

teile auflöst (z. B. Gott der Philosophen – Gott der Bibel; alttestamentlicher Rachegott – neutestamentlicher Liebesgott; S. 18 ff.). Auch die Darstellung der scholastischen Gotteslehre entspricht eher einem Klischee und übersieht innere Korrekturen (Seinsanalogie, *theologia negativa*, Gott als unaussprechliches Mysterium; S. 118 f.).

G. L. Müller

### 3. Moderne Strömungen

Gruß, Heribert, *Transzendenz-Erkenntnis im phänomenologischen Ansatz*. Zur methodischen Neubegründung theistischer Weltanschauung. Paderborn: Schöningh 1980. 184 S.

„In dieser Untersuchung wird ein Denker vorgestellt und weitergeführt, dessen Ringen um das philosophische Gottesproblem vor einem halben Jahrhundert zur Diskussion stand“ (9); gemeint ist Joseph Geysers (1869–1948), Prof. in Münster (1904–17), Freiburg (1917–24) und zuletzt in München (1924–35). Er war zu seiner Zeit einer der angesehensten katholischen Philosophen in Deutschland, kann aber – gerade auch nach seiner eigenen Einschätzung – nicht einfach als „Neuscholastiker“ gelten; von deren Seite fand er denn auch mancherlei Kritik. Gr. meint, diese Kritik beruhe zum Teil auf Mißverständnissen, die durch die Eigenart seines philosophischen Vorgehens bedingt seien (18), aber auch durch den Mangel an Kenntnis und Verständnis des entscheidenden Einflusses Husserls auf das Denken Geysers. Von diesem phänomenologischen Einschlag her das Denken Geysers verständlich zu machen, ist das Ziel des Verf., (20), und dieses Ziel hat er gewiß erreicht. Freilich fehlt es auch bei Gr. nicht an kritischer Zurückhaltung gegenüber Geysers. Die Frage drängt sich auf: Wird es möglich sein, durch Weiterdenken vom phänomenologischen Ansatz Geysers aus zu einer voll befriedigenden Lösung des Problems der „Transzendenz-Erkenntnis“ zu gelangen?

Der phänomenologische Ansatz zeigt sich vor allem in Geysers Auffassung der Wesensordnung. Die Wesenheiten und ihre Beziehungen untereinander, die „Wesensverhalte“, sind uns in einer Schau gegeben (44), die erkenntnistheoretisch das „Urerste“ ist (100), im Sinn von Husserl, entgegen der Auffassung des Aristoteles (ebd.). Die Auffassung des Marburger Idealismus, nach der die Wesensordnung vom erkenntnistheoretischen Subjekt „gesetzt“ wird, lehnt er allerdings entschieden ab (52). Aber damit ergibt sich keineswegs die realistische Auffassung des Aristoteles und der Scholastik als kontradiktorischer Gegensatz zum Idealismus. Vielmehr steht die realistische Auffassung der idealistischen als das andere Extrem, d. h. konträr gegenüber. Zwischen beiden gibt es ein Drittes, eine „an sich“ bestehende Wesensordnung, die nicht auf Seiendes und auch in keiner Weise auf reales Sein zurückführbar ist. Das wird mit aller Schärfe immer wieder betont: „Die Wesensordnung hat keinerlei Bezug auf reales Sein“ (94); „von ihr führt kein unmittelbarer Weg in die Wirklichkeit“ (101); „das ‚ist‘ hat bei den reinen Wesenheiten nur einen uneigentlich-analogen Sinn“ (107). Auch die Zurückführung der reinen Wesensurteile auf einen konditionalen Daseinsbezug (Wenn dieses Wesen verwirklicht ist, dann kommt ihm notwendig dieses Prädikat zu) wird scharf abgelehnt. So würde man den „Fundamentalsinn“ der Wesensurteile als etwas rein Faktisches sehen (110); ihre unbedingte Notwendigkeit wäre dahin. Auch die Möglichkeit der Wesenheiten darf nicht als ein Sein-können aufgefaßt werden, sondern besagt nur Widerspruchsfreiheit (114). Letztlich fordert dieser radikale Ausschluß jeder Beziehung auf Sein sogar eine Änderung der Definition der Wahrheit. Da auch die Wesensurteile „wahr“ sind, kann Wahrheit nicht mehr als Übereinstimmung des Denkinhalts (Noema) mit dem Sein bzw. dem Seienden definiert werden, sondern nur als Übereinstimmung des Denkinhalts mit der „Gegenständlichkeit“ (res), die das Urteil normiert; allerdings darf der Begriff des Gegenstandes auch keinen konstitutiven Subjektsbezug enthalten, da sonst der Idealismus folgen würde (57). Das Normierungsverhältnis der reinen Wesenheit kann durch das Wort „Geltung“ bezeichnet werden (28), das so die Art des „Bestehens“ der Wesensverhalte wäre; allerdings legt Geysers auf dieses Wort keinen besonderen Nachdruck (56).

