

# Umschau

## 1. Allgemeines

Pöggeler, Otto (Hrsg.), *Hermeneutische Philosophie. Zehn Aufsätze.* (Nymphenburger Texte z. Wissenschaft, 8.) 8° (278 S.) München 1972, Nymphenburger Verlagshdlg. Pb. 18.– DM. – Nach einer über 60seitigen Einführung von gewohnter Dichte über den Weg zur hermeneutischen Philosophie, ihre Grundzüge und ihre Konkretionen in Philosophie und Einzelwissenschaft (im Mittelpunkt Heideggers „Sein und Zeit“) bietet P. Texte von Dilthey (Der Fortgang über Kant, Entwurf zu „Entstehung der Hermeneutik“, aus dem „Aufbau der geschichtlichen Welt“), Heidegger (SuZ §§ 32, 33), Gadamer (aus dem Hauptwerk), Ritter (Politik und Ethik bei Aristoteles), Becker (Aktualität des Pythagoreischen Gedankens), Apel (Heideggers Radikalisierung und Frage nach dem „Sinnkriterium“), Habermas (aus „Erkenntnis und Interesse“) und Ricœur (aus „Interpretation“). Abschließend eine Auswahl-Bibliographie in 4 Teilen: Dilthey und seine Wirkung, Heidegger und seine Wirkung, Hermeneutische Philosophie, Die Hermeneutik und die Wissenschaften. – Zum Selbststudium und vor allem für Seminarübungen gedacht, eine dankenswerte Hilfe. Im Gegeneinander der Texte könnte sich manche Bilderbuchvorstellung von Hermeneutik differenzieren.

J. Splett

Bollnow, Otto Friedrich, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus.* 3. Aufl. 8° (248 S.) Stuttgart 1972, Kohlhammer. 28.– DM. – Das in 3. Aufl. erschienene Buch (1. Aufl. 1955) erinnert in seinem Untertitel an eine Problematik, die in der heutigen philosophischen Diskussion zu kurz zu kommen droht, die aber – da sie weitgehend das Lebensgefühl des Menschen prägt – durchaus aktuell geblieben ist. Es geht um die Frage, was der Verzweiflungsphilosophie des Existentialismus entgegensetzen sei. Der Haupttitel deutet bereits die Lösung an. Sie mag zunächst etwas harmlos und naiv klingen, aber das Wort „neu“ läßt spüren, daß die angebotene Lösung nicht einfach vorhanden ist, sondern daß sie nur als Ergebnis einer „Überwindung“ Gültigkeit hat. „Es geht um eine Haltung, die zwischen gedankenloser Sicherheit und existentieller Verzweiflung . . . die mit der menschlichen Wesensverfassung gegebene Spannung einer ‚Sicherheit in der Gefahr‘ ehrlich durchzuhalten versucht“ (13). – Die Methode der Untersuchung besteht weniger in einer immanenten Kritik des Existentialismus als vielmehr in einer phänomenologischen Analyse bestimmter positiver Lebenshaltungen, wie sie sich etwa in den Worten „Trost“, „Geduld“, „Hoffnung“ und „Dankbarkeit“ aussprechen. Dabei soll deutlich werden, daß die hier zutage tretenden Grundhaltungen aus sich selbst heraus überzeugen. Wo sie jedoch in Erscheinung treten und wirksam werden, da ist die existentialistische Position bereits überwunden. Denn sie artikulieren – jeweils verschieden – ein fundamentales Vertrauen, das die Wirklichkeit in einem letzten, aber entscheidenden Sinn als heil erfahren hat und sie als solche bezeugt. Anhand einiger Beispiele aus der Dichtung, aber auch in einem aufmerksamen Abhören des normalen Sprachgebrauchs wird diese Grundstruktur herausgearbeitet. Das Buch schließt mit einer Reflexion auf das Fest und seine metaphysischen Implikationen. – Mag auch die Diktion manchmal in einen etwas behäbig-bürgerlichen Ton fallen (etwa im Kap. „Die Aufgeräumtheit der sonntäglichen Welt“), mit dem vor allem jüngere Leser ihre Schwierigkeiten haben werden, so kann das Buch dennoch in seiner einfachen und auf wissenschaftliche Terminologie verzichtenden Sprache ein breiteres Publikum erreichen.

J. Schmidt, S. J.

Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* 4., erweiterte Aufl. 8° (193 S.) Frankfurt 1971, Klostermann. 18.50 DM.

Ders., Frühe Schriften. 8° (386 S.) Frankfurt 1972, Klostermann. 28.50 DM, Ln. 38.50 DM. – Der Band „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“ ist in der vorliegenden Auflage um 2 Stücke vermehrt worden. Man findet dort jetzt auch den (bisher nur an entlegener Stelle veröffentlichten) Vortrag „Hölderlins Erde und Himmel“, der die 3. Fassung von „Griechenland“ interpretiert und besonders auf das „unendliche Verhältnis“ des Gevierts eingeht. „Das Gedicht“ ist der Aufsatz betitelt, den H. zum 70. Geburtstag von E. Jünger vorgelesen hat und der hier zum erstenmal publiziert ist. Sein Thema ist der „Beruf“ des Dichters Hölderlin, der, seiner Zeit weit voraus, von den Göttern „gebraucht“ wird, um ihre Ankunft (als der aus der Ferne her gegenwärtigen) anzusagen. Die schon in den bisherigen Auflagen gedruckten Erörterungen sind unverändert übernommen; dankenswerterweise sind die Seitenzahlen der 2. und 3. Aufl. am Rand dieses Neudrucks angegeben. – Der Band „Frühe Schriften“ vereinigt H.s. Doktordissertation „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus“ (1914), seine Habilitationsschrift „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (1916) – samt der dazugehörigen Selbstanzeige –, seine Probevorlesung „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“ (1915/16) sowie ein Vorwort (1972), das hauptsächlich aus der Wiedergabe der Antrittsrede besteht, die H. 1957 an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften gehalten hat. Keiner dieser Texte ist hier zum erstenmal veröffentlicht. Doch macht uns diese Neuausgabe Schriften leicht zugänglich, die bisher nur mit Mühe zu beschaffen waren. Der Leser, der „Sein und Zeit“ kennt, wird in diesen Jugendschriften H.s. erstaunlich viele Züge finden, die auf seine spätere Problemstellung hinweisen, vor allem in der Einleitung und im Schlußkapitel des Scotus-Buches sowie in der Vorlesung über den Geschichtsbegriff. Ein Personen- und Sachregister erschließen den Band. Leider hat man es hier unterlassen, die Seitenzahlen der Originalausgaben am Rand anzugeben. Vielleicht wäre auch ein Hinweis darauf angebracht gewesen, daß die in der Habilitationsschrift interpretierte „Grammatica speculativa“ nicht, wie man damals allgemein glaubte, dem Duns Scotus, sondern nach den Forschungen M. Grabmanns dem Thomas von Erfurt zuzuschreiben ist.

G. Haef fner, S. J.

Deely, John N., *The Tradition via Heidegger. An Essay on the Meaning of Being in the Philosophy of Martin Heidegger.* Gr. 8° (XXVIII u. 200 S.) Den Haag 1971, Nijhoff. 32.40 hfl. – Die These des vorliegenden Buches kann kurz so umrissen werden: Im Sinn des frühen Heidegger ist das Dasein jenes *Seiende*, das an ihm selbst *seins*verstehend ist; die Auslegung des Seins des Daseins in transzendentalphänomenologischer Methode wird folglich auch zu einer Bestimmung des Sinnes von Sein führen können. Die Unterscheidung von „ontisch“ und „ontologisch“ liegt dem Ansatz, der ersten Durchführung und noch der späteren Umkehrung der Seinsfrage zugrunde. Sie hat einen historischen Vorgänger in der arabisch-thomistischen Unterscheidung des *esse entitativum* und des *esse intentionale*. Freilich hat die Scholastik fast ausschließlich den „ontischen“ Pol dieser Zweiheit entfaltet. Doch bleibt auch Heidegger durchaus einseitig, wenn er meint, die Entfaltung der ontologischen Fragestellung in der ihr korrespondierenden phänomenologischen Methode allein könne das philosophische Denken ausmachen. Vielmehr ist eine gegenseitige Ergänzung erforderlich. Heideggers unverzichtbarer Beitrag zum „Fortschritt der Philosophie“ (4, 183) besteht darin, den ganzen strukturalen Reichtum des sowohl bewußten wie unbewußten intentionalen Lebens des Menschen wieder entdeckt und neu entfaltet zu haben; so hat er eine echt philosophische Behandlung der Sozialität und Geschichtlichkeit des Menschen ermöglicht. Andererseits kann nicht übersehen werden, daß die ontologische Fragestellung die ontische nicht nur nicht überflüssig macht, sondern voraussetzt. Denn 1. wird das Ontologische ja immer wieder gegen das Ontische abgehoben und dieses damit gesetzt, wird auch der besondere Charakter des Menschen gegenüber anderem Seiendem behauptet. 2. kann von einer „Überwindung“ der Metaphysik, d. h. des ontischen Denkens, durch das ontologische nicht die Rede sein, weil beider jeweilige Gegenstände ganz verschiedener Natur sind. Während es die Seinsfrage mit dem *ens ut primum cognitum* zu tun hat, ist der Gegenstand der Metaphysik das *ens (extra nos) inquantum ens*. Daraus ergibt sich, daß der Metaphysik nicht vorgeworfen werden kann, das Sein (im Sinne des Wahrheitsgeschehens) „vergessen“ zu haben; ihr Gegenstand ist ja anderes. Daraus ergibt sich aber auch, daß die wesentlich reflexive, im Vorprädikativen bleibende Phänomenologie die Metaphysik samt ihrem Unterschied von Realismus und Idealismus schon deshalb nicht

überwinden, sondern höchstens „unterlaufen“ kann, weil sie diese gar nicht in ihrem Eignen zu Gesicht bekommen kann. Die klassische Akt-Potenz-Philosophie kann also durch Heideggers Denken zwar bereichert, aber nicht als „überwunden“ dargetan werden. – D. bezieht sich immer wieder auf Maritain („perhaps the greatest of living philosophers“: 179). Er ist Thomist. Sein Versuch, den Sinn des Heideggerschen „Seins“ zu verstehen, vollzieht sich also nicht im luftleeren Raum, sondern auf der Grundlage einer bestimmt geprägten philosophischen Fragestellung. Darin liegt das Interessante und möglicherweise Fruchtbare seines Unternehmens. Das Problem dieser Art von Interpretation liegt freilich darin, daß es ihr nicht leichtfallen wird, das Denken des Gesprächspartners in seiner Gänze und in seiner immanenten Logik zu verstehen und erst dann von der eigenen Basis aus eine Entscheidung über ein mögliches Verhältnis der beiden Philosophien zu fällen. In der Tat ist das D. nicht besonders gut gelungen. Das hängt wohl z. T. damit zusammen, daß er die deutsche Heidegger-Interpretation und -Rezeption nahezu nicht kennt, sich vielmehr weitgehend auf Richardson als autorisierten Kommentator beschränkt. So aber konnte ihm allzu leicht die entscheidende Bedeutung der neuzeitlichen Philosophie für ein Verständnis Heideggers im allgemeinen und seines Metaphysikbegriffes im besonderen entgehen. Wenn Heidegger „kritisch“ von der Metaphysik spricht, sieht ihn D. immer mit *der* Metaphysik beschäftigt, wie sie die aristotelisch-thomistische Tradition repräsentiert, d. h. mit der Substanzmetaphysik. Heidegger aber hat seine Bemühung um die Metaphysik zwar mit dieser Metaphysik begonnen, ist jedoch später zu einem logisch ganz anders aufgebauten, struktural-„geschicklichen“ Metaphysikbegriff gekommen, der etwa auch noch das Denken Kants und Nietzsches umfaßt. Und die so gesehene Metaphysik möchte er weder „grundlegen“ noch abschaffen; sie ist seiner Meinung nach einfach in keiner ihrer Ausprägungen geeignet, das zu denken, was heute im Grunde „ist“. Heidegger würde in dem, was D. für das eigentliche Ergebnis seiner Philosophie hält, höchstens ein Nebenprodukt erblicken können: nämlich die Möglichkeit einer systematisch-denkerischen Verarbeitung der „historical, social, cultural, and psychological determinisms as they affect all awareness“ (193), während der Substanzmetaphysik die Aufgabe zufiele, der alles zu verschlingen drohenden Geschichtlichkeit „trans-kulturelle“ Einsichten über die Natur des Menschen entgegenzusetzen (19, 169, 177). Auf das Ganze des Heideggerschen Denkens hin gesehen, ist D. also dessen innerem Zug nicht sehr weit gefolgt. Dagegen ist allerdings im Prinzip nichts zu sagen. Jeder hat das Recht, sich dem Denken eines anderen nur so weit zu öffnen, als ihm dies von der Sache her geboten scheint, solange er nur nicht beansprucht, dieses andere Denken objektiv einholen zu wollen. Eine spätere, vertiefere Neuaufnahme des Gesprächs ist damit ja nicht ausgeschlossen. Wenn D. von der gegenseitigen Irreduzibilität wie Verwiesenheit des Substanz- und des „Seins“-Denkens spricht, hat er damit sowohl ein Grundproblem des Heideggerschen wie des klassisch-metaphysischen Philosophierens bezeichnet, das sich wohl als Thema eines vertiefenden Gesprächs eignen könnte. Begrüßen wir dankbar diesen kritischen Aneignungsversuch Heideggerscher Problematik durch einen amerikanischen Philosophen, dessen Buch nicht nur interessant, sondern auch (durch die Wiedergabe aller zitierten Texte in Übersetzung und Original) angenehm zu lesen ist. G. Haeflner, S. J.

## 2. Gottesfrage

Hemmerle, Klaus, Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute. 8° (132 S.) Freiburg-Basel-Wien 1972, Herder. Kart. 13.80 DM. – Unterscheidung des Menschlichen (in seiner mehrfachen Transzendenz und deren unterschiedlicher Mißdeutbarkeit), Unterscheidung Gottes (vom bloßen Unbedingten und dem ungöttlichen „Gott der Philosophen“), Unterscheidung des Religiösen (seines Transzendierens gegenüber allem Transzendentalen), Unterscheidung des Christlichen (aus seinem trinitarisch-inkarnatorischen Ursprung heraus), das Christliche im „nachchristlichen“ Zeitalter (als Zeugnis von Gottes Selbstzusage unbeschadet jeglichen Pluralismus' des Neben- oder Nacheinander), Unterscheidung des Politischen schließlich (als der spezifischen Kunst gemeinsamer Freiheit, die zu Wissenschaft oder Therapie, wenn nicht überhaupt ideologisch zu verkümmern droht, während gerade die christliche Botschaft unserer Befreiung auch sie freigibt): In 6 Beiträgen arbeitet H. mit der ihm eigenen Behutsamkeit und Schärfe des Blicks

jene fundamentalen Konturen heraus, aufgrund deren erst, wie die Nachbemerkung sagt, auch die aktuellen Unterscheidungen gelingen könnten, über die innerkirchliche Diskussionen entbrennen.

J. Splett

Thielicke, Helmut, Die geheime Frage nach Gott. Hintergründe unserer geistigen Situation. (205 S.) Freiburg 1972, Herder (Herderbücherei, Bd. 429). 4.90 DM. – Dieses 2. Herder-Taschenbuch des prominenten Hamburger Theologen sammelt Texte aus den letzten sieben Jahren in vier Gruppen: Frage nach der Religion, nach der Kirche, nach dem Menschen, nach Gott. Gruppe III und IV teilen sich dabei vier Fünftel des Buches: Marxistische Anthropologie, Freiheit und Bindung gegenüber gesellschaftlichen Strukturen, Macht und Autorität; Was meint das Wort „Gott“?, Wie läßt sich die Wahrheit des Glaubens verstehen? Aus der anthropologischen Thematik ist vielleicht besonders signifikant der Versuch marxistischer Revisionisten, die Funktion von Religion bei unveränderter Negation ihres Sinns zu wahren; so wenn Machovec (61) das Gebet als Exerzitium der Menschlichkeit beschwört, obwohl sein Dialog- oder Anredecharakter entmystifiziert werden müsse. – Bezüglich der Gottesfrage erlaubt eine Kurzrezension natürlich keine Grundsatzkontroverse hinsichtlich der ständig wiederkehrenden Rede vom „Gott der Philosophen“; aber man darf doch fragen, wie lange eine Berufung auf den Jahve der Propheten und den Vater Jesu Christi überhaupt verstanden werden könne, wenn Gott als Urheber der sittlichen Gebote (von bloß einer Chiffre für die sittliche Pflicht ist nicht die Rede) durch erwachtes Autonomiebewußtsein (130) hinfällig geworden sein sollte.

