

aktuellen Ort hat (Utopischen), vermittelt. Immanente Transzendenz bedeutet so im Kontext der vom Dunkel des Augenblicks her ausgelegten Zweiseitentheorie: „Transzendenz im Dunkel des Augenblicks als die alle bisherige Wirklichkeit von Mensch und Welt schlechthin übersteigende Möglichkeit der Vollendung des Seins.“ (107 f.)

E.s Kritik ist ein Versuch des Zu-Ende-Denkens Blochs, in dem er zeigt, daß Bloch die Möglichkeit der Verwirklichung des „Ultimum“ nicht zureichend zu begründen vermag. Er scheitert, so E., an der *Widerständigkeit* zwar nicht des Noch-Nicht, wohl aber des *Nichts* des Bösen, insbesondere seiner deutlichsten Manifestation in der Gestalt des Todes. Seine subsidiäre Deutung des Bösen, die stark an Hegel erinnert, stimmt mit den Prämissen seines evolutionären Konzepts nicht überein. Seine These von der Exterritorialität des auf Vollendung tendierenden Was im Tode trifft derselbe Vorwurf. Dagegen böte sich – durch Bloch selbst angeregt – die Möglichkeit, gerade den Tod als Grenz-Dunkel des Augenblicks in einer Weise zu deuten, die die Vollendung des Seins menschlicher Verfügung verwehrt sein läßt und sie dem „U-topon“ selbst überlassen sein läßt. Der Mensch kann die Vermittlung von Daß-Sein und Was-Sein aufgrund der Schranke des Todes nicht leisten. Dazu bedarf es des „Einschlags des Was-Wesens in den Daß-Grund“, wie E. in Anlehnung an Bloch formuliert. Es bedarf also des Sprunges der Verwandlung im menschlicher Verfügung entzogenen Augenblick des Endgeschehens. – Blochs Kunsttheorie – Kunst als symbolischer „Vorschein“ des Endes verstanden – läßt den Menschen im Aufnehmen von Dichtung und insbesondere Musik das Sich-Entziehende berühren. Ähnlich kann der Mensch in bestimmten Erfahrungen des Staunens die Erfüllung vor-fühlen. Diese „gründlichen Evidenzen“ behalten auch in der Zweiseitentheorie den Rang der Nähe des Göttlichen. E.s Arbeit – zuweilen etwas langatmig in der Darstellung – stellt sich dar als der bemerkenswerte Versuch, streng *innerhalb* des Kontextes Blochschen Denkens Möglichkeiten des philosophisch-theologischen Gesprächs zu orten. Ob dieser Versuch Früchte trägt, hängt wesentlich davon ab, ob es gelingt, Blochs Variante des Materialismus theologisch aufzunehmen.

K. Schanné

Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española. Vol. I: A-B.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid: Instituto de Filosofía „Luis Vives“ 1980. XXVII/656 S.

Spaniens Beitrag zur Geschichte der Philosophie ist nicht unbekannt. Große Gestalten wie Ramon Lull, Francisco Suárez odere Jaime Balmes haben immer wieder das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Es fehlt auch nicht an zusammenfassenden Darstellungen. Nach A. Bonilla y San Martín, den Brüdern Carreras y Artau, M. Solana und M. Cruz Hernández haben in neuester Zeit G. Fraile und J. L. Abellán in beachtlichen Werken versucht, die Entwicklung der philosophischen Ideen in Spanien nachzuzeichnen. – Das vorliegende Werk verfolgt ein anderes Ziel; es will solche geistesgeschichtlichen Forschungen auf ein solides literargeschichtliches Fundament stellen. Zu diesem Zweck versucht der Verf., der in Freiburg/Br. mit einer Arbeit über Karl Jaspers zum Doktor der Philosophie promovierte und heute in Madrid am Instituto Luis Vives des Consejo Superior de Investigaciones Científicas die Sektion für Geschichte der Philosophie leitet, alle erreichbaren biographischen und bibliographischen Daten über spanische Philosophen und ihre Werke zusammenzutragen. Es versteht sich von selbst, daß in einem solchen Werk die Termini „Philosoph“ und „Spanier“ in einem sehr weiten Sinn genommen werden. Man findet also darin nicht nur Philosophen, sondern auch Theologen, Mystiker, Historiker, Literaten, ganz allgemein Personen, die zur Geschichte des Denkens in Spanien beigetragen haben. Das Werk beschränkt sich auch nicht auf Spanier im modernen Sinn des Wortes; die jüdischen und arabischen Philosophen, die im Mittelalter so wichtige Beiträge zur Entfaltung des Geistes auf der iberischen Halbinsel geleistet haben, gehören ebenso dazu wie die spanischen Philosophen, die außerhalb ihres Vaterlandes gelebt haben. – Das Werk ist alphabetisch nach Autoren geordnet. Von jedem Autor gibt der Verf. zunächst eine Biographie, dann soweit möglich einen Überblick über seine Gedankenwelt; darauf folgt ein Katalog seiner Werke, auch der ungedruckten, sowie eine Liste der Sekundärliteratur. – Welche Fundgrube dieses Werk darstellt, zeigt schon der jetzt erschienene 1. Band, der die Autoren A und B umfaßt. Er enthält allein 602 Biographien (von Abad bis Bux) und 11 094 bibliographische Daten. Insgesamt sind 9 Bände geplant. Dazu sol-

len noch Indices-Bände kommen, die das Werk nach thematischen Gesichtspunkten aufschlüsseln. – Man muß den Mut und die Schaffenskraft des Verf. bewundern, der dieses Unternehmen ohne großen Mitarbeiterstab und ohne die Hilfe elektronischer Datenverarbeitung in Angriff genommen hat. Es stellt ein wertvolles Arbeitsinstrument dar für jeden, der sich mit der Geschichte des philosophischen Denkens in Spanien befaßt.

K. Reinhardt

Halbfass, Wilhelm, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung.* Basel/Stuttgart: Schwabe 1981. 550 S.

Der philosophische Vergleich zwischen indischem und europäischem Denken setzt genaue Kenntnis der Formen denkerischer Auseinandersetzung voraus, die sich in der Geschichte der kulturellen Begegnung herausgebildet haben. H. hat eine umfassende historisch angelegte Arbeit vorgelegt, die weder einzelne europäische philosophische Lehren mit indischen vergleicht, noch bloß gegenseitige Einflüsse rekonstruiert, sondern vielmehr die Perspektiven des Interesses aneinander und des Zugangs zueinander festhält, also Problemen des Kontextes und Horizontes philosophischer Begegnung gewidmet ist. H. stellt die hermeneutischen und geschichtlichen Begegnungsweisen vor, so daß jeder neue Begegnungsversuch sich seiner eigenen Genese und Absicht bewußt werden kann, bzw. eine gewisse Orientierung durch die Geschichte der Begegnung erhält. – Im 1. Teil (11–188) behandelt H. die Muster eines europäischen Zugangs zu indischem Denken. Themenschwerpunkte: Das philosophische Indienbild der Antike; die islamische Begegnung; der Zugang der Missionare; Atheismus, Aufklärung und die Frühgeschichte der Indologie; Romantik; Hegel; Schopenhauer; Indiendeutung nach Hegel und Schopenhauer; der Umgang der europäischen Geschichtsschreibung der Philosophie mit indischem Denken; neue Entwicklungen. Im 2. Teil (189–438) stellt H. die indische Tradition und ihre Aneignung der europäischen Philosophie vor. Themenschwerpunkte: Die traditionelle indische Xenologie; Rammohan Roy; Neuhinduisismus und moderner, indischer Traditionalismus; Entwicklungen im 20. Jahrhundert; der Philosophiebegriff und dessen Aneignung; Begriff des Dharma; indische Doxographie und die „Geschichtslosigkeit“ des modernen Traditionsverständnisses; indischer Inklusivismus und europäischer Exklusivismus. Während die europäischen Zugänge im großen und ganzen von je verschieden kombinierten und gewichteten Motiven der Selbstdarstellung, Selbstbestätigung und Selbstkritik beherrscht werden, so werden indische Perspektiven meist von Selbstverherrlichung oder Apologetik bestimmt. Für den indischen Raum heute ist interessant, daß dort besonders viel über Philosophie als solche gehandelt wird: Definitionen und Erklärungen über Wesen und Aufgaben von Philosophie im allgemeinen und in speziellen Bereichen herrschen vor. „Die folgenden Motive sind hier besonders augenfällig und zugleich beispielhaft: die Tendenz, die Philosophie ganz ins Zentrum der indischen Tradition zu rücken; die Orientierung am Verhältnis Philosophie-Religion; die Verwischung des Unterschiedes zwischen Appell und Feststellung; die Neigung, sowohl die indische Philosophie wie die Philosophie schlechthin auf appellative Idealdefinitionen festzulegen; die Betonung der praktischen, von der ethischen Orientierung des Individuums bis zur Weltpolitik reichenden Implikationen der Philosophie; die Tendenz ‚Erfahrung‘ und ‚Intuition‘ als Grundlage der Religion wie auch der Philosophie zu präsentieren und beide auf dieser Grundlage ineinander übergehen zu lassen; die Verwendung des Begriffs der Philosophie als Vehikel der universalistischen und inklusivistischen Ansprüche des modernen Hinduismus (344).“ Explizit oder implizit wird *daršana* als ein tieferer Begriff oder als Ausdruck der Erfüllung dessen verstanden, was im Westen unter dem Titel „Philosophie“ geschieht oder angestrebt wird. Es gibt Philosophie in Indien wie im Westen; aber insofern Philosophie im indischen Verständnis als *daršana* sich darstellt, ist sie doch zugleich auch etwas wesentlich anderes und Ursprünglicheres: Was bei den Europäern als analytische und theoretische Erkenntnisbemühung geschieht und verstanden wird, wird von den Indern als ein ursprüngliches Sehen und ganzheitliches Realisieren verstanden und vollzogen (354). Im modernen Hinduismus hat sich also eine Wende vollzogen, weg von Philosophie als bloßem System von Lehrmeinungen, hin zu Philosophie als Ausdruck unmittelbarer Erfahrung des Sinns, Intuition, Realisation des Absoluten. Allerdings gibt es, trotz ähnlicher Grundansichten, noch keine einheitliche und allgemein akzeptierte Terminologie. Dies bringt der konkreten vergleichend philosophischen Ar-