Wege, die nur in die Richtung weisen, nicht aber ins Ziel gelangen. Die Thematik von Teil 1 wird allerdings präzise angegeben: Analogie als Grundproblem und als „das Ganze der Metaphysik“ (4); die in der Analogie sich auslegende Einheit von „Seinsgeschehen und Sprachgeschehen“, denn Sein „ist immer schon sprach- und das heißt logikvermittelt“ (5); die ursprüngliche Identität von Sein und Denken („Logos“, „Logik“) also (passim), daher die Suche nach dem ursprünglichen Seinsverständnis überhaupt (281); das Problem der „Identität“ der Differenten (Sein und Seiend), wobei Identität die Differenten „entspringen“ läßt (11), also „das Geschehen“ der Differenz und der Differenten anspricht (553), deren „verbales“ Wesen. Das Stichwort ist Analogie (der Seienden, grundlegend des Seins selbst). Wie nun „Geschichtlichkeit“ hineinkommt, das bleibt m. E. am allermeisten vorläufig dunkel; jedenfalls sollen Metaphysik und Geschichte zusammengedacht werden (vgl. 172), die Selbstausslegung „des Seins“ als Geschichtlichkeit „der Sache selbst“ (2) – das Differenzgeschehen als Geschichtlichkeit des Seins selbst (556) – aufgefaßt werden. Dann sei die philosophiegeschichtliche Vermittlung in Band 1 „die sich als Geschichte auslegende Sache selbst“; die neue Gestalt eines analogen Denkens (in Band 2) sei als „Geschichtsauslegung“ herauszuarbeiten (ebd.). Das Dunkel lichtet sich ein wenig, wenn man liest, daß es schließlich „das Geschehen der *Transzendentalien*“ ist, in dem das Sein „in sich“ differierend-different „ist“ (557): warum es aber (in der Manier Heideggers) Geschehen und Geschichtlichkeit (des Seins) heißen soll, bleibt bis auf weiteres unerfindlich. Sogar die Selbstkonstitution Gottes sei etwas Geschichtliches, sein Sichunterscheiden ein Geschehen, und „im Zuge des Aufgehens des Unterschieds bestimmt sich Gott“ (297); es gehe darum, „den echten Sinn der Geschichtlichkeit Gottes selbst herzustellen“ (538, Anm. 3). Warten wir ab. Aber die Frage nach Struktur und Struktureinheit der Transzendentalien scheint tatsächlich die Mitte dieses Denkens auszumachen. Daher bedeutet Geschichtlichkeit des Seins, „das Sein in seiner Selbstheit als das Zusammenspiel, das Auseinander-Ineinander-spiel von Wahrheit-Freiheit-Schönheit“ aufzuhellen (557, 100, Anm. 25: 552) – mit diesem Programm endet Band 1.

Der Deutung des Sinnes von Sein aus der ‚circuminessio‘ der Transzendentalien entspricht die Forderung, den Ausgang nicht etwa vom Erkennen (gar der Aussage und dem Urteil oder auch der Frage) allein zu nehmen, sondern vom „totalen Akt“ des Menschen, dem undifferenziert-differenzierenden, also den „Bezug von Mensch und Sein als die Identität von ‚totalem Akt‘ des Geistes und von Seinsgeschehen zu begreifen“ (516). Aber auch das wird nur angedeutet (261 ff.). Wie es dann gelingen soll, was ja gelingen muß, auch die „Differenten“ zum Erkennen, nämlich Wille/Freiheit und Erfahrung von Schönheit zu *begreifen*, ohne doch einer totalen Dialektisierung des Seins zu verfallen (vgl. 450), das steht noch aus. Dem Verf. zufolge hat E. Przywara am entschiedensten die Transzendentalien in die Mitte des philosophischen und theologischen Bemühens gerückt und damit „eigentlich alle Elemente für die Herausstellung des ursprünglichen Sinns von Sein bereitgestellt“ (544). Identität

als Zusammenspiel von Wahrheit und Freiheit, das heißt nach P. „als Eröffnung eines Zeit-Spiel-Raums“ (?), von woher die Kontinuität von Geschichte begriffen werden könne, habe *M. Müller* vorgedacht (524). Im übrigen aber erweise sich doch das *Hegelsche* System als der bisher bedeutendste Versuch, „die Analogieproblematik zu bewältigen“ (371). Zumal Hegels Analyse des „spekulativen Satzes“ hat es dem Verf. angetan (381 ff.; vgl. bes. auch 526: gegenüber *Heidegger* habe eher *Hegel* die wesentliche Aufgabe gesehen, „der Satz muß spekulativ begriffen werden“). Freilich komme es darauf an, „Hegel und Heidegger zu verbinden“ (172).