J. Splett

Danner, Helmut, Das Göttliche und der Gott bei Heidegger (Monographien zur philos. Forschung, 76). Gr. 8° (VIII u. 187 S.) Meisenheim 1971, Hain. 28.90 DM. – Sieht man von Artikeln ab, ist das vorliegende Buch die erste Monographie zur Gottesfrage bei Heidegger – und es bringt die wesentliche Klärung, die man sich von einer Monographie erwartet. Dazu trägt nicht wenig D.s methodischer Ansatz bei, den Sinn des Ausdrucks „der Gott“ (oder „das Göttliche“), wie er in den Schriften Heideggers vorkommt, ganz aus dem Zusammenhang von dessen Denken zu bestimmen, ohne unvermerkt Bestimmungen des Gottesbegriffs einfließen zu lassen, die uns aus unserer christlichen (und teilweise metaphysischen) Herkunft her vertraut sind. Damit vermeidet D. den Fehler der meisten Ausleger, die ihren eigenen Gottesbegriff unreflektiert den Heideggerschen Aussagen über das Göttliche unterlegten und dann nur inkohärente Aussagen finden konnten, weil sie nicht mit den Möglichkeiten gerechnet hatten, daß „Gott“ im Denken Heideggers etwas anderes bedeuten könne als in der kirchlichen Tradition. – D.s Abhandlung gliedert sich in zwei Teile. Der 1. Tl. („Herkunft und Weg“: 14–68) beschreibt die Stellung Heideggers zur christlich-metaphysischen Rede von Gott, von der er herkommt. Der christliche Gottesglaube hat (für Heidegger) nach einer sehr kurzen Zeit, in der er in seiner Unweltlichkeit und rein aus der Kraft Gottes existierte, alsbald metaphysische Form angenommen, so daß er von einem vulgären Platonismus kaum mehr zu unterscheiden ist. Der Gott der Metaphysik hat den Gott des Glaubens in sich aufgesogen. Nun aber ist der Gott der Metaphysik kein göttlicher Gott; zum sich selbst begründenden Grund des Seienden kann man nicht beten. Zudem hat die metaphysische Haltung zum Seienden inzwischen ihr Produkt, den metaphysischen Gott, verschlungen und hat sich zum Atheismus entwickelt. Der wahre Gott muß also außerhalb des Bereiches der Metaphysik gesucht werden, was nicht heißt: außerhalb des Denkens. Ganz im Gegenteil! Erst wenn das Denken denkender wird, kommt es in die Nähe der Gottheit. Wie aber wird es denkender? Indem es sich vom rechnenden, begründenden und somit vergegenständlichenden Denken zum besinnlichen Andenken ans Sein als solches wandelt. „Erst aus der Wahrheit des *Seins* läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll“ (Humanismusbrief 102). Auf diesen programmatischen Satz baut D. seine Interpretation auf. Der Satz enthält einen Rückblick auf die Metaphysik, als deren „vergessener“ Grund die Wahrheit des Seins zu denken ist, und er enthält einen Seitenblick auf Hölderlin, der in einer Zeit des „Fehls Gottes“ die Dimension besingt, in der allein „der Gott“ sich zeigen kann: das „Heilige“; er enthält auch einen Vorblick auf „Heideggers eigenes Denken an

den Gott“, dem D. den 2. Tl. seiner Arbeit widmet (69–144). Heidegger denkt die Gottheit des Gottes aus dem Heiligen, das eine Dimension des Seins als *aletheia* ist. In das Heilige führt eine Spur über das Heile, das selbst wiederum anfänglich auf dem Weg über das (als solches erkannte) Unheile eröffnet werden kann. Das potenziert Unheile unserer heutigen Situation liegt darin, daß diese nicht nur nicht heil ist, sondern sich auch ihr eigenes Sein im Unheil nicht eingesteht. Erst wenn das Ge-stell als Gefahr, d. h. das Unheile als solches, sichtbar bar, besteht Aussicht auf das Rettende – dies aber dadurch, daß die Abwesenheit Gottes vom Entzug des Seins her und dieser selbst als eine Weise der Zusage des Seins an das Menschenwesen bedacht und gedacht wird. Das Denken kann also den Gott auch nicht herbeizwingen, sondern muß sich damit begnügen, sich für seine Ankunft bereitzuhalten. Welcher Art diese Ankunft sein könnte, hat Heidegger in der Rede vom „Geviert“ näher zu bestimmen gesucht, wo das Wesen des Seins als (Verweigerung oder) Welten der Welt gefaßt wird, die sich in die Vierheit von Göttlichem und Sterblichem, Erde und Himmel auslegt und in „Dingen“ und „Orten“ usw. einbirgt. – Dies ist im wesentlichen der Inhalt der Interpretation Heideggers durch D. Mir scheinen diese Interpretationen zuzutreffen. Mögen auch die beiden Kapitel über die Metaphysik in der Sicht Heideggers (§ 6) und über das Ereignis (§ 13) nicht bis zu voller Klarheit ausgereift sein, so kann dem Verf. doch kein größeres Mißverständnis nachgewiesen werden. Andererseits zieht sich D. nicht auf die bloße Paraphrase zurück, sondern will strukturell verstehen und zu einem eigenen Urteil finden. All das zusammen ist keine Selbstverständlichkeit in der Heideggerliteratur. D. hat sich als Christ und Philosoph für die Gottesfrage bei Heidegger interessiert. Als solcher fragt er sich am Ende seiner Darstellung nach dem möglichen Verhältnis des christlichen Glaubens und des Andenkens an den Gott. Seine Lösung ist klar: „Was . . . den Gott und das Göttliche im Denken Heideggers anbelangt, so muß in der Unterscheidung zum jüdisch-christlichen Gott eindeutig gesagt werden, daß beide außer dem Wort *nichts miteinander gemeinsam* haben“ (175). Wie Heidegger sagt D. – nun aber von der Seite der christlichen Theologie her –, daß sich Glauben und Denken wechselseitig eine Torheit sein müssen. Man ist vor eine Entscheidung gestellt. Deshalb sind auch alle Versuche, Heidegger theologisch zu „verwenden“, von vornherein zum Scheitern verurteilt; D. nähert sich hier der Position von H. Jonas und H. Franz. Wenn jedoch, wie D. schreibt, Glaube und (Heideggersches) Denken „so verschieden [sind], daß sie nicht einmal ein Gegensatz sein können“ (176), dann stellt sich die Frage ihres möglichen Verhältnisses vielleicht doch differenzierter, als sie D. in seinem Entweder-Oder aufzufassen scheint. Die Frage ist theologischer Natur. Natürlich darf der Christ den tiefgreifenden Unterschied zwischen seinem eigenen Gottesglauben und dem von Heidegger angezielten Sein vor Gott nicht übersehen, und er kann, aus Achtung vor Heidegger wie vor seinem eigenen Glauben, nicht unmittelbar darangehen, beides miteinander zu harmonisieren oder eine heideggerisch tönende Theologie zu fabrizieren. D. hat ganz recht, wenn er nachdrücklich vor diesen Gefahren warnt. Wenn aber die alte Unterscheidung zwischen „natürlicher“ Gotteserkenntnis und Offenbarung einen Sinn hat – und die katholische Theologie hat daran immer festgehalten, um sowohl ein Gespräch der Theologie mit der Weltweisheit zu ermöglichen wie dieser gegenüber ihre eigene Unableitbarkeit aus der Philosophie zu verteidigen –, wenn dies so ist, dann kann es auch einen Sinn haben, als Christ Heideggers Weg zu dem zu verfolgen, was er „den Gott“ nennt. Sosehr sich die Theologie aus ihren eignen Quellen erneuern muß, so wenig darf sie sich doch auf den Offenbarungscharakter ihres „Wissens“ berufen, um sich dem zu verschließen, was um sie herum zwar von Ungläubigen, aber doch echt und ernst gedacht wird. Der christliche Glaube hat nie als reine „Christlichkeit“ existiert, auch nicht – wie Heidegger mit Overbeck meint – ganz am Anfang; aber er hat inmitten, mit und trotz der Metaphysik zweitausend Jahre gelebt und kann es sich so auch heute leisten, er selbst zu bleiben und doch von Heidegger – zu lernen. Hat man mit D. die wesentliche Andersheit dessen gesehen, was der christliche Glaube und Heidegger jeweils „Gott“ nennen, so wird man in einem zweiten Schritt auch sagen dürfen, daß beide doch ein bißchen mehr als nur das Wort gemein haben.

Ein hilfreiches, gut darstellendes, verständnisvoll und engagiert in die Problematik einführendes Buch!

G. Haef fner, S. J.

Ling, Trever, Buddha, Marx und Gott. 8° (215 S.) München 1972, List. 5.80 DM (Originaltitel und -verlag: Buddha, Marx und God. London 1966, Macmillan). – Tl. I, „Säkularismus und Religion“, will Verständnis wecken für die Anziehungskraft des Buddhismus in der Gegenwart; Tl. II, „Buddhismus und Religion“, untersucht die Frage, wieweit Buddhismus als Religion betrachtet werden dürfe, seine spirituelle sowie soziale Dimension, seine Widerstandsfähigkeit gegenüber dem modernen Säkularismus; Tl. III analysiert die Zusammenhänge von Marxismus und Religion, und zwar mit der Zielfrage nach der möglichen Koexistenz von Buddhismus und Marxismus, Tl. IV das allgemeine Problem des Verhältnisses von Theologie und Religion. Letzteres Thema scheint dem Verf. das wichtigste zu sein; er gibt dem Christentum nur dann eine Chance in der modernen Welt, wenn Theologie alles Zerebrale und Scholastische abwirft, sich als Interpretation originärer religiöser Erfahrung des „Heiligen“ in seiner Immanenz und Transzendenz begriff und damit, über alle Wissenschaft und Lebenstechnik hinaus, „den Einzelmenschen mit dem Reich des personalen Seins“ verbindet (196). Theologie habe, auf der Basis prophetischer Erfahrung, zur Grundvoraussetzung, „daß die transzendente Wirklichkeit personal ist“ (177), und damit die Aufgabe, für den Bereich des Personalen in der Welt des Menschen einzustehen. In einer gewissen Analogie dazu werden die Möglichkeiten des Buddhismus gesehen: er sei, jedenfalls der konkrete asiatische Buddhismus, Religion, insofern er „Offenbarungswahrheiten“ und Frömmigkeitsübungen kenne (76, vgl. 34 ff.) und durch die Meditationspraxis die personale Existenz des Menschen zu steigern verstehe (189), obwohl man nicht zu einem persönlichen Gott betet (34). Wie stimmt das mit dem zusammen, was vorher über die „personale“ Wirklichkeit des Transzendenten gesagt wurde? – Die einigermaßen optimistische These, fernöstlicher Marxismus und Buddhismus könnten sich arrangieren und ergänzen (151 f., 168 f.), beruht gerade auch darauf, daß der Buddhismus nicht Theismus sei und daher der marxistischen Religionskritik ausweichen könne (152, vgl. 135). Übrigens vermöchten dem Verf. zufolge auch diejenigen aus dem Westen, die an einen persönlichen Gott nicht mehr glauben können, im Buddhismus das finden, was sie suchen (25). Sehr instruktiv sind die Seiten über die Geschichte der politischen und geistigen Konfrontation des Buddhismus mit dem Marxismus im Fernen Osten, aber auch in der UdSSR selbst (104 ff.). – Auf den *philosophischen* Aspekt des Problems einzugehen war nicht die Intention des Werkes (8).

H. Ogiermann, S. J.

### 3. Anthropologie und Psychologie

Heidegger, Martin, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Hrsg. H. Feick. Gr. 8° (IX u. 237 S.) Tübingen 1971, Niemeyer. Lw. 36.– DM, kart. 24.– DM. – Es handelt sich um den (von der Herausgeberin nur leicht überarbeiteten) Text einer Vorlesung von 1936, dazu kommen ein Anhang mit ausgewählten Stücken aus Manuskripten zu einem Schelling-Seminar von 1941 und Seminarnotizen aus den Jahren 1941–43. Der Vorlesungstext bringt zunächst einführende Erörterungen zu Schellings Leben und Werk mit dem vorgreifenden Hinweis auf die leitende Thematik: „Schellings Frage nach der Freiheit als geschichtliches Fragen nach dem Seyn“, weil Frage nach Freiheit und „System“, danach also, wie „System“ der Freiheit möglich sei, wobei System gedacht wird als „Gefüge“ des *absoluten* Wissens, das darum zugleich Gefüge des Seins sei, „Fuge“ des Seins, „Seinsfuge“. Worin besteht diese? Zuvor die Feststellung, daß für Schelling Metaphysik immer noch und erst recht „Theologie des Seyns“ (62) besage: Onto-theologie (79 ff.). Darum stellt sich, wenn der Gegensatz von Notwendigkeit (System) und Freiheit in letzter Schärfe heraustreten soll, die Aufgabe, „die innere Unabhängigkeit des Menschen von Gott zu begreifen“ (73). Das führt auf die Diskussion des Sinnes von Pantheismus (75 ff.): wenn behauptet werde, „Gott ist alles“, dann sei die *dialektische* Identität im Ist-sagen entscheidend (89 f.), der dialektische Sinn von „ist“ und „Seyn“. So werde die theologische Frage zur ontologischen (90), zur Frage nach dem Sein überhaupt (97). Nun bestimmt Schelling das Wesen von Sein (Seyn, Ursein) als Wollen, insofern An-sich-Sein (von Kant und Fichte her und über sie hinaus, vgl. 112) Freiheit heißt und Freiheit „sich selbst bestimmen aus dem Gesetz des eigenen Wesens“, daher „sich selbst wollen, Wollen schlechthin“ (114). Von hier

aus klärt sich der Sinn von Seyns-Fuge: „sich selbst wollen“ impliziert Differenz von Grund und Existenz, wie sie Schelling im Absoluten ansetzt, um menschliche Freiheit in ihrer Möglichkeit zu verstehen. Denn Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen muß, obwohl sie in und aus Gott „ist“, „eine von Gott unabhängige Wurzel haben“, wie Schelling sagt, also im „Grunde“ Gottes gründen, nicht in Gott, wie er als er selbst zu sich „geworden“ ist. Die Einzelheiten der Schellingschen Spekulation sind bekannt, sie werden allerdings in oft sehr überraschender, immer kongenialer Weise entwickelt. Heidegger insistiert darauf, daß so die ontologische Möglichkeit des Bösen „mit dem Seyn des Seienden ... im Prinzip gesetzt“, das Böse im „System“ einbegriffen sei (193). Und doch sage Schelling (diese Wende des Gedankenganges kommt ziemlich abrupt), System sei im göttlichen *Verstande*, nicht einfachhin in Gott selbst; Heidegger folgert, dann bleibe der göttliche „Grund“ aus dem System ausgeschlossen und das *Ganze* des Seienden sei nicht mehr System (194). Darum scheitert Schellings Versuch, Freiheit (zum Guten und Bösen) und System zu versöhnen, und Heidegger meint, „daß eben die Ansetzung der Seynsfuge von Grund und Existenz es ist, die ein Seynsgefüge als System unmöglich macht“ (ebd.). Daher müsse ein neuer, diesen Ansatz verwandelnder Anfang gesucht werden, wie denn überhaupt neuer Anfang, schöpferische Verwandlung (194, vgl. 12 f.) des zu Interpretierenden das große Anliegen ist. – Sollte man nicht eher vermuten dürfen, die *Interpretation* scheitert, weil sie Schellings „System“ als „Seinsfuge“ deutet? – Immerhin ist Heidegger sich der „Einseitigkeit“ seiner Auslegung auf die Seinsfrage hin bewußt (128 176), da diese ja bei Schelling selbst „in förmlicher Weise so nicht heraustritt“ (128). Und die Richtung, in der Heidegger die Seinsfrage über Schelling hinausführt? „Das“ Sein erweise sich als endlich, insofern es den Menschen „brauche“, um als es selbst erscheinen zu können (195 ff., vgl. 99). Daher haben wir es, einer Seminarnotiz zufolge (230), mit der „Auseinandersetzung zwischen Metaphysik und seinsgeschichtlichem Denken“ zu tun: Schelling-Interpretation im Dienst der (legitimen!) Selbstinterpretation. Dazu wären aus dem Anhang insbesondere noch die S. 227–229 heranzuziehen. Auf jeden Fall befinden wir uns vor der wohl originellsten, bei aller Eigenwilligkeit im einzelnen anregendsten Exegese der Freiheitsabhandlung Schellings.

