

## 1. Allgemeines. Logik. Ontologie. Gottesfrage

Müller, Max - Halder, Alois (Hrsg.), unter Mitarbeit von *Hans Brockard*, *Severin Müller* u. *Wolfgang Welsch*, Kleines Philosophisches Wörterbuch (Herderbücherei, 398). Kl. 8° (343 S.) Freiburg 1971, Herder. 6.90 DM. — Dieses Wörterbuch tritt in der Herderbücherei an die Stelle von „Herders Kleinem philosophischem Wörterbuch“, das erstmals 1958 die philosophischen Artikel des „Großen Herder“ gesondert zugänglich machte und ohne Herausgebernamen erschien; es hat seitdem elf Auflagen erreicht, sich also gewiß als brauchbares Hilfsmittel für das Studium erwiesen. Das neue Wörterbuch übernimmt zwar manche Artikel des alten unverändert; aber viele Artikel sind neu hinzugekommen, andere erweitert worden, so daß der Umfang sich fast verdoppelt hat. Neu sind vor allem Artikel über philosophische Richtungen und Teilgebiete, die in den letzten Jahrzehnten in den Vordergrund getreten sind, wie etwa Analytische Philosophie, Frankfurter Schule, Hermeneutik, Marxismus, Sprachphilosophie; ähnliches gilt von einzelnen Begriffswörtern, etwa Dialog, Fortschritt, Polarität, Struktur. Da bei solchen „neuen“ Stichwörtern der Sprachgebrauch mehr als bei anderen im Fluß und uneinheitlich ist, versteht man, daß eindeutige Definitionen oft nicht gegeben werden können; doch bemühen sich die Verf., sich abzeichnende verschiedene Wortbedeutungen gegeneinander abzugrenzen. Die Ergänzung betrifft übrigens nicht nur ausgesprochen „neue“ Stichwörter, sondern auch aus alter Überlieferung stammende, aber bisher fehlende Termini (wie etwa Chorisimos, Entelechie) sind neu aufgenommen. Hierher gehören auch größere Artikel, z. B. Grund, Kunst, Mystik, Mythos. Andere wesentliche Artikel sind erweitert und auf den heutigen Stand der Problematik gebracht worden (etwa Ästhetik, Freiheit, Geist, Metaphysik). Erwähnung verdienen die neuen Stichwörter aus Sozialwissenschaften und Sozialphilosophie, z. B. Arbeit, Entfremdung, Toleranz, Utopie. Im Gegensatz dazu ist der Grenzbereich zur Psychologie, abgesehen etwa von dem neuen Artikel „Tiefenpsychologie“, wenig aufgearbeitet; man vermißt etwa Stichwörter wie „Ausdruck“, „Charakter“, „Charakterologie“. Die Geschichte der Philosophie ist durch zahlreiche Namen von Philosophen, z. T. auch von philosophischen Schulen, bereichert worden; daß manche Namen von zeitgenössischen Autoren gestrichen worden sind, wird man, namentlich soweit diese Namen noch im Kürschner zu finden sind, hinnehmen. — Im ganzen hat das Wörterbuch durch die Neubearbeitung ohne Zweifel an Brauchbarkeit noch sehr gewonnen.

Jos. de Vries, S. J.

Veatch, Henry B., *Two Logics. The Conflict between Classical and Neo-Analytic Philosophy*. Gr. 8° (280 S.) Evanston 1969, Northwestern University Press. 8.— \$. — Der Verf. geht von *Jonathan Swifts* „Battle of the Books“ (1704) aus, wo dieser der „Bienenlogik“ der Humanisten die „Spinnenlogik“ der Naturwissenschaftler seiner Zeit gegenüberstellt; die erstere trägt eifrig echte Erkenntnis zusammen, wie die Biene Honig und Wachs sammelt, die Naturwissenschaft sucht in Formeln, die sie wie ein Spinnennetz aus sich selbst hervorbringt, die Natur einzufangen. So ist auch heute die klassische Logik die „Bienenlogik“, die das Was, das Wesen, der Dinge zu fassen vermag, während die moderne „Relationslogik“, blind für das wahre Wesen der Wirklichkeit, dieser ein Netzwerk von rein gedanklichen Relationen überwirft. Dadurch, daß diese Vergleiche immer wieder anklingen, kommt in das Ganze ein polemischer Ton, der einer sachlichen Erörterung der Fragen wenig günstig ist. Gewiß will V. auch der modernen Logik Gerechtigkeit widerfahren lassen und ihre Bedeutung für die Wissenschaft anerkennen. Aber was bleibt davon noch übrig, wenn es zum Schluß heißt, in dem Maße, in dem man die Wissenschaft auf den Gebrauch der Relationslogik beschränke, komme man in Gefahr, ihr

das Recht zu nehmen, überhaupt noch als Erkenntnis angesehen zu werden (271)? Es scheint mir aber, daß dabei der modernen Logik Fehler zur Last gelegt werden, für die in Wirklichkeit eine positivistische Philosophie verantwortlich ist, die sich dieser Logik bedient und sie in ihrem Sinn deutet. Diese Verwechslung wiederum hängt damit zusammen, daß Logik einerseits, Erkenntnistheorie und Ontologie andererseits nicht klar genug unterschieden werden. Ist es denn Sache der Logik, zu sagen, was die Dinge sind? Hat nicht V. selbst in seiner „Intentional Logic“ (1952) die „logischen Intentionen“, die Gegenstand der Logik sind, als gedankliche Beziehungen (relationes rationis) bezeichnet? Ist es dann aber so abwegig, wenn die moderne Logik sich nur mit Relationen befaßt? (Zuzugeben ist allerdings, daß sie die logischen Beziehungen nicht hinreichend von realen Beziehungen unterscheidet.) Gewiß muß die Logik auch die logischen Formen berücksichtigen, in denen Was-Aussagen gemacht werden können. Gute Kenner sowohl der klassischen wie der modernen Logik, wie etwa *I. M. Bocheński* und *J. T. Clark*, scheinen aber der Meinung zu sein, daß dies auch in der modernen Logik zumindest möglich ist. Gewiß ist es wahr, daß die moderne Logik, indem sie sich von der „Vormundschaft“ der Philosophie befreit hat und zur bloßen Einzelwissenschaft geworden ist, ebendadurch die philosophischen Fragen, die das Verhältnis der logischen Formen zum Seienden selbst betreffen, ausgeklammert und darum ihrerseits für den Philosophen an Interesse verloren hat. Aber wenn man Fragestellungen der klassischen Logik, die von der modernen Logik vernachlässigt werden, für philosophisch bedeutsam hält, braucht man deshalb die moderne Logik noch nicht für philosophiefreudlich zu halten. — Einzelne Kapitel behandeln u. a., warum die Was-Sätze der Was-Logik weder analytische noch synthetische Sätze sind (63—105) — schon daraus geht hervor, daß diese Termini nicht im Sinne Kants verstanden werden —, weiter: „die Welt, durch eine ‚Relating-Logic‘ gesehen“ (126—144), die Bedeutung der Induktion in den beiden Logiken (164—198). Die mangelnde Klarheit in der Unterscheidung von Logik und Ontologie zeigt sich z. B. in dem Vorwurf gegen die moderne Logik, sie beschreibe keine realen Vorgänge (141) und könne kein Weltbild im üblichen Sinn geben (256). Andererseits stimmt man V. gern zu, wenn er Seltsamkeiten der „Analysten“ ablehnt, wie etwa die Auffassung von *G. Ryle*, die sogenannten kausalen Gesetze seien nur „inference-tickets“, die uns den Übergang von einem Tatsachensatz zu einem andern erlauben (115), oder die von *N. R. Hanson*, Ursachen seien mit Wirkungen verbunden, nur weil unsere Theorie sie verbinden, nicht weil die Welt durch einen „kosmischen Leim“ zusammengehalten werde (128). Gegenüber solchen Absonderlichkeiten versteht man den Spott des Verfassers.

J. de Vries, S. J.

Virieux-Reymond, Antoinette, *L'épistémologie* (Initiation philosophique, 77). Kl. 8° (152 S.) Paris 1966, Presses Universitaires. 5.— F. — Das Bändchen will eine Einführung in das geben, was die französische philosophische Terminologie „épistémologie“ nennt, nämlich die „kritische Untersuchung der Prinzipien, der Hypothesen und der Ergebnisse der verschiedenen Wissenschaften mit dem Ziel, ihren logischen (nicht psychologischen) Ursprung, ihre Geltung und ihre objektive Tragweite zu bestimmen“ (Lalande). Sie wird daher von der „gnoséologie“ (Erkenntnistheorie) und „méthodologie“ unterschieden, die im Englischen oder Italienischen ebenfalls unter den Begriff „epistemology“ bzw. „epistemologia“ fallen (allerdings ist dieser Wortgebrauch auch im Französischen nicht selten anzutreffen). Nach einer recht verbindlichen Bestimmung dessen, was als Wissenschaft zu verstehen sei, und einem am Beispiel der Geschichte der Algebra erbrachten Aufweis der Bedeutung geschichtlicher Untersuchungen für die Wissenschaftskritik legt V.-R. im 2. Kap. dar, daß jede Wissenschaft nach Invarianten und Gesetzen suche, und nennt verschiedene Invarianten: mathematische und qualitative (die unveränderliche Natur einer Sache), sprachliche und funktionelle (die z. B. in den Wahrheitstafeln ausgedrückt werden); hinzu kommt noch die formelle Struktur, nach der eine Realität oder eine Theorie aufgebaut ist. Das 3. Kap. handelt von der Feststellung wissenschaftlicher Tatsachen und Theorien. Unter der Überschrift „Methoden der Untersuchung der wissenschaftlichen Tatsache“ zählt es folgendes auf: Zuhilfenahme der Intuition; der Erfahrung (die selbst entweder empirisch oder experimentell ist und im letzten Fall entweder induktiv oder hypothesenverifizierend); negative Erfahrung, die Irrtümer aufdeckt; Ge-

brauch von Instrumenten; oder von Modellen; axiomatische oder phänomenologische Methode: sicher ein reiches Angebot, aber doch ein wenig ungeordnet —, und damit ist schon die Hauptschwäche des Werkes genannt. Das nächste Kap. untersucht „Prinzipien, heuristische Gesetze und wissenschaftlichen Fortschritt“. Drei Gruppen von Prinzipien werden unterschieden: logische (Identitätsprinzip, Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten und Widerspruchsprinzip); Vernunftprinzipien (Prinzip vom zureichenden Grund, Kausalitätsprinzip, Finalitätsprinzip, Substanzprinzip); andere Leitprinzipien der Wissenschaft wie das Erhaltungsprinzip, das Prinzip der Vernachlässigbarkeit, dem zufolge ich in jedem Stadium der Wissenschaft vielerlei an vorliegender Information außer acht lassen kann, das Konzentrationsprinzip, das besagen soll, man müsse eine Sache dort untersuchen, wo sie am konzentriertesten vorkommt usw. Auch hier werden diese Prinzipien nur nebeneinander vorgestellt ohne Versuch einer Systematisierung oder eines Aufweises ihrer Vollständigkeit. Die Verf. bespricht dann noch jeweils ganz kurz die Übernahme von Gesetzmäßigkeiten aus einem Wissenschaftsbereich in einen andern; die heuristische Rolle verschiedener Faktoren, wie des Zufalls; die wechselseitige Durchdringung der verschiedenen Wissenschaften; die Bedeutung unterschiedlicher Größenordnungen für eine differenzierte Anwendung wissenschaftlicher Gesetze; schließlich die „Natur der wissenschaftlichen Tatsache“ (außer in der Mathematik handele es sich immer um die Funktion einer Gegebenheit) und die des wissenschaftlichen Fortschritts, der in der Mathematik in der Hinzufügung neuer Bereiche und einer Vertiefung der Grundbegriffe bestehe, in den andern Wissenschaften eher in der Ersetzung der zur Erklärung nicht mehr tauglichen wissenschaftlichen Annahmen durch neue. Der wissenschaftliche Geist müsse Einbildungskraft und Genauigkeit verbinden und sei außerdem bei den großen Wissenschaftlern mit philosophischem Geist gekoppelt. Das 5. Kap. verspricht in der Überschrift eine Einführung in die zeitgenössische Wissenschaftskritik (Epistemologie), aber aus Platzmangel beschränkt sich die Verf. auf die Angabe der neueren Werke zeitgenössischer französischer „Epistemologen“; folgende Namen werden kurz erläutert: Whewell, G. Bachelard, St. Lupasco, R. Ruyer, P. Césari und, wohl der bekannteste, Jean Piaget. Noch auf etliche andere bekanntere Arbeiten, allerdings ebenfalls ziemlich ausschließlich aus dem französischen Sprachbereich, wird hingewiesen. Für einen, der bei Wissenschaftstheorie an Namen wie Carnap, Stegmüller, Popper oder auch an Wittgenstein denkt, wird dieses, übrigens recht lesbar geschriebene Büchlein, auf für ihn weniger bekannte Autoren hinweisen und dadurch anregend wirken können.

