

ologisch integrierend (zum Menschen gehört der Gottesbezug) oder philosophisch-theologisch eröffnend (der Mensch gehört [zu] Gott). Integrierendes Reden muß sich seiner Vorläufigkeit bewußt bleiben, weil „die Reflexion des Gottesgedankens . . . entweder zur Erklärung seiner als Menschengedanken (als Illusion) oder zum darin gedachten Gott“ führt (166). Diese Zweideutigkeit ruft nach weitergehender Reflexion, die die Menschenrede – über den Menschen wie über Gott – als Gotteswort (nicht christlich-dogmatisch, sondern philosophisch verstanden): als Sich-Zeigen Gottes bedenkt. Dies aber muß ein Erscheinen *für* jemanden sein. „Ist also, jenseits der untermenschlichen ‚Spuren‘ (vestigia), der Mensch das ‚Bild‘ (imago), d. h. das Wort des Schöpfers, und ist er dies als Bewußtsein und Freiheit, dann ist er es vollendet insofern, als er sich dieses Bildseins frei bewußt ist, es erkennt und anerkennt – und es entsprechend bekennt“ (173). So der letzte Abschnitt: „Denkendes Reden als Wort des Danks“. Geschöpflichkeit verlangt nach dem Überstieg vom rechnerischen zu einem sich im Dank vollendenden Denken.

Da Philosophie für Sp. als Selbstreflexion endlicher Freiheit ansetzt, befinden wir uns mit diesen „philosophischen Grenz betrachtungen“ an einem entscheidenden Punkt eines Gesamt-Versuches einer Interpretation der Wirklichkeit als triadischer Dialogik. Das christliche Bewußtsein wird dabei als ausgezeichneter Ort der Vermittlung solcher Denk- und Handlungsstruktur in das Philosophieren aufgenommen, in (Selbst-) Interpretation, und zwar so, daß weder die christliche Grunderfahrung noch die spekulative Norm geschwächt werden. In ihrem Bemühen, sich von der Theologie zu emanzipieren, hat die Philosophie allmählich ganze Bereiche ausgespart oder vergessen, die die Aufmerksamkeit der Theologie gerade durch ihre spekulativ wie existentiell unaufhebbare Bedeutung erweckt hatten. Aus der Krise der Theologie ist so eine Krise der Philosophie geworden. Spletts Anthropologie trägt ohne strategische Verarmungen zu einer Überwindung dieser Situation bei. Die Methode des Buchs ist eminent philosophisch, sein Ziel jedoch nicht die Selbstherrlichkeit einer bestimmten philosophischen Methode, sondern vielseitig kritisch geprüfte Öffnung der Philosophie. Die sich aus dieser Arbeit einer aufnehmenden Philosophie ergebenden befreienden Möglichkeiten für Denken und Glauben kann ein Referat nicht widerspiegeln. Nur persönliche Lektüre wird sie entsprechend schätzen und nutzen können (Druckfehler-Hinweis: S. 40 Z. 19: deckt es; 86 Anm. 27: 1956; 134 Z. 22: Hebr. 12, 2; 136 Z. 11: Le mort; 179 Z. 2 v. u.: l'inesprimibile.) N. Stroescu

Seifert, Josef, *Leib und Seele*. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie. 8^o (LXXVI u. 380 S.) Salzburg 1973, Pustet.

Mit ungebrochenem Vertrauen auf die Kraft der menschlichen Vernunft geht der junge Verf. (geb. 1945) an das namentlich in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus heiß umstrittene Thema heran und behandelt es allseitig mit staunenswert reicher Kenntnis der einschlägigen physiologischen und psychologischen Tatsachen. Seine Methode ist vorzüglich die phänomenologische, die ja auch gewiß für die philosophische Erörterung der Fragen ergiebiger ist als die einzelwissenschaftlichen, auf Induktion beruhenden Methoden. Vor allem hat D. v. Hildebrand sein Denken befruchtet. In der Einleitung (XXI–LXXVI) legt er die entsprechenden erkenntnistheoretischen und methodologischen Auffassungen dar. Die entscheidende Methode der Philosophie ist die unmittelbare Einsicht in wesensnotwendige Sachverhalte.

