

mation des prinzipiellen Atheismus der Philosophie). Ganz Heidegger-immanent dann *J. J. Kockmans* über den „Brauch“ in H. s. Anaximander-Spruch. Riedel gleichsam fortsetzend, handelt *S. Jßseling* über Sprache und Schrift, auf der Suche nach Texten, die – bei aller Bevorzugung jener – Schreiben und Lesen aufwerten. *W. Marx*, zu Philosophie und Dichtung bei Schelling und H., schließt mit der Frage, wie alle Menschen in die rettend dichterische Sprache finden sollen. Als ein erstes Stück Antwort darauf liest sich der Beitrag der Herausgeberin, die H. s. Bestimmung des Kunstwerks auf SuZ zurückbezieht, um der Überbetonung des Geworfenseins durch den Entwurf zu begegnen (S. 165, Z. 7 v. u.: H. s. Abwehr „verbietet oder verunmöglicht nicht“). *H. Ch. Lucas* geht auf die Verwerfung der Metapher als metaphysisch ein. Sei das Ähnliche im Unähnlichen zu finden (so korr. 189, Z. 2) nicht gerade Amt der von H. geliebten Lyrik? Daß dann aber zu Derrida (wieder *glas!*) Arno Schmidt mit seinen Etymen berufen wird! Und wenn er schließlich nochmals Ausschwitz nennt, dann frage ich den Verf., was er sich unter jenem „traditionellen“ Humanismus denkt, der hier offene Perspektiven erhoffe, und warum Derrida konsterniert sei, wenn nun jemand ihn dekonstruiert. Was soll sein Reden von Verantwortung, die nicht mehr klassisch zu definieren sei? (Zur Metaphorisierung des Holocaust siehe auch S. 301!) Hier ziehe ich die „Banalität“ etwa eines H. Broch vor: „Du magst glauben, was du willst . . ., aber verrate darob nie und nimmer deinen Bruder. Und wenn du ihm gar hilfst in seiner Not, so hast du dein Menschsein erfüllt“ (Komm. Werkausg. 9/2, 261). Treffend so der Folgebeitrag *Peperzaks* über Levinas (zur Absage an die Analogie s. o.; und muß man ‚Dialog‘ immer gleichrangig denken?). Verantwortung besagt hier – nicht leicht, doch unkompliziert – antworten sollen auf einen Notruf (statt Menschenschicksale ästhetisch zu verbrauchen). Und die Antwort hat zu lauten: me voici.

Damit ist die letzte Gruppe der Beiträge erreicht: Philosophische Dimension der Poesie (6). Einer Metapher Herders – Meer bzw. Strom und Fels – im Blick auf Leben, Souveränität, Gefühl, Vernunft geht *I. Strob Schneider-Kohrs* nach; *G. Böschenstein* führt seine Untersuchungen zur Hölderlin-Rezeption bei George, Rilke, Trakl und Celan fort, und mit Celan befassen sich auch die beiden folgenden Arbeiten. *J. Bollack* diskutierte die Interpretationen zu *Stehen* (II 23) und *Treckschutzenzeit* (II 326), recht scharf auch Pöggeler gegenüber. Er hat wohl Celan für sich (obzwar nicht die beiden entzogene Wahrheit), wenn er schreibt: *Le sens d'une délivrance théologique n'a plus de lieu quand la promesse est hors de son sens, devenue non-sens, et vécue comme telle. Cela, il faut être clair, ne devrait pas pouvoir être ‚récupéré‘ par les interprètes“* (279). *C. Jamme* bewertet die Diskussion um den „Meridian“; er bemängelt eine Verengung auf das Gottesproblem unter Aushöhlung der politisch historischen Dimension, doch auch die Vereinnahmung Celans für die Holocaust-poetry in den USA. Der informative Rückblick auf Literatur und Existenzialismus zwischen 1945 und 1947/48 von *G. Kurz* könnte statt „Nullpunkt, Kahlschlag, tabula rasa“ auch „Der Ruf“ heißen. Abschließend tritt noch die Musik in den Kreis; *W. Biemel* stellt das Zeit-Motiv („kugelgestaltig“) bei B. A. Zimmermann dar. Sein Schlußzitat ist ein passendes Schlußwort für den Band überhaupt (der mit der Jaspers-Notiz eröffnet wird: „Heidegger weiß nicht, was Freiheit ist“), ja, in seinen verschiedenen Deutungsmöglichkeiten, für die ganze Festschrift, von ihrem Beginn mit Derrida an: „Der König Oedipus hat ein Auge zuviel vielleicht.“

