

(Histoire des *doctrines* chrétiennes, *Théologie* du Judéo-christianisme). Titel hin Titel her, das Buch selber ist ein wichtiges Buch. Von ihm gilt (wie vom ganzen Werk des Kardinals) in gewisser Weise, was D. über Tertullian schreibt: „... une œuvre absolument originale, trop originale pour être imitée, mais trop géniale pour être oubliée“ (370). H.-J. Sieben, S. J.

Winterhager, Eberhard, *Selbstbewußtsein – Eine Theorie zwischen Kant und Hegel* (APPP, 140). Gr. 8° (81 S.) Bonn 1979, Bouvier.

Das Selbstbewußtsein ist in neuerer Zeit wieder eines der zentralen Themen der philosophischen Diskussion geworden; dieser Sachverhalt findet seine Begründung darin, daß zum einen die sprachanalytisch orientierte *philosophy of mind* neue Anstöße geliefert hat, und daß zum anderen die bereits seit geraumer Zeit eingesezte Zuwendung zu den großen Systementwürfen des Dt. Idealismus den Stellenwert der Struktur ‚Beziehung-auf-sich‘ und damit auch des Selbstbewußtseins aufgewiesen hat. Dabei richtete sich vor allem im deutschen Sprachraum das Augenmerk auf die Zirkularität der sog. Reflexionstheorien des Selbstbewußtseins. (Gemeint sind hier v. a. die Autoren D. Henrich, K. Cramer und U. Pothast; vgl. besonders *Henrich*, Selbstbewußtsein, in: *Hermeneutik und Dialektik*, H.-G. Gadamer zum 70. Geb., Bd. 1 [Tübingen 1970], 257–284.)

Da nun die Arbeiten, die sich mit dieser Zirkelproblematik befassen, in eher kritischer Absicht geschrieben sind, und weniger von dem Anspruch getragen sind, Strukturen, Möglichkeitsbedingungen etc. von Selbstbewußtsein zu rekonstruieren, ist eine Arbeit, die sich dies zur Aufgabe stellt, ein dringliches Desiderat; es ist somit W. als großes Verdienst anzurechnen, einen Umriss einer ‚positiven‘ Selbstbewußtseinstheorie vorzulegen. Er orientiert sich dabei primär an den Ausführungen von Henrich und Pothast; auf die Systeme des Dt. Idealismus bezieht er sich vorwiegend kritisch, und auf sprachanalytisch orientierte Theoriebildungen geht er kaum ein. – W.s Buch gliedert sich in drei Teile: im ersten („Lösungsansatz“, 4–28) gibt er die Grundzüge seiner Theorie an und stellt die wichtigsten Implikationen des Selbstbewußtseins, nämlich begriffliches Denken, Freiheit und Inter-subjektivität, dar; der zweite Teil („Vergleiche mit Kant, Fichte und Hegel“, 29–45) geht kritisch auf die Stellung des Selbstbewußtseins in den Systemen von Kant, Fichte und Hegel ein, während der dritte („Entfaltung“, 46–80) einer Explikation weiterer Momente des Selbstbewußtseins bzw. von Momenten, die mit dem Selbstbewußtsein in Zusammenhang stehen, gewidmet ist. – Die folgende Besprechung wird nicht auf all diese Themen eingehen können, sondern sich vorwiegend auf W.s Versuch, die Zirkularität der Reflexionstheorie zu überwinden, konzentrieren. – In der Einleitung weist W. darauf hin, daß es einer Selbstbewußtseinstheorie darum zu tun ist, „die ursprüngliche Legitimation des Gedankens ‚Ich‘ ... auf seine Gründe hin zu durchdringen“ (1). Und weiter heißt es dann: „Der naheliegende Versuch, die ausgezeichnete Einsicht des Wissens des Subjekts um sich selbst zu explizieren, ist derjenige der Reflexion: Das Subjekt richtet sich im Gedanken ‚Ich‘ nicht auf ein beliebiges Objekt, sondern auf sich selbst. Es macht sich dabei selber zum Objekt und begreift dies zugleich als identisch mit sich, dem Begreifenden. Dieser Ansicht ist aber entgegenzuhalten, daß eine Reflexion gezielt ablaufen muß, daß der Reflektierende eben wissen muß, *worauf* er reflektiert. ... Damit die Reflexion in Gang kommen kann, muß das Ich immer schon vorausgesetzt werden. So setzt das Reflexionstheorem voraus, was es erklären sollte“ (2). Das wesentliche Problem, mit dem sich W.s Theorie beschäftigt, ist damit angegeben: die zunächst so plausible Reflexionstheorie erweist sich als zirkulär; Beziehung-auf-sich kann nicht einfach als ‚Zurückbiegen-auf-sich‘ verstanden werden. – Der genannte Zirkel wurde in neuerer Zeit von Henrich und anderen in aller Schärfe herausgestellt, und W. gibt an, daß er die Ergebnisse der Henrich'schen Theorie „voll“ übernehmen könne (4); deshalb sei hier zunächst H.s Skizzierung einer Auflösung der Schwierigkeiten, vor die sich eine Selbstbewußtseinstheorie gestellt sieht, dargestellt. – Zunächst ist festzuhalten, daß durch den aufgewiesenen Zirkel die Reflexion nicht grundsätzlich als Leistung des Subjekts abzulehnen ist, sondern sie ist nur nicht das geeignete Theorem zur Fundierung einer Selbstbewußtseinstheorie. Dies bedeutet weiter, daß nach H. und nach W.

