

sich der Verf. nicht auf die immanente Kritik, sondern mißt letzten Endes alle anderen Auffassungen an seinem Agnostizismus, den er einfach dogmatisch dekretiert. Dies ist bedauerlich, weil auf diese Weise auch die berechtigte Kritik des Verf. an Sch.s Philosophie in Gefahr gerät, diskreditiert zu werden.

H. SCHÖNDORF S. J.

MORGENSTERN, MARTIN, *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg: Junius 1997. 192 S.

Die vorliegende Einführung in das Denken Nicolai Hartmanns wird dem, was eine solche Einführung vernünftigerweise leisten kann, durchaus gerecht. Sie informiert in verständlicher Form und nicht ohne didaktisches Geschick über die Biographie und die verschiedenen philosophischen Arbeitsgebiete N. Hartmanns Erkenntnistheorie, Ontologie, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes, Ethik und Ästhetik und blendet auch die Wirkungsgeschichte des Hartmannschen Denkens nicht aus.

Im ganzen kommt M. zu einer ausgesprochen positiven Beurteilung des Hartmannschen Denkens. So beendet er seine Darstellung mit der starken These, Hartmann habe „ein philosophisches System geschaffen, das in seinem umfassenden Charakter nur mit den großen Systemkonzeptionen von Aristoteles und Hegel zu vergleichen“ (175) sei, und erklärt die Tatsache, daß Hartmanns Einfluß nach dem Zweiten Weltkrieg rapide zurückging, damit, daß Hartmann in eine Zeit geriet, die den radikalen Neuanfang wollte und daher Hartmanns Projekt einer „umfassenden philosophischen Bestandsaufnahme der Wirklichkeit“ ebensowenig günstig war wie dem Bemühen des „große(n) Problemdenker(s) ...“, die systematischen Erträge der gesamten Philosophiegeschichte einzufahren“ (173).

Ausgesprochen positiv bewertet M. auch die philosophischen Bemühungen Hartmanns im einzelnen. So heißt es von Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis, sie bleibe „mit ihren scharfsinnigen Analysen und Kritiken der verschiedenen Versionen des Idealismus und ihrer mutigen Berufung auf den Realismus der natürlichen Weltanschauung die bedeutendste Rechtfertigung des Realismus, die aus der Auseinandersetzung mit Kant und dem Neukantianismus hervorgegangen ist, und damit zugleich eine der bedeutendsten im 20. Jahrhundert überhaupt“ (55). Von Hartmanns Ontologie sagt M., sie sei „mit ihren scharfsinnigen Analysen, ihrer umfassenden Thematik und ihrer nüchternen, wissenschaftlich orientierten Wirklichkeitssicht die bedeutendste Neubegründung der Ontologie, die im Umkreis der Phänomenologie unternommen wurde, und trotz gewisser Schwächen infolge fehlender Sprachkritik vermutlich die bedeutendste Erneuerung der Ontologie im 20. Jahrhundert überhaupt“ (90). Etwas vorsichtiger äußert er sich über die Bedeutung der Hartmannschen Naturphilosophie. Von ihr heißt es, obwohl sich die weitere Entwicklung der modernen Naturphilosophie „zum Teil von Hartmann entfernt“ habe, bleibe sie „ein bedeutender Beitrag zur philosophischen Analyse der Naturwissenschaften mit vielen ausgezeichneten Einzelanalysen“ (106). Hartmanns „Problem des geistigen Seins“ liefert für M. „einerseits einen als ontologisch deklarierten, im Grunde aber hermeneutischen Vorstoß zu einer Zeichentheorie und andererseits einen Beitrag zu anthropologischen und kulturphilosophischen Fragen, der viele aufschlußreiche Beobachtungen und Analysen enthält“ (122). Bei Hartmanns Ethik stellt M. positiv heraus, daß diese „den wohl bedeutendsten Versuch einer ontologischen Deutung von Kants Freiheitstheorie mit einer konsequenten Durchführung von Schellers Programm einer materialen Wertethik“ verknüpfe, spricht freilich auch von einer „problematischen phänomenologischen Begründung“, deren sich Hartmann in seiner Ethik bediene, die aber wettgemacht werde durch „ausgezeichnete Einzelanalysen“ (147). Bei Hartmanns Ästhetik schließlich hebt er hervor, daß es sich hier „in ganz besonderem Maße“ um ein „Werk der Synthese“ handle (163). Denn Hartmann vertrete „nicht nur die klassischen Thesen der Autonomie und Wahrheit der Kunst“, sondern er könne auch „durch die Verbindung von subjektivistischen und objektivistischen Ansätzen beanspruchen, das Programm der phänomenologischen Ästhetik realisiert zu haben“ (163f.).

Trotz der positiven Würdigung von Hartmanns Werk geht M. nicht so weit zu behaupten, es könne ein „einfaches ‚Zurück zu Hartmann‘“ (174) geben. Das von Gadamer

herausgestellte Problem des Zeitenabstandes gilt auch im Falle Hartmanns. So möchte M. nicht leugnen, daß „gewisse Komponenten seines Denkens ... überholt“ (175) sind und nur noch geschichtliche Bedeutung haben. Dazu rechnet M. „die Teile seiner Philosophie, die, infolge fehlender Sprachkritik, sprach- und begriffsanalytische Einsichten ontologisch auszuwerten versuchten“ (ebd.). Nicht festlegen möchte er sich, „ob auch die materiale Wertethik insgesamt als überholt betrachtet werden muß“ (ebd.), auch wenn für ihn klar ist: „Die Chancen für eine Aktualisierung dieses ethischen Ansatzes stehen im Moment jedenfalls schlecht“ (ebd.). – Insgesamt freilich ist er der Meinung, da „die Zeit des Verzichts auf die großen systematischen Fragestellungen zugunsten von Sprachanalyse, Hermeneutik, Ideologiekritik ... vorüber“ sei, und „selbst das Interesse an metaphysisch-ontologischen Fragen ... wieder erwacht“ sei, schein „die Zeit für eine erneute, tiefergehende Auseinandersetzung mit der Philosophie Hartmanns günstiger geworden“ (174).

M. zeichnet also im ganzen ein weit günstigeres Bild von der Philosophie Hartmanns als Schnädelbach, der von Hartmann zwar sagt, er habe seine Epoche bestimmt, aber zugleich betont, Hartmann habe im Gegensatz zu Heidegger nicht Epoche gemacht, und als Beleg dafür, daß Hartmann nur noch eine historische Figur ist, auf die Unhaltbarkeit seiner Schichtenlehre verweist und auf die Unmöglichkeit, die Hartmannsche Ontologie mit den Mitteln der analytischen Philosophie weiterzuführen. M. dagegen entdeckt bei Hartmann „eine Reihe von Berührungspunkten mit der aktuellen Diskussion“ und begründet das damit, daß Hartmanns Realismus „auf die Ansätze Poppers und der evolutionären Erkenntnistheorie vorweist“ (175) und seine Schichtenlehre als Vorläufer der modernen systemtheoretischen Schichtenlehre gelten könne, wie sie etwa von Bunge vertreten wird. Es bleibt abzuwarten, wieweit die These M.s, daß „Hartmanns Ontologie, einschließlich der Philosophie der Natur und des Geistes, Analysen und Lehrstücke“ enthält, „deren Fruchtbarkeit noch keineswegs ausgelotet ist“ (ebd.), durch entsprechende Einzeluntersuchungen zu diesen Theoriestücken eine Bestätigung erfährt.

H.-L. OLLIG S. J.

FESSARD, GASTON, *Le Mystère de la Société*. Recherches sur le sens de l'histoire. Texte établi et présenté par Michel Sales S. J. avec la collaboration de Txomin Castillo. Brüssel: Culture et Vérité 1997. 650 S.

In Deutschland bisher nur wenig bekannt ist der christliche Philosoph Gaston Fessard (1897–1978), französischer Jesuit wie sein gleichaltriger Freund Henri de Lubac. Als engagierter Analytiker der sozialen Ideologien seiner Zeit spielte er eine wichtige Rolle als Warner seines Landes: sowohl gegenüber dem Pazifismus der 30er Jahre wie gegenüber der Unterwerfung unter den Geist der Besatzer nach 1940 und der Faszination durch das Heilsversprechen des Kommunismus, vor allem nach 1945. Diesem Zweck dienten seine Kampfschriften „France, prends garde de perdre ton âme“ (aus dem Untergrund 1941), „France, prends garde de perdre ta liberté“ (1945). „Le Mystère de la Société“ hätte eines der Hauptwerke F.s werden sollen. Vorbereitet war es durch frühere Bücher, unter denen vor allem „Pax Nostra. Examens de conscience international“ (1936) und „Autorité et Bien commun“ (145) zu nennen sind. Es war F. nicht gegeben, das geplante Werk selbst zu vollenden. Nun hat M. Sales, einer der besten Kenner F.s, es auf der Basis von Skizzen des Ganzen (1960) und von einzelnen Texten, die F. selbst schon vorher (1948) veröffentlicht hat, rekonstruiert. Dabei machen die aus dem Nachlaß geschöpften, bisher unpublizierten Texte etwa drei Viertel des Gesamtumfangs aus. Auf dieses Werk läuft, wie der Herausgeber betont, die Entwicklung F.s hin; es erlaubt ihm, seine bisherigen Intuitionen zu integrieren; als seine Grundlinien (etwa um 1960) festliegen, ändert sich sein „System“, das sich bis dahin entwickelt hatte, nicht mehr.

F. entdeckte 1926 als einer der ersten Franzosen die Bedeutung der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ von der er auch einige Teile übersetzte. Insbesondere die dort entfaltete „Dialektik zwischen Herr und Knecht“ wurde ihm zu einem Instrument für die Analyse der großen Gesellschaftstheorien des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts: Liberalismus, Marxismus, National(sozial)ismus. Die beiden letzteren sah F. aus