

das Wesentliche seiner (damaligen) Philosophie gegeben habe (26). Es ist da schon bestimmter als in der „Freiheitsschrift“ die Rede von Schöpfung aus Freiheit, obwohl unmittelbar darauf die absolute Freiheit zugleich als absolute Notwendigkeit definiert wird (29). Hier stoßen wir wiederum auf jene dunkelste Stelle im System, und erst die viel späteren Münchener Vorlesungen versuchen mit subtilen Distinktionen und Subdistinktionen zu größerer Klarheit zu verhelfen, ohne jedoch – wie oben angedeutet – das lösende und erlösende Wort zu finden. Schelling selbst meint, die Unterscheidung zwischen einem „System der *Lebendigkeit*“ und einem „System der *Freiheit*“ habe er damals noch nicht gesehen (29 Anm. 3: das Zitat steht im Aufsatz von H. Fuhrmans auf S. 267, nicht 367). Spontaneität ist ja noch nicht Freiheit.

Für die „anthropologische Basis“ seines Denkens, gerade auch bezüglich der Absolutheit Gottes, wirkt der Satz vom „allgemeinen Grundgesetz des Gegensatzes“, der die Stuttgarter Position bestimmt, tatsächlich erhellend (31). Identität impliziert hier Differenz, was im „Identitätssystem“ wohl noch nicht mit solcher Deutlichkeit hervorgetreten war. Eine strikt thematische Untersuchung des das Ganze organisierenden Stellenwerts von „Dialektik“, gleich, ob Schelling diesen Terminus einsetzt oder nicht, wäre am Platze gewesen und hätte Nähe und Ferne zu Hegel ausmessen können.

Einen sehr guten Durchblick durch Schellings Anthropologie findet der Leser in Abschnitt III der Einleitung (36–50), zu dem die Abschnitte IV und V unmittelbar gehören: über das Böse und den „Abfall“ sowie über die Eschatologie mit einem Exkurs über die „spirituelle“ Leiblichkeit – ein Nachklang zu den geradezu anthroposophischen Intuitionen im Dialog „Clara“. Was Schelling mit einem Anflug von Selbstkritik gegen Schluß seiner Ausführungen schreibt, dürfte für das Ganze seiner trotzdem oft so suggestiven Denk-Aufschwünge gelten: „Doch dies mag genug sein von der Geisterwelt, und vielleicht ist es schon zuviel“ (204, vgl. 95).

H. Ogiermann, S. J.

Schaeffler, Richard, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*. 8° (XI u. 245 S.) Darmstadt 1973, Wissenschaftl. Buchges. 38.50 DM; MP 22.50 DM.

Einleitend weist der Verf. auf das Vielere von Fragen hin, die unter dem Namen „Geschichtsphilosophie“ behandelt werden. Dann versucht er, eine Art Landkarte der geschichtsphilosophischen Probleme zu zeichnen, die freilich nie ein für allemal festgelegt werden kann. – Geschichtsphilosophie besagt, daß der Gegenstand Geschichte, die Fragestellung jedoch philosophisch ist. Was „Geschichte“ ist, kann einstweilen nur vorläufig nach dem allgemeinen Sprachgebrauch umschrieben werden. So ist Geschichte die Abfolge von Veränderungen menschlicher Lebensverhältnisse, sofern sie für uns durch Interpretation von Zeugnissen rekonstruierbar wird. – Zur Deutung des historischen Rohstoffes bieten sich verschiedene Modelle an, deren Ansatz „im vorwissenschaftlichen Gebrauch des Wortes ‚Geschichte‘ schon miteinhalten“ ist. Diese Modelle sind: a) das sozio-ökonomische, b) das moralphilosophische, c) das kulturhistorische, d) das Modell des Verhältnisses von Theorie und Praxis und das dialektische Geschichtsmodell. Allen diesen Geschichtsmodellen ist es ursprünglich eigen, im Geschichtsprozeß einen eigenen, vom Naturprozeß strukturell verschiedenen Ereigniszusammenhang zu sehen.