Doch um den Tiefsinn nicht zu übertreiben: die Herausgeberin baut ihr Vorwort zu der wohlkomponierten Sammlung um das Grundwort Gespräch (statt etwa Fazit). Es entspricht in der Tat dem Lebenswerk des anregenden Lehrers. Demgemäß schließt sie „mit dem Wesentlichen, dem philosophischen Gespräch: Möge es erfreuen und anregen“ (XIII).

J. SPLETT

ENTWICKLUNG ZUR MENSCHLICHKEIT DURCH BEGEGNUNG WESTLICHER UND ÖSTLICHER KULTUR. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenz-anthropologie. 1.–6. September 1986 an der Universität Bamberg. Hrsg. von *H. Beck* und *I. Quiles* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 1). Frankfurt/M., Bern, New York, Paris: Lang 1988. 391 S.

Nach seinem Vorwort – und vor vier Grußworten, vom Generaldirektor der UNESCO bis zum Bamberger Universitätspräsidenten – gibt *H. Beck* eine ausführliche Einleitung in die Arbeitstagung bzw. deren Dokumentation (wie beim Vorwort auch in spanischer und englischer Übersetzung). Einerseits wird die zunehmende Egozentrik von Individuen, Gruppen, Machtblöcken zur Gefahr für den physischen und geistigen Fortbestand der Menschheit als ganzer, andererseits gibt es Neuaufbrüche und wachsende Bereitschaft zu integraler Kommunikation. Wäre sie, ähnlich wie etwa zwischen den Geschlechtern, nicht auch zwischen jenen Ausprägungen des Menschseins in Gang zu bringen, welche die europäisch-okzidentelle, die asiatisch-orientale wie die afrikanische Kultur darstellen? Demgemäß hat das Kolloquium zwei Themenschwerpunkte: einmal die Explikation der onto-anthropologischen Grundstrukturen, sodann die Untersuchung der gegensätzlichen Kulturausprägungen. Als heuristische Arbeitshypothese oder „hermeneutischer Schlüssel“ dient hierbei „die onto-dynamische Auffassung der Wirklichkeit im Sinne einer in-ek-insistentiellen Bewegung“ (21). Gemeint ist damit, daß alles Seiende, auch Mensch und Kultur, zunächst in sich steht (Insistenz); aus dieser heraus bezieht es sich auf anderes (Ek-sistenz), um – im Fall geglückter Begegnung – in sich zu tieferer Insistenz zurückzukehren. In diesem Dreischritt sieht B. einen Hinweis auf die „triadische Grundstruktur alles Seienden im Sinne einer vielfältigen Analogia Trinitatis“ (22). Diese These wurde in langjähriger Zusammenarbeit von den beiden Herausgebern entwickelt. (Aus den 22 f. genannten einschlägigen Arbeiten sei hier von Quiles, Buenos Aires, sein Aufsatz in unserer Zeitschr. genannt: Scholastik 36 [1961] 373–399: Das Wesen des Menschen.) Und die 17 Referate der Tagung (die Einführung stellt sie kurz nacheinander vor) sollen ihre Fruchtbarkeit erweisen.