H. Ogiermann, S. J.

Metzger, Arnold, Freiheit und Tod (Unveränderter, photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1955). (XVI u. 308 S.) Freiburg 1972, Rombach. Ln. 18.–DM. – Im Vorwort zur ersten Auflage steht das Programm. Während den Wissenschaften der „Prozeß der Zuordnung des Mannigfaltigen zur Einheit der Theorie“ (XIII) eigen ist, „reflektiert Philosophie auf die Gründe der Möglichkeit der Einheit in dem Mannigfaltigen“ (XIII). Freiheit und Tod sind als diese Gründe herauszustellen. – Die *ersten beiden* der insgesamt vier Kapitel des Buches sind Betrachtungen über den Tod. Der Widerstand gegen ihn ist der Schwerpunkt der Überlegung. Zwar bricht „Gegenwart“ ständig „ins Leben ein“, aber zugleich hört sie auch auf, an ihrem Einbrechen festzuhalten. Sie macht sich ständig selbst Platz. Der weiteren Betrachtung bleibt nur noch das Faktum des puren Versinkens, denn mit dem „Nichtmehr“ kommt „der Horizont ewiger Wiederkehr“ (8). Das *Thema* erscheint: die *Sehnsucht*, zunächst im modus des Willens zur Dauer, als intentionale Sehnsucht in der Wahrnehmung. Der Verf. nennt Wahrnehmung die immer überholbare Einheit von „Erinnerungen“ und „Erwartungen“, überholbar durchs „Dauerlose“, das „Ereignis“ (37). Als Urmodus der Freiheit grenzt Sehnsucht sich gegen Willen ab. Sie bleibt im „passiven Entwurf von Möglichkeiten“ (235), während der Wille in Macht aufs Objekt geht. Schließlich will „Sehnsucht Heilung von dem, von dem sie heimgesucht wird“ (236); sie will sich aufheben durch die Begegnung mit dem Tode. – Sehnsucht ist eines der beiden „Urprädikate“ von Freiheit. Das andere heißt „Wille bzw. das Denken“ (234). Diesen zweiten Gesichtspunkt behandelt der Verf. im *dritten Kapitel*: „Zur Geschichte der Seinsidee oder des Permanenten.“ – Ausgehend von Platons Idee des alles verbindenden Einen, das sich „in endliche, zählbare Einheiten“ zerlegt (72) – der Begriff des Seins in einem ersten Sinn – erhebt sich noch einmal die Frage nach dem Wesen dieses Einenden. Es ist zu zeigen, daß die so geeinte Welt im Unverbundenen“, „Maßloßen“ gründet (75): der Begriff des Seins in einem zweiten Sinn. Für Platon ist Welt „bestimmbare Welt“, Sein besagt nicht „gestaltlose idea“ (77), sondern, daß im „die Welt fundierenden Ideensystem das diesem System unterliegende

Chaos zur Wahrheit kommt“ (77). Doch erst Kant bringt zutage, daß Platon sich bei der Wahrheit der idea beruhigte, während jetzt auf die Gründe dieser Wahrheit reflektiert werden müsse. Kants Begriff des Mannigfaltigen ist noch orientiert am „Einen Objekt“. Er reicht vom „Pythagoreischen Apeiron“ bis zu „den scholastischen Reflexionen über die Korrelation von Nichts und Andersheit“ (86). So gelangt die Dreieit von „Wille, Mannigfaltigkeit und X des Gegenstandes“ vor das „Rätsel der Begegnung“, das nicht gelöst sein will im „Gewühl der Vorstellungen“, da ja der Gegenstand auf das Mannigfaltige zurückweist, sondern durch den dieses „blinde Spiel“ noch „überwindenden Willen“ (87). Daher hat Kant nicht das Sein „subjektiviert“, sondern „den Willen (die Spontanität) objektiviert“ (88). Wille, Mannigfaltigkeit und der alles bestimmende Gegenstand sind das Universum, in dem auch kopernikanische Wenden nicht der schon bei Platon auftretenden Schwierigkeit entgegen: wie kann der Mensch den Willen zur Freiheit von dem Gestaltlosen gegenüber ewigem Leben und Sterben aufrechterhalten? – Indem Kant eine Antwort versucht, gelangen seine Postulate der praktischen Vernunft zum Rang der Reflexion. Freiheit vom „sterbenden Augenblick“, der Totalität verleihende Ausgriff der Wahrnehmung, (total, weil der Horizont „durchgängiger Bestimmtheit“ Wahrnehmung begleitet) werden in „der Einfalt moralischen Handelns“ offenbar (90). – Das Ergebnis: Kant denkt das Sein als Prozeß, der offen auf Zukunft ist. Dagegen ist Denken „zeitlos“, weil es Denken des einen, alle „zukünftige Variabilität Überschreitenden“ ist (91). Zwischen dem Trennungspathos der Nominalisten (Kreatur gegen „Schöpfer“) und einer Erkenntnistheorie, der nur noch an „Tatsachenkomplexionen“ liegt (289), führt einzig gangbar die Analogie zum Ziel: „In das bestehende Universum ragen Prozesse hinein, die nicht von seinen Gnaden, aber als untrennbare Ingrencienzen mit ihm verbunden sind“ (118). Sein Ende findet der Dialog Platon – Kant an der Rolle der Zeit, deren Bedeutung Kant verschärft, indem er sie als Medium der Transzendenz erkennt: die produktive Einbildungskraft, die den „Strom versinkender Augenblicke“ derart total versinken läßt in Erinnerung und Erwartung, daß ihr der Blick auf den einen, „exzentrischen Gegenstand“ frei wird, macht die „Subjektivität der Substanz“ zum Synonym für den Willen, der, „vom Geschehen bedrängt, in ihm dennoch das Mächtige ist“ (117). – Der Dialog zwischen Kant und Hume arbeitet heraus, daß das „in der Erfahrung Liegende“ schon über den humeschen Standpunkt hinausweist. Die Korrelation von Ordnung und freiem Willen wird aufgedeckt: das in der Erfahrung Liegende ist der auf das Eine gerichtete Wille. Freiheit ist die aus dem Leiden am Geschehen herausgehende Macht, „Gehorsam zum Höchsten“ (148). – Das *vierte Kapitel* läßt die schon früh angekündigten modi der Freiheit, Sehnsucht und Wille, deutlicher heraustreten. Nicht das Sterben – wiederum geht der Verf. von Platon aus –, sondern der Tod ist Gegenstand der Sehnsucht. Er ist der Ort der „Eins“, an dem alles enthalten ist wie „in dem unzerlegbaren Punkte die zerlegbare Linie“ (167). Die „Untersuchungen über das Sterben“ heben auf den Tod ab, der nicht nur „Verwandlung“ der Kraft des Lebens ist – wie Herder und Leibniz wollten, ihm keine Stelle „im Universum“ zuwiesen, auch nicht beim kantisch gedachten, zeitlosen Subjekt –, sondern das alle Todesdeutung durchbrechende Faktum darstellt und sich so seine Stelle verschafft. M. weist auf „fundamentale Differenzen“ zwischen Tod und Sterben hin, deren Analysen hier wiederzugeben zu weit führte. Festzuhalten bleibt, daß der Tod unendlich ist, das Transfinite, Unsterbliche. Er steht auch nicht im „Verhältnis der Zuordnung des Invariablen zum Variablen“ (191). Damit rückt die Untersuchung ins neue und letzte Stadium. Ist Freiheit nicht Ursachlosigkeit, sondern Innerstes des Willens, „weil der sich entziehende Gegenstand, den er will, sein eigenster Gegenstand ist“ (239), ist ferner der Tod dieser sich allem entziehende Gegenstand, dann wird er das Innerste des Willens. Konnte daher das vierte Kapitel noch unter dem Titel „die Freiheit und der Tod“ beginnen, sieht der Leser sich nun verwandeltem Arbeitsmaterial gegenüber: „der Tod und die Freiheit“ (194). – Bevor der „höchste Punkt der Untersuchung“ erreicht werden kann, ist es dem Verf. noch darum zu tun, gegen den Begriff des Todes in der Existenzialmetaphysik seinen eigenen zu verdeutlichen. Heideggers Freiheitsbegriff, der ein „angstbereites Sichentwerfen“ meint, läßt den Tod in der Ohnmacht des Sterbens untergehen. Daher erscheint Freiheit isoliert im „ich existiere“, behext vom Positiven am Endlichen, das ja nur so lange hält, als der Tod nicht „da“ ist. Demgegenüber stellt M. die Begriffe der „infiniten Fülle“ und der „transfiniten Leere“ heraus, des



Variablen und des Invariablen. In diesen Passagen liegt eine der im Vorwort angekündigten Wiederholungen. Weil jeder Wahrnehmung (siehe Kap. 2) der Horizont der Totalität eignet, jede Verknüpfung von Wahrnehmungen daher vor dieser Folie geschieht, der Tod aber das Eine, Transfinite ist, an das noch einmal der Prozeß dieser Identifizierung des Partikularen mit dem Einen geknüpft ist, ist in jeder Wahrnehmung der Tod mit-präsent. – Die Untersuchung ist vom Gedanken der platonischen Eins als des Urbildes der Dinge zum Tod als dem Grunde der Eins gelangt. Das „Wissen“ (225) um den Tod aber „gründet im Wissen vom Sein“. So bilden Freiheit, Sein und Tod „eine apriorische Einheit der Fundierung in der Existenz“. Hier will der Verf. den „höchsten Punkt der Untersuchung“ wissen. – Der bisher gewonnene Grund von Freiheit, die Transzendenz des Todes, wandelt die Bedeutung des Begriffs vom freien Willen. War er zunächst als Gerichtetheit auf das im Geschehen nicht Fixierbare verstanden worden, so wird er nun selbst „fixiert“: auch am Willen macht der Tod als das „Endliche tödende Reale“ keine Ausnahme. Freiheit erkennt ihre Ähnlichkeit mit dem Tod, indem sie von ihm ergriffen wird. Der Mensch ist „nicht so sehr analogia entis als *analogia libertatis*“ (229), er ist der Durchbruch auf das Eine in „Selbstverschwendung“ (231). Höchster „Gehorsam“, hier neu zu hören unmittelbar vorm Anheben einer „zweiten Stufe der Betrachtung“ (237), aufgestiegen von der ersten Stufe im Dialog Kant-Hume, wandelt sich zum Leben, das „am Realen verbrennt“ (236), um dem Tod zu begegnen. – Zwei *Zusätze* vor den letzten beiden Paragraphen sind bemerkenswert: die Beurteilung von Freuds Trieb- und Todeslehre und eine „metaphysische Anmerkung zum Tode Jesu“. Gegenüber den Trieben, die sich in der Endlichkeit ausleben, ist der freie Wille darauf gerichtet, daß sich in ihm die „Betroffenheit von dem Unterschiedslosen Transzendenten auslebt“ (255). Die Interpretation des Todes Jesu ist für den Verf. der zweite, obwohl heimliche Höhepunkt des Werkes. Die Geschichte Jesu zeigt, daß der Tod Partner des Menschen ist. Die Transzendenz des Todes wird gegenwärtig. Er ist nicht sokratisches Verlangen nach der Unterwelt, denn: „Die Kreatur wird in dem Wissen um ihr Sterben ihrer Verbundenheit mit dem, was ihr Sterben durchbricht, gewiß“ (264). Der Begriff der „anima mea“, nicht derjenigen, die sich wieder dem Kosmos verhaftet weiß, sondern der, die in ihrem leidend-wissenden Existieren auf den transzendenten Partner bezogen ist, drückt die doppelte Partnerschaft des Menschen mit Tod und Gottheit aus; dem Menschen gehören kann diese anima nur (mea) im Martyrium, das Erscheinungsstätte der „leibgewordenen“ Gottheit ist (265). – Die letzten Seiten geben in ihren Überlegungen zum Kausalgesetz eine Zusammenfassung, Kausalität als Fragetendenz des denkenden Subjektes meint den „Logos des Geschehens“, aber: „Das Ganze und Eine gehört dem Geschehen selbst an, insofern dieses sich aus dem dem Einen Ganzen verhafteten Grunde seines Existierens denkt“ (279). Weil der Mensch sich aus seinem Grunde denken kann, dem Tod, wird „Wahrheit des Denkens“ immer darin liegen, den „Tatsachenstrom aus dem Todesgrunde zu denken“ (285/89). – Für den Leser bleibt manches unklar: so steht z. B. die Aussage, der Tod sei Urquelle des Seins, dem Satz gegenüber: „Im Wissen vom Sein gründet das Wissen vom Tode“ (224). Ratlosigkeit ist das Wenigste, das einen befällt. Ein Wort zur Sprache des Verfassers. Philosophie ist nach einer alten Definition „scientia universalis“. Müßten nicht der Philosophierende und sein Zuhörer „scientes universalia“ sein? Aber wie steht es mit dem Verständnis der Begriffe des „Einen“, der „Freiheit“? Dieses Buch setzt zuviel voraus, hofft auf geheime Verwandtschaften mit dem Leser. „Jahre der Not“, in denen dieses Buch entstand, verhindern nicht, daß sich die Sprache des in Not Geratenen verdunkelt. Dennoch lohnt die mühsame Lektüre. Sie regt zur eigenen Überlegung an, vor allem über das Thema: was soll ein Philosoph heute sagen? und: was soll man einen Philosophen heute fragen?

H. D. Walden, S. J.

Harbsmeier, Götz, Wer ist der Mensch? Grundtvigs Beitrag zur humanen Existenz. Alternativen zu Kierkegaard (Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig, Bd. 3). 8° (245 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck & Ruprecht, 19.80 DM. – Der Haupttitel könnte ein wenig irreführen. Richtig ist das Buch durch den Untertitel gekennzeichnet. Aus vierzigjähriger intensiver Beschäftigung mit Leben und Werk des Begründers der Volkshochschule legt H. zur Hundertjahrfeier seines Todes eine Einführung in sein Denken vor, die vor allem in großem Ausmaß Grundtvig selbst

zu Wort kommen lassen will: mit seinen Kirchenliedern und anderen poetischen Texten, mit Predigten und Abschnitten aus seinen umfangreicheren Werken. – „Das lebendige Wort in Menschenmund“ stellt so etwas wie eine Grundformel dieses Denkens dar. Darin spricht sich sowohl G.s Hinwendung zur nordischen Mythologie und Sagenwelt aus wie seine Sicht des Verhältnisses von Humanum und Christiantum, wonach gilt: erst Mensch, dann Christ, in Absetzung von einer totalen Verteufelung des Menschlichen und Irdischen einerseits und von einer Überbetonung und Isolierung des Geistig-Buchmäßigen andererseits. So vertritt G. den Vorrang von Taufe und Abendmahl vor der Schrift – und erhebt auch von hier aus seinen Haupteinwand gegen Kierkegaard, der wider das faktisch-geschichtliche Christentum das historisch-unmögliche und buchstäbliche Christentum nach dem NT stellen wolle. Er ist ebenso gegen eine christliche Kultursynthese wie gegen jede Form kirchlicher Macht; darum will er keine christliche Schule. Und weil er gegen die „Herren Lies-im-Buch“ ist, will er keine akademische Schule mit Prüfungen und Berechtigungen für weitere Studien, sondern eine „Schule für das Leben“. Besonders um Verständnis wirbt H. hier hinsichtlich des Nationalismus an den Volkshochschulen, der – über die Mentalität der Zeit hinaus – besonders durch den deutsch-dänischen Krieg und den deutschen Nationalismus erklärlich wird. – Gewidmet ist das Buch dem unbekehrten, heidnischen und ganz profanen Menschen, der – wiewohl kaum Leser – der ständig Gemeinte sei. An diesem Punkt wird die Diskussion um die Aktualität G.s einsetzen müssen. Bietet er wirklich die Alternative zum überschärften und einseitigen Anspruch Kierkegaards oder nicht eher den konträren Gegensatz? J. Spllett

Brunner, Constantin, Vom Geist und von der Torheit. Gesammelte Aufsätze. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Heinz Stolte. 8° (375 S.) Hamburg 1971, Hansa-Verlag. 23.80 DM. – Der 1862 geborene philosophische Schriftsteller starb am Vortag seines 75. Geburtstags als Emigrant in den Haag. Er hat sich vor allem für Spinoza eingesetzt, wie auch hier nicht bloß die vier thematischen Aufsätze belegen. Das Buch ist die um zwei Stücke erweiterte Neuauflage der 1940 in Zürich erschienenen Sammlung: Kunst – Philosophie – Mystik. Der neue Titel nennt treffend die Grundposition: für Vernunft und Denken gegen Aberglauben. Das zeigt sich am ausdrücklichsten in den vier Arbeiten gegen „Aberglauben an Ärzte und Heilmittel“ wie gegen die Unkenntnis der Geisteskrankheiten (es gebe nichts als bewegte Körperlichkeit) und in einem „kurzen Religionsunterricht“ aus dem Nachlaß: „Die Heiligen“, einem satirischen Angriff auf den Katholizismus. Er könne, heißt es im Vorwort, von dogmatisch eingewurzelter Orthodoxie nicht anders denn als blasphemisch aufgefaßt werden, es werde aber nur Götzentum ausgebrannt, Aberglaube, der aus Pseudodenken stamme. Über den katholischen „Polytheismus“ in Legende und Volksbrauch läßt sich freilich leicht eine Satire schreiben. Aber vielleicht zeugt auch für einen nicht-orthodoxen Leser manches (z. T. stark an Panizza erinnernd) in seiner Geistreichelei doch weniger von jenem Geist, den der Buchtitel der Torheit entgegensetzt. Blasphemie hin und her, wenn Religion einfachhin als Produkt wahnsinnig gewordenen Egoismus' bestimmt wird, stellt sich erst einmal die Frage nach dem Verständnisniveau. Doch statt detaillierter Antwort nur ein Satz des von B. wiederholt beschworenen Goethe: „Der Verständige findet fast alles lächerlich, der Vernünftige fast nichts.“ J. Spllett

Balmer, Heinrich H., Die Archetypentheorie von C. G. Jung. Eine Kritik. Kl. 8° (X u. 154 S.) Berlin 1972 (Heidelberger Tb. 106), Springer. 14.80 DM. – Der Verf. geht davon aus, daß Jung selber sich zu dem zentralen Thema der Archetypen widersprüchlich geäußert hat; der Versuch einer Klärung scheint daher notwendig zu sein. Eine sehr kritische Arbeit zu den „Archetypen der Selbstwerdung bei C. G. Jung“ von Wingenfeld (1955) hat schon manches zu dieser Klärung beigetragen; sie ist dem Verf. offenbar entgangen. Auch dort wird (bes. 93 ff.) darauf hingewiesen, daß es zu diesem Problem bei Jung eine Reihe unvereinbarer Texte gibt. Dabei sind diese kritischen Bemerkungen speziell auf den Archetypus des Geistes bezogen. Über die Widersprüche in der Lehre von den Archetypen handelt B. vor allem und thematisch in dem Abschnitt über die Paradoxien in der Lehre Jungs (56 ff.). Obwohl Jung sich betont als Empiriker bezeichnet, hat er sich doch häufig in das Gebiet der Spekulation begeben und gedankliche Konstruktionen vorgetragen, die von der

reinen Empirie her nicht belegt werden können. Für B. bleibt dabei die Frage offen, ob in der Psychologie in einer weiteren geistigen Durchdringung der empirischen Ergebnisse metaphysische Erörterungen zu umgehen sind (4). Eine kritische Vertiefung dieser Gedanken und der systematische Einbau ihrer Konsequenzen wären dem Buch in seiner Konzeption und Darstellung sicher von Nutzen gewesen. Das gilt vor allem für den 3. Tl., der auch sachlich als die Mitte des Buches bezeichnet werden muß: Die Archetypen (61–101). Im 1. Tl. (11–31) greift B. auf ein weniger bekanntes Werk von Jung zurück, auf seine *Septem Sermones ad Mortuos* (1916). Der Untertitel lautet hier: *Sehertum und Nationalsozialismus*. Ein Abschnitt beschäftigt sich mit Jungs Äußerungen während der Hitlerzeit (19–30). Im 2. Tl. versucht der Verf. das Weltbild Jungs darzustellen (31–60), ein Fragenkomplex, der sich auf 30 Druckseiten wohl kaum befriedigend bewältigen läßt. Im letzten Abschnitt handelt der Verf. von Leben und Werk C. G. Jungs (102–120). Dem Buch ist eine Bibliographie beigegeben (124–133). Als Anhang bringt B. die Übersetzung eines Interviews aus dem Jahre 1939: *Diagnose der Diktatoren* (Hitler, Stalin, Mussolini), das für die Psychologie Hitlers und auch Jungs von Interesse sein kann. Übrigens waren in der Hitlerzeit die Bekenntniskirche und die „Deutschen Christen“ keineswegs identisch, wie der Verf. zu glauben scheint (21).

