

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 20 (1960)

**Buchbesprechung:** Besprechungen = Comptes rendus

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 03.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Besprechungen – Comptes rendus

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Neu herausgegeben von *F. Nicolin* und *O. Pöggeler*. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1959.

Diese Neuausgabe der Enzyklopädie ist als Studienausgabe gemeint, die den sorgfältig bereinigten Text der dritten Auflage von 1830 enthält. Sie verzichtet also auf den Abdruck der Varianten der Auflage von 1827; das soll in der von den beiden Herausgebern vorbereiteten Ausgabe im Rahmen der (im gleichen Verlage erscheinenden) «Gesammelten Werke» Hegels nachgeholt werden, für die auch der vollständige Abdruck der ersten Heidelberger Fassung der Enzyklopädie vorgesehen ist. Die «Einführung» der Herausgeber bringt neben der Editions-geschichte eine knappe und treffliche Charakterisierung der denkerischen Situation Hegels, wie sie vor der ersten Auflage des Werkes bestand; ferner eine – durch zahlreiche beigezogene Briefstellen dokumentierte – Darstellung der Absicht, die Hegel mit seiner Enzyklopädie verfolgte; und schließlich eine gedrängte Inhaltsangabe ihrer Themen. Die Anmerkungen wollen keinen Kommentar geben, sondern enthalten vorwiegend präzise «Angaben zu den von Hegel verarbeiteten Quellen aus Philosophiegeschichte und zeitgenössischer Literatur». Schließlich ist ein Namen- und Sachregister beigelegt. So erfüllt die Ausgabe ihren Zweck, ein Studienbuch zu sein, in schönster Weise.

*H. Kunz*

*Jacob Burckhardt: Briefe*. Band II und III. B. Schwabe & Co., Basel 1952 und 1955.

Die zwei Bände enthalten in vorbildlicher Bearbeitung und Ausstattung die Briefe aus der Zeit des Studienaufenthaltes in Paris, der ersten Dozentenjahre und Redaktionstätigkeit in Basel (Juni 1843 bis März 1846) und im dritten Band die Briefe aus der Zeit des ersten und zweiten Aufenthaltes in Rom und Berlin, des Extraordinariats in Basel und der Professur am Polytechnikum in Zürich (April 1846 bis März 1858). Zahlreiche Abbildungen und Bleistiftskizzen Burckhardts und sorgfältigst ausgearbeitete Anmerkungen zu den Brief-texten erläutern diese aufs Schönste und Beste.

Das Hauptgewicht des zweiten Bandes liegt in den Briefen an G. und J. Kinkel, an die Brüder Schauenburg, an Fresenius und Beyschlag, also auf dem deutschen Freundeskreis aus Burckhardts Jugendzeit. Der dritte Band umfaßt einen viel weiteren Kreis und eine erhebliche Zahl von bisher



unveröffentlichten Briefen aus der Zeit von Burckhardts ersten eigenen großen Leistungen: der Bearbeitung der kunstgeschichtlichen Handbücher von F. Kugler, der Zeit Constantins des Großen und des Cicerone.

Burckhardt selbst, der es nicht einmal der Mühe wert fand, seine Vorlesungen über Weltgeschichte und griechische Kulturgeschichte herauszugeben, wäre einer Veröffentlichung seiner Briefe nicht nur abgeneigt gewesen, er hätte sie gewiß verhindert und über W. Kaegis monumentale Biographie hätte er vermutlich eine höchst ironische Bemerkung gemacht. Denn wenn sich irgendein bedeutender Mann des 19. Jahrhunderts selber nicht wichtig nahm, so ist es Burckhardt gewesen. Wenn wir uns trotzdem ohne Bedenken dieser Briefausgabe, die auf nicht weniger als zehn Bände geplant ist, aufrichtig und dankbar erfreuen können, so deshalb, weil solche Menschen und Briefschreiber aussterben und sie sterben aus, weil in unserer Zeit sich niemand mehr die Zeit nimmt und folglich hat, sein Leben der Bildung Alteuropas zu widmen und im geistigen Austausch mit Freunden zu leben. Solche Briefe lassen sich nicht im Drange der Geschäfte, auch der akademischen, einer Sekretärin in die Maschine diktieren, und statt der feinen Bleistiftskizzen, die Burckhardt auf seinen Reisen zeichnete, wird der moderne Kunsthistoriker es vorziehen, das eigene Wahrnehmen durch photographische Aufnahmen zu ersetzen, weil dies weniger zeitraubend ist. Burckhardt hatte noch Zeit, für Menschen sowohl wie für Dinge, und worum es ihm als Historiker ging, war nicht das zeitlich Vorübergehende und für den Tag Geschriebene. Schon um 1843 schreibt der Fünfundzwanzigjährige aus Paris: «Die Journalistik und der unsägliche, furchtbare Druck, den sie hier auf Politik und Gesellschaft ausübt, gibt mir täglich zu denken... Dies ewige Ausderhandindendmundleben der französischen Kunst und Literatur ist zum Teil eine Folge der Journalistik; es wird gar nichts Dauerndes mehr geschaffen.» Und an den Ratsherrn Andreas Heusler, der ihn nach Basel zurückholen wollte, schreibt er 1848 aus Rom: «Sie, liebster Herr und Freund, haben ein Recht darauf, mir auch von patriotischer Seite das Gewissen zu schärfen, allein Sie wissen nicht, wie mutlos ich diesem XIX. Jahrhundert gegenüber geworden bin und wie sehr mich bei diesem zwar arbeitsamen, aber unstäten Leben das Gefühl von der Wandelbarkeit menschlicher Dinge verfolgt.» Und einige Monate später empfiehlt er demselben Adressaten als tröstliche Lektüre das Leben des heiligen Severin, denn: «Der hat unter dem Umsturz aller Dinge *ausgehalten*.» Ohne diese Grunderfahrung und Voraussicht einer revolutionären Veränderung aller Dinge hätte Burckhardt wohl kaum als sein erstes großes Thema die Zeit Constantins des Großen gewählt und das Aushalten in einer solchen Epoche des Umsturzes der Überlieferung war für ihn um so schwieriger, als ihm sowohl der weltliche Ehrgeiz wie die christliche Zuversicht fehlten. Er schreibt 1847 an H. Schauenburg: «Denn *die* Leute können es gar wohl hienieden aushalten, welche entweder 1) durch die christliche Liebe, oder 2) durch den Ehrgeiz mit dieser Welt verbunden bleiben. Das sind zwei Dinge, welche ich nicht besitze.»

Karl Löwith

*Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Mit Einleitung, Anmerkungen und Register, herausgegeben von Oskar Kraus. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1959.*

Von der im Jahre 1874 erschienenen «Psychologie vom empirischen Standpunkt» liegt hier die zweite Abteilung vor, deren Neuauflage Brentano 1911 selbst noch besorgte. 1925 hat dann Kraus das mit seinen Anmerkungen versehene und um mehrere Abhandlungen aus dem Nachlaß Brentanos bereicherte Werk wiederum herausgebracht, und davon ist jetzt ein unveränderter Nachdruck erschienen. Man kann dem Verlag nicht dankbar genug sein, daß er uns dieses noch immer für die Gegenwart wichtige Buch erneut zugänglich gemacht hat.

H. Kunz

*Max Scheler: Gesammelte Werke. Band 3: Vom Umsturz der Werte; 4. durchgesehene Auflage; Band 10: Schriften aus dem Nachlaß (Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre); 2. durchgesehene und erweiterte Auflage; Band 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft; 2. durchgesehene Auflage, herausgegeben von Maria Scheler. Francke Verlag, Bern (und München) 1955, 1957 und 1960.*

Seit der kurzen Anzeige der zuerst erschienenen Bände 2 und 5 der «Gesammelten Werke» von Max Scheler vor drei Jahren sind drei weitere Bände herausgekommen, wiederum von Maria Scheler besorgt. Der dritte Band bringt die unter dem Titel «Vom Umsturz der Werte» gesammelten früheren Aufsätze und Abhandlungen. Der zehnte Band (als erster Band der «Schriften aus dem Nachlaß») enthält gegenüber der ersten Ausgabe (1933) zwei neue Abhandlungen: «Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit» und «Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee», die wie die übrigen Arbeiten aus den Jahren 1912 bis 1916 stammen und mehr oder weniger mit Schelers materialer Wertethik in Beziehung stehen. Der achte Band schließlich macht uns wiederum «die Wissensformen und die Gesellschaft» zugänglich, ein noch zu Lebzeiten des Verfassers erschienenes Werk. Von der bisherigen, die bereits publizierten Schriften betreffenden Gepflogenheit abweichend sind als «Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten» auch bislang unveröffentlichte einschlägige Beiträge in den umfangreichen Band aufgenommen worden. Alle Bände enthalten gegenüber den ersten Ausgaben zahlreiche Korrekturen und vor allem sehr dankenswerte ausführliche Sach- und Personenregister, welche die Herausgeberin mit sachkundiger Sorgfalt angefertigt hat. So kann man dem Verlage für sein Unternehmen, dem er offensichtlich – die vorbildliche schöne Gestaltung der Bände dokumentiert es – die größte Aufmerksamkeit und Mühe widmet, nur gratulieren und die Hoffnung hegen, daß er es zur Vollendung bringen möge.

H. Kunz

*Edmund Husserl: Husserliana. Gesammelte Werke, Band VIII: Erste Philosophie (1923/24), zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, herausgegeben von R. Boehm. Martinus Nijhoff, Haag 1959.*

Der 2. Teil der «Ersten Philosophie (1923/24)» bringt nach der den 1. Teil bildenden «kritischen Ideengeschichte» die Vorlesungen 28 bis 54 und verspricht eine «Theorie der phänomenologischen Reduktion», die Husserl bereits 1907 konzipiert hatte. Allerdings beginnt die eigentliche Darstellung der phänomenologischen Reduktion, welche auf die Herausarbeitung der reinen transzendentalen Subjektivität abzielt, erst mit der 37. Vorlesung. Vorher sucht Husserl im Stil der Descartesschen Meditationen den «archimedischen Punkt» zu gewinnen, «auf den ich mich absolut fest verlassen», den «Erkenntnisboden, auf dem ich eine erste, sozusagen absolute Arbeit ins Werk setzen kann». Der «absolute Anfang» der absolut evidenten Erkenntnis muß der radikalen Forderung nach apodiktischer, d.h. solcher Rechtfertigung genügen, die sich schlechterdings weder bezweifeln noch negieren läßt. Ähnliche Formulierungen kehren immer wieder. Neben dem sog. «cartesischen» versucht Husserl noch andere Wege der phänomenologischen Reduktion zu gehen, zumal im Hinblick auf eine Einbeziehung der «transzendentalen Intersubjektivität»; jedoch sind sie, wie der Herausgeber mit Recht bemerkt, nicht eindeutig unterscheidbar. Es «zeigt sich, daß alles in Frage stellen, meine allgesamte Erkenntnishabe, einen universalen Seinsboden voraussetzt und zugleich evident sichtlich macht, der hierbei also immerfort ein erfahrungsbereiter und *fragloser* ist. Es ist in dieser Methode» (der phänomenologischen Reduktion) «aber nicht bloß ein leer postulierter oder in einer leeren Sachferne mit einem Satz ‚Ego cogito‘ beredeter, sondern er tritt alsbald konkret und in seiner Wesenseigenheit als unendliches transzendentes *Leben* entgegen, als ein Leben, das, wenn wir uns auf das in unmittelbarer transzendentaler Selbsterfahrung erfaßbare eigene Leben beschränken, einerseits die Zentrierung im ego, dem transzendentalen ‚Ich‘, in sich trägt, und andererseits die Beziehung auf vielartige intentionale Objektivitäten, jede eine intentionale Einheit mannigfaltiger Bewußtseinsmodi. Das Große und Erstaunliche, was hierbei hervortritt, ist, daß, wenn ich auch, wie ich wirklich kann, mir allen und jeden natürlichen Weltglauben versage, ja jeden möglichen Glauben, den ich als Anfangender in mir trage und in mir tragen könnte, wenn ich also aufhöre, mich als Weltkind, als natürlichen Menschen zu nehmen – daß ich dann ein endlos offenes Feld einer *neuartigen Erfahrung* bereit habe, ja mir eben dadurch bereitet habe: das *Erfahrungsfeld meiner transzendentalen Subjektivität*. Was mir, dem anfangenden Philosophen, dieses Feld sofort höchst bedeutsam macht, ist die im ersten Erfassen schon hervortretende apodiktische Evidenz des Ich-bin. Der kühne Radikalismus, wirklich *alles* zum Umsturz zu bringen – alles, was für mich galt und gelten könnte –, eröffnete mir ein apodiktisch evident Geltendes, Seiendes, das in dieser Allheit nicht beschlossen war und beschlossen sein konnte. *Das Seinsall des Weltkindes ist nicht das Seinsall schlecht-*

hin.» Gegenüber der je eigenen transzendentalen Subjektivität ist die transzendente Intersubjektivität nur in einer «mittelbar zu begründenden Evidenz» zu erreichen. Neben dem Text der Vorlesungen finden sich im Bande 8 Abhandlungen und 32 Beilagen, die zum einen Teil kritische Bemerkungen und Erweiterungen Husserls zu einzelnen Vorlesungen, zum andern Teil von Boehm ausgewählte thematisch zugehörige Texte enthalten, die in denselben Jahren entstanden sind wie die Vorlesungen. Die textkritischen Anmerkungen zeigen die gleiche Sorgfalt wie in den vorhergehenden Bänden.

H. Kunz

*Paul Friedländer: Platon, Band III: Die Platonischen Schriften, zweite und dritte Periode. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage. De Gruyter & Co., Berlin 1960.*

Schon vor Jahren durften wir auf das Erscheinen einer zweiten Auflage des längst klassisch gewordenen Platonwerks von Friedländer hinweisen. Sie ist jetzt, ein Menschenalter nach der ersten, mit dem 3. Band (der thematisch das umfaßt, was früher die zweite Hälfte des zweiten Bandes bildete) zum Abschluß gekommen. Zwischen den Neukantianern, die bei Platon nur das zeitlos Philosophische suchten, und Wilamowitz, der vor allem den Menschen Platon sichtbar werden ließ, mußte sich Friedländer einst mühsam einen dritten Weg bahnen. Heute hat sich seine ganzheitliche Betrachtungsweise durchgesetzt. In der Verbindung von Einzelanalyse und Gesamtschau wird es bis heute so leicht keiner mit ihm aufnehmen. Trotz mancher eingehenderer Analysen und Berücksichtigung neuerer Literatur hat sich an der Grundauffassung, die in Platon vor allem den großen Künstler und mehr den Weisen als den Denker sieht, in der zweiten Auflage nichts geändert.

M. Landmann

*Kurt Hildebrandt: Platon. Logos und Mythos. Zweite durchgesehene und durch ein Nachwort ergänzte Auflage. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1959.*

Il s'agit ici de la réédition d'un ouvrage publié en 1933 sous le titre: «*Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht.*» Le poète Stefan George, au «cercle» duquel se rattachait alors l'auteur, avait donné son approbation à ce travail d'un disciple qui venait d'abandonner la médecine au profit de la philosophie. On devine les raisons pour lesquelles le premier titre a été modifié. L'auteur ne les cache pas: «Nous avons si amèrement souffert, nous autres Allemands, sous la démesure, l'Hybris, d'une dictature politique, que le seul mot de puissance (*Macht*) met à l'épreuve nos nerfs sensibles» (p. 369).

Le nouveau sous-titre, *Logos und Mythos*, prend ainsi la valeur d'un programme. Dans le très intéressant *Nachwort zur zweiten Auflage*, M. Hildebrandt résume l'histoire des interprétations platoniciennes au cours des cinquante

dernières années, et ne dissimule pas ses préférences. En réaction contre la méthode historico-critique de Wilamowitz et rationaliste d'un Natorp, d'un Stenzel, d'un Krüger, il défend le principe d'une analyse largement humaine, poétique, personnaliste et religieuse. Selon lui, la logique, les mathématiques et les sciences sont nettement subordonnées, chez Platon, à un message de nature individuelle et mythique. Il faut donc restituer à l'œuvre son unité profonde, en face des tentatives dissolvantes de la philologie.

Que les *Dialogues* forment une unité, nous en sommes convaincu. Mais celle-ci trouve-t-elle sa dominante dans le mythe? Voilà qui est moins certain. Platon sépare nettement, au début du *Phédon* (61b) *mythos* et *logos*. Est-ce pour accorder la préférence au premier? Sûrement pas. S'il faut admettre un principe organique d'unité dans sa philosophie, c'est indubitablement la *dialectique* qui nous le fournit. En fait, tout est dialectique chez Platon, les mythes aussi bien que l'entretien dialogué. Car la dialectique est la vie même de la pensée. Aussi les analyses vivantes, sensibles et souvent suggestives de M. Hildebrandt nous paraissent-elles, à cet égard, insuffisantes: elles sacrifient délibérément à un préjugé de nature poétique cette argumentation dialectique qui constitue l'armature des *Dialogues*. C'est ainsi que l'admirable enquête du *Parménide* sur l'Un est simplement escamotée sous le nom de «logische Grübeleien» (p. 293). Il est vrai que Parménide s'était récusé, jugeant indécent, à son âge, de conduire en public une telle recherche. Mais Platon n'en est pas moins formel: cette méthode est la seule qui permette de rencontrer le vrai et d'acquiescer l'intelligence (*Parménide* 136d-e).

Au total, M. Hildebrandt n'a pas eu tort de réagir contre une science froidement scolaire et son livre se lit avec autant de profit que de plaisir. Mais ce Platon est loin d'épuiser Platon, loin, même, de lui rendre justice.

René Schaerer

*Maurice Muller: Idées et Archétypes, de Platon à Elie Cartan.* Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, Collect. «Etre et penser», N° 49, 1959.

Ce petit ouvrage d'une grande densité décrit un passionnant itinéraire philosophique qui prend son point de départ dans une conversation avec Léon Brunschvicg – «le seul sage que j'aie rencontré» nous dit Maurice Muller. Comment dépasser la pensée brunschvicgienne tout en lui restant fidèle pour l'essentiel: en valorisant les jugements de relation? Brunschvicg se réclame du panmathématisme de Platon qui conduit à une pure science de la relation, préfiguration de la physique moderne dans laquelle l'analyse triomphe de plus en plus de la représentation géométrique. L'auteur nous parle de la «décomposition du platonisme», car une fissure qui ne pourra plus se combler se produit entre la métaphysique des Idées (qui aboutit à l'Un de Plotin) et la vision relationnelle de l'univers. Quant à la troisième direction du platonisme, la théorie des formes, elle s'enlisera dans des difficultés dialectiques pour aboutir à l'aristotélisme, bien éloignée, elle aussi, d'une pensée relationnelle.



Il n'est que trop clair que Maurice Muller ne peut conserver la magnifique simplicité linéaire de la pensée de son maître Brunschvicg! Influencé par les multiples sollicitations d'une époque troublée dont il ne veut laisser échapper aucune richesse, l'auteur entre tour à tour en résonance avec Proust, Freud, Jung, Heidegger, Hegel, Marx, Lénine, Poincaré, Einstein, Weyl, Ls. de Broglie, Elie Cartan, passant avec aisance de l'irrationalisme à la science, de l'angoisse heideggerienne aux équations des physiciens.

Notons quelques idées au passage.

Des «essences émotives», non résolubles en termes intellectuels de relations, sont impliquées dans la connaissance de notre monde et peuvent relier des archétypes et des mythes de même signification. Le langage reflète cette dualité du relationnel et de l'émotif, et possède même un troisième aspect qui est «intention de signification». Voici une idée qui nous paraît fort judicieuse: «L'esprit habite véritablement la matière, le fonctionnement même de la pensée nous contraignant à la fois à distinguer la matière de l'esprit et à tenter de les confondre» (p. 40). «Langage, mémoire et activité de l'esprit forment un tout indivisible, participant de l'esprit et de la matière (...). Les frontières de la matière et de l'esprit sont mouvantes et incertaines, comme celles du langage» (p. 42-43).

Dans un vigoureux raccourci, l'auteur résume les avatars de la physique «de Poincaré à Elie Cartan» et termine son ouvrage par une note de développements mathématiques montrant comment on peut passer d'une manière simple de la Relativité à la mécanique ondulatoire en introduisant un facteur de torsion. Maurice Muller conçoit tenseurs et spineurs comme de véritables archétypes relationnels qui font pendant aux archétypes émotionnels de la métaphysique et des mythes, les deux espèces d'archétypes ayant en commun un pouvoir de cristallisation de la pensée.

*Maurice Gex*

*Carlo Augusto Viano: La logica di Aristotele. Torino, Taylor, 1955.*  
314 pages. (Documenti e Ricerche.)

L'étude très complète de M. C.-A. Viano considère d'emblée la logique d'Aristote dans son cadre linguistique; en effet, celle-ci a visé à formuler les règles du langage autant que de la pensée scientifique de son temps. Ce langage devait être commun à toutes les sciences, donc exprimer l'être sous-jacent à chacune d'entre elles. Aussi la logique d'Aristote débouche-t-elle dans sa métaphysique.

Malgré ses ambitions, la logique d'Aristote n'est pas toute la logique naturelle, implicite de l'esprit humain. Elle est liée à une langue particulière, si admirable que soit celle-ci. Elle a ses conventions, avec leur part d'arbitraire. Elle a éliminé de son champ une série d'éléments incompatibles avec ses principes substantialistes. Or, les éléments sacrifiés, matière de la logique moderne des relations, sont précisément ceux dont la science et la pensée contemporaines ont grand besoin.

Partielle comme elle l'est, la logique d'Aristote exprime un des termes de

l'alternative qui s'impose à la pensée de tous les temps. Elle est donc une pièce, mais une pièce seulement, de la logique véritable.

