

noch Unrecht der Letztgegenstand der Rechtslehre sein können, denn die Unterscheidung beider setze ja ein Unterscheidungsprinzip voraus. Der Gegenstand der Rechtslehre wird im Akt der freien Willkür gefunden. Bei der weiteren Konstitution der besonderen metaphysischen Wissenschaft – und das heißt bei der weiteren Bestimmung dieses Aktes – fällt den Kategorien, wie sie in der KpV dargestellt sind, eine besondere Bedeutung zu: die Modalkategorien der Freiheit bestimmen diesen Akt als den eines verpflichteten Wesens, die Relationskategorien den Menschen als Persönlichkeit in wechselseitiger Beziehung. Das Rechtssubjekt ist seiner „Menschheit“ gemäß als verpflichtetes vernünftiges Subjekt erkannt, die nähere Bestimmung des Gegenstandsreichs der Akte der freien Willkür in ihrem äußeren Gebrauche ist jetzt möglich (202). Wie aber läßt sich weiter in Richtung Erfahrung, „Concretum“ gelangen, ohne den Bereich der metaphysischen Wissenschaft, bei aller notwendigen Unabschließbarkeit, zu sprengen? Dies führt zur Frage nach der Möglichkeit synthetischer Rechtssätze, oder, um einen glücklichen Ausdruck der Vf. zu gebrauchen, zur Aufgabe der Überleitung der ‚potentialen‘ allgemeinen Vereinigung der Willkür in die besondere ‚aktuale‘ Vereinigung, die erfahrbar ist (212). Einer dieser Schritte sei skizziert: das Recht als reine Vernunftidee oder als praktischer Vernunftbegriff ist den Sinnen nicht direkt zugänglich, er ist ohne korrespondierende Erfahrung. Doch läßt sich der Rechtsbegriff auf den reinen Verstandesbegriff des Besitzes anwenden; S. greift auf die Vorarbeiten zur Rechtslehre zurück (204 ff., AA XXIII, 218 ff.). In ihnen bestimmt Kant das Recht als eine dynamische Kategorie, die auf Objekte geht, oder, in einer anderen Formulierung, als dynamische Kategorien, die auf das Subjekt oder auf die Vereinigung der Willkür über das Objekt gerichtet sind. „Die Möglichkeit, etwas außer sich selbst als das Seine zu haben‘ (kann) nur dann a priori eingesehen werden, ‚wenn der äußere Gegenstand der Willkür bloß durch intellektuelle Begriffe gedacht wird‘“, doch „entgehen ... die Rechtsbegriffe ihrer Leerheit und damit praktischen Bedeutungslosigkeit nur, ‚wenn der Wille anderer vorgestellt wird, wie er erscheint und sich äußerlich den Sinnen offenbart“ (233 f.). Der Besitz ist vorstellbar, ihm kommt eine physische Bedeutung zu, er ist die Bedingung der Möglichkeit des empirischen Mein und Dein. Der Überschritt ist gelungen.

Die Autorin rechtfertigt das kantische Unterfangen einer „Metaphysik der Sitten“ mit dem Anliegen der Vollständigkeit seines Systems. Kant habe eine positive Demonstration des eigentümlichen Verfahrens der Metaphysik an konkreten Beispielen liefern wollen. Ihren Rekonstruktionsversuch faßt S. in die Worte, es „ergab sich eine kategoriale Systematik der Rechtslehre, die ihre Gültigkeit ganz unabhängig von materialen Bestimmungen behauptet“ (246). Der Rez. möchte sich nicht dem harschen Urteil von Ernst R. Sandvoss anschließen (Immanuel Kant, Stuttgart u. a. 1983, 132): „So wertvoll die Kantischen Spätwerke im Detail sind, wenn sie aus der Erfahrung schöpfen und sie hinreichend berücksichtigen, so verfehlt und vergeblich erscheinen alle Bemühungen Kants, die neuen Ideen in das Prokrustesbett des transzendentalen Idealismus zu pressen“. Doch darf die Anerkennung für die Begründung des Rechtsdenkens nicht die Beeinflussungen, Vorentscheidungen und Zugeständnisse übersehen lassen. Es seien nur genannt: der Denkansatz bei dem vereinzelt Individuum, der Zwang als Wesenselement des Rechts, ungenügendes Verständnis für dialogische Verhältnisse und Institutionen, der Vorrang des Grundbesitzes und die ängstliche Ausformung des Widerstandsrechtes. Werden Vorentscheidungen für solche Aussagen nicht eben doch schon in der „Metaphysik“ getroffen? Ausführungen dazu wären dem Leser dieses gründlichen Werkes willkommen gewesen. Vielleicht sind sie von der Vf. zu erwarten?