A. Keller, S. J.

Gilson, Étienne, Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage. Kl. 8° (312 S.) Paris 1969, Vrin. 24.— F. — G. will kein Buch zur Sprachwissenschaft schreiben, diese vielmehr zum Gegenstand philosophischer Reflexion machen. Er knüpft vor allem an linguistische Arbeiten von J. Vendryès und E. Benveniste an; aber auch E. Sapir, N. Chomsky, F. de Saussure und L. Wittgenstein kommen oft zu Wort. Das 1. Kap. („Der Mythos von der Zerlegung des Gedankens“) richtet sich gegen die Auffassung, die Sprache sei mit dem Gedanken strukturgleich, so daß den Teilen der Rede Teile des Gedankens, dem zeitlichen Nacheinander der Wörter ein zeitliches Nacheinander der Ideen genau entspräche. Noch weniger besteht eine Strukturgleichheit zwischen Sprache und Wirklichkeit, wie Wittgenstein im *Tractatus* (4.01) annimmt. Der durch die lautlichen Zeichen auszudrückende Gedanke geht den Zeichen voraus, obwohl zugegeben ist, daß der Gedanke durch die Sprache erst distinkt gemacht wird (21—23). Das 2., 3. und 4. Kap. behandeln mehr im einzelnen das Verhältnis von Wort und Sinn, Wort und Begriff, und erweisen dadurch die Sprache als spezifisch menschliche Lebenserscheinung. G. wendet sich gegen jene Sprachwissenschaftler, die den Gegenstand ihrer Wissenschaft rein naturwissenschaftlich, unter Ausschluß des vom menschlichen Geist mit dem Laut verbundenen Sinnes untersuchen wollen; den Sinn beseitigen heißt die Sprache selbst beseitigen (132 f., vgl. 100). Die Sprache erweist sich auch dadurch als etwas spezifisch Menschliches, daß für sie Organe gebraucht werden, die zunächst einen andern biologischen Zweck haben und nur durch eine überbiologische Kraft für das Sprechen in Dienst genommen werden (91 f.). Die letzten Kapitel (5.—7. Kap.) verzichten weitgehend auf strenge Systematik; sie enthalten reizvolle Plaudereien über gut beob-

achtete und trefflich beschriebene Eigenarten (mœurs) des gesprochenen und geschriebenen Wortes und ihres gegenseitigen Verhältnisses, auch über die Kunst und die Schwierigkeiten des Übersetzens und mancherlei anderes. Jos. de Vries, S. J.

Brockard, Hans, *Subjekt — Versuch zur Ontologie bei Hegel* (ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ, Beiträge zur Philosophie, 17). 8° (206 S.) München/Salzburg 1970, A. Pustet. 26.— DM. — Die Dissertation liest sich eher wie ein Beitrag zur Diskussion um eine heute mögliche Ontologie als wie ein Versuch zur Ontologie bei Hegel selbst. Es wird freilich Hegels Ontologie interpretiert, immer aber im Hinblick auf die Überwindung aller Ding-Metaphysik, und dies im Vorblick auf dasjenige, was H. Rombach, dem der Verf. vielleicht das meiste verdankt, „Strukturontologie“ nennt. Der Gang der Interpretation verläuft über die Stichworte Substanz, Subjekt, System, Struktur, Leben (vgl. Inhaltsverzeichnis). Man ist von der originellen Art der neuen Sicht beeindruckt, wird allerdings, wie der Verf. auch voraussetzt, immer wieder zum Widerspruch gereizt. Was nicht bedeuten soll, daß der Akzent auf Hegel als Nicht-Metaphysiker die Sachverhalte ungebührlich vergewaltigt, denn die Intention, „das, was Hegel oft und an vielen Stellen geäußert hat und was auf keinen Fall mehr in die Metaphysik als den Prototyp eines Denkens vom unbeweglich-vorgegebenen Horizont aus hineinpaßt, zusammenzutragen und auf seinen inneren Zusammenhang hin zu befragen und darzustellen“ (179), ist berechtigt. Es wird sehr vernehmlich auch gegen Heideggers Interpretation Hegels als eines metaphysischen Denkers polemisiert — der Exkurs darüber (189—198) ist lesenswert. Ohne auf Einzelheiten einzugehen: „Subjekt“ muß in diesem Falle äußerst hart dem entgegengesetzt werden, was Hegel als „Substanz“ bezeichnet, so sehr, daß der Verf. sich entschließt, dem Hegelschen Sprachgebrauch, der „Subjekt“ und „lebendige Substanz“ synonym verwendet, nicht zu folgen (67 Anm. 3). Man könnte auch sofort ein Bedenken dagegen anmelden, wie „Substanz“ (bei Hegel) definiert wird, nämlich nur als „Unmittelbarkeit“ (des Seins für das Wissen, vgl. 60). Ob nicht eine Umschreibung aus der „Phänomenologie des Geistes“ und manche parallele mehr bedacht werden sollte?: „Denn die Substanz ist das noch unentwickelte *Ansich* oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die *Innerlichkeit* oder das Selbst des Geistes, das noch nicht *da* ist“ (WW Glockner 2, 612). Klingt das nach Dinghaftigkeit? Denn selbstverständlich müßte Substantialität „erst noch undinglich gedacht werden“, und übrigens nicht nur als konstitutiver „Erdenrest“ (156)! Oder besagt die „Rückkehr“ der dialektischen Bewegung, durch welche sich Substanz „erfüllt“, tatsächlich dergleichen wie „Re-substantialisierung“, die nicht in der Konsequenz Hegelscher Ontologie liege (118/119), „Restatisierung“ (169)? Hier mögen Hegelexperten zusehen, wie auch bezüglich des gewiß mißverständlichen Satzes, Hegel genüge immer nur die reine Feststellung, Substanz sei zum Subjekt geworden usw. — ist nicht die ganze „Phänomenologie des Geistes“ wesentlich die Darstellung des Weges von der Substanz zum Subjekt? Sie will gerade die „Erfahrung“ machen, daß der Geist „Substanz“ ist, diese Substanz aber das „Werden“ des Geistes zu dem, „was er an sich ist“, somit „die Verwandlung . . . der Substanz in das Subjekt“ bedeutet (WW Glockner 2, 613). Der Verf. kennt natürlich diese Texte, nimmt er aber Hegel streng beim Wort (und Buchstaben)? Die vorgelegte Interpretation ist so neuartig, daß man sich länger mit ihr wird beschäftigen müssen, obwohl der Verf. zugibt, sie enthalte „nicht allzu viele Thesen, die nicht verstreut hier und dort schon vertreten worden wären“ (15). — Der Terminus „Subjektivität“, den er einführt, den er allerdings doch wohl auch nicht ganz im Sinne Heideggers (von dem er ihn übernimmt?) gebrauchen möchte (vgl. 195 Anm. 36), findet sich freilich noch nicht bei Hegel selbst, das Zitat auf S. 124 Anm. 3 verlangt selbstverständlich „Subjektivität“ statt „Subjektivität“.

H. Ogiermann, S. J.

Félicé, Albert-De Coninck, Antoine, *Cours de Métaphysique*. Tome I: Point de départ et d'appui (Leuvense Bibliotheek voor Filosofie, 7). Gr. 8° (XI u. 506 S.) Leuven-Paris 1971, Nauwelaerts. 750 bfrs. — Die Autoren haben Kap. I und den Exkurs D über das Weiterleben nach dem Tode gemeinsam verfaßt. Das übrige stammt von De Coninck, allerdings unter ständiger „Kontrolle“ des Mitarbei-

ters (V). Der 1. Band enthält im Grunde nur die Reflexion über den erkenntnistheoretischen Ansatz der Metaphysik: ihr Ausgangs- und bleibender Stützpunkt sei „la conscience que nous avons de nous-même-relatif-au-reste par conscience par identité ontique“ (VII), eine Formel, die im Mittelpunkt des ganzen Werkes steht und auf immer neue Weise, in ungezählten Wiederholungen und Umschreibungen, ausgelegt wird. Es sei gleich bemerkt, daß allgemeine Metaphysik mit Ontologie identifiziert wird (7, Anm. 1) und nicht das Sein als solches, sondern das Seiende als solches zum Formalobjekt hat (11.178.288). Im übrigen wollen die Autoren in der Linie der thomistischen Tradition bleiben (VIII), insofern sie die moderne Alternative von Empirismus oder Apriorismus zu hinterfragen suchen (X), den inneren Bezug des Begrifflichen auf das konkret Sinnliche hochhalten und die Transzendentalien und ersten Seinsprinzipien auf ihn gründen wollen (179, Anm. 50). Von letzterem ist im vorliegenden Bande freilich noch nicht thematisch die Rede. Hier drängt sich die thomistische Denkhaltung vor allem in der These von der metaphysischen Unterscheidung und Einung von „*materia prima*“ und „*forma unica*“ auf. Diese Formel verdichtet in sich die entscheidende Konzeption der epistemologisch-anthropologischen Grundlegung einer möglichen Metaphysik. — Es ist nicht leicht, ihren genauen Sinn als Konzentrat des Buches wiederzugeben. Jedenfalls bedarf es dazu noch einiger Hinweise auf dessen Aufbau und Gedankengang. — Kap. I, von dem die Autoren sagen, es gehöre strenggenommen nicht unbedingt zu dem „Kursus“ (III), entwickelt die wesentlichen Zusammenhänge zwischen Metaphysik, Erkenntnistheorie und philosophischer Anthropologie; Kap. II analysiert die menschliche Erkenntnis im Hinblick auf ein System der Metaphysik, zunächst die Bedeutung von Erkenntnis im nicht- (oder vor-)philosophischen Sinn, darauf im allgemeinen die Struktur der Erkenntnisaktivität („Bewußtsein“, „*connaissance initiale*“, „logisches“ Erkennen), die „Einheit“ der Erkenntnisaktivität, die „*composition métaphysique de mon activité de connaissance*“, die Grundform der Erkenntnis „*par identité ontique*“, Geltung (Objektivität) der Erkenntnis; Kap. III sucht schließlich die „*connaissance initiale*“ als Ausgangs- und Stützpunkt der Metaphysik aufzuweisen, zugleich mit der Möglichkeit intersubjektiver metaphysischer Erkenntnis. Von den Exkursen soll uns an dieser Stelle nur derjenige über die (abgelehnte) nur „äußere“ („*extrinsèque*“) Abhängigkeit der intellektuellen Erkenntnis von der materiellen Komponente des Menschen interessieren. — Der Zusammenhang von Metaphysik, Erkenntniskritik und Anthropologie wird nur im Hinblick auf Erkenntnis thematisch (16); die Verf. wenden sich dabei sogleich energisch gegen jede „dualistische“ Auffassung menschlicher Erkenntnis (20), wobei der Terminus „ontisch“ („*dualité ontique*“) auch weiterhin bezeichnend bleibt, vor allem in der Abwehr aller „*dualité ontique de matière ou corps et d'esprit*“ (290). Auffällig allerdings, um das vorwegzunehmen, seine Verwendung auch in Formeln, welche die „metaphysische“ Zusammensetzung umschreiben: „*dualité ontique, c'est-à-dire par deux 'réalités' constitutives*“ oder „*deux principes ontiques*“ (332, Kursiv vom Rez.). — Kap. II, 1. Art., § 2 exponiert endlich das Wahrheitskriterium der logischen Erkenntnis, d. h. der formellen Aussagen/Urteile: sie liege für jeden von uns in „*sa-propre-réalité-relative-au-reste-consciente*“, in dieser „*connaissance initiale*“ (107 f.). Die Rede von „Intentionalität“, soweit sie die „*identité ontique que je suis conscient de ce dont j'ai conscience*“ (149) kompromittiert, wird nicht übernommen. Auch alles das, was nicht ich-selbst bin, sei nicht eigentlich „intentional“ präsent, sondern in meinem „ursprünglichen“ Bewußtsein, insofern dieses eine reale Beziehung zum „non-moi“ mitbesagt. Wie ich selbst mich als seiend, als real weiß, so auch alles, worauf ich relativ bin (189); es wird behauptet, die „*connaissance initiale*“ autorisiere das Urteil, das Nicht-Ich existiere, auch wenn ich mich nicht *actu* auf es beziehe (193); ich erfahre („*j'expérience*“), daß etwas unabhängig von meinem aktuellen Gegenwartigsein existiert (also an-sich-ist), als Bedingung möglicher Erfahrungen (202). Der Verf. möge entschuldigen, wenn man da ein Fragezeichen setzt. — Manches interessante Detail müssen wir überspringen. Ganz wesentlich aber insistiert der Verf. darauf, daß der Mensch in seinem Erkennen „transzendent“ („*transcendant*“) ist, weil ich zwar „entièrement“ von der Einwirkung materieller Dinge abhängе, aber nicht „*totalément*“ (passim), insofern ich „*plus actif que passif*“ bin (223 u. passim, bes. 266 f.); das Bewußthaben (z. B. einer Farbqualität) hänge als solches nicht formell von der Wirkung materieller Faktoren auf mich ab noch von meiner materiellen, sensitiven