L'ouvrage de M. Viano est aussi instructif pour le logicien moderne que pour l'historien de la philosophie grecque.

Marcel Reymond

*Wolfgang Schadewaldt: Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur. Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart 1960.*

Wenn man berücksichtigt, daß Festschriften oft genug Artikel enthalten, die unter einem «Gefälligkeitszwang» geschrieben oder aus der Schublade hervorgeholt worden sind, zum Werk des Gefeierten keine Beziehungen verraten und besser ungedruckt geblieben wären, dann darf man es als einen erfreulichen und vor allem auch sinnvollen Einfall begrüßen, wenn statt dessen die in Zeitschriften zerstreuten Aufsätze des Jubilars in einem Band gesammelt zugänglich gemacht werden. Das hat Ernst Zinn unter Mitarbeit von Klaus Bartels aus Anlaß des sechzigsten Geburtstages des Tübinger Gräzisten Wolfgang Schadewaldt getan. So haben wir jetzt in einem soliden schönen Band von über 1000 Seiten Umfang dessen kleinere Schriften zur Hand. Ihre Themen reichen von Homer, Aischylos, Sophokles u. a. über Shakespeare, Winckelmann, Hölderlin, Schiller, Kleist bis zu Carl Orff. Außerdem finden sich Abhandlungen, in denen Schadewaldt verstorbener Fachkollegen gedenkt und sich zu aktuellen, nicht ausschließlich literarhistorischen Fragen, z. B. zur gegenwärtigen Bedeutung des Humanismus und zur Problematik von Natur und Technik in überlegener Art äußert. Die Titel der achtzig Aufsätze aufzuzählen oder den Inhalt einzelner zu referieren, hätte kaum einen Sinn, zumal sich solcherart doch kein adäquater Eindruck von der geistigen Blickweite des Autors vermitteln ließe.

H. Kunz

*D.P. Walker: Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. Studies of the Warburg Institute, Vol. 22, p. viii, 244, 8°. London 1958.*

Prenant place dans l'admirable série de publications du *Warburg Institute*, le livre de D.P. Walker nous présente l'histoire documentée de la magie, telle que la conçurent et souvent la pratiquèrent les «philosophes» de la Renaissance. Cette histoire, pour l'essentiel, se confond avec l'influence exercée au cours du XVI<sup>e</sup> siècle par le néo-platonisme antique, par l'hermétisme et par l'œuvre de Marsile Ficin; influence considérable, dont les échos peuvent être observés partout: chez les poètes, chez les théoriciens de la musique, chez les médecins, chez les théologiens, sans parler des métaphysiciens. Parce que la magie astrologique est une fausse science, ou pour mieux dire une «science fossile», la plupart des historiens négligent de lui prêter suffisante attention. Mais qui veut véritablement comprendre la

Renaissance ne peut s'en dispenser: l'art même de cette époque ne révèle toutes ses significations que si l'on prend la peine d'éclairer ce «fond idéologique» qui lui est constamment associé. Sans nul pédantisme, M. Walker rassemble le butin d'une vaste enquête conduite selon les meilleures règles de l'érudition. Son livre, fort plaisant à lire, constituera désormais l'une de nos meilleures sources de références. Historiens de la philosophie et de la religion, musicologues, historiens de la médecine (et surtout de la psychiatrie) spécialistes de la littérature y trouveront de quoi alimenter leurs futures recherches.

Le point de départ de l'enquête est le *De Vita Triplici*, où Ficin énonce les règles et les méthodes selon lesquelles le philosophe (*literatus*) doit organiser sa vie. Le danger qui le guette, c'est la perte excessive de l'esprit subtil (*spiritus*) qui sert d'instrument à l'âme, et que l'activité intellectuelle consume en grandes quantités: cette combustion entraîne une dyscrasie mélancolique extrêmement pernicieuse, et surtout néfaste à ceux qui sont nés, comme Ficin, sous le signe ambigu de Saturne. Il est donc indispensable de pourvoir à une «recharge» de *spiritus*: il faut l'absorber partout où la nature nous l'offre. C'est d'une véritable «restauration» spirituelle que Ficin est soucieux; il y fait participer la diète, les vins (les spiritueux!) odorants et chauds, les parfums, les exercices du corps (à l'exclusion de l'amour physique réputé hautement dangereux). Mais il a besoin de secours plus puissants. Si le Monde a une âme et un corps, il a aussi un *spiritus* qui sert d'intermédiaire entre l'un et l'autre. Comme le *spiritus* de l'homme est parent de celui du monde, nous pouvons nous approvisionner en puisant dans les réserves cosmiques. Les astres, et surtout les planètes, en sont des sources surabondantes, mais d'inégale qualité. L'influence d'Helios Apollon, la jovialité jupitérienne sont les seuls vrais antidotes des maux encourus par les mélancoliques, enfants de Saturne. Comment capter cette influence salutaire? Comment l'introduire en nous et l'assimiler? Les pierres et les talismans peuvent capter les précieux influx. Mieux encore, l'harmonie musicale, les hymnes que chantaient Orphée et les *prisci theologi*.

Reste à savoir comment Ficin se représentait le mode d'action des prières musicales adressées aux puissances astrales, prières dont l'efficacité lui paraissait hors de doute. L'interprétation qu'il en donne le plus souvent est d'ordre psychologique: par cette sorte de rite ou de culte, il vise simplement à rendre son esprit plus apte à recevoir l'influence solaire ou «joviale». Mais une interprétation moins rassurante reste encore possible. Car la prière a aussi chez lui la valeur d'une incantation, et dès lors, on peut accuser Ficin de pratiquer les arts prohibés: appelle-t-il le secours des anges? Ou entretient-il un commerce impie avec les démons planétaires? Il n'y a qu'une limite assez incertaine entre la théurgie qui fait agir des puissances angéliques, et la magie noire qui converse avec des esprits impurs. Les dieux planétaires de l'antiquité tardive, auxquels s'adressent les hymnes «orphiques» de Ficin et de ses disciples, ne sont-ils pas en fait des démons? L'on comprend que des catholiques très orthodoxes, comme Del Rio, froncent le sourcil. Mais ceux-là mêmes qui désapprouvent le plus vivement ces pratiques en admettent implicitement l'efficacité. Au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, le père Atha-



nase Kircher soutiendra encore que la musique a le pouvoir de convier ou de repousser les démons.

M. D.P. Walker montre fort bien l'ampleur que ce débat a prise au XVI<sup>e</sup> siècle. La discussion portait, en fait, sur le pouvoir que l'homme peut exercer sur le monde (naturel et surnaturel) et sur lui-même. Jusqu'où peut-on s'aventurer? A quel moment ce pouvoir devient-il illicite et condamnable? Ce ne sont pas des questions tellement anachroniques, même si elles ont été posées au sujet d'un faux pouvoir et d'une technique tout imaginaire. Mais tandis qu'au XVI<sup>e</sup> siècle l'on se faisait fort de distinguer nettement anges et démons, nature et surnature, l'homme du XX<sup>e</sup> siècle, dont le pouvoir sur la nature est extraordinairement plus étendu, ne sait guère, dans l'emploi qu'il en fait, où se trouvent les limites du bien et du mal.

*Jean Starobinski*

*Martial Gueroult: Malebranche, II. Les cinq abîmes de la Providence.*

Vol. 1: L'ordre et l'occasionalisme, 286 pages. Vol. 2: La nature et la grâce, 428 pages. Paris, Aubier, 1959.

M. Martial Gueroult, professeur au Collège de France, vient de compléter son examen de la philosophie de Malebranche, commencé en 1955 avec un ouvrage consacré à la vision en Dieu. Les deux nouveaux volumes traitent du système universel du monde, que gouverne la Providence divine et qui comprend cinq «abîmes» de plus en plus profonds: ceux du monde matériel, du monde psychophysique et du monde psycho-intellectuel (abîmes de la nature), ceux du monde angélique et du monde évangélique (abîmes de la grâce).

C'est le volume 2 du tome II, intitulé *La nature et la grâce*, qui est consacré proprement à l'étude des cinq abîmes de la Providence. Le volume 1, intitulé *L'ordre et l'occasionalisme*, après avoir rappelé la doctrine malebranchiste de la connaissance, qui autorise l'homme à se situer au point de vue de Dieu pour apercevoir les nécessités qui règlent l'acte créateur libre, examine les notions fondamentales qui sont à la base de l'explication que l'Oratorien donne de l'univers: l'ordre, la gloire, la justice, l'Incarnation, la simplicité des voies, l'occasionalisme, la Providence.

M. Gueroult applique dans ses deux nouveaux volumes la méthode dont il a usé dans son étude de la doctrine de la vision en Dieu et dans son *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953). Elle consiste, on le sait, à dégager la structure des doctrines, afin de mettre en relief la dépendance logique de leurs parties les unes par rapport aux autres. Car une philosophie, selon M. Gueroult, ne se raconte pas comme une histoire, elle se démontre. Elle n'est pas une collection de doctrines, mais une architectonique.

Les deux premiers chapitres du volume 1 analysent la notion malebranchiste d'ordre en comparant la doctrine du philosophe français à celle de saint Augustin. L'ordre est la hiérarchie de perfection qui constitue pour Dieu une hiérarchie de préférences. A cet égard et contrairement à l'en-

seignement de saint Augustin, la sagesse divine, chez Malebranche, prime la toute-puissance. De là l'édification, par Malebranche, d'une « combinatoire » destinée à démontrer l'agencement de toutes les parties de l'univers, compatibles avec la sagesse divine. M. Gueroult la décrit comme une « colossale machinerie » commandant aux actions de Dieu, à celles de l'homme, des anges et du Christ, aux mouvements des choses matérielles.

M. Gueroult découvre bientôt une première difficulté de structure dans le système malebranchiste. Dieu décide librement de créer, alors que son œuvre créatrice est soumise aux règles nécessaires de sa sagesse. Mais si la volonté de Dieu fournit le motif de la création, elle doit fournir aussi, semble-t-il, la justification des choix de Dieu. Il est alors inutile et contradictoire de faire intervenir la nécessité rationnelle propre à la sagesse.

Mais les difficultés principales, M. Gueroult les rencontre justement dans l'explication rationnelle que donne Malebranche des choix de Dieu. Il découvre d'abord que le grand principe malebranchiste de la simplicité des voies de Dieu autorise deux interprétations différentes : il signifie, d'une part, que Dieu économise les moyens qu'il met en œuvre pour les proportionner à l'ouvrage qu'il envisage ; et, d'autre part, que Dieu proportionne son action, non pas à son ouvrage, mais à lui-même, afin que cette action soit digne de lui. Au premier point de vue, on dira que Dieu abaisse son action vers le niveau du monde fini, et au second point de vue, qu'il évite au contraire de l'abaisser, afin de la conserver uniforme et universelle comme il convient à Dieu. De ces deux conceptions de la simplicité des voies, la seconde a la prévalence, car elle permet de résoudre le problème du mal. A ce sujet, la doctrine de Malebranche est plus compliquée que celle de Leibniz. L'ordre contraint Dieu à créer, non pas l'ouvrage le plus parfait, mais un ouvrage compatible avec la perfection des voies et tel que la somme de sa perfection et de la perfection des voies soit aussi grande que possible.

Mais la simplicité des voies n'est pas le seul moyen dont dispose Malebranche de proportionner Dieu au monde et le monde à Dieu. L'Incarnation, qui élève le fini vers l'infini, en est un autre. Quel est alors le rapport entre ces deux moyens de compensation ? C'est à répondre à cette délicate question que s'attache le chapitre V : il faut que le Verbe s'unisse au fini pour que le fini devienne digne d'être créé ; et inversement, il faut que le fini soit aussi parfait que possible pour que l'Incarnation soit concevable.

Dans l'important chapitre qui suit, l'auteur développe son étude de la doctrine de la simplicité des voies sous ses deux aspects en citant les thèses parallèles des contemporains et leur jugement sur la doctrine de Malebranche. Le volume s'achève par l'examen de l'occasionalisme et la présentation des cinq abîmes de la Providence. M. Gueroult met en lumière l'originalité de l'occasionalisme de l'Oratorien par rapport à celui des petits cartésiens et le lien que Malebranche établit entre l'occasionalisme et la simplicité des voies. Ces deux doctrines paraissent en effet en conflit puisque la première semble postuler que Dieu intervient par des volontés particulières dans le détail des événements, tandis que, selon la seconde, Dieu n'agit que par des volontés générales. En réalité, pour Malebranche, le rôle de la cause occasionnelle est précisément de libérer Dieu du souci du détail des évé-

ments. Elle est la cause particulière qui rend compte de ce détail en distribuant l'efficace de la cause générale. Ces considérations conduisent M. Gueroult à discuter avec minutie la critique que Leibniz adresse à l'occasionalisme. Cette critique révèle des présupposés doctrinaux très différents qui sont analysés d'une façon magistrale à la fin du chapitre VII.

Il est impossible de décrire ici le riche contenu du volume 2 destiné à présenter successivement les cinq régions de la création où Dieu exerce sa Providence selon les principes mis en lumière par le volume précédent. La richesse de ces études tient, non seulement à l'examen détaillé de l'action de la Providence dans les sphères de la physique, de la psychologie, de la connaissance intellectuelle, des créatures spirituelles et de la grâce, mais elle est due encore à l'analyse des rapports qui s'établissent entre ces différentes sphères. Car Dieu, par une combinatoire infiniment complexe, «exécute par la voie la plus simple, dans les différentes sphères de sa Providence, des ouvrages à la fois indépendants et complémentaires».

Parmi les points les plus originaux de cet exposé de la doctrine de Malebranche figure ce que M. Gueroult appelle «La physique de l'âme» (sphère psycho-intellectuelle). L'auteur montre en effet que les actions de l'âme sont réglées par certains principes, comme les mouvements des corps. Mais au lieu de la conservation de la même quantité de mouvement, par exemple, la physique de l'âme affirme la conservation de la même quantité de vouloir, puisque Dieu met à notre disposition à tout moment la même quantité infinie de volonté.

C'est au niveau du monde psycho-intellectuel et aux niveaux du monde angélique et évangélique que surgissent ici les plus grandes difficultés: les désordres qu'il faut expliquer concernent en effet le péché lui-même. De là la gravité et la complexité des problèmes qu'affronte Malebranche dans sa volonté d'explication de la conduite divine et le champ privilégié où s'exerce la rigoureuse analyse de structures de M. Gueroult.

Des travaux du savant historien, il ressort que Malebranche est d'un autre tempérament philosophique que Descartes, non seulement parce qu'il s'élève aux problèmes théologiques que Descartes avait laissé de côté, mais encore parce qu'il ne pense pas linéairement comme Descartes, mais dialectiquement, par compensation entre des termes contraires. Telle est la compensation entre le fini et l'infini ou la compensation établie entre les deux aspects du principe de la simplicité des voies en vue de la plus grande perfection totale de l'ouvrage et des voies. De là l'allure particulière du système malebranchiste, les contrastes et les discontinuités qui posent à tout instant de nouveaux problèmes de conciliation. De là aussi, l'ambiguïté de certaines solutions qui unissent des composantes hétérogènes.

En révélant ces ambiguïtés au long de son ouvrage, M. Gueroult n'a nullement l'intention de réfuter la pensée de Malebranche. Il veut «pousser aussi loin que possible une intellection qui ne saurait s'accomplir tant que les ultimes apories n'ont pas été atteintes, circonscrites, précisées». Malebranche n'est pas conçu comme responsable de ces apories, mais «la nature des choses telles qu'elles apparaissent sur le plan où la doctrine les a transmises». Au demeurant, M. Gueroult a donné des travaux dont aucun

lecteur de Malebranche ne peut plus se passer et un nouvel exemple d'une méthode qui n'est peut-être pas la seule dont l'histoire de la philosophie peut user, mais qui est très certainement l'une des plus fécondes et celle qui est maniée aujourd'hui avec la plus vigoureuse autorité.

*Fernand Brunner*

*Nicolai Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus. 2. unveränderte Auflage. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1960.*

Von der jetzt in einem Band vereinigten Darstellung des deutschen Idealismus erschien der erste Teil 1923, der zweite 1929. Gemäß der Hartmannschen Auffassung der philosophischen Problemgeschichte werden die aus der Bewegung des Denkens sich ergebenden Themen ohne Bezug auf die Existenz des Denkers abgehandelt. Das ermöglicht ein Optimum an gleichsam aufs Eis gelegter Sachlichkeit, bestimmt aber auch die Grenzen.

*H. Kunz*

*Arturo Deregibus: Il razionalismo di Morris R. Cohen nella filosofia americana d'oggi. Torino, G. Giappichelli, 1960, XII + 339 pages.*

(Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Magistero. 15)

M. Arturo Deregibus, connu par des ouvrages sur Rousseau et sur Vinet, dont nous avons parlé ici, s'est attaché à un penseur américain peu connu chez nous, mais fort représentatif d'un aspect actuel de la pensée américaine: l'insatisfaction devant l'empirisme. La chose est admise depuis plusieurs décennies à propos de la pensée anglaise; elle a encore besoin d'être montrée au sujet de la pensée américaine, malgré le précédent de Josiah Royce.

Né en 1880, mort en 1947, Morris Raphael Cohen est à son aîné John Dewey ce que Josiah Royce avait été à William James: le représentant du point de vue logique et métaphysique face à l'empirisme, au pragmatisme.

Le rationalisme de Morris R. Cohen est caractérisé par ce qu'il a appelé le «principe de polarité» (the principle of polarity). C'est la prise de conscience de l'aspect formel de la réalité, complémentaire de son aspect «matériel», concret. Cette dualité existe partout, dans l'être (dualité de l'ontologie et de la cosmologie) et dans le connaître; elle suffit à refuser l'empirisme comme unilatéral; Cohen évite aussi un rationalisme exclusif; il est plus kantien qu'hegelien, fort peu cartésien, comme la plupart des penseurs de langue anglaise. La vérité de la logique formelle ne signifie pas qu'elle coïncide simplement avec les symboles qui servent à l'exprimer, ni avec le langage qui permet de la communiquer; elle n'est pas réduite non plus à l'irréalité d'une fiction. Cohen professe un véritable réalisme logique.

On conçoit que Cohen se soit aussi occupé de philosophie juridique, sociale, morale. Il reconnaît la légitimité de l'exigence de solidarité sociale en face du capitalisme. L'attachement à la liberté est tout autre chose qu'une conséquence du capitalisme; sans le libéralisme intellectuel, ni la pensée

grecque, ni la science moderne n'auraient été possibles. La liberté de la pensée, de la recherche et de la discussion est primordiale, inaliénable.

L'ouvrage clair, précis, bien documenté de M. Arturo Deregibus est une importante contribution à l'histoire la plus récente de la philosophie aux Etats-Unis.

Marcel Reymond

*Georges M.-M. Cottier: L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes.*  
Paris, Vrin, 1959, 371 pages.

Le très important travail du père Georges M.-M. Cottier, thèse de doctorat présentée à l'Université de Genève, mérite à tous égards et dans le sens premier du terme, le nom de thèse. L'auteur centre son sujet très strictement sur la jeunesse de Marx, jusqu'en 1844, et tente de saisir, dans la naissance même d'une pensée, son style et son mouvement. C'est pourquoi il distingue une philosophie *marxienne* de l'idéologie marxiste, celle-ci relevant davantage de la sociologie, de la psychologie, que de la philosophie proprement dite. Le sujet de l'ouvrage est donc bien la pensée de l'homme Marx, saisie à sa source et dans ses sources.

Cette pensée marxienne ainsi définie comme champ de travail, à l'exclusion des phénomènes historico-sociaux qu'elle a engendrés, il s'agira de l'examiner philosophiquement – c'est-à-dire, ici, principalement, par rapport à la pensée thomiste – et de juger de sa cohérence. Il apparaîtra, au cours de l'ouvrage, que «la philosophie marxienne est construite de deux pièces mal jointes, le monisme dialectique et le matérialisme» (p. 349).

La première partie de l'ouvrage est consacrée à Hegel, Schleiermacher et Feuerbach. La pensée de Hegel est, dit l'auteur, une gnose christologique. Il montre que la théologie de Luther, en posant la corruption totale de la nature humaine, avait créé une irrémédiable scission entre Dieu et l'homme. Dans ce recul de Dieu, devenu maître arbitraire, on voit se dessiner la métaphysique moniste de Hegel: de l'homme esclave et dépouillé de tout va naître, par réaction, l'humanité qui reprend son bien à ce Dieu, qui est elle-même le devenir de Dieu. Le mouvement dialectique de kénose et de réconciliation constitue la vie même du tout ou de l'Absolu. On sent chez l'auteur une admiration pour la cohérence du système hégélien, et peut-être est-ce dans la mesure où la figure du Christ mort et ressuscité lui paraît sous-tendre la pensée de Hegel, et faire d'elle une immense errance, mais une errance religieuse et, comme telle, cohérente. «Mais, bien qu'il confère au mouvement dialectique valeur d'absolu, Hegel n'aurait jamais reconnu un caractère absolu au fait brut du *Dasein*, comme tel» (p. 354).

De Hegel à Feuerbach, en passant par Schleiermacher, l'auteur voit s'élargir le fossé séparant philosophie et foi. Kant avait jeté un pont sur ce fossé, que Schleiermacher détruit au nom d'un réalisme du sentiment; Hegel en avait jeté un autre, que Feuerbach détruit au nom d'un matérialisme. Pourquoi le fossé s'élargit-il? On croit pressentir chez l'auteur une dialectique tendant à interdire une réconciliation de la foi réformée et de la philosophie, du fait même que cette foi s'était séparée de l'universalité.