L. Gilen, S. J.

Dann, Hanns-Dietrich, *Aggression und Leistung. Gewährung und Unterbindung von Aggression in ihrer Auswirkung auf Leistungsverhalten*. Mit einer Einführung von *Hans Aebli*. Kl. 8° (188 S.) Stuttgart 1972, Klett. Kart. 22.– DM. – Möglicherweise könnte ein Idealzustand der Menschheit erreicht werden, wenn es gelänge, alle Aggressionen im zwischenmenschlichen Bereich der Individuen, der kleineren und größeren Gruppen und auch der Völker abzuschaffen. Vermutlich wird man sich aber, trotz anderer Meinung des Verf. (164), mit der Tatsache abfinden müssen, daß aggressionsfreie Beziehungen zwischen menschlichen Individuen und Gruppen, die etwa auch die Verhältnisse von Arbeitgeber und Arbeitnehmer sowie der Völker untereinander einschließen würden, zumindest auf Dauer und in breiter Front kaum möglich sind. Ob dieser Zustand mit seinen weittragenden Konsequenzen, auch für das Seelenleben des einzelnen Menschen, wünschenswert ist, wäre freilich eine weitere Frage. Bei diesen Problemen stehen wir am Ausgangspunkt der empirischen Untersuchungen, die der Verf. angestellt und durch seine Experimente einer Klärung entgegengeführt hat: Überlegungen zur Möglichkeit und zur Erwünschtheit aggressionsfreier sozialer Beziehungen (13–17). Von einer experimentellen Bearbeitung, wie sie in diesem Buch sehr klar dargestellt und in ihren Ergebnissen zurückhaltend interpretiert wird, kann man nicht erwarten, daß sie auch auf die komplexen Verhältnisse der Aggressionen und Rivalitäten im Wirtschafts- und Berufsleben oder gar in der Politik eingeht: diese unüberschaubaren Zusammenhänge kann man vielleicht soziologisch einordnen; sie können aber, wenigstens vorläufig, naturgemäß nicht Gegenstand fundierter psychologischer Untersuchung werden. Der Verf. beschränkt sich vielmehr in seinen Laborversuchen auf die Frage, ob die hier erwarteten Leistungen notwendig an Aggressionsverhalten gebunden sind und welches Ausmaß diese Bindung erreicht. Wer also Leistungen in irgendeinem Sinn erreichen will, müßte auch Aggressionen in einer ihrer sehr verschiedenen Formen mit in Kauf nehmen, wenn zwischen Aggressions- und Leistungsverhalten ein notwendiger Zusammenhang besteht (17). Den besonders von Freud und seiner Schule postulierten „Aggressionstrieb“ weist D. zurück: er sei anachronistisch und trage sachlich nichts zur Klärung der Aggressionshandlungen bei (15). Vielleicht wäre hier eine weiter ausholende Diskussion durchaus lohnend, bei der auch die Positionen der Strukturpsychologie zu berücksichtigen wären. Eine solche z. T. spekulative Erörterung hat aber in der Darstellung empirischer Untersuchungen keinen Platz. Ob aber das häufig angeführte Argument aus der langen Menschheitsgeschichte, die voll von Aggressionen kleineren, größeren und auch erschreckenden Stils ist, in der Weise zurückgewiesen werden kann, wie der Verf. es tut, scheint uns zweifelhaft. Denn die früher für unmöglich gehaltenen Vorstöße des Menschen in den Weltraum, die D. zur Stützung seiner Meinung heranzieht, beweisen selbst im naturwissenschaftlich-technischen Gebiet noch nicht, daß wir „nichts als naturgegeben und damit unabänderlich hinzunehmen“ haben (15). In seinen Definitionsversuchen (21–34) zeigt D., daß die Schädigungsintention zwar weithin als eindeutiges Definitionskriterium gelten kann; es scheint aber doch nicht allgemein zu genügen. Er geht deshalb zu einem neuen,

dreistufigen Definitionsversuch über (30 f.). Die theoretische Deutung von Leistungsveränderungen nach Aggressionsgewährung bzw. -unterbindung (92–102) geht von einer Rahmenhypothese aus: Leistungsverhalten ist im allgemeinen nicht abhängig von Gewährung oder Unterbindung provozierter Aggressionen (93). Die Experimente wurden in der Weise durchgeführt, daß je zwei Versuchspersonen eine Reihe von Frage- oder Beurteilungsbogen (s. Anhang 165–176) zu beantworten hatten. Dabei wurde eine bewußte Täuschung in das Experiment einbezogen: einer der beiden Teilnehmer stand in geheimer Verbindung mit dem Versuchsleiter. Er sollte durch kritische oder auch beleidigende Äußerungen im Partner aggressive Tendenzen provozieren und so evtl. die Leistungen beeinflussen. Nach Abschluß der Versuche wurde die Täuschung aufgeklärt und eine „Versöhnung“ eingeleitet. Die Versuche haben im allgemeinen die Rahmenhypothese bestätigt: Leistungsverhalten ist im wesentlichen unabhängig von Aggressionsgewährung oder -unterbindung (93 f., 162 f.). Die Katharsishypothese (152 ff.) läßt sich nach den Ergebnissen dieser Arbeit wohl kaum aufrechterhalten: Es ist nicht so, daß im Zusammenhang mit der Aggressionsgewährung kathartische Prozesse eintreten, die generell bessere Leistungen zur Folge hätten. Dem Buch sind Bibliographie (177–183) sowie Autoren- und Stichwortregister beigegeben. Über die bisherigen experimentellen Untersuchungen zum Problem der Aggressionsgewährung bzw. -unterbindung (Silverman, Rosenwald, Horwitz, Nelsen, Worchel) handelt referierend und kritisch ein eigenes Kapitel (41–91).  
L. Gilen S. J.

Skawran, Paul Robert, Die Intelligenz des älteren Menschen. Unter besonderer Berücksichtigung der Intelligenz des Wissenschaftlers, Betriebsführers und Künstlers. Gr. 8° (VII u. 130 S., 25 Abb.) Stuttgart 1971, Enke. Kart. 27.– DM. – Das vorliegende Buch ist als Einleitung zu einer Untersuchungsreihe über die Intelligenz des älteren Menschen gedacht. Es will eine psychologisch-theoretische Schau zu den Problemen geben, die in diesem Forschungsbereich zur Lösung anstehen. In einem späteren, praktischen Teil sollen die Intelligenzformen auf verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaften und einiger Sozialwissenschaften durch entsprechende Arbeitsanalysen aufgewiesen werden (54). Solche Analysen sind bereits für die Berufe des Bibliothekars, des Mathematikers und des Exekutivbeamten durchgeführt worden (I). Sie haben gezeigt, daß der Ansatz des Verf. fruchtbar weiterverfolgt werden kann. Als „ältere“ Menschen werden in diesem Buch nicht alternde Menschen bezeichnet, also etwa ab 60 J. (vgl. die Abb. S. 47), sondern Persönlichkeiten des mittleren Alters, etwa zwischen 40 und 60 J. (die Zeit der „Mannheit“). Die Intelligenzentwicklung des alternden Menschen wirft neue Probleme auf, speziell unter dem Gesichtspunkt der geistigen Produktivität. Aber auch für den Personenkreis, der hier behandelt werden soll, ergibt sich die Frage nach Verfall oder Umstrukturierung der Intelligenz. Diesen Problemen ist der 1. Tl. des Buches gewidmet (2–64). In dieser Zeit lassen sich für die Intelligenz hervorragender Erwachsener keinerlei intellektuelle Verfallerscheinungen erkennen. Die Intelligenzstudien, die mit Hilfe von Intelligenztests angestellt wurden und schon hier den Beginn von Verfallerscheinungen aufweisen, scheinen keinen Glauben zu verdienen (11), wenigstens in der Anwendung auf die Intelligenz hervorragender Erwachsener. Man wird nämlich festhalten müssen, daß nicht nur vom Temperament, sondern auch von anderen Formungsfaktoren, z. B. von der Berufstätigkeit, starke Einflüsse auf die Intelligenz ausgehen. So entsteht eine Vielfalt von Intelligenzformen, die einstweilen systematisch und vollständig noch gar nicht erfaßt werden können. Hier muß vielmehr der Weg einer systematischen Analyse aller wichtigen Berufe bzw. Berufsrichtungen beschritten werden. Nur so kann man hoffen, die Intelligenzformen aufzuweisen, die für die Praxis von Bedeutung sind (53). S. glaubt, daß mit Hilfe der Faktorenanalyse die innere Struktur der Intelligenz auf psychologisch gerechtfertigtem Weg nicht zu erreichen ist (50 f.). Dabei muß man sich vor Augen halten, daß das Wort „Intelligenz“ im Grund einen sehr komplexen Sachverhalt meint, den auch Guilford mit seinen drei bis vier Dutzend Faktoren mathematisch nicht ganz ausschöpfen kann. Dieser Sachverhalt verschließt sich überhaupt rein kognitiv orientierten Theorien. Denn die Intelligenz bezieht sich ihrer inneren Struktur nach auch auf die volitive Seite des Menschen, auf das „Entscheiden-können“ (12 f.). Die Entscheidungen werden aber vom Ich gefällt, weshalb bei Intelligenzmessungen auch das Ich

mitberücksichtigt werden muß. S. unterscheidet mehrere Ich-formen, von denen besonders das Aktual- und das Wunsch- oder Ideal-Ich hervorzuheben sind (42 ff.). Auf die Frage, inwieweit dieses Ideal-Ich sich mit dem Ich-Ideal Freuds vergleichen läßt, geht der Verf. nicht ein. Sie lag wohl auch außerhalb des Rahmens dieser Einführung in die Forschungsmethoden zu Intelligenzformen, wie sie sich nach Berufen und Berufsrichtungen unterscheiden. Im 2. Abschnitt (65–87) bietet S. einen Vergleich zwischen der Intelligenz des Wissenschaftlers und des Betriebsführers und geht sodann auf das „schöpferische“ Denken bei Wissenschaftlern und Künstlern ein (88 bis 110). Wieweit es richtig ist, daß der moderne Wissenschaftler mehr zum Konformismus neigt als zum Nichtkonformismus, daß ihm eine starke Tendenz zum Machtgewinn und damit zum Materialismus und Egoismus innewohnt (79), müßte vielleicht noch durch weitere Untersuchungen abgesichert werden. Interessant ist, daß der Verf. den modernen Wissenschaftler nach seinen nicht berufsspezifischen Eigenschaften dem Managertyp zuordnet. Jedenfalls muß man bei Forschungen zu diesen Problemen, speziell zu dem des Konformismus, das Moment der Originalität beim schöpferischen Menschen sehr in Rechnung stellen. Gerade in der Richtung lag die Aufgabe dieses Buches: „Grad und spezifische Eigenart der Intelligenz des modernen Wissenschaftlers festzustellen“ (85). L. Gilen, S. J.

#### 4. Ethik und Soziologie

Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften, hrsg. von der *Görres-Gesellschaft* und dem *Heinrich-Pesch-Haus*, Bd. 11. 8° (295 S.) Mannheim-Ludwigshafen 1971, Pesch-Haus-Verlag 34.– DM, Lw. 39.50 DM. – In den früheren Bänden spielten die Entwicklungsländer und die ihnen zu gewährende Entwicklungshilfe eine überragende Rolle; dafür fehlen sie diesmal gänzlich. – Vier Beiträge behandeln Leistungsprinzip und Leistungsgesellschaft (9–79); der letzte von ihnen schlägt zugleich die Brücke zum Bildungswesen und zur Bildungsplanung, womit sich ein ausführlicher „Bericht“ (204–234) und ein „Literaturbericht“ (264–269) befassen. Zwei Beiträge behandeln die marktwirtschaftlich orientierte Einkommenspolitik in der BRD (80–99) und die mehr verbandswirtschaftlich orientierte in Österreich (100–119). Für sich allein steht der wohlhabgewogene Beitrag von *Max Wingen* „Zum Verhältnis von Familienpolitik und Bevölkerungspolitik“ (114–138). – In das Gebiet der Moraltheologie hinüber greift der „Bericht“ von *Detlef Grieswelle* „Verhaltenssteuerung im Bereich der Abtreibung durch religiöse Orientierungen“ (235–246); berichtet wird über die Ergebnisse einer vom Soziologischen Institut der Universität Saarbrücken in den beiden Städten Heilbronn (überwiegend evangelisch) und Trier (überwiegend katholisch) durchgeführten Untersuchung (leider nicht über die Untersuchung selbst und das dabei angewandte Verfahren). Das wesentliche Ergebnis lautet: „Die Einstellungsdifferenz (gegenüber der Abtreibung) zwischen religiös engagierten Katholiken und Protestanten ist viel geringer als diejenige zwischen religiös engagierten Angehörigen beider Konfessionen und der Gruppe der indifferenten Protestanten und Katholiken“ (239). Dieses Ergebnis war zu erwarten und leuchtet ohne weiteres ein; der Bekennnisunterschied bedeutet hier wenig; entscheidend ist, wie fest jemand in seinem Glauben wurzelt und wie ernst er Gottes Gebot nimmt.

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

Gerhardt, Uta, Rollenanalyse als kritische Soziologie. Ein konzeptueller Rahmen zur empirischen und methodologischen Begründung einer Theorie der Vergesellschaftung (Soziol. Texte, 72). (408 S.) Neuwied 1971, Luchterhand. 36.– DM. – Der Rollenbegriff gehört zu den am meisten bemühten und strapazierten soziologischen Begriffen, ohne daß diesem Bemühen auch nur annähernd eine entsprechende Reflexion und Theorie zur Seite steht. Um so begrüßenswerter ist darum das Verdienst der Autorin, über den Stand der Rollenforschung eine umfangreiche Monographie geliefert und darüber hinaus einen theoretischen Rahmen entwickelt zu haben, der die formalistische Enge bisheriger Versuche durchbricht und die bedeutendsten Traditionsstadien dieser speziellen Wissenschaftsgeschichte in die Überlegungen miteinbezieht. Sie setzt sich dabei mit den Ergebnissen empirischer Studien über individuelle und kollektive Handlungszusammenhänge auseinander und disku-

tiert sie angesichts vorliegender allgemeiner theoretischer Aussagen, um sie schließlich in ein differenziertes Schema zur Erklärung empirischer Vorgänge einzubringen. Es geht ihr dabei besonders darum, die Theorie so auszugestalten, daß sie in der Lage ist, die Unterschiede in der Wahrnehmung und Bewältigung von differenzierten Rollenkonflikten angemessen wahrzunehmen. Das Verdienst dieses Grundansatzes zu einer Rollentheorie scheint darin zu liegen, daß er sowohl einer philosophischen wie soziologischen Problematik gerecht wird, steht doch im Zentrum dieser Rollenbetrachtung die Person und ihr Handeln in Rollen, in denen die sozialen Strukturen „immer schon“ präsent sind. Durch die Rollen wird die Person sowohl ein Moment sozialer Strukturen als auch zugleich eine gegen sie abgehobene Individualität (340). G. begreift in ihrem Grundansatz die Rolle als personelle Idealtypen. „Personal sind sie, insofern sie durch Personen repräsentiert werden, um Realität zu erlangen, d. h. handlungsrelevant zu werden. Idealität besitzen die Rollen, da sie homogene Vorstellungen regelhaften, daher wiederkehrenden Verhaltens konstituieren. Die Typisierung garantiert, daß diese Bilder regelhaften Verhaltens konstant gesetzt werden“ (341). – Dieses Buch ist ein soziologisches Buch, das eine Menge Informationen und interessante Systematisierungen bietet. – Zugleich ist es ein philosophisch interessantes Buch, da es einen bemerkenswerten Zugang zur Freiheitsproblematik eröffnet, wenn von der Rolleninterpretation und Rollendistanz gehandelt wird. – Nicht zuletzt ist dieses Buch ein kritisches Buch, insofern es das Bewußtsein von sozialen Sachverhalten herstellen will, um ihre rationale Kontrolle und gewollte Änderung sinnvoll zu unterstützen. – G. versteht ihre Studie als einen ersten Schritt, nämlich den, Hypothesen zu formulieren. Das erarbeitete Thesenmaterial soll dann in einem noch zu leistenden zweiten Schritt auf seine Brauchbarkeit hin in empirischen Untersuchungen überprüft werden. Auf die weiteren Ergebnisse darf man gespannt sein. F. Mennekes, S. J.