einer Selbstbewußtseinstheorie die „Eigenschaften, die die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins plausibel machen, erhalten bleiben“ sollen (4). Daher ist nicht von Selbstbewußtsein als einer Beziehung-auf-sich auszugehen, sondern vom Bewußtsein, das aber unmittelbare Vertrautheit mit sich besitzt, „so daß kein Fall von Bewußtsein möglich ist, in dem Zweifel hinsichtlich der Tatsache laut werden könnten, daß Bewußtsein besteht“ (H., op. cit., 275). Bewußtsein ist ein ich-loser Sachverhalt, der allem Bezug-auf-sich vorausgeht. Bewußtsein ist gegenüber dem Ich oder Selbst primär, jedoch ist letzteres eine bezüglich des Bewußtseins ausgezeichnete Funktion; und Reflexion ist gegenüber dem Ereignis Bewußtsein, das „nicht innerhalb eines Relationssystems von gegebenen Fakten (geschieht), sondern ... schlechthin singulär und beziehungslos (ist)“ (H., op. cit., 277), als Leistung zu explizieren.

Eine der zentralen Fragen ist nun, ob nicht Henrichs Position, da sie behauptet, Bewußtsein sei eine Dimension, in der „eine Kenntnis ihrer selbst eingeschlossen ist“ (H., op. cit., 277), ihrer eigenen Kritik verfällt, ob sie also nicht unter dem Titel ‚Kenntnis ihrer selbst‘ die als zirkulär kritisierte Selbstbeziehung wiedereinsetzt. W. versucht daher, die ‚Kenntnis ihrer selbst‘ vom Selbstbewußtsein abzugrenzen: „Diese Kenntnis darf nun freilich nicht als Selbst-Identifizierung verstanden werden, sonst wäre Selbstbewußtsein schon wieder vorausgesetzt und nicht mehr erklärbar. Deshalb ist die Bekanntschaft nur implizit“ (5). Die ‚Kenntnis ihrer selbst‘ schließt damit „natürlich“ auch „kein Wissen über die notwendige Verbindung zwischen Bewußtsein und Kenntnis seiner“ ein, „solches Wissen wäre ja begrifflich“ (5; vgl. a. Henrich, op. cit., 278). Es wird weiter unten noch genauer zu untersuchen sein, ob es W. gelingt, diese These einsichtig zu machen. Zunächst ist jedoch soviel gesagt: Kenntnis ist nicht Wissen und Kenntnis seiner selbst ist nicht Selbstbewußtsein bzw. Selbst-Identifizierung. – Der Punkt der Henrich'schen Theorie, an dem nun W.s Arbeit weiterführend einsteigt, ist der Versuch des Nachweises, daß so etwas wie ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein auch empirisch aufgefunden werden kann, um die Plausibilität der angeführten Theorie zu erhöhen. H. selbst hatte solches Bewußtsein in bestimmten Situationen des Erwachens und des Sichfindens im Traum realisiert gesehen; W. wendet dagegen ein, daß man sich in diesen Situationen dem ich-losen Bewußtsein vom schon selbstbewußten Subjekt her nähert, womit diese dem Vorwurf ausgesetzt sein könnten, sie wären „durch bloße Fiktion gewonnen“ (6). W. will sich daher von der ‚anderen Seite‘ an das Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein herantasten, nämlich von Kleinkindern und höheren Säugetieren (Affen, Hunde etc.) her.

