

Mittelalters besser entsprechen als Augustin. Umstritten ist sein Grundgedanke, die innertrinitarische Dynamik Gottes in die innerweltliche Geschichte zu übersetzen. Darin ist er nach M. ein Vorläufer Hegels und der Ursprung der modernen Geschichtsphilosophie. Für Joachim scheint es zum Wesen Gottes zu gehören, sich in die Welt hinein zu offenbaren und Mensch zu werden. Gott ist ein weltgeschichtlicher Prozeß der Selbstenthüllung, die im Zeitalter des Heiligen Geistes vollendet wird. Von hier aus ist es nicht mehr weit zu Hegels Grundthese: Sein ist Geschichte und, weil Geschichte, Zeit. Hegel hat die christliche Onto-Theologie verwirklicht und abgeschlossen. Sein ist Geist, und Geist ist Geschichte. Hegel führt von der alten Auffassung „Geist in Zeit“ zu einer neuen: Geist als Zeit.

Mit Joachim als Ausgangspunkt glaubte Hegel behaupten zu können, nur die christliche Offenbarungsreligion habe das Wesen Gottes als Notwendigkeit der Selbstentfremdung und Selbstentäußerung und der Wiederversöhnung erfaßt. Als diese Selbstoffenbarung ist der dreifaltige Gott identisch mit dem Gang der Weltgeschichte. Die Menschwerdung Gottes ist ein notwendiger Vorgang der Vermittlung im inneren Leben des Absoluten. Mit dem Tode Christi am Kreuz schließt eine Phase und beginnt eine neue, die dritte der Geschichte, das Reich des Heiligen Geistes. So offenbart sich die Geschichte als Weg des Geistes zu sich selber. Sein ist Geist und Geist ist Geschichte, also Zeit. Das führt zur Formel: Sein als Zeit. Damit wäre Hegel viel näher bei Heideggers Sein- und Zeitbegriff, als dieser wahrhaben möchte.

In seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ entdeckte Heidegger nach M. nur die Identität von Dasein (Mensch) und Geschichte (Zeit): Dasein als Zeit. Nach seiner „Kehre“ vom Dasein zum Sein unterbaut dann Heidegger die Geschichtlichkeit des Menschen, indem er sie hineinnimmt in das Geschick des Seins. In dieses Geschick sind alle Seienden eingespannt, sowohl das unerschaffene als auch das geschaffene. Das Schicksal des Menschen entspricht dem Geschick des Seins. Das Sein ist uns nur gegeben als Geschick. Das Seinsereignis als ganzes, das Heidegger von seiner historischen Situation aus erfährt, nennt er Seinsgeschichte. Dieses „Sein als Geschichte“ bestimmt das menschliche Dasein. Ist es endlich oder unendlich? Wenn nach Heidegger Sein und Nichts zusammengehören und das Sein selbst im Wesen endlich ist — gilt das nur gesehen vom Orte aus, wo Sein sich lichtet, im Menschen? Ist das Sein in sich oder nur seine Geschick-te (mittences) endlich? M. meint, das Sein sei eben seine Geschichte, und daher sei die Frage, ob es endlich sei oder nicht, für Heidegger nicht wesentlich, nicht entscheidend.

Was die scharfsinnige Studie M.s m.E. am meisten kennzeichnet, ist 1. sein fundamental-geschichtsphilosophischer Satz, daß die Frage nach der Philosophie zur Geschichtsphilosophie führt, anders gesagt, daß Sein immer Geschichte ist; 2. der analytische Rückstieg von der Vollendung (die zugleich Fülle und Ende besagt) zu den Ursprüngen. Es kann dabei nicht fraglich sein, daß M. von einem bestimmten Grundverständnis der Philosophie ausgeht und ebenso seine Auslegung Heideggers, Hegels, Joachims und Augustins jene Seiten bei diesen Autoren besonders unterstreicht, die einem bestimmten philosophischen Ansatz entsprechen.  
G. Fr. Klensk, S. J.

Rombach, Heinrich, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. 8° (368 S.) Freiburg-München 1971, Karl Alber. 36.— DM.