Das führt zur Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte. Diese Frage wie überhaupt die Geschichtsphilosophie hat im Denken des Menschen einen spätzeitlichen Standort. Sie ergab als Merkmal der Geschichte im Unterschied zur Natur: Irreversibilität der Entscheidungen, Vorrang der Zukunft, Anthropozentrik des Geschehens. Da der Mensch sowohl Teil der Natur als auch Träger der Geschichte ist, schienen obige Merkmale der Geschichte zu seiner Wesensspaltung zu führen. Wie soll sie überwunden werden: durch Rückführung von Natur und Geschichte auf einen gemeinsamen Ursprung – durch Historisierung der Natur oder Naturalisierung der Geschichte? Wenn man die Geschichte naturalisiert, scheint dem Einfluß des Bewußtseins auf die Geschichte nicht genügend Rechnung getragen zu sein. Man wird deswegen das Verhältnis von Geschichte und Bewußtsein näher untersuchen müssen.

Gehen wir dieser Frage nach, so zeigt sich, daß das Bewußtsein die Geschichte zwar mitbestimmt, aber dabei auf Widerstand stößt. Die Erfahrung der Grenze, der Ohnmacht des Geistes, führt zum Phänomen der Entfremdung, und dieses stellt nun die Aufgabe, sie zu überwinden. In diesem Bemühen entdeckt man die Historizität der Vernunft, und zwar „zunächst unter dem Gesichtspunkt ihrer ‚Erkrankung‘ oder möglichen Zerstörung, ihrer ‚Therapie‘ oder versuchten Wiederherstellung“. Dem logischen Zusammenhang der Fragen entspricht in etwa ein philosophiegeschichtlicher: in der historischen Krisis der Vernunft stellen Aufklärung und Romantik verschiedene Diagnosen und bieten verschiedene Heilverfahren an. Wer von beiden hat recht? Eine befriedigende Antwort scheint erst möglich, wenn das Verhältnis von Vernunft und Erfahrung geklärt ist. Da Vernunft und Erfahrung einander zu bedingen scheinen, kann weder die reine Vernunft noch die bloße Erfahrung die Entfremdung des Geistes heilen. Wenn Vernunft und Erfahrung einander bedingen, „so scheinen sie sich in einem dialektischen Prozeß gegenseitig hervorzureiben“. Die Vernunft muß nun lernen, sich aus dem Geschichtsprozeß zu verstehen, und der Geschichtsprozeß ist zu begreifen als Entstehungsgeschichte der Vernunft. „Ein Geschichtsbewußtsein, in welchem Selbstverständnis und Geschichtsverständnis zusammenfallen, heißt ‚historisches Bewußtsein‘.“ Eben dadurch, daß das Bewußtsein die Geschichte in sein Selbstverständnis aufnimmt, kann es die Entfremdung überwinden. Es muß also einsichtig gemacht werden, „warum der Gang von der Unmittelbarkeit über die Entfremdung zur Vermittlung sich notwendig aus dem Wesen des Bewußtseins ergibt“.

Geschichte muß als Tat des Menschen der Kritik zugänglich sein. Nicht erstlinig aus theoretischen Gründen, um den Abstand zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, aufzuzeigen. Denn dieses Seinsollende hängt ja nicht wie ein Sternenhimmel ewiger Werte über der Zeit, ist kein platonischer Kosmos, in den man sich geistig flüchten könnte. Der Mensch muß, um es zu erreichen, die Wirklichkeit, also seine Objektwelt und sich selber, verwandeln. Kritik ist, so gesehen, der wichtigste Motor der Geschichte. Dabei zeigt sich ein Dilemma: einerseits ist die Vernunft so in die Geschichte verflochten, daß sie nicht hoffen darf, die Norm für die Kritik in einem ewigen Wertreich zu finden – andererseits muß der Maßstab für das zu Messende über diesem liegen, die Norm für die Geschichtskritik also über der Geschichte als ganzer stehen, um für sie verbindlich zu sein. Damit ist die Problemstufe: Wahrheit, Geschichte und Kritik erreicht.