La pensée de Marx occupe alors une place singulière et bâtarde dans ce développement, une fausse position. L'athéisme, dit l'auteur, est premier et foncier chez Marx, jeune homme *qui ne connaîtra pas de tourment religieux*. «Sa vision de l'homme et de la société inclut, comme élément fondamental, la négation de Dieu et de la religion» (p. 151). Dès lors qu'il ne cherche pas Dieu, sa pensée n'est pas errante, elle est fausse, elle exprime l'incohérence: Marx s'empare de la méthode de Hegel et s'en sert comme d'un levier pour introduire la pensée de Hegel elle-même dans la dialectique. Le renversement opéré par Marx consiste à poser la corrélation dialectique entre le système total de Hegel et sa négation, définie comme le genre humain (*Gattungswesen*) totalement aliéné. La philosophie achevée par Hegel est bien l'humanité, mais dans l'esprit, et la négativité se révèle comme l'humanité réelle aliénée, et la praxis comme conquête réelle de l'humanité par elle-même sur un monde inhumain.

Ce qui est illégitime dans cette démarche de Marx, c'est de se situer hors de l'hégélianisme en demeurant à l'intérieur de la méthode de Hegel. Il se produit une discordance entre l'idéalisme, qui fait valoir son exigence dans l'idée d'aliénation – mais qui chez Hegel est retour à l'Esprit – et le matérialisme qui postule dans le *Dasein* un élément irréductible à toute dialectique: l'homme comme *Gattungswesen*, lié biologiquement à la nature (Feuerbach). Le père J.-Y. Calvez, dans son grand ouvrage sur la pensée marxiste, avait souligné cette discordance.

L'homme marxien demeure dans l'immanence du genre, comme chez Feuerbach, mais ce genre n'est pas une structure donnée (qui permettrait de trouver malgré tout un ordre immanent), ce genre se donne comme aliéné dans l'inhumain. Or, ce raisonnement est bâlard, parce qu'il substitue indûment à la conscience hégélienne, qui demeure un *sujet*, le genre humain bloqué dans l'être générique. L'exigence éthique de Marx est donc faussée à la base et aboutit à la déification d'un être contingent.

L'auteur développe sa thèse, dans la deuxième partie, d'abord dans cinq chapitres centrés sur la critique opérée par Marx: critique de l'Etat dans la *Question juive*, critique de Hegel dans les *Manuscrits* de 1844, puis dans six chapitres consacrés à la pensée marxienne proprement dite – toujours avant le *Capital*. L'athéisme commande cette critique et cette pensée, un athéisme que l'auteur ne réduit pas à un matérialisme ordinaire comme celui de Feuerbach, un athéisme déroutant, absolu, qui seul peut rendre compte de la perversion native d'une exigence éthique qui est dirigée contre Dieu. «Marx est athée avant de se heurter aux scandales de l'iniquité» (p. 336).

L'ouvrage remarquable du père Cottier nous paraît souligner avec beaucoup de force le danger essentiel de l'immanentisme historique. L'homme n'est pas son propre dieu, il n'est pas pure révolte générique devant un Maître absent ou imaginaire, et il ne trouvera dans son auto-affirmation que sa perte collective. A travers tous les textes du jeune Marx, on trouve bien cette revendication d'autonomie absolue, cette tentative de récupération totale de l'homme par lui-même, cet athéisme prométhéen que condamne l'auteur au nom d'un Dieu qui donne sans compter. Il est vrai que seul l'amour désarme et que celui de Dieu s'adresse à un sujet humain certes

social, mais non confondu dans une pure collectivité dont l'impulsion biologique reçoit la consécration de la dialectique historique. Cela est vrai et l'auteur fait preuve ici d'un véritable réalisme.

Il nous paraît cependant incomplet de déterminer le champ d'une pensée pour la juger théoriquement. On n'isole pas le métal pur d'un esprit. Le contact avec l'iniquité est dans l'homme même et ne se produit pas à un moment donné de sa vie: les réflexions du jeune Marx sont déjà le fruit d'une époque, l'expression d'un monde, et son exigence de justice est *humaine* avant d'être athée. La preuve, c'est ce marxisme postérieur que l'auteur écarte trop facilement de la philosophie. La Révolution n'est pas un mirage, et l'on ne peut écarter le réel, le vécu, parce qu'il n'est point conforme à une philosophie, se donnât-elle pour universelle. La relation vraie du sujet humain à Dieu ne peut s'exprimer actuellement en annulant un vaste détour de la pensée, mais en intégrant et en dépassant cette immense prise de conscience de la société humaine qu'est la révolution moderne. Un tel dépassement nous montrera la surabondance actuelle de l'amour de Dieu, certes contre l'historicisme immanent de Marx, mais dans des catégories de l'esprit qui ne seront pas plus celles de saint Thomas que celles de Hegel.

*J.-P. Leyvraz*

*Hans M. Wolff: Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts. Francke Verlag, Bern 1956.*

Die vorliegende Monographie legt mehr Gewicht auf die geistige Persönlichkeit als auf die Lehre Nietzsches, versteht sein Denken vor allem als «unwillkürliche Biographie einer Seele» (Morgenröte 481). Als durchgehendes Thema wird dabei das Ringen Nietzsches um das Verhältnis von Leben und Geist in den Vordergrund gestellt, das immer deutlicher in das eigentlich erkenntnistheoretische Grundproblem übergehe, wie der dem Leben verhaftete Intellekt überhaupt zur Wahrheit gelangen könne, und schließlich bei der verzweiflungsvollen Einsicht in die Leere und Sinnlosigkeit alles Erkennens sein Ende finde. Unter diesem Hauptgesichtspunkt analysiert der Verfasser unter ständiger Bezugnahme auf die Texte, jedoch ohne Erörterung anderer Deutungen, Nietzsches Hauptwerke in der zeitlichen Reihenfolge. Abschließend wird in einer kurzen Zusammenfassung auf «die bleibenden Resultate» eingegangen. Schritt für Schritt versucht Wolff zu zeigen, daß Nietzsches Lehre für ihren Autor selber ins Leere stoße, letztlich «zum Nichts» führe, die Fragen nach dem bleibenden Sein und nach dem Sinn nicht zu beantworten vermöge. Die eigentliche und endgültige «Ernüchterung» im Fragen nach der Wahrheit bringt nach der Auffassung Wolffs der «Zarathustra»: der Übermensch beruhe auf einer Synthese von Leben und Erkennen, an die aber Nietzsche im Verlauf der Ausarbeitung des Werkes den Glauben verliere. In der Zeit nach der «Genealogie» gelange Nietzsche an das Ende seines Denkens, mit dem Ergebnis, daß der Mensch zur Wahrheit nicht fähig sei. Denken ist keine freie Tätigkeit, die ewige Wahrheit und bleibendes Sein zu erfassen ver-

möchte, sondern ein Verhalten der Triebe zueinander. Das für die Folgezeit bedeutsame Fazit der Lehre bestehe darin: ohne Rekurs auf einen Glauben kann der Intellekt sich nicht über das Nächste erheben und keine echte Erkenntnis erwerben, sondern nur immerfort alle Werte und Ziele vernichten und ins Sinnlose stürzen (256 ff., insbes. 288).

Der Verfasser stellt eingangs ausdrücklich fest, daß seine Darstellung, wie viele andere Deutungen auch, eine «persönliche Perspektive» eröffne. Wir können hier nicht auf eine einläßliche kritische Erörterung des anregenden und lesenswerten Buches eingehen, wofür die Texte mit einiger Ausführlichkeit herangezogen werden müßten. Doch sei mit einigen Hinweisen die Frage aufgeworfen, ob Wolff nicht in unzulässiger Weise stilisiert, indem wir die Analyse des «Zarathustra» vom Text her kurz beleuchten. Gerade hier will ja der Verfasser die «Ernüchterung» gespiegelt sehen, die sich Nietzsches in zunehmendem Maße bemächtigte (179). Dies treffe schon für den ersten Teil des «Zarathustra» zu. Nun ist aber die Analyse nicht überall genau genug, und es scheint, daß der Autor schon deshalb unzutreffende Schlüsse zieht, was bei einem Philologen freilich überraschen muß. So ist Wolffs Behauptung nicht richtig, daß die Lehre vom Übermenschen im ersten Teil entgegen dem Programm Zarathustras bei seinem ersten öffentlichen Auftreten «eine unbedeutende Rolle» spiele, und daß Nietzsche in den Reden der zweiten Hälfte des ersten Teils nur dreimal (sic!) und dazu noch ohne ausreichenden Zusammenhang mit dem jeweiligen Thema darauf zurückgreife, woraus Wolff den Schluß zieht, daß der Übermensch für Zarathustra nur noch den «Charakter eines Phantoms» habe, an das Zarathustra selber nicht mehr recht zu glauben vermöge! (183) Demgegenüber ist auf zahlreiche wichtige Stellen zu verweisen in den Abschnitten «Von den Freuden- und Leidenschaften», «Vom bleichen Verbrecher», «Vom Krieg und Kriegsvolke», «Von alten und jungen Weiblein», «Von Kind und Ehe» und «Von der schenkenden Tugend» (besonders zentral). Im zweiten Teil soll nach Wolff die Lehre vom Übermenschen «überholt» und abgetan sein. Auch wenn hier direkt weniger davon die Rede ist, so ist sie doch immer gegenwärtig (vgl. «Auf den glückseligen Inseln», «Von den Taranteln» und «Von der Menschen-Klugheit»). Daß im Kapitel «Von den Dichtern» die Lehre vom Übermenschen gar verabschiedet werde (202 f.), ist angesichts der übrigen Stellen nicht anzunehmen; dieses Kapitel kann doch wohl nur die unangemessene Rede vom Übermenschen visieren. Noch fragwürdiger ist die in der gleichen Perspektive liegende Behauptung des Verfassers, daß die für den dritten Teil thematisch zentrale Lehre von der ewigen Wiederkehr, die mit der auch in diesem Teil allgegenwärtigen Lehre vom Übermenschen aufs engste zusammenhängt, «eine untergeordnete Stellung» einnehme. Es sind keineswegs nur zwei Kapitel, wie der Verfasser angibt, die darauf eingehen («Vom Gesicht und Rätsel» und «Der Genesende»), sondern neben andern das wichtige vom Autor unverständlicherweise völlig übergangene Schlußkapitel «Die sieben Siegel» («Ewigkeit» als «hochzeitlicher Ring der Ringe – der Ring der Wiederkunft»!). Daß Schwermut und Anfechtung Anzeichen der erwähnten Ernüchterung seien, ist auch nicht einleuchtend; vielmehr schlägt sich hier die



namentlich dann im vierten Teil so bedeutsame Einsicht in das Unzeitige der Lehre Zarathustras nieder (vgl. z.B. «Der Zauberer»; dort: «Ist heute dazu die Zeit?»). Auch wäre zu fragen, ob nicht Leid und Schmerz auch für den Großen wesentlich zu dem in der ewigen Wiederkehr bejahten Leben im Sinne Nietzsches gehören. Aus den ebenfalls nicht immer überzeugenden Erörterungen des vierten Teils sei lediglich hervorgehoben, daß das so wichtige Schlußkapitel «Das Zeichen» überhaupt nicht erwähnt wird! In diesem Kapitel ist das Unzeitige der Lehre Zarathustras und das gleichwohl Unaufschiebbare seines Werkes Thema. Auch wird hier alle angebliche «Ernüchterung» in den Wind geschlagen: «herauf nun, herauf, du großer Mittag!».

Hans Ryffel

*Gerhard Lehmann: Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts. Erster Teil. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1957.*

Das hier anzuzeigende Bändchen schließt an die Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert vom gleichen Verfasser an, über die in Band XVI (1956) dieses Jahrbuchs berichtet wurde. Die Darstellung ist übersichtlicher und zugänglicher als diejenige des 19. Jahrhunderts und zeichnet sich im übrigen wiederum durch reiche Kenntnisse und ein selbständiges Urteil aus. Der vorliegende erste Teil behandelt in drei Hauptabschnitten den «Neuidealismus» mit so verschiedenartigen Denkern wie Eucken, Boutroux, Dilthey, Simmel, Rickert und Natorp, den «Neuhegelianismus», der mit Grund nicht einfach dem «Neuidealismus» zugerechnet wird und dem insbesondere Croce und Gentile zugezählt werden, und den «Irrationalismus und Intuitionismus» (Nietzsche, Klages, Palágyi, Losßkij und Bergson). Der noch ausstehende zweite Teil soll die kennzeichnenden weiteren Strömungen berücksichtigen: die Phänomenologie mit ihrer Weiterführung in die Metaphysik und philosophische Anthropologie, den Pragmatismus und den kritischen Realismus im angelsächsischen Bereich sowie den älteren und neuen Positivismus, während der Verfasser die «Kierkegaard-Renaissance» und die Existenzphilosophie im engeren Sinn der Darstellung der unmittelbaren Gegenwart, d.i. der Philosophie im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts, vorbehalten möchte (10).

Das erste Drittel des 20. Jahrhunderts scheint dem Verfasser «ein Ganzes» zu sein, nicht bloß ein «Übergang», da mit dieser «Aktualisierungskategorie» in der Tat nichts ausgesagt ist. Doch verkennt Lehmann nicht, daß natürlich auch ein «Einteilungsproblem» zur Diskussion steht. Die Etikette des «Neuidealismus» z.B. ist wohl nicht besonders glücklich, wenn dazu nicht nur z.B. Eucken, sondern auch Dilthey gehören soll, was übrigens der Verfasser selber einräumt (14, 19). Doch wird man mit dem Verfasser über die Gliederung im wesentlichen nicht rechten wollen; denn man kann hier in guten Treuen verschiedene Gesichtspunkte verfechten. Jedenfalls erfüllt der Verfasser, was man billigerweise verlangen kann: er gibt über seine eigene Gliederung Rechenschaft. Im übrigen hat seine Darstellung, die das Ganze unter die Titel einiger Richtungen stellt und dann Hauptrepräsen-

tanten herausgreift, ohne Namen zu häufen, den Vorteil, daß sie «ins Konkrete führt». Dilthey und Simmel, aber auch Rickert und Natorp werden nach meinem Dafürhalten auf wenigen Seiten treffend charakterisiert. Gut ist auch die vergleichende Darstellung von Croce und Gentile. Am wenigsten befriedigen die Ausführungen über Nietzsche, die zwar auf das «Nietzsche-Bild» und die verschiedenen Interpretationen eingehen, über die Philosophie selbst jedoch, mit Ausnahme der ersten Periode, nur ungenügende Glossen enthalten (die Lehrstücke vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkehr werden mit keinem Wort erwähnt). – Die Literaturangaben sind wiederum reichlich. Unverständlich ist es freilich, daß nur die Erstausgaben angeführt werden, vor allem auch deshalb, weil diese Ausgaben z.T. überarbeitet worden sind. So müßte z.B. Natorps Buch über Platos Ideenlehre (64, hier übrigens Druckfehler) unbedingt in der zweiten, durch einen umfangreichen metakritischen Anhang ergänzten Auflage (1922) angeführt werden.

Hans Ryffel

Histoire générale des sciences: *La science moderne* (Tome II, 800 pages. Paris, Presses universitaires de France 1958).

Le deuxième tome de l'Histoire générale des sciences vient de paraître: Si, comme le rappelait Léon Brunschvicg, la philosophie s'est toujours nourrie de la méditation des sciences, l'Histoire générale des sciences intéresse au premier chef l'historien de la philosophie. Les historiens ont porté leur étude spécialement sur les domaines des sciences exactes et biologiques et ont étendu leur enquête de l'Amérique coloniale britannique jusqu'à l'Extrême-Orient. Nous voyons ainsi naître sous nos yeux la science moderne (Renaissance, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> s.).

Conçu de la même manière que le premier tome, le second mérite les mêmes éloges: seuls des collaborateurs de premier plan ont collaboré à cet ouvrage, M. René Taton ayant non seulement assumé la direction d'ensemble des travaux mais encore rédigé le chapitre concernant le développement des mathématiques au XVIII<sup>e</sup> siècle.

A. Virieux-Reymond

*Giovanni Gentile: Le origini della filosofia contemporanea in Italia.* Firenze Sansoni, 1957. 4 vol. (Opere. XXXI–XXXIV.)

Rédition, dans le cadre des Œuvres complètes, d'un ouvrage paru d'abord dans *La Critica*, de B. Croce, avant 1914; Giovanni Gentile, à qui l'histoire de la philosophie italienne doit beaucoup, passe en revue les platoniciens (Mamiani), les positivistes (Lombroso, Ardigò), les néo-kantiens et les hégéliens (Masci, puis Vera, traducteur de Hegel, et B. Spaventa, le maître de B. Croce). On sait que l'action de Gentile se prolonge par les soins de la Fondazione Giovanni Gentile, qui publie des monographies sur le philosophe. Le vol. VIII renferme les *Studi Gentiliani* de son disciple Armando Carlini (Firenze, Sansoni, 1958).

Marcel Reymond

*Xavier Tilliette: Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique. Paris, Aubier, 1960, 232 pages.*

Dans cet ouvrage, publié sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, le R. P. Tilliette tente à la fois une élucidation des traits essentiels de la pensée de Jaspers et une confrontation de la foi philosophique, telle que Jaspers la comprend, avec la foi chrétienne. A travers ce livre nuancé, qui épouse sans cesse de très près la démarche du philosophe avec un grand souci de ne pas la trahir, on sent un esprit qui ne va pas buter sur l'inessentiel et sait prendre la mesure de l'adversaire.

Les onze chapitres de la première partie – cette partie de l'ouvrage a été publiée en 1957 dans les *Archives de philosophie* – concernent les divers aspects de la vérité chez Jaspers – principalement selon *Philosophie* et *Von der Wahrheit*. Ils sont introduits par un texte sur *Nietzsche et la vérité*, dans lequel l'auteur entend montrer que la pensée de Jaspers veut assumer et comprendre à la fois l'engagement existentiel radical de Nietzsche: l'assumer en affirmant qu'on ne saurait dépasser le nihilisme vécu vers une théorie fixe de la vérité et de l'être; le comprendre en dégagant de l'existence qui échoue et de son échec même une source de vérité: l'existence possible devant la transcendance.

Les chapitres qui suivent feront donc ressortir cette double polarisation de la vérité chez Jaspers: *Existenzerhellung* d'une part, pensée de l'Englobant d'autre part.

L'analyse conduit naturellement le R. P. Tilliette à s'interroger, dans sa deuxième partie, sur la théorie des chiffres et la valeur de vérité de cette théorie, dont il recherche les sources chez Hamann, Pascal, Novalis, Nietzsche. Pour l'auteur, la théorie des chiffres est inacceptable, car elle nie la médiation de l'Incarnation entre l'existence et la transcendance. Le frissonnement multiple des chiffres à l'horizon, leur *Vieldeutigkeit*, le fait que la liberté elle-même soit chiffre, tout cela fait du Dieu de Jaspers un Dieu intouchable, qui fait signe et ne se révèle pas.

On comprend mieux dès lors le porche de l'introduction: la pensée de Jaspers demeure malgré tout dans l'ambiguïté nietzschéenne d'où elle procède, car l'existence, si grand, si noble soit son combat dans le champ des englobants, ne franchit pas le seuil de la certitude, l'Incarnation, qui seule permet la stabilité d'une théorie de l'être et rend compte de l'évidence de la connaissance scientifique et de son progrès, en plaçant l'existence dans le véritable Englobant, qui est la Vérité catholique.

L'ouvrage se termine par une controverse théologique, dans laquelle l'auteur examine les positions de Bernhard Welte<sup>1</sup>, Wenzel Lohff<sup>2</sup>, Helmut Fahrenbach<sup>3</sup> et tente de situer Jaspers objectivement dans le débat théolo-

<sup>1</sup> Bernhard Welte. La foi philosophique chez Jaspers et Saint Thomas d'Aquin. Trad. Marc Zemb. Desclée de Brouwer.

<sup>2</sup> Wenzel Lohff. Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von K. Jaspers. Carl Bertelsmann Verlag. Gütersloh 1957.

<sup>3</sup> Helmut Fahrenbach. Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung. Zur Auseinandersetzung zwischen K. Jaspers und Rudolf Bultmann. I et II. Theologische Rundschau. 24. Jg. 1956–57.

gique, en maintenant, par delà les trois ouvrages qu'il étudie et leurs conclusions, la difficulté de réduire la pensée de Jaspers à tel de ses aspects et la nécessité de maintenir ouvert le dialogue.

L'ouvrage du R. P. Tilliette détermine bien le champ de ce dialogue, qui est très vaste, et ses limites, qui sont tranchantes, et qu'il n'y a pas lieu ici de discuter.

*J.P. Leyvraz*

*Wolfgang Müller-Lauter: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger.*  
Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960.