N. BRIESKORN S. J.

JAESCHKE, WALTER, *Die Religionsphilosophie Hegels* (Erträge der Forschung 201). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983. VII/154 S.

Das Thema „Religion“ hat Hegel lebenslang intensiv beschäftigt, von seinen Tübinger Jugendschriften bis ans Ende seiner Berliner Lehrtätigkeit. Im Streit um sein System stand häufig die Religionsphilosophie im Zentrum der Auseinandersetzung, und sie dürfte auch heute für ein Denken, das sich religiös-spekulativen Fragen nicht ver-



schließt eine fruchtbare Herausforderung sein. In seinem knappen, aber äußerst reichhaltigen Buch gibt J. einen zusammenfassenden Forschungsbericht zu Hegels Philosophie der Religion. Dabei wird die Verschiebung der Akzente im Denken Hegels ebenso berücksichtigt wie die bisherige Literatur zum Thema, die eine immerhin 150jährige Tradition aufweist. Zugleich bekommt der Leser einen Überblick über die Hauptfragen der Interpretation der Texte und ihres systematischen Verständnisses. In der folgenden Skizze können nur einige Hauptzüge und thematische Schwerpunkte hervorgehoben werden.

Das 1. Kap. gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte bis an die Schwelle der Gegenwartsliteratur. Dabei wird allerdings die „Urliteratur“ (9), hervorgegangen aus dem Streit um Hegels Religionsphilosophie nach dessen Tod und bekannt geworden durch eigene Entwürfe (Strauß, Feuerbach, Weisse u. a.), wegen ihrer unmittelbaren Verflochtenheit in den Diskussionszusammenhang ausgeklammert. Mit der antiidealistischen Wendung der Philosophie in den vierziger und fünfziger Jahren beginnt dann allmählich die distanziertere Forschung. Wegen der weitgehend akzeptierten Dialektikkritik bleiben die meisten Darstellungen jedoch schematisch und einseitig. So stellt O. Pfeleiderer in seiner 1883 herausgegebenen Geschichte der Religionsphilosophie fest, daß die gängigen Skizzen der Religionsphilosophie Hegels „eher Karikaturen als wirkliche Darstellungen“ sind (12). Denn: „... überwiegend schlossen sich diese Schriften der linkshegelianischen Deutung an, und zwar lediglich auf Grund des Textbefundes, nicht etwa weil sie von einem religionskritischen Interesse geleitet gewesen wären“ (14). Als in Deutschland am Ende des Jh.s das Interesse an Hegel fast erstorben war, entfaltete sich eine reiche angloamerikanische Literatur (17 ff.). Hierzulande wurde man auf Hegels Religionsphilosophie erst wieder mit dem Beginn des Neuhegelianismus am Anfang des Jh.s aufmerksam. Von seiten der Theologie stieß sie nach dem ersten Weltkrieg auf lebhaftes Interesse. – Das 2. Kap. behandelt die „Theologischen Jugendschriften“, von H. Nohl 1907 erstmals herausgegeben und in den letzten Jahrzehnten Gegenstand intensiver Forschung geworden. Ergebnis dieser Forschung ist die Erkenntnis einer deutlichen Entwicklung Hegels. In Tübingen und Bern stellt Hegel – von Kant, Lessing und Rousseau beeinflusst – vor allem die Gegensätze heraus zwischen einer in Dogmen und Riten erstarrten „positiven“ oder „objektiven“ und einer die Moral begründenden „vernünftigen“ oder „subjektiven“ Religion, die sich kollektiv gewendet als „Volksreligion“ zu zeigen hätte. In Frankfurt gewinnt Hegel unter dem Einfluß Hölderlins, aber auch in Absetzung von ihm, die Grundlagen seines dialektischen Einheitsdenkens. Die Begriffe „Liebe“, „Leben“, „Geist“ werden zentral. Dabei wird die Religion der Philosophie noch übergeordnet. „Philosophie ist für ihn vornehmlich ‚Reflexionsphilosophie‘. Diese muß in Religion enden, sofern sie eben – als Reflexion – allein das Moment der Nichtverbindung innerhalb der Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung ... bilden kann“ (58). Diese Überordnung wird in den Jenaer Schriften nicht mehr aufrechterhalten. Doch – wie es in der „Differenzschrift“ heißt – kommt es dann der die „Reflexionsphilosophie“ übersteigenden Spekulation zu, „Gottesdienst“ zu sein (1, 108).