Reaktion auf diese (225). Dennoch sei unsere Erkenntnisaktivität im strengen Sinn „eine“; es gebe keine ontische Zweifelt von geistiger und materiell-sinnlicher Komponente; geistig („spirituel“) heißt hierbei „innerlich“ unabhängig von der Materie oder „totale transmatériel“ (240). Seiner ganzen Realität nach sei der Mensch beides, materiell und (die Materie) transzendierend, keines von beiden jedoch total; auch im Falle noch so geistiger, abstrakter Erkenntnis bleibe man „gänzlich“ an die Materie gebunden. Daher die These: Das Moment der Passivität, das Materielle, fordert als Prinzip die „materia prima“, das Moment der bewußten Aktivität das Prinzip der „forma“, die dann nur eine einzige sein könne (309 ff.) — „dualité réelle“ in einem und demselben Seienden, es betreffend „selon sa réalité tout entière“ (320). Die weitläufigen, von Wiederholungen strotzenden Ausführungen zu diesem Thema muß man selbst lesen. Es sei hier nur auf die, wie es scheint, entscheidende ratio probans aufmerksam gemacht: es wird daraus argumentiert, daß die logischen Gehalte der beiden Begriffe „passiv“ und „aktiv“ adäquat distinkt seien, aufeinander nicht zurückführbar (331) — also aus adäquater begrifflicher Unterscheidung. Der Rez. gesteht, das nicht zu begreifen. Auf den Einwand, die Abhängigkeit der geistigen Aktivität von der Materie lasse sich als Bedingungsverhältnis verstehen, antwortet Exkurs C (473 ff.): In der Realität selbst abhängig sein bedeute innere Abhängigkeit; „ainsi, c'est bien dans notre réalité, et donc intrinsèquement, que nous dépendons de la pression atmosphérique“ etc. (478 Anm. 4). Da bleibt doch wohl mehr als nur eine Frage! — Ab Art. V von Kap. II handelt es sich um „épistémologie critique“, die darauf abzielt, zu zeigen, daß die connaissance initiale“ sich einfachhin „par identité ontique“ vollziehe. Diese These jedoch, auch die mit dem Ich nicht identischen Gegenstände der Welt würden wegen der „relation ontique avec le non-moi“ (in der Erkenntnis von „sa-propre-réalité-relative-au-reste-consicent“) als real ausgewiesen, muß überraschen (365 ff.). Weil ich ontisch, real relativ auf Objekte bin, sei ich relativ auf Reales (366/367. 429/430). Weiß man denn um „reale“ Relation nicht doch erst dann, wenn die Realität des Terminus der Realität bereits feststeht? Setzt der Verf. hier eine ganze Ontologie (und Logik!) der Relation voraus? — Daß gewisse metaphysische Sinngehalte wie „seiend“, „aktiv“, „subsistent“ (433 f.) aus der „connaissance initiale“ gewonnen werden können und damit Metaphysik möglich sei, das wollen wir „ad modum“ zugestehen. Auch sein Aufweis des Seins anderer Menschen (Subjekte) verdient hohes Interesse (435 f.). Mit alldem habe man „une base inébranlable“ für eine systematische, auch intersubjektiv gültige Metaphysik gefunden. — Wir haben es mit einem Entwurf zu tun, der das Verhalten von A. Félicé zu rechtfertigen scheint: „Il préférerait ne pas publier ce travail parce qu'il n'en était guère satisfait“ (III).

H. Ogiermann, S. J.

Keil, Günther, Gott als absolute Grenzüberschreitung (Beihefte zur Zeitschrift f. philosophische Forschung, 27). 8° (93 S.) Meisenheim am Glan 1971, A. Hain. 17.50 DM. — Eine theologische Dissertation und doch in einer philosophischen Reihe erschienen, denn die Erörterungen sind transzendentallogischer Art; sie möchten den Begriff „Gott jenseits aller Grenzen“ transzendentalphilosophisch klären (68), seine formalen Strukturen aufhellen (88), im Sinne phänomenologischer Untersuchungen, und das heißt solcher, „die hinsichtlich ihrer Gegensätze nicht die Frage nach deren Seinsgeltung in der Welt stellen, sondern sich auf bloße Bewußtseinsinhalte (in diesem Falle auf die Frage nach der Einstimmigkeit der Bewußtseinsinhalte, die sich auf den Bewußtseinsgegenstand ‚Gott‘ beziehen) beschränken“ (9). Husserl ist es also, der dieser Abhandlung die Sprache gibt (84), die Analysen setzen sich immer wieder mit ihm auseinander (10), setzen sich aber von ihm schließlich insofern ab, als er in seinem Denken doch ungeschichtlich bleibt (47. 84/85). Die theologische Relevanz ergibt sich daraus, daß nach dem gefragt wird, was „transzendente Bedingung des christlichen Glaubens ist“ (14); dabei wird der Begriff des Glaubens neu gefaßt (52), aber dessen Bezug auf die Person Jesu nur erst als Aufgabe gesichert (87). — Die Analysen sind nicht gerade leicht nachzuvollziehen, einmal wegen ihrer äußersten Abstraktheit, zum anderen wegen der, obwohl an Husserl orientierten, doch ziemlich eigenwilligen Terminologie. Hier kann nur das Ergebnis notiert werden: „Absolute Grenzüberschreitung“ als Strukturdynamik des menschlichen Bewußtseins verwickelt sich immer wieder in Antinomien — die Lösung ist der Begriff der Geschichte als

„der entscheidende Schlüsselbegriff, der sowohl die immer begrenzte Aktualität des menschlichen Bewußtseins als auch dessen Unendlichkeit in der reflexiven Potenzialität zum Ausdruck bringt“ (46), denn „die Aktualisierung des bloß potentiellen Begriffs der Unendlichkeit“ führe auf Geschichte (50). Der Begriff „Gott“ meint also „Anfang und Ende der unendlichen Prozesse“ (82), d. h. deren „Ursprung“ und „Eschaton“, als der Geschichte gegenüber absolut transzendent. Daher gilt: „Der Inhalt des Gottesbegriffes... ist der Gott, der unbegreifbar bleibt“ (83), jenseits alles „Begriffs“. — Man darf gespannt sein, ob die hochtheoretischen, oft sehr vertrackten Reflexionen die evangelische Theologie anregen werden, die Frage, „was denn eigentlich Bewußtseinsinhalt sei, wenn wir Gott als den Unendlichen, Ewigen, Transzendenten denken“ (7), neu zu stellen. Rein philosophisch interessieren sie deshalb, weil sie einerseits in einer gewissen Parallele stehen zu den Versuchen, Gottes Existenz und Transzendenz aus der Unendlichkeitsdynamik der menschlichen Subjektivität aufzuweisen (allerdings nicht mit rein transzendental-phenomenologischer, sondern realontologischer Methode), andererseits das Problem angehen, wie der mögliche Zusammenhang von Gottes Wirklichkeit und Transzendenz mit menschlicher Geschichte als Ort seiner Offenbarung zu denken sei (vgl. in etwa die vieldiskutierte Theorie von K. Rahner in „Hörer des Wortes“). Wieweit die Denkmöglichkeit des Verf. hintergründig in jene geistesgeschichtlichen Tiefen zurück- und hinabreicht, die in den Formeln des Cusaners von der Sättigung der Vernunft allein durch das, „was sie durch Nichteinsehen einsieht“, u. ä. ihren Ausdruck finden, braucht nicht entschieden zu werden. Mit dem Denkstil des Verf. kann sich der Rez. jedoch nicht befreunden.

H. Ogiermann, S. J.

Buckley, Michael J., *Motion and Motion's God. Thematic Variations in Aristotle, Cicero, Newton and Hegel.* 8° (287 S.) Princeton (New Jersey) 1971, Princeton University Press. 10.— \$. — Es geht um den Versuch, das Thema des Gottesbeweises aus der „Bewegung“ durch die vier philosophischen Systeme von Aristoteles, Cicero, Newton und Hegel hindurch zu verfolgen, in denen es (etwa wie ein musikalisches Thema) Variationen von höchst unterschiedlicher Struktur erfährt. Der Verf. spricht von den „four major philosophers“ (7), von den „four major authors of Western philosophy“ (275), schon einmal das klingt merkwürdig genug. Die Auswahl ist diktiert von der Überzeugung, daß diese vier Systeme zugleich die vier möglichen philosophischen Methoden handhaben und repräsentieren (270). Es ist nicht leicht, diese Behauptung zu verifizieren, und erst recht nicht, sie in gebotener Kürze zu explizieren (eine knappe Zusammenfassung ebd.). Aber die „semantische“ Betrachtungsweise, die zugrunde liegt und der es nicht auf inhaltliche Bewertung der Lösungsversuche ankommt, sondern auf Strukturvergleich (siehe 8), konzentriert sich hier auf die Methode (10. 273), weshalb auch jeder der vier großen Teile des Buches mit einer Reflexion über die Methode beginnt: „Problematical Method“, „Operational Method“, „Logistic Method“, „Dialectical Method“. Also mögliche Variationen philosophischer Methode, daher im ganzen „development rather than... contradictions or absurdities“ (12). Im Hintergrund steht die Idee der Möglichkeit eines philosophischen Pluralismus, wie der Verf. ihn vornehmlich von R. P. McKeon gelernt zu haben gesteht (ebd.). — Was zu Aristoteles gesagt wird, interessiert doch wohl am meisten, weil es von Bedeutung sein könnte für das Anliegen, das „Thema“ auch heute noch einmal methodisch zu variieren; man dürfte ja von vornherein bezweifeln, ob Cicero oder gar Newton, aber auch Hegel sich heute in puncto Gottesbeweis fruchtbar machen lassen. Jedenfalls bedient Aristoteles sich der „problematical method“, d. h. „a method whose discursive processes and analytic instrumentalities are directly determined by the subject under investigation and by the principles proper to that subject“ (17 — sollte das übrigens nicht die philosophische Methode sein, auch auf die Gefahr hin, mit einer solchen Meinung als dogmatisch und unmodern zu gelten?). Sehr gut wird herausgestellt, daß Aristoteles vom Problem der „endlosen“ Dauer der natürlichen „Bewegung“ ausgeht, aber einen infiniten Regreß von „Bewegern“ nicht zuläßt, so daß ein „erster“, rein aktueller Beweger erforderlich wird. In diesem Zusammenhange kommt zur Sprache, wie Thomas sich zu diesem Beweisgang verhält (61 f.), dazu auch später gute Bemerkungen (69. 77.80.85.267 ff.). Die „operationale“ Methode Ciceros kommt auf eine Art sokratische

Disputierkunst hinaus (91), sie hält sich im Bereich des „Wahrscheinlichen“ (146). Solche Dialogik stößt u. U. auf einen „consensus“ (151), was gerade auch für die Überzeugung zutrifft, daß die Bewegungen der Himmelskörper nur auf eine höchste, göttliche Intelligenz zurückzuführen seien (129.151). „To deny reason of nature is to think more highly of an Archimedes in making a model of the revolutions of the firmament than of the nature which created and conserves them“ (132). Der Verf. empfindet die Nähe von Ciceros pragmatischer Denkhaltung zu „the orientation of contemporary American philosophy“ (147). Mit *Newton* tritt eine Wende ein: die Himmelsmechanik basiert auf „a universal mechanics which is incorporating mathematics as a method“ (160), daher „logistische“ Methode. Aber es handelt sich eben um Physik, auch wenn *Newton* sie noch „experimental philosophy“ nennt (165). Der Überschrift zu Gott geschieht freilich doch nicht mehr im Sinne eines mathematischen Beweises; Gott wird herbeigerufen, um die „Harmonie“ verständlich zu machen, „in the system which, as I explained above, was the effect of choice rather than chance“ (170). Immerhin sei es die „natural philosophy“ selbst, die nach den Ursachen der Phänomene forscht, „till we come to the very first Cause which certainly is not mechanical“ (168, Anm. 35). Was schließlich *Hegel* betrifft, so möchte man meinen, die Exposition der dialektischen Methode wiederhole oft Gesagtes. Immerhin wird sehr deutlich, daß bei *Hegel* die „Bewegung“ nun im „Begriff“ selbst liegt, seine Methode „has characteristically identified the movement of thought and the motion of things“ (225). (Interessant die Gegenüberstellung der Methoden 223 f., wie auch z. B. 241 und bes. 270 f.). Die Darstellung der Hegelschen Gottesbeweise ist ein Kabinettstück. Und doch steht man wieder einmal fassungslos vor Hegels Konstruktion des ontologischen Arguments; auch der Verf. vermag nicht plausibel zu machen, wie der „Begriff“ seine eigene Objektivität erzeugt, „overcoming the finitude between concept and reality“ (261). „Sein“ ist eben abstrakte Gleichheit mit sich selbst, und „wenn im Begriff nichts weiter wäre, so muß ihm doch wenigstens diese letzte Abstraktion zukommen, der Begriff ist nämlich“ — es sei erlaubt, diese *Hegel*-Stelle zu zitieren (WW Glockner 16, 211). Wer es fassen kann, der fasse es. Nach *Hegel* ist Gott also Bewegung, „not the God above movement as the pure act of Aristotle“, noch Ciceros oder Newtons Garant der Himmels- und Weltharmonie (264). — Das Schlußkapitel kommt auf den philosophischen Pluralismus zurück. Eine Frage: Handelt es sich wirklich um komplementäre Methoden (und Aspekte des Themas)? Nur dann läßt sich m. E. legitim einem philosophischen Pluralismus das Wort reden.

