

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 Denkbar- 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 Tiefganges; 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-

erkenntnis muß der Philosophie den Leitfaden geben, also etwa zu den außerhalb ihrer stets schon angewandten Individual- und Kollektivbegriffen – statt der „Allgemeinbegriffe, die dem Bereich der Sacherkenntnis entstammen“ (93), gegen die solipsistische Problematisierung der Erkenntnis von Wirklichkeit, gegen ideologische Vereinseitigungen der komplexen Realität.

Teil II: „Der Mensch und das Absolute.“ Vom Kosmos als dem Göttlichen (Kap. 5) über das Absolute des Idealismus (Kap. 6) führt B. den Leser zum persönlichen Gott (Kap. 7) mit den Stichworten Geheimnis, Analogie, Offenbarung („Es ist bezeichnend, daß die Lehre von der absoluten Unerkennbarkeit Gottes, die Verwerfung der natürlichen Theologie und die Ablehnung einer analogen Erkenntnis sich verbreitete, als die neue Naturwissenschaft aufkam und als eigentliche Erkenntnis angesehen wurde“ – 139). Verf. überschreibt wie selbstverständlich einen Abschnitt: „Der Gottmensch“, mit dem Satz beginnend: „Diese Offenbarung Gottes erfolgte und mußte auf eine für Menschen verständliche Weise erfolgen; sie geschah abschließend durch den Gottmenschen Jesus Christus“ (152). Das Schlußkap. „Gotteserkenntnis und Gottesbeweise“ spricht den Zusammenhang von Erkenntnis und Tradition, Augustinisch-Anselmianisch von intellegere und credere an, sodann die Spannung von in seinem Rang erfahrener Personsein und Ungesicherheit unseres Daseins. Wie der Mensch sich in Werk und Wort offenbart, so Gott, wobei erst im Wort Endgültigkeit erreicht wird. Wenn der Mensch ihm entspricht, vollendet sich seine Geschöpflichkeit in der erfüllenden Hingabe seiner.

Wie gesagt, ein Resümee, mit der Entschiedenheit, der Konzentration und Abstraktion, wie sie solchen Bilanzen eigen sind. Differenzierungen und Distinktionen – etwa bzgl. Philosophie, Religionsphilosophie, christlicher Philosophie, Fundamentaltheologie – werden vernachlässigt. Und im ganzen diskutiert der Autor weniger, als daß er zensuriert, mitunter schon recht summarisch (ob nun zu Kant, der „die Personerkennntnis völlig übersieht, obschon ohne diese seine Bücher keinen Sinn hätten – 32, vgl. 100, zu Hegels „Phantheismus, nach dem die menschliche Geistigkeit als ganze der Absolute Geist ist“ – 127, oder auch zum „Solipsismus“ der Naturerkenntnis – 129, ohne jeden Hinweis auf Husserls Intersubjektivitätstheorie). Doch um ein anderes Resümee zu variieren (Leibniz am 10. Jan. 1714 an Remond): Mögen Philosophen auch oft nicht in dem recht haben, was sie bestreiten, so doch in dem, wofür sie eintreten. Solche Hinweise, oder besser: Sichthilfen schlüge man nur zum eigenen Nachteil aus.

J. Splett

Spaemann, Robert / Löw, Reinhard, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München/Zürich: Piper 1981. 306 S.

„Dieses Buch ist die lange Vorrede zu einem kürzeren, streng systematischen Buch, das noch nicht existiert und von dem noch unentschieden ist, ob es existieren wird. Denn kann man streng und systematisch über Teleologie reden?“ (11). Mit Platon halten es beide Vf. darum auch lieber mit dem „Überreden“, was wohl besser metaphorisches, analoges Reden hieße; denn über den „Bereich der lebendigen Natur als eigentliches Problemfeld teleologischen Denkens“ (22) kann wirklich sachgemäß nur in Metaphern entsprechend der Selbsterfahrung des Menschen als eines handelnden Naturwesens gesprochen werden, ohne daß solches Sprechen bzw. die Sprache überhaupt, „das Anthropomorphste, das wir besitzen“ (271), als ‚Anthropomorphismus‘ denunziert werden dürfte, wenn anders sich der Mensch nicht selber als ein solcher ‚entlarven‘ soll (vgl. 260; 288). – In acht Kap., die zunächst (im WS 1976/77) als Vorlesungen konzipiert waren, wird die spannende Geschichte des (anti-)teleologischen Denkens von Platon an bis zu den Evolutionstheoretikern des 20. Jh. ausgebreitet und dabei die vor gut zwei Jahrzehnten entwickelte These Spaemanns von der ‚invertierten Teleologie‘ (vgl. Reflexion und Spontaneität, Stuttgart 1963) erneut vorgetragen. „Die klassische Teleologie verstand das Streben alles Endlichen letztlich als ein sich selbst transzendierendes Streben nach Teilhabe am Ewigen, Nicht-Endlichen. (...) Die Inversion dieser Teleologie besteht darin, daß die Struktur der Selbsttranszendenz auf die Endlichkeit zurückbezogen wird, wodurch die Selbsterhaltung gleichzeitig als einzig mögliches *telos* übrigbleibt“ (105). Die vollkommene Erhaltung des Selbst (in der Macht über die Natur als das Andere) läßt sich aber „in einer eigentümlichen Dialektik“ (109) nur durch die Selbstaufhebung des Selbst erreichen, wel-