Es ist nun sehr wichtig, im Blick zu behalten, daß W.s Selbstbewußtseinstheorie weniger ein logisch-struktureller oder spekulativer, als vielmehr ein genetisch-empirischer Theorietyp ist, da W. die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins eher auf dem Weg einer Studie zunächst empirischer Befunde, für die er dann bestimmte Möglichkeitsbedingungen angibt, gewinnt. Er gibt nun folgende Stufen der Genesis von Selbstbewußtsein an:

1) Zuerst ist ein ursprüngliches, unmittelbares Bewußtsein vorhanden, das bloß gewahrend ist (vgl. 8), anzutreffen bei Menschenkindern bis etwa 10 Monaten und bei Menschenaffen bis ca. 2 Jahren. Auf dieser Stufe ist eine bloße Kenntnis des Organismus gegeben.

2) Darauf folgt eine Phase, in der sich Affen z. B. in einem Spiegel wiedererkennen können und vermittels des Spiegelbilds bestimmte Manipulationen an ihrem Körper an Stellen ausführen können, die nicht im direkten visuellen Feld liegen (z. B. am Kopf); auf dieser Ebene ist schon eine Kenntnis „über (den) Organismus“ (8) vorhanden und der Organismus muß als gesteuerter bewußt sein, obwohl die Beziehung zwischen dem Steuerungszentrum – dem Bewußtsein – und dem Organismus noch nicht als Beziehung gewußt wird. W. meint nun, daß „mit der Beobachtung (der) organismischen Aktivitäten ein Substrat (gewonnen ist), das (dem Subjekt) eine erste Einsicht in seine eigenen Aktivitäten ermöglicht“ (8). Zugleich ist ausgeschlossen, daß „das Bewußtsein immer schon eine Art ‚intellektuelle Anschauung‘ besitzt, kraft deren es seiner eigenen Aktivitäten inne wird“ (9). Mit dem Bezug auf den eigenen Organismus ist aber keineswegs schon die Identität des Bewußtseins mit sich bewußt, denn „dasjenige nun, an dem das Bewußtsein seiner eigenen Identität inne werden kann, muß ein Identisches und als solches vermein-

bar sein; was das Bewußtsein zuvor an sich selber gewahrt, steht immer noch in unaufgelöster Verbindung mit gewahrtem Physischen und zerfällt deshalb in eine (zeitliche) Reihe von Verschiedenem, dessen Identisches, das Gewahren, als solches auf diesem Wege nicht erfassbar ist“ (10).