Nun scheint es aber sicher zu sein, daß man „mit einer solchen Wesensphänomenologie keine realistische Ontologie aufbauen kann“ (95). Gewiß, aber es heißt in der Zusammenfassung der Ergebnisse in 15 Thesen doch auch wieder: „Wenngleich die reine Wesensordnung keinen Bezug auf faktisches Dasein impliziert, sind ihre Verhältnisse

doch uneingeschränkt realisierbar“ (154). Diese Erkenntnis ist allerdings nur möglich, wenn sich mit der Wesenserkenntnis die konkrete Erfahrung verbindet. Wie das geschieht, hat Geysers vor allem in seiner Begründung des Kausalprinzips durch „Reflexion auf die Kausalerfahrung“ seit seiner „Erkenntnistheorie“ (1922) in mehrmals neuen Versuchen dargelegt. Die Kausalerfahrung findet Geysers im Bewußtsein, z. B.: „ich verschaffe mir die Gewißheit hinsichtlich eines bestimmten Satzes“ (79). Dieses Bewirken eines Entstehens ist natürlich nur eine Einzelzatsache. Durch welche Reflexion kann von daher die allgemeine Notwendigkeit eines Bewirkens für jedes Entstehen erschlossen werden, so daß gilt: „Jedes Entstehen ist notwendig verursacht?“ (97). Das erste Ergebnis der Reflexion ist die Erkenntnis: „Nur das Entstehen ist der spezifische Träger der Kausalrelation“ (79). Weiter: Entstehen und Wirken sind Elementarwesenheiten, d. h. nicht weiter zurückführbar, und darum ist auch die zwischen beiden bestehende Relation eine elementare Relation (96). Von solchen Relationen aber gilt das Grundgesetz der Relationen: „Die Relationen müssen ohne weiteres sein, wenn, wann und wo ihre Träger sind“ (Das Gesetz der Ursache, S. 96). „Dies muß also auch bei der Kausalrelation zutreffen“ (ebd.). Es scheint, daß damit das Kausalprinzip als notwendig erwiesen sein soll. Gr. drückt das so aus: „Von der Existenz des Entstehens läßt sich immer auch auf die Existenz des Wirkens schließen“ (97). Von der „metaphysischen Relevanz“ des so begründeten Kausalprinzips „war Geysers offenbar überzeugt“ (118), d. h. von seiner Eignung für eine „argumentative Transzendenzerschließung“. Geysers habe uns aber „keine Richtung angedeutet, in der die Anwendung des Kausalprinzips erfolgen sollte“ (ebd.). Die Schwierigkeit liegt darin, daß Geysers das *Entstehen* als Fundament der Kausalrelation annimmt, aber das Problem einer eventuell ewigen Welt nicht erörtert.

