

hung durch einen persönlichen Gott für wahrscheinlicher. M. hält dem entgegen, daß Gottes Wirken durch bloßen Willen uns unverständlich sei.

Aus dem Gesagten wird erkennbar, daß M. nur zwei Arten der Begründung des Theismus kennt: entweder durch bloß begriffliche Analyse oder aus der Erfahrung mit Hilfe von erklärenden Hypothesen. Diese ausschließende Alternative macht ihm auch das Verständnis der fünf Wege von Thomas von Aquin unmöglich. Was die sonst dargestellten Beweise angeht, ist mir noch keine Untersuchung begegnet, die so scharfsinnig Kritik an ihnen geübt hat, und zwar eine berechtigte Kritik, die aber am entscheidenden Punkt des Gottesbeweises überhaupt vorbeigedacht hat. Wie ist das möglich? Durch eine essentialistische Auffassung des Seins, die der genannten ausschließenden Alternative zugrunde liegt. Durch sie werden auch sonst gültige Gottesbeweise entwertet, da durch sie Gott in ein System vereinnahmt würde. Ein systemimmanenter Gott ist aber nicht mehr absolut. Ein Gott, aus dem man etwas „erklären“ kann, ist kein freier Schöpfergott. Was absolut notwendig im Sein und so allein notwendige Bedingung aller Möglichkeit ist, kann nicht selbst wieder eine Möglichkeit im Bereich aller „möglichen Welten“ sein. Die Behauptung der Existenz Gottes ist keine „Hypothese“, sondern die notwendige Bedingung der Möglichkeit jeder wahren Behauptung und innerweltlichen Erkenntnis.

W. Brugger S. J.

Haeffner Gerd, *Philosophische Anthropologie* (Urban-Taschenbücher 345: Grundkurs Philosophie 1). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1982. 180 S.

Die vielfältig differenzierte Frage, was bzw. wer der Mensch eigentlich sei, gehört, jenseits des vieldeutigen „Pathos der Eigentlichkeit“, in das zentrale Anliegen jedes ursprünglichen philosophischen Bemühens: weil in die positive Fragwürdigkeit menschlichen Daseins mitten in seiner raum-zeitlichen Alltäglichkeit. Seit dem 19. Jh. zentriert sich philosophisches Fragen immer mehr in einem anthropologischen Horizont, der sich aus einem spezifischen menschlichen Selbstverständnis heraus thematisiert. Worin das „Zentrum“ dieser Denkwege besteht, was (wer) in ihm als Gabe und Aufgabe des Denkens zur Sprache kommt, das bleibt jedoch merkwürdigerweise oft unklar. Jedenfalls scheint das Zentrum nicht in sich bestehen zu können: Anthropologie schwankt zwischen dem Zustand einer Unterabteilung der Biologie und einer Dekadenzform der idealistischen Transzendentalphilosophie, die sich kategorial zu vermitteln trachtet.

Verf. geht in seinem Buch von dieser „Ortlosigkeit“ der Suche nach einem umfassenden Begriff des Menschseins aus, der als Begriff die genannte Differenz von kategorial und transzendental übersteigt, aber gerade so das in beiden Horizonten implizite Anliegen einer fundamentalen Hermeneutik des Daseins einbirgt und schöpferisch bewahrt, ohne in einen philosophischen Fundamentalismus abzugleiten. Insofern nimmt er die Frage nach dem Wer (Was) des Menschen „genetisch“ ernst, d. h. sie geht dem Verf. im wissenschaftlichen Kontext auf, so daß gerade durch die Entäußerung der Frage nach dem Wesen des Menschen in die raum-zeitlichen Gegebenheiten seiner Manifestationen und den ihnen entsprechenden wissenschaftlichen Perspektiven, das Wer (Was) an ihm selbst hervortritt, ohne jedoch zur bloßen Funktion einzel-wissenschaftlicher Ansätze herabzusinken. Was demnach auf den ersten Blick wie ein Vergessen des Wesens-Bereiches im einzelwissenschaftlichen Feld des Fragens aussieht, bewahrheitet sich auf dem philosophischen Denkweg als wachsende Erinnerung des menschlichen Logos nach vorne. Die philosophische Qualität dieses Unternehmens stellt sich somit als produktive Versöhnung von Philosophie und Einzelwissenschaft dar. Sie zeigt die Insuffizienz der wissenschaftlichen Behandlungsweise der anthropologischen Frage auf und bejaht zugleich den ganzen Reichtum ihrer Forschungsrichtungen sowie deren wichtigste Ergebnisse. – Die – methodisch gesehen – wichtigste Aufgabe besteht folglich darin, einen Ansatz zu entdecken, der es einerseits ermöglicht, die Verschiedenheit der Methoden, mit deren Hilfe anthropologische Erkenntnisse gewonnen werden und an die sie kategorial gebunden bleiben, zu achten – und so andererseits das Suchen und den Weg eines synthetischen Verstehens eröffnet und freigibt. Verf. erfährt und reflektiert die Lösung dieser Aufgabe darin, daß sich aus der inneren Problematik und Insuffizienz der einzelnen Methoden, d. h. aus der ihrem Ansatz und ihrer Durchführung eigentümlichen *positiven* Vor-läufigkeit wie „von selbst“ ein Übergang zu einer andersartigen Methode ergibt, so daß sich im

(unter Umständen mehrmaligen) Durchlaufen dieser Kette ein differenziertes und kohärentes Selbstverständnis des Menschlichen entfaltet, das nicht in die Grenzen einer mono-methodischen Definition oder Modellvorstellung verschlossen ist. – Ausgehend von der Methode der objektiven, naturwissenschaftlichen Forschung, gelingt der Schritt zu verschiedenen Ansätzen der Humanwissenschaften, und von dort zu eigentlich transzendentalen Überlegungen, welche sich in die Erörterung der Frage nach einem möglichen Gesamt-Sinn des Mensch-Seins überbieten, – wodurch die schon den Anfang des Weges bestimmende Intention gewissermaßen „zu sich kommt“. – Damit bezieht Verf. eine zweifache Position: Philosophische Anthropologie kann sich weder im Raum empirischer Gegenständlichkeit noch in der Sphäre „reiner“ (und gerade dies würde nochmals, wenn auch in einem anderen Modus, bedeuten: „gegenständlicher“) Transzendentalphilosophie ansiedeln; beides muß in der Ortschaft genuiner ontologischer Reflexion vermittelt werden, deren Konstitution sich aus eben jener Vermittlungsaufgabe erst ergibt, ohne dadurch bloß wissenschaftstheoretisch zu resultieren. Zweitens: Die Was-Frage ist zwar theoretisch; die damit angezielte Theorie ist jedoch nicht die bloßer Tatsächlichkeit und ihrer Struktur in einzelwissenschaftlicher Perspektive, sondern Theorie sinnvollen (oder auch: sinn-leeren) Seins, nicht als dinglich mißverständenes Substantiv, sondern als Akt, in der Sprachform des Verbums ausgelegt. Da die Theorie also ihren Ort im Vollzug des Mensch-Seins findet, ist die Orientierung des Buches in einem weiten Sinn ganz praktisch. – Aus der Frage nach dem rechten Ansatz, die keineswegs in formalen Reflexionen stecken bleibt, sondern von allem Anfang an durch die „Selbstbewegung der Sache“ (Hegel) bestimmt ist, wendet sich Verf. den „Grunddimensionen des menschlichen Seins in der Welt“ zu: Sprachlichkeit, Sozialität, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit, um dann die darin schon maßgebende Geistbestimmtheit des menschlichen Daseins (Die Innenseite des In-der-Welt-seins: geistiges Bewußtsein, Freiheit des Willens) im 3. Abschnitt seines Buches tiefgründig zu behandeln. Die innere Konsequenz des eingeschlagenen Weges führt schließlich im Schlußkap. zur Frage nach der Einheit des menschlichen Seins als Sinnfrage.

Es ist im beschränkten Rahmen einer Rezension unmöglich, auf die Fülle des Dargelegten angemessen einzugehen. Ein paar Hinweise auf die Grundgedanken der philosophischen Anthropologie Haeffners müssen genügen. – Der Faden, der durch alles hindurchgeht, ist der permanente, kritische Vergleich von Antworten oder Antwortstrategien, d. h. verschiedenen Projekten wissenschaftlichen Wissens, mit der ursprünglichen Frage „Der Mensch – ich und du und er, bzw. wir und ihr und sie – wer ist (sind) das eigentlich?“ Der Prozeß des Vergleichens prägt den Antworten jedoch keinen „Warencharakter“ auf, sondern nimmt sie im Kontext eines Gesprächs ernst, dessen innere Grammatik das konkrete Thema des Mensch-seins selbst ist. Deshalb gewinnen auch Vorläufigkeiten eine zentrale Bedeutung und nicht zuletzt Irrtümer, mit deren Enthüllung gerade die tiefere Wurzel der Wahrheit berührt und entdeckt ist (*verum est iudex sui et falsi*). Hieraus folgt, daß beschränkte bzw. einseitige Antworten in ihrer Besonderung im Blick auf das zu erreichende Eigentliche nicht als bedeutungslos abqualifiziert werden. Ihre Begrenzung wird dynamisch erfahren. Dies will sagen: auf jeder Stufe des Weges wird eine partielle Antwort gegeben und zugleich, durch Verdeutlichung des Ungenügens dieser Antwort, zur nächsten Stufe übergegangen. Grenze ist hier nicht Gegenstand der Negation, sondern fruchtbarer Bereich des Über-gehens, gerade in der Trennung von dem, was man verläßt. Aufgrund dieser Struktur hängen die verschiedenen Kap. des Buches dadurch zusammen, daß in den je folgenden Abschnitten die Implikationen der vorausgegangenen thematisiert werden. Im Fortgang (bis zur Sinnfrage) geht Verf. in je neuen gewandelten Phasen der Besinnung in Bereiche zurück, in denen er angesetzt hat bzw. die schon durchlaufen sind. So kommen z. B. im Kap. über die biologischen Zugänge Weisen der Selbsterfahrung zur Sprache, die später in der Hermeneutik der Grunddimensionen expliziert werden; dort wiederum werden verschiedene Weisen des Bewußtseins faktisch unterschieden (z. B. das Modell-Bewußtsein des objektiven wissenschaftlichen Konstruierens, das mit dem Leben selbst gegebene Bewußtsein: im Zusammenhang mit der Sprache, dem sozialen Leben, der Geschichte, dem Leib), die sich dann im Kap. „Bewußtsein“ näher entfalten. Desgleichen behandelt Verf. im Kap. über die Freiheit den ermöglichten Grund des Fragens nach sich selber: die ursprüngliche Distanz zu sich selbst als dauernden Vollzug personaler Selbstgegenwart in ihrer (nicht monologischen) Binnen-

transzendenz. Verf. gebraucht den Ausdruck nicht, aber dieser spricht, wie ich meine, im genannten Kontext treffend sein Anliegen aus. Hierin liegt der Grund, warum gerade dort das Argument aus dem Widerspruch zwischen deterministischer Setzung (inhaltlich gesehen) und der auf Wahrheit bezogenen Setzung im Zentrum steht. – Der Grundzug des Buches befreit philosophische Anthropologie vom bloß Denkbaaren und von bloß möglichen Erklärungen. Er führt zum „Akt“, in dem wir dessen inne-werden, was wir immer schon vollziehen, und gestaltet sich dadurch als hermeneutische Phänomenologie der Faktizität vielfach differenzierten und ambivalent-gebrochenen Sinnes. So ist auch das letzte Kap. über den Sinn zu verstehen: als Andeutung des Horizonts, in dem alle menschlichen Akte stehen und zugleich als Einholung der ursprünglichen Motivation, aus dem die Frage nach uns selbst überhaupt entsteht. – Aus diesen knappen Hinweisen geht hervor, daß man solche Anthropologie auch als eine anthropologisch zentrierte Ontologie oder als Einführung in eine hermeneutisch-pragmatische Theorie der verschiedenen Wissenschaften lesen kann. Immer wieder wird man an Hegels Weg in der „Phänomenologie des Geistes“ erinnert. Freilich endet der Entwurf Haeffners nicht beim „absoluten Wissen“, gerade weil er christliche Theologie und Trinitätslehre sowohl aus methodologischen als auch theologischen Gründen nicht als einfach gegeben voraussetzt, – sondern beim geschärften, wachen Bewußtsein dessen, wonach wir je selbst fragen und wonach nicht. Die konkrete menschliche Existenz kommt selbst als Frage ins Wort, deren das Dasein bestimmende und erfüllende Offenheit aus dem Geheimnis der Antwort lebt, die selbst der Sinn als Weg ist. Die anthropologische Frage kann nicht wissenschaftlich beantwortet werden. Sie geht über in eine existenzielle Suche, die im Raum des Geheimnisses weilt, dessen Gegenwart die Wege des Suchens freigibt. – Wer den Weg des Buches mitgeht, muß keine bestimmten weltanschaulichen Voraussetzungen mitbringen, – je weniger, desto besser. Notwendig ist: Sensibilität für das Menschliche und Verstand, der sich dem Anliegen der Wissenschaft ebenso verpflichtet weiß, wie er sich ihr gegenüber (um ihrer- und seinetwillen) Freiheit bewahrt.

Das Buch ist ein Meisterstück philosophischer Klarheit und Tiefanges; didaktisch umsichtig aufgebaut und außergewöhnlich anregend. Wir finden darin fruchtbare Felder, auf denen Verf. weiter bauen sollte: es seien hier nur seine Erörterungen über das Phänomen „Zeit“ und das Thema „Leiblichkeit“ genannt. – Man kann nur wünschen, daß dieser Anfang, mit dem der „Grundkurs Philosophie“ anhebt, ein „bleibender Anfang“ sei.

H. Treziak

Brunner, August, *Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie*. München: Johannes Berchmans 1982. 199 S.

Nicht seine ersten überhaupt („iam infantes quaerunt, cur ...“ – J. de Vries), doch seine ersten schulisch-offiziellen Schritte in die Philosophie hat Rez. seinerzeit anhand von A. Brunners „Grundfragen der Philosophie“ getan (Neuausgabe München 1978, *1982). Es ist nicht bei dieser Eingangsbelehrung geblieben (um nur drei philosophische Titel zu nennen: Glaube und Erkenntnis 1951, Die Religion 1956, Geschichtlichkeit 1961). Das neue Buch nun spricht schon in Titel wie Untertitel gleichsam ein Resümee der Lebensarbeit dieses Denkers aus. – Zwei Teile zu je 4 Kap., durch Zwischenüberschriften in Abschnitte von knapp Ein- bis Drei-Seiten-Länge untergegliedert. Teil I: „Person als Selbstsein und Mitsein.“ Grundlegend ist hier das (längste) 1. Kap. über „Strukturen der Person“: freie Offenbarung, Selbstbesitz, Ungegenständlichkeit, Unableitbarkeit, Schenken, Kultur ... Von dieser Bezugswirklichkeit hat alles Philosophieren auszugehen, wenn es sich nicht von vornherein Bereichen und Dimensionen der Realität verschließen will (wie etwa Kant mit seinem „Ausgang von den Methoden der Naturwissenschaft“ – 32). Andererseits hat eben diese Personwirklichkeit ihre Grenzen (Kap. 2): vor allem am Psychisch-Vitalen, dem eigentlichen Ort übrigens von Gegensatz und Dialektik (die Hegel unberechtigterweise auf alles übertragen habe), dann am Stoff überhaupt – hier ist der Ort von Werkzeuglichkeit und Technik (auf die unter Ausklammerung des Mitseins sich beschränkt zu haben als entscheidender Mangel von „Sein und Zeit“ benannt wird). Von dorthier kann der Mensch als unvollkommene Einheit (Kap. 3) in den Blick genommen werden. Verf. bedenkt Leiblichkeit wie Mitmenschlichkeit in ihrer Ambivalenz, bis hin zum dunklen Thema des Bösen. So faßt Kap. 4 zusammen: Person-