3) Die dritte Stufe der Entwicklung, die zum Wissen um sich als einem Ich führt, bildet der Spracherwerb (11 f., vgl. auch 26–27); denn dieser eröffnet die Möglichkeit einer Differenzierung und Abstrahierung bezüglich der eigenen Bewußtseinsakte. „Das aber hat zur Folge, daß nicht mehr der Organismus mit seinen sich häufig ändernden Befindlichkeiten als das letztlich Identische akzeptiert wird. . . . Das Steuern des Organismus wird als unterschieden vom Organismus als Beziehung erfaßt, deren eines Relatum, das Bewußtsein, ein durchgehend identisches ist (. . .); die Abstraktionsleistung führt von den bewußten Akten zur Verneinung des identischen Bewußtseins“ (11). „Das Bewußtsein – seiner selbst ja immer schon vage inne – erfaßt sich als Subjekt der Steuerung und sagt zu sich ‚Ich‘“ (12). Das Erreichen der Selbstbeziehung ist „nicht etwa einem Kausalprozeß zu danken, sondern vorrangig einer spielerischen Aktivität . . . , wobei der soziale Kontakt mit anderen zeichenbenutzenden Individuen eine überragende Rolle spielt“ (22).

Im Anschluß daran (17–25) legt W. noch dar, daß mit dem Selbstbewußtsein auch das begriffliche Denken, die Geltungsdifferenz von Wahrheit und Falschheit, sowie Freiheit erreicht sind, wobei Freiheit und Denken einander wechselseitig bedingen. Darauf kann aber hier nicht näher eingegangen werden.

Im zweiten Abschnitt seiner Arbeit bezieht sich W. weniger auf die Selbstbewußtseinstheorien, die im Dt. Idealismus entstanden sind, als vielmehr auf das Verhältnis Selbstbewußtseinstheorie – Gesamtsystem (vgl. 31–2). Es sei gleich gesagt, daß dieser Teil in W.s Buch sehr unbefriedigend ist, da sich die Darstellung und Kritik von Kant, Fichte und Hegel auf magere 12 Seiten erstreckt, und z. B. zur Auseinandersetzung mit Hegel fast ausschließlich Sekundärliteratur zitiert wird. Es scheint außerdem, daß die Ergebnisse, zu denen der Verf. im Falle Fichtes und Hegels gelangt, bei einer genaueren Überprüfung der Texte dieser Autoren schwerlich Bestand haben dürften.

Im dritten Teil seines Buches entwickelt W. seine im 1. Tl. vorgestellte Selbstbewußtseinstheorie weiter, wobei zunächst die „kategorialen Implikationen der . . . Selbstbewußtseins-Einsicht“ (47) im Vordergrund stehen. Dabei ordnet er drei einander sich ergänzenden Aspekten des Ich – der Differenz zu Anderem, der Identität mit sich und der Einheit von Bewußtsein und Organismus – die Kantische Kategorientafel zu. Diese Kategorien versteht W. als die noematischen Bedingungen des Gedankens „Ich“; es ist aber dabei zu beachten, daß sie nur „für das Zustandekommen des Gedankens ‚Ich‘ konstitutive Bedeutung haben“, daß aber „das Moment des Sich-Erfassens als Ich, des Selbstidentifizierens“ durch Bezug auf ein „Anschauungsartiges“, nämlich auf die Kenntnis, die das Bewußtsein von sich immer schon hat, erfolgt (50); diese aber ist nach W. nicht kategorial-begrifflicher Art, sondern das Sich-Erfassen des Bewußtseins als Ich setzt voraus, „daß die kategoriale Bindung abgestreift wird“ (51). W. versucht also der von Kant im Paralogismenkapitel der KdV entfalteten Kritik dadurch gerecht zu werden, daß er der Kategorialität nur eine Beteiligung am Zustandekommen des Gedankens „Ich“ über die Fixierung der Identität des Organismus zugesteht, nicht aber an diesem Gedanken selbst, der vielmehr eine Befreiung von der Kategorialität voraussetzen soll (vgl. 51; ob es allerdings dann terminologisch günstig ist, wenn W. vom Gedanken „Ich“ redet, ist zu bezweifeln). – Die „noetischen Grundlagen der Einsicht ‚Ich‘“ (54) bestehen nach W. in der Einbildungskraft und bestimmten „logischen Elementarprinzipien“ (58). Unter „Einbildungskraft“ ist jenes differenziertere Bewußtsein zu verstehen, das über das unmittelbare Bewußtsein hinausgeht, mit gewissen Teilbeständen von Kategorialität ausgestattet ist (z. B. der Quantität), und auch schon höheren Tieren eignet, sowie Lernen, Erinnern etc. ermöglicht. Die „logischen Elementarprinzipien“ sind die Identität, die Verschiedenheit, der Widerspruch und der Grund; wie das Verhältnis dieser Prinzipien zu den Kategorien genau zu begreifen ist, klärt W. ebensowenig wie die Beziehung von noetischen und noematischen Bedingungen; denn man kann sich ja berechtigt fragen, ob in dem Selbstverhältnis des Ich deren Differenz nicht wiederum ebenso negiert ist.