Gr. macht noch auf einen anderen Gedanken Geysers aufmerksam, der kaum Beachtung gefunden habe, nämlich seine Auffassung von den „fließenden Formen“ (82–86). Die Scholastik habe nur einen „fluxus formarum“ gekannt, insofern im Augenblick der substantiellen Veränderung an die Stelle einer substantiellen Form eine schlechthin andere tritt; solange dagegen die gleiche Form und damit die gleiche Substanz bleibe, sei sie (substantiell) völlig unveränderlich, also keine „forma fluens“. Eben dies aber hält Geysers für unhaltbar: Die Substanz ändert sich nicht nur, insofern sie durch verschiedene Akzidentien bestimmt wird, sondern auch als Substanz, in ihrem eigenen Seinsbestand. Mir scheint, man muß hier die eigentlich gemeinte Sache von der teilweise irreführenden Ausdrucksweise unterscheiden. Daß sich die körperliche Substanz auch als Substanz verändert, z. B. sich im Wachstum vermehrt, dafür finden sich sogar bei Thomas Texte. Aber das bedeutet nicht eine Veränderung der Individualität oder des „Wesens“, wenigstens wenn dieses im strengen Sinn verstanden wird. Mir scheint, daß hier Geysers zu unkritisch die Gleichsetzung von Substanz und Wesen übernimmt, die allerdings in der Scholastik sehr häufig vorkommt. Man muß wohl auch unterscheiden zwischen Wesen im streng metaphysischen Sinn und empirischem „Wesen“; das letztere schließt fließende Übergänge nicht aus, wohl aber das erstere. In meinem Buch „Grundbegriffe der Scholastik“ (1980) werden diese Unterschiede eingehend dargelegt (S. 90, 108–113).

Was die Auffassungen Geysers von der Wesensordnung und vom Kausalprinzip angeht, können mich vor allem zwei Punkte nicht befriedigen. Der erste Punkt ist die Auffassung der Wesenheiten und Wesensverhalte als etwas, das keinerlei Bezug auf reales Sein hat. Dies scheint mir unvereinbar damit zu sein, daß, wie Gr. sagt, „die reinen Wesensverhältnisse zuerst am Erfahrungsgegebenen erschaut werden“ (150). Und wenn dies vielleicht sogar zu weit geht (wie soll man sich das etwa beim Nichtwiderspruchsprinzip vorstellen?), so muß es doch wohl von den einzelnen Wesenheiten gelten. Was Sein und Seiendes ist, wissen wir nicht aus „angeborenen Ideen“, sondern aus der (inneren) Erfahrung des eigenen Seins. Und wenn wir vom Seienden sagen, daß es nicht gleichzeitig sein und nicht-sein kann, dann sprechen wir mindestens grundlegend vom Seienden, wirklich Seienden, nicht von einer Wesenheit, die keinen Bezug zum realen Sein hat. Daß es Seiendes „gibt“, wird dabei ganz selbstverständlich vorausgesetzt, allerdings nicht, daß es gerade dieses oder jenes einzelne Seiende gibt. Bezüglich des einzelnen mag die – jedenfalls sekundäre – bedingte Aussage gelten: „Wenn dieses oder jenes ein Seiendes ist, dann . . .“

Der andere Punkt, der mir angreifbar erscheint, ist das „Grundgesetz der Relationen“. Die hier von Geysers zugrunde gelegte Auffassung der Relationen entspricht der

Sichtweise, wie sie um die Jahrhundertwende in der Neuscholastik üblich war. Sie ging von der Analyse einiger weniger Relationen aus und nahm dann an, die dort gefundene Struktur müsse sich bei allen Relationen finden. Etwa bei der Relation der Ähnlichkeit ist die gleiche Qualität, die sich in zwei Subjekten findet, das „Fundament“, aus dem die Relation notwendig sich ergibt (resultat). Aber hat jede Relation, hat insbesondere die Kausalrelation die gleiche Struktur? Welches sind hier die beiden Fundamente oder, wie Geysler sagt, die spezifischen Träger? Geysler spricht gewöhnlich nur von dem einen spezifischen Träger, der das Entstehen ist. In „Das Gesetz der Ursache“ wird als das andere Fundament das „Hingeordnetsein des A auf das Entstehenmachen von etwas“ bezeichnet (102). Soviel ist jedenfalls klar: Davon, daß hier das gleiche analytische Verhältnis vorliegt wie im Fall der Ähnlichkeit, kann keine Rede sein. Gr. sagt mit Recht: „Der hier anzunehmende Zusammenhang kann bestensfalls der Gegenstand eines synthetischen Urteils a priori sei.“ (130).