Unter dem Titel „Die Gegenwart der Philosophie“ hat R. 1962 eine zugleich „geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens“ vorgelegt (vgl. Schol 38 [1963] 460 f.: H. Ogiermann). Den dort eingeschlagenen Weg, sich die Sache des Denkens heute durch eine bestimmte Besinnung auf das Ganze der bisherigen Denkgeschichte geben zu lassen, ist R. in seinem großen zweibändigen Werk „Substanz System Struktur“ (1965/66) durch eine Reihe detaillierter Interpretationen der nachcusanischen Philosophie hindurch weitergegangen (vgl. Theol. Revue 66 [1970] 270—276: J. Reiter). Im Zuge dieser Interpretationen ging ihm der Gedanke der Struktur auf — ein Gedanke, der in der Philosophie seit Cusanus ans Licht drängt und doch immer wieder zum Systemgedanken umgebogen wird, heute aber in seiner Reinheit erfaßt werden kann und auch muß. Die Grundzüge dieses neuen und doch alten Gedankens stellt



R. in der vorliegenden „Strukturontologie“ dar, die so vielleicht als vorläufiger Abschluß seines philosophischen Weges betrachtet werden kann.

Die Einleitung weist (zufällig?) erstaunliche Parallelen zu der von „Sein und Zeit“ auf — eine Tatsache, die andeutet, daß R. sein Bemühen als „eine Fortsetzung der Heideggerschen Arbeit auf anderem Boden“ betrachtet (18) —, ein Anspruch, dem dieser selbst freilich reserviert gegenüberzustehen scheint. Die eigentliche Abhandlung gliedert sich in vier Abschnitte: I. *Strukturverfassung* (25—74), II. *Strukturdynamik* (75—220), III. *Strukturgenese* (221—298) und IV. *Strukturkombinatorik* (299—359). Zum inneren Zusammenhang dieser vier Abschnitte bemerkt R., daß diese Unterscheidungen nur vorläufig seien und daß sich, „von rückwärts verstanden“, „Verfassung“ und „Dynamik“ als Mißverständnisse der „Genese“ erweisen“ würden (23).

(I) Auf der Betrachtungsebene der „Verfassung“ erscheint die Struktur als ein Etwas, dessen Momente sich niemals durch sich selbst (absolut), sondern immer nur aus ihren funktionalen Wechselbeziehungen zu den ihnen benachbarten und so mittelbar zu allen anderen Momenten der Struktur definieren lassen; dieses Ganze ist so seinerseits mit jedem einzelnen seiner Momente, in deren „Konstellationen“ es sich verwirklicht („kon-kretisiert“), „identisch“. Weisen solch durchgängiger „Identität“ sind z. B. „Stil“, „Harmonie“ oder „Leben“ (35). Jede Struktur ist „quodammodo omnia“; sie hat, strenggenommen, kein Außerhalb. Folglich ist sie nur ihrem eigenen Maßstab unterworfen. Weil dieser Maßstab aber nicht (wie in der Substanzontologie) als „Wesen“ oder (wie in der Systemontologie) als „Gesetz“ gedacht ist, das den Momenten ontologisch vorausläge, „ist die Strukturontologie ein Gegenmittel gegen den immanenten Totalitarismus der Gegenwart... Kann sie in dieser historischen Notwendigkeit gesehen werden, so hat sie die ihr wichtigste Legitimation“ (74). — (II) Wenn das Ganze der Struktur gegenüber ihren Teilen nicht privilegiert ist, muß ihre Identität als ein permanenter Umlauf, als ein Prozeß der Selbstkorrektur, der Rekonstruktion oder der Steigerung begriffen werden. Entsprechend trifft die Betrachtungsebene der *Dynamik* das Wesen der Struktur als eines Geschehens besser als die der (notwendig statischen) Verfassung. Der Identitäts-Umlauf, der ein Zurückkommen der Struktur auf sich selbst ist, konstituiert diese als Selbst in einer individuellen Bestimmtheit; diese Selbstheit kann sich auf verschiedenen Stufen ausprägen. So entsteht innerhalb der Struktur der Unterschied von innen und außen, der nicht nur die Basis für eine Begriffsbestimmung von „Authentizität“, „Kreativität“ und „Schicksal“ abgibt (117—135), sondern auch erlaubt, „Wissenschaft“ als „Interpretation“ und diese als Selbstausslegung der Struktur zu verstehen (136—154). Auf dem so ausgemessenen Feld situiert R. dann einige Vorläufer und zeitgenössische Teilverwirklichungen des Strukturgedankens: die Phänomenologie (154—163) und verschiedene Systemtheorien, darunter die Informationstheorie und den Strukturalismus (163—220). — (III) „Dynamik“ ist nicht ohne eine Art von Zeit zu denken, die im Falle des Strukturgeschehens wesentlich von einem „Anfang“ und einem „Abschluß“ bestimmt ist. Wird die Strukturdynamik von dieser „Zeit“ her neu interpretiert, so wandelt sie sich zur *Strukturgenese*; ihr „Leben“ enthüllt sich als „Geschichte“. Die Strukturbewegung fängt aus dem Nichts ihrer selbst an, indem sie durchbricht in die ihr eigene „Dimension“, welche selbst erst durch diesen Durchbruch entspringt (221—238): sie ist Schöpfungsgeschehen. („Von allen traditionellen Ontologien kommt die mittelalterliche Schöpfungsmetaphysik der Strukturontologie am nächsten. Diese läßt sich geradezu als ‚moderne‘ Fassung jener verstehen“ [298]). Dieses Geschehen entfaltet sich aus einer Inspiration, einer „Ekstase“, einem Getragenwerden; es vollzieht sich als ein Einarbeiten seiner eigenen Vorbedingungen und des ihm fremden Äußeren, kurz: als Freiheit, die gelingen und mißglücken kann (238 bis 271). Damit sind wir auf den anderen Pol der Strukturbewegung gewiesen: auf den Abschluß, durch den ihr Ursprung in sich zurückläuft und so endgültig wird. Als Weisen solchen Abschlusses nennt R. unter anderen die „Einrollung“ (Vollendung), den „Untergang“ und den „Ausklang“, welchen als Typen des Anfangs jeweils der „Durchbruch“ (aus einer Unmöglichkeit), der „Aufgang“ und das „Anheben“ oder, in anderen Fällen, bestimmte Verlaufskurven des Strukturgeschehens entsprechen (271—298). — (IV) Gleichsam ein Nachtrag ist die *Strukturkombinatorik*. Dort werden auch offene, weiterweisende Probleme (etwa das einer „Bildphilosophie“: 321) im Zusammenhang mit dem letzten Einheitspunkt des Strukturgedankens skizziert.