Am Ende der Jenaer Epoche steht die „Phänomenologie des Geistes“. Ihr ist das 3. Kap. gewidmet. Umstritten ist in der Literatur die Funktion der Religion im Gang der „Wissenschaft des erscheinenden Wissens“. Ist der Weg über die Religion zum „absoluten Wissen“ nur eine „überflüssige Komplizierung“ (Röttges) oder eine vertretbare Notwendigkeit im Aufbau des Werkes (Labarrière)? (62) Aufmerksamkeit gefunden hat außerdem die Verschiedenheit der Durchführung des Religionskapitels im Vergleich zu den späteren Schriften, und zwar nicht nur im äußeren Aufbau, sondern z. B. in der Entfaltung der Trinitätslehre, die in der „Phänomenologie“ deutlicher als in den Berliner Vorlesungen aus dem Sich-Denken des absoluten Subjektes gewonnen wird (64). Diskussionspunkt ist weiterhin die genaue Bedeutung der Rede vom „Tode Gottes“. Den gemeinsamen Sinn der sieben verschiedenen Bedeutungen (65) sieht J. in der Ablösung des gegenständlichen Gottesgedankens. Da nach Hegel das Gegenstandsverhältnis für den Theismus konstitutiv ist, will seine Religionsphilosophie bewußt nachtheistisch sein, nicht aber nach-atheistisch wie die moderne „Gott-ist-tot-Theologie“ (68). – Inhalt des umfangreichen 4. Kap. ist die Religionsphilosophie des späteren Sy-



stems. Sie findet sich vor allem in den dichten Paragraphen der „Enzyklopädie“ und in den Vorlesungen. Deren erster Teil, der „Begriff der Religion“, ist von der Forschung bisher ebenso vernachlässigt worden wie der umfangreiche religionsgeschichtliche zweite Teil (zum „Begriff der Religion“; vgl. jetzt die von J. herausgegebenen Vorlesungsnachschriften, Hamburg 1983). Da die Zahl der Arbeiten von theologischer Seite dominiert, ist das fast ausschließliche Interesse am Abschnitt über die „absolute Religion“ verständlich. Eine Folge dieser Dominanz ist auch, daß die Frage der Vereinbarkeit Hegels mit der christlichen Tradition im Vordergrund des Interesses steht (79 ff.). – J. behält bewußt die seit Marheineke übliche Einteilung der Vorlesungen bei (81 f.) und beginnt mit der Diskussion des ersten Teils der „absoluten Religion“ unter der Überschrift „Das Reich des Vaters“ (83 ff.). Probleme der Interpretation ergeben sich bei der Frage, inwieweit Hegel zwischen immanenter und ökonomischer Trinität unterscheidet (86 f.). Zwar unterscheidet Hegel klar zwei Triaden. Doch bleibt zu fragen, ob beide nicht zusammenfallen, insofern „der Weltprozeß zugleich der Selbstobjektivierungsprozeß des Absoluten“ ist (87). In den letzten Jahren wurde außerdem darüber diskutiert, ob sich aus der Systematik Hegels überhaupt eine Trinität ergebe und nicht vielmehr nur eine Zweipersonlichkeit (Oeing-Hanhoff: „Der Philosoph des Geistes hat den Geist vergessen“). J. sieht in Hegels Bestimmung des Geistes als bloßer Einheit zwischen Vater und Sohn eine bewußte Korrektur der Kirchenlehre aus philosophischen Gründen (88). Ein weiteres Problem liegt darin, daß nicht klar erkennbar ist, ob Hegel an der Verschiedenheit von „Personen“ festhält oder eher eine absolute Subjektivität in drei „Momenten“ denkt (89 ff.). Hegels Auflösung der „Vorstellung“ und des bloßen Verstandesdenkens scheint in der Tat die Rede von drei Personen in Gott in Frage zu stellen. Der Versuch Wagners, über die logische Differenzierung von „Allgemeinheit“, „Besonderheit“, „Einzelheit“ die Rede von drei Personen zu rehabilitieren und zu fundieren, erscheint J. nicht als aussichtsreich (90 f.).