Heidegger hat in «Sein und Zeit» das Dasein als ein primäres «Möglichsein» bestimmt und diesem einen ontologischen Vorrang vor der «Wirklichkeit» zugeschrieben. Zwar grenzt er die als Existenzial gemeinte Möglichkeit einerseits von der «leeren, logischen Möglichkeit» und andererseits von der «Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes ,passieren' kann», ab; jedoch fehlt eine Explikation des positiven Gehaltes des Begriffes. Seine These, daß die existenziale Möglichkeit die «ursprünglichste und letzte positive Bestimmtheit» des Daseins sei, kann jedenfalls nicht als eine solche Explikation gelten. Der damit gestellten Problematik ist die vorliegende Arbeit Müller-Lauters gewidmet. Sie will in einer «immanenten Kritik» den Nachweis erbringen, daß die Konsequenz des Heideggerischen Ansatzes gerade umgekehrt zur Annahme des ontologischen Primats der «Wirklichkeit» vor der existenzialen Möglichkeit zwingt. Dieser Versuch wird mit einer außerordentlichen Scharfsinnigkeit und Subtilität durchgeführt, mit denen der Verfasser die Gedankengänge Heideggers verfolgt. In der «Entfaltung eines zureichenden Horizontes für die Analyse des Heideggerischen Möglichkeitsbegriffes» werden zunächst das Verstehen, die Befindlichkeit, die Rede, das Verfallen, die Sorge und die Zeitlichkeit auf ihren existenzialen Möglichkeitscharakter hin herausgearbeitet. Daran schließt sich das Kernstück der Untersuchung: «Der Tod als ursprüngliche und reine Möglichkeit des Daseins.» Auch darin dokumentiert sich die große Begabung des Verfassers, den Ausführungen Heideggers differenzierend nachzufragen und in «verschärften Analysen» des «Ablebens» und der von Heidegger betonten Unbestimmtheit des Wann des «Eintritts» des faktischen Todes – der in der Daseinsanalytik zwar ausgeklammert bleibt, da diese lediglich den als Existenzial, d. h. als ausgezeichnete Möglichkeit verstandenen Tod berücksichtigt – Unverträglichkeiten innerhalb der Heideggerischen Explikationen aufzuweisen. Ob es sich bei dem für Müller-Lauter entscheidenden Punkt um eine solche Unverträglichkeit handelt oder nicht doch um einen von diesem vollzogenen Sprung, scheint mir fraglich zu sein. Auf alle Fälle meint er, der ursprüngliche Tod lasse sich nicht als «reine Möglichkeit» oder, wie er ihn auch nennt, als «Ur-Möglichkeit» begreifen. Vielmehr müsse er als «allen Möglichseins bare Un-Möglichkeit», in der alle Möglichkeiten vernichtet sind, bestimmt werden. Eine ähnliche Charakterisierung findet sich auch bei Heidegger. Allein Müller-Lauter verwandelt diese Un-

möglichkeit der Seinsmöglichkeiten zur «totalen Wirklichkeit», zur «reinen» oder «Wirklichkeit schlechthin». «Die aller Möglichkeit bare Unmöglichkeit», d.h. die totale Wirklichkeit des Todes erweist sich «als vorgängige Bedingung des Möglichseins zum Tode». «Das ontologisch ursprüngliche Konstituens des Daseins ist die totale Wirklichkeit, der Tod. In der Abkehr von ihr zeitigt sich das Möglichsein des Daseins. Dieses ist *ontisch* immer schon in der Vielfalt der gezeitigten Möglichkeiten aufgegangen. Gleichwohl kann es sich dem, wovon es *ursprünglich* konstituiert wird, nicht entziehen. Das Dasein ist in seinem konkreten Verhalten auf die Wirklichkeit des Seienden aus, weil es ontologisch primär von der totalen Wirklichkeit konstituiert wird. Und weil diese nun *Setzung* ist, so kann sich der ontische Gewinn von Wirklichkeit nur als Setzung – wenn auch in mannigfachen Weisen – vollziehen.» Zu dieser höchst fragwürdigen Auffassung – denn was läßt sich schließlich nicht «setzen»? : alles und nichts – trägt auch der an sich überzeugende Nachweis bei, daß das Existenzial der Rede innerhalb von «Sein und Zeit» eine problematische Stellung einnimmt, insofern Heidegger einzig für es «die Konstitution durch den Primat einer bestimmten Ekstase» leugnet. Dies und die genauere Erörterung der Zeitlichkeit und Modalität des Seins beim nichtdaseinsmäßigen Seienden und des Verfallens an das Man sollen zeigen, daß Heideggers «Bemühen, der Möglichkeit bzw. der Zukunft den ontologischen Vorrang innerhalb der ‚Modalitäten‘ bzw. innerhalb der Ekstasen der Zeitlichkeit einzuräumen, bei der Interpretation existenzialer Phänomene die konstitutive Bedeutung der Wirklichkeit und ihres zeitlichen ‚Sinnes‘, der Gegenwart, in einer Weise unberücksichtigt läßt oder abdrängt, die den seinem eigenen Ansatz zugrunde liegenden Voraussetzungen nicht gerecht zu werden vermag». Der Begründung des Vorrangs der «Wirklichkeit» sind auch die zwei letzten Abschnitte über das wissenschaftliche Verhalten und das Sein des Kunstwerkes gewidmet. Hier führt der Verf. u.a. eine Konfrontation zwischen Heideggers und Weischedels Deutung der Kunst durch, die aber nichts Belangvolles abwirft, weil die dem Kunstwerk von Weischedel nachgesagte «Zeitlosigkeit» – wie so oft – im Unbestimmten, ein bloßes Wort bleibt. Daß uns die betrachtende Versenkung in ein Kunstwerk aus dem erlebten Zeitbewußtsein oder aus der «Zeitlichkeit» entrücken kann, sagt einerseits nichts über die «Zeitlosigkeit» des Seins des Kunstwerkes und geschieht anderseits auch im Anblick einer Landschaft usw. Davon abgesehen ist es gewiß legitim, dem faktischen Tode eine Art «Wirklichkeit» und ihrem «zeitlichen Sinn» die Gegenwart zuzuschreiben. Ebenso mag die Abkehr des Daseins vom Nichts, d.h. von der vorausgesetzten Grenze des Todes – aber nur vom möglichen, im Verstehen gesetzten oder entworfenen Tod – an die «Wirklichkeit des Seienden» verweisen. Jedoch hat Müller-Lauter nicht gezeigt, wie und weshalb die «totale Wirklichkeit» des Todes sozusagen auf die «Wirklichkeit» des Seienden überspringt oder sich in diese verwandelt. So versagt die explikative Kraft der trotzdem vorzüglichen Untersuchung an wesentlichen Stellen ihres Gedankenganges.

H. Kunz



*Vasco Ronchi: Storia della Luce (2<sup>e</sup> édition). Zanichelli, Bologne 1952.*

On sait à quel point la philosophie des sciences est liée étroitement à leur histoire, aussi est-ce avec un grand intérêt que l'épistémologue se plongera dans l'étude de M. Ronchi.

L'auteur, en effet, est spécialiste des questions concernant l'histoire de l'optique: en 1942 il a publié (après de nombreux autres ouvrages concernant l'optique) un volume consacré à Galilée et à l'invention du télescope (*Galileo e il cannocchiale* – Casa editrice idea, Udine), dans lequel il met en lumière tout un chapitre nouveau de l'histoire de l'optique concernant l'apport respectif de Della Porta, Galilée et Képler à la découverte du télescope.

Cette compétence le rendait d'autant plus apte à étudier l'histoire de la lumière dont il relate les diverses étapes depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. A dire vrai, les philosophes grecs semblent s'être davantage préoccupés de la nature de la vision (dont M. Ronchi passe en revue les diverses théories) que de celle de la lumière. Il faut attendre le moyen âge pour que ce problème surgisse peu à peu, à la suite des travaux d'Alhazen notamment qui soutient que c'est la lumière et les couleurs des objets qui viennent frapper l'œil, orientant ainsi l'intérêt non seulement sur la structure de l'œil et le phénomène de la vision mais aussi sur la nature de la lumière qui pénètre l'œil. Dès la fin du moyen âge, le problème de la nature de la lumière s'est donc posé.

L'auteur passe ensuite en revue les diverses hypothèses qui lui sont relatives: Descartes, Grimaldi, Newton, Huyghens, etc., pour aboutir au triomphe de l'optique ondulatoire (ch. VII).

Après cette étude historico-critique, M. Ronchi attaque dans le dernier chapitre (ch. VIII) la question métaphysique de la nature de la lumière: Celle-ci, comme le constate M. Ronchi, est devenue un «quid» évanescent que l'on ne sait proprement définir, ni si elle existe en dehors du sujet pensant qui la crée.

Il serait heureux que quelqu'un possédant bien l'italien mette, par une traduction, à la portée de l'étudiant de langue française cette précieuse étude de M. Ronchi qui repose sur une solide, bien que discrète, érudition.

*A. Virieux-Reymond*

*Ernst Schwarz: Am Wendepunkt. Weltbild und Mensch im Atomzeitalter. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1960.*

Schwarz will die in der modernen Physik «verborgene Metaphysik» als eine «Atom-Metaphysik» herausarbeiten. Er geht davon aus, daß die «physikalische Wirklichkeit» sowohl als Korpuskel wie auch als Welle aufgefaßt werden müsse, und das zwingt zu einer analogen kritischen Revision des Finalitätsbegriffes, wie die Atomphysik sie am klassischen Kausalitätsbegriff durchgeführt habe. «In allen Fällen, in welchen die Atomphysik an die Grenzen der Kausalität stößt, ist es so, daß eine Wirkung nicht voraus-

sehbar oder vorausbestimmbar ist und daß erst dann, wenn das Ereignis eingetreten ist, also ‚final‘, vom Ende her, ihm eine Ursache zugeordnet werden kann. Das heißt aber nichts anderes, als daß es sich hier statt um Vorausberechenbarkeit um Zurückberechenbarkeit, gewissermaßen um eine Sinnumkehrung der Kausalbeziehung handelt. Erkennbar ist also nicht das Geschehen selbst, sondern nur das Geschehene. Wir stehen vor der Aufgabe, zu bestimmen, wo Geschehen (physikalischer Vorgang, z.B. radioaktiver Zerfall) und Dasein (physikalischer Gegenstand, Elementarteilchen) ihren ‚Anfang‘ haben, d.h. vom Beobachter empirisch festgestellt oder theoretisch gesetzt werden. In dieser Aufgabe zeigt sich die ‚Grenzsituation‘ der Physik. Man kann durchaus einräumen, daß die Voraussehbarkeit der kausal überblickbaren Vorgänge etwas ‚Subjektives‘ sei, das in dem kausalen Ordnungsgefüge ‚an sich‘ nicht enthalten ist. Soll auf diese Weise die Voraussehbarkeit gewissermaßen nur als die subjektive Formulierung der Kausalgesetzlichkeit gelten, dann kann ebenso die Zurückberechenbarkeit als der subjektive Ausdruck eines finalen Zusammenhanges angesehen werden, aber sie kennzeichnet jedenfalls das Wesentliche und Spezifische dieses Zusammenhanges. Die kausale Wirkungsform ist dadurch charakterisiert – wenn wir zunächst von dem ‚subjektiven‘ Moment absehen wollen –, daß das Geschehen in Einzelschritte zerfällt, die unmittelbar miteinander verkettet sind, während das finale Geschehen nicht in solche Einzelschritte zerlegt (‚differenziert‘), sondern nur in statistischen Aussagen zusammengefaßt (‚integriert‘) werden kann. Die Wirkungsform hat im einen Fall korpuskularen, im anderen Falle Feldcharakter, so daß man in diesem letzteren Fall von einem ‚Ursachenfeld‘ sprechen könnte. Zu berücksichtigen ist ferner, daß die einzelnen Geschehnisse, denen die jeweiligen Beobachtungsakte zugeordnet sind, keinen stetigen Zusammenhang ergeben, wie ihn das Naturgeschehen der Newtonschen Physik noch zeigt. Die Gesetzmäßigkeit des ‚Ursachenfeldes‘ ist deswegen von der Art, daß das atomare Geschehen, in welchem die kausale und die finale Komponente sich durchdringen, nur in Wahrscheinlichkeitsaussagen erfaßt werden kann. Die Wahrscheinlichkeit, d.h. die Notwendigkeit des Zufälligen, ist also auch Ausdruck einer finalen Beziehung, wobei wir die hier ‚wirkende Kraft‘ – wenn wir analog zur Kausalität von einer solchen sprechen wollen – in der gleichen Weise in die Zukunft projizieren, wie wir das ursächlich Wirkende (als ‚vis a tergo‘) in die Vergangenheit verlegen. Somit verstehen wir das atomare Urgeschehen als die Resultante sowohl kausal wie final wirkender ‚Kräfte‘.» Als «Finalursache» bestimmt der Verfasser die «hypostasierte Komponente des Naturgeschehens, welche nicht auf das schon Gegebene und Geschehene zurückgeführt werden kann, sondern erst im Kommen sich offenbart und darum mit einem bestimmten Maß von Ungewißheit behaftet ist». Mit Wenzl sieht Schwarz zwischen Welle und Korpuskel einerseits und dem aristotelisch verstandenen Potenz-Akt-Verhältnis andererseits eine «Parallele». «Da aber Welle und Korpuskel gleich ‚wirkliche‘ (und ‚gleichzeitige‘) physikalische Phänomene sind, ist es vielleicht angemessener, nur von Potenz- und Aktcharakter zu sprechen, vor allem auch, weil primär Korpuskel und Welle zusammen die ‚Aktualisierung‘ eines Dritten, des ‚Atoms an sich‘, darstellen und somit

zwischen diesem und seinen beiden Erscheinungsformen das eigentliche Verhältnis Potenz–Akt besteht. In gleicher Weise haben übrigens auch Kausalität und Finalität Akt- bzw. Potenzcharakter.» «Im Miteinander der beiden komplementären Gesetzmäßigkeiten Kausalität und Finalität sowie der beiden Seinsformen (oder Erscheinungsweisen) Korpuskel und Welle erkennen wir den Ausdruck des Ur-Geschehens wie des Ur-Seins. Das ‚Atom‘ ist demnach kein Ur-Teilchen im alten Wortsinne, als das nicht mehr Spaltbare, es ist vielmehr das in die beiden jeweils komplementären Formen des Seins und Geschehens Gespaltene und damit ein mikrokosmischer Repräsentant des kosmischen Ganzen.» Die Berücksichtigung des kausalen und des finalen Gesichtspunktes faßt Schwarz auch als «Zusammentreffen» von zwei «komplementären Denkweisen», und er erblickt darin die «endgültige Überbrückung von Gegensätzen, die unser Weltbild bisher zerrissen haben; die Finalitätsbeziehungen, die schon seit langem darin eingezeichnet sind, gewinnen damit den gleichen Wirklichkeitswert wie die bisher fast ausschließlich als herrschend angesehenen Kausalitätsbeziehungen.» Es ergeben sich «zwei Komponenten der Naturgesetzmäßigkeit: eine kausale, die uns mit dem Aspekt der Natur verknüpft, der im Korpuskelbild sichtbar wird, und eine finale, die dem Aspekt entspricht, der im Wellenbild erscheint. Solange die beiden Erscheinungsformen, Welle und Korpuskel, als voneinander prinzipiell getrennte Phänomene unterschieden werden, konnten sie beide im Sinne einer einzigen Determinationsweise – Kausalität – beschrieben und verstanden werden. Die Wellenfunktion der Atomphysik stellt aber, um der Koinzidenz von Wellen- und Korpuskelbild Rechnung zu tragen, eine Synthese von Kontinuum und Diskontinuum dar. Sie bedeutet zugleich eine Synthese des Kontinuums und des Diskontinuums in bezug auf die Zeit, die, wenn man sie wieder in ihre Komponenten zerlegt, Kausalität und ein Zweites, d.h. Finalität, ergeben muß.» Das «wirkliche Geschehen» wird also nach der Hypothese des Verfassers nicht nur von der kausalen, sondern ebenso von der finalen «Gesetzmäßigkeit» gekennzeichnet, und diese habe «in ihrer grundlegenden abstrakten Form erst die Physik der Atome sichtbar werden» lassen, obwohl sie «nicht allein auf den Beobachtungen und Theoremen der Atomphysik, sondern ebenso sehr auf ursprünglichen Anlagen des menschlichen Denkens» beruhe, «welches den zunächst nur spekulativen Begriff der ‚Endursache‘ entwickelt hat... Es liegt am Entwicklungsverlauf der Forschung, daß dieser spekulative Begriff bisher nur im Bereich des Organischen (als Teleologie) oder Geschichtlichen eine oft recht problematische Anwendung finden konnte. Erst die Atomphysik ermöglicht es, den Begriff der Teleologie so weit zu entwickeln, daß er den gleichen Grad von Exaktheit und Abstraktheit erreicht wie der Begriff der Kausalität. Auf diese Weise vermögen wir nun den Zusammenhang zwischen dem physikalischen und organischen Geschehen deutlich zu machen, aber wir sind damit allerdings nicht in der Lage, etwa das ‚Wesen‘ des Lebens zu enträtseln – ein Ziel, das sich nur der einseitig kausal-logisch bohrende Verstand setzen kann. Doch sehen wir mit Hilfe dieses Begriffes immerhin ein Ganzes.» In der Tat gründet das finale nicht anders wie das kausale Erklärungsschema im menschlichen Denken. Aber nun besteht



zwischen beiden der radikale Unterschied, daß sich nur das eine (kausale) empirisch bewährt hat, während die finalen Deutungen – vom menschlichen Bereich abgesehen – zu bloß denkbaren täuschenden «Erklärungen» führten. Auch bei Schwarz bleibt die Finalität eine «abstrakte» Denkmöglichkeit, die nirgends zu wirklichen konkreten Erkenntnissen führt. Das auf dem Hintergrund der ihm je zugehörigen Umwelt betrachtete ganzheitliche organische Gebilde gewinne, behauptet er beispielsweise, «den Charakter der Kreatürlichkeit, der ‚Geschaffenheit‘. Die Erscheinung eines Tieres, einer Pflanze wird so zu einer Sache sui generis, die schon dadurch für jede kausal-mechanistische Erklärung unzugänglich bleibt, daß wir sie unter der Idee der ‚Geschaffenheit‘ sehen müssen – eine Idee, zu der wir keineswegs durch einen Akt des Glaubens, sondern allein auf dem Weg philosophischer Erkenntnis gelangen.» Aber das bleibt eine nichtssagende These oder meinetwegen «Idee», denn was heißt «Geschaffenheit» ohne «Schöpfer»? Das Wort soll lediglich besagen, «daß der Mensch sich und die Geschöpfe nicht als ‚Produkt‘ der ‚Materie‘ oder einer ‚blinden‘ Naturnotwendigkeit erkennt, sondern – wenn er seiner Denkveranlagung nach sich schon als ein ‚Produkt‘ begreifen will – als das Produkt autonomer, gestaltender Kräfte, die nicht ‚unter‘, sondern ‚über‘ ihm sind.» Hier zeigt sich die Leere des finalen Denkens: statt sich von der trefflichen Einsicht in die Unzulänglichkeit der kausal-mechanischen Erklärung des Lebendigen zur konkreten Aufweisung seiner spezifischen Züge motivieren zu lassen, wird einfach das Wort «Geschaffenheit» eingesetzt. «Mit dem Gedanken der Finalität . . ., als kosmische Gesetzmäßigkeit und Gestaltungskraft begriffen, beginnt sich das Göttliche erst in seiner Ganzheit zu entfalten, in der gleichen Weise wie Leben, Geist, Geschichte erst durch die finale Betrachtungsweise ihren vollen Sinn gewinnen.» Oder: in der «metaphysischen Ordnung der Finalität» erkenne man das «wahre Bewußtsein der Endlichkeit», welches «verlangt, daß der Mensch seinen völligen Untergang will, daß er sich gänzlich preisgibt, und zwar in dem Sinne, daß er wahrhaft nichts sein will vor dem Unendlichen. Das Unendliche als Transzendenz ist eine Sublimierung christlicher Gehalte.» «Finalität, so wie sie dem religiösen Menschen erscheint, ist nichts anderes als Determination aus dem Unendlichen» – das alles mögen tiefsinnige Einfälle sein, aber sie bleiben im Kantschen Verstande «überschwänglich». Ich will mit diesen Einwänden das mögliche Recht der finalen Betrachtungsweise auch innerhalb des außermenschlichen Lebensgeschehens nicht grundsätzlich bestreiten; nur meine ich, müßte sie in einem präzisen Sinne und nicht wie bei Schwarz als vages Denkschema angewandt werden. Er hat sich von der einschlägigen Kritik Kants und N. Hartmanns allzu leicht distanziert. Auch nimmt er die moderne Physik gelegentlich für Dinge in Anspruch, die sie schwerlich zu decken vermag. Der statistische Charakter der Genetik, meint er etwa, fordere «uns mit den von ihr erschlossenen Tatsachen geradezu auf, den Schritt von der ursprünglich korpuskular-deterministischen Auffassung des ‚Keimplasmas‘ zu einer Auffassung im Sinne der heutigen Physik zu tun und es als biologisches ‚Ursachenfeld‘ von indeterminiertem Charakter zu betrachten.» Dazu wäre zu sagen, daß der statistische Charakter der Genetik wohl nur die Nicht-

vorausberechenbarkeit des Einzelfalles, nicht dessen Undeterminiertheit meint; denn auch eine neu auftretende Mutante ist als solche determiniert. Davon abgesehen ist Schwarz jedoch als Plus einzuräumen, daß er die – wenn auch u.E. mißglückte – Wiedereinführung der Teleologie nicht zur Rechtfertigung von theologischen Dogmen mißbraucht. Bezüglich dieser folgt er weitgehend Nietzsches Kritik am Christentum. Wir müssen «an die Stelle der Unsterblichkeit die Idee der Sterblichkeit setzen. Das heißt keineswegs, daß wir die seelenlose Nüchternheit triumphieren lassen sollen, sondern daß wir an die Stelle einer Idee, die ihren tiefen Sinn in sich trägt, eine andere Idee setzen sollten, die, obwohl sie die Unsterblichkeit verneint, doch den Sinn des Unsterblichkeitsglaubens bewahrt, gerade dadurch, daß sie dessen Ungereimtheiten vermeidet.» Das sind die Themen des mit «Versuch einer Philosophie auf der Grundlage der heutigen Naturerkenntnis» überschriebenen ersten Teils des Buches. Der zweite Teil: «Der Mensch im Beginn des Atomzeitalters», enthält gescheite und vielfach überzeugende Erörterungen vor allem der gegenwärtigen politischen Weltsituation, wobei die «Grundfragen und Möglichkeiten der Demokratie» besonders berücksichtigt werden. Schwarz redet einer neuen Elitebildung das Wort und denkt zumal an die politische Aktivierung der Wissenschaftler. Ob er deren Geltungs- und Machtbedürfnis in seiner die Sachlichkeit zerstörenden Auswirkung nicht unterschätzt, darf immerhin gefragt werden. Auch seine Bemerkungen zur Kunst und Technik haben Hand und Fuß. Allerdings spielt die Finalität in diesen Partien glücklicherweise keine Rolle. Sie tritt erst im Schlußabschnitt («Im Zeichen der Quaternität») wieder auf, im Anschluß an Jungs Spekulationen über die Archetypen der Trinität und Quaternität – und damit endet das Ganze in einer seltsamen Phantastik: «Vater, Sohn, Heiliger Geist im Begriff der Trinität zeigen eine deutliche Parallele zu den Begriffen Kausalität, Individuum, Kontinuum (Pneuma). Der Begriff der Finalität ergänzt diese letzteren drei Begriffe in der gleichen Weise wie der Begriff des Weiblichen als schöpferische und schicksalverbundene Macht die Trinität zur Quaternität vervollständigt.»