Zur vollständigen Erfassung der Strukturbewegung ist ein weiterer Gesichtspunkt erforderlich: der des Steigens und Fallens von einem „Niveau“ auf ein anderes, bezogen auf eine „Spitze“, die selbst nicht mehr Gegenstand der Strukturontologie sein kann, zu deren formalem Abschluß sie aber ebenso notwendig ist wie die Strukturontologie selbst zum Verständnis und zur Integration aller möglichen nicht-strukturellen Ontologien. Im Hinblick auf diesen Einheitspunkt wird auch das Problem der Vielheit und Einheit von Strukturen und das „Verhältnis“ der Struktur der Strukturen zum Menschen kurz diskutiert.

Vier Indices — „Kategorien“, „Modelle“, „Bilder“ und „Namen“ — schließen das Buch ab (und auf). Zum Personenregister bemerkt R. (360): „Die ‚Namen‘ sind nicht auf Vollständigkeit gegründet, sondern treffen eine Auswahl, so wie sich das Buch im ganzen vom traditionellen Zitationsstil freimacht.“ In der Tat ist R.s Buch auch äußerlich ungewöhnlich und originell. Die übliche Bezugnahme auf klassische und zeitgenössische Literatur fehlt. In den eigentlichen Text eingeschoben findet man kurze Passagen aus Werken von Dichtern, Psychologen usw., selbständige kleine Stücke aus R.s eigener Werkstatt (Reflexionen, Gesprächsnotizen, Briefausschnitte), und eine Anzahl von Zeichnungen, teils schematischer, teils symbolischer Natur, verdecklichen die Linien des Gedankens.