Unter der Überschrift „Das Reich des Sohnes“ (91 ff.) geht J. zunächst auf Inkonsistenzen der Architektonik ein. Während die Enzyklopädie und das Vorlesungsmanuskript von 1821 eine triadische Gliederung der „Vorstellung“ enthalten, nämlich: der „Begriff Gottes“ (immanente Trinität), die „Erscheinung Gottes in der Natur“ (Schöpfung) und die „Erscheinung Gottes am endlichen Geist“ (vor allem Christologie), wobei im Ms die gesamte Vorstellungssphäre nochmals die Mitte zwischen dem „abstrakten (Gottes-)Begriff“ und der Lehre von der „Gemeinde“ bildet, weisen die Vorlesungen von 1824/27/31 eine deutlich verschiedene Dreiteilung auf: Die erste Vorstellungssphäre bleibt gleich. Die zweite und die dritte werden zu einer zusammengefaßt, und als Abschluß der Triade wird die Lehre vom Geist und der Gemeinde angefügt. Diese letztere überschreitet aber bereits den Bereich der Vorstellung. Die Tendenz dieser neuen Einteilung ist klar. Aus der ursprünglich nicht trinitarischen Aufgliederung soll eine trinitarische werden, wie sie von Marheineke dann auch zutreffend betitelt wurde. Der Preis der neuen Einteilung ist aber die Überschreitung der Vorstellungssphäre sowie die Zusammenfassung von Schöpfung und Inkarnation zu einer Stufe. Änderungen ergeben sich auch bei der Zuordnung der logischen Bestimmungen. Die Christologie, die früher unter das Moment der „Einzelheit“ fiel, fällt jetzt unter die „Besonderheit“. „Der Vorzug der trinitarischen Triadik der späteren Vorlesungen ist erkaufte durch eine wenig verhüllte Unausgewogenheit in der logischen Fundierung des spekulativen Inhaltes“ (97). – Umstritten ist in der Literatur, wie sich Faktum und Begriff der Inkarnation bei Hegel zueinander verhalten (97 f.). Gegen die Tendenz einiger theologischer Autoren, bei Hegel eine Vorordnung des Faktums vor dem begreifenden Denken finden zu wollen, kommt J. zu dem Ergebnis: „Nicht die Idee wird durch ein Faktum normiert, sondern das Faktum wird dadurch beglaubigt, daß es der Idee schlechthin gemäß sei“ (98). Die Einzigkeit des Gottmenschen jedenfalls ergibt sich für Hegel stringent aus dem Gedanken der Manifestation der Idee im Konkreten (98 f.). Denn erstens würde die Göttlichkeit bei einer Manifestation in mehreren Individuen zu einer abstrahierbaren Größe, und zweitens wird nur durch eine solche Auszeichnung des Individuums, wie sie die Inkarnationslehre denkt, der Mensch *als solcher* in seiner Einzelheit, also nicht nur als Gattungswesen, sondern in der Unverwechselbarkeit seines persönlichen Wertes, begründet. – Eben dies ist der



Übergang von der Christologie zur Lehre von der Gemeinde, bzw. dem „Reich des Geistes“ (100 ff.). J. macht in diesem Abschnitt zunächst darauf aufmerksam, daß der Religionsteil in der Enzyklopädie gegenüber den Vorlesungen mehrfach gekürzt ist. Schon immer ist aufgefallen, daß der ganze religionsgeschichtliche Teil in der Enzyklopädie wegfällt. Von Bedeutung ist aber auch, daß in ihr die im Ms den Vorstellungssphären vorangestellte Behandlung des „abstrakten Begriffs“ sowie die im Ms und in den späteren Vorlesungen sich an die Christologie anschließende Gemeindelehre wegzufallen scheinen. J. deutet dies so: Der abstrakte Gottesbegriff ist nach der Enzyklopädie bereits in der Logik behandelt, und die Gemeindelehre fällt nicht mehr unter die „Vorstellung“, sondern unter den „Begriff“. Sie gehört somit nicht der Religion, sondern der Philosophie an (104 f.). Die Enzyklopädie macht damit deutlich, daß die wahre Gegenwart des Geistes in der Gemeinde nicht mehr von der Religion zu thematisieren ist, sondern von der Philosophie. J.s Trennung erscheint mir aber zu strikt. Die Gemeinde ist Übergang von der „Vorstellung“ in den „Begriff“. Dies zeigt sich meiner Ansicht nach auch in der Enzyklopädie. Denn der Religionsteil schließt dort nicht mit der Christologie, sondern bezieht auch noch die Aneignung der Menschwerdung durch den Glauben mit ein (§ 570, 2). Doch der Glaube ist ein Thema der Gemeindelehre, und durch den Glauben ist das „Wesen“, also Gott, „inwohnend im Selbstbewußtsein“ und insofern „die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen“ (§ 570, 3). Zuzugeben ist J. jedoch, daß die Gemeinde ihre volle Realisierung erst in der Philosophie gewinnt und daß dies in der Enzyklopädie deutlicher als in den Vorlesungen wird.