H. Ogiermann, S. J.

## 2. Psychologie. Anthropologie

Hoppe, Brigitte, Die Geschichtlichkeit der Natur und des Menschen. Die Entwicklungstheorie Alexander Brauns (Veröff. des Forschungsinstituts des Deutschen Museums f. d. Gesch. der Naturwissenschaft u. d. Technik, A 84). Gr. 8<sup>o</sup> (28 S.) — Die in einer früheren Veröffentlichung H.s angekündigte Abhandlung über die Entwicklungslehre A. Brauns (vgl. ThPh 45 [1970] 146) liegt nunmehr vor; sie wurde zuerst in dem von Hans-Heinz Eulner u. a. herausgegebenen Band „Medizingeschichte unserer Zeit“ (Festgabe für E. Heischkel und W. Artelt [Stuttgart 1971] Enke) veröffentlicht. A. Braun hat — ähnlich wie der bekanntere K. E. v. Baer — schon vor dem Erscheinen des Hauptwerks Darwins eine Entwicklung der Arten angenommen. Schon 1851 bezeichnete er den Species-Begriff im Sinn unveränderlicher Wirklichkeiten als einen „alten Aberglauben“. Einige Vertreter der Wissenschaftsgeschichte haben aber angenommen, Braun und andere Naturforscher der idealistischen Richtung hätten später im Kampf gegen den Darwinismus ihre Auffassung geändert und seien vom Evolutionismus abgerückt. H. zeigt, daß diese Auffassung einer wesentlichen Korrektur bedarf. Gewiß hat Braun die rein mechanistische Erklärung der Evolution abgelehnt und eine teleologische, nicht durch Zufall verursachte Entwicklung nach wie vor Darwin angenommen. Jedoch ließ er den Kampf ums Dasein und die natürliche Auswahl als „Hülf- und Korrektionsmittel“ gelten. Dagegen hat er unter anderer Rücksicht seine Entwicklungslehre in späteren Jahren abgeändert. Während er anfangs unter dem Einfluß der Identitätsphilosophie



Schellings Natur- und Geistesgeschichte als eine einzige Geschichte sah, die von einer einzigen Wissenschaft zu erforschen sei, zog er später „eine sehr klare Trennungslinie, welche Natur und Humanum scheid“ (H.).  
J. de Vries, S. J.

Capps, Donald—Capps, Walter H., *The Religious Personality*. 8° (381 S.) Belmont, California 1970, Wadsworth. 3.30 \$. — In diesem Buch der beiden Brüder Capps geht es nicht um systematische oder empirische Untersuchungen über Wesen oder Erscheinungsformen der religiösen Persönlichkeit. Den Herausgebern dieser „Anthologie“ schwebte vielmehr die Idee eines imaginierten Symposions religiöser Persönlichkeiten vor oder auch solcher, die, sonst in Literatur oder Philosophie bedeutende Menschen, ausdrücklich jede religiöse Bindung und Einstellung ablehnen. Zu den letzteren wird man wohl André Gide (348—366) und Nietzsche (308—324) zu zählen haben. Aus den Schriften und zum Teil Selbstbekenntnissen der 22 hier versammelten Autoren werden Texte geboten, die zum Teil religionspsychologisch recht interessant sind. Leider gibt das Buch im allgemeinen keine genauen Fundstellen dieser Texte an. Das mag bei Tagebüchern wie bei Gide und Kierkegaard (286—307) noch hingehen, weil man sich an den Daten der Notizen orientieren kann. Bei Augustinus (13—30) möchte man aber gern wissen, aus welchen Büchern und Kapiteln der „Confessiones“ die Auszüge genommen sind. Analoges gilt für Goethes „Dichtung und Wahrheit“ (269—285), für Strindbergs „Sohn einer Magd“ (325—347), Bonhoeffer (211—227), C. G. Jung (79—98), Paul Tillich (367—379) u. a. — Abgesehen von diesen Wünschen, könnte das Buch eine nützliche Grundlage für religionspsychologische Übungen anhand von Texten werden. Aber auch so bietet die Lektüre dem religiös Interessierten manche Anregungen. Das Buch wurde eigentlich geschrieben im Hinblick auf Studenten (III) und deren Einführung in religionspsychologische Probleme. Bei den einzelnen Kapiteln wird zunächst ein kurzer Überblick über Lebensgeschichte und religiöse Entwicklung des Autors gegeben, dann folgen die Texte, anschließend Anregungen für weitere Lektüre; die Auswahl beschränkt sich auf englischsprachige Literatur. In ihrem Vorwort (1—10) beschreiben die Herausgeber die vier Typen religiöser Persönlichkeit (von ihnen „Self“ genannt), die sie unterscheiden und nach denen das Buch aufgebaut ist: The Resigned Self (11—98), dem Augustinus und John Wesley zugeordnet werden; The Chastised Self (99—160), dahin werden Abälard und Mme Guyon gerechnet; The Fraternal Self (161—266), dem Franklin, Gandhi und Bonhoeffer zugehören; The Aesthetic Self (267—379) mit Abschnitten über Goethe, Nietzsche, Strindberg, Tillich, Kierkegaard und Gide. Ein alphabetisches Verzeichnis der behandelten Autoren ist dem Buch beigefügt. Eine gründlichere und auch kritische Analyse der Typen religiöser Persönlichkeiten konnte in dem vorliegenden Rahmen des Buches nicht geboten werden.  
L. Gilen, S. J.

Fischel, Werner, *Der Wille in psychologischer und philosophischer Betrachtung* (Erfahrung und Denken, Bd. 35). 8° (205 S.) Berlin 1971, Duncker & Humblot. 39.60 DM. — Für das Studium dieses Buches ist es empfehlenswert, mit dem letzten Kapitel, den „Schlußfolgerungen“, zu beginnen (194—196). Vielleicht wird man erstaunt sein, daß hier von der Freiheit des Willens in keiner Weise die Rede ist, obwohl dieses Moment, jedenfalls bei einer philosophischen Betrachtung des Willens, die der Verf. ja auch geben will, von nicht geringer Bedeutung ist (s. 188 ff.). In den Darlegungen über Motive und Motivation (90—120), die innere Bindung der Motive an Werte und Wertgefüge kann das Freiheitsproblem (wie immer man dazu steht) nicht leicht übergangen werden. Unter diesem Gesichtspunkt wäre ein Vergleich mit dem Buch von W. Keller, *Psychologie und Philosophie des Willens* (1954), fruchtbar gewesen. Im Literaturverzeichnis (197—205) werden zwar mehrere Schriften Kellers, aber nicht dieses Werk aufgeführt. Es mag sein, daß F. in manchen, vielleicht auch grundlegenden Gedanken Kellers anderer Auffassung ist, z. B. in der Meinung, daß Wollen ohne Freiheit gar nicht möglich ist (Keller 53 ff.). Man wird allerdings zugeben müssen, daß eine solche Diskussion an den weiteren Leserkreis, den der Verf. im Auge hat, hohe Anforderungen stellen würde. Aber auch grundsätzlich wollte F. nicht „in die philosophische Diskussion weitgehend eingreifen“ (8). Das

Buch ist ohnehin für den Leser keine leichte Lektüre: es enthält viele Probleme, die oft mehr angedeutet als behandelt werden. Daher auch die Bitte des Verf., der Leser „möge nicht die Geduld verlieren und fragen, worauf denn nun endlich die Gedankenführung im Hinblick auf eine Erläuterung des Wollens hinauslaufe“ (168). Einige der Themen des Buches seien hier genannt: Modelle der Gesamtpsyché (20—30), Affekte und Emotionen (31—43), Psychische Strukturen (62—75), Entschluß und Entscheidung (121—138), Bewußtseinsprobleme (149—163), Die Bedürfnisse und Einstellungen der Menschen (169—178). Das alles sind in sich interessante und für das Willensleben zweifellos bedeutsame Probleme. Sie sollen den Weg bahnen zu einer Erörterung und Umschreibung des Willens selber (183). Diese Erörterung wird auf 11 Seiten geboten (183—193), ein Raum, der gegenüber den vorausgehenden und vorbereitenden Kapiteln wohl doch zu beschränkt ist. Der Wille darf nach F. nicht etwa als eine einheitliche und relativ überdauernde Struktur der Psyche oder als eine bleibende Disposition und Potenz der Seele aufgefaßt werden. Er ist vielmehr „ein zielsetzender Funktionskomplex“, in den Erwägungen und Emotionen mit wechselseitiger Beeinflussung und wohl auch Kausalität eingehen. Diese Erwägungen und Emotionen betreffen letzten Endes „die gesellschaftliche Stellung der Persönlichkeit“ (196). In einer mehr philosophischen Betrachtung wäre hier die Frage zu stellen, ob die Bezogenheit auf die gesellschaftliche Stellung der Persönlichkeit, so bedeutsam sie auch sozialpsychologisch sein mag, wirklich die letzte und innerlichste Wertbindung des Wollens darstellt, die nicht mehr tiefer zu fundieren ist. Dabei müßte, ebenfalls unter den Aspekten einer Philosophie des Wollens, die Frage nach Programmen und Normen des Verhaltens (179 ff.) noch einmal gestellt werden. Sie würde aber an diesem Punkt der Überlegungen den Rahmen einer empirischen Untersuchung übersteigen. L. Gilen, S. J.

Huonder, Quirin, Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie (Urban-Taschenbücher, 127). Kl. 8° (155 S.) Stuttgart 1970, Kohlhammer. 7.20 DM. — Diese kurzgefaßte, inhaltlich aber überaus reiche und bis auf die Gegenwart führende Darstellung des Unsterblichkeitsproblems dürfte z. Zt. die einzige ihrer Art sein. Sie zeigt in eindrucksvoller Weise, weithin durch Worte der Autoren selbst, daß die großen Denker des Abendlandes fast ausnahmslos Verteidiger der Unsterblichkeit waren, trotz vieler Verschiedenheiten in Einzelfragen. Diese Unterschiede sind, soweit sie das Inhaltliche betreffen, meist in der verschiedenen Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses begründet. Wenn der Leib nur das Haus oder gar das Grab der Seele ist, wird folgerichtig eine rein geistige Präexistenz der Seele angenommen, der ein endloses Weiterleben der vom Leib „befreiten“ Seele entspricht. Aber auch Denker, die den Menschen als naturhafte Einheit von Leib und Seele sehen, christliche wie nichtchristliche, sind entschiedene Verteidiger der Unsterblichkeit. H. weist auf die wenig bekannte Tatsache hin, daß auch neuere Philosophen, wie etwa der vorkritische Kant, Bolzano, Fechner, Teichmüller und Scheler, ein Weiterleben der Seele in einem — allerdings gegenüber dem jetzigen andersartigen — Leib angenommen haben. Eine weitere Verschiedenheit betrifft die Frage: Ist das Fortleben ein jede Höherentwicklung ausschließender Zustand der Vollkommenheit oder, wie manche, namentlich deutsche Philosophen annehmen, ein Fortschritt ohne Ende, vielleicht sogar mit der Möglichkeit eines Rückfalles? Uneinigkeit besteht auch bezüglich der Erkenntnisart der Unsterblichkeit: Ist die Unsterblichkeit streng beweisbar, wie Platon, Plotin, Augustin, Thomas und Descartes annehmen, oder wird sie nur durch Wahrscheinlichkeitsgründe nahegelegt, wie Duns Scotus und Vertreter der „induktiven Metaphysik“ (z. B. Driesch, Külpe) annehmen, oder wird sie „allein durch den Glauben“ gesichert, sei es daß dieser Glaube als Offenbarungsglaube verstanden wird (Ockham), sei es als Vernunftglaube im Sinne Kants? Wenn jede auf freier Entscheidung beruhende Überzeugung „Glaube“ genannt wird, dürften wohl bei weitem die meisten Verteidiger der Unsterblichkeit diese als „Glaubenssache“ ansehen. Auch die Bezweifler der Beweisbarkeit betonen oft eigens, daß die Leugnung der Unsterblichkeit ebensowenig bewiesen werden kann. Der Haupteinwand bleibt die Abhängigkeit auch des geistigen Lebens von den Vorgängen im Gehirn. Wenig bekannt dürfte es sein, daß Philosophen und Physiologen wie W. James, E. Becher, A. Mittasch und namentlich