Die historische Kritik, um die es hier geht, betrifft sowohl den tatsächlichen Verlauf der Ereignisse und die historische Situation, als auch den jeweiligen Stand des Bewußtseins. Denn auch das Bewußtsein, einschließlich seiner jeweiligen Fähigkeit für Wahrheits- und Werterkenntnis, unterliegt dem Wandel. Um eine Norm zu finden, nach der die Kritik sie beurteilen kann, muß etwas gegeben sein, was ihnen vorausliegt. Vorausliegt ihnen aber *der Grund ihrer Möglichkeit*. Er muß so beschaffen sein, daß er der Radikalität der Geschichtlichkeit in Subjekt und Gegenstandswelt gerecht wird. Wenn man die geschichtsphilosophischen Gefahren von Platonismus einerseits und historischem Relativismus andererseits vermeiden will – und man muß es –, dann muß der obige Möglichkeitsgrund so beschaffen sein, daß er die Gegensätze „ewig“ und „relativ“ hinter sich läßt. Auf der Suche nach diesem Dritten analysiert der Verf. drei Begriffe von Wahrheit: Wahrheit als Adäquation, Wahrheit als Geltung und Geltungsgrund und Wahrheit als Bedingung der Intersubjektivität. Doch wird in dieser Untersuchung die Problematik nur entfaltet, nicht behoben. Wie soll man der relativistischen Auflösung der Wahrheit entgehen, wenn die „Wahrheit gerade in denjenigen Funktionen, in denen sie Kritik möglich machen soll, . . . keineswegs von der Geschichte unbetroffen bleibt“? Hier kommt man nur weiter, wenn geklärt wird, was das heißt: die Wahrheit ist von der Geschichte betroffen. Einen vorläufigen Hinweis bietet Sch. mit dem Satz: „Wahrheit muß in der Geschichte selbst als deren Möglichkeitsgrund aufgesucht werden.“ Wie das geschehen soll, wird nicht recht klar, wenn man mit Sch. annimmt, daß die geschichtlichen Epochen nicht nur voneinander verschieden, sondern disparat sind, daß die Kulturen disparat sind oder sein können, daß z. B. die Zeitalter und Kulturen in dem, was sie unter Gerechtigkeit verstehen, nicht nur verschieden, sondern disparat sind. Wie können wir von unserem Standort aus überhaupt über andere Epochen und Zivilisationen sprechen, wenn es zwischen uns

und ihnen in bezug auf die geistigen Werte im allgemeinen und die ethischen im besonderen nichts Gemeinsames gibt? Die Disparatheit kann also nur vordergründig und nicht radikal sein. Menschliche Geschichte als ganze setzt voraus, daß die Transzendentalien wahr und gut in allen Zeitaltern mitgegeben sind, und das bedeutet auch einen gleichbleibenden materialen Grundgehalt dessen, was wahr, was rechtens und gültig ist. Ohne eine Anleihe aus dem Grundbestand des Platonismus kann man das von Sch. gestellte geschichtsphilosophische Problem (es wird hier zum allgemein philosophischen) nicht lösen. Wenn der Verf. den Möglichkeitsgrund der Geschichte in etwas sucht, was den Gegensatz von „ewig“ und „relativ“ hinter sich läßt, scheint er mir das Gleiche zu sagen. Denn das, was in der Dialektik der Geschichte das Prinzip der Vermittlung, die Brücke, die Koppelung bildet, wird sicher kein konkretes Übersein mehr sein. Ob man es dann als ontologischen Begriff oder als das „Ideale“ bezeichnet, scheint mir hier nicht so wichtig zu sein.