Im folgenden Abschnitt (110 ff.) geht es um die der Religion zukommende Form der „Vorstellung“ und deren Verhältnis zum „Begriff“. Für die Vorstellung ist „die Differenz von Vorstellendem und Vorgestelltem konstitutiv“ (115). Diese Differenz ist aber dem Inhalt der religiösen Vorstellung letztlich nicht angemessen. Ihre Überwindung ist deshalb „eine zwar nicht der Form, aber dem Inhalt innewohnende Tendenz“ (118). Hegel betont zwar immer wieder, daß Philosophie und Religion denselben Inhalt haben. Aber der Inhalt wird erst dort wahrhaft identifiziert, wo er nicht mehr „vorgestellt“, sondern „begriffen“, d. h. in der Form des seiner selbst bewußten Geistes aufgefaßt wird. Dann aber ist aus der Religion Philosophie geworden. – Gegenstand des vorletzten Abschnittes (120 ff.) sind die „Beweise vom Dasein Gottes“. Nach Sichtung der Literatur kommt J. zum Ergebnis, daß D. Henrich in seinem Buch über den ontologischen Gottesbeweis den bisher wichtigsten Beitrag zu diesem Thema geleistet hat. Henrich hat gezeigt, daß Hegels Gottesbeweislehre sich konsequent aus der Geschichte der neuzeitlichen Ontotheologie entwickelt, vor allem aber aus der Fragestellung Kants. Mit Kant verbindet Hegel ein weitgehender Konsens, der durch seine Polemik gegen ihn verdeckt wird (126). – Im letzten Abschnitt (133 ff.) werden zunächst die „drei Schlüsse“ diskutiert, mit denen Hegel in der Enzyklopädie den Religionsteil abschließt. J.s differenzierte Analyse ist lehrreich für alle Versuche, hier den Angelpunkt der systematischen Interpretation zu suchen. Hegel ist nämlich bei der Anwendung der logischen Bestimmungen keineswegs immer sehr durchsichtig verfahren. Was bei den Interpreten dann häufig zustandekommt, ist statt einer Verdeutlichung eine „Inflation logischer Bestimmungen“ und die „Aufhebung aller Grenzen des Einfallsreichtums“ (136). Schließlich wird noch die Frage angegangen, inwieweit man im Blick auf die Stufung „Kunst“, „Religion“ und „Philosophie“ von einer Geschichte des absoluten Geistes sprechen kann. Obwohl in den Paragraphen der Enzyklopädie nur die Vollendungsformen jeder Stufe Bedeutung zu gewinnen scheinen, dürfte man bei einem solchen Unternehmen auch die sich zeitlich mannigfach überschneidenden Partialgeschichten der einzelnen Sphären, wie sie in den Vorlesungen dargestellt werden, nicht außer acht lassen (145 f.). Wie eine solche Geschichte des absoluten Geistes dann im Sinne Hegels zu denken wäre, das wäre – in Ermangelung einer Thematisierung durch Hegel selbst – nur als systematische Fortbildung der Hegelschen Philosophie möglich, „und es ist sehr zweifelhaft, ob dies noch eine Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie sein könne“ (147).

In jedem Abschnitt ist zahlreiche ältere und neuere Literatur angeführt und verarbeitet. Hilfreich ist im Anhang die bibliographische Zusammenstellung sämtlicher Hegel-



texte zur Religionsphilosophie, da diese nicht nur innerhalb des Werkes verstreut, sondern auch an verschiedenen Stellen veröffentlicht sind. Wer sich heute mit Hegels Religionsphilosophie seriös befassen will, wird auf dieses Buch kaum verzichten können.

J. SCHMIDT S. J.

## 2. Moderne Philosophen

NICOLAI HARTMANN 1882–1982. Mit einer Einleitung von *Josef Stallmach* und einer Bibliographie der seit 1964 über Hartmann erschienenen Arbeiten. Hrsg. *Alois Johannes Buch*. Bonn: Bouvier 1982. 348 S.