H. Bergson sich mit guten Gründen dafür eingesetzt haben, daß dieser Einwand keineswegs entscheidend ist. Scheler stellt die Frage, warum der Glaube an die Unsterblichkeit in den letzten Jahrhunderten im Sinken begriffen sei. Der Grund, meint er, ist keineswegs der Fortschritt der Wissenschaft, sondern das veränderte Verhältnis des modernen Menschen zum Tod, das Verdrängen des Todes aus dem Bewußtsein, so daß der Mensch nicht mehr „angesichts des Todes“, sondern „in den Tag hinein“ lebt (118—120). Darum ist auch Heideggers Charakterisierung des Daseins als „Seins-zum-Tode“ nach dessen eigenen Worten nicht Verkündigung des absoluten Todes, sondern mit dem Fortleben nach dem Tod vereinbar (140 f.). In einem kurzen Anhang setzt sich H. mit jenen heutigen Theologen auseinander, die zwischen der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und dem christlichen Auferstehungsglauben einen Gegensatz sehen. Ein solcher Gegensatz besteht nach ihm nicht, vielmehr ist das Weiterleben der Seele Voraussetzung für die Identität des auferstehenden Menschen mit dem gestorbenen Menschen, ein Gedanke, der allerdings ausführlicher Begründung bedürfte, als sie im Rahmen dieses Taschenbuches möglich ist. — Jedenfalls zeigt das Buch, daß die Unsterblichkeitslehre auf einer Überlieferung beruht, die nicht als unbeachtlich beiseite geschoben werden kann. — S. 83, Z. 23 lies statt Jodel: Jodl, ebenso im Register S. 154. J. de Vries, S. J.

Scharfenberg, Joachim, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. 3. Aufl. 8° (221 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck. 14.80 DM. — Der Verf., evangelischer Theologe, hat sich mit dieser sehr instruktiven Arbeit an der theologischen Fakultät Tübingen für das Fach der Praktischen Theologie habilitiert. Er zeigt sich als wirklicher Kenner der Werke Freuds, er ist ein ausgebildeter Psychoanalytiker und hat die Theorien Freuds in seiner eigenen Praxis erprobt. Er meint, daß Freud für die Theologie wenigstens ebensoviel zu leisten vermöge wie Heidegger, dessen existentialphilosophische Gedanken und Konzeptionen für die hermeneutischen Darlegungen bei Bultmann und Fuchs so grundlegend waren (6 f.). Die theologischen Konsequenzen aus der Lehre Freuds wurden in diesem Buch noch nicht gezogen. Es ging Sch. zunächst um die „Richtigstellung des theologischen Freud-Bildes (7). Theologische Aspekte sind unmittelbar angesprochen im 5. und 6. Kapitel dieses Buches: Die Anwendung. Freuds Ansichten zur Religion (135—154); Die Herausforderung. Psychoanalyse als Religionskritik (155—180). Das 1. Kapitel kann als Einführung in die Fragestellung gelten, wie sie dem Verf. vorschwebte: Freud im Spiel der theologischen Literatur (13—39). Was Freud an Religionskritik geleistet hat, scheint dem Verf. weit über dem Einfluß und dem geistigen Niveau zu stehen, wie es von den Nachfolgern der Religionskritik Feuerbachs erreicht wurde (11). Daher wäre zu überlegen, ob man nicht auch Freud „die Ehre einer theologischen Widerlegung“ erweisen sollte (11), die naturgemäß eine große Vertrautheit mit den Werken Freuds und eine gründliche Kenntnis seiner Denkmodelle voraussetzt. Mit Recht warnt Sch. den Theologen vor einer unkritischen Übernahme und Idealisierung Freuds (wie sie in einigen Publikationen der letzten Zeit vorzuliegen scheint). Hier muß eine sachliche und kritische Auseinandersetzung geführt werden (37). Das 2. Kapitel (40—66) handelt vom Menschen Freud und seinen geistigen Wurzeln. Dabei geht Sch. auf die wissenschaftliche Eigenart Freuds (auch entwicklungspsychologisch) und auf seine Herkunft aus dem Judentum ein (58—66: Freud als Jude), die für seine Mentalität und auch wohl für seine Arbeitsweise von großer Bedeutung war. Im 3. Kapitel (67—98) entwickelt Sch. die Theorien Freuds, mehr anhand der Auseinandersetzung mit seinen wissenschaftlichen Gegnern, mit *Breuer*, *Fließ*, *Adler* und *Jung*. Vielleicht wäre es interessant gewesen, auf die Sinnfrage der Neurosen und neurotischen Haltungen und der Arrangements einzugehen, die bei Adler stark betont wird. Sie hat aber auch bei Freud ihre Bedeutung (so bei der Erklärung der Fehlleistungen und in der Traumdeutung) und stellt im Grunde einen endgültigen Bruch mit den rein naturwissenschaftlichen und physiologischen Kategorien des Denkens dar (80). Hier wird der Versuch unternommen, „die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen“: in der geistigen Entwicklung Freuds eine entscheidende Wendung. Man kann sich fragen, ob hier nicht wenig aufgehellte und von Freud systematisch nicht durchgeführte Parallelen zu den „psychischen Realitäten“ C. G.

Jungs vorliegen. Im Zusammenhang mit diesen Fragen wäre es vielleicht auch fruchtbar, näher auf das Verhältnis der Freudschen Gedanken über archaische und phylogenetische Bedingtheiten des Unbewußten (127, 171) einzugehen und es mit der Lehre Jungs von den Archetypen und dem kollektiven Unbewußten zu vergleichen (vgl. 87—91). In dem hermeneutisch interessierenden Kapitel über die Heilung durch Sprache (99—134) weist Sch. darauf hin, daß Freud erste Versuche gemacht hat, die Sprache als Therapeutikum in die Heilkunde einzuführen (109). Damit soll sicher nicht gelehnet werden, daß die sprachliche Kommunikation und auch die ausgedehnte Aussprache zwischen Arzt und Patient auch schon vorher bei manchen Ärzten in den Prozeß der Behandlung einbezogen wurde. Die Meinung des Verf., daß der Neurotiker „eigentlich an seinem Umgang mit der Sprache erkrankt, die sich in Erinnerungssymbolen niedergeschlagen hat“ (127), müßte wohl noch näher präzisiert werden. — Die Kritik des Verf. richtet sich einmal dagegen, daß Freud meinte, ethische Forderungen nicht vom Glauben an Gott abhängig machen zu können (162 f.). Sie weist aber vor allem darauf hin, daß der Freudsche Mythos, die Tötung des Vaters in der Urhorde als Anfang jeder Religion anzusehen, reine Spekulation und nicht zu begründende „Metapsychologie“ darstellt: die späteren Reaktionen und die anschließende Entwicklung sollen dann zu einem Ersatz für den Urvater und zum Monotheismus des Judentums und des Christentums geführt haben (174 ff.). Dabei wird, abgesehen von anderen Gesichtspunkten, das Gewicht der seelischen Realitäten für die Bildung der individuellen Religion und auch der religiösen Gemeinschaften nicht beachtet. — Man möchte wünschen, daß der Verf., wie er es ankündigt, in einer weiteren Arbeit die religionspsychologischen und theologischen Konsequenzen der „Herausforderung für den christlichen Glauben“ eingehender verfolgt.

L. Gilen, S. J.

Roth, Heinrich, Pädagogische Anthropologie. 2. Bd.: Entwicklung und Erziehung. Gr. 8° (656 S.) Hannover 1971, Schroedel 32.— DM. Ln. 48.— DM. — Dieser abschließende Band bietet in seinem 1. Teil (21—201) eine „Entwicklungspädagogik“. Sie ist durch die Lerntheorie und Empirie charakterisiert. Dies besagt, daß Lernprozesse auch für die Selbstbestimmung des Menschen notwendige Bedingungen sind. Als Pädagogik ist sie intentional (vgl. 480) und nicht funktional (Soziologie) verfaßt — übrigens eine alte Erkenntnis (Stegherr, Stippel)! Zur „Forschungsgrundlage und Theorienbildung“ nennt R. u. a. Freud, Piaget, Lewin, Werner, Gesell, Parsons und viele amerikanische Autoren. Er stellt die Reife- und Lernprozesse übersichtlich dar. Überzeugend formuliert er die Wichtigkeit der verschiedenen Lernprozesse, der Stufen (179 ff.) und ihre Beziehung zu Persönlichkeitssystemen. Piaget schätzt R. im Zusammenhang der Abhängigkeit der Entwicklungstheorien von Menschenbildern und Persönlichkeitstheorien (188) besonders. Freuds Libidoentwicklung wird etwas undifferenziert und gewaltsam zu den nativistischen Erklärungsversuchen menschlicher Entwicklung (193) gerechnet, obwohl der Verf. ausdrücklich sagt, daß Lernprozesse an Anlagen und Reifeprozesse (205) gebunden sind. Im 2. Teil (203—377) konfrontiert R. in breiter Weise das Verhalten des Erwachsenen mit dem des Säuglings, um so Entwicklungslinien und Handlungsimpulse für die Pädagogik zu erhalten. Er redet vom „Gesamtsystem“ Mensch und dem Entstehen von „Subsystemen“ (218), z. B. der Orientierung, des Antriebes, der Wertung, der Fertigkeiten, der Generalisierung des Lernens, des Ich-Bewußtseins und der Ich-Stärke. Es imponiert, was R. hier an Material zusammengetragen hat. Den Begriff der Aggression definiert R. zu eng als „alle Aktivität mit destruktiven Tendenzen“ (303). Er spricht ja selber von einer Anregung zur Aggressivität, ohne die keine Selbstdurchsetzung und Selbstbestimmung (305) möglich sei. Bei der „Angst als Phänomen der Erziehung“ (332 ff.) hätte auch Zulliger zu Wort kommen sollen, den man sogar im Literaturverzeichnis (601—629) vermißt, obwohl er nach R. zum Grundlagenbestand der Kinderforschung (53 f.) gehört. Ganz zu Recht kommen bei den Fragen des Ich-Bewußtseins und der Ich-Stärke (311 ff.) die psychoanalytischen Erkenntnisse — sie sind methodenkritisch noch eine Crux — ausführlich zu Wort. Der 3. Teil des Werkes (379—600) bietet einen fundamentalen Überblick über die Fortschrittsstufen menschlicher Handlungsfähigkeit. Er geht aus von der untermenschlichen Stufe (435 ff.) und erläutert dann die zu erlernende Sach- und Sozial-

kompetenz des Menschen, wobei die intellektuelle Einsicht bei sozialem und moralischem Verhalten sehr hoch veranschlagt ist. R. betont zu Recht, daß gekonntes Rollenverhalten allein noch keine „Selbstkompetenz“ (539 ff.) im Sinne moralischer Mündigkeit darstellt. Er ist aber von ihrer Lernbarkeit überzeugt. Selbstbestimmung wird dann konkretisiert anhand der Aussagen Bettelheims (544), der Untersuchungen über kleine Gruppen (551) und besonders der Identifikationsprozesse. Moralische Selbstbestimmung wird nach R. über die „Stufen heterogener Abhängigkeit“ (558 f.) erlernt, die ihre Darstellung finden in den Verhältnissen von Familie, Schule und Altersgruppe. Die Inhaltlichkeit von Gut und Böses bleibt in Ansätzen (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit). — Das Lob des 1. Bandes (ThPh 42 [1967] 474) gilt auch diesem. Für eine philosophische Anthropologie ist er eine reiche Materialsammlung, die zu einer Methodenkritik aufruft. Theologen, Erzieher, Psychologen und Erwachsenenbildnern vermittelt er nicht nur notwendiges Wissen, sondern ist zugleich ein Anruf zu einem vertieften Engagement für den Menschen.