Trotz dieser Hilfen ist R.s Buch nicht leicht zu lesen. Das kommt wohl daher, daß Ontologie schon an sich eine recht schwierige Materie ist und daß R. außerdem weitgehend neues und folglich analytisch noch nicht ausgemessenes Land betritt. Man hat aber auch den Eindruck, daß manche Leseschwierigkeit hätte vermieden werden können. So spricht die „Strukturontologie“ z. B. eine Sprache, die zahlreiche Neu- und vor allem Umprägungen enthält, etwa „Abhebung“, „präzis“ oder „Einrollung“. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn solche Ausdrücke erst einmal möglichst sauber eingeführt worden wären, bevor mit ihrer Hilfe Aussagen gemacht werden. Denn selbst wenn natürlich letzten Endes die Unterscheidung zwischen Definitionen und Aussagen dahinfallen muß, so sollte sie doch so lange wie möglich aufrechterhalten werden, im Interesse der wissenschaftlichen Form und d. h. der intersubjektiven Verstehbarkeit eines Textes. Kritisch anmerken könnte man auch die häufige Mischung von gegenständlicher und reflexiver Einstellung: Noch bevor der Gedanke der Struktur hinreichend klarwerden konnte, werden schon Reflexionen über die Zeitgemäßheit, Unüberschreitbarkeit usw. der *Strukturontologie* eingeschoben. — Diese Kritik beruht allerdings auf einer gewissen Vorstellung von einer philosophischen Veröffentlichung: Das genus litterarium einer solchen ist nicht das der privaten, gegebenenfalls den Weggenossen noch verständlichen Notiz. Steckt, so darf man sich fragen, hinter der heute weit verbreiteten Vernachlässigung dieses Unterschieds nicht vielleicht auch ein gewisser Mangel an Achtung vor dem Leser? Oder sollte es die Sache selber sein, die es nicht zuläßt, in die Form objektiver, „wissenschaftlicher“ Darlegung gebracht zu werden?

Diese Frage führt in die innere Problematik des Strukturgedankens. Wenn nämlich die Struktur kein ewiges, ihrer „Materie“ letztlich äußeres Gesetz ist, wenn es vielmehr ebenso viele Arten von Struktur (und Strukturalität?) gibt wie Strukturen — ist es dann noch möglich, eine Strukturontologie zu geben, d. h. eine Darstellung „der“ Struktur und ihrer Grundzüge? Denn es gibt unzählige Strukturen: ebenso viele, wie es Individuen, Kulturen, Geschichtesepochen, Kunstwerke, Sichtweisen usw. gibt. R. selbst sieht das Problem: „Es gibt ‚die Struktur‘ nicht; jede einzelne Struktur bildet einen Typus von ‚Struktur überhaupt‘. Somit ist eine generelle Strukturtheorie nicht möglich“ (19). Was aber ist dann die Strukturontologie? Wie verträgt sich die Allgemeinheit ontologischer Aussagen mit der inneren Individuiertheit der Struktur? Welches ist die Art der Begründung, was der Sinn strukturontologischer Aussagen? Solche Aussagen halten sich in der Mitte zwischen dem ursprünglichen Aufblitzen des Strukturgedankens überhaupt (in welchem Zusammenhang auch immer) und der strukturellen Interpretation bestimmter Einzelphänomene; sie sind beiden verpflichtet. Sosehr der Strukturgedanke selbst unbegründbar (ein „reiner Anfang“) ist, so sehr sind doch die konkreten Interpretationen nichts anderem als der interpretierten Sache verpflichtet; so sehr können und müssen *strukturontologische* Aussagen ihre Begründung in einer Vielzahl struktureller Einzelanalysen finden, deren allgemeine Blickbahnen sie sozusagen gesondert herauspräparieren und durch die Diskussion mit Vorschlägen andersartiger Blickbahnen in Geschichte und Gegenwart in ihrem Rechte



und in ihrer Fruchtbarkeit sichern. Strukturontologische Aussagen haben also notwendig, so scheint es, eine zugleich „apriorische“ und „empirische“ Genesis. Wenn dies richtig ist, so ist es bedauerlich, daß im Buch selber viele Aussagen nur thetisch vorgetragen werden, isoliert von ihrer Genesis, die ihnen Begründung und präzisen Sinn gibt. Dies will nicht besagen, daß ihnen diese Genesis fehle; vielmehr ist ihre (verschwiegene) Präsenz öfters zu spüren, so wie sie da, wo sie offenbar ist, wohltuend wirkt. Aber oft sind diese Begründungsprozesse im Geist des Autors geblieben und nicht in den Buchstaben übergegangen, der doch das einzige Kommunikationsmittel zwischen jenem und dem Geist der Leser bleibt. — Wie die Begründbarkeit so bleibt auch der Sinn strukturontologischer Sätze auf die bestimmte Einzelinterpretation bezogen. Die Strukturontologie kann nicht als eine objektive Darstellung des Wesens „Struktur“, auf Prinzipien bezogen und als vollständig nachgewiesen, gelten; sie muß wohl als eine empirisch erarbeitete und erprobte, allgemein gefaßte und durch Beispiele brauchbar gemachte Anleitung zum strukturellen Sehen genommen werden — eher einer Handwerksanleitung als einem Physiklehrbuch vergleichbar. Der Sinn der Strukturontologie liegt — anders als in der Metaphysik — nicht in ihr selbst als einem Wissen. „Darum darf man nicht ‚Strukturontologie‘ treiben, sondern muß konkrete Strukturanalysen geben. Sie wird hell, indem sie erhellt“ (265). „Durch Strukturinterpretationen geschieht entweder Erhellung im einzelnen, oder sie erheben ihren ontologischen Anspruch zu Unrecht“ (132). So gesehen, ist die Strukturontologie eigentlich gar keine „Philosophie“, sondern eine universale Verstehenslehre, die immer schon in eine bestimmte Einzelinterpretation übergegangen ist, eine neue Form der mathesis universalis, freier und geschmeidiger als die alte.