Geschichtlichkeit in das klassische Analogiedenken zu integrieren, so daß die im Analogiegedanken sich auslegende Seinsdifferenz als Geschichte gedeutet wird (2), diese Forderung beruht auf der Notwendigkeit, die jüdisch-christliche Seinserfahrung völlig ernstzunehmen und mit der griechischen zu synthetisieren (der Verf. entschuldige die „äußerlich“ klingende Formulierung). Selbst *Heidegger* habe das Anliegen zunächst durchaus gesehen, und zwar unter dem Eindruck der Ideen *Kierkegaards* und *Diltheys* (460), später jedoch sich auf die ungeschichtliche frühgriechische Seinserfahrung zurückgezogen (520), während *Hegel* wirklich noch von der biblisch-christlichen Seinsintuition lebe (ebd.). Für *Heidegger* bedeute das die einseitige Festlegung auf den metaphysischen Sinn von Sein als „Anwesen“ (503). Die ursprünglich christliche Konzeption erwacht nach P. im System *G. Siewerths* und (vor allem) *M. Müllers* (140 ff. 521 ff.). Die Durchführung einer Synthese bedingt natürlich zugleich eine neue Bestimmung der Einheit und Differenz von Philosophie (Metaphysik) und Theologie, wozu der Verf. auch nur einige sporadische Bemerkungen macht.

Der Aufbau des Werkes bestimmt sich aus der Überzeugung, daß die Geschichte der Analogieproblematik „drei und nur drei Namen“ aufweist (7), die die entscheidenden Wendepunkte markieren: nach *Thomas*, der „zum erstenmal und dann bis auf unsere Tage nachwirkend“ die Thematik in Gang brachte, nur *Kant*, *Hegel*, *Heidegger*. Die Seiten über diese vier Repräsentanten kommen tatsächlich, wie *M. Müller* urteilt, Monographien gleich, und vorliegende Rezension kann es nicht verantworten, auf Einzelheiten einzugehen; dazu wäre längeres, geduldigeres Studium Voraussetzung. *Thomas* ist und bleibt für den Verf. grundlegend, obwohl ihm zufolge auch dessen Fassung der Analogie keine Lösung darstellt. Übrigens bezeichnet P. die Schrift von *B. Montagnes* als die beste über die Metaphysik der Analogie bei *Thomas* (vgl. *ThPh* 39 [1964] 136 f.). Vor allem diskutiert er das Zurücktreten (oder gar Aufgeben) der Proportionalitätsanalogie zugunsten der Attributionsanalogie bei *Thomas* (179. 287 u. ö.). Das habe zur Folge, daß *Thomas* die Verhältnisentsprechung, den Ähnlichkeitsbezug (im Verhältnis Gott-Welt) nicht ans Licht zu bringen vermöge (164, Anm. 9. 548. 555). Leider spricht P. einmal von einem „äußerlich-kausalen Bezug“ (288), dringt aber selbstverständlich auf „Innerlichkeit“ der Analogie (besser wohl: des „analogon“ in den Analogaten), dies gerade in der Auseinandersetzung mit *E. Przywara* (548). Nur dazu ein Wort: Der Rez. ist überzeugt, daß bloße Attributionsanalogie (aufgrund des Kausalbezugs) nicht zulant, um innere Analogie auszusagen; man muß die Idee der „reinen Seinsgehalte“ hinzunehmen – sie aber können, weil sie nicht transzendierbar sind, und müssen Gott formell („formaliter“) zugesprochen werden. Daher darf auch die Proportionalitätsanalogie auf keinen Fall „zu einem rein logischen Verfahren“ degradiert werden (vgl. 555), sie ist die Basis einer möglichen Attributionsanalogie. Auch *Siewerth* scheint diese Zusammenhänge kaum recht gewürdigt zu haben, der nach P. „wichtigste Denker der Analogie“ neben *Przywara* (111).

Hier ist nachzutragen, daß P. nicht nur über die Systeme der ganz Großen handelt, sondern auch über deren Kommentatoren: außer *Siewerth*, *Przywara* und *Müller* wären da vor allem *C. Fabro* und die modernen thomistischen Transzendentalontologen zu nennen, insbesondere *J. Maréchal*, *Rahner*, *Lotz*, *Coreth*. Sie müssen sich durchweg eine nicht gerade zimperliche Kritik gefallen lassen. Die Transzendentalmetaphysiker (alles Jesuiten, merkwürdig!) bleiben einer Metaphysik der Subjektivität verhaftet (356); beide Ansätze, der einer „Setzung“ von Sein im Urteil wie der einer „Voraussetzung“ von Sein im Vollzug der Frage, seien unhaltbar (354). Die Position *C. Fabros* sei gedankenlos und bedenkenlos (232), auch *Siewerth*, „der große urwüchsige, intuitive Denker“, bringe es nicht zu methodischer Klarheit (439/440) – was hilft uns dann alle urwüchsige Intuition?

Das Werk fordert die Aufmerksamkeit und kritische Hoffnung derer heraus, die da glauben, Metaphysik solle heute in die Katakomben gehen. Das Deutsch, das der gebürtige Brasilianer schreibt, ist von hoher Perfektion, leider wohl zu sehr von der Geniesprache Hegels, mehr noch vom Manierismus Heideggers angekrallt. Und Band 2 bitte nicht so dickleibig! Man darf ja der Meinung sein, in der Allgemeinen Metaphysik hätten wir ausreichend aufweisbare Sätze nur eine Handvoll.