Weiß, Johannes, Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens (Sammlung Rombach, N. F. 11). 8° (262 S.) Freiburg 1971, Rombach. 47.– DM. – Die Institutionstheorie G.s hat seit ihrem Entstehen erhebliche Beachtung gefunden und erbitterte Kritik ausgelöst. Wird sie von philosophisch-theologischer Seite gern als Vermittlung empirischer Forschungen und systematischer Zusammenfassung verschiedenster sozialwissenschaftlicher Einzelergebnisse begrüßt, so begegnet ihr in sozialwissenschaftlichen Kreisen oft ein demonstratives Schweigen: „Gehlen – wer ist das?“ Seine Tendenz zum Übergreifenden wird in den Augen strenger Empiriker als ‚spekulativ‘ abgetan, seine Generalisierungen als ‚metaphysisch‘ klassifiziert. Doch dies hindert nicht, daß G. weiterhin in philosophischen Kreisen vielfach als Kronzeuge für eine empirische Anthropologie herungereicht wird. Um so begrüßenswerter ist daher der vorliegende Versuch des jungen Soziologen J. Weiß, die Institutionstheorie G.s einer philosophischen Analyse und Kritik zu unterziehen. – Es war G.s Absicht, mit seiner Institutionstheorie eine anthropologische Theorie der menschlichen Welt zu geben. Der Verf. charakterisiert dieses Anliegen als den Versuch, die Bedingungen der Einheit und Dauer menschlicher Welt nicht in den Bewußtseinsfunktionen, sondern vielmehr im Handeln des Menschen aufzuspüren. Dieses Bemühen ist der Hauptgegenstand der Weißschen Analyse. In einem ersten – methodisch-logischen – Teil untersucht W. die Institutionstheorie als ‚Kategorienforschung‘; in einem weiteren Teil befaßt er sich dann mit der inhaltlichen Bestimmung der Institutionenlehre als einer ‚Handlungslehre‘. Hier wird versucht, sowohl die treibenden Motive des Gehlenschen Denkens als auch die Gründe für ihr ‚wiederholtes Scheitern und Neubeginnen‘ sichtbar zu machen. – Der Autor stellt die methodische Ähnlichkeit des Denkens G.s zu dem der idealistischen Philosophie dar. Sie besteht in einer Art transzendentaler Deduktion. Man geht aus von etwas Absolutem und fragt dann, was mit diesem (als Bedingung seiner Möglichkeit) notwendig mitgesetzt sei. So bestehe die Gehlensche Definition von Institution in der Ableitung ihrer Notwendigkeit bzw. im Aufweis ihrer notwendigen Funktion. W. arbeitet als das Absolute in G.s Denken die ‚Weltoffenheit‘ des Menschen heraus. Diese besagt, daß der Mensch nicht wie die Tiere ‚von Natur‘ auf eine bestimmte, arteigene Umwelt eingestellt und in dieser festgelegt ist. Diese ‚Weltoffenheit‘ wird zu einer (notwendigen) Weltgeschlossenheit durch die ‚Kulturwelt‘, d. h. durch den Ausschnitt der von ihm bewältigten und zu Lebenshilfen um-

geschaffenen Natur. Dies nun bringt die Institutionen ins Spiel. „Diese Institutionen sind bei G. wesentlich dadurch definiert, daß sie es sind, welche die ‚instinktmäßige‘ Festlegung des Menschen im Seienden leisten: sie sind die (primären) Garanten der ‚Stabilität‘ und Einheitlichkeit der Festlegung“ (26). Ausgehend von dieser Charakterisierung, bestimmt W. diese Institutionstheorie als ‚anthropobiologisch‘, als ihr dominierendes Motiv stelle sich nämlich die Reduktion auf die ursprüngliche Natur des Menschen dar. W. legt überzeugend dar, daß der Entfaltung einer eigenständig geschichtlich-gesellschaftlichen Dimension keine Bedeutung beigemessen wird. Vielmehr sei eine unzweideutige Tendenz bestimmend, die Institutionen so weit wie möglich aus unmittelbaren Naturdaten hervorgehen zu lassen. Antriebe und Bedürfnisse als Subjektivitäten bedeuteten bei G. nichts. Sie verdanken ihr Bestehen den Institutionen. Der Autor hebt besonders hervor, daß gerade in dem richtigen Erfassen dieses Gegenmoments die Chancen für eine selbstkritische Institutionenlehre liegen. Institutionelle Versachlichung könnte so in ihren entfremdenden Tendenzen sichtbar gemacht werden. Damit kann G. auch nicht zu einer entsprechenden Würdigung der ‚Subjektivität‘ gelangen. Er verbaut sich dazu selbst den Weg, wenn er die ‚Subjektivität‘ immer vornehmlich als das ‚bloß Subjektive‘, als das Zufällige und Chaotische des Antriebs-, Gefühls- und Vorstellungslebens angreift. Die Gehlensche Institutionenlehre ist vom Standpunkt des vollendeten Objektivismus aus geschrieben und daher „... ohne inneres Verhältnis zur (überdies selbst noch objektivistisch aufgefaßten) gesellschaftlichen Praxis. In ihrer Kritik der aufklärerischen Institutionenlehren übergeht sie den entscheidenden Vorzug derselben, ein mögliches Subjekt des Handelns immer im Blick zu behalten und diese Praxisform entwerfen zu wollen, die hinter der erreichten Bewußtseinsstellung zurückfallen müßte“ (239). – Des Autors Buch führt zu zentralen Fragen der Institutionsproblematik. Aus unerfindlichen Gründen hat er allerdings darauf verzichtet, die soziologischen Begriffs- und Diskussionspositionen mit zu behandeln. Dies hätte z. B. durch die beiläufige Darlegung der polaren Behandlung dieses Zusammenhanges geschehen können, wie sie durch Emile Durkheim und Max Weber vorgenommen wurden. Dadurch hätte das Buch ein ausgezeichnete Beitrag zu einer allgemeinen Abhandlung über die Institutionen sein können. So ist es zwar ein beachtliches, doch leider eben ‚nur‘ philosophisches Buch zu einer unzweifelhaft wichtigen Fragestellung: die Herausstellung philosophischer Fragwürdigkeiten der Institutionenlehre Gehlens.

F. Mennekes, S. J.

Kernig, Claus Dieter (Hrsg.), Person und Revolution: Marx-Lenin-Mao. Eine Einführung in Werk und Wirken. 8° (172 S.) Freiburg i. Br. 1972, Herder (Herderbücherei, Bd. 425) 3.90 DM. – Eine sehr praktische und informative Zusammenstellung von Originalbeiträgen aus der vergleichenden Forschungsenzyklopädie „Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft“ (Freiburg, Herder), besorgt von deren Herausgeber selbst. Die Artikel Marx, Marxismus, Lenin, Leninismus, Mao-Maoismus konkretisieren den Titel „Person und Revolution“. Sie stammen von namhaften Fachkennern, sind als Lexikonbeiträge sehr komprimiert geschrieben, immer aber auf unverkürzte Übersichten und auch auf Hinweise zur Auseinandersetzung bedacht. Kritisches findet sich vor allem zum Marxismus im allgemeinen (73 ff.), zum Marxismus-Leninismus (143 ff.) und zur „orthodoxen“ Form des sowjetischen Marxismus (62 ff.). Am instruktivsten mögen vielen die Abschnitte zur Marx-Rezeption in China erscheinen: „Der chinesische Marxismus und seine Bedeutung als revolutionäre Entwicklungsstrategie“ (68 ff.) sowie „Mao-Maoismus“ (151 ff.). Es kommt sehr gut heraus, mit welcher instinktiver und zugleich rationaler Sicherheit Mao den Marxismus leninistischer Prägung in den originalen chinesischen Boden eingepflanzt hat, trotz der formellen Kampfansage gegen die konfuzianische Tradition. Daß der Maoismus vom Leninismus abgeleitet ist und dieser „die für nicht-industrialisierte Länder geeignete Theorie hervorgebracht hat“ (133, vgl. 167), wird ebenso betont wie die vorausschauende Auffassung von Marx selbst, in Asien sei „ein anderer Verlauf der ökonomischen und folglich auch der möglichen revolutionären Entwicklung zu erwarten“ (166). Die theoretische Bedeutung der „philosophischen“ Arbeiten Maos (vor allem „Über den Widerspruch“) scheint nicht hoch veranschlagt zu werden, andererseits deutet sich „ein Zusammenhang mit der traditionellen Yin-Yang-Dialektik“ an (162) (Dialektik der dualistischen kosmischen Urkräfte). H. Ogiermann, S. J.

## 5. Geschichte der Philosophie

Ibn Tufayl's, Ḥayy Ibn Yaqzān. A philosophical tale translated with introduction and notes by *Lenn Evan Goodman*. 8° (246 u. VIII S.) New York 1972, Twayne Publishers, Inc. – Ibn Tufayl (der Abubacer der lateinischen Scholastiker), gest. 1185–86, seines Zeichens Gelehrter, Dichter, Gouverneurssekretär, Philosoph und Hofarzt beim Sultan von Granada, ist vornehmlich als Autor des hier in englischer Übersetzung vorliegenden – die letzte wurde vor zweieinhalb Jahrhunderten hergestellt –, in Briefform verfaßten philosophischen Entwicklungsromans *Ḥayy Ibn Yaqzān* („Lebendig, Sohn von Wach“) bekannt. Ḥayy wächst ohne jede Berührung mit menschlichen Wesen auf einer einsamen Insel auf, wo in sieben Stadien von je sieben Jahren seine Erkenntnisfähigkeiten bis zu den höchsten Stufen emporreifen. Nach der durch Abhängigkeit und Unselbständigkeit gekennzeichneten Kindheit entfaltet sich die praktische Vernunft, Ziele werden erkannt und geeignete Mittel gefunden. Dann kommt Ḥayy zur Entdeckung der Seele – zunächst als animalisches Lebensprinzip gedacht –, zum Aufstieg in die Metaphysik, zur Gotteserkenntnis, schließlich jenseits von Metaphysik und Gotteserkenntnis zu Weisheit und Gottesliebe. Am Ende stehen die mystische Gottes- und Welterfahrung und die ekstatische Einheitsschau. Ḥayy ist Typus für den radikalen philosophisch-religiösen Autodidakten. Sein spätes Zusammentreffen mit Menschen belehrt ihn, daß seine Einsichten für die breite Masse nicht zugänglich sind: für sie kamen die Propheten, für sie liegt das Heil in der Befolgung des religiösen Gesetzes. – In einer ausführlichen Einleitung zu seiner Übersetzung behandelt G. Tufayls philosophische Ansichten über Erziehung, Religion und Gesellschaft. Die Übersetzung selber präsentiert sich in angenehm flüssigem englischem Stil, der einerseits leicht lesbar ist, andererseits aber auch das orientalische Kolorit des Originals weitgehend verschwinden läßt. Nachteilig ist die Ungenauigkeit, insbesondere in der Wiedergabe präziser philosophisch-religiöser Fachausdrücke. Soweit es nicht auf diese ankommt, sondern eher auf die Rolle des Romans in der allgemeinen Geistesgeschichte, ist G.s Übersetzung zu empfehlen, andernfalls ist auch jetzt noch die französische Übersetzung von Léon Gauthier (2. Aufl., Beirut 1936) vorzuziehen.

R. Gramlich

Wieland, Georg, Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen (Beitr. GPhThMA, NF 7). Gr. 8° (VII u. 120 S.) Münster 1972, Ashendorff. 24.– DM. – Von vielen Interpreten und Historikern wird die Bedeutung Alberts des Großen etwa so umschrieben: seine wissenschaftliche Bedeutung beruht einmal „auf seinen zoologischen und botanischen Arbeiten, dann auf seinem Versuch, das aristotelische Corpus in die lateinische Welt einzuführen, und in seiner überragenden Gelehrsamkeit“ (6). „Demgegenüber betont man aber auch seinen Mangel an Systemkraft, an Klarheit und Schärfe“ (ebd.) und sieht in ihm einen wenig originellen und lebendigen Philosophen, der mehr die Meinungen anderer referiert als zu eigener Aussage fähig ist. Und selbst wenn man Alberts selbständigen Werken ein „gewisses Maß an Originalität“ (7) nicht abspricht, so bezweifelt man doch immerhin, ob seine Aristoteles-Paraphrasen viel philosophisch Eigenständiges zu bieten haben. Dies um so mehr, als Albert bisher allzusehr im Schatten seines großen Schülers Thomas stand und bisweilen auch allzu harmonisierend auf Thomas hin verstanden wurde. – Die Absicht des Buches von W., einer Bonner Dissertation, ist es nun, zu zeigen, daß es sich durchaus lohnt, auch die bisher vernachlässigten Aristoteles-Paraphrasen Alberts genauer zu untersuchen, daß speziell Alberts Metaphysikkommentar bedeutend mehr ist als eine bloße „Materialsammlung“ (112) aus Aristoteles und verschiedenen seiner Kommentatoren, sondern eine beachtliche selbständige philosophische Leistung darstellt, die in vielen Punkten Aristoteles spekulativ deutlich weiterführt. W. beabsichtigt nicht eine Darstellung des metaphysischen Systems Alberts im ganzen (soweit es so etwas überhaupt gibt), sondern beschränkt sich bewußt auf den Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles und darin wiederum auf das Verständnis des Seinsbegriffs. Dabei wird vom philosophiegeschichtlichen Hintergrund (Boethius und die arabischen Kommentatoren) weitgehend abgesehen (dies wäre eine weitere Untersuchung wert). – Über den Seinsbegriff eines Autors zu schreiben ist natürlich immer dann ein besonderes Problem, wenn, wie auch bei Albert, der „Seinsbegriff“ selbst nicht unmittelbar Gegen-



stand des betreffenden Buches ist, sondern eher im Hintergrund der Ausführungen steht. W. wählt daher die zentralen Grundideen des Metaphysikkommentars aus, in deren Zusammenhang sichtbar wird, was für Albert „Sein“ ist. Diese Grundideen sind „Form“, „Substanz“, das Problem des „Universale“ und die Frage nach dem Gegenstand der Metaphysik. – „Sein“ ist für Albert einerseits im Bereich der Konstitution des endlichen Einzelseienden „Akt der Form“ und damit Antwort auf die Frage, „quid res sit“; andererseits ist es mit dem Liber de causis „primum creatum“ und damit Antwort auf die Frage, „an res sit“. „Sein“ bezeichnet also die Anwesenheit der Form im Einzelnding, so daß dieses zugleich intelligibel und benennbar ist, andererseits die Wirkung der ersten Ursache im Einzelnding, so daß man von ihm sagen kann: „es ist“ (108–9). Es wird also bereits im Seinsbegriff von Albert der Versuch sichtbar, die schwerste crux einer christlichen Aristotelesrezeption zu meistern; die Welt als geschaffene verstehen zu können. Es gelingt Albert so, nicht nur einer Übernahme des ganzen aristotelischen Corpus den Weg zu bereiten, er legt auch die Geleise für ein philosophisches Ernstnehmen der Welt als eines „Ganzen eigener Art“ (111). – Sehr lesenswert sind auch die Einsichten von W. zum Verhältnis des Aristotelismus und des Platonismus bei Albert. Auch hier zeigt sich (wie bei Thomas, Scotus und sogar Bonaventura), daß ein einseitiges Gegeneinanderauspielen der beiden philosophischen Grundströmungen in der abendländischen Philosophie gerade nicht zu einem genügenden Verständnis der hochmittelalterlichen Synthesen beiträgt. Albert hat Plato zugunsten des zu rezipierenden Aristoteles nicht einfach aufgegeben oder die verschiedenen Strömungen „unverbunden nebeneinanderher“ (112) laufen lassen, sondern W. zeigt überzeugend, wie es Albert gelungen ist, in seiner Lehre vom „esse als Akt der Form und als primum creatum“ sie zu einer eigenständigen Synthese zu vereinen. – Man kann nur hoffen, daß diese wertvolle Arbeit weitere Bemühungen um das sicher bisher zuwenig beachtete Kommentarwerk Alberts zur Folge haben wird.

H. Schulte, S. J.

Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti, Acta Tertii Congressus Scientistici Internationalis Vindobonae, 28 sept. – 2 oct. 1970 (Studia Scholastico-Scotistica, 5). Gr. 8° (VII u. 776 S.) Rom 1972, Societas Internationalis Scientistica. 13 500 L. – Bereits im vergangenen Jahr wurde in dieser Zeitschrift (46 [1971] 266–271) ausführlich, auch inhaltlich, über den Dritten Internationalen Scotuskongreß 1970 zu Wien berichtet. Nun ist die gedruckte Gesamtausgabe der Kongreßakten, der Vorträge vor dem Plenum und der Relationen nur noch kurz anzuzeigen. Sie sind, von der Internationalen Scotusgesellschaft herausgegeben, in einem gewichtigen Band in Rom erschienen. Ähnlich wie die in den vier ersten Bänden der Studia Scholastico-Scotistica veröffentlichten Akten des 1966 in Oxford und Edinburgh abgehaltenen Scotuskongresses, zählen auch die in diesem Band gesammelten Arbeiten neben der weitergehenden kritischen Textedition der Scotuswerke zu den wichtigsten Scotusveröffentlichungen der letzten Jahre. Ganz abgesehen von den fachwissenschaftlichen Impulsen, die eine ganze Reihe von Beiträgen der Mediävistik geben wird, ist es faszinierend, zu sehen, wie vielfältig die Anregungen sind, die Gotteslehre und Anthropologie des Duns Scotus heutigen Fragestellungen geben können und wie verschiedenartig die Standpunkte heutiger Gesprächspartner des Doctor subtilis sein können.