Im Anschluß an diese Darlegungen stellt W. die Relation zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Begriffspaar Subjekt-Objekt dar (66–69), wobei er betont, daß das Bewußtsein, das Einheitsgrund von Setzen und Entgegensetzen ist, als Subjekt zu begreifen ist; das Ich dagegen ist „eine Art erster Objektsgedanke des Subjekts“ (des Bewußtseins), da hier schon eine bestimmte „Vermeinungsrichtung“ – nämlich auf sich und nicht auf die ‚Außenwelt‘ – „festgelegt ist“ (67). Diese vagen Äußerungen machen klar, daß es W. nicht gelungen ist, diesen Problemlösungskomplex wirklich aufzuhellen; dies hängt, wie gleich darzulegen ist, damit zusammen, daß er die logische Verfaßtheit des Ich nicht wirklich zu entwickeln sucht. – In dem Abschnitt „Wissen und Wollen“ (70–74) geht W. u. a. auf die beiden Arten von infinitem Regreß ein, die dann entstehen, wenn Wissen als gewußtes Wissen und Wollen als gewolltes Wollen konzipiert sind, da dann eben jeder Wissens- oder Willensakt seinerseits wieder gewußt bzw. gewollt sein muß. Nach W. ist dieser Regreß unsinnig, da das Ich als „Durchgriff“ (70) auf die mit dem Bewußtsein gegebene ursprüngliche Kenntnis seiner selbst und quasi als Realisierung derselben zu verstehen ist; damit aber selbst Wissen bzw. Wollen nicht sich selbst voraus – was ja zum Regreß führt –, sondern nur die mit dem unmittelbaren Bewußtsein schon gegebene Kenntnis seiner selbst. – Auf den letzten Seiten seines Buches behandelt W. noch das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu der personalen Identität durch die Zeit (71–72), zum kategorischen Imperativ (73–74), zur Ästhetik (75–77) und zur Sprache (78–79); darauf wird hier nicht eingegangen, zum einen, weil diese Bemerkungen praktisch nur programmatischen Charakter haben, zum andern, weil sie für die Grundkonzeption der Selbstbewußtseinstheorie, die W. vorstellt, nicht von unmittelbarer Bedeutung sind.