Das 1. Kap. (1–197) trägt die Überschrift: *Leib und Seele als substantiell verschiedene Wirklichkeiten* – Voraussetzung der „Einheit“ des Menschen. Im grundlegenden 1. Abschnitt (1–18) weist S. den Wesensunterschied zwischen „körperlichen“ und „seelischen“ Wirklichkeiten auf einem zweifachen Weg nach. Der erste Weg arbeitet die charakteristischen Merkmale heraus, die der als „physisch“ oder „körperlich“ bezeichneten Wirklichkeit notwendig zukommen, und zeigt sodann, daß diese Merkmale den „seelischen“ Wirklichkeiten nicht zukommen können. Der zweite Weg geht umgekehrt von Merkmalen aus, die den „seelischen“ Wirklichkeiten wesentlich sind, und zeigt dann, daß diese Merkmale den „körperlichen Wirklichkeiten“ nicht zukommen können. Die „physische“, „körperliche“, „materielle“ Wirklichkeit ist wesentlich teilbar und räumlich ausgedehnt, es wäre aber sinnlos, diese Eigenschaften

von seelischen Erlebnissen, wie etwa einer Freude oder einem Wollen, auszusagen. Umgekehrt sind die seelischen Erlebnisse bewußt, in weitem Umfang auch „intentional“, Eigenschaften, die körperlichen Vorgängen, gerade auch den Gehirnvorgängen, nicht zukommen. S. gesteht freilich selbst: „Es scheint mir . . . unberechtigt, die Frage nach nicht-materiellen Eigenschaften der Materie einfachhin als absurd zu bezeichnen“ (17). So sei z. B. die Schönheit oder Harmonie eines Kunstwerks nicht etwas Materielles, und doch hafte sie etwas Materiellem an. Wenn es aber wahr ist, was Kant sagt, daß der Mensch durch die Fähigkeit, sittlich zu handeln, dem gesamten physischen Universum unendlich überlegen ist, wie kann dann diese Fähigkeit einem bloßen Teil dieses Universums „inhärieren“? (34 f.). Ebenso werde ich mir in jedem bewußten Vollzug bewußt, daß die seelischen Akte (etwa das Wollen) unteilbar, unausgedehnt sind, und so erfasse ich, indem ich die Akte als Akte eines Ich erlebe, dieses seelische Subjekt in unmittelbarer Evidenz als nicht-materiell (43). Obwohl aber so Leib und Seele zwei wesensverschiedene Substanzen sind und man in diesem Sinn von einem „Dualismus“ sprechen kann, sind doch beseelter Leib und belebende Seele in ihrer Zuordnung zueinander „unvollständige“ Substanzen, die nur zusammen die Einheit des Menschen bilden; sie sind also keineswegs getrennte Substanzen, und ein so verstandener „Dualismus“ ist nicht minder abzulehnen wie der materialistische Monismus (66–71, 170–180). Ausfühlich behandelt S. den Wesensunterschied zwischen tierischem und menschlichem Seelenleben. Er sieht diesen Unterschied mit D. von Hildebrand vor allem darin, daß nur der Mensch „intentionaler“ Akte fähig ist. Für die intentionale Eigenart in dem gemeinten Sinn genügt es nicht, daß sich das Erlebnis auf einen Gegenstand richtet, im Gegensatz etwa zu einem objektlosen Zustand der Müdigkeit, es genügt auch nicht die bloße Kenntnis seiner Ursache, sondern es muß eine bewußte und zugleich sinnvolle Beziehung des Subjekts auf einen Gegenstand vorliegen, die z. B. nicht vorliegt bei einem blinden Trieb, wohl aber bei der Trauer über schwere Leiden anderer Menschen (92–97). Der Unterschied ist von besonderer Bedeutung für die Aufdeckung des Selbstwiderspruchs des Materialismus. Denn einerseits betrachtet er *jede* Erkenntnis als etwas, das in physischer Kausalität durch unbewußte Gehirnvorgänge zustande kommt – wodurch eine Übereinstimmung mit einem „abgebildeten“ Gegenstand nicht gewährleistet ist –, andererseits nimmt er eine diese Vorgänge beurteilende, durch unbewußt wirkende materielle Ursachen nicht zu verfälschende Reflexion an, durch die diese Übereinstimmung gesichert ist (116–122).

Das 2. Kap. (199–323) erläutert die Vereinigung von Leib und Seele durch Kennzeichnung *verschiedener Formen von Leib-Seele-Beziehungen*. S. unterscheidet drei Arten solcher Beziehungen: 1. Vom Leib zur Seele; 2. „richtungslose“ Beziehungen; 3. von der Seele zum Leib. Zur ersten Art rechnet S. z. B. körperlich verursachte seelische Gefühlszustände, wie etwa Euphorie oder Depression, aber auch die physiologischen Kausalreihen, die zur sinnlichen Wahrnehmung führen; diese Kausalreihen seien aber nicht die eigentliche Ursache der Wahrnehmung, sondern nur das „Medium“, durch das die eigentliche Ursache, der Gegenstand selbst, die Wahrnehmung in uns erzeugt (235 f.). Zu den „richtungslosen“ Beziehungen gehört z. B. die Raumbezogenheit, die der Seele durch ihre Vereinigung mit dem Leib zukommt, ferner die Tatsache, daß der menschliche Leib (z. B. in seiner aufrechten Gestalt) schon vor jedem Ausdruck bestimmter seelischer Handlungen oder Zustände „Ausdruck der menschlichen Person“ ist (251–256). Der „Ausdruck“ im engeren Sinn, d. h. die Prägung des Aussehens eines Menschen durch sittliche oder unsittliche Grundhaltungen, Liebe, Leiden und Freuden usw. gehört dagegen eindeutig zur dritten Art der Leib-Seele-Beziehungen („von der Seele zum Leib“). Der klarste Fall einer solchen Beziehung ist die Bewegung der Glieder durch den Befehl des Willens (291–294); S. meint, hier sei das Bewirken als solches unmittelbar bewußt gegeben. – Immer wieder in diesem Kap. bemüht sich S. zu zeigen, daß alles physiologische Geschehen für eigentlich intentionale Akte nur Bedingung, nicht Ursache sei. Sehr gut zeigt er auch die wesentlichen Unterschiede menschlich-intentionalen Verhaltens von den Analogien, die es dazu im Verhalten der Tiere gibt und die oft als wesensgleich gedeutet werden.

Das kurze 3. Kap., überschrieben „*Leib und Seele im Licht der ‚Einheit‘ des Menschen*“, bringt einige Ergänzungen, vor allem über die Identität der geistigen und der sinnlichen Seele, die „eindeutig gegeben“ ist, und die Frage der Identität dieser

einen Seele mit dem biologischen Lebensprinzip, für die es zwar Wahrscheinlichkeitsgründe, aber keine zwingenden Beweise gebe, gegen die aber schwerwiegende Gründe sprechen, die sie als unhaltbar erscheinen lassen (336). Den Abschluß bilden einige Bemerkungen zur „anima-forma-corporis“-Lehre, in denen verschiedene Bedeutungen des Wortes „Form“ unterschieden werden.