Zum Schluß noch eine Frage: Inwieweit hängt das Unbefriedigende der Lösungen Geyslers damit zusammen, daß er den Begriff des Seins, wie ihn Thomas von Aquin verstanden hat, ebenso wie die Thomisten seiner Zeit nicht gekannt hat und so Da-sein und So-sein zu isoliert gesehen hat? Diesen Zusammenhängen nachzugehen, würde den Rahmen einer Buchbesprechung notwendig sprengen. – Anerkennen, ja bewundern muß man jedenfalls das zähe Ringen Geyslers mit den Problemen, die er mit Recht auch in vielen Fragen gesehen hat, die manche Neuscholastiker seiner Zeit zu sehr vereinfacht haben; damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß seine Kritik in allem berechtigt ist.

J. de Vries S. J.

Mörchen, Hermann, *Macht und Herrschaft im Denken Heideggers und Adornos*. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 196 S.

Vorliegende Studie, nur das „Präludium einer umfassenderen Abhandlung“ (8), die Adornos und Heideggers gegenseitige Kommunikationsverweigerung zum Gegenstand hat mit dem Ziel, einen „postbumen Dialog“ (ebd.) zwischen beiden Denkern in Gang zu bringen, möchte an einem für beide zentralen Thema, nämlich dem Thema Macht und Herrschaft, die Möglichkeiten solchen Dialogs erproben, wobei der Verf. nicht in einem technischen Sinn zwischen Macht, Herrschaft und Gewalt differenziert, sondern angesichts der bei Heidegger und auch bei Adorno sich findenden „terminologischen Schwankungen“ (20) nur den „sprachliche(n) Indizien“ (36) nachgeht.

Bei Heidegger geht er chronologisch voran und unterscheidet mehrere Stadien der Reflexion, nämlich eine Frühphase bis 1933, vor allem repräsentiert durch ‚Sein und Zeit‘, eine mittlere Phase, vor allem repräsentiert durch Heideggers Nietzsche-Vorlesung, und eine Spätphase ab 1946, die kulminiert in Heideggers Rede vom ‚Geviert‘. Auch wenn es ihm nicht um eine Nachzeichnung des gesamten Heideggerschen Denkweges geht, so möchte er doch die durchgängige Präsenz des Machtthemas in diesem Denkweg und die Verbindung dieses Themas mit der Seinsfrage deutlich machen, hierin sich bewußt von Untersuchungen zur politischen Philosophie Heideggers absetzend, die diese im Ausgang von Sonderphänomenen wie Heideggers Kunstwerkaufsatz (Schwan) oder von der sog. ‚Frage nach der Technik‘ (Pöggeler) zu entwickeln suchen. Bereits in ‚Sein und Zeit‘ ist für M. das Bemühen deutlich, die *Herrschaft* eines bestimmten an der Ontologie der Vorhandenheit orientierten Seinsverständnisses zu überwinden, daher der Versuch einer existentialen Analyse, der freilich nicht zum Ziel führt. In der Folgezeit wird die Herrschaft dieses Seinsverständnisses seinsgeschichtlich verortet und der Versuch einer ‚Verwindung der Metaphysik‘ unternommen, die von ihren Anfängen bei Platon bis zu Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht von diesem Denken geprägt ist. Im Zusammenhang mit diesem für Heideggers mittlere Phase charakteristischen Leitwort (einer ‚Verwindung‘ der Metaphysik) beobachtet M. (anstelle der Begriffe ‚Macht‘ und ‚Herrschaft‘) einen „zunehmenden Gebrauch des Verbuns ‚walten‘ für die Weisen des Mächtigseins und Machtausübens, die, unscheinbarer und elementarer, seinsgeschichtlich den metaphysisch geprägten vorausgehen und das Sein von *Welt* überhaupt . . . ausmachen“ (63). Für Heideggers Spätphilosophie signifikant sind nach dem Verf. vor allem folgende Momente: „Macht wird zunehmend unterm Geheiß . . . der *Sprache* erfahren, dem das Denken gehorcht . . . Unterm Namen des ‚Ge-stells‘ wird die seinsgeschichtliche Herausforderung des Menschen zu planetarischer Herrschaft nachdrücklicher thematisiert . . . im ‚*Hirten des Seins*‘ das herrschafts-