Die acht Beiträge zum ersten Schwerpunkt eröffnet eine Skizze von *Quiles*: In-ec-insistencia, el hombre y el humano. Der „Actus humanus“ sei nicht bloß als bewußt und frei, sondern auch als moralisch-integrativ zu bestimmen. So ist der Mensch auf dem Weg zur Menschlichkeit als einem unerreichbaren Ideal. Ähnlich *A. Basave Fernández del Valle* mittels der Unterscheidung von *hominización* und *humanización*. Eine biologische Anthropologie bedarf der Ergänzung durch die Analyse unseres Theotropismus und unserer Weltoffenheit (*habencia*). „La metafísica es ciencia de la *habencia* en cuanto *habencia*“ (74). Zwischen Angst und Hoffnung findet sich der Mensch auf dem Weg von der Hominisation zur Humanisierung. *A. Rieber* stellt dem strukturalistischen Menschenbild die Ganzheitstheorie *O. Spanns* gegenüber. Von *W. Böhm* folgen pointierte „kritische Reflexionen zum Begriff der Selbstverwirklichung“, deren „Gespenst ... in der Gegenwartspädagogik mächtig herumgeister[e]“ (106). Er plädiert für die Reziprozität der Gewissen (*Nédoncelle* [nicht: *Néo* ...] – was im Blick auf Kinder, gar Ungeborene, noch zu vertiefen wäre). *J. Terán Dutari* (bei K. Rahner über *Przywara* promoviert) behandelt el carácter anológico del ser humano histórico. Analogiekern ist die Freiheit; zu entfalten hätte man sie auch durch die kulturellen Typen. Deren erfüllende Integration ist letztlich eine übermenschliche Aufgabe („*sobrehumana*“ 139): die Analogie verweist auf Inkarnation. *M. Delia Terrén de Ferro* interpretiert die autorealización des Menschen nach *Qu. s* In-sistentialphilosophie, mit Bezügen zu K. Wojtylas „Person und Tat“. *J. L. Pallarés* betont „es desarrollo ético“ als „parámetro humanizante“ (157). Schließlich *A. J. Bucher*: Ek-sistent ist das Dasein insistent, ein Beitrag ganz von Heidegger her über das Nihilismus-Geschick des Abendlands mit einem Hoffnungsblick auf „not-wendige Bedeutungs- und damit Sinnzusagen“ durch eigenständige Dialogbeiträge aus „südamerikanischer Ursprünglichkeit“ (169).

Damit beginnt der zweite Teil, in Ausführungen *Becks* über das ek-insistentielle Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften in der abendländischen Kultur. Zielthese: die „re-in-sistentielle Aufgabe der Geisteswissenschaften und der Philosophie“ (179 ff.). *A. Prins*: La mujer, ihre Sendung und Spiritualität in europäischer und lateinamerikanischer Perspektive. *J. Vila Selma*, zur *ontonomía americana*, kontraponiert dem selbstverlorenen Westler den ursprungsbewußten Südamerikaner. Statt Nebenoder gar Gegeneinander sei „co-sistencia“ (211) geboten. *R. Panikkar* wendet sich Antinomien der modernen und tradierten Weltansichten zu. Nur der Rückgang auf den Mythos in seiner Vielfarbigkeit bietet hier Versöhnungs-Chancen („*Tunica polymítica era la túnica de José que excitó la envidia de sus hermanos* ...“ 219). *E. Schadel* exemplifi-

ziert die neuzeitlich europäische Rationalität und deren Subjektzentriertheit an der Zwölftontechnik und -theorie mit ihrer „systematischen“ Verdrängung des Dreiklangs. (Stirners „Ich hab' mein Sach' ...“ übrigens dürfte zunächst Goethe-Zitat sein: „Vanitas ...“ in den geselligen Liedern.) Dabei ist der senarische Dreiklang „weder ein rationales noch ein rein naturales Phänomen, sondern stellt die lebendige ‚Mitte‘ von Verstand und Natur dar“ (238). *W. E. Biernatziki* untersucht „root paradigms“ (V. Turner) der chinesischen Kultur, die eine volle Integration des aus Indien kommenden Buddhismus verhindert haben. Aus der Hindu-Theologie referiert *M. Dhavamony* die Anthropologie, das Ideal von Menschlichkeit und eigens die geistigen Werte. Als dritte Sicht kommt durch *J. Pliya* die Spiritualität der afrikanischen Kultur zur Sprache; er beklagt die Zerstörung des afrikanischen Humanismus, „fait d'accueil, de don gratuit, de solidarité“ (275). Der Text des Tschechen *K. Floss* konnte nur verlesen werden; er beruft gegen Dichotomien die Triadistik und akzentuiert den Ost-West-Gegensatz am „Filioque“, wonach der Westen stärker logos-bestimmt sei, der Osten kosmisch mystisch.