F. Schlederer, S. J.

### 3. Ethik. Soziallehre

Ambrosetti, Giovanni, Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria (Cultura, 38). 8° (244 S.) Roma 1970, Studium. 2500.— L. — Der Titel des Buches — dessen ist sich der Verf. bewußt — reizt zum Widerspruch: Als mit der Natur des Menschen gegebenes, daher von allem geschichtlichen Wandel und erst recht von dem über-natürlichen Ereignis der christlichen Offenbarung abstrahierendes Recht scheint das „Naturrecht“ — wenn es ein solches überhaupt gibt — nicht „christlich“ sein zu können. A. gibt zu, daß dieser Einwand gegenüber dem Naturrecht der Aufklärung, dem Giusnaturalismo, wie er diese Rechtslehre mit einem im Deutschen ungebräuchlichen Ausdruck bezeichnet, zu Recht besteht. Diese bereits von Grotius angebahnte Rechtslehre ist gekennzeichnet durch starre Abstraktheit, Ungeschichtlichkeit und Individualismus; im Vergleich mit der von der Antike bis in unsere Tage reichenden Überlieferung des klassischen Naturrechts ist sie allerdings eine zu Unrecht in den Vordergrund gerückte Episode. Dabei setzt sich A. allerdings auch von der die Geschichtlichkeit auf Kosten der bleibenden Natur des Menschen einseitig bevorzugenden Auffassung des Naturrechts ab, wie sie etwa von Michel Villey in ArchRSozPh 51 (1965) 19—35 dargelegt wird. Das christliche Naturrecht ist nach A. gekennzeichnet durch das „ideale Dreieck“: Theologie, Vernunft, Geschichte (46). — Der zweite, bei weitem umfangreichste Teil des Buches (57—173) arbeitet das Zusammenwirken dieser drei Grundkräfte in der Entwicklung des christlichen Naturrechts heraus. Das 1. Kap. behandelt die Vorbereitung des christlichen Naturrechts, theologisch im AT, vorwiegend philosophisch im griechischen Altertum, mehr in der Ausübung der Rechtspflege bei den Römern. Im 2. Kap. geht es um den Einfluß des NT (besonders Röm. 2, 14 f. und 13, 1—7) und der Theologie auf das Naturrecht, der in der Patristik, vor allem bei Augustinus, hervortritt. A. vergleicht diesen Einfluß des Christentums mit dessen Einfluß auf die „christliche Philosophie“, scheint ihn also mehr im Sinn einer Anregung und Hilfe zu eigenem Nachdenken als im Sinn eines einfachen Übernehmens christlicher Offenbarungsgelalte zu verstehen. Die „razionalità“, d. h. die Begründung des Naturrechts in einer philosophischen Metaphysik und Anthropologie, kommt, wie das 3. Kap. zeigt, vor allem in der Scholastik des MA zum Durchbruch, namentlich bei Albert und Thomas, wobei Albert, was A. allerdings nicht eigens hervorhebt, vor Thomas voraushat, daß er die zu bedenklichen Folgerungen führende Auffassung Ulpians von einem Menschen und Tieren gemeinsamen „Naturrecht“ ausdrücklich ablehnt (118). Während Scotus den Bereich des notwendigen Naturrechts einschränkt, Ockham es ganz leugnet, bedeutet die „zweite Scholastik“ eine neue Blütezeit der Naturrechtslehre — mit den Höhepunkten Vitoria und Suárez. Die hier erreichte ausgewogene Mitte geht im neuzeitlichen „Giusnaturalismo“ mit seiner individualistisch-rationalistischen Auffassung des Menschen verloren. Auch die geschichtliche Dimension des Naturrechts, die im MA wenigstens in der heilsgeschichtlichen Unterscheidung von primärem und sekundärem Naturrecht zum

Ausdruck kam, ging verloren; dagegen richtete sich bekanntlich in der Zeit der Romantik die Reaktion der historischen Rechtsschule. Im 4. Kap. zeigt A., daß schon ein Jahrhundert zuvor Vico in seinem Kampf gegen das rationalistische Naturrecht, ohne das Naturrecht zu leugnen, dessen geschichtliche Wandelbarkeit gelehrt hat. Die Geschichte offenbart, aber konstituiert nicht die Gerechtigkeit (168). Die Gerechtigkeit wird so die Vernunft der Geschichte selbst (ebd.). — In dem verhältnismäßig kurzen 3. Teil (174—236) faßt A. die Ergebnisse der geschichtlichen Betrachtung systematisch zusammen, namentlich bezüglich der Bedeutung des Christentums für die Auffassung des Naturrechts, und erläutert diese Bedeutung an einigen Hauptthemen der Rechtslehre (Ehe, Arbeit, Eigentum, Staat). — Das Buch ist die reife Frucht jahrzehntelanger Studien und ergänzt die früheren Arbeiten des Verf. (vgl. Schol 27 [1952] 150 f., 29 [1954] 466 f. und 35 [1960] 153) zu einer eindrucksvollen Gesamtschau. Zwei Fragenkreise sähe man gern noch weiter geklärt: die „Christlichkeit“ und die „Geschichtlichkeit“ des Naturrechts. Bei der ersteren geht es um die — gewiß nicht bloß theoretische — Frage: Inwieweit sind die Bestandteile der Naturrechtslehre, die tatsächlich dem Einfluß des Christentums zu verdanken sind, durch die menschliche Vernunft voll zu rechtfertigen, und inwieweit lassen sie sich vielleicht auch logisch nur von der christlichen Offenbarung her begründen? Ähnlich kann man auch die Geschichtlichkeit in doppelter Weise verstehen: einmal als die geschichtliche Notwendigkeit, das Naturrecht durch positive Gesetze weiter zu bestimmen, wobei auch die Richtung, in der diese Bestimmung geschieht, durch die realen Verhältnisse nahegelegt sein mag, aber doch nicht mit eindeutiger Notwendigkeit gefordert ist — in diesem Fall wird man die so entstehende Rechtsordnung schwerlich zum eigentlichen Naturrecht rechnen. Oder die wechselnden geschichtlichen Verhältnisse fordern nicht nur irgendeine von mehreren möglichen, sondern eine eindeutig bestimmte Anpassung der Rechtsordnung. Nur wenn und soweit dieser zweite Fall vorliegt, wird man von geschichtlichem Naturrecht im eigentlichen Sinn sprechen können. In der konkreten Wirklichkeit dürften bezüglich dieser Fragen die Grenzen oft nicht scharf zu ziehen sein, aber grundsätzlich scheinen die Fragen unvermeidlich zu sein.

Jos. de Vries, S. J.

Schack, Herbert, Volksbefreiung; sozialrevolutionäre Ideologien der Gegenwart 8° (239 S.), Frankfurt (M) 1971, Athenaeon. 19.80 DM. Den Faden seiner in dieser Zeitschrift bereits besprochenen Arbeiten „Revision des Marxismus-Leninismus“ (ThPh 42 [1967] 144) und „Marx — Mao — Neomarxismus“ (ebd. 45 [1970] 149) weiterspinnend, bietet Sch. hier einen Überblick sowohl über die sozialrevolutionären Gedankengebilde selbst als auch über deren echte oder auch verfälschte praktisch-politische Realisierungen; wiederum zeichnet seine Arbeit sich aus durch das ausgewogene Gleichmaß wohlwollenden Verständnisses mit unbestechlicher und eindringender Kritik. Mehr als die Hälfte des Buches nimmt die Auseinandersetzung mit dem Marxismus und dem, was sich aus ihm entwickelt hat, ein, wobei der Verf. allerdings, um die Darstellung abzurunden, auch auf Erscheinungen eingeht wie das, was er „sozialistische Marktwirtschaft“ nennt (51 ff.), oder auf die Idee der Blockfreiheit (55 ff.). — Die Darstellung des chinesischen „Volkskommunismus“ (62—92) wirkt sehr einleuchtend und überzeugend; nichtsdestoweniger muß man sich bewußt sein, daß unsere Informationen über die Vorgänge in China äußerst bruchstückhaft und unzuverlässig sind; man wird daher, solange unsere Informationen nicht wesentlich vollständiger und zuverlässiger sind, kaum mehr sagen können als: so, wie es hier geschieht, kann man die Geschehnisse deuten und unserem Verständnis nahezubringen versuchen; trotzdem kann es sehr wohl sein, daß die Wirklichkeit erheblich anders aussieht. — Unter „revolutionärem Sozialismus“ (93—137) faßt Sch. sehr verschiedenartige Dinge zusammen wie den „Guerilla-Sozialismus“ (93—106), wozu eigentlich schon die letzten 8 Seiten des Kapitels „Volkskommunismus“ gehören, den „messianischen Sozialismus“ (107—121) — gemeint ist das „Sendungsbewußtsein Israels —, die „schwarze Rebellion“ in den USA (122—129) und in Weltweite den „Rassismus“ (129—137), den der Verf. mit vollem Recht sehr ernst nimmt, aber doch etwas gewaltsam unter „revolutionären Sozialismus“ subsumiert. — Kap. VI. „Die sozialrevolutionäre Kulturkritik“ (138—190) gibt sehr interessante Einblicke in das, was sich derzeit an Deutschlands (und anderer Länder) hohen Schulen tut; der Unterabschnitt „Systemkritik“ des rationalen Individualsystems und des rationalen Kol-

lektivsystems (151—188) ist sehr instruktiv, steht aber hier nicht ganz am rechten Platz. — In Kap. VII. „Die religiöse Protestbewegung“ (191—211) enthüllt der Verf., aus welchen letzten Tiefen er seine Überzeugungen und seine Werthaltung schöpft. — Ein Buch, dem man sehr viele aufmerksame Leser wünscht.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Hillebrand, Dr. Heide (red.), Möglichkeiten und Grenzen einer katholischen Soziallehre; Bericht über das Symposium 8.—10. 11. 1968 in Lainz. Kl. 8° (87 S.) Wien 1969, Kathol. Sozialakademie. — Das Bändchen enthält das einleitende Gespräch am runden Tisch (8—15), die drei auf der Tagung gehaltenen Referate mit dem jeweils anschließenden Gedankenaustausch sowie das Schlußwort des Direktors der Akademie (82—87). — *Bruno Schüller*, „Beanspruchung die Botschaft Christi eine Zuständigkeit in Fragen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung?“ (16 bis 30), macht überzeugend klar, daß die göttliche Offenbarung keine sittlichen Erkenntnisse erschließt, die nicht an und für sich auch der reinen Vernunftkenntnis zugänglich wären, zeigt aber auch, welche überaus wertvolle Hilfe sie dazu leistet, daß wir tatsächlich zu diesen Erkenntnissen gelangen, und noch mehr, daß wir in ihnen fortschreiten und sie in die Tat umsetzen. Ist das einmal klar, dann lösen sich die Streitfragen über Zuständigkeit der Kirche auf dem Gebiet der Soziallehre mehr oder weniger von selbst. — *Julius Morel*, „Natur und Natürlichkeit in bezug auf das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht“ (40—46), berichtet über die jüngste Entwicklung der einschlägigen Wissenschaften, die dazu nötigt, manche von uns bisher als tragfähig angesehene Argumentationen zu überprüfen. — An dritter Stelle behandelt *H.-J. Wallraff* „Aufgaben und Grenzen einer katholischen Soziallehre von heute“ (56—71); früher habe es genügt, die tragenden Pfeiler der bestehenden Ordnung abzusichern, heute dagegen gelte es, unter Wahrung der für uns unverzichtbaren und daher nach wie vor abzusichernden Grundwerte neue Ordnungen entweder selbst zu entwerfen oder von anderer Seite entworfene auf ihre Vereinbarkeit mit diesen Werten zu prüfen. Das vermöchten aber nur hochqualifizierte Fachleute; darum müsse die kirchliche Hierarchie es auch ihnen überlassen, sich selbst aber auf die nachdrückliche Betonung der ethischen Werte beschränken, ohne über die Mittel und Wege zu ihrer möglichen oder gar bestmöglichen Realisierung zu befinden. — Die an die Referate anschließende, soweit man urteilen kann, gut zusammengefaßte Diskussion (30—39, 47—55, 71—81) erreicht zwar nicht das Niveau der Referate, hält aber eine beachtliche Höhe. — Das Büchlein bietet viel Stoff und Anregung zum Nachdenken.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

#### 4. Geschichte der Philosophie

Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school edited by Nikolaus M. Häring S. A. C. Gr. 8° (619 S.) Toronto (Canada) 1971, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. — Der große Einfluß, den Boethius auf die Scholastik des frühen Mittelalters ausgeübt hat, ist bekannt, und auch viele der literarischen Zeugen für diesen Einfluß konnten bereits festgestellt werden. Soweit sie sich um Thierry (Theodoricus) von Chartres gruppieren, werden sie hier von dem zuständigen Fachmann in einer mustergültigen Edition vorgelegt, obschon einige davon schon früher in den „Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge“ herausgegeben wurden. Die Zusammenstellung hat trotzdem ihren Wert, zumal die genannte Zeitschrift nicht so leicht zugänglich sein dürfte. Die Einleitung (19—52) erörtert vor allem die nicht einfach zu beantwortende Frage nach der Autorschaft der einzelnen Stücke; es hängt aber auch nicht allzuviel davon ab, ob Thierry persönlich oder seine unmittelbaren Schüler jeweils die Verantwortung tragen. Darüber hinaus werden in der Einleitung die zugrunde gelegten Manuskripte eingehend besprochen. Danach folgen die Texte: I. Commentum super Boethii Librum de Trinitate, von *W. Jansen* in seiner Edition „Librum hunc“ genannt (mehrere Manuskripte: 57—116); II. Commentum super Boethii Librum de Hebdomadibus, Fragmentum Admuntense (119—121); III. Lectiones in Boethii Librum de Trinitate (Paris Bibl. Nat. lat. 14489, fol. 1—62, wozu noch ein Fragment aus dem Britischen Museum kommt: 125—229); IV. Com-

mentarius in Boethii Librum contra Eutychem et Nestorium (Fragmentum Londinense: 233—256); V. Glosa super Boethii Librum de Trinitate (nach einer Handschrift aus der Deutschen Staatsbibliothek zu Berlin, Lat. 817, fol. 59—77 v: 259—300); VI. Tractatus de Trinitate (Paris Bibl. nat. lat. 14489, fol. 62—67: 303—310) VII. Abbreuiatio Monacensis (zu dem Commentum super de Trinitate Boethii, Münchener Staatsbibliothek 6942, fol. 74—129: 315.402); VIII. Commentarius Victorinus (oder „In titulo“: 481—528); IX. Glosa Victorina (531—551); X. Tractatus de sex dierum operibus (555—575). Gegen Schluß finden sich die Indices, darunter ein recht brauchbares Wortverzeichnis. Der Herausgeber hat also vorzügliche Arbeit geleistet, nicht zuletzt auch durch die zahlreichen Belege für die Zitate und Anspielungen der Texte in dem beigegebenen Apparat, und so weiteren Untersuchungen theologiegeschichtlicher Art die Wege geebnet. Allerdings wäre es — wie es heute schon oft geschieht — übersichtlicher geworden, wenn er einen doppelten Apparat gebracht hätte, den einen für die Varianten und den anderen für die Verifizierung der Angaben. — Ein ganz besonderer Dank gebührt schließlich noch Verlag und Druckerei wegen der vorzüglichen Ausstattung des Buches, das sich fehlerlos, überaus klar und gut lesbar darbietet.