Der 2. Teil des Buches gibt einen Überblick über Werden und Wandel des philosophischen Geschichtsproblems. Es ist klar, daß er im 1. Teil schon immer mitgegeben war. – Das Problem „Geschichte“ stellte sich für die Philosophie 1. im Zusammenhang der Staatsphilosophie, 2. im Zusammenhang der Moralphilosophie, 3. im Zusammenhang mit der Religion. Das geschichtsphilosophische Denken gewinnt von Augustinus an die Eigenart, das Zuschiselberkommen der Vernunft zugleich als einen historischen Vorgang zu betrachten. Der philosophische Werdegang ist zugleich Prozeß der Geschichte. In der Neuzeit rückte das Thema „Vernunft und Geschichte“ immer mehr in den Mittelpunkt. In der idealistischen Geschichtsphilosophie ist die dialektische Entfaltung der Vernunft zugleich das Drama der Geschichte. Diese Identität von Denken und Geschichte ruft aber den Einwand hervor, daß hier die Weltgeschichte vorschnell nach dem Modell der Philosophiegeschichte entworfen werde. Hier setzen die Lebensphilosophie und Marx ein. Doch auch der marxistischen Dialektik kann man vorwerfen, daß sie die wirkliche Geschichte vergewaltigt, daher der Appell des Positivismus an die „historischen Tatsachen“. Er scheitert daran, daß man ohne Metaphysik nicht klären kann, was „historische Tatsache“ ist. Heidegger erneuert wiederum die transzendentalphilosophische Fragestellung. Am wichtigsten in Heideggers Beitrag erscheint dem Verf. die Beobachtung, daß der Horizont, innerhalb dessen uns Seiendes begegnet, „je für ein Zeitalter spezifisch“ ist. So ist z. B. der Horizont des neuzeitlichen Menschen gekennzeichnet durch die Sorge um sein eigenes Seinkönnen. Das Seiende zeigt sich als „dienliches Zeug“. Die Frage ist nun, wie kann ich die verschiedenen Epochen und ihre Horizonte begreifen (und dazu ist ein Vergleichen nötig), obschon „die verschiedenen Horizonte nicht noch einmal in einem umfassenden Gesamthorizont zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht werden können“? Hier haben wir das Problem der Disparatheit der Zeitalter wieder. Auch die Frage der Intersubjektivität ist hier mitgegeben. Wenn die verschiedenen Träger der Geschichte, seien es Einzelsubjekte, seien es Epochen, zu einander in Beziehung gesetzt werden sollen – ist das möglich ohne einen sie überspannenden Gesamthorizont? Wenn Intersubjektivität „diejenige Beziehung zwischen Subjekten“ ist, „die durch die Gemeinsamkeit einer Sache gestiftet wird“ (71), so heißt das doch nichts anderes, als daß sie in einem sie übergreifenden Horizont stehen müssen. Der Gesamthorizont braucht ja nicht ein Gegenstand neben den anderen zu sein, er ist wie das Sein im Seienden mitgegeben. Hier läßt Sch. den Leser ohne befriedigende Antwort.

Der Verf. sagt auch, daß er noch keine Lösung weiß. In einem abschließenden Ausblick bietet er eine Fragestellung an, die dem im 1. Teil abgesteckten Problemfeld am ehesten entsprechen und zugleich erlauben soll, die positiven Seiten der bisherigen philosophischen Bemühungen zu verwerten. Die Richtung, die er weist, führt über die bisher (Platon, Kant, Dialektik) angebotenen Lösungen hinaus. Trotz größter Verschiedenheit stimmen sie darin überein, daß sie die Möglichkeitsbedingungen der Geschichte auf ein ewiges Prinzip zurückführen. Abweichend davon will der Verf. dem Zweifel Ausdruck geben, als könne man zum Möglichkeitsgrund der Geschichte nur vordringen, wenn man die Geschichte als ganze überschreitet. „Es wird ebensowohl mit der Möglichkeit gerechnet, daß nicht die Geschichte von einem transzendentalen Systemansatz her deduzierbar, sondern

jeder Systemansatz auf eine historisch spezifische transzendente Struktur reduzierbar sei“ (217). Hier wäre m.E. noch zu verdeutlichen, was das ist: eine historisch spezifische und doch transzendente Struktur. Ein Systemansatz kann durchaus je nach Epoche seine besondere geschichtliche Form haben, das, was er anzielt und worum er kreist, und kann deswegen doch ein überzeitliches Prinzip sein. – Um zu einer befriedigenden Lösung der anstehenden Fragen zu gelangen, schlägt der Verf. vor, sie auf die vorgängige Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung auszudehnen. Daß er letztlich die platonische Grundidee nicht überholen kann – und wie es hier scheint, auch nicht will –, verrät der Satz: „Sofern zu den Bedingungen der Erfahrung auch überzeitliche Strukturen gehören, ist deren Funktion dennoch historisch und gesellschaftlich variabel“ (224).