Um W.s Theorie abschließend kritisch zu würdigen, ist noch einmal an ihren Ausgangspunkt, die Zirkularität der Reflexionstheorie, zu erinnern, die darin besteht, daß das Ich deswegen nicht als durch Beziehung-auf-sich konstituiert gedacht werden kann, da es Bedingung der Möglichkeit dieser Beziehung-auf-sich ist, daß das Ich schon ‚bei sich‘ ist. Um nun diesen Zirkel zu vermeiden, will W. im Gefolge von Henrich das Selbstbewußtsein von einem Bewußtsein her entwickeln, das noch nicht Beziehung-auf-sich ist, gleichwohl aber eine Kenntnis seiner selbst besitzt. Jedoch stellt sich dann natürlich sofort die Frage, wie diese Kenntnis seiner selbst, bzw. die Vertrautheit mit sich bestimmt ist, d. h. es wird auch nach der logischen Verfaßtheit des unmittelbaren Bewußtseins gefragt. Dabei scheint es aber dann unumgänglich, die Vertrautheit-mit-sich als ein – wenn auch noch unentfaltetes – Verhältnis-zu-sich zu bestimmen, womit aber die Genese des Selbstbewußtseins als eine Abfolge von Stufen von Selbstbeziehung zu verstehen wäre, was natürlich W.s Intention direkt zuwiderläuft. Er würde dagegen wohl einwenden, hier würde das unmittelbare Bewußtsein vom schon erreichten Selbstbewußtsein *nachträglich* interpretiert (vgl. 13, 23–24, 70!) und erst unter der Ägide des Selbstbewußtseins würde die unbegriffliche Kenntnis seiner selbst begrifflich aufgefaßt; dann aber ist zu zeigen, daß es eben dasselbe Bewußtsein ist, das nun begrifflich interpretiert wird, was aber nichts anderes heißt, als die *Bestimmtheit* der Kenntnis seiner selbst anzugeben. Wie ist dies aber ohne die Struktur ‚Beziehung-auf-sich‘ möglich? – Eine analoge Problematik läßt sich auch für die schon angesprochene „Transkategorialität“ (51) des Ich angeben: soll doch einerseits die Ich-Einsicht gerade in der Befreiung von Kategorien bestehen, andererseits ist aber z. B. auf S. 12 (vgl. 47) zu lesen: Das unmittelbare Bewußtsein „erlangt die Kenntnis der Identität seines Organismus. Sodann schreitet es fort zu der Einsicht in die Identität seiner selbst, des Bewußtseins und nennt sich ‚Ich‘“. Kann man hier wirklich sagen, daß die Ich-Einsicht jenseits von Kategorialität liegt, wenn doch gerade die Einsicht in die *Identität* seiner selbst „Ich“ genannt wird? W.s Behauptung, Kategorien seien nur am Zustandekommen der Einsicht, nicht aber an der Einsicht selbst beteiligt (50–51), kann nur als Beteuerung, nicht aber als ausgewiesenes Theorem gelten. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es W. nicht gelungen ist, die Beziehung-auf-sich des Selbstbewußtseins aus einem Bewußtsein, das nicht durch Bezug-auf-sich konstituiert ist, zu entfalten, und zwar aus dem einfachen Grund, weil nicht zu sehen ist, wie die mit dem Bewußtsein „notwendig“ (5) verbundene Kenntnis seiner selbst anders als durch Beziehung-auf-sich zu explizieren ist. – W.s Schwierigkeiten scheinen im wesentlichen eine

Folge des von ihm angezogenen Theorietyps zu sein. Denn anstatt eine Untersuchung der Logik von Selbstbeziehung vorzunehmen, in deren Verlauf die Frage zu klären wäre, welche Rolle der konstatierte Zirkel im Ganzen einer Selbstbewußtseinstheorie spielt und ob er als prinzipiell vitiös anzusehen ist, hat sich W. von vornherein dafür entschieden, den Zirkel durch Zurückführung der Beziehung-auf-sich auf eine Dimension, die nicht Beziehung-auf-sich sein soll, aufzuheben. Dies versucht er dann durch einen genetisch-empirischen Theorietyp zu bewerkstelligen. Jedoch muß sich ein solcher Ansatz die Frage gefallen lassen, ob denn eine Interpretation des Verhaltens von Kleinkindern und höheren Tieren wirklich das Ziel erreicht, „hinter“ das Selbstbewußtsein zurückzugelangen, und ob hier nicht bloß Momente des Selbstbewußtseins „projiziert“ werden (die dem unmittelbaren Bewußtsein zugeschriebene Kenntnis seiner selbst läßt dies durchaus vermuten). Damit sind wir aber nur wieder auf unser schon erreichtes Selbstbewußtsein verwiesen; soll dies erneut mit Hilfe des von W. in Ansatz gebrachten Theorietyps aufgeklärt werden, sind wir in einem Zirkel gelandet. – Es soll nicht bestritten werden, daß es ein Problem der empirischen Genese von Selbstbewußtsein gibt; es wird aber in Frage gezogen, ob auf dem Weg einer genetisch-empirischen Theorie Selbstbewußtsein expliziert werden kann. Und diese Frage dürfte wohl negativ zu beantworten sein.