H. Kunz

*Ernst Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik.* (Eine Studie zur Weltanschauungskritik.) Springer-Verlag, Wien 1958.

Das sehr lesenswerte und lehrreiche Buch untersucht die «Denkform», welche die Metaphysik kennzeichnet, und zeigt, wie diese Denkform entstanden ist, zur Blüte gelangte und jetzt anscheinend ihrem unwiderruflichen Ende entgegengeht. Der metaphysischen Denkform dienen «die Dinge und Vorgänge der täglichen Lebenswirklichkeit als Modellvorstellungen für das Weltverständnis», insbesondere «jene Analogien, die den direkt erfahrenen, praktisch bedeutsamen und gefühlsgesättigten Fakten der gesellschaftlichen Erzeugung und Erhaltung des Lebens entlehnt sind» (3). Das ursprünglich dem näheren menschlichen Lebensbereich entnommene Denkmodell wird in die Welt im ganzen, den Kosmos, als dessen immanentes Gesetz, projiziert, um es dann umgekehrt wieder auf das menschliche Dasein und ins-

besondere die Gesellschaft und ihre Ordnung zurückzubeziehen und diese so in die Weltgesetzlichkeit einzufügen. Diesem Denkmodell liegen insbesondere «biomorphe» Vorstellungen zugrunde, die an Lebensvorgängen wie Zeugung und Geburt, Wachstum, Altern und Tod orientiert sind, oder «intentionale» Formen, deren Vorbild das Wollen und Handeln des Menschen ist, namentlich im sozialen Bereich (Familie, Sippe, Volk, Herrscher, Heer, Heerführer usw.) oder im Umkreis des künstlerisch-handwerklichen Tuns, weshalb der Verfasser als Hauptformen intentionaler Weltauffassung eine «soziomorphe» und eine «technomorphe» unterscheidet. Hier wird überall das Fernerliegende und Fremde, die Welt im ganzen, nach der Analogie des Naheliegenden, Vertrauten und werthafte Bedeutsamen aufgefaßt (92), und unter dem Druck der «wertirrationalen» und feindlichen Umwelt wird die fehlende Harmonie in das Dasein als Ganzes und in das All projiziert; denn «die Metaphysik rezitiert, was ihr das Werten diktiert» (177). Für den Verfasser ist die «werthafte-intentionale Weltauffassung» (z.B. 221) die typische Denkform der Metaphysik. Die mittels «Projektion» und «Rückbeziehung» («Reflexion») entworfenen metaphysischen Ordnungen der Welt und des menschlichen Daseins bieten dem Menschen normative Geborgenheit (94). Die intentionale Weltauffassung hat anfangs eine weitgehend «empirisch-pragmatische» Funktion, indem sie Annahmen über Handlungsfolgen liefert, so vor allem auf der mythologischen Stufe (281 ff.); in der nachfolgenden Philosophie kommen dann der verklärenden «kontemplativ-ästhetischen» und insbesondere der politischen und ethischen Funktion immer größere Bedeutung zu (283 ff.). Die Normen, die jeder Metaphysik wesentlich sind und dem Menschen den erstrebten absoluten Halt geben, lassen sich aber empirisch und rational (ich möchte sagen: intersubjektiv ausweisbar) nicht dartun. Werden sie nicht mehr schlicht gelebt und fraglos hingenommen, sondern kritischer Prüfung unterworfen, so erweisen sie sich als «pseudo-normative Leerformeln» (284), d.h. als Blankette oder als Nicht-Allgemeingültiges, Nicht-unbedingt-Verbindliches. Der Verfasser illustriert das vor allem am Naturrecht, das den ersten Gegenstand seiner Beschäftigung mit der Struktur der Metaphysik bildete (Vorwort). Die Maßstäbe des Verhaltens werden zuerst in die Natur, u.a. auch in die Natur des Menschen als sein «Wesen» hineingelegt, um dann das Hineingelegte als vermeintlich objektive Handlungsanweisung herauszulesen (146 ff., 203 ff., 290), wie man übrigens schon immer gesehen und neuerdings z.B. Hans Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit (Göttingen 1951) gezeigt hat. Die Naturrechtsdoktrinen lassen so die angeblich überwundene Mehrheit von Rechtsidealen hinter einem «sprachlichen Schleier von Leerformeln» bestehen (300). Dieser Charakter der angeblich absoluten Normen der Metaphysik gibt natürlich Anlaß zu sowohl gröbstem als auch raffiniertem Mißbrauch, wie gerade der Geschichte des Naturrechts zu entnehmen ist. Just diejenigen Eigenschaften, welche die theoretische Schwäche der Naturrechtslehren begründen, erhöhen deren fragwürdige und verwerfliche praktische Brauchbarkeit (291 ff.).

Der «Ursprung der Metaphysik» liegt im Mythos. Der Verfasser tut ausführlich und in instruktiver Weise dar, daß die angeführten «Grund-

formen des Denkens» ursprünglichen Charakter haben, gerade im Mythos vorgebildet werden und in der Hochmythologie ihre Entfaltung finden (insbesondere Ägypten und Mesopotamien, Judentum, Indien, China, Griechentum, aber auch Afrika und Neue Welt). Besonders verbreitet ist die Vorstellung vom «politisierten Kosmos», etwa als einem großen Imperium unter einem einzigen Herrscher. Die im Mythos ausgebildeten Denkformen, insbesondere soziomorphe und technomorphe, bleiben grundsätzlich im philosophischen Denken der klassischen Metaphysik bestehen, so daß der Verfasser von daher (!) und wohl nicht zu Unrecht keine scharfe Grenze zwischen «Mythos» und (solchem!) «Logos» anerkennt (95). Der Kosmos wird vorwiegend als «eine nach ethisch-politischen Wertgesichtspunkten orientierte Ordnung» vorgestellt (117), und viele philosophische Systeme erscheinen geradezu als «verblässende Spätformen» eines ursprünglichen mythologischen Weltbildes (4). In der Darstellung der intentionalen Struktur der Metaphysik der Antike (insbesondere Vorsokratiker, Plato, Aristoteles, Plotin und Stoa) und des Mittelalters (mit besonderem Akzent auf Thomas v. A.) werden mehrfach mythologische Parallelen aufgezeigt, und es wird unter Berufung auf andere Forschungsergebnisse wahrscheinlich gemacht, daß der Einfluß der östlichen Mythologie auf die Philosophie wohl immer noch unterschätzt wird (z.B. in bezug auf die Stoa und die hellenistisch-römische Popularphilosophie, 154ff.). Als einer der wenigen Großen in der Antike, die dem intentionalen Denken nicht verfallen sind, wird Thukydides gebührend herausgestellt (121, 264f.).

In der Neuzeit wird der Grund zur Auflösung der Metaphysik gelegt: zur Einsicht nämlich in das Unzulässige der wertenden Projektion und Rückbeziehung, worauf die Metaphysik im wesentlichen beruht. Doch bricht sich diese Einsicht nur langsam Bahn. «Durch Akademie und Neuplatonismus, Peripatos und Stoa, Patristik und Scholastik haben diese Vorstellungen [sc. die intentionalen Modelle] das europäische Denken bis zur Moralmetaphysik und Erkenntnislehre Kants und zur Logospekulation Hegels entscheidend beeinflusst, doch ist im Laufe der Zeit ihre Problematik immer deutlicher bewußt geworden, ohne daß man sich aber in der Regel dazu entschließen konnte, die intentionale Weltauffassung als solche fallen zu lassen» (288). Auch die Aufklärung war noch im Banne dieser Auffassung («natürliche Ordnung»), und in anderer Form auch noch Karl Marx (243ff.). Schrittmacher der Einsicht in das Unzulässige der intentionalen Denkmodelle waren die moderne Wissenschaft, welche die anthropomorphe Deutung der Natur fallen ließ, und der faktische gesellschaftliche Wandel, der wegen des Zurücktretens des handwerklichen Tuns den technomorphen und wegen des Aufkommens der pluralistischen und mobilen Industriegesellschaft den soziomorphen Vorstellungsmustern den realen Boden entzog (267). «Es ist daher wohl kein Zufall, daß die entscheidende Krise jenes Weltbildes [sc. des intentionalen], die auch das Ende der Produktivität der traditionellen Philosophie in sich begreift, mit der industriellen Revolution des vorigen Jahrhunderts zusammenfällt» (265). Der Prozeß, der das «Ende der Metaphysik» einleitet, ist ein langer und auch heute noch nicht abgeschlossen. Auch fehlt es nicht an Repristinationen



traditioneller Metaphysik, mögen sie noch so kraftlos sein und auf solipsistische Lehrstühle oder selbst Vulgärphilosophie beschränkt bleiben. Der Verfasser hätte in diesem Zusammenhang als höchst charakteristische Übergangserscheinung Heidegger anführen können, der auffallenderweise die ganze abendländische Metaphysik als «Humanismus», im Sinne einer technischen Herrschaft des Menschen über die Natur und sich selbst, d.h. im Grunde als «intentionale Weltauffassung» versteht und nunmehr seinerseits diese bisherige Metaphysik endgültig übersteigen möchte. Allerdings hat dies nicht über neue Formen der Mystik und Romantik, ja über Neomythologie hinausgeführt und ist (mit Heidegger selber zu reden) im «verunglückten Dichten» steckengeblieben. Die Abkehr von der traditionellen Metaphysik kann man zwar Heidegger nicht zum Vorwurf machen, doch müßte er dabei das «Sein» wirklich sein lassen, und dürfte es nicht neuerdings in eine geradezu archaisch anmutende und deshalb wohl für viele so verführerische, jedoch offenkundig anthropomorphe, genauer: mythologische Konstruktion zwingen (vgl. vor allem den Vortrag «Das Ding», 1950). Ferner hätte der Verfasser auf die bemerkenswerte Tatsache hinweisen können, daß im heutigen Zeitalter des offenkundigen Niedergangs bisheriger Metaphysik und damit scheinbar der Philosophie im ganzen die Mythologie auch anderwärts zu neuen, aber wohl kurzen Ehren kommen soll (z.B. bei Walter Bröcker). Daß insbesondere im sozialen Bereich das intentionale Denken noch nicht ausgespielt hat, illustriert die meist ebenso unergiebig wie hartnäckige Diskussion über das Naturrecht. Immer noch wogt unter den Sozial- und Rechtsphilosophen so etwas wie ein Hausstreit unter Ideologien, und man sieht geflissentlich nur den Balken im Auge des Gegners.

Die Kräfte, die sich dem kommenden Ende der Metaphysik entgegenstemmen, veranlassen die Frage des Verfassers, ob die mit der Erledigung der Metaphysik verbundene «Entzauberung» der Welt zu praktisch unheilvollen Folgen führe. Abgesehen davon, daß gerade die Metaphysik im praktischen Bereich leicht der Scheinlegitimation von Willkür und Belieben diene, wenn sie aktiv in das Weltgetriebe eingreife, und daß sie heute ohnehin nur noch «ein Restbestand einer älteren Vollform» (310) sei, hält der Verfasser dafür, daß eine ungünstige Auswirkung des Verschwindens der Metaphysik wohl nicht zu befürchten sei. Bekanntlich ist die Meinung sehr verbreitet, daß der Mensch mit dem Verschwinden traditioneller Metaphysik (wie auch dogmatischer Religion) in Unsicherheit gestürzt und sein Lebensgefühl in der Wurzel gestört werde (309 ff.). Topitsch glaubt, daß sich nach einer «Anpassungskrise» der Verzicht auf die Metaphysik leicht verschmerzen lasse, so wie sich der moderne Mensch von der Magie und Astrologie zu lösen vermochte. Sehr prägnant sagt er: «Ist aber diese Anpassungskrise überwunden, dann mag der Weltanschauungskritiker [und nicht nur er!] die Denkgebilde der intentionalen Weltauffassung mit verstehendem Interesse, aber zuinnerst unbeteiligt betrachten, ähnlich wie ein Kunsthistoriker die Reichskleinodien eines versunkenen Imperiums betrachtet, deren magisches Charisma für ihn nicht mehr wirklich ist» (5). Die weltanschaulichen Probleme «erledigen sich so von selbst, nicht indem sie eine Antwort finden, sondern indem sie gegenstandslos werden» (313). Damit wäre der

Mensch auf die reale Situation verwiesen, in der er steht (295 ff.): der Weltlauf ist im wesentlichen vom Menschen unabhängig und wertirrational; der Mensch muß sich, ohne daß er auf vermeintlich prästabilisierte «Ordnungen» oder Geschichts-«Gesetze», «Weltpläne» oder gar die «Vorsehung» abstellen könnte, im Rahmen seines Vermögens durch sein eigenes Wollen und Handeln in der Welt einrichten und sich und den Nachkommen die Zukunft bereiten. «Bei dem Prozeß der Anpassung an wertwidrige, aber durch unser Tun unbeeinflussbare Tatsachen werden die ursprünglichen, dem Bereich des Handelns und des unreflektierten Fühlens entstammenden Werthaltungen erheblich verändert, ja oft in ihr genaues Gegenteil verkehrt» (297). Statt in «abgeleiteten weltanschaulichen Kategorien» muß der Mensch in «ursprünglichen, konkreten Lebenssituationen» denken (298). Auf die «Grundsituationen der wertenden und handelnden Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt» ist zurückzugehen; aus ihnen erwachsen die Weltanschauungen, aber in der kritischen Besinnung werden sie aufgelöst (299). Der Verfasser legt dabei Wert darauf, daß die Überwindung der Metaphysik nicht in der Haltung eines «heroischen Positivismus» mit «zu viel Pathos» verbunden sei (5). «Eine nüchterne Beurteilung der Sachlage» sei erforderlich (309). Meinerseits möchte ich beifügen, daß dadurch die Philosophie eine ausgesprochen anthropologische Orientierung erhält, womit sich das Bestreben des Verfassers in bedeutsame und zukunftssträchtige Strömungen unserer Zeit einfügt, diese aber zugleich von vornherein und mit Recht von falscher metaphysischer Verbrämung befreit. Wenn auch der Verfasser eine verheerende Wirkung des zu erwartenden und auch herbeizuführenden Endes der Metaphysik für sehr unwahrscheinlich hält, so möchte er anderseits an dieses Ende auch nicht übertriebene Hoffnungen knüpfen. Die Weltanschauungskritik «ist weder Wegbereiterin des Nichts, noch darf sie sich in der Rolle einer Bringerin des Heils gefallen, sondern sie kann sich nur als ein Bemühen um Erkenntnis verstehen, das wie alles menschliche Streben in einen wertirrationalen Weltlauf hineingestellt bleibt» (312).

Meine kurzen Hinweise können der Fülle der Erörterungen, die das Buch bietet und die z.B. auch die Funktion der negativen Ontologie und Theologie (112 ff., 134 f.), des Akosmismus (144, 176 ff., 265) und der Lehre von der *analogia entis* (218 ff.) einbeziehen, nicht gerecht werden. Daß die Grundauffassung des Verfassers nicht neu ist, wie er selber mehrfach betont, indem er für die neuste Zeit z.B. auf die Pragmatisten und Neopositivisten, die Dilthey-Schule, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Hans Kelsen, Heinrich Gomperz u.a. verweist (z.B. 271 ff.), tut dem Wert des Werkes nicht Abbruch. Der Verfasser hat in verdienstlicher Weise bestehende Untersuchungen zusammengefaßt, vertieft und ergänzt, reiches Material ausbreitet und die Forschungsergebnisse verschiedener Disziplinen verwertet (Wissenssoziologie, Völkerkunde, Altertumsforschung, Kunstgeschichte, Kinderpsychologie). Auch wenn man dem Verfasser im wesentlichen zustimmt – was ich mit Überzeugung tue, weshalb ich dies schon in der Darstellung nicht unterdrücken konnte –, so wären freilich im einzelnen ein paar Fragezeichen zu setzen. Abgesehen von den Vorbehalten zu verschie-

denen Interpretationen (z.B. Plato und Kant) ist folgendes immerhin anzumerken: 1. Vor allem müßte m.E. genauer untersucht werden, ob die den Verfasser und einige gleichgerichtete Autoren, z.B. Neopositivisten, Pragmatisten und Hans Kelsen leitende Idee vom Menschen nicht in unzulässiger Weise verkürzt ist. So wäre insbesondere zu fragen, ob das Streben zum Absoluten nicht wesentlich zum Menschen gehöre, was seine besonderen Folgen haben könnte hinsichtlich der Einschätzung der illusionären Versuche, sich des Absoluten zu bemächtigen. Es könnte sich nämlich ergeben, daß der Mensch nicht auf ein rein pragmatistisch aufzufassendes Wesen in gegebener Welt ermäßigt werden kann, wozu der Verfasser neigt (wenn ich ihn richtig verstehe), daß der Mensch vielmehr ein der Metaphysik bedürftiges Wesen ist, das seine Tiefen und Höhen metaphysisch ausdeuten muß, freilich unter Verzicht auf eine angeblich intersubjektiv verbindliche Metaphysik. Deshalb unterscheidet sich die noch zulässige Metaphysik von der bisherigen in wesentlicher Weise, und sie würde sich, in der Bindung an ein den Menschen Übersteigendes, undogmatischer (!) Religion nähern. Dem Verfasser wäre deshalb darin zuzustimmen, daß der Streit der Weltanschauungen richtigerweise sozusagen gegenstandslos werden sollte, und vielleicht wird er es einmal auch; Ansätze sind da, und viele vermögen heute schon letzte weltanschauliche Positionen schlicht stehen zu lassen. Dies wäre aber, wie ich glaube, keineswegs die radikale «Entzauberung», die Topitsch selber für die Zukunft erwartet und der er keine unheilvollen Wirkungen zuschreiben zu müssen glaubt. Wenn den Menschen etwas übersteigt und er sich selber im letzten ein Geheimnis bleibt, was doch wohl der schlichte Befund ist, steht er immer noch im Banne eines Zaubers, der wesentlich zu ihm und zu seiner Welt gehört, und der ihm zwar keine Dogmen vorspiegelt, dessen er sich aber ohne Selbstaufgabe wohl nicht entledigen kann, und aus dem er letztlich den Ernst seines Menschseins schöpft. 2. Des weitern ist zu beachten, daß die Unmöglichkeit einer intersubjektiv verbindlichen Metaphysik auch im Wege einer systematischen, genauer: einer philosophisch-anthropologischen Untersuchung und damit von der Wurzel her darzutun wäre, nicht nur auf dem vom Verfasser gewählten Wege der «genetisch-historischen Analyse», die wegen der Idee des Menschen bloße «Entlarvung» zu bleiben droht und aus den angedeuteten Gründen nicht ganz ausreicht. Es kann nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden, daß die «entlarvte» Auffassung aus innern und systematischen, von der genetischen Herleitung unabhängigen Gründen gleichwohl zuträfe. Manche werden freilich solche in ihrer Tragweite vielleicht ein wenig überschätzte «Entlarvung» der Repristination bisheriger Metaphysik immer noch vorziehen, was ich ihnen lebhaft nachfühlen kann. 3. Schließlich bedürfte das Wertphänomen der weiteren kritischen Klärung. Der Verfasser betont mit Recht «die grundlegende Verschiedenheit von Tatsachenaussagen einerseits und Werturteilen oder Handlungsanweisungen anderseits» (268f.), scheint aber im übrigen zu Unrecht anzunehmen, daß Werte in bezug auf ihren normativen Kern der intersubjektiven Verständigung überhaupt nicht zugänglich seien. Dies trifft wohl nicht zu, da intersubjektiv ausweisbare Konfliktlösungen faktisch vollzogen werden, was theoretisch vertieft werden kann, und da

vielleicht selbst eine tiefere Gemeinsamkeit in allen gegensätzlichen Werthaltungen im Hinblick auf das für den Menschen konstitutive Streben zum Absoluten angenommen werden darf. Ein schwieriges Problem freilich bleibt die Absteckung des Variationsbereiches menschlich noch vertretbarer Werthaltungen. – Diese kritischen Anmerkungen sollen den geziemenden Dank für das vorliegende Buch, das namentlich den heute noch unentwegten «Metaphysikern» zur aufmerksamen Lektüre aufs wärmste empfohlen sei, nicht schmälern.

Hans Ryffel

*Baldwin Noll: Philosophia rationalis sine fide.* H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1959.