G. Fr. Klenk, S. J.

Simonis, Walter, *Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik* (Eichstätter Studien, N. F. 7). Gr. 8° (XI u. 170 S.) Kevelaer 1972, Butzon & Bercker. 28.– DM.

In einer Epoche, die vielfach von der Metaphysik Abschied nimmt, macht es Freude, einem jungen Mann zu begegnen, der mit aller Entschiedenheit auf metaphysisches Denken ausgeht und sich mit beachtlicher spekulativer Kraft dessen Grundfragen zuwendet. Dabei folgt er keineswegs den überlieferten Wegen, sondern versucht einen eigenen ursprünglichen Entwurf, der auf die bis zum letzten vorstoßende Durchdringung und innere Begründung des bisher Erreichten abzielt. Hierzu ist er durch seine genaue Kenntnis der Geistesgeschichte gerüstet, die neben dem scholastischen auch das antike und das moderne Philosophieren bis zur Gegenwart umfaßt. Das zeigen die ausführlichen Anmerkungen mit ihren sparsamen, aber gut ausgewählten und klug abwägenden kritischen Auseinandersetzungen; daß er diese nicht in den Text der Abhandlung selbst hineinverflcht, kommt der folgerichtigen Entwicklung und dem getreuen Nachvollzug seines nicht immer leichten Gedankenganges zustatten. – Freilich werden seine Urteile kaum in allem der Eigenart der einzelnen Denker ganz gerecht; Vorbehalte sind etwa bezüglich Heidegger anzumelden, bei dem S. „eine Art Mystik“ vermutet, die das Sein „als eine eigene, ungreifbare, über oder hinter den Dingen waltende Größe ... vernimmt oder ahnt oder gar schaut“ (Anm. 3); auch der Unterschied zwischen dem vernehmenden Denken und dem rationalen oder reflexen Denken wäre sorgfältiger zu untersuchen und nach seinem wahren Kern herauszuarbeiten (vgl. Anm. 4), wozu das Abheben des intellectus von der ratio bei Thomas von Aquin wertvolle Beiträge liefert.

„Das Ziel des Philosophierens ist es, das Wieso und Warum des Wirklichseins zu begreifen“ (15), wobei Sein nur „die Existenz der Dinge, Pflanzen, Tiere und Menschen“ bedeutet (Anm. 3). Auf der Metaphysik, die das Sein klärt, baut die Ethik auf, die das Sollen bedenkt. Da sich dieses „auf die seingerechte Weise der Existenz des Menschen“ richtet (X), ist die Ethik zwar eigenständig, aber auf das engste mit der Lehre vom Sein verbunden. Näherhin befaßt sich die Metaphysik mit dem Wieso des Seienden, insofern sie „jene inneren Gesetzmäßigkeiten“ erforscht, „die das Wirklichsein als solches ausmachen“ und es „ermöglichen“ (6); mit dem Warum hat es die Metaphysik zu tun, insofern sie von dem frag-würdigen Seienden auf dessen fraglosen Grund schließt, der verstehen läßt, daß überhaupt etwas ist. Die Ethik hat den „sittlichen Anspruch an den Menschen“ aufzuweisen, „der ihn zu seinem Tun verpflichtet“ und „auch erst den Begriffen ‚sittlich gut‘ und ‚sittlich böse‘ begründeten Sinn zu geben vermag“; darauf aufbauend läßt sich „Näheres über das Wesen und über einzelne Handlungsweisen sittlichen Tuns ausmachen“ (IX f.).

Alles philosophische Fragen setzt bei der „Erfahrung des Wirklichseins“ an (11), das „mit sich selber identische“ oder als „diese bestimmte Seiende“ betrifft (10). Von ihnen her müssen wir „die Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit des Wirklichseins“ durch „die Mühe des Begriffs ... denkend erarbeiten“ (11); sie läßt sich zwar nicht einfach aus der Erfahrung ableiten, wohl aber an ihr irgendwie ausweisen (vgl. 14). Für dieses „Befragen und Ergründen dessen, was ist“ (13), spielt das Erkennen die entscheidende Rolle, das sich „auf ein objektiv Gegebenes, auf