W. R ö h r l

Broch, Thomas, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin* (Tübinger Theol. Studien 10). Gr. 8° (556 S.) Mainz 1977, Grünewald.

Im Vorwort stellt der Verf. fest, daß Teilhard noch vor zehn Jahren „in aller berufenem oder unberufenem Munde“ war, heute aber aus der philosophischen und theologischen Diskussion so gut wie verschwunden ist (11). Er gibt sich Rechenschaft über die Gründe, die sowohl äußerliche (z. B. zu frühe Popularisierung und Verharmlosung seines Werkes, unbefriedigende Veröffentlichungssituation der teilhardischen Schriften, schlechte Übersetzungen und Textmanipulationen) wie vor allem innere Gründe sind (z. B. neue Entwicklungen philosophischer Tendenzen wie Strukturalismus, positive und analytische Philosophie im Gefolge von *L. Wittgenstein*, der kritische Rationalismus von *Popper* und *H. Albert*). Alle diese Richtungen – so heterogen sie auch unter sich sein mögen – treffen sich in der Ablehnung der Ganzheitsschau der Welt, „hinter der das metaphysisch und religiös fundierte Bekenntnis zu einer Einheit, einem umfassenden Sinnnganzen und Sinnziel der universalen Wirklichkeit steht“ (13). Andere wenden sich gegen das „mystische“ Element bei Teilhard; das Mystische ist das Unaussprechliche, und „wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (*Wittgenstein*). Wieder andere wenden sich gegen die „universalhistorische Konzeption“ (M. Theunissen) oder gegen die „Sinnzusammenhänge als hinzunehmende Letztgegebenheiten“ (H. Albert). Das leidenschaftliche Bekenntnis Teilhards zu einem Sinnnganzen und Sinnziel aller Wirklichkeit war aber wohl einer der Hauptgründe für den kometenhaften Aufstieg. Der Verf. meint: „Dieses Werk wird in seinen Grundanliegen immer wieder zur Bedeutung gelangen, wenn das fundamentale menschliche Bedürfnis nach Sinnstrukturen in der Welt, im Leben, in der Geschichte verwirrt, gestört und unbefriedigt ist – unabhängig davon, ob die Durchführung dieses Anliegens in allen Beziehungen der sicherlich notwendigen Kritik standzuhalten vermag“ (14–15). Die vorliegende Arbeit will dem Anliegen dienen, „daß die Diskussion um Teilhard de Chardin nicht unverdienterweise versiegt“ (15). Der Autor setzt sich unter der Rücksicht der Freiheit mit dem Werk Teilhards auseinander. Tatsächlich ist dieses Problem für Teilhard wichtig und zugleich der häufigste Angriffspunkt. Trotzdem gibt es in der deutschsprachigen Literatur keine ausführlichen thematischen Auseinandersetzungen mit diesem Problemkreis. B.s umfangreiche und gründliche Untersuchung schließt deshalb eine empfindliche Lücke in der Teilhard-Literatur. Da für Teilhard das Freiheitsproblem ein zentrales Anliegen genannt werden muß, kann die Frage nur im Durchgang durch das ganze „System“ und in der Auseinandersetzung mit dem gesamten Denken adäquat behandelt werden.

Nach einer Einführung (§ 1: die Schau der Einheit, Bemerkungen zur Methode) ist der erste Hauptteil dem referierenden Gang (§§ 2–3) durch Teilhards Kosmos