Im Anhang gibt zunächst *D. Brünn* einen so dichten wie durchsichtigen Diskussionsbericht, Referat für Referat. Nachdem hier jeweils ein Kürzestresümee der Vorträge am Anfang stand, stellen die folgenden Zusammenfassungen/Resumenes/Summaries eine (mit Becks Einführung) dritte Hilfe für jene dar, denen die Originalfassungen nicht oder nur mit Beschwer zugänglich sind. Die bio-bibliographischen Angaben zu den 18 Autoren werden dafür jeweils nur in einer der vier vertretenen Sprachen geboten. Ebenso gemischt mehrsprachig nach dem Index nominum der Index rerum.

J. SPLETT

LINKE, D. B. & KURTEN, M., *Parallelität von Gehirn und Seele*. Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem. Stuttgart: Enke 1988. 108 S.

Die Autoren beabsichtigen mit diesem Buch, das Gespräch zwischen Philosophen und Hirnforschern in Gang zu bringen. Die Neurowissenschaften erreichen in ihrem rasanten Fortschritt einen Punkt, wo sie mit Fragen der Philosophie und der Erkenntnistheorie in Berührung kommen. So sei die Frage, *wie* realisiert das Gehirn mentale Phänomene, kein spekulativer Luxus mehr, sondern ein Erfordernis des aktuellen Standes der Hirntheorie (VI). Das psychocerebrale Problem ist der Punkt, an dem Philosophie und Neurowissenschaften sich treffen!

In *Teil 1*, „Empirische und theoretische Explikation des Korrelationistischen Psychocerebralen Parallelismus“ (1–52), versucht *Linke*, die Überlegenheit der parallelistischen Konzeption des Leib-Seele-Problems (L-S-P) gegenüber dem verbreiteten Interaktionismus herauszuarbeiten. Mit großem Nachdruck tritt er in „Parallelität und Interaktion“ (1–10) für eine saubere Trennung der Beobachtungsebenen ein und betont vor allem die Unterscheidung zwischen der Beziehung Hirn–Seele einerseits, und der Beziehung Hirn–extracerebrales Soma andererseits! Kausale Beziehungen konnten bisher nur zwischen Hirn und extracerebralem Körper nachgewiesen werden, jedoch nicht zwischen Hirn und Seele! Die Beziehung zwischen Hirn und Seele kann nur als Korrelation beschrieben werden, da Interaktionen zwischen beiden bisher nicht beobachtet wurden. Der viel vertretene Interaktionismus begeht einen Kategorienfehler, wenn er die Rosselenker-Metapher auf die Hirn-Seele-Beziehung anwendet. Auch die Psychosomatik wird einer sauberen Trennung der Beobachtungsebenen nicht gerecht, denn sie überspringt das entscheidende vermittelnde Organ, das Gehirn. *L.* nennt folgende Thesen des Parallelismus: (1) Jedem seelischen Vorgang ist (in diesem Leben) ein Hirnvorgang zugeordnet. (2) Jedem Hirnvorgang – sofern er nicht nur reflektorisch oder efferente oder andere niedrige Systeme betrifft – ist ein seelischer Vorgang zugeordnet. (3) Die Zuordnung (Korrelation) ist zeitlich exakt (parallel). (4) Die Zuordnung ist nicht einfach-bijunktiv, sondern komplex. (5) Interaktionen zwischen Hirn und Seele sind bisher nicht beobachtet worden (4–5). – In „Parallelität und Anschauung“ (11–23) vertritt er die These, das Parallelitätskonzept führe zu einer Erweiterung der Anschauung im Sinne Kants. Er spricht von einer Ausweitung der Metaphysik, die dadurch geschieht, „daß dem Erkennen und sogar dem Erkennen des