Getragen von der «Leidenschaft der Nüchternheit» kreist die vorliegende Abhandlung um die «Frage der Erkenntnis im Wissen». Das rationale philosophische Erkennen hält sich von vornherein «im Spannungs- und Denkfeld des ‚natürlichen Bewußtseins‘ mit seinen dunkel mitbewußten Horizonten unbestimmter Wirklichkeit». Es zielt auf eine begrifflich bestimmte Auslegung dieser Wirklichkeit, die nur gelingen kann, wenn «die höchsten nicht auswechselbaren Denkgesetze und -handlungen, die dem Wissen jeder Stufe zugrunde liegen, für die Auslegung der Wirklichkeit verbindlich bleiben. Das kritische rationale Denken allein ist in der Lage, diese Auslegung zu leisten und zu einem Verstehen dieser Welt, ohne daß Widersprüche bleiben, hinzuführen». Demgemäß verfolgt Noll die wichtigsten Denkgesetze und insbesondere den (z.B. von Aristoteles und Kant in verschiedenem Sinne verstandene) Satz des Widerspruchs im «natürlichen Bewußtsein», wobei er im Hinblick auf das alte Grundproblem von Sein und Werden die These vertritt, daß der ihm nachgesagte Gegensatz in der metaphysischen Spekulation keinen Platz habe. «Beide Begriffe müssen zusammengedacht werden, und zwar so, daß kein Widerspruch bleibt. Das erst ergibt eine brauchbare Philosophie. Der Gegensatz entfällt in der ontologischen Differenzierung von Sein und Seiendem: Sein wird nicht, sondern ist. Seiendes wird, weil das Sein in sich bewegt ist und in dieser Bewegung Seiendes auf- und untertauchen läßt.» Danach gibt der Verfasser als erstes Beispiel der Tendenz zur Erweiterung des natürlichen Bewußtseins in der Philosophie eine klare und knappe Darstellung der aristotelischen Metaphysik, in welcher aber das Seiende unaufgeheilt und die Theorie seines Erkennens ungenügend bleibe. Als zweites Beispiel folgt eine Interpretation des platonischen Idealismus mit anschließender Kritik am metaphysischen Dualismus, die sich vor allem gegen die Demiurgos-Konzeption – von Noll allzusehr in die Nähe des christlichen Schöpfergottes gerückt – wendet. Von einem «göttlichen Kunstschaffen» spricht er sogar noch im Zusammenhang seiner Deutung Heraklits, die mit derjenigen Anaximanders als drittes Beispiel den Pantheismus im Anfang der abendländischen Philosophie repräsentiert. Weil dieser in der Philosophie der Zukunft vermutlich wieder eine Bedeutung gewinnen wird, will Noll auch das Wahrheitsproblem «in pantheistischer Sicht» behandeln. Faktisch ist dann freilich mehr von Gott,



Hegels Geschichtsphilosophie und andern Dingen die Rede. Im übrigen gehört des Verfassers Sympathie offensichtlich dem Pantheismus. Er spricht von einer (vermeintlich) unbedingten «Notwendigkeit, Gott als sich im Sein darwesende künstlerisch schaffende und zerstörende Kraft in Ewigkeit zu denken». Allein man sieht auch hier nicht, warum der «Wirklichkeit» oder dem «Sein» noch ein «göttlicher» Charakter nachgesagt oder mit einem «göttlichen Walten» in Beziehung gebracht wird. Gewissermaßen unter der Leitthese, daß die moderne «vertiefte und erweiterte empirische Erkenntnis immer offensichtlicher... zu den Ausgangserkenntnissen der Ratio im Felde der abendländischen Metaphysik» zurückführe, zieht Noll den Nominalismus als «reflexive Wendung» gegen das natürliche Bewußtsein in seine Betrachtungen ein. Als Hauptvertreter dieses Nominalismus fungiert Kant; Pragmatismus (repräsentativ dafür ist Nietzsche) und Positivismus sind die zwei Gestalten des nachkantischen Nominalismus, wobei zumal die moderne Physik berücksichtigt wird. Trotz der Anrufung der «Leidenschaft der Nüchternheit» wird man das Buch Nolls als ein Dokument jenes heute wieder in mannigfachen Richtungen sich ausbreitenden spekulativen, d.h. die vermeintlichen Erkenntnisse rein aus sich hervorbringenden Denkens taxieren müssen.

H. Kunz

*Wilhelm Weischedel: Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge.* Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960.

Der Band enthält eine Anzahl ausgewählter, zum Teil schon anderwärts erschienener Aufsätze, deren mannigfache Themen sich dem Verfasser im Rückblick als «im Grunde um die Frage» kreisend erwiesen, «was überhaupt ‚Wirklichkeit‘ bedeute, und welche der Wirklichkeiten, in denen der Mensch sich findet, die wahre und gründende sei». Diese «wahre und gründende» Wirklichkeit bestimmt er trotz der entschiedenen Bereitschaft, sich der unausweichlichen, unser geschichtliches Schicksal ausmachenden Fragwürdigkeit aller überkommenen metaphysischen Gehalte auszusetzen, letzten Endes spekulativ als «Seinsgrund», «Gottheit» oder «Tiefe der Welt». Den spekulativen, sich gegen den Glauben ausdrücklich abhebenden Charakter dieser Begriffe wird Weischedel vermutlich allerdings bestreiten, da ihm sehr daran liegt, dem radikalen Fraglichwerden des Seienden und dem Bezug zu dessen Grund das «Erfahren» – er spricht von der «metaphysischen Erfahrung» – zu sichern. «Sein und Seinsgrund», sagt er etwa, «werden nicht frei entworfen, sondern als von sich selber her auf den Erfahrenden zukommend entgegengenommen.» Allein aus der zutreffenden Einsicht, daß Begriffe oder Gebilde wie «Sein» und «Seinsgrund» nicht von der bewußt-aktiven Denkspontaneität erzeugt werden, folgt noch keineswegs ihr Erfahrenhaben. Die – um ein anderes Beispiel anzuführen – dem gegenständlichen Erkennen immanente, wenngleich seinem Vollzug zumeist verborgenbleibende Kategorialität spricht auch nicht weder gegen ihren «subjektiven» noch für ihren «objektiven», d.h. dem Seienden als solchen eignenden Charakter. Daher müßte, bevor dergleichen wie «Sein» und «Seinsgrund»

als der Erfahrung Gegebenes und dem spekulativen Gesetztsein Entrücktes unterstellt wird, entschieden sein, ob beide («Sein» und «Seinsgrund») nicht doch ausschließlich Produkte des Denkens (bzw. seines Ursprungs) oder des Menschseins sind, die zu Unrecht in die «Welt» und ihren «Grund» «verlegt» werden. Das sicher nicht zu leugnende Ernstnehmen der «nihilistischen» Fragwürdigkeit alles Seienden reicht bei Weischedel anscheinend doch nicht – das ist der immer wieder sich aufdrängende Eindruck – in jene Radikalität, welche dem Hängen des menschlichen Herzens an rettenden, haltgewährenden Spekulationen den Atem raubt. Im übrigen ordnen sich die Aufsätze in vier Themengruppen. Die erste Gruppe enthält Arbeiten zur Geschichte des abendländischen Denkens, worunter eine tiefdringende Interpretation der «Pensées» Pascals und eine vorzügliche klare Studie über den Geschichtsbegriff Voltaires. Die zur zweiten Gruppe zusammengefaßten Abhandlungen sind in der «Frage nach der Wirklichkeit» zentriert, die zugleich eine solche nach der Möglichkeit einer «philosophischen Theologie» ist und deshalb auch eine Meditation über den «Sinn des Gebets» in sich aufnehmen kann. Der dritte Abschnitt ist Bemühungen um die moderne Kunst gewidmet, die Weischedel – einer der wenigen Schüler Heideggers, die dafür einen offenen Sinn haben – in der Richtung der Enthüllung der «Tiefe der Welt» versteht. Die vierte Gruppe schließlich bringt mehrere ethische Untersuchungen («Wesen und Ursprung des Gewissens», «Recht und Ethik», «Wahrheit und Unwahrheit der öffentlichen Meinung» u. a.), in denen sich durchwegs das hohe Ethos Weischedels dokumentiert.

H. Kunz

*Otto Samuel: Die Ontologie der Kultur.* Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1956.

Freuen wir uns zunächst der Vorzüge dieses Werkes!

Der Autor führt uns nicht nur vor, sondern tatsächlich mitten in ein aktuelles Problem hinein. Je stärker die Ontologie in der Gegenwartsphilosophie sich durchsetzt, desto stärker auch die Nötigung, die Auswirkungen der modernen Ontologie auf allen Gebieten, auch auf dem Gebiet der Kultur, aufzudecken. Den Nachweis dieser Auswirkungen macht sich unser Autor nicht leicht. Er trägt aus allen Wissensgebieten, besonders aus der modernen Naturwissenschaft und Theologie, eine erstaunliche Fülle von Tatsachen und Erkenntnissen zusammen, um seine These so überzeugend wie möglich zu untermauern. In seinem Vorwort bekennt er sich zu folgender «Sternkonstellation» der heutigen Philosophie: Ernst Cassirer, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Max Scheler, A. N. Whitehead – eine Konstellation, deren Anerkennung wirklich Erhebliches verspricht. Das Werk, 1955 in Brooklyn, New York, abgeschlossen, ist in einem klaren und flüssigen Deutsch geschrieben. Nur selten verraten gelegentliche Fehlbildungen (z. B. S. 253: «unzulänglich» statt «unzulässig») die langjährige Entfernung aus dem Bereich der deutschen Muttersprache. So weit die Vorzüge. Und nun das Problem selbst:

Der Mensch ist das Wesen, das nur auf fruchtbaren Umwegen seine Ziele erreicht, das auch nur auf Umwegen an das wahre und eigentliche Sein herankommt. Diese produktiven Umwege sind solche der Schauung, der Sprache mit ihren symbolischen Formen, des Denkens mit seiner Reflexion und Diskursivität, des Wollens mit seinem Faustischen Drang, des Sich-Gesellens mit seinen politischen Auswirkungen, des Seins, welches das Seiende hütet wie ein guter Hirte, des Fühlens mit seinem Werte schaffenden Gestalten, des Glaubens mit seinem religiösen Verhalten u.a.m. Des Verfassers Meontologie (das Wort wohl gebildet nach Platos τὸ μὴ ὄν) will die uralte Idee einer Scheidung in ein Sein a se und in eine Welt der Erscheinung sehr ernst nehmen, behauptet dann aber, daß die beiden anscheinend getrennten Welten in Wirklichkeit nur eine Welt im höheren Sinne darstellen. In dieser Identifikation sieht der Autor die beste Rechtfertigung des gesunden Menschenverstandes.

Samuel trennt die Gesamtkultur in fünf Sphären: Theoretik – Ethik – Ästhetik – Soziologie und Religion. Jede dieser Sphären hat nicht nur ihre eigenen Wertgebiete, Erfassungsmöglichkeiten und Gegenstandsgebiete – hinter jeder dieser fünf Kultursphären liegt auch ein je besonderes Sein und damit auch eine besondere Ontologie. So viele Kulturbereiche, so viele arteigene Grundtypen des Seins. Diese Kulturontologie gibt uns das methodische Instrument in die Hand, durch das wir das Spezifische der Kulturbereiche zu erkennen vermögen und uns von den vielen Vorurteilen, Äquivocationen, Aporien und Antinomien befreien können. Jede der fünf Sphären hat nicht nur ihr eigenes Kategoriensystem, sondern auch ihren eigenen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff. «In jeder Wissenschaft liegt eine Ontologie eingebettet, die herausgearbeitet werden kann und die die Seinsweisen und Seinsbegriffe aufzeigt, die ihre offene und geheime bedingende Voraussetzung sind und die auch zur Füllung ihrer Begriffe und Methoden und zur Erfüllung ihrer Inhalte und Ggenstände hinleitet. Das Verhältnis zwischen einer Wissenschaft und ihrer arteigenen Ontologie ist harmonisch und in keiner Weise antinomisch» (S. 3/4). Es zeigt sich, daß der Einzelwissenschaftler schon von sich aus eine meist versteckt bleibende ontologische Entscheidung getroffen hat.

Im Fortgang der ontologischen Grundlegung stoßen wir S. 13 auf die streng realistische Confessio, daß das Sein dem Denken vorausgeht und nicht das Denken dem Sein. Also: Sum, ergo cogito – eine Descartesinversion, die überraschend anklingt an I.G. Hamanns «Nur nicht über das cogito das edle sum vergessen».

Je tiefer wir in das Werk eindringen, desto klarer tritt des Autors Grundanliegen heraus, nämlich: Da die fünf Kultursphären schon hinten in ihrem Sein gesondert und grundverschieden sind, sind natürlich auch alle späteren Epiphänomene dieser fünf Seinsarten von Grund aus verschieden. Wörter und Begriffe, die in mehreren Sphären zugleich vorkommen, haben doch von ihrer je eigenen Seinsgrundlage her auch ihren eigenen Gehalt und Sinn, sind Funktionen des ihnen je eigenen ontischen Grundgehaltes; von Sphäre zu Sphäre sind sie nur als Homonyme zu verstehen.

Besonders ausführlich und interessant sind hier des Verfassers, eines guten

Barth-Kenners, Ausführungen über die der Theologie eigenen Seinsgrundlagen. Da kommt Samuels Kritik nahe an Jaspers heran, so z.B. im Satze S. 244/5: «Aber wenn der theologische Theoretiker . . . seine Forderungen, die doch nie frei von Zufälligkeiten sind, ohne weiteres mit der Offenbarung selbst identifiziert, dann hat er bereits Gott entthront und sich, den Menschen, dem er dann dient, auf den Thron gesetzt.»

Als wesentlich für die ganze Untersuchung halten wir fest: Alle fünf phänomenal-totalen Anderartigkeiten weisen hin auf eine ihnen vorgelagerte Anderartigkeit, die nun aber nicht mehr phänomenal ist, wohl aber ist sie Wurzel und Ursprung aller fünf Kultursphären. Des Verfassers Meontologie richtet sich just auf dieses nicht mehr phänomenale Andere, sie nennt es den bedingenden Geist. Jede Kultursphäre hat für dieses Letzte wiederum ihre eigene Bezeichnung. Theologie und Religion bleiben hier bei ihrem Urwort «Gott», nur daß sie dabei den Gehorsams- und Verborgenhheitscharakter Gottes besonders stark betonen und sich bewußt sind, daß sie mit weltlichen Elementen etwas aussprechen, was über alle Welt hinauswirkt und was sie im letzten Grunde nicht verstehen (S. 258). Wir schließen Samuels Kulturontologie einmal mit der Feststellung S. 261: «Die Religion birgt also eine total andere totale Anderartigkeit in sich als die Theoretik. Diese paradoxe Verdoppelung erinnert uns daran, daß jede Sphäre ihr eigenes Mysterium besitzt, dessen Beziehung zu den andern Arten weder das der Identität noch der Diversität ist.» Zum andern mit der schlichten Resignation der Frage S. 259: «Hier erhebt sich immer wieder die Frage, was ist mit dem Wort Sein eigentlich gemeint?».

Eine so gewissenhafte Untersuchung im Dienst eines derart aktuellen Problems verdient wohl eine eingehende und positive Kritik. Wir müssen uns hier mit einigen wenigen Fingerzeigen begnügen. Der Regressus von der Phänomenalität der verschiedenen Kultursphären auf deren ontische Grundlagen ist berechtigt und wertvoll. Der Verfasser verbaut sich aber mit seiner Lehre von den fünf verschiedenen Kultursphären mit ihrem je eigenen Sein selbst diesen an sich wertvollen Regressus. Die ersten vier seiner Kultursphären, nämlich Theoretik, Ethik, Ästhetik und Soziologie sind besser denkbar und auch besser verstehbar als Epiphänomene und Funktionen des einen und selben Seins. Was hier von Sphäre zu Sphäre ändert, ist nicht die Seinsgrundlage, wohl aber die Einstellungen und Anforderungen verschiedener Menschen an dieses eine und selbe Sein. Die Verschiedenheit ruht hier nur in den Intentionen und Konzeptionen, welche die menschliche Noëse und Gnoseologie in dieses eine Sein von außen her hereintragen, sie ruht aber just nicht in der Ontik selbst. Die vier ersten Sphären liegen alle im einzigen Raume eines vorausgehenden und im Stillen vorausgesetzten real-kosmischen Seins, ganz unabhängig davon, ob dieses real-kosmische Sein noch in seine gnoseologische Transzendenz und in seine Gegenständlichkeit auseinandergelegt oder ob die gnoseologische Transzendenz in die Gegenständlichkeit hineingerechnet wird.

Dagegen muß die fünfte Kultursphäre, die Religion, wenigstens in ihren streng dualistischen Ausformungen, auch ontologisch von den vier vorausgehenden Kultursphären durchaus getrennt und auf ihren eigenen ontolo-

gischen Boden gestellt werden. Hier ruht die ganze Phänomenalität mitsamt ihrer wesentlichen Dogmatik auf einem Seinsfundament, das nicht mehr Seinsfundament der vier vorderen Kultursphären ist; hier ruhen Phänomen und Lehre auf der ontologisch sehr spezifisch-religiösen Konzeption, daß das real-kosmische Sein als eine Schöpfung Gottes kein Letztes, kein Eschaton darstellt; so wie es im göttlichen Schöpfungsakt geschaffen worden ist, so kann es am jüngsten Tag auch wieder von Gott her aufgehoben und in das göttliche Sein zurückgeholt werden. Das letztgültige und absolute Eschaton ist hier das Sein Gottes als *ens realissimum* mitsamt seiner Gotteswelt – auf keinen Fall aber das real-kosmische Sein.

Von der dritten Möglichkeit einer endgültigen Seinskonzeption, vom transzendentalen Idealismus, haben wir dabei noch gar nicht gesprochen und lassen sie hier aus dem Spiel, da auch der Autor von ihr nicht spricht. Wir wiederholen: Mit seiner Forderung nach einem Regressus vom Kulturphänomen zu dessen ontischer Voraussetzung bewegt sich Samuel auf einem durchaus richtigen Weg – nur dringt er auf diesem Weg zu wenig weit vor. Es ist ihm mehr daran gelegen, mit einer an sich wertvollen Fülle von Einzeltatsachen und Einzelerkenntnissen seine in fünf Sphären ausgefächerte Kulturontologie zu untermauern, als auf dem von ihm mit Recht beschrittenen Regressusweg vorzudringen bis zu den wirklich letztmöglichen Deutungen einer ontologischen Eschatologie. Wäre er bis zu diesen letzten ontologischen Entscheidungsmöglichkeiten vorgestoßen, er hätte sicher aus tieferer und besserer Einsicht heraus folgende Fehldeutungen vermieden:

1. Wo die Meontik ein wenn auch uneigentliches Nicht-Sein statuiert, darf sie nicht mehr von Anderheit reden. Anderheit ist bereits eine sehr weitgehende Qualifikation, die als ontischen Träger ein Sein voraussetzt.

2. Der Verfasser nimmt Theologie und theologische Dogmatik aus der fünften Kultursphäre, der Religion, heraus und legt beide in die erste Sphäre, in die Theoretik hinein. Samuel kennt aber Karl Barth, und diese gute Barth-Kenntnis hätte ihn vor dieser Trennung warnen sollen. Ist es doch das große Anliegen Barths, die Theologie just aus ihren theoretischen, philosophischen und weltanschaulichen Verhaftungen herauszulösen und sie als Offenbarungstheologie mit streng «Kirchlicher Dogmatik» voll und ganz auf den integral-religiösen Boden eines theoretisch ungebrochenen Christenglaubens zu stellen.

3. Samuel stößt im Verlauf seiner Untersuchung immer wieder auf die Tatsache, daß die fünfte Kultursphäre, die Religion, in ihrer ontologischen Begründung gegenüber den vier andern Sphären eine ausgesprochene Sonderstellung einnimmt; staunend bleibt er immer wieder vor dieser Diastase, vor diesem Hiatus stehen. Trotzdem bleibt er schließlich bei seiner alle fünf Sphären umfassenden und einebnenden Fünfer-Coordination.

4. Mit aller Energie wendet sich Samuel gegen eine Synthese von Sphäre zu Sphäre – aber er will für alle fünf Sphären eine koordinierende Coexistenz. Darum läßt er auch den Wahrheitsanspruch der Religion in voller Coordination und Co-Existenz neben den vier andern Wahrheitsansprüchen zu Recht bestehen und stellt ihn nicht im geringsten in Frage.

Nun, Coordination und Coexistenz in der Wahrheitsfrage bestehen selbst-



verständlich zu Recht in der Praxis der staatlich-rechtlichen Ordnung mit ihrem Toleranzgebot, mit ihrer Garantie der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die Philosophie aber und mit ihr die Ontologie müssen sich in der Wahrheitsfrage entscheiden und kommen um diese Entscheidung nicht herum. Aber auch die Theologie will heute von einer solch umfassenden und nivellierenden Coordination im Bereich der Wahrheit nichts wissen. Gerade mit der Theologie zusammen erhebt heute im christlichen Abendland die Religion einen nicht nur coordinativen, nicht nur coexistentiellen, sondern einen durchaus subordinativ gemeinten, exklusiven, totalitären und absolut gültigen Wahrheitsanspruch. Dieser rigorose Absolutismus verträgt keine Coordination, nur Subordination. Diesem absoluten Wahrheitsanspruch gegenüber gibt es für die Philosophie nur zwei Entscheidungsmöglichkeiten: Entweder Subordination unter den religiös-christlichen Wahrheitsanspruch oder aber der mutige und volle Einsatz für ihre eigene, eigenständige und voll philosophische Wahrheitsbildung.

*Ernst Haenßler*

*Ludwig Klages: Der Geist als Widersacher der Seele.* 4. Aufl. Johann Ambros. Barth, München und H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1960.