H. Schulte, S. J.

Fränztzki, Ekkehard, Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität (Monographien z. Philos. Forschung, Bd. 92). 8° (X u. 187 S.) Meisenheim 1972, Hain. Brosch. 32.– DM. – Die Arbeit, offenbar eine Mainzer Dissertation, skizziert zunächst „Grundriß und Hauptwesenszug des antik-mittelalterlichen Denkens“. Danach ist die Metaphysik als erste und Universalwissenschaft zugleich und vor allem als Theologie Einzelwissenschaft (ähnlich steht es mit der entsprechend metaphysizierten Theologie). Dieses Denken ist wissenschaftlich, weil prinzipiell, und sein erstes formales Prinzip, der Nicht-Widerspruch-Satz, entspricht der Positivität des Seins qua Substanz. – Der Cusaner nun setzt an die erste Stelle die Theologie als Universalwissenschaft, er leugnet das Nicht-Widerspruch-Prinzip und muß entsprechend einen anderen Sinn von Sein zugrunde legen. – In De doct. ign. bestimmt er das Absolute als different-selbst-identische Subjektivität, die sich im In-Eins-Fall von Maximum und Minimum ausdrückt. Dabei wird maximum als maxi-

mitas und diese als „Idee“ der Größe, als das, was Größen zu Größen macht, verstanden, in Absetzung von Nikolaus' mathematischen Analogien (deren intensive Benützung vielleicht doch stärker zu reflektieren wäre). Demgemäß gehören Gott und Welt zusammen, was deswegen keinen Pantheismus besagt, weil Sein und Seiendes different bleiben. Darum ist aber nicht bloß Gott, sondern auch die Schöpfung unerkennbar. Statt mit dem Wassein der Dinge hat der Verstand es mit deren messender Bestimmung zu tun. Insofern er jedoch die Welt nicht erkennt, erkennt menschlicher Geist auch sich selbst nicht. (Inwieweit wird hier 1. faktische „condition humaine“ mit Endlichkeit als solcher identifiziert, und inwieweit wird 2. die Erkenntnissituation darum so desolat gesehen, weil sie einem mathematischen Exaktheits- und Sicherheitsideal unterstellt wird?) Von sich weiß er nur aus der Identifizierung des die Dinge Sehenden mit dem sich selbst nicht Schauenden. In dieser ursprünglichen Differenz gründet seine Unfähigkeit zur Vereinigung der Gegensätze: die Geltung des Nicht-Widerspruch-Satzes für ihn. – Doch ist damit der Mensch nur von einem Pol aus beschrieben. Auf der anderen Seite ist das Absolute die Aufhebung der Gezwetheit des Menschen. Die Defizienz kann *als* solche erkannt werden: am Maßstab der absoluten Subjektivität, die also „gesehen“ wird, und dies als deren Sehen (De vis. Dei). (Zwischenfrage wieder, diesmal eher an F. als an den Cusaner: Wird die Dialogizität dieser Identität hinreichend reflektiert? Es genügt kaum, den Pantheismus von dorthier auszuschließen, daß – 81 Anm. 19 – der Mensch gleichwohl seiner Defizienz verhaftet bleibe.) So findet der Mensch sich in Gott und findet sein Selbstsein als Selbstanschauung. Schau liegt allem Wissen voraus. Darum ist auch ein Name für den identischen Menschen der Titel „Laie“. – Während im ersten Ansatz das Absolute noch nicht allumfassend gedacht wird, das Symbol, in dem gedacht wird, noch außerhalb der eigentlichen Wahrheit bleibt, verbindet von De conj. an Nikolaus die Gegensätze nicht mehr bloß einfach, sondern gelangt durch ihre Negierung in der Trennung wie in der Verbindung über die Aussage zur Mutmaßung, d. h. zum Wissen der wesenhaften Unangemessenheit der Aussage, die dergestalt nicht mehr außerhalb der Wahrheit steht, sondern als ihr Anderes ihr notwendig zugehört: Das Endliche überhaupt als das Andere des Absoluten gehört nun nicht mehr bloß zu ihm, sondern in es. – So vollendet sich das Gottes-Denken des Cusaners in den Namen „non-aliud“ und „possest“; der erste benennt die Totalität des Absoluten, der zweite die Selbstermächtigung dieser Totalität. Das non-aliud ist gemäß F. das Sein, allein als solches vermag es alles Seiende zu bestimmen. Dabei ist das aliud doppelt zu denken: als konkret Anderes (Endliches) wie als Andersheit (Endlichkeit) als solche. – Und an diesem Punkt wird die cusanische Lösung ihrerseits fragwürdig. Die festgehaltene Differenz von Absolutem und konkretem Endlichem stellt die Totalität in Frage, ohne die das Absolute nicht das Absolute wäre. F. kritisiert die bisherigen Deutungen dieser Differenz-Identität, ob man sie 1. mehr oder weniger nur konstatiert und auf den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf zurückführt, sie 2. dialektisch dorthin aufhebt, daß eben das Nichtunterschiedensein des Absoluten es absolut unterscheidet, oder 3. sie relations-ontologisch deutet. Stets werde hier von der Differenz von Endlichem und Unendlichem ausgegangen, während die genannte Differenz innerhalb des aliud die frühere sei. Sie bestimmt F. als die ontologische von Sein und Seienden, freilich nicht mit Gott als höchstem Seiendem wie Heidegger, sondern so, daß Gott eher das Sein ist. Auch bei Rombach und Jacobi bleibe die ontologische Verfaßtheit des Endlichen ihrerseits endlich und so nicht wahrhaftig ihm entgegengesetzt als Sein. – Dieser Sachverhalt bleibt schließlich Nikolaus selbst insofern verborgen, als er die Differenz innerhalb des aliud nicht explizit gedacht hat. Ist nun das non-aliud die rätselhafte Anwesenheit des Absoluten selbst oder doch nur oder wie zugleich nur vorläufiger Hinweis auf diese? – Vielleicht aber nötigt dieses Dilemma den scharfsinnigen Verfasser zur Überprüfung seiner Voraussetzung, der Identifizierung von Gott und Sein und der Priorisierung der ontologischen Differenz? Wie wäre es, wenn Totalität wie Identität statt als Subjekt-Objekt- bzw. Subjekt-Prädikat- als Subjekt-Subjekt-Verhältnis zu denken wären, also *ursprünglich* als dialogische Identität – im Sinne von 2 Kor 3, 17: Der Herr *ist* der Geist? (Vgl. F. Malmberg, Ein Leib – Ein Geist, Freiburg 1960, 151 ff., und Rez. in dieser Zeitschr. 47 [1972] 321–340.) Ist anders absolute *Subjektivität* überhaupt denkbar?

J. Splett

Coreth, Emerich, Einführung in die Philosophie der Neuzeit. Bd. I: Rationalismus – Empirismus – Aufklärung. Kl. 8° (168 S.) Freiburg 1972, Rombach (rombach hochschul paperback, 51). 18.– DM. – Vorliegender Bd. I einer Geschichte der Philosophie der Neuzeit (Bd. II und III sollen folgen) wird als Lehr- und Lernbuch deklariert, und man muß von vornherein zugeben, die Darstellung ist hoch geeignet für Anfänger im Philosophiestudium, ebenso aber auch als Modell für Vorlesungsentwürfe. Sie ist orientierende Einführung, immerhin werden zugleich entscheidende Ansatzpunkte zu kritischer Stellungnahme angegeben (10), deren Hintergrund moderne thomistische Metaphysik bildet. Wertvoll ist auch der bibliographische Anhang (Quellen, ausgewählte Gesamtdarstellungen, Monographien). Das Ganze ist schlicht im Aufbau, die Sprache eingängig und treffsicher, alles verrät den geborenen Hochschuldidakten. Es fehlt auch nicht die Einbettung der philosophischen Problem-entwicklung in allgemeingeschichtliche, sozialgeschichtliche, kunst- und literaturgeschichtliche Daten – freilich geschieht das immer noch zu sporadisch; heute ist solche Einlagerung unumgängliches Anliegen, und das nicht etwa nur marxistischer Mentalität zuliebe. Die Auseinandersetzung mit Heideggers Konzeption der abendländischen Geschichte der Metaphysik beschränkt sich auf einige Andeutungen; dagegen werden die großen Arbeiten von H. Blumenberg und J. Mittelstraß mit ihren Impulsen nicht eigentlich aufgenommen. Die Darstellungen der einzelnen Denker und der Gesamtentwicklung gelingen alle gleich gut. Hervorzuheben ist u. a., daß *Malebranche* als „bemerkenswerte Zwischenstufe zwischen Descartes und Spinoza“ (64) und auch Leibniz (vgl. 88) gesehen wird; daß *Berkeley* eine problemgeschichtlich bedeutungsvolle Position zuerkannt wird, insofern er vom empiristischen Ansatz her doch eine extrem spiritualistische Deutung als möglich erweist (124); daß immer wieder betont wird, die Gesamtentwicklung laufe auf *Kant* hinaus, der dann erst die eigentliche moderne Philosophie begründe. Sachlich präziser sollte m. E. – auch das nur eine Einzelbemerkung – die Idee der „bestmöglichen Welt“ bei *Leibniz* herausgearbeitet werden: es geht ihm um die „relativ“ beste Welt; der Bezug auf das Problem des Übels und des Bösen, dabei auch auf das Werk von *Bayle*, sollte unbedingt zur Sprache kommen. – Es seien noch einige, hoffentlich nicht zu pedantische Hinweise gestattet. Es muß heißen: *parem* (31), *Bérulle* (37, 39, 64), *Lorenzo de' Medici* (19, 21), *Campo de'* (oder auch: *dei*) *Fiori* (25), *Niederschlesien* (27).

H. Ogiermann, S. J.

Mittelstraß, Jürgen, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Gr. 8° (XVI u. 651 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 68.– DM. – Das Buch bietet Wissenschafts- und Philosophiegeschichte, gesehen und bewertet gemäß den Kategorien der „Erlanger Schule“ von P. Lorenzen. Aufklärung als vernünftige Selbständigkeit, und zwar im Sinn einer sowohl methodisch disziplinierten wie auch dialogischen Vernunft, glaubt sich erst in dieser Schule voll auf den Begriff gebracht. Eine „erste Aufklärung“ dieser Art sieht M. in der griechischen Philosophie, die ihren Ausgang genommen habe von der in der Geometrie des *Thales* zum ersten Mal klar erkannten Möglichkeit, methodisch-rational begründetes sicheres Wissen zu erlangen. Die gewonnene vernünftige Selbständigkeit geht wieder verloren einerseits vor allem infolge der Verwirrung über den ungelöst gebliebenen Gegensatz zwischen *Platon* und *Aristoteles*, andererseits als Folge des vom *Christentum* geforderten Primats des Glaubens gegenüber der Vernunft. Ihr Rückgewinn und damit der Beginn der Neuzeit ist nach M. noch nicht gegeben mit *Kopernikus*, der *Reformation* oder der *Renaissance*, weil in allen drei Fällen die volle Lösung von der Autorität der Geschichte noch nicht gelingt. Erst die *Physik Galileis* bringt den Beginn neuzeitlicher vernünftiger Selbständigkeit, und zwar weniger wegen ihrer inhaltlichen Erkenntnisse als wegen ihres methodischen Ansatzes, in dem die Erlanger Schule ihre Unterscheidung zwischen apriorischer Protophysik und empirischer Physik in vorher und nachher nicht erreichter Klarheit verwirklicht sieht. Schon *Kepler* und *Huygens* fallen nach M. hinter die Klarheit der galileischen Einsichten zurück, weil sie keine apriorische Protophysik anerkennen wollen, und auch *Newton* leistet, obwohl er de facto Protophysik betreibt, durch die Unklarheit seiner methodologischen Äußerungen dem anschließenden „empiristischen Mißverständnis“ der modernen Physik Vorschub. Umgekehrt erkennt *Descartes* nicht den rein methodologischen Charakter der Protophysik, versucht infolgedessen Physik durch Meta-

physik zu begründen und fällt so im Grunde gerade in das von ihm abgelehnte mittelalterliche Denken zurück. Die späteren erkenntnistheoretischen Diskussionen sind sowohl auf empiristischer wie auf rationalistischer Seite dadurch belastet, daß sie von einer vermeintlich hinter der Sprache liegenden „psychischen Bilderwelt“ statt von der Sprache selbst ausgehen, und erst in der Erlanger Schule erreicht das neuzeitliche Denken seine sprachlichen Voraussetzungen und versteht erstmals voll, daß es selber spricht (414). – Bei der Frage nach der Verlässlichkeit der hier angelegten Maßstäbe wird man sich in Erinnerung halten, daß sie nach ausdrücklicher Erklärung der Erlanger Schule selbst zu einer Verwerfung der Relativitätstheorie und, soweit bisher aus bruchstückhaften Äußerungen ersichtlich, auch der Quantentheorie führen. Es wird behauptet, daß nur die zur klassischen Physik führende methodologisch-apriorische Protophysik eindeutige, d. h. von willkürlichen Umständen unabhängige Meßverfahren ermögliche. Geht man aber auf diese Argumentation ein und konfrontiert sie mit den aufgrund der protophysikalischen Annahmen gewonnenen empirischen Daten, dann zeigt sich, daß gerade die Protophysik zu einer unendlichfachen Mehrdeutigkeit der Messungen führt und methodische Eindeutigkeit eher von der relativistischen Physik erreicht wird; vgl. W. Büchel in: *Philosophia Naturalis* 12 (1970) 261.

W. Büchel

Pelters, Wilm, *Lessings Standort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens* (Literatur u. Geschichte, Bd. 4). Gr. 8° (167 S.) Heidelberg 1972, Stiehm. 28.–DM. – Trotz der ansehnlichen Breite und Vielfalt der Lessingforschung lassen sich kaum Arbeiten zu Lessings Geschichtsverständnis nennen; das erstaunt um so mehr, als in Lessing oft der Beginn der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie gesehen wird. Die vorliegende Studie versucht diese Lücke auszufüllen. Dabei zeigt sich P., jetzt Professor an der University of California in Irvine, vorwiegend geistesgeschichtlich interessiert. Lessing erscheint so als vorläufiger Endpunkt einer von Augustin über das Mittelalter und den Humanismus bis zur Aufklärung hinlaufenden Bewegung „vom Glauben zur Vernunft“ (16–27). In knappen Strichen wird sodann Lessings Geschichtsphilosophie vorgestellt (28–77), wobei P. die betonte Suche Lessings nach einem Sinn des geschichtlichen Geschehens gegenüber rein historischen Forschungen herausarbeitet. Die Grundthese wird bereits im Anschluß an „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ vorgetragen: „Lessing verwandelt Heilsgeschichte in Weltgeschichte, indem er deren Eschatologie säkularisiert, ohne jedoch ihre religiöse Wurzel außer acht zu lassen. Was bei Augustinus Geschichtstheologie war, wird hier Geschichtsanthropologie.“ (51) Die Behandlung weiterer Schriften und vor allem der Dramen Lessings zeigt besonders dessen Interesse an der „Vorsehung“, der „Toleranz“ und am „Bildungsideal“ des Menschen vollendeter Aufklärung als „Kernpunkte“ seiner Geschichtsphilosophie (64). Vor allem im Rahmen des dramatischen Werkes hebt P. den theologischen Zug des Vorsehungsglaubens und dessen tragende Rolle in Lessings Geschichtsphilosophie hervor. Vorsichtig aber deutet er schon abschließend an, Lessing habe eigentlich nur „Pionierarbeit“ (77) geleistet, indem er die Fundamente für die spätere Geschichtsphilosophie legte. Das zeigt P. konkret von Herder über Kant, Schiller, Novalis und Fichte bis zu Hegel und Marx (78–104), wobei ihm gerade die „säkularisierte Heilsgeschichte“ (101) und letzte Bestimmtheit der Geschichte bei Marx die Nähe zu Lessing signalisiert. Dennoch distanziiert sich P. schließlich von Lessing, denn „als utopische Fortschrittsidee, als ein philosophischer Chiliasmus bleibt Lessing Geschichtsdeutung im Theoretisch-Intellektuellen stecken“ (105). Demgegenüber stellt er J. H. Pestalozzi mit seinem „realistischeren Menschenbild“ (109) als wichtigeren und wirklichkeitsnäheren Denker vor. Aber auch Lessing bezeugt „ein empirisch fundiertes Verhältnis zum Leben [und:] Diesem Lessing gilt die Rettung“ (109). – P. hat in dieser Studie die Grundzüge von Lessings Geschichtsphilosophie in beachtlicher Umsicht und Prägnanz vorgestellt und besonders in ihrer geistesgeschichtlichen Stellung verdeutlicht; gerade im letzteren besteht der unübersehbare Vorzug des Buches. Beachtung verdient vor allem seine im Titel zum Ausdruck gebrachte Meinung, daß Lessings „Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens“ zu betrachten ist; dem kann Rez. aufgrund eigener Forschungen vorbehaltlos zustimmen. Die solide Kenntnis der bis 1971 aufgeführten bzw. verarbeiteten Sekundärliteratur zur Geschichtsphilosophie und zu Lessing im besonderen verleiht der Studie ihren Wert als Ausgangspunkt für wei-

tere Arbeiten. – Einige kritische Anmerkungen bleiben zur Anlage und äußeren Form zu machen: Da nur die Hälfte des Textes – knapp 50 S.! – der Interpretation Lessings selbst gewidmet ist, bleibt vieles in Andeutungen und Umrissen stecken; auch die auf den restlichen ca. 50 S. zusammengedrängte Geschichte der Geschichtsphilosophie von Augustinus bis Marx (!) ist zu knapp geraten – jedenfalls hinsichtlich der angelegten Proportionen. Der (dem Rez. überflüssig erscheinende) Abdruck der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (113–132) zeigt zugleich, daß gerade für eine breitere Behandlung Lessings durchaus noch Raum vorhanden war. Der besseren Lesbarkeit halber hätte man sich zudem die Anmerkungen unter dem Text gewünscht statt im Anhang. Diese mehr formalen Schwächen können allerdings den Wert der Studie kaum mindern. Sie stellt einen erfreulichen Anfang (nicht mehr, aber auch nicht weniger!) dar in der allmählichen Wiederentdeckung Lessings als Geschichtsdenker und erscheint vor allem in dessen geistesgeschichtlicher Einordnung sehr lesens- und bedenkenswert.