Durch die gegebene Inhaltsübersicht konnten aus der reichen Fülle der dargelegten Einsichten und Gedanken nur einige wenige Punkte hervorgehoben werden, Punkte, die mir für das Anliegen des Verf. besonders ertragreich – oder auch umgekehrt als angreifbar erscheinen. Beides hängt mit der phänomenologischen Methode zusammen, deren sich S. vor allem bedient. Darin stimme ich dem Verf. durchaus zu, daß die unmittelbare Einsicht auch „synthetischer“ Art für die Philosophie grundlegend und unverzichtbar ist. Aber vielleicht macht er von dieser Methode doch einen zu reichlichen Gebrauch, wodurch Kritiker in der vorgefaßten Meinung von der „Unwissenschaftlichkeit“ der Berufung auf Einsicht erst recht bestärkt werden können. – Eine gründlichere Kenntnis der klassischen Scholastik würde dem Verf. einerseits in verschiedenen Punkten zu einer kritischeren Auffassung, andererseits zu einem tieferen Verständnis sowohl der Überlegenheit des Geistes wie auch einer Einigung von Leib und Seele verholfen haben, die über eine bloße Wechselwirkung noch entscheidender, als S. annimmt, hinausgeht. – So fehlt etwa zum ersten (kritische Einstellung) die Kenntnis des „sensibile per accidens“, zum zweiten (Vorrang des Geistes) die grundlegende Zuordnung des Geistes zum Sein, zum dritten (Leib-Seele-Einigung) der Hinweis darauf, daß alle sinnlichen Akte nicht Akte der Seele allein sind, sondern wesentlich ein leibliches Geschehen nicht nur voraussetzen, sondern innerlich konstitutiv in sich enthalten.

Doch sollen diese Einwände das wesentliche Verdienst des Buches nicht schmälern. S. hat völlig recht, wenn er betont, in unserer Zeit müsse für die philosophische Anthropologie die Abgrenzung gegen den Materialismus ganz anders im Vordergrund stehen als etwa zur Zeit der Hochscholastik. Und dieser Aufgabe hat er, ohne sich durch den Zeitgeist irremachen zu lassen, sich mit Mut und Geschick gestellt.

J. de Vries, S. J.

Ulmer, Karl, *Philosophie der modernen Lebenswelt*. Gr. 8° (X u. 469 S.) Tübingen 1972, Mohr.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die Notwendigkeit der heute von den Einzelwissenschaften weithin abgelehnten Philosophie zu erweisen. Philosophie ist ihm dabei ein Wissen vom Ganzen der Lebens- und Weltverhältnisse. Durch die fortschreitende Spezialisierung der Wissenschaften geht der Blick auf das Ganze verloren. Dieses Ganze sieht U. vordergründig als die Einheit des Wissens, den inneren Zusammenhang aller Einzelwissenschaften, der durch deren bloße Summe nicht zustande kommt. Dahinter steht selbstverständlich die Frage nach der Einheit des Seins, die in der Einheit des Wissens reflektiert wird. Das alles umfassende Wissen nennt U. „Weltorientierung“. Das Wort „Welt“ bezeichnet dabei offenbar nicht nur das materielle Weltall, sondern „die ursprünglich umfassende Einheit alles dessen, worauf der Mensch bezogen ist“ (54), und das ist doch wohl die gesamte Seinsordnung. In diesem Sinn dürfte U. „das umgreifende Vorgehen des philosophischen Denkens“ auffassen, „das nicht genetisch-historisch zu verstehen ist, sondern transzendental“ (82). Dieses Wissen ist „Weisheit“, die nicht durch die verschiedenen „Klugheiten“, die den Einzelwissenschaften entsprechen, und auch nicht durch deren Zusammenfassung ersetzt werden kann. Auch das „politische Führungswissen“, die „politische Weltweisheit“, muß noch überstiegen werden (27 f.). Daß diese Lebensweisheit nicht ein rein theoretisches Wissen ist, sondern auf die entscheidende sittliche Lebensgestaltung ausgreifen muß, wird wohl stets mitverstanden, aber ausdrücklich erst spät gesagt (354, 364). Als *reflex-wissenschaftliche* Form dieser Lebensweisheit ist die Philosophie allerdings für die Ordnung des Wissens wesentlicher als für die Ordnung des Handelns.

Der 1. Teil entfaltet vor allem das *Ungenügen der Einzelwissenschaften* für ein Wissen des Ganzen, das die Orientierungslosigkeit unserer Zeit überwinden könnte. Daß die Wissenschaften von der untermenschlichen Natur dazu nicht ausreichen, wird als selbstverständlich nicht weiter ausgeführt. Um so mehr setzt sich U. mit