J. Beumer, S. J.

v. Rintelen, Fritz-Joachim, Contemporary German Philosophy and its Background (Mainzer Philosophische Forschungen, 11). Gr. 8° (X u. 177 S.) Bonn 1970, Bouvier. 26.— DM. — Das Buch geht auf die Vorlesungen zurück, die der Verf. 1957 als Gastprofessor in Los Angeles gehalten hat. Kurze Ergänzungen für die Zeit nach 1957 betreffen zumeist die Richtung des deutschen Philosophierens, der sich v. R. selbst zurechnet und die er „Philosophie des lebendigen Geistes“ nennt. Eine deutsche Fassung des Buches ist nicht veröffentlicht worden; die englische Fassung hat jedenfalls den Vorzug, daß sie über den deutschen Sprachbereich hinaus einem weiten Kreis von Lesern eine Einführung gibt, die von einem der besten Kenner der zeitgenössischen deutschen Philosophie stammt. Zugleich werden die deutschen Termini wenigstens zum Teil in neuer Weise englisch wiedergegeben (dabei fällt z. B. auf, daß der Unterschied von ‚Seiendes‘ und ‚Sein‘ nur durch ‚being‘ und ‚be-ing‘ gegeben werden kann). — Die vier Hauptkapitel behandeln: 1. die Philosophie des Logos: Neukantianismus und Neupositivismus; 2. die Lebensphilosophie: Klages, Spengler, den Neuvitalismus (Driesch, E. Becher), die Gestalt-Psychologie; 3. die Wesensphänomenologie: Anfänge bei Brentano, Husserl und seine Schüler, Scheler; 4. die Philosophie der Existenz: Heidegger, Jaspers, Bollnow; 5. die „Philosophie des lebendigen Geistes“. Unter diesem Namen faßt v. R. eine beträchtliche Anzahl von Philosophen zusammen, die zwar keine einheitliche Schule bilden, aber doch gewisse gemeinsame Züge aufweisen. Gemeinsam ist vor allem die Ausrichtung auf eine philosophische Anthropologie; dabei wendet sich das Augenmerk nicht nur auf die durch die Philosophie des Logos nahegelegten apriorischen Kategorien und Prinzipien, aber auch nicht einseitig auf die Lebensmächte des Vitalismus, sondern auf den ganzen Menschen mit Vorbetonung seines geistigen Wesens, das aber zugleich in seiner individuellen Ausprägung und seinem geschichtlichen Wandel gesehen wird. Daher die Nahestellung zu den Geistes- oder Kulturwissenschaften („humanistic sciences“) und die Betonung der Sinn- und Wertfragen. So erstreben diese Denker zugleich eine Einheit von Wesens- und Existenzphilosophie. Der Verf. hebt die entscheidenden Anregungen hervor, die von Dilthey ausgegangen sind. Die der „Philosophie des lebendigen Geistes“ eigene Einstellung findet er bei Rothacker, Spranger, Litt, Leo Gabriel, Löwith, Gadamer und anderen. Auch sein eigenes Philosophieren ordnet er, wie schon gesagt, hier ein. Die Hauptwerke der genannten Autoren werden erwähnt und meist auch mehr oder weniger ausführlich gekennzeichnet. Auch Naturwissenschaftler wie Portmann, Meyer-Abich und C. F. v. Weizsäcker werden hier eingereiht, ebenso kritische Realisten wie Külpe, E. Becher und Wenzl, schließlich auch „Neuthomisten“ wie Geysler, Hans Meyer, Wust, Lotz und Rahner, Ferd. Ulrich und H. Beck. Den Abschluß bildet eine 15 Seiten füllende Darstellung der vielseitigen Philosophie N. Hartmanns. Hier, wie auch bei anderen führenden Denkern, folgt eine ausgewogene Würdigung und Kritik. Eine „Offenheit“ der Philosophie, die schließlich zu „entschlossener Unverbindlichkeit“ wird, genügt nicht, auch nicht das bloße Aufdecken der Nöte des heutigen Menschen. Von einer Philosophie,



die ihrem Auftrag treu sein will, verlangt v. R. eine verständliche Wegweisung (105), eine „gültige Wahrheit, die mich ergreift und verpflichtet“ (120), „eine Bejahung des Lebens, die begründet ist in der Idee des Sinnes und seiner Vollendung im Bezug auf die Gesamtheit des Seins und der Dinge“ (171). — Die letzte Wendung der deutschen Philosophie zur englisch-amerikanischen Sprachanalyse und zum Denken Wittgensteins, denen bei W. Stegmüller mehr als ein Drittel seines Buches „Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie“ gewidmet ist, kommt bei v. R. kaum mehr zu Wort — sie ist ja auch erst im letzten Jahrzehnt deutlich hervorgetreten. — Zwei Versehen oder Druckfehler: Der bekannte Innsbrucker Philosoph schreibt sich Coreth, nicht Koreth (151), und Kurt Huber ist von den Nationalsozialisten nicht 1945, sondern schon im Juli 1943 hingerichtet worden (156, Anm. 1).

J. de Vries, S. J.

Heitkämper, Peter, *Der Personalitätsbegriff bei Octave Hamelin* (Monographien z. Philosophischen Forschung, 69). Gr. 8° (XII u. 240 S.) Meisenheim/Glan 1971, Anton Hain. 34.90 DM. — Im Zeichen der neueren Bewegungen im objektiven Geist der abendländischen Kultur dürfte allgemein das Problem der Personalität wieder brennend werden: Wie läßt sich in einer von grundsätzlich relationistischer Wissenschaft geprägten Zeit Personalität überhaupt rechtfertigen? Die Definition als subsistierender individueller Eigenstand wird seit längerer Zeit unterhöhlt. Liest man H.s Buch über Hamelin, ersteht erregende Aktualität. Gerade in aufhebender Annahme der wissenschaftlichen Tendenz zur Auflösung des Substanzbegriffs befreit sich ein neuer Zugang zur Personalität. Die Relation wird zur Grundkategorie; hiervon ausgehend, durchschreitet Hamelin dialektisch das Sein, zunächst im endlichen Bereich, und trifft auf den Urgrund, die Personalität — im Tiefsten: die Liebe. Bei seiner Darlegung stützt sich H. vor allem auf die publizierten Schriften Hamelins, insbesondere auf sein Hauptwerk „Essai sur les éléments principaux de la représentation“ (Paris 1925, 21952); eine erste Sonderausgabe erschien 1907. Geschickt zieht H. die Hauptlinien nach und ergänzt sie zur vollen Konsequenz. — Begrüßenswert ist die allgemeine Vorstellung Hamelins in der Einleitung, wodurch das Verständnis der folgenden, oft recht subtilen Gedankenführung erheblich gewinnt. H. faßt sein Thema auch nicht so sehr geschichtlich als vielmehr systematisch auf; so stellt er der eigentlichen Betrachtung der Personalität einen Abriss des ganzen Systems voran. Die Hamelinsche Philosophie erweist sich als an der neueren Philosophie orientierter gemäßiger und fein ausgewogener Idealismus, der sich dialektisch, ausgehend von der Grundkategorie der Relation, seine Gestalt gibt. Im folgenden interpretiert H. das gewonnene Weltssystem jeweils in Rücksicht auf die Personalität und ihre ideelle Genese. Der Reihe nach untersucht er die systematischen Grundlagen, den formalinhaltlichen Existenzaufbau in der Konzentration der Personalität und schließlich die inhaltliche Fülle und Vielfalt der Aspekte. Es ergibt sich (189): „Person ist schlechthin das Sein, und das Sein ist Person. Dadurch ist das Sein vollkommen charakterisiert.“ Die Überlegungen münden ein in eine letzte metaphysische Aufgipfelung der Totalsynthese (210): „Aus den Absolutheiten der ‚transzendentalen Gesetze‘ entwickelt sich die Absolutheit schlechthin, die absolute RELATION.“ Es „läßt sich das absolute Absolutum, die Synthese aller Synthesen erschließen, deren Name ist, unennbar zu sein“. Die Arbeit schließt mit einer kurzen Wertung und Diskussion der vorgelegten Philosophie. — Für den nicht idealistischen Leser mag es hilfreich sein, von vornherein zu bedenken (206): „Hamelins Relationsaufbau ist nichts als eine Beschreibung des Seins. Relation ist Sein. Sie ist immer schon beim Sein, nur braucht die Vorstellung eine Erläuterung.“ Ebenso verliert sich vielleicht ein gewisses Unbehagen vor der angewandten Dialektik, das den Rezensenten zuweilen beschlich, wenn man sich vor Augen hält, daß sie nur die Vermittlung der Vorstellung zu leisten hat, nicht aber direkt zum Grunde selbst gehört (211). Der kritischen Wertung H.s (vor allem 227 ff.) ist uneingeschränkt beizupflichten: Hamelins Philosophie gibt sich recht problemlos als geschlossenes System der causa sui; die interpersonale Relation, in der sich die ganze Fülle überhaupt erst entfaltet, wird schlicht übersehen. Auf der anderen Seite aber steht ein großer Durchbruch: der von der Scholastik herkommende, eher statisch angelegte Seinsbegriff wird zu seiner Dynamik gebracht. Die größte Leistung jedoch ist, daß dies ausgehend von und in Kontakt zu

der modernen Wissenschaft geschieht. — Es scheint die Hoffnung berechtigt, in einer Diskussion dieser philosophischen Möglichkeiten, im Dialog mit Weiterentwicklungen, könnte sich vielleicht ein brauchbarer Hinweis zur Durchbrechung des allzu schroffen philosophischen Positivismus unserer Tage finden lassen. Diese bemerkenswerte Arbeit beweist, nicht zuletzt auch im Formalen, die Fruchtbarkeit einer Symbiose von deutschem und französischem Geist.

Richard Mathes

Morel, Georges, Nietzsche. Introduction à une première lecture. 3 Bde. I: Genèse d'une œuvre. — II: Analyse de la maladie. — III: Création et métamorphoses. 8° (209 u. 321 u. 341 S.) Paris 1971, Aubier-Montaigne. 81.— F. — Nach seiner umstrittenen Interpretation „Le Sens de l'Existence selon saint Jean de la Croix“ (1960/61) und seinem Buch über die „Problèmes actuels de Religion“ (1968) legt M., Professor am Institut Catholique und am „Centre d'Études et de Recherches Philosophiques“ der Jesuiten in Paris, sein drittes Werk vor: seinen Beitrag zur französischen Nietzsche-Renaissance der letzten Zeit, für die etwa Autoren wie Deleuze, Granier oder Klossowski stehen mögen. Der Umfang des Werkes darf über seine bescheidene Zielsetzung nicht täuschen: M. beschränkt sich darauf, eine Hinführung zu einer ersten Lektüre zu geben. Denn „sowohl von christlicher wie nicht-christlicher Seite hat das Werk Nietzsches zu viele leidenschaftliche Stellungnahmen — für oder gegen — erfahren; offensichtlich ohne (hinreichende) Lektüre“ (12). Diese zu ermöglichen, ja vorzuführen ist der Zweck der vorliegenden Bände. Deren erster situiert die Hauptwerke Nietzsches im Zusammenhang seines Lebensablaufes, seiner Freund- und Feindschaften, seiner Krankheit; im Ganzen der drei Bände hat er die Funktion einer Vorhalle: Ohne eine Kenntnis der innigen Verflochtenheit von Nietzsches Leben und Denken wird man das letztere nicht recht würdigen können; das will aber nicht sagen, daß Nietzsches Denken biographisch „erklärt“ werden könne. Dies gilt so wenig, daß der zweite und dritte Band eine Art Systematik des Denkens Nietzsches zeichnen. Der leitende Grundgedanke ist dabei das „schöpferische reine Ja“. Dieses Ja — das im „Willen zur Macht“ nur eine partikuläre und keineswegs die tiefgreifendste Bezeichnung gefunden hat — beschreibt M. im *dritten* Band: zunächst in sich, dann hinsichtlich seiner wesentlichen Daseinsmomente in den Figuren des „Übermenschen“ und der „ewigen Wiederkehr“, schließlich des Gottes Dionysos. Insofern jedes wahre Ja in sich die Negation seiner Negation enthält, erfordert die volle Darstellung des Ja eine Analyse der Krankheit des Nihilismus, von welchem sich dies Ja absetzt. Dieser Aufgabe unterzieht sich M. im *zweiten* Band. Dort verfolgt er mit Nietzsche die symptomatischen Äußerungen des Nihilismus der europäischen Kultur in der Metaphysik, seine Daseinsform als „Moral“ und seine Ursprünge in der Religion. Sein Wesen sieht er in einem radikalen Anthropomorphismus, d. h. in der Tatsache, daß der Mensch seit langem nur noch den Menschen gesucht habe. Diese Diagnose verweist auf die Therapie: der zweite Band öffnet sich auf den dritten, der sachlich jenem vorausliegt. — Man wird das französische Publikum um eine so flüssig geschriebene, angenehm zu lesende Einführung in Nietzsche beneiden dürfen. Weil Morel die Texte selbst reichlich zu Wort kommen läßt, erspart man sich das mühsame Nachschlagen und vor allem das Auffinden der Referenzen in den verschiedenen Ausgaben. Die Übersetzung der Texte ist im allgemeinen sehr gut. (Eine Ausnahme ist z. B. S. 132 die Übersetzung des Satzes „... einzusehen, daß unsäglich mehr daran liegt, wie die Dinge heißen, als was sie sind“ [Fröhl. Wiss. § 58]. M. überträgt — mit polemischer Bezugnahme auf Klossowskis Übersetzung „comment se nomment les choses“ —: „... comprendre qu'il importe indubitablement plus de savoir comment nommer les choses que de savoir ce qu'elles sont.“) — Was erstaunt, ist die ruhige Distanz, mit der M. Nietzsche auslegt. Ist dies einem Manne gegenüber angemessen, der seine Schriften „mit Blut“ geschrieben hat und der sich eine Flamme genannt hat, die den verbrennt, der sich ihr nähert? M. glaubt mit Recht, daß uns die Erfahrung, die Nietzsche vor fast hundert Jahren vorausgreifend erlitten hat, heilsam in Frage stellen kann. Dieses so kompromißlose Werk verlangt aber darüber hinaus auch einen harten Kampf und eine Stellungnahme — zumal von einem christlichen Ausleger und Leser. So hoffen wir, daß dem „zunächst einmal“ der neutral-sympathisierenden Darstellung bald jenes „nachher“

eines klärenden, scheidenden Wortes folgt, das allein eine Einführung in Nietzsches Werk abschließt und sinnvoll macht. G. Haeffner, S. J.

Magnus, Bernd, Heidegger's Metahistory of Philosophy: *Amor Fati*, Being and Truth. 8° (145 S.) Den Haag 1970, Nijhoff, 20.70 Hfl. — Aus der kleiner werdenden Anzahl der Bücher, die in der letzten Zeit über Heidegger veröffentlicht worden sind, ist dies eines der erfreulichsten: erfreulich durch die Klarheit seiner Gedankenführung, vor allem aber durch die gesunde Natürlichkeit, mit der M. seinen Gegenstand angeht: Im Unterschied zu allzu vielen Heidegger-Büchern will er nicht darauf verzichten, zu einem kritischen Verständnis und zu einer verständigen Kritik Heideggers zu gelangen. Er wählt dazu einen zentralen Punkt des Heideggerschen Vorgehens: seinen Versuch, sich seinen Gegenstand durch eine bestimmte Lektüre der Geschichte der Metaphysik geben zu lassen. M. behandelt dieses Thema freilich nicht im ganzen, sondern nur in einem seiner (allerdings entscheidenden) Teile: in Heideggers Interpretation der Idee Nietzsches von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Man weiß, welche bedeutende Rolle Heidegger dem Denken Nietzsches für die Geschichte der Metaphysik einräumt. Man weiß auch, daß der genannte Gedanke im innersten Zentrum der Philosophie Nietzsches steht — und doch weit davon entfernt ist, bis jetzt eine einstimmige Auslegung gefunden zu haben. Deshalb widmet M. den *ersten Teil* seines Buches dieser schwierigen Aufgabe: Ausgehend von einer Sichtung der literarischen Probleme des Nachlasses und im Durchgang durch eine Analyse der Bedeutung der kosmologischen Beweise für die ewige Wiederkehr, kommt er dazu, diese Lehre als einen „existentiellen Imperativ“ zu verstehen: „Lebe so, daß du wünschen mußt, dies selbe Leben noch unzählige Male zu leben!“ Wie verträgt sich dieser (an die Freiheit appellierende) Imperativ mit dem Determinismus der kosmologischen Fassung der Lehre? M. hofft (52—53), diesen Widerspruch so auflösen zu können: Da unser Erinnerungsvermögen nie über den gerade jetzt rollenden Kreis hinauskommt, können wir nie wissen, was sich in einem früheren Kreis zutrug, bevor wir uns jetzt so oder so entschieden haben. Dies erklärt freilich m. E. nur unsere *Meinung*, frei zu sein, nicht aber die ontologische Möglichkeit der Freiheit unter Voraussetzung eines universalen Determinismus. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr wird sich also weiterhin mit dem Status eines Als-ob begnügen müssen. — So vorbereitet, geht M. im *zweiten Teil* seines Buches zur Hauptaufgabe über. Zuerst skizziert und kritisiert er den Rahmen, in dem Heideggers Nietzsche-Auslegung steht: die dem ersteren eigentümliche Konzeption der abendländischen Philosophiegeschichte. Die Kritik ist dabei dreifach: (a) M. wirft Heidegger vor, in seiner „Rekonstruktion“ der Metaphysikgeschichte die Lehren der alten Philosophen (insbesondere Platons und Descartes') nur ausschnittsweise und deformiert vorzubringen. Er erkennt zwar an: „Heidegger is not writing a history of philosophy. He is writing a metahistory: a philosophy of the history of philosophy“ (94). Aber er sieht nicht, daß Heideggers Metaphysik-Interpretationen nicht selbst metaphysische Aussagen sind, sondern eben Interpretationen metaphysischer Aussagen auf eine andere Art von Wahrheit hin. So geht es für Heidegger überhaupt nicht darum, den Metaphysikern vorzuwerfen, ihr Verständnis des Seins sei „inadäquat“ (z. B. 62), sondern darum, durch das von ihnen Gedachte hindurch zu dem zu finden, was heute das Zu-Denkende ist. Diese geschichtliche Perspektive ist M. leider völlig entgangen — damit leider auch so gut wie der Sinn des gesamten Heideggerschen Unternehmens einer Interpretation der Metaphysik. (Ich darf dazu auf mein in den „Pulacher Philos. Forschungen“ bald erscheinendes Buch „Heideggers Begriff der Metaphysik“ verweisen.) Selbstverständlich sind Heideggers Interpretationen „anders“ als das, was sie interpretieren; eine Heideggersche Platon-Interpretation ist weder Platon noch Heidegger, sondern vielmehr Heidegger auf dem Umweg über Platon zu sich selber. Damit ist die Fragwürdigkeit, d. h. die Übernehmbarkeit dieser Interpretationen als fertiger Ergebnisse für jedermann, nicht gezeugnet, sondern im Gegenteil unterstrichen. — Die beiden anderen Vorwürfe beziehen sich auf den Begriff der Wahrheit: M. bemerkt mit Recht (b), daß der von Heidegger als unzulänglich gebrandmarkte erkenntnistheoretische Wahrheitsbegriff, der die Wahrheit auf den Menschen relativiere und deshalb „unfähig sei, das Sein zu enthüllen“ (79), von Heidegger selbst in „Sein und Zeit“ in sogar noch radikalierter Form aufgenommen

men worden sei. Es ist aber zu beachten, daß Heideggers Versuch, den „humanistischen“ Wahrheitsbegriff zu überwinden, erst später einsetzt und daß, von diesem Versuch her gesehen, auch „Sein und Zeit“ noch metaphysisch denkt. Wenn M. (c) die Behauptung Heideggers zurückweist, die metaphysische Konzeption der Wahrheit sei im Grunde immer die der „adaequatio intellectus et rei“ gewesen, und seine Widerlegung mit dem Hinweis auf Hegel stützt, der Wahrheit nicht so, sondern als Übereinstimmung zwischen einem Gegenstand und *seinem* Begriff definiert habe, dann zeigt sich, daß er den „mehrstöckigen“, „strukturellen“ Gebrauch nicht erkannt hat, den Heidegger von den metaphysischen Grundbegriffen macht. Heidegger würde im Gegenteil die Hegelsche Definition der Wahrheit als einen Beweis für die — bei aller Wandlung — gleichbleibende Kraft der einen metaphysischen Wahrheitskonzeption anführen. Ähnliches gilt, wenn Heidegger sagt, die „Rache“ habe bei Nietzsches nicht nur psychologische oder moralische, sondern metaphysische Bedeutung. Demgegenüber weist M. aus dem Kontext („Also sprach Zarathustra“: Von den Tarenteln) den psychologisch-moralischen Sinn der „Rache“ nach. Damit hat er aber Heideggers Auslegung nicht widerlegt, sondern an ihr vorbeigedacht: nämlich am Gedanken, daß Nietzsches Philosophie in denselben einfachen Grundbahnen verläuft wie die Metaphysik vor ihm. Welches diese Grundbahnen sind und worin ihre Selbigeit liegt, ist freilich nicht so schnell zu sehen und bleibt sehr problematisch: Sie lassen sich jedenfalls durch philologische Lektüre weder finden noch abstreiten. — Mit dem Verständnis des Verf. für „Heidegger and the Tradition“ steht es also nicht zum besten. Entsprechend wird man die beiden restlichen Kapitel mit gedämpfter Erwartung lesen. In der Tat trifft man dort auf die schon erwähnten Schwierigkeiten. M. charakterisiert sehr richtig den Unterschied zwischen der Heideggerschen und der Konzeption Nietzsches des Nihilismus und bemängelt dann, Heidegger habe in seinen Nietzsche-Auslegungen in Nietzsches Worte seine eigene Konzeption eingeschmuggelt. . . . Interessanter ist die Beobachtung, daß Heidegger die psychologischen Entlarvungsmanöver Nietzsches nirgendwo aufnimmt, ja ihnen gegenüber wehrlos ist. Denn M. dreht nun den Spieß herum und rechnet Heidegger selbst zu den hinterwäldlerischen Metaphysikern im Sinne Nietzsches. Heideggers Aufwertung der Lehre von der ewigen Wiederkunft als einer letzten Wahrheit kehrt sich gegen ihn selbst: Gegenüber der Größe dieses Gedankens kann Heideggers „regressive Metaphysik“ nicht bestehen. In seinen letzten Schriften sucht Heidegger nach einem Denken, das weder ein Vorstellen noch ein Wollen ist. M. läßt dazu Nietzsche kommentieren: („Es gibt keine Erlösung), es sei denn, daß der Wille endlich sich selber erlöst und Wollen zu Nicht-Wollen würde“: — doch ihr kennt, meine Brüder, dies Fabellied des Wahnsinns.“ Heidegger alias Schopenhauer. — Dies will ein *objektives* Urteil sein. Ist es objektiver als Heideggers Nietzsche-Interpretation, die nie objektiv sein *wollte*? M. beschließt sein für Heidegger vernichtendes Urteil mit dem beschwichtigenden Satz: „But, after all, it is Nietzsche who reminds us that the errors of great thinkers are to be valued more than the truths of little ones“ (141). Dem möchte ich anfügen: Auch wenn sich M. in seiner Auslegung Heideggers gewaltig geirrt hat, so bleibt dies doch lobenswerter und fruchtbarer als der so viele Heidegger-„Interpretationen“ auszeichnende Verzicht auf jeden kritischen Verstehensversuch.

G. Haeffner, S. J.