A. Schilson

Givone, Sergio, *La storia della filosofia secondo Kant* (Studi di Filosofia, 1), 8° (197 S.) Milano 1972, Mursia. 3200 L. – In der gleichen Reihe und im gleichen Verlag 1972: Perone, Ugo, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach* (St. di F., 2), 8° (224 S.) 3500 L.; Moiso, Francesco, *La filosofia di Salomone Maimon* (St. di F., 3) 8° (260 S.) 4000 L.; Severino, Giulio, *Origine e figure del processo teologico in Feuerbach* (St. di F., 4) 8° (267 S.) 4000 L. – Die neue Reihe des Verlags Mursia „Studi di Filosofia“ soll spezielle Untersuchungen über wichtige Themen aus der Geschichte der Philosophie oder aktuelle spekulative Fragen veröffentlichen. Von den 4 bis jetzt erschienenen Bänden stammen 3 von Schülern des bekannten Prof. *Luigi Pareyson*, Ordinarius für Philosophie an der Univ. Turin. Der 2. und 4. Bd. zeigen, wie stark das gegenwärtige Interesse am religiösen Denken Feuerbachs ist. Der 3. Bd. untersucht die Rolle von Salomon Maimon im Übergang von der kantischen Philosophie zum Idealismus Fichtes und Schellings. – Über den 1. Bd. soll eingehender berichtet werden. Der Verf. geht an das Problem der Geschichtsphilosophie bei Kant unter der besonderen Rücksicht der Auffassung Kants über die Geschichte der Philosophie heran. Das Problem ist bekannt. Einerseits ist für Kant die Metaphysik (als Inbegriff des ganzen philosophischen Unternehmens) bis zu seiner Zeit nichts anderes als ein Aufeinanderfolgen von Irrtümern, die aus einem vermeinten konstitutiven Gebrauch der Ideen der Vernunft stammen. Dementsprechend sieht Kant „alles bisher Geschehene als ungeschehen“ (Prolegomena, Ak.-Ausgabe IV, 255) an. Mehr noch, weil das Bloßlegen der Wurzeln des Irrtums an sich den spontanen und unvermeidlichen Einfluß dessen, was Kant Blendwerk nennt, nicht beseitigt, scheint es das zukünftige Schicksal der Philosophie zu sein, dieselben Irrtümer zu wiederholen. Insofern andererseits die Kritik auf die einzig mögliche Metaphysik hinweist, entsteht eine Metaphysik, die „nicht im mindesten weitergebracht und durch spätere Entdeckung weder vermehrt noch auch nur verändert werden kann“ (ebd. 382). Das Schicksal der Philosophie scheint also entweder die ewige Wiederholung derselben Irrtümer oder der „beharrliche Zustand der Vollkommenheit“ zu sein. In beiden Fällen kann unmöglich von einer echten, sinnhaften Geschichte die Rede sein (Kap. 1). – Aus dem Gesagten erhellt, daß die Studie G.s auf einen besonderen Aspekt des allgemeinen Problems eingeht, nämlich wie der Durchbruch von der antihistorischen Einstellung der Aufklärung (der Kant seine Ausbildung verdankte) zum historischen Denken des 19. Jh. sich bei Kant vollzogen hat. Die besondere Schwierigkeit, die G. zu bewältigen hatte, bestand darin, daß Kants diesbezügliche Auffassung in einem impliziten und keimhaften Stadium steckengeblieben ist. Deshalb versucht er Kants Auffassung der Geschichte der Philosophie zu klären, indem er das, was Kant über die Geschichte überhaupt (Kap. 2) und die Entwicklung der Vernunft (Kap. 3) sagt, untersucht. Erst auf dieser Grundlage wird eine Darstellung der Geschichte der Philosophie mittels der spärlichen und fragmentarischen Aussagen unternommen, die bei Kant zu finden sind (Kap. 4). – Für Kant ist „das Denken wesentlich geschichtlich, weil es die Entwicklung der sich allmählich entfaltenden Vernunft ist. Nun vollzieht sich die Geschichte der Vernunft auf zwei Ebenen: der transzendentalen und der empirischen. Gerade in der Bestimmung der Beziehung zwischen beiden Ebenen liegt das Grundproblem, das von der kantischen Auffassung der Geschichte der Philosophie aufgeworfen

wird“ (124). Diese Beziehung ist folgende: Die empirischen Ausformungen der Entwicklung der Vernunft (die verschiedenen Lehren der Philosophen) sind durch die transzendente Entwicklung der Vernunft ermöglicht und bestimmt. Deswegen ist nach Kant „eine philosophische Geschichte der Philosophie selber nicht historisch oder empirisch, sondern rational, d. i. a priori möglich“ (Lose Blätter, F 3, 278, Givone 92). Eine solche Geschichte ist in der Geschichte der Vernunft mitenthaltend, deren Gesetze durch die Transzendentalphilosophie an den Tag gebracht werden (86). – G. bemerkt wiederholt, daß das Schöpfen „aus Quellen der Vernunft selbst“ (Prolegomena IV, 255) die Geschichte nicht annulliert, weil das durch die Transzendentalphilosophie gegründete System der Vernunftgesetze eine Geschichte hat (161). Deshalb versucht er, aufzuweisen, daß, trotz der ausdrücklichen Aussagen Kants an Stellen wie den hier angegebenen, weder die Philosophie der Vergangenheit als bloße Wiederholung von Irrtümern anzusehen ist noch die transzendente Untersuchung imstande ist, die Philosophie zunichte zu machen. Die rationale Deutung der Vernunft von seiten der Vernunft selbst (d. h. die Transzendentalphilosophie) erweist sich als selbst geschichtlich. Hierher gehört die mögliche Alternative der Kantischen Auffassung der Geschichte der Philosophie, die G. hier und da andeutet. Dem Rez. ist allerdings nicht klargeworden, worin eine solche Alternative besteht, ob es sich nämlich um eine eigentliche Alternative handelt oder um eine folgerichtigeren Weiterführung von Gesichtspunkten, die sich schon bei Kant finden. Die diesbezügliche Ansicht G.s kommt nicht über Andeutungen hinaus. Diese Schwierigkeit dürfte mit dem Stil des Buches zusammenhängen, dessen Satzbau und Darstellungsweise nicht leicht verständlich sind. Die Studie verlangt einen Leser guten Willens; die Mühe lohnt sich aber im Hinblick auf die aufschlußreichen Interpretationen und Anregungen zu weiterem Nachdenken. – Ein paar technische Bemerkungen. S. 179 sagt G., daß sich seine Zitate aus Kant auf die Akademie-Ausgabe beziehen. Überrascht stellt man aber fest, daß bei sämtlichen Zitaten die Seitenzahlen der jeweiligen Originalausgaben gegeben werden. Das Auffinden der Texte (außer denen aus der KrV) wird dadurch erheblich erschwert, es sei denn, man hat gerade eine Ausgabe wie die von Weischedel zur Hand, in der überall die Seitenzahlen der Originalausgaben angemerkt sind. Noch überraschender ist, daß in einer sonst so sorgfältigen Arbeit die Seitenangaben der Belegstellen ungenau sind. Anscheinend hat der Verf. es des öfteren versäumt nachzuprüfen, wo ein Zitat genau beginnt und wo es endet, so daß kleine Verschiebungen entstanden sind. Auf S. 30, Z. 13 ff. spricht er vom „besonderen“ Schicksal der Vernunft, indem er offensichtlich die Ausdrucksweise und den Gedanken des ersten Satzes der Vorrede zur 1. Aufl. der KrV wiedergibt (A VII). In der Fußnote aber zitiert er den Satz: „[Es ist aber ein] gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft“ ... (A 5 = B 9), wo sowohl das gebrauchte Adjektiv als auch der Sinn des ganzen Satzes sich vom Zitat im Text G.s unterscheiden.

G. B. Sala, S. J.

Bracken, Joseph A., Freiheit und Kausalität bei Schelling (Symposion. Philos. Schriftenreihe, 38) Gr. 8° (128 S.) Freiburg - München 1972, Alber. 24.- DM. – Das Thema dieser (revidierten) Dissertation ist die Widersprüchlichkeit eines „Systems“ der Freiheit, wenn System als strikter Grund-Folge-Zusammenhang gefaßt wird. Allen Theorien Schellings über die Freiheit von der „Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit“ bis zu den posthum veröffentlichten Vorlesungsreihen der Spätzeit liege ein einheitliches Denkmodell zugrunde: das paradigmatische Phänomen des Bewußtseinsprozesses, durch den der Mensch personal wird, von der logischen Struktur einer dialektischen „Einheit in Zweiheit“, konkret: Einheit von Grund und Existenz; Erklärungsfunktion dieses Modells: Begründung freier Tat in ihrem rationalen „Wesen“, d. h. Herleitung aus ihrem „Grunde“ (17 f., vgl. 65). Zum personkonstituierenden Prozeß menschlicher Freiheit stehe die göttliche Freiheit des Schöpfungsprozesses in Analogie (41, 68 u. ö.). – Tl. I bringt einen Überblick über Schellings Frühphilosophie, dabei Hinweis auf Vorwegnahme des Themas der „Freiheitsschrift“ von 1809 in „Philosophie und Religion“ aus dem Jahre 1804: Problem der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen, d. h. des Abfalls von der „Ureinheit mit Gott“ (31). – Tl. II analysiert die Freiheitsschrift selbst. Es ist natürlich nicht möglich noch auch nötig, die weitläufige Auslegung hier wiederzugeben. Betont wird die Selbstverständlichkeit, mit der Schelling aus der Analogie

zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit argumentiert (47) und daß die Spannung zwischen Freiheit und Kausalität, „d. h. zwischen einer freien Tat und ihrer rationalen Erklärung“ (55), unauflösbar bleibt. In aller Klarheit wird auch gesagt, daß das „Böse“ als eigene, freie Tat des Menschen nicht zugleich „ein notwendiges Moment im dialektischen Prozeß des Personalwerdens Gottes in der Schöpfung“ sein könne (61). Personalwerdung Gottes durch die Schöpfung, in der Geschichte, sei aber Schellings fundamentale These (59, 63/64, 65, 69). – Tl. III untersucht die „Stuttgarter Privatvorlesungen“, dann die drei Entwürfe zum Thema „Vergangenheit“ im Schema der Vorlesungen über die „Weltalter“: Es sei Schelling nicht gelungen, „die Schöpfungstat Gottes aus ihrem angeblichen ‚Grund‘ im Bewußtsein Gottes vor der Schöpfung gedanklich herzuleiten“ (67, vgl. 18), sie darin als „in ihrem ontologischen Grund zu begründen“ (88) und doch als freie behaupten zu dürfen. Der Rez. meint den Zusammenhang mit dem „Denkmodell“ und dem Problem der ungelösten Spannung von Freiheit und Kausalität in Kürze mit folgendem Text belegen zu können: „Die reine Faktizität der Entscheidung scheint . . . die Möglichkeit einer apriorischen Erklärung dieser Tat auszuschließen. Schelling geht aber offensichtlich davon aus, daß er das ‚Wesen‘ oder die *raison d'être* dieser freien Tat Gottes feststellen kann, und zwar durch das dialektische Denkmodell der menschlichen Freiheit. Denn er behauptet . . . 1., daß die Schöpfung als die Folge dieser Entscheidung die vollendete Personalisierung Gottes beabsichtigt, und 2., daß dieses Ziel der vollen Bewußtwerdung Gottes mit dem ‚Wesen‘ oder der rationalen Begründung der Tat selbst gleichzusetzen ist“ (70). Muß man nicht hinzufügen, das gelte, wenn Personalwerdung Gottes durch die Schöpfung *notwendig* ist, und zwar ontologisch notwendig? Nach Schelling ist sie das doch wohl zweifellos. In Tl. IV werden „Die Gottheiten von Samothrake“, die „Erlanger Vorlesungen“ und die „Spätphilosophie“ behandelt. In der neuen „positiven“ Philosophie Schellings finde sich endlich die Einsicht, daß Gottes Freiheit a priori unbegreiflich sei und erst a posteriori, aus der faktischen Schöpfung, begriffen werden könne (81, 108/9). Wie ist das gemeint? Nach ausführlichen und instruktiven Interpretationen auch schwieriger Passagen wird deutlich: Die „positive“ Philosophie beginnt mit der Voraussetzung, das „Überseiende“ existiere und könnte eine bestimmte „Folge“ haben, die sich in der Geschichte der Mythologien und Offenbarungsreligionen als sein Züch-selber-Kommen darstellen müßte. Schelling entwirft dann eine Geschichtsphilosophie der Mythologie und Offenbarung, um diese hypothetische Folge zu verifizieren, und schließt, daß das Überseiende als der personale Gott der Offenbarung wirklich existiere (118 f.). Damit wird aber die Spannung von Freiheit und Kausalität ebensowenig wie bisher geschlichtet, denn (hoffentlich nicht allzu verkürzt ausgedrückt) die Stufen der Selbstoffenbarung und Selbstwerdung Gottes in der Geschichte der Menschheitsreligionen sind selbst jeweils notwendig, insofern die eine der „Grund“ der anderen ist, diese die „Folge“; sie werden also am Leitfaden der „Grund-Folge-Kausalitäts-Struktur“ gedacht, im Widerspruch zur Freiheit, die außerhalb dieser Struktur liegt (119). – Es erstaunt, mit welcher Nüchternheit kritischen Denkens der Verf. anhand seines Denkmodells die einheitliche Thematik der oft so quälend eigenwilligen Spekulationen Schellings aufschlüsselt, um allerdings am Ende doch nur ein Scheitern zu konstatieren. Es ist das Verdienst dieser Arbeit, eine solche Interpretationsmöglichkeit überhaupt plausibel gemacht und zur Diskussion gestellt zu haben.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Thulstrup, Niels, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835–1846. Historisch-analytische Untersuchung. 8° (320 S.) Stuttgart 1972, Kohlhammer. Kart. 40.– DM. – Der Hegelkenner muß kein Hegelianer sein, um den Philosophen etwas ungerecht behandelt zu finden. Auch wer (wie Rez.) durchaus der Überzeugung ist, in Hegels Konzeption werde zuletzt doch die Freiheit, der Einzelne, die Geschichte in übergreifende Notwendigkeit hinein „aufgehoben“, wird die differenzierte Dialektik dieses Aufhebungsgeschehens erkennen und anerkennen müssen. Zu der Behauptung, in diesem System gebe es keine Ethik noch könne es eine solche geben (man denkt unwillkürlich an ähnliches gegenüber Heidegger), sei nur auf das schöne Buch von J. Flügge, *Die sittlichen Grundlagen des Denkens bei Hegel* (Heidelberg 1968) verwiesen. (Für Weiteres siehe die Hegel-Literatur-Berichte von W. Kern in dieser Zeitschrift.) Kurz gesagt, Hegel wird vom

Direktor des S.-Kierkegaard-Instituts, dem Mitbegründer der S.-K.-Gesellschaft und (seit 1968) Herausgeber der Papirer, mit den Augen Kierkegaards gesehen. Aber nicht Hegel, sondern Kierkegaard ist die Hauptperson vorliegender Untersuchung. – Hauptthese der Darstellung ist die gänzliche Verschiedenheit beider Denker: weder im Gegenstand noch im Ziel, noch in der Methode, noch in ihren undiskutablen Voraussetzungen gebe es irgendeine Gemeinsamkeit. – Kap. I skizziert den Hegelianismus in Dänemark bis zum Sommer 1835 und belegt anhand der verfügbaren Quellen, daß K. bis dahin Möglichkeiten, Hegel kennenzulernen, nicht genutzt hat. In diesem Sommer hält der 22jährige Rückschau und faßt ernste Studienvorsätze; tatsächlich hat er in der Folge „eine beeindruckende Ausweitung seines geistigen Horizontes vollzogen“ (50). Bis zum Beginn der Vorlesungen Martensens im Wintersemester 37/38 hat K. indes offenbar Hegel noch nicht gelesen, sondern äußert sich aufgrund sekundärer Kenntnis. Danach finden sich immerhin Exzerpte und Stellungnahmen zu hegelianischen und antihegelianischen Schriften. (Bedeutsam: Erdmanns Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie von 1837 und – ebenfalls 1837 – I. H. Fichtes Programmaufsatz *Spekulation und Offenbarung* in seiner neuen Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie.) – Aus der Zeit zwischen dem Erscheinen von K.s erstem Buch (Aus den Papieren eines noch Lebenden – 1838) bis zu seinem theologischen Examen im Sommer 1840 (Kap. IV) zeigt vor allem das Fragment eines satirischen Stückes: Der Streit zwischen dem alten und dem neuen Seifenkeller, K. als spottenden Antihegelianer – doch wohl ohne Kenntnis Hegels selbst. Th. arbeitet dies engagiert gegen die von manchen vertretene These eines vorübergehenden Hegelianismus K.s (oder doch einer ziemlichen Nähe dazu) in diesen Jahren heraus. – Der „Begriff der Ironie“ nun zeigt Kenntnis der historischen Abschnitte aus den (nicht von Hegel selbst publizierten) Büchern der Philosophie des Geistes. Die unbestreitbaren Hegelanklänge der Dissertation erklärt Th. als ein Experiment K.s, der sich in der Rolle eines hegelianischen Philosophiehistorikers habe versuchen wollen, während sein eigener Standpunkt nicht direkt oder voll durchdacht formuliert werde. – Marheineke, Schelling, erneut Hegels Ästhetik sind die einschlägigen Schritte auf dem Weg zu „Entweder-Oder“. Summa: das bekannte Diapsalma daraus: über das Schild „Hier wird gemangelt“, das im Schaufenster zum Verkauf aussteht, als Bild für die „Wirklichkeit“ der Philosophen. – Gleichwohl ist die intensive Arbeitsperiode von „Entweder-Oder“ bis zur Nachschrift auch eine solche philosophischer Studien: Aristoteles, Descartes, Leibniz werden studiert, des weiteren vor allem der Antihegelianer Trendelenburg. Die kritischen Bemerkungen zu Hegel gelten nun auch der Logik. Den grundsätzlichen Bruch mit der Spekulation zeigt besonders das Fragment: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Nach dieser Analyse der Papiere, die das VII. Kap. des Buches bildet, skizziert das abschließende Kap. VIII weniger minutiös (da Verf. auf seine Einleitungen und Kommentare verweisen kann) K.s direkte und indirekte Auseinandersetzung mit Hegel in den publizierten Werken, vom Gerichtsrat Wilhelm in Entweder-Oder II bis zur abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift. Danach hat K. in allen 17 Bänden der Werke gelesen (nur die naturphilosophischen Abschnitte der Enzyklopädie zeigen kein Echo). Und nachdem er mit der Veröffentlichung von Entweder-Oder im Prozeß seiner Selbstklärung zur Einsicht in die fundamentale Verschiedenheit seiner Aufgabe und des Vorhabens der Spekulation gekommen ist, unternimmt es K. in den folgenden Werken, mit Respekt vor Hegel, aber ohne Achtung vor den Hegelianern (vor allem jenen Rechtshegelianern, die über Hegel hinauszugehen behaupten), auch seine Zeitgenossen von der Spekulation zu heilen, deren falsche Anthropologie und Theologie wirkliches Menschsein, vor allem wahres Christsein, verunmöglichen. – Eine ungemein einläßliche historische Arbeit klassischer Schule, in Diskussion mit bereits vorgelegten Ergebnissen und Deutungen (ein Sach-, jedenfalls ein Namenregister möchte der Leser sich wünschen), deren sorgsame Detailanalysen jenen Boden bereiten, dessen gerade auch der Systematiker bedarf. J. Splett

