

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophie

SCHWARTZ, DANIEL, *Aquinas on Friendship*. Oxford: Clarendon Press 2007. XVIII/189 S., ISBN 978-0-19-920539-4.

Nicht zuletzt angeregt durch die Kommunitaristen hat die Philosophie sich in den letzten Jahrzehnten wieder eingehender mit dem Thema Freundschaft beschäftigt; im Mittelpunkt standen dabei die beiden Bücher der Nikomachischen Ethik. Die vorliegende unter der Leitung von John Finnis entstandene überarbeitete Oxforder Dissertation erhebt nicht den Anspruch, eine vollständige Darstellung von Thomas' Theorie der Freundschaft – falls es eine solche überhaupt gebe – zu bringen; die Zielsetzung ist bescheidener: Das Gebiet soll nicht vom Flugzeug aus, sondern durch eine Expedition auf dem Landweg erkundet werden. Die Textlage ist bei Thomas erheblich unübersichtlicher als bei Aristoteles; die Bemerkungen und Ausführungen zum Thema Freundschaft sind, wenn wir einmal vom Ethikkommentar absehen, über das ganze Werk des Aquinaten zerstreut. Die Arbeit verfolgt keine historische, sondern eine systematische Zielsetzung. Thomas, das ist die These des Buches, vertritt einen gegenüber dem Aristoteles, wie ihn die Kommunitaristen interpretieren und preisen, weiteren und liberaleren Begriff der Freundschaft, der Phänomene wie Konflikt, Missverständnis, Meinungsverschiedenheit und Spaltung integrieren kann; dieser weite Begriff sei für unsere heutigen pluralistischen Gesellschaften brauchbarer als der enge des kommunitaristischen Aristoteles. Den entscheidenden Anstoß für diese Modifikation des Begriffs sieht Schwartz darin, dass Thomas in Unterschied zu Aristoteles eine Freundschaft des Menschen mit Gott kennt; hinzu kommen die Erfahrungen des Aquinaten mit Konflikten innerhalb von Kirche und Staat.

Im Mittelpunkt von Kap. 1 stehen die drei Wesensmerkmale der Freundschaft: Eintracht (*concordia*), Wohlwollen (*benevolentia*) und Wohltätigkeit (*beneficentia*). Eintracht, so die These von Kap. 2, ist die Übereinstimmung im Willen und nicht den Meinungen; solange ein Konflikt auf unterschiedlichen Meinungen beruht, ist er kein Anzeichen fehlender Eintracht und Liebe. Aus der Freundschaft mit Gott ergeben sich zwei Schwierigkeiten, die auch andere Arten der Freundschaft betreffen können: die Gründe, weshalb ein Freund will, was er will, sind uns oft unbekannt; und falls die Umstände, in denen sich der Freund befindet, grundlegend von den unsrigen verschieden sind, ist es für uns nicht immer richtig, zu wollen, was der Freund will (Kap. 3). Der Stolz verhindert die Eintracht (Kap. 4). Der Übereinstimmung des Willens steht entgegen, dass uns das Herz des anderen verborgen ist und dass wir nicht wissen können, was der andere in Zukunft wollen wird. Wir müssen, so Thomas' Antwort, voraussetzen, dass die Willensäußerungen des anderen authentisch sind, und wir können vermuten, was er wollen wird (Kap. 5). Abschließend geht es um Freundschaft und die beiden Formen der Gerechtigkeit. Freunde dürfen gegeneinander Forderungen der verteilenden Gerechtigkeit geltend machen; aus der neuen Beziehung, welche die Freundschaft zwischen Personen schafft, ergeben sich neue Gesichtspunkte für Gleichheit und Gerechtigkeit (Kap. 6). Freundschaft, die durch Unrecht geschädigt wurde, kann durch die ausgleichende Gerechtigkeit (*corrective justice*) und Genugtuung (*satisfaction*) wiederhergestellt werden (Kap. 7).

F. RICKEN S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Marburger Vorlesung vom WS 1926/27 (Gesamtausgabe; Band 23). Herausgegeben von Helmuth Vetter. Frankfurt am Main: Klostermann 2006. 247 S., ISBN 978-3-465-03503-9.

Bei diesem neuen Bd. der Heidegger-Gesamtausgabe handelt es sich einerseits weniger um eine freie Schöpfung als um eine akademische Pflichtübung, eine vierstündige

Vorlesung, die das Pendant zur Marburger Vorlesung des SS 1926 „Grundbegriffe der antiken Philosophie“ (HGA 22, hrsg. v. Franz-Karl Blust, 1993) bildet. Andererseits jedoch enthält dieser Bd. Heideggers (= H.s) einzige Auseinandersetzung mit seiner scholastischen Vergangenheit, und darin liegt seine Bedeutung. Der Titel der Vorlesung ist, streng genommen, unzutreffend. Erstens handelt sich nicht um eine Geschichte der Philosophie, sondern nur um die der Metaphysik; alle praktische Philosophie fehlt völlig. Zweitens erstreckt sich die fortlaufend berichtete „Geschichte“ eigentlich nur von Descartes bis kurz vor Kant. Thomas steht für die Zeit, bevor diese Geschichte begann. So wird auch die Geschichte, in die Thomas selbst gehören würde, die der Philosophie des Mittelalters, nicht berücksichtigt. H. wird dabei geleitet von der „Absicht: die Probleme der neueren Philosophie zu verstehen aus den Fundamenten, d.h. der antiken Philosophie in der Überlieferungsform der scholastischen Systematik.“ (6f.). Es liegt auf der Hand, dass dieses Verstehen nicht nur unparteiisch historisch sein kann, sondern philosophisch und Stellung nehmend sein muss. Diesem Zweck dient eine längere Einleitung mit dem Titel „Philosophie als phänomenologische Ontologie“ (1–40). Darin wird die Genesis zunächst der Wissenschaft und dann der Philosophie skizziert, ausgehend vom zunächst gegebenen praktischen Umgang mit dem Zuhandenen in je einer vertrauten Welt. Entscheidend dabei ist der Umschlag des Seinsverständnisses, der im Aufscheinen der Idee des (An-sich-Vorhanden-)Seins liegt. Philosophie ist die Erhellung und Vertiefung des so neu Gegebenen. Sie ist Wissen vom „Transzendentalen“ (den Konstituenten des [Wissens vom] Seienden): „von den Ideen (Plato), von den ersten Gründen (Aristoteles), von den Möglichkeiten, *possibilia* (Leibniz), von der *omnitudo realitatis* (Kant), vom absoluten Geist (Hegel). Ein und dieselbe Idee von wissenschaftlicher Philosophie. Einheitliche und einfache Linie der Entwicklung“ (32). Im Unterschied zu allen positiven Wissenschaften ist Philosophie wesentlich „Kritik“. „In gerader Richtung zunächst und ständig Seiendes. Dies begegnet direkt und liegt als Thema in diesem Sinn vor, Sein dagegen nicht. Schon der Zugang zu ihm ... verlangt eine gewisse Umwendung – Kritik“ (33).

H. beginnt seine Darstellung mit Thomas von Aquin. Ihm widmet er den größten Platz (41–104). Er steht für eine Epoche, die H. summarisch so einschätzt: „Im Ganzen der Geschichte der philosophischen Forschung im strengen Sinne hat das Mittelalter keine grundsätzliche Bedeutung, nur die Rolle der bestimmten Prägung und Vermittlung des Überkommenen“ (93). Für „die mittelalterlich-scholastische Philosophie [ist] nie das Prinzipielle und Eigenständige“ charakteristisch, sondern der „Dienst [an] der Theologie. Damit aber alle Fragen nach dem Seienden letztlich nicht auf das Sein orientiert, sondern das Seiende im ausgezeichneten Sinne“ (95). Das *erste* Thema, das H. herausfordert, ist die Wahrheit. Der thomastische Text, auf den sich H. vor allem stützt, ist *De Veritate* qu. I; diese *quaestio* sei „grundlegend ... für die Philosophie und Theologie des Thomas überhaupt“ (48). Insbesondere konzentriert sich H. auf den ersten *articulus* „*quid sit veritas*“, denn von dort könnte sich eine Brücke zu seiner eigenen Seinsfrage schlagen lassen. In der Tat: „Weder vor Thomas noch nach ihm das Problem der Wahrheit in so weiten Perspektiven aufgerollt“ (48). Dennoch ist das Gesamturteil enttäuschend: „Die allgemeine, scheinbar formale Lehre von den Transzendentalien hatte nur propädeutische Funktion, sie konnte nie rein für sich die Forschung in Anspruch nehmen“ (95). Kritisch bemerkt H., dass der Begriff der *adaequatio* ungeklärt bleibe; dass „das Sein“ des Erkennenden „gar nicht erörtert bzw. in derselben Weise wie die erkannten Dinge verstanden“ werde (63); dass „die Deduktion der Transzendentalien nur möglich [sei] aufgrund der ontisch dogmatischen Voraussetzung Gottes“ (60), weil für Thomas „alles wahr nur durch die Wahrheit Gottes“ sei (64). Das alles kommt auf den Vorwurf hinaus, dass das ontologische Thema der Wahrheit verschenkt werde durch ontische Annahmen. (Diese Kritik trifft etwas. Sie übersieht aber m.E., dass für Thomas das Spiel der *convenientia* zwischen der menschlichen Seele und dem *verum* bzw. *bonum* eine eigene Realität hat, die zwar in der göttlichen Wahrheit begründet, aber nicht von dieser abgeleitet ist.)

Ein *zweites* Thema, das H. interessiert, ist der Begriff der Ewigkeit. Wenn die erste Wahrheit ewig ist, wie Thomas sagt, besteht dann nicht ein Übergang zur modern platonisierenden These von ewigen Wahrheiten? H. verfolgt diese Vermutung (die ohne-

hin irrig wäre) nicht weiter, sondern hält sich an die These des Thomas, dass wir den Begriff der Ewigkeit ausgehend von dem der Zeit bilden. Dieser These könnte H. zustimmen. Die Frage sei aber, um welchen Begriff der Zeit es sich dabei handeln kann. H. beklagt (69), dass man im Mittelalter immer nur an die „Physik“ des Aristoteles denke, wenn man die ‚Zeit‘ thematisiert; der weit einschlägigere Text des Augustinus, *Confessiones XI*, der eine enge Verknüpfung von Zeit und Seele lehrt, sei zwar bekannt gewesen, wurde aber „unterschlagen“ (70) bzw. „hartnäckig verschwiegen“ (77f.). So ist auch für Thomas die Zeit bloß „das mit der Zahl Gezählte und Verfolgen eines sich bewegenden Vorfindlichen“ (69). Dieser Satz aber, so H. „sagt gar nicht[s] über die Zeit selbst als solche, sondern gibt [bloß] an, wie die Zeit zunächst und zumeist zugänglich wird“ (70), z. B. im Verfolgen des Schattens bei der Sonnenuhr. Diese Zeit als Jetztfolge muss natürlich ausgeschaltet werden, wenn man das Ewige denken will, aber man muss dies noch viel radikaler tun als das Thomas tat, der doch, wenigleich in der *remotio* aller Abwesenheit, am bloßen In-der-Zeit-Sein der begegnenden Dinge hängen bleibt. H. meint, dass Zeit und Geschichte in Gott nicht prinzipiell geleugnet werden dürfen, denn „anders ist nicht das trinitarische Leben zu fassen und am wenigsten das, was den christlichen Gottesbegriff wesentlich bestimmt, daß Gott in der Zeit Mensch wurde“ (80). Man müsse die Ewigkeit Gottes vielmehr als „absolute Geschichtlichkeit“ Gottes verstehen. Um sich einem solchen Begriff konstruktiv zu nähern, ist freilich von der Zeitlichkeit des Daseins auszugehen, des höchsten Seienden das wir kennen, nicht vom In-der-Zeit-sein der bloßen Dinge (79). Um ihn aber wirklich zu gewinnen, gibt es keinen anderen Weg als sich auf die positive Selbstoffenbarung Gottes zu beziehen. Denn „Gott ist nie Gegenstand der Philosophie. Was man mit Hilfe des Gottesbegriffs entdeckt, ist [ein] Götze, der philosophisch nur die Bedeutung hat, daß daran sichtbar wird, welche Idee von *summum ens* und Sein überhaupt leitend ist ... Von Gott kann nur handeln Theologie; und im höchsten Sinne nur wieder neutestamentliche Theologie“ (77).

Es sei aber ein prinzipieller Defekt, dass die „ontologische Konstruktion des eigentlich absoluten Seienden (Gottes) für die Scholastik am Leitfaden der Dinge [vollzogen werde]. Diese Seinsart verabsolutiert und dem Seienden dann zugleich Geist absolut beigelegt“ (79). Die Hinzufügungen von „Leben“ und „Geist“ könnten aber nicht den Geburtsfehler heilen, der in der prinzipiellen Ansetzung selbst des göttlichen Seins als dem quasi naturalen „Vorhandensein“ bestehe. Gottes Sein ist natürlich kein bloßes Vorhandensein. H. meint aber wohl, es hänge ihm dieser Nebensinn an, weil vom Vorhandensein zu ihm „aufgestiegen“ werde, unkritisch. Was ist die Alternative, an die er vielleicht denkt? Ist es die Augustinische Intuition, dass Gottes Sein wesentlich anwesend ist im Grund unserer Seele, als deren vergessener Grund (*Conf. X: oblivio*), die in „Sein und Zeit“ versteckterweise mit der Selbst-Vergessenheit zusammenhängt, nach dem Satz Kierkegaards „Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott“ („Krankheit zum Tode“, SW [Hirsch] XI, 191)? Er wäre also ganz anders anwesend als das Vorhandene, und selbst als die begegnenden Menschen und selbst als das Selbst für sich selbst. Die objektivierende Rede von Gott freilich steht in der Gefahr, die Vorhandenheit ins Spiel zu bringen. – H. beklagt immer wieder, dass alles, vom Stein über das Tier, den Menschen bis zu Gott gleichermaßen unter die Idee des Vorhandenseins gebracht wird (83). Das ist das antike Erbe. Auch die Lehre von der *analogia entis* komme nicht über diesen Bann hinaus. Damit ist der *dritte* Fragepunkt in der Deutung des Thomas durch H. benannt: der Sinn von Sein. Trifft es wirklich zu, dass Thomas „Sein“ durchgängig als Vorhandensein bestimmt? Wie soll man unter dieser Voraussetzung einen Ausdruck wie „summe ens“ verstehen? Wie passt zur These, Sein bedeute durchgehend so viel wie Vorhandenheit, wenn Thomas, Aristoteles folgend, sagt *vivere est esse viventibus*? Welchen Sinn hätten die Bemühungen um den *actus essendi*, wenn damit nur das bloße Vorhandensein gemeint wäre. Der Seinsbegriff als bloße *existentia*, den Descartes und Kant geerbt haben (84), ist gerade nicht der des Thomas, sondern der des Suárez!

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Thomasbild H.s stark neuscholastisch gefärbt ist. Immer wieder herangezogene Formeln wie „ens a se/ens ab alio“ (z. B. 216) sind gerade nicht thomasisch, sondern scotisch-suárezianisch. Die damals neuen

Forschungen zum Seinsbegriff bei Th. kennt H. nicht. Wenn H. meint, dass auf dem Gottesbeweis „das ganze katholische System“ beruhe, trifft das nicht Thomas, sondern reproduziert eine integralistische, noch das I. Vaticanum verengende Variante der Neuscholastik des 20. Jhdts.

Nach dem Vorspiel bei Thomas beginnt die Erzählung der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik, ausgehend von ihrer Neubegründung durch Descartes, die ungeachtet dessen in mehrfacher Hinsicht von antik gebildeten und mittelalterlich umgeprägten ontologischen Begriffen und Thesen bestimmt bleibt. Nach Descartes (105–144) beschreibt H. Spinoza (145–166), Leibniz (167–189) und die „Auswirkung der bisher betrachteten Metaphysik bis in die vorkritische Zeit Kants durch die philosophische Arbeit von Christian Wolff und seiner Schule“, konkret durch Wolff und Crusius (191–205), bevor er knapp „zum Problem des Ansatzes der Seinsfrage“ überleitet. Bei allem Wertvollen, das auch diese Passagen enthalten, sind sie doch nicht so originell, dass ich sie ausführlich referieren möchte. Wichtig hingegen schien es mir, einen Begriff davon zu geben, wie sich Heidegger mit Thomas befasst.

Der Text des vorliegenden Bds. ist ausschließlich auf der Basis des Vorlesungsmanuskripts und einiger beigelegter Zettel H.s erarbeitet worden. Er behält in vielem die sprachliche Form der Vorlage bei, die häufig die Ausformulierung von Stichworten zu ganzen Sätzen unterlässt, was im Extremfall die Unverständlichkeit des Textes zur Folge hat. Der Herausgeber hat eine mühsame und schwierige Aufgabe in bewundernswerter Weise bewältigt. Ihm gebührt Dank. Ein Hinweis auf einige fehlerhafte oder fragliche Stellen, die trotz aller Sorgfalt stehengeblieben sind, sei erlaubt. S. 63: Sein der res cogitans, müsste es nicht heißen: Sein der res cognoscens?; S. 86: das „unendlich verschiedene“ gehört erst in die nächste Zeile, zum Äquivoken. S. 87: *utrum scientia (Dei streichen) aequivoce de Deo et nobis*; S. 109: Mersenne: war nicht S. J., sondern O.F.M.; S. 219: *identitatis* (nicht: *identis*); S. 231: Cassirer, Leibniz, genauer: Cassirer, ‚Leibniz‘ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen‘, 1902; S. 238: *Verstandeshandlungen*. – S. 110: „Molina: Freiheit des Menschen positiv ohne Gnade, Gott überflüssig zu machen“: so *ganz* unverständlich, darf da der Herausgeber nicht interpretierend eingreifen? – S. 47: könnte die unentzifferbare Stelle „an der Sache zuerst“ vielleicht gelesen werden als „in der S.th.“?

G. HAEFFNER S. J.

HAEFFNER, GERD: *Wege in die Freiheit*. Philosophische Meditationen über das Menschsein. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 221 S., ISBN 10: 3-17-0194208-8; ISBN 13: 978-3-17-019420-5.

Der Untertitel der vorliegenden Publikation macht deutlich, wie Haeffner (= H.) die Texte, die in diesem Buch versammelt sind, verstanden wissen will. Es geht ihm um philosophische Meditationen, die das Menschsein zum Gegenstand haben. Begründet wird das damit, dass zum Philosophieren selbst ein meditatives Moment gehöre. Der Philosoph komme nämlich nicht umhin, „sich [...] Zeit zu nehmen, um sich immer wieder in bestimmte fundamentale Gegebenheiten zu versenken“ (7), da das anschaulich-hinnehmende Moment nicht weniger zum philosophischen Suchen gehöre als das argumentative. Gehe man auf die Anfänge der Philosophie zurück, so finde man in Platon einen Meister der Verbindung beider Momente, die nicht als nachträgliche Zusammenstellung, sondern als ursprüngliche Einheit gedacht werden müsse. In der Philosophie der Gegenwart stehe hingegen die phänomenologische Schule für eine „kraftvolle Erneuerung und eine theoretische Grundlegung dieser Einheit“ (ebd.). In dieser Schultradition stehen auch H.s Abhandlungen. Wenn er in seinen Abhandlungen Wege der Freiheit beschreibt, dann versteht er unter Freiheit nicht etwa die Willensfreiheit, sondern das Wort Freiheit bezeichnet für ihn „einen bestimmten Zustand, in dem ein Mensch fähig ist, sich freizugeben für das, was ihm begegnet“ (7f.). Wichtig ist zum Verständnis einer so verstandenen Freiheit weiterhin: „Vor allem gelingenden und misslingenden Sich-Freigeben liegt der uns geschenkte Aufenthalt im Offenen der Welt, liegt die Erfahrung, dass sich uns Dinge und Menschen zusprechen“ (8). Die einzelnen Abhandlungen des Sammelbds. folgen, wie H. betont, „einem einheitlichen Bogen, dessen eines Ende die Besinnung über das Staunen und dessen anderes Ende die Reflexion über Geben, Neh-