H. Ogiermann, S. J.

Plesse, Werner, *Philosophische Probleme der ontogenetischen Entwicklung*. 8° (128 S. m. 9 Abb. u. 1 Tab.) Jena 1967, G. Fischer. 15.– MDN.

Die Kategorien Quantität und Qualität und vor allem das „Gesetz“ vom Umschlag quantitativer in qualitative Veränderungen sind wesentliche Elemente der marxistischen Philosophie und haben durch *Marx* und *Engels* ihre erste Bearbeitung im dialektisch-materialistischen Sinn erfahren. Dieser sieht – im Gegensatz zur idealistischen Interpretation – den Umschlag realistisch, d. h., das Gesetz drückt bestimmte Seiten der vorhandenen Wirklichkeit aus. Die vorliegende Arbeit hat die Absicht, „die Prozesse der quantitativen und qualitativen Veränderung im Verlauf der Ontogenese der Organismen näher zu analysieren, der Ontogeneseforschung von philosophischer Seite beachtenswerte Aspekte anzuzeigen und zugleich aus der Analyse dieser Prozesse zur Präzisierung der allgemeinen philosophischen Aussagen über die Wechselbeziehungen von Quantität und Qualität zu kommen“ (5).

In der Einleitung betont der Verf., daß in den letzten Jahren sich das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und marxistischer Philosophie „nach Überwindung dogmatischer Auffassungen“ (9) positiv entwickelt hat, da man auf beiden Seiten gemeinsam interessierende Probleme entdeckt habe. Einer dieser Problemkreise ist das Ringen um das Begreifen der Mannigfaltigkeit der materiellen Welt, „um die Beherrschung der Herausbildung von qualitativ Anderem oder qualitativ Neuem. Aus relativ Homogenem entsteht im biologischen Bereich ontogenetisch wie phylogenetisch Heterogenes, qualitativ voneinander Differenziertes. Liegt dieses qualitative Andere oder Neue schon vorbereitet in der ‚Urkeimzelle‘ oder existiert reine, absolute Epigenese? Ist das Leben etwas qualitativ Besonderes oder ist es nur mechanische Addition physiko-chemischer Komponenten?“ (9).

Eine zweite Berührungsfäche zwischen Naturwissenschaft und marxistischer Philosophie sieht der Verf. darin, daß beide eine aktive Haltung gegenüber den Erscheinungen der uns umgebenden Welt einnehmen, d. h., sie suchen die Erscheinungen zu ergründen, um sie dem Menschen nutzbar zu machen.

Der Verf. bedauert, daß in den letzten Jahren die Probleme der quantitativen und qualitativen Veränderungen auf marxistischer Seite nur selten behandelt wurden. Damit blieb das Feld der gegnerischen Seite offen („Die Abwesenden verlieren, auch wenn der Sieger ein Schwächling ist“ [*Schaff*]). P. glaubt, daß besonders der Neothomismus der Nutznießer dieser Situation wurde: „Er stellte nicht die qualitative Differenziertheit und die Bildung anderer Qualitäten innerhalb einer ‚Wirklichkeitsordnung‘ (etwa: anorganischer Bereich; Biosphäre) in Frage, bemühte sich jedoch mit Vehemenz, über zwei Wege dem Indeterminismus und damit natürlich auch dem Gedanken einer ‚außerweltlichen Wirkursache‘ Bahn zu brechen (Fußnote: G. Wetter 1960, 1963; R. Karisch 1955; H. Muschalek 1957). Der eine Weg führte über die Alternative: Kausalität oder dialektischer Sprung, indem man meinte, das Mehr an Vollkommenheit einer neuen Qualität (etwa des Lebens gegenüber dem Anorganischen) bleibt entweder ohne *entsprechende* Ursache oder, falls die neuen Wirkungen sich aus adäquaten Ursachen ableiten, hat der ‚qualitative Sprung‘ nur die Funktion eines schmückenden Beiwerkes. Der zweite Weg führte über die wortreiche Identifizierung des ‚qualitativen Sprungs‘ mit dem absoluten Zufall“ (10 f.).

Schon hier sei eine kritische Bemerkung erlaubt: P. nennt sein Werk im Vorwort eine „monographische Arbeit“ (5). Die verarbeitete Literatur und die Durchdringung der entsprechenden Probleme ist jedoch weit davon entfernt, „monographisch“ zu sein. Zwar kann kein Mensch mehr ein größeres Spezialgebiet völlig beherrschen. Aber wie ist es möglich, daß ein ganzer Literaturkomplex, der in der angesprochenen Problematik eine gewisse Rolle spielt, nicht einmal mit Namen genannt wird? Ich meine *Teilhard de Chardin* und die entsprechende Literatur. Diese kennt durchaus