Blondel, Maurice, *Le lien substantiel et la substance composé d'après Leibniz*. Texte latin (1893). Introduction par *Claude Troisfontaines* (Centre d'Archives Maurice Blondel, 1). Gr. 8° (320 S.) Louvain-Paris 1972, Nauwelaerts. Ln. 600 bfrs. – Zeit seines Lebens hat B. einen Neudruck seiner *Action* von 1893 abge-



lehnt, die uns heute als sein Hauptwerk erscheint; 1950 ist sie wieder erschienen. Wiederholt hat er erklärt, diese große These sei die Verlängerung seiner kleinen: *De Vinculo Substantiali et de Substantia Composita apud Leibnitium*; aber diese ist noch weniger zugänglich gewesen, nicht zuletzt weil „pratiquement illisible tant sa langue est précieuse et recherchée“ (4 A. 1), so daß man sich oft mit B.s französischem Kommentar von 1930 begnügte: Une énigme historique. Le „Vinculum Substantiale“ d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur. Troisfontaines (er hat 1965 in Rom über Christus als substantielles Band in B.s Frühschriften promoviert) legt nun diese These in einer bequemen Präsentation vor (links der lateinische Text, rechts seine Übersetzung – nur die letzten 6 der 78 S., Anhänge mit Belegtexten, sind – soweit lateinisch – nicht übersetzt); dazu den ursprünglich für die Revue de Métaphysique et de Morale gedachten Bericht E. Halévys über die Disputation der Schrift in der Sorbonne. – Bis S. 141 reicht die detaillierte Einführung unter dem Titel: Blondel et Leibniz. Kap. I untersucht die Vorarbeiten von den ersten Vorhabensnotizen bis zur raschen Niederschrift (zwischen August und November 1892). Von seinem Lehrer Henri Joly übernimmt B. die Hypothese, das Vinculum sei die ernst gemeinte Antwort Leibnizens auf die allgemeine Frage nach der zusammengesetzten Substanz. Von Émile Boutroux stammt seine Gesamtansicht der Leibnizschen Philosophie, wonach die Monadologie eine zentrale Stelle erhält. Für Boutroux indes widerspricht die Vinculum-Hypothese dem Idealismus der Monadologie und ist nur als unernte Konzession an den Briefpartner P. Des Bosses S. J. zu erklären; für den Verf. dagegen ist sie zu einer der „cellules-mères“ (47) seiner eigenen Konzeption geworden. – Kap. II stellt in drei Schritten die These selbst vor, wobei der Darstellung jeweils ein Bericht über die Sorbonne-Diskussion angeschlossen wird. Es geht 1. um den Ernst der Hypothese, die Aufrichtigkeit Leibnizens, die Rolle der Transsubstantiationsdiskussion des Briefwechsels für sie (gegen den Versuch, die Hypothese als Theologoumenon abzutun) und um ihre Vereinbarkeit mit der Monadologie: sie beantwortet eine weitergehende Frage, wieweit nämlich die Monadenvielfalt allein die Einheit der zusammengesetzten Substanz erklären könne. – 2. geht es um Wesen und Gewicht des Vinculum(-Gedankens). Leibniz hat es nicht behauptet, er zögert hinsichtlich seiner hypothetischen Annahme, doch er formuliert: Wenn es zusammengesetzte Substanzen gibt, dann muß es ein vinculum substantiale geben. Es geht B. vor allem darum, ob der Idealismus der Monadologie sich auf solch höheren Realismus hin ohne Widerspruch öffnen könne, und dies auch für Leibniz selbst. – 3. Die Tragweite dieser Hypothese sieht B. darin, daß sie im voraus die kantische Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori beantwortet. – Die Action zeigt dann dieses Vinculum im Vollzug (in einer anthropologischen Transposition der Leibnizschen Metaphysik). So geht in der Tat die große These direkt von Leibniz aus. – Das stellt sich anders dar im französischen Kommentar von 1930, den Kap. III der Einführung analysiert. Hier distanziert sich B. erheblich von Leibniz, betont seine Zweideutigkeiten, seinen Idealismus, so daß er das Vinculum – um es zugespitzt zu sagen – eher gegen Leibniz vertritt. Troisfontaines spricht direkt von einem Blondel I und II. Während er 1893 von der Universitätsdiskussion aus, speziell im Zug des Denkens von Descartes, zur Philosophie nach Kant voranging, steht er jetzt in scholastischen Diskussionen und verteidigt einen ausgeprägten Realismus. Von dorthin auch seine Reserve gegenüber der Action von 1893, zugleich mit Vorverweisen auf die dann entstehende Trilogie. – Troisfontaines schließt mit der Frage, ob die Distanzierung von dem Inspirator seiner ersten Reflexion nicht vielleicht auch eben das verwerfe, was die Originalität seines Hauptwerkes ausmacht, der Action von 1893. Wie dem auch sei, der Text liegt vor, auf den sich weitere Erörterungen stützen können.

J. Splett

Sutter, Gerda, Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber (Epimelaia. Beitr. z. Philosophie, 19). (201 S.) München-Salzburg 1972, Pustet. 26.– DM. – Wiederholt ist in den letzten Jahren der Dualismus Bubers kritisiert worden, seine Alternativik zweier Wirklichkeitskonzeptionen, für die seit den Schriften zum dialogischen Prinzip die Namen (Ich-)Du-Welt und (Ich-)Es-Welt zur Verfügung stehen. Vorliegende, bei Helmut Kuhn gefertigte Dissertation will diese Feststellungen nicht leugnen, doch herausarbeiten, inwiefern gleichwohl eher von einer Dialektik dieser Welten oder von einem alternierenden Wechsel beider zu

sprechen wäre. – Im 1. Tl. wird das Wirklichkeitsverständnis des Frühwerks untersucht. Hier steht das Erlebnis der Ekstase im Zentrum, das dann realisierend (in Bewußtwerdung, Gestaltung, Proklamation) oder orientierend (in technisch-wissenschaftlicher Bearbeitung) ins Leben eingeht. Thema ist hier die Problematik Ich-Welt; nur in Ansätzen läßt sich aufsuchen, was dann zu dem Beitrag des Buber-schen Denkens wird: die ursprüngliche Dialogik. – Sie stellt der 2. Tl. der Studie dar: Ich-Du-Wirklichkeit in Beziehung und Urdistanzierung, Ich-Es-Wirklichkeit in (wissenschaftlichem) Erfahren und (technischem) Gebrauchen. Daß Buber eine wirkliche Vermittlung beider in der Tat nicht gelingt, gründet wohl in dem tieferen Dualismus seiner kantianischen Ding-an-sich-Konzeption, wonach Erfahrung, Gebrauch, Theorie im Phänomenalen verbleiben – und so abgründig geschieden sind von der als an-sich, noumenal erfahrenen Ich-Du-Begegnung. – Tl. 3 unternimmt von dieser Kritik her eine eigene systematische Darstellung des Dialogs, z. T. im Anschluß an *B. Waldenfels*, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag 1971. Du-Ich und Es-Ich verbinden sich im dreigliedrigen Sachdialog (Ich, Du, das Besprochene); Erziehung und Therapie zeigen einen zweigliedrigen Dialog ohne volle Gegenseitigkeit, während die Vollgestalt des Dialogs in der erfüllten thematisierten Gegenseitigkeit erreicht wird. Kurz werden noch die Verfallsformen dieser Hochgestalt vorgestellt: Beobachtung (generalisierend), Betrachtung (zwar individualisierend, doch rein theoretisch, objektivierend), Auferlegung (ideologische Indoktrination), Scheindialogik (gegenseitiges Sich-etwas-Vormachen). Doch auch diese systematische Skizze – nicht nur hinsichtlich der Namen der Fehlformen – kann sich ständig auf Bubertexte beziehen. Ausgespart bleibt die Beziehung auf das ewige Du, unter Verweis auf *L. Wachinger*, *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*, München 1970, und die religionsphilosophisch-fundamentaltheologische Arbeit von *B. Casper*, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967. In der Tat hätte eine Aufnahme dieser Problematik zu theologischen Erörterungen hinsichtlich der paulinischen Pistis und der atl. Emuna geführt und damit den philosophischen Rahmen der Studie gesprengt. – Eine klare und saubere Arbeit, die erneut die humane Notwendigkeit des zuerst bis zum Übedruß beredeten und heute hinter Aktion und Strategie fast verschwinnenden Dialogs bewußt macht.

J. Splett

Gadamer, Hans-Georg, *Kleine Schriften III, Idee und Sprache*. Gr. 8° (271 S.) Tübingen 1972, Mohr. 38.– DM; Ln. 45.– DM. – Die 18 Beiträge dieses Bandes erscheinen zunächst ein wenig heterogen. Sie stammen aus unterschiedlichen Schaffensperioden des Verf. und handeln von verschiedenen Gestalten und Problemen der Philosophie. Der Untertitel „Platon, Husserl, Heidegger“ gibt nur eine ungefähre Schwerpunktbildung an. Aber offenbar stellt der Haupttitel „Idee und Sprache“ an den Leser die Forderung, ein einheitliches Probleminteresse in der Vielfalt zu entdecken, und er läßt wohl auch umgekehrt die Absicht des Autors erkennen, systematische Fragen diesmal auf eine mehr indirekte Weise zu entfalten. – Am Anfang stehen 5 Arbeiten über *Platon* und über die frühe griechische Philosophie. – In „Vorgestalten der Reflexion“ soll gezeigt werden, wie fruchtbar und auch befreiend für ein neuzeitlich geprägtes Philosophieren mit seinen Aporien der Subjektivität das Gespräch mit dem eher unmittelbaren und anschaulichen Denken der Griechen sein kann. – Im folgenden wird dann die Frage nach dem Verhältnis „Platon und die Vorsokratiker“ gestellt. Authentische Rekonstruktion der vorsokratischen Philosophie ist nicht möglich, aber ihre Grundprobleme lassen sich erkennen, insofern sie bei *Platon* wirksam geworden sind. – Daran schließt sich die umfangreichere Abhandlung „*Platons* ungeschriebene Dialektik“ an, von der G. im Vorwort sagt, daß sie programmatischen Charakter habe. Sie setzt sich mit den Thesen der sog. *Tübinger Schule* auseinander, nach welcher der wahre *Platon* in der indirekten Überlieferung der ungeschriebenen Lehre und ihrer Philosophie des *Hen* zu finden sei. G. zeigt, daß die Problematik der *Zahl*, als Dialektik von Einheit und Vielheit der Ideen, bis in die frühesten Dialoge zurückreicht und ein Grundthema des platonischen Denkens überhaupt darstellt. – Den Aufsatz „*Logos* und *Ergon* im platonischen *Lysis*“ nennt G. paradigmatisch; wohl deshalb, weil er an diesem Dialog über die Freundschaft die Relevanz der Idee für die Praxis aufzeigen will. Jede Liebe (*Philia*) ist auf die Idee des Erst-Geliebten (*Proton Philon*) bezogen und hat so den Charakter der Unbedingtheit. – Mit dem Artikel „Über das Göttliche im

frühen Denken der Griechen“ schließt die Reihe der Arbeiten über die griechische Philosophie. G. entwickelt hier die These, daß die „theologischen“ Prädikate, die von den griechischen Denkern dem ursprünglichen Sein gegeben werden (Selbstbezüglichkeit, Innesein), keine fremden Beeinflussungen sind, sondern durchaus in der Konsequenz des philosophischen Gedankens liegen. – Es folgen Artikel über Gestalten der neuzeitlichen Philosophie: Zunächst wird die Aktualität des *Cusaners* diskutiert und in den Fragekreisen „das Pantheismusproblem, die Gottebenbildlichkeit des Geistes und das Sein als Wort“ (84) gefunden. – Sodann kommt der Theologe *F. Ch. Oetinger* zur Sprache und seine vom „sensus communis“ her geführte Kritik am Rationalismus, weiterhin *Herders* geschichtsphilosophische Auseinandersetzung mit dem Fortschrittsglauben der Aufklärung, der Idealisierung des Griechentums, aber auch mit dem skeptischen Relativismus. – Daran schließt sich die Leipziger Antrittsvorlesung von 1939 „*Hegel* und der geschichtliche Geist“. Der Hauptgedanke dürfte folgender sein: „Er (Hegel) lehrt uns, daß die Geschichtlichkeit des Geistes nicht so sehr eine Bedrohung seiner Freiheit als die Begründung seiner eigenen Möglichkeit ist“ (127). – 2 weitere Artikel sind *Schleiermacher* gewidmet: der eine seiner hermeneutischen Sprachphilosophie, die gewürdigt und kritisiert wird, der andere dem Platonforscher *Schleiermacher*, von dem sich herausstellt, daß er weit mehr ist als der Entdecker der platonischen Dialogform. – Es folgt der umfangreichste Beitrag, eine fünfteilige Abhandlung über „die phänomenologische Bewegung“. Sie geht z. T. auf Rundfunkvorträge zurück und eignet sich vorzüglich zur Einführung in Inhalt und Problematik sowie Entstehung und Schicksal der *Husserlschen* Phänomenologie. Am Anfang stand das Bewußtsein einer Wende. „Zurück zu den Sachen“ war das Stichwort für die Strenge einer neuen deskriptiven Wesenswissenschaft. Aber trotz seiner großen Wirkung konnte Husserl keine Schule begründen und fühlte sich später mehr und mehr mißverstanden. Bereits das Problem des Faktischen bei *Scheler* bezeichnet eine Grenze der transzendentalen Phänomenologie, doch wird diese Grenze erst durch die radikale Kritik *Heideggers* an der Selbstbegründung des transzendentalen Ego voll deutlich. Eine Konsequenz dieser Kritik sieht G. in der Bedeutung, welche die Sprache im zeitgenössischen Philosophieren gewinnt. – Der folgende Artikel „Die Wissenschaft von der Lebenswelt“ beschäftigt sich mit einem Zentralbegriff des späten Husserl. Denn der Begriff der Lebenswelt kennzeichnet Husserls Kritik am Neukantianismus und an dessen Auffassung von der letztbegründenden Funktion der Wissenschaft. Seine eigentliche Brisanz erhält er aber erst bei *Heidegger*, der ihn auch gegen die von Husserl selbst in seiner Spätphilosophie festgehaltene Selbstbegründung des transzendentalen Ego wendet. – Von den beiden Artikeln über *Heidegger* ist der erste eher persönlich gehalten. Man spürt die Faszination, die von *Heidegger* ausgegangen sein muß, und man spürt in G. den von *Heidegger* Betroffenen. – Der zweite Artikel greift die Kritik *Heideggers* an der „Niederhaltung des Nichts durch die Metaphysik“ auf und zeigt, daß gerade das Ernstnehmen des ‚Nicht‘ eine eigene Weise der ‚Anwesenheit‘ erschließt. Ermöglicht wird diese Erfahrung durch die Sprache und ihre Fähigkeit, die eigene objektivierende Tendenz aufzuheben. – Die 3 abschließenden Artikel haben nochmals, von verschiedenen Gesichtspunkten aus, die Sprache zum Gegenstand. Der erste handelt von der Sprache als Zeiterfahrung, denn „wer spricht, muß die Sprache finden, die nicht schon da ist“ (236). Im zweiten geht es um die Begriffsgeschichte, um ihre Reflexion auf den unlösbaren Zusammenhang von Normalsprache und philosophischer Begriffsbildung. Der letzte Artikel betont schließlich die universale Aufgabe der Hermeneutik. Die Hermeneutik ist auch dem Totalitätsanspruch der Semantik überlegen, denn sie setzt dort ein, wo das semantische Ideal der Objektivierbarkeit der Sprache an Grenzen gerät. Sie hat sich hier zu bewähren als Aufklärung der jeweiligen Sprechsituation und als Selbstaufklärung der eigenen Methodik. – Das Buch ist jedoch nicht nur wegen seines inhaltlichen Reichtums interessant, sondern auch deshalb, weil es ein wenig mehr Licht auf G. selbst wirft – auf sein Denken und vor allem auf seine Methode, die eigenen Fragestellungen in einem weitausholenden Gespräch mit der Tradition zu präzisieren. Es dürfte nicht zufällig sein, daß gerade diesem Band die erste umfassende Bibliographie der Schriften G.s angefügt ist.

J. Schmidt, S. J.