Die erste Auflage des monumentalen «Widersachers» erschien in vier Teilen 1929–33. Jetzt liegt als ungekürzte Studienausgabe in einem einzigen, rund 1500 Seiten umfassenden Leinenband die vierte Auflage vor. Der Text und die Seitenzahlen stimmen genau mit der Originalausgabe überein, abgesehen vom für Klages so charakteristischen «Vorwort für die Zeitgenossen», das durch das «einführende Vorwort» zur dritten, noch zu Lebzeiten des Verfassers erschienenen Auflage ersetzt worden ist. Darin gesteht Klages, sein Werk hätte «teilweise weitgehende Umgestaltungen erfahren», wenn ihn nicht ein seit langen Jahren andauerndes schweres Leiden daran gehindert hätte. So mußte er sich mit einer Anzahl von kurzen Hinweisen auf verbesserungsbedürftige Stellen begnügen, die aber den «entscheidenden Konzeptionen» seiner Metaphysik «nicht im geringsten Abbruch» tun.

*H. Kunz*

*Maurice Gex: Initiation à la philosophie.* 4<sup>e</sup> édition augmentée d'un complément sur la philosophie contemporaine. Neuchâtel, Editions du Griffon, 1960, 404 pages.

Le succès de cette *Initiation*, traduite en allemand dans la *Sammlung Dalp: Einführung in die Philosophie* (Bern, Francke), a obligé M. Gex à compléter son ouvrage. L'exposé du problème de l'être, de la connaissance, de la

morale, s'est enrichi d'un tableau de la philosophie contemporaine, de ses tendances les plus vivantes. On y trouve une caractéristique claire, objective, du matérialisme dialectique, de la phénoménologie husserlienne, de la doctrine de Max Scheler sur les valeurs et le monde émotionnel, de l'existentialisme et de ses diverses formes; puis vient le spiritualisme français, de Maurice Blondel à Louis Lavelle et à René Le Senne. Enfin M. Gex présente deux pensées originales, celle de Raymond Ruyer (psycho-biologie) et celle du Père Pierre Teilhard de Chardin, dont la synthèse évolutionniste intéresse la science, la philosophie et la théologie. M. Gex ne cache pas sa préférence pour ces deux dernières doctrines, en ce qu'elles se soucient à la fois de la subjectivité humaine et de la place de l'homme dans le cosmos; elles cherchent à raccorder intériorité et extériorité; elles échappent à l'unilatéralité qui est la grande faiblesse des existentialismes. M. Gex reconnaît la spécificité du travail philosophique, il le souhaite néanmoins éclairé par les résultats de la recherche scientifique; c'est la conception d'une philosophie «d'inspiration scientifique», qu'il a récemment exposée, entre autres dans *Dialectica*, et où il voit l'avenir de la philosophie.

Marcel Reymond

*Ferdinand Gonseth: La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, seconds entretiens de Rome, publiés sous la direction de F. Conseth. Paris, PUF, 1960. – 291 pages.

Il y a quatre ans, M. Gonseth publiait les premiers entretiens de Rome sous le titre: *Philosophie néoscholastique et philosophie ouverte*. Au cours des débats, la pensée dialectique et idonéiste s'affirmait seule vraiment ouverte parce qu'elle admet que les exigences de l'expérience lui imposent la revision des principes de connaissance; son conventionalisme apparent n'est pas arbitraire, mais soumis à la technicité, c'est-à-dire à l'accord des chercheurs sur le choix des principes, et à l'intégralité, c'est-à-dire à l'appui dialectique des diverses théories scientifiques; en un mot, elle exprimait l'esprit scientifique, et l'esprit scientifique d'aujourd'hui, à la fois averti et sans préjugés, même à l'égard de lui-même.

Mais les métaphysiques, elles aussi, s'affirment aujourd'hui ouvertes, et notamment la métaphysique aristotélico-thomiste répète un constant appel à l'expérience. Qu'est-ce donc que la véritable *ouverture*? Le nouveau dialogue entre M. Gonseth et plusieurs personnalités représentant la pensée thomiste et également averties de l'état actuel des sciences doit répondre à cette question.

En un exposé introductif, six réponses et une conclusion, M. Gonseth revendique d'une part l'indépendance de la science et montre d'autre part que toute philosophie doit prendre cette ouverture pour modèle; au reste, la philosophie, ayant à tenir compte de la science actuelle, ne pourra manquer d'être aussi ouverte; enfin, «contaminée» par l'ouverture et par la dialectique d'idonéité et d'intégration, elle n'en sera pas davantage contaminée par le scepticisme, mais sera au contraire une recherche authentique. De

la revendication d'autonomie, on retiendra particulièrement, pensons-nous, cette déclaration, que le philosophe ne saurait, à partir de son propre système – que M. Gonseth juge subjectif – donner une définition valable de la science et des rapports de la philosophie et de la science. On retiendra aussi que la science est «l'agent de réalisation de la prise de contact avec le réel». D'où l'affirmation que science et philosophie «se rencontrent dans la recherche du réel», et du même réel. Mais, si le savant «n'est rien de plus ni de moins qu'un philosophe qui a appris à se défier de lui-même et qui prend, contre lui-même... un certain ensemble de précautions elles-mêmes éprouvées», et s'il a appris aussi à assumer le risque de l'erreur, il ne sera pas pour cela sceptique et le philosophe se voit engagé à prendre ces méthodes pour exemple.

Les interlocuteurs de M. Gonseth répondent – ils le précisent souvent – au nom du thomisme et du réalisme; on s'entend alors, sans peine – mais non sans nuances – aux dépens de l'idéalisme soit en science, soit en philosophie, et contre les prétentions à l'autonomie d'une philosophie qui méconnaîtrait l'expérience. Mais il est évident – le lecteur ne sait s'il doit admirer davantage la fermeté ou la souplesse des réponses et des contre-réponses – que les positions ne peuvent coïncider car M. Gonseth a en vue le rapport des sciences et de la philosophie, tandis que ses interlocuteurs, tout en pensant reconnaître l'importance de ce problème, ne sauraient quitter leur préoccupation essentielle: le rapport entre la philosophie et l'absolu, la métaphysique. Une certaine manière de juger du rapport de la philosophie et de la science rejette dans le surnaturel la question du rapport de la philosophie et de l'absolu et sacrifie la métaphysique au seul rapport naturel de la science et de la philosophie; les interlocuteurs de M. Gonseth ne sauraient y consentir; en effet, le rapport à l'absolu doit se formuler philosophiquement lui aussi et ceux qui ont reconnu cette exigence ne peuvent abandonner l'idée de nécessité; ils ne peuvent consentir, comme ils s'y voient invités, à ce que *tous* leurs jugements soient exposés au démenti; mais ils veulent rester réalistes: «L'intention réaliste, dit l'un d'eux, est-elle vraiment incompatible avec une connaissance philosophique de caractère nécessaire se rapportant à d'autres domaines que celui du réel expérimentable?» Mais la philosophie ne dépendra pas pour cela tout entière, comme le souligne le P. Boyer, du développement de la science et du principe de révisibilité. Ou plutôt, la révisibilité implique des connaissances absolues, la révisibilité universelle n'étant autre que scepticisme. Si, de ce point de vue, l'efficacité reste un bon critère, ce n'est que parce qu'elle est une manifestation de la vérité.

De son côté, un homme de science dont tout l'effort tend à plus de connaissance ne peut, évidemment, accepter l'idée de scepticisme, et cette idée est profondément étrangère à celle même de dialectique. Il semble donc qu'avec la dernière phrase de M. Gonseth on en revienne à la sagesse des limites: «A qui veut trop, tout est repris.»

*D. Christoff*

*Herbert Berger: Wege zum Realismus und die Philosophie der Gegenwart.*  
Verlag H. Bouvier & Cie., Bonn 1959.

Je weiter sich der konsequente Realismus im Angriff und Vormarsch in die Gegenwartsphilosophie hineinarbeitet, desto stärker ist sein Bedürfnis, sich seiner rückwärtigen Verbindungen zu vergewissern. Die vorliegende wertvolle Untersuchung steht im Dienste dieser Sicherung.

Die Fassung des Titels ragt über den Gehalt des Buches etwas hinaus. Es werden nicht allgemein frühere Wege zum Realismus aufgezeigt; die Untersuchung beschränkt sich auf zwei realistische Erkenntnistheoretiker des 19. Jahrhunderts, auf J.H. von Kirchmann und Friedrich Ueberweg. Diese Einschränkung ist wohlbegründet; sie kommt der Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit in der Darstellung der beiden Philosophen zugute.

Das Buch gibt zuerst Auskunft über Leben und Werk; das ist um so nötiger, als beide Denker als Menschen und Kämpfer hinter ihren nachgelassenen Werken verschwunden und heute in Vergessenheit geraten sind. Nun zeigt der Verfasser in gründlicher Analyse, wie v. Kirchmann mit seiner Philosophie des Wissens und wie Ueberweg mit seinem Idealrealismus ihre realistisch-erkenntnistheoretische Grundthese zu untermauern suchen. Beide Denker werden auch in den ihnen zukommenden philosophiegeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt; v. Kirchmann wird vornehmlich mit J. Rehmke, Ueberweg mit Nic. Hartmann konfrontiert. In einer Schlußbetrachtung werden beide auch noch gegenseitig einander gegenübergestellt. Für beide Denker bedeutete es ein Wagnis, ihren Realismus öffentlich zu vertreten, da Idealismus und Identitätsphilosophie mit noch ungebrochener Kraft das Feld beherrschten. Besonders interessant sind hier die erregten Kontroversdiskussionen innerhalb der Philosophischen Gesellschaft Berlin nach 1860.

Bergers kritische Analysen gehen aus vom konsequenten Realismus, wie ihn heute Prof. Friedrich Schneider in Bonn vertritt. Dem in der Erkenntnistheorie immer noch idealistisch-kritizistisch gebrochenen Realismus stellt der konsequente Realismus folgende Einsichten entgegen: S. 244: «Alle diese Denker sehen die vorwissenschaftliche Haltung des alltäglichen Lebens als unaufgebbaren Ausgangspunkt der Philosophie an.» und S. 260: «Die der Spekulation feindliche, realistisch eingestellte Philosophie stimmt der vorwissenschaftlichen Ansicht des praktischen Lebens durchaus zu, daß nicht jedes Subjekt seine eigene Welt als das Primäre kennt; die eine, für alle Lebewesen identische Welt wird entsprechend den jeweiligen Lagen und Standpunkten aspektivisch wahrgenommen und erkannt. Nur die Identität und Realität des Voraussetzungsgegebenen ermöglicht das Handeln und die Verständigung und stellt damit die einheitliche Grundlage der zu Erkenntniszwecken von den Einzelwissenschaften ersonderten subjektiven Weltbilder dar.»

Dem Autor ist darin beizupflichten, daß er die Untersuchung vortreibt bis in die Erkenntnistheorie der beiden genannten Philosophen. In der Erkenntnistheorie hat sich die Identitätsphilosophie ihre starke idealistische

Zitadelle geschaffen; hier muß der Idealismus aufgesucht und zum Kampf gestellt werden; hier entscheiden sich Kampf und Schicksal; und daß er auch der Auseinandersetzung mit der idealistisch gebrochenen Erkenntnislehre eines Nic. Hartmann nicht aus dem Wege geht und hier eine durchaus notwendige Flurbereinigung innerhalb des neuen Realismus vornimmt.

Ob den beiden sprachlichen Neuschaffungen «nonisch» und «seineln» (S. 258) Erfolg und Zukunft beschieden sein werden, ist sehr fraglich. Doch ist die Arbeit als eine dem Buchhandel übergebene Dissertation aus der konsequent realistischen Schule in Bonn (Prof. Friedrich Schneider) unverkennbar ein echtes specimen eruditionis und zugleich eine wertvolle Einführung in die heute immer schärfer sich akzentuierende Auseinandersetzung zwischen dem erkenntnistheoretischen Idealismus und Realismus.

*Ernst Haenßler*

*Johannes Thyssen: Realismus und moderne Philosophie. Gesammelte Abhandlungen.* H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1959.

Es scheint heute schon zu den Ausnahmen zu gehören, wenn ein philosophischer Autor sich die Mühe nimmt, auch die Erzeugnisse seiner Zeitgenossen kennenzulernen und es nicht unter seiner Würde hält, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Das geschieht in den vorliegenden gesammelten Abhandlungen Thyssens. Er vertritt einen kritischen erkenntnistheoretischen und ontologischen Realismus, und um dessen «Neubegründung» geht es ihm vor allem in seinen durchwegs sachlichen, vornehmen Auseinandersetzungen mit Husserl, Heidegger, Sartre, dem Jaspersschen Buch «Von der Wahrheit» und einigen Formen der Konzeption der transzendentalen Subjektivität. Etwas aus dem thematischen Rahmen fällt die kritische Betrachtung der Sprachphilosophie Weisgerbers und die Abhandlung über die Glückseligkeitsethiken. Man ist dankbar, diese gediegenen wertvollen Arbeiten jetzt in einem Band zur Hand zu haben und bedauert nur, daß allzu viele Druckfehler stehengeblieben sind.

*H. Kunz*

*Armin Müller: Bios und Christentum. Wege zu einer «natürlichen» Offenbarung.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1958.

Der Verfasser, in Medizin und Biologie beheimatet, stellt sich eine theologische Aufgabe. Doch greift er dabei so weit in die Domäne der Philosophie hinüber, daß sich eine Besprechung an dieser Stelle rechtfertigt. Über sein theologisch-philosophisches Anliegen geben Vorwort und Einleitung hinreichend Auskunft. Müller will der natürlichen Gotteserkenntnis gegenüber dem lastenden Druck der dialektischen Theologie Verständnis und Anerkennung erkämpfen. Biologie und Wissenschaftstheorie müssen ihm helfend



zur Seite stehen; zu ihnen hin versucht er sich in Brückenschlag und Synthese. Die Arbeit wendet sich vor allem an Theologen sowie an alle, die von der religiösen Krise des Abendlandes von banger Sorge erfüllt werden. Seiner Unzulänglichkeit auf theologischem Gebiet ist sich der Verfasser bewußt. An der christlichen Offenbarung will er festhalten und trotzdem Neuerer sein. Seinen theologischen Widersachern ist er schon dafür dankbar, wenn sie mit einem allzu voreiligen Anathema noch zurückhalten; ihnen wird es, meint er, trotz verzehrender Glaubensenergie nicht mehr gelingen, die christlichen Glaubensfundamente so zu regenerieren, daß sie das Zeitbewußtsein neu erfüllen. Alles komme jetzt darauf an, jene Glaubensgrundlagen auszuweiten und nach neuen Offenbarungsquellen Ausschau zu halten. Von einer natürlichen Offenbarung und Theologie her will er jene uralte geheiligte Bilderwelt des Mythos mit neuer Kraft durchdringen. Im Sinne Goethes will er die Zeichen der Natur so entziffern, so zum Sprechen bringen, daß auch aus ihr, trotz aller ihrer Dämonie, die Stimme des liebenden Gottes an unser hellhörig gewordenes Ohr dringt. Die dem Menschengestalt zugewachsenen Naturerkenntnisse sollen dem Zentrum christlicher Glaubensüberzeugung nicht nur nicht widersprechen, sie sollen auf diese Glaubensüberzeugung hin harmonisch abgestimmt werden. Die Natur soll nicht nur das göttliche Ingenium und nicht nur die göttliche Weisheit, sondern auch die göttliche Liebeskraft durchscheinen lassen. Ein gewaltiger Revisionsprozeß soll unsere moderne Naturvorstellung von aller Entseelung, Entmenschung und Entgottung befreien. Darum sollen die Erkenntnisse der Wissenschaft überhaupt auf ihre transzendenten Gehalte hin überprüft und in das Licht einer theologisch-philosophischen Schau hinaufgehoben, darum soll die nur «erklärende» Biologie durch eine «verstehende» Biologie ergänzt werden. Mit dieser Fühlungnahme zum geisteswissenschaftlichen Bereich hin ergibt sich von selbst eine stärkere Anknüpfung an die philosophische Problematik. Werte dringen wieder ein in das Geschehen der Natur, und die Ideen des Guten und des Schönen sollen als eigentlich schöpferisch tragendes Konstruktionsprinzip für alles biologische Geschehen anzusprechen sein. Mit diesem Einströmen der Gott entstammenden Werte in die Natur nähert sich die Biologie der Wertewelt des Religiösen und echter Theozentrik. Sogar die streng philosophisch-ontologische Position eines realen Seins wird Gott unterstellt; mit Meister Eckhart zusammen ist der Autor überzeugt, daß die Dinge, zumal die lebendigen, nur so weit von echtem Sein erfüllt sind, als das Sein Gottes in ihnen «west». Der Verfasser könnte sich hier auch auf Thomas von Aquino und dessen Lehrsatz berufen: «Je mehr ein Wesen von dem entfernt ist, der durch sich selbst seiend ist, nämlich von Gott, desto näher ist es dem Nichtsein. Je näher aber ein Wesen zu Gott hin steht, desto weiter ist es entfernt vom Nichtsein.» Der europäische Geist soll von seiner Rationalisierung weg zu den christlichen, magisch mythischen Quellen zurückgeführt werden. Die Überzeugung von dem geheimnisvollen Imago-dei-Charakter des Menschen soll auf die ganze Natur schlechthin ausgedehnt werden. Unserem Geschlecht soll eine Gott-Verbundenheit beschert werden, die die in Jesus Christus geschenkte Offenbarung auf kosmisch-vitalem Fundament befestigt und unterbaut.

Im treuen Dienst an diesen Überzeugungen überprüft nun unser Autor das Spannungsfeld zwischen dem biblisch-kirchlichen und dem naturwissenschaftlichen Weltbild; von hier aus nimmt er Stellung zur Krisis der Offenbarungsgrundlagen, zur belebten und unbelebten Natur als der Grundoffenbarung Gottes; zu den Werten des Sozialen in Organisation und Stammesgeschichte des Lebendigen als eines Trägers der göttlichen Offenbarung.

Vieles an dieser theologisch-philosophischen Bemühung darf dankbar anerkannt werden; vor allem der eindruckliche Ernst und die kompromißlose Überzeugungstreue; der überall zurückhaltend vornehme Ton in der Auseinandersetzung mit seinen theologischen und weltanschaulichen Gegnern; die gründliche Belesenheit in der älteren und neueren Literatur und die überaus geschickte Verwertung des Gelesenen in der eigenen Argumentation; die Gewissenhaftigkeit der in den Anmerkungen niedergelegten Dokumentation. Armin Müllers Buch darf ruhig dem 1954 erschienenen grundlegenden Werk «Recht und Grenze der natürlichen Religion» von Kurt Leese zur Seite gestellt werden.

Die theologisch-philosophische Aufgabe dagegen, die der Verfasser einer Lösung entgegenführen will, ruft den schwersten Bedenken. Kein Wort sei hier gesagt zu den Einwänden von seiten der Theologie und besonders der dialektischen Theologie; der Verfasser kennt diese Einwände selbst am besten. Was aber von der Philosophie her zu dieser Aufgabe zu sagen ist, sei hier in wenigen Worten angedeutet:

1. Tatsächlich wachsen heute theologische und philosophische Wahrheitskonzeption durchaus nicht zueinander hin und schließen sich erst recht nicht zu einer Synthese zusammen. Im Gegenteil – je stärker die Theologie sich heute auf die biblische Offenbarung zurückzieht und jede Berufung auf die Natur, auf die Wissenschaft und die Philosophie mit souveräner Entschiedenheit als menschlich-autonome Vermessenheit von sich abweist; je stärker auf der Gegenseite die Philosophie die Vordergründe der Gegenständlichkeit durchbricht und vorstößt gegen ihre eigene philosophische Transzendenz, gegen ihren eigenen philosophischen Seins- und Sinngrund hin und auf diesem ihr eigenen Grund ihre eigene philosophische Wahrheit und ihren eigenen Glauben aufbaut, desto weiter öffnet sich die Diastase zwischen diesen beiden Geistesgebieten, desto deutlicher wächst sich die Diastase aus zu einer unüberbrückbaren Gegensätzlichkeit; so besonders deutlich in den Beiträgen von Karl Jaspers und Karl Barth in der Festschrift für Heinrich Barth «Philosophie und christliche Existenz».

2. Hinter allen Synthesebemühungen, auch hinter denjenigen unseres Autors, stehen wirksam Wunsch und Wille, eine solche Synthese unter allen Umständen zu schaffen. Auf diese gewollte Synthese hin werden denn auch die beiden einander gegenüberstehenden Positionen gründlich zugerüstet. In die irdische organische und auch anorganische Realität werden die höchsten Werte wie Güte, Liebe, Schönheit und Sinnhaftigkeit hineingelegt. Auf der Seite des Christenglaubens dagegen werden wesentliche Elemente des Glaubensbestandes zurückgestellt oder abgebaut; mit diesem Abbau soll eine bessere Breitenwirkung erzielt werden. Der Wille zur Synthese gebietet hüben und drüben diese Eingriffe, um in beiden Bereichen die gewünschte Synthese-

reife zu schaffen. Von den Positionen selbst her sind diese vergewaltigenden Eingriffe nicht zu verantworten.

3. Der Naturwissenschaft, die nicht nur das Anorganische, sondern auch das Organische mechanisieren, quantifizieren und mathematisieren will, wird mit Recht diese Grenzüberschreitung im Methodischen, diese Verabsolutierung der ihr eigenen Methoden zum Vorwurf gemacht; denselben Fehler methodischer Grenzüberschreitung und Verabsolutierung begeht aber auch, wer mit unserem Verfasser zusammen so hohe Werte wie Liebe, Güte, Schönheit und Sinnhaftigkeit aus den oberen Schichten, wo sie legitim beheimatet sind, nach unten hin in den Bereich des Anorganischen hineinlegt und damit, nur um die von ihm gewollte Synthese zu erleichtern, die gesamte Realität in einen Kosmos menschlich bedeutsamer Werthaftigkeit umwandelt.