Anders als die „Phänomenologie des Geistes“ ist diese „Phänomenologie der Freiheit“ nicht Resultat einer Aufhebungsbewegung, sondern Durchgang zu einer verwandelten „Sinnlichkeit“; sie ist Vermittlung, die, wenn sie ihren Dienst getan hat (der in der Kritik unangemessener Ontologien und in der Eröffnung einer neuen Blickbahn besteht), zurückgelassen werden kann. Vielleicht kommt diese Tendenz, die wesentlich mit dem Strukturgedanken gegeben ist, im vorliegenden Werk noch nicht in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Wenn man z. B. lesen kann, die „Strukturontologie“ sei „die einzige Ontologie“ (339), sie sei „absolute Phänomenologie“ und so „Phänomenologie des Absoluten“ (240), so liegt die Gefahr nahe, diese Aussagen auf die Sätze des vorliegenden Buches statt auf die dadurch ermöglichten Einzelinterpretationen zu beziehen und so als die Übernahme des Ideals universaler, absoluter Erkenntnis mißzuverstehen; in Wahrheit handelt es sich um eine Kritik dieses Ideals. Denn wenn die Konkretion die Wirklichkeitsweise der Struktur ist, das Konkrete aber durch den Vorrang des Einzelnen vor dem Allgemeinen ausgezeichnet ist (45), dann kann der eigentliche Ort der Struktur nicht das im Medium des Allgemeinen sich bewegende Denken, sondern nur das „sinnliche“ Leben und „Sehen“ sein.

Die Strukturontologie könnte keine „Phänomenologie des Absoluten“ sein (in welchem Sinn auch immer), wenn sie nicht auch die Anweisung zur Auslegung theologischer „Phänomene“ in sich trüge. In der Tat ist dies im Sinne R.s eines der vornehmsten Aufgabengebiete der Strukturinterpretation. Ein strukturelles theologisches Denken scheint um so sinnvoller, wenn man beachtet, daß R. die entscheidenden Kategorien der Strukturgenese in der Arbeit an der Christologie und Ekklesiologie Pascals gewonnen hat und daß die Trinitätstheologie überhaupt die erste Form des Strukturdenkens war. Freilich: gerade weil theologische Denkform und Strukturinterpretation vom Ursprung her so nah verwandt sind, ist die strukturontologische Übersetzung theologischer Sachverhalte nicht nur verheißungsvoll, sondern auch — wegen der Möglichkeit der Verwechslung — gefährlich. Wer liest, was R. aus seiner Sicht zur eucharistischen „Wandlung“ schreibt (100), wird beide Aspekte empfinden. Jedenfalls wäre es wünschenswert, wenn aus der Zusammenarbeit R.s mit einem Theologen ein kleines Stück struktureller Theologie herauswachsen könnte; leidet doch die heutige Theologie keineswegs an einem Überfluß von Sprachformen, die es ihr erlauben, ihre Sache auf eine Weise zu denken, die auf der Höhe der modernen Philosophie ist.

Die „Strukturontologie“ ist keine „fertige“ Philosophie. Es ist nicht leicht, in sie hineinzukommen; und kaum ist man ein wenig drin, drängt sie einen, auf eigene, nur verwandte Weise selber weiterzumachen. Sie ist ein problematisches Buch; zu-



gleich eines der originellsten und anregendsten, die in den letzten Jahren zu philosophischen Themen veröffentlicht worden sind. G. Haeffner, S. J.

Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten...* Völlig neubearbeitete Ausgabe des 'Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe' von Rudolf Eisler. Band 1: A—C. Band 2: D—F. 28 × 20 (XI u. 1036 Sp. u. 8 S.; 1152 Sp. u. 9 S.) Basel/Stuttgart 1971 u. 1972, Schwabe & Co. 77.— u. 84.50 DM.

Das neue „Historische Wörterbuch der Philosophie“ liegt mit seinen beiden ersten Bänden vor. Es ist nicht von Anfang an in seiner jetzigen Gestalt konzipiert worden. Man hatte zuerst daran gedacht, das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler neu zu bearbeiten und auf einen der gegenwärtigen Lage angemessenen Stand zu bringen. Der Gedanke ging von dem Verlag aus, der nun auch das neue Wörterbuch betreut. Auf Eislers dreibändiges Werk zurückzugreifen, war durch den Erfolg begründet, den es zu seiner Zeit gehabt hat; Eisler hat es zuletzt in vierter Auflage, völlig neubearbeitet, in den Jahren 1927—1930 herausgebracht. Der Plan einer erneuten Umarbeitung des Eislerschen Wörterbuches ist bald aufgegeben worden. Dazu hat wohl auch die Erfahrung beigetragen, daß es meistens doch besser und leichter ist, ein neues Haus zu bauen als ein altes modern zu machen. Vor allem war dazu bestimmend, daß die Grundposition Eislers, die sich durch sein Werk durchzieht, nicht übernommen werden konnte. Eisler hat selbst im Vorwort zur 4. Auflage gesagt, sein Werk enthalte nun „eine systematische Weltanschauung“, die beruhe „auf einer Weiterbildung des Kritizismus mit Verwertung des Fortschrittes der Methodik und der Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung“, womit hauptsächlich die exakten Naturwissenschaften gemeint waren. Das war ein in den Anfängen dieses Jahrhunderts oft vertretener Standpunkt. Über die damit gegebene Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaften ist, wie der Herausgeber im Vorwort schreibt, „die Entwicklung hinweggegangen. Sie hat dazu geführt, daß dieses Verhältnis von neuem offen ist; es kann nicht vorausgesagt werden, wie einmal eine neue Synthese aussehen wird und ob sie im Spiel ist oder nicht“ (I 1).

Diese Einsicht hat Gestalt und Art des neuen Historischen Wörterbuches der Philosophie bestimmt. Auf dem Titelblatt steht noch pietätvoll: „Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuches der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler“; tatsächlich ist es ein neues Werk. Eine Übernahme von Texten Eislers beschränkt sich im 2. Band auf ein paar Zeilen (Artikel: Dialelle), im 1. Band auf einen Teil des Artikels „A priori/a posteriori“; dabei ist auf den wenigen Spalten nicht zu verkennen, wie die redaktionelle Überarbeitung dem Artikel Eislers genützt hat, der die Menge seines Stoffes oft wenig übersichtlich vorgelegt hat.

Das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ war noch das Werk eines Mannes, ein Lebenswerk, in das er eine erstaunliche Arbeitsleistung eingebracht hat; Schattenseiten dieses Entstehens sind wohl auch nicht zu übersehen. Das neue Wörterbuch ist ein großes Gemeinschaftswerk; der Herausgeber Joachim Ritter (Münster) und sein engerer Beraterkreis haben mehr als 700 Mitarbeiter hinzugezogen; darunter ist eine größere Zahl jüngerer Forscher vertreten. Entsprechend weit ist der Rahmen des Ganzen abgesteckt. Den Kern bilden selbstverständlich die eigentlich philosophischen Termini und Begriffe. Zur besonderen Aufgabe hat sich dieses Wörterbuch gestellt, Ursprung und geschichtliche Entwicklung der Begriffe darzulegen. Bei zentralen Begriffen ist das in ausführlicher Weise geschehen (in Artikeln, die bis zu 40, ja — im Fall von „Dialektik“ — 60 Spalten umfassen). Der Herausgeber hat recht, wenn er betont, daß manche Beiträge nicht nur Zusammenfassung des gegenwärtigen Wissensstandes, sondern Ergebnis eigener Forschung sind. Auch die Beiträge des mittelalterlichen Philosophierens zur Entwicklung philosophischer Begriffe sind an vielen Stellen eingearbeitet. Einzelne Philosophen und ihre Systeme werden als solche nicht behandelt, wohl aber historische Begriffe (wie Albertinismus, Augustinismus, Averroismus, Cartesianismus, Epikureismus), die ganze philosophische Richtungen oder Anregungen kennzeichnen. Die heutige Philosophie erscheint in ihren verschiedenen Tendenzen. Neue Begriffsprägungen zeitgenössischer Philosophen sind in eigenen Stichwörtern erläutert. Auch gegenwärtige Probleme der von der alten Tradition herkommenden Philosophie haben Aufnahme gefunden (zu vergleichen sind z. B. die