Der vorliegende Sammelband versucht, anlässlich der 100. Wiederkehr des Geburtstages von N. Hartmann „erinnernd – und zugleich unter veränderten Perspektiven fragend – die Philosophie dieses Denkers in den Blick zu nehmen“, wobei diese erneute Beschäftigung mit dem Hartmannschen Opus zugleich auch eine „Rückschau auf die jüngere Philosophiegeschichte“ (7) ermöglichen soll.

Die Themen der einzelnen Beiträge sind breit gestreut. Daher hat der Hrsg. darauf verzichtet, sie schwerpunktmäßig zu gruppieren, sondern orientiert sich bei deren Abdruck an der alphabetischen Reihenfolge der Autoren. Im einzelnen kommen folgende Themen zur Sprache: *Th. Ballauf* fragt nach pädagogischen Konsequenzen von Hartmanns Philosophie (28–34). *H. M. Baumgartner* untersucht das Verhältnis von Unbedingtheit und Selbstbestimmung in Hartmanns Ethik (35–45). *L. W. Beck* behandelt Hartmanns Kantkritik (46–58). *J. Blystone* beschäftigt sich mit Hartmanns homo ontologicus (59–69). *O. F. Bollnow* geht Hartmanns Begriff des objektivierten Geistes nach (70–84). Probleme und Aufgaben der Kategorialanalyse werden von *G. v. Bredow* erörtert (85–96). Der Hrsg. *A. J. Buch* schreibt über ein Thema, das vor allem religionsphilosophisch von Interesse ist, nämlich die Ausschaltung der Gottesfrage in der Hartmannschen Metaphysik (97–112). *H. G. Gadamer* steuert Überlegungen bei zum Verhältnis von Wertethik und praktischer Philosophie (113–122). *W. Götz* vergleicht den Transzendenzgedanken bei Hartmann und G. Jacoby (123–136). Über die Tendenz zur Unsterblichkeit im Anschluß an Platon und Hartmann handelt *H. Habbe* (137–150). *I. Heidemann* befaßt sich mit dem Hartmannschen Konzept der Kontinuität des Denkens (151–163). *U. Hoyer* geht auf Hartmanns Kategorialanalyse der Quantentheorie ein (164–169). Hartmanns ‚Wertantinomien‘ und ihre Vorgeschichte bzw. das Problem der ethischen Grundantinomie werden von *M. Landmann* (170–183) bzw. von *R. Malianti* (223–237) untersucht. Um das Freiheitsproblem in Hartmanns Philosophie geht es in den Beiträgen von *A. Larsen* (184–195) und *B. Liebrucks* (196–207). *J. B. Lotz* vergleicht Hartmanns und Heideggers Weg zur Ontologie (208–220). *J. Nosbüsch* skizziert Hartmanns Lehre vom idealen Sein (238–258). *J. Pape* fragt nach dem Wahrheitssinn der Hartmannschen Philosophie (252–273). *E. Schadel* versucht, unter dem Titel ‚Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit als triadisch-transzendentaler Seinsdynamismus‘ eine spekulative Weiterführung der physikalisch-kategorialen Modalanalyse Hartmanns (274–289). Der Systemdenker Hartmann steht im Mittelpunkt der Überlegungen *G. Wolandts* zu Hartmanns Systematik (290–305).

Besonders hervorgehoben werden vom Hrsg. die Einleitung von *J. Stallmach*, der eine philosophiehistorische Ortsbestimmung der Hartmannschen Philosophie unternimmt (9–27) und *H. Weins* ‚Dokumentation und Notationen zum späten Hartmann aus der Sicht von heute‘ (306–325), die s. E. eine Abrundung der systematischen Beiträge darstellen. Der Band schließt mit einer Bibliographie, die nicht nur die seit 1964 über Hartmann erschienenen Arbeiten verzeichnet, sondern auch die 1952 bzw. 1963 erschienenen Bibliographien ergänzt.

Auch wenn eine systematische Würdigung der einzelnen Beiträge in diesem Rahmen nicht möglich ist, so sei doch zumindest darauf hingewiesen, daß die Bedeutung Hartmanns von den verschiedenen Autoren durchaus unterschiedlich eingeschätzt wird. Daß es um Hartmann mittlerweile still geworden ist, wird nicht nur von Stallmach (10),