*Ernst Haenßler*

*J. J. Kindt-Kiefer: Der Streit um den Bauhandwerker Jesus als geistiger Grundlage unseres Zusammenlebens. Verlag Paul Haupt, Bern 1957.*

Der Verfasser beschäftigt sich in der vorliegenden kleinen Schrift auf der Grundlage eines persönlichen und zuweilen emphatisch vorgetragenen Bekenntnisses, dessen Echtheit und mögliche Wirksamkeit nicht in Zweifel gezogen seien, mit dem in verschiedene und selbst gegensätzliche «heilige Weg-Genossenschaften» zerfallenen Christentum. In der Vorführung von «Reden», «Streit-Reden» und «Wider-Reden» an der «ersten Versammlung der Genossenschaft aller heiligen Weg-Genossenschaften» tritt er für den «Frieden innerhalb der Christenheit» ein. Der «Streit um die ‚Rede Jesu über sich selbst‘» müsse überwunden werden, da das Christentum die «geistige Grundlage für das Zusammenleben der Menschen in der Welt» und im besonderen für den notwendigen «Aufbau einer neuen, menschenwürdigeren, weitherzigeren Welt» abgebe. Für manche Leser mag die vom Verfasser angedeutete Systematik möglicher christlicher Auslegungen von Interesse sein.

*Hans Ryffel*

*Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960.*

Das abendländische philosophische Denken steht seit alters in mannigfachen Beziehungen zur christlichen Theologie. Zwar spielt die früher darin zentrale Frage nach Existenz und Wesen Gottes heute keine erhebliche Rolle mehr, weil sich die Anerkennung der radikalen Differenz zwischen dem spekulativ erdachten und logisch erschlossenen «Gott der Philosophen» (Pascal) und dem biblischen Gott weitgehend durchgesetzt hat. Dagegen haben sich jene Beziehungen in der Gegenwart z.B. bei Bultmann in Gestalt

der Übernahme der existenzialen Fundamentalontologie Heideggers als Basis der der Klärung der Problemkomplexe «Anknüpfungspunkt», «profanes Vorverständnis» der Offenbarung und «natürliche» Theologie dienenden Erörterungen und der neutestamentlichen Exegese konkretisiert. Allein auch dort, wo die theologischen Aussagen anscheinend keine Anleihen bei philosophischen Systemen voraussetzen, hätte das nicht-theologische Denken Gründe genug, auf jene zu hören. Wenn wir etwa bei Barth, Brunner, Althaus, Guardini u.a. dem Anspruch begegnen, die «Wirklichkeit» des Menschen oder der «wirkliche Mensch» könne nur theologisch, d.h. im Lichte der christlichen Offenbarung angemessen und «realistisch» erkannt werden, dann werden wir als profane Anthropologen das zwar mit der gleichen Entschiedenheit als unbegründete Anmaßung verwerfen wie die Orientierung des Wahrheitsbegriffes an der offenbarten Wahrheit. Trotzdem sollten wir uns wenigstens um ein anthropologisches, will sagen auf das erfahrbare wesenhafte faktische Menschsein rekurrerendes Verständnis der Tatsache bemühen, daß es so etwas wie Glaube, Gottesbezug, Heilsgewißheit usw. gibt, gleichgültig, ob wir damit in die Nähe des Feuerbachschen polemischen oder eines religiös indifferenten Atheismus geraten. Ein Buch, das eine solche Auseinandersetzung in eminenter Weise verdient, ist das eben erschienene Werk «Wort und Glaube» von Gerhard Ebeling. Es bringt eine Sammlung von teilweise schon früher publizierten Aufsätzen, die sich durchwegs durch eine selbstkritische gewissenhafte Solidität und vornehme Gesinnung auszeichnen. Der sich ausbreitende Unglaube und die neuzeitliche Säkularisierung sind für Ebeling nicht Anlässe zu bewegten Klagen und hochmütigen Verurteilungen; vielmehr sieht er darin auch einen wesentlichen Schuldanteil der Christen und der Kirche wirksam. Das grundgelehrte Buch verdient eine ernsthafte Auseinandersetzung um so mehr, als sich sein Verfasser die von Dietrich Bonhoeffer – mit ihm beschäftigten sich zwei Abhandlungen – auch für die Theologie reklamierte Nietzschesche Forderung der «intellektuellen Redlichkeit» zueigen gemacht hat und der heute in der Theologie vorherrschenden Verpönung der Begriffe «Erfahrung» und «Erlebnis» nicht bedenkenlos folgt. Bei Ebeling bildet die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zur «Wirklichkeit» der Welt und des Menschen ebenfalls ein wesentliches Anliegen. Aber sie bleibt eine offene Frage und wird nicht (wie bei den vorhin erwähnten Autoren) durch einen dogmatischen Machtspruch vorentschieden. Gewiß ist es ein Mangel, daß Ebeling nirgends eine thematische Klärung des vieldeutigen Wirklichkeitsbegriffes, dessen Problematik er natürlich nicht verkennet, versucht; er begnügt sich mit gelegentlichen Exkursen. Die vom deutschen Wort gewiesene Sinnrichtung des «Wirklichen» als «Wirkendes» und «Mächtiges» hat zweifellos ihr Recht. Indessen kann Ebeling doch schwerlich übersehen, daß auch die unrealsten Illusionen und absurdesten Wahnideen eine ungeheure Wirksamkeit auf Menschen auszuüben vermögen, ohne daß wir ihnen eine als erfahrbare Eigenständigkeit und gnoseologische Unabhängigkeit des Seienden verstandene «Wirklichkeit» zubilligen. Vollends eröffnet eine so zweischneidige Konzeption wie die der «Worthaftigkeit» oder «Sprachlichkeit der Wirklichkeit», sie mag vom Offenbarungsglauben her gesehen

noch so legitim und notwendig sein, der ausschweifendsten Phantastik einen unbegrenzten Entfaltungsraum. Daher scheint es nicht verwunderlich, wenn unter dem Aspekt der nicht sprachlichen und sprachlich vermittelten, vielmehr von der unmittelbaren vorsprachlichen Erfahrbarkeit bestimmten «Wirklichkeit» betrachtet einer Anzahl biblischer Glaubensinhalte (Schöpfungsbericht, Reden der Schlange, Jungfrauengeburt, Fleischwerdung des Wortes, leibhaftige Auferstehung u.a.) gerade ihr Wirklichkeitscharakter – nicht ihr Geglaubtwerden – bestritten werden muß. Es ist merkwürdig, wie wenig die Theologen dem Unterschied zwischen dem, was im Glauben als beegnendes Anderes faktisch vernommen und was von ihm, wenngleich unter Umständen ohne entsprechendes begleitendes Bewußtsein, als Geglaubtes hervorgebracht wird, nachfragen. Das läßt sich freilich aus dem geschichtlich-existenziellen Entscheidungscharakter des Offenbarungsglaubens verstehen. Indessen wird die darin verborgene Fragwürdigkeit, deren wesentliche Rolle für den Glauben Ebeling in einer andern Richtung überzeugend herausarbeitet, anscheinend ebenso wenig beachtet wie die in der theologischen Relevanz der historischen Bedeutungswandlungen der Begriffe enthaltene. Ebeling zeigt diese Wandlungen für den Glaubensbegriff in einer vorzüglichen Abhandlung («Jesus und Glaube»). Aber muß, wenn der Glaube sich als ein dermaßen veränderliches, in seiner Substanz geschichtliches Phänomen erweist, nicht der Verdacht aufkommen, daß auch die Glaubensgründe und -gegenstände nur geschichtliche und das heißt hier von den glaubenden Menschen erzeugte Gebilde darstellen? Ob die von Ebeling geprägte Wendung vom «Wortgeschehen», die er selber nicht in diesem Zusammenhange gebraucht, als Abwehr gegen jenen Verdacht dienen kann, bleibt zweifelhaft; ganz abgesehen davon, daß die Kennzeichnung einer diskontinuierlichen, in sich nicht notwendig ablaufenden willentlichen Aktion wie das Reden als «Geschehen» befremden muß. Es heißt etwa (im Aufsatz «Theologische Erwägungen über das Gewissen»): «Die Begegnungsweise von Mensch, Welt und Gott ist allein die des Wortes. Wenn das, was der Mensch als Mensch ist, allein dem Gewissen begegnet und nur als Gewissensanspruch widerfahren kann, dann kann das, was der Mensch als Mensch ist, nur als Wortgeschehen mitteilbar sein. Das gleiche gilt von der Welt. Die Welt kann als Welt in dem aufs Ganze und Letzte gehenden Sinn nur begegnen als das Gewissen angehend und darum nur als Wortgeschehen. Man muß nun aber die Linien noch weiter ausziehen: Der Mensch ist als Gewissensphänomen und darum als im Wort beegnend Sache des Glaubens. Sinnvoll ist das freilich nur im Zusammenhang mit dem Reden von Gott. Denn im Unterschied zu Mensch und Welt, von denen sehr wohl auch partiell zu reden ist und die auch partiell begegnen und insofern keineswegs nur Gewissensphänomene sind, ist von Gott zu reden ausschließlich sinnvoll in Richtung auf das Gewissen. Als Begegnungsweise Gottes kommt allein das Wort in Betracht. Gott ist die Glaubenssache schlechthin. Weil also allein von Gott ausschließlich dies gilt, daß er Gewissenssache ist, daß er im Wort begegnet und daß er Sache des Glaubens ist, darum gilt allein von da her, also in abgeleiteter Weise, dasselbe von Mensch und Welt. Nur Unverstand kann die Konzentration auf das Ge-



wissen als Anthropologisierung der Theologie verdächtigen.» Sicher kommt für den christlichen Glauben – im Gegensatz zu den Religionen – als Begegnungsweise Gottes nur das Wort in Betracht, weshalb Gogarten die «Wirklichkeit Gottes» eine «Wirklichkeit von worthafter Art» genannt hat. Ebenso bleibt für die Wesenskennzeichnung des Menschseins dessen Bezug zur Sprache von fundamentaler Bedeutung. Aber darf man darob übersehen, daß mit der Bestimmung der Wirklichkeit als Worthaftigkeit oder Sprachlichkeit – die ja etwas anderes ist als die menschliche An- und Aussprechbarkeit alles Seienden und Nichtseienden – eine kaum zu rechtfertigende Reduktion der «Wirklichkeit» vollzogen wird? Kann die Benennung der Rede als Wortgeschehen über den ephemeren, uneigenständigen Charakter gerade des gesprochenen Wortes hinwegtäuschen? Verleiht nicht die Sprache jedem noch so schwärmerischen und abstrusen Einfall den Schein einer Wirklichkeit? Und wie steht es mit jener den Menschen in die radikale Stummheit stoßenden Wirklichkeit des Todes? – Geschichtlichkeit, Glaube, Wirklichkeit, Gewissen, Wort Gottes, Christologie und Hermeneutik sind wohl die zentralen Anliegen des Buches, um die sich einige andere, für das nicht-theologische Denken weniger bedeutsame Themen lagern.

H. Kunz

*Mircea Eliade: Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit. Aus dem Französischen übersetzt von Inge Köck. Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart 1960.*

Die Frage nach der – zumal zeitlichen und geschichtlichen – «Bedingtheit» der «menschlichen Verfassung» sei der Gegenstand der jüngsten europäischen Philosophie. Dieselbe Frage einschließlich der nach der «Aufhebung der Bedingtheit» bilde aber auch das «Zentralproblem des indischen Denkens. Seit den Upanisaden hat nur ein Problem das indische Denken beschäftigt, die Struktur der menschlichen Verfassung.» Unter diesem Aspekt gibt Eliade zunächst eine knappe fundierte Darstellung verschiedener indischer «Systeme» metaphysischen Denkens, das letzten Endes immer auf das «Heil» des menschlichen Geistes, d.h. auf die Gewinnung der «absoluten Freiheit» abzielt. Danach folgt eine auf eigenen Erfahrungen sowohl wie auf der umfassenden Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur beruhende subtile Schilderung – soweit das überhaupt möglich ist – der «Techniken der Autonomie» (Konzentrations-, Atemübungen usw.). Sie bezwecken die Ablösung des Yogins vom profanen menschlichen Leben (Gesellschaft, Ehe usw.), wollen dieses gewissermaßen «kosmisieren», d.h. in die ursprünglichen Rhythmen des Kosmos reintegrieren und über die Ausmerzungen der natürlichen menschlichen Neigung den Adepten in die «Dimension der Freiheit und des Überbewußtseins» führen. «Man ist versucht, in diesem Ideal, der bewußten Eroberung der Freiheit, die Rechtfertigung zu sehen, die das indische Denken für die auf den ersten Blick absurde und grausam nutzlose Tatsache der Existenz der Welt und der

Existenz des Menschen in der Welt als ununterbrochene Folge von Illusionen, Leiden und Verzweiflungen zu bieten hat. Denn durch seine Befreiung stiftet der Mensch die geistige Dimension der Freiheit und führt sie in Kosmos und Leben als in blinde, traurig beschaffene Existenzarten ein.» Daran schließen sich Kapitel über Yoga und Brahmanismus, Sieg des Yoga, yogische Techniken im Buddhismus, Yoga und Tantrismus, Yoga und Alchimie und über das Verhältnis des Yoga zu den indischen Ureinwohnern. Als Resultat ergibt sich, daß der Yoga eine «spezifische Dimension des indischen Geistes» bildet und in mehr oder weniger reiner Form in aller indischen Religion oder Kultur angetroffen wird; er realisiert ein «pan-indisches Korpus spiritueller Techniken» und mußte «den tiefsten Bedürfnissen der indischen Seele voll Genüge tun . . . Von Anfang an bezeichnete der Yoga die Reaktion gegen die metaphysischen Spekulationen und die Auswüchse eines versteinerten Ritualismus; er vertrat die nämliche Neigung zum Konkreten, zum persönlichen Erlebnis, die in der volksmäßigen Andacht . . . wieder begegnet. Man trifft immer auf eine Form des Yoga, wenn es gilt, mit dem Heiligen zu experimentieren oder zu der vollkommenen Meisterschaft über sich selbst zu gelangen, die wieder den ersten Schritt zur magischen Bemeisterung der Welt bedeutet. Es ist sehr bezeichnend, daß die edelsten mystischen Erlebnisse ebenso wie die kühnsten magischen Sehnsüchte sich in der yogischen Technik verwirklichen, oder genauer gesagt, daß der Yoga sich in gleicher Weise dem einen wie dem anderen von diesen beiden Wegen anzupassen vermag.» Zur Erklärung dieses Sachverhaltes erörtert Eliade einige Hypothesen, die sein vorzügliches Buch abschließen.

H. Kunz

*Walter Bröcker/Heinrich Buhr: Zur Theologie des Geistes. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1960.*

Was Hölderlin in den späten und letzten Hymnen an zentraler Problematik gestaltet hat, «darf die Theologie nicht mehr übersehen und übergehen, wenigstens muß sie es würdigen und bedenken, weil es die verborgene Problematik der Christusfrömmigkeit und Jesusverehrung so redlich zur Sprache bringt, wie es sonst nirgends geschehen ist. Was dort auf dem Spiele steht, das kann man auf die Formel bringen: Der Sohn Gottes und die Gottessöhne; Christus und Herakles; Dionysos, aber auch Christus! Denn wir haben Christus mit ‚anderen‘, mit ‚anderem‘. Das ist ein Faktum. Gott selbst haben wir nicht allein, sondern mit und neben anderem, wie selbst das Grundbekenntnis des christlichen Glaubens lehrt, daß Gott sei und ‚auch‘ (um ein wesentliches Wort der Hölderlinschen Theologie zu nehmen) Jesus und auch der Geist mit allem, was er in sich begreift.» Das ist das Thema des ersten der vier hier zu einem hübschen Bändchen vereinigten Aufsätze, in welchem Buhr «Hölderlinsche Theologie» expliziert. Im Anschluß an Herbert Braun referiert er die religionsgeschichtlichen Zeugnisse der verschiedenen «Gottessöhne» und «göttlichen Menschen»,

im Hinblick auf die der christliche exklusive Absolutheitsanspruch hinfällig wird. Die heute «erstaunliche und denkwürdige Situation» ist nun die, «daß man Christus mit eben den dogmatischen Mitteln, mit denen man seine Einzigartigkeit gerechtfertigt und begründet hat, nämlich mit den Vorstellungen vom Sohne Gottes, wozu Jungfrauengeburt, Erniedrigung, Höllenfahrt und Auferstehung, Erhöhung in den Himmel, eben, weil das alles pattern ist, nicht einen absoluten, nicht einmal einmaligen Rang geben kann. Denn das alles ist alter Mythos und hellenistische Mythologie, auch von ‚ändern‘ geglaubt und bekannt. Die Differenzen und Varianten des Mythos dürfen nicht überschätzt werden, weil es Eigentümlichkeit des Mythos ist, daß er spielt mit den überlieferten Vorstellungen. Denn nur so ist er auch fähig, neue Realität und Erfahrung zu bewältigen.» «Die kirchliche Theologie hat sich in dieser schwierigen Situation, welche ihr die Weltlichkeit und Menschlichkeit ihrer Lehren zu Bewußtsein bringt, nun noch so zu helfen gesucht, daß sie für ihren Bereich das, was sonst eben nur Mythos, Ammenmärchen, Legende, Dichtung, Poesie war, zur Geschichte, zur Historie deklariert hat. Was von Sargon und anderen Helden anderer Religionen berichtet wird, das ist nicht Bericht, das ist unwahr, aber das biblische Schilfkästchen und die biblische parthenos, die sind nicht Märchen, sondern ‚geschehenes Geschehen‘, das ist passiert, so wie es geschrieben steht. Diese Position ist nur noch dumm – nicht nur dumm, denn sie muß pharisäische Arroganz und Überheblichkeit decken.» Daran schließt sich die Darstellung der Hölderlinschen Theologie und eine Diskussion der Frage nach dem Wesen des theologischen Denkens. Dieses wird folgendermaßen bestimmt: «Denken, welches sich an ein ursprüngliches, mythisches, offenbarendes Dichten hält, das ist ein theologisches Denken. Dann wäre Bröcker selbst, wie auch Heidegger, der seit langem mit Dichtern zu denken begann, nachdem er sich gegen das herkömmliche Denken mit der Mathematik dazu befreit hat, im Grunde ein Theolog. Zur Dichtung, mit der sie zu denken willig sind, zählen sie vor anderen Hölderlin, weil er mit seiner Sprache die Möglichkeit eines Mythos erwiesen hat, der nicht überholt und nicht Ammenmärchen ist. Aber – in diesem Sinn ist auch die Bibel Dichtung. Und auch präzises Denken denkt gerne mit einem Dichten, legt ein Dichten aus, auch die Bibel.» Hier spielt nun das von Anfang an leitende Schema Physik–Metaphysik, die als Immanenz–Transzendenz oder Diesseits–Jenseits verstanden werden, hinein, da Buhr das «Überholte des kirchlichen Denkens» im Gegensatz zu Bultmann nicht im Mythischen, sondern im Metaphysischen sieht. «Der kritische Moment der menschlichen Denküberlieferung ist – worauf Walter Bröcker mit Nachdruck hingewiesen hat – der geschichtliche Augenblick, in welchem der Logos erwachte, sich seiner selbst bewußt wurde und das alte mythische Sagen fragwürdig, ja kraftlos und nichtig gemacht hat. Da nun über dies hinaus die Logik mit der Physik identifiziert wurde, so wurde die Welt ‚entgöttert‘. Zu einem glühenden Steinhäufen wurde, was Helios war. Und zum Ersatz gab die Metaphysik dem Menschen, der mit einer solchen ‚Welt‘ nicht mehr leben konnte, die andere intelligible Welt. Das Christentum sei Platonismus für das Volk, sagte dann Nietzsche. Die Alternative war durch den Gegensatz gegeben

von Physik und Metaphysik, und diese Antithese liegt dem modernen Weltgegensatz von Ost und West unklar zugrunde. Man setzt auf Physik, allein, das ist Bolschewismus, aber auch Amerikanismus; aber da das nun doch ein hoffnungs- und trostloses Setzen geworden ist, gibt es immer auch, wenn Wodka und Whisky nicht ausreichen, die Flucht in die Spekulation, ins Jenseits der Metaphysik. Titanismus erlöst nicht.» «Die Frage ist nun, was wir vom mathematisch-physikalischen Denken zu halten haben. Müssen wir uns ihm und seinen Resultaten und Formeln unterwerfen, seiner Wahrheit also? Ist Logik nur in der Physik? Nicht auch im Mythos? Bröcker meint, daß dasselbe Denken, welches die Metaphysik erledigt hat, zugleich auch die Physik ‚degradiert‘ und Mythos in einem neuen Sinn ermöglicht habe.» Denn «Mythos spricht aus Erfahrung, er kommt aus Erfahrenem, und er ist, sofern er logisch ist, wahr – er offenbart Wahrheit. Wahrheit der Theologie wäre Wahrheit dieser Art, und Theologie wäre insofern als Mythologie, als Theologie der Erfahrung möglich.» Sie bezeugt sich in Hölderlins mythischer Sprache, «die dem Denken, der Logik standhält, ja aus ihr neu erwachsen ist». Ich weiß nicht, ob diese Theologie, die «Denken und Dichten, Dichten und Denken» sein will, den bekannten Märchenhund vom Ofen weglockt und viele oder einige Menschen selig macht. Sie erweckt auch nicht sonderliches Vertrauen, wenn sie die Möglichkeit erwägt, Hölderlin sei vielleicht «daran zerbrochen, daß man ihn das, was er zusammen haben mußte», nämlich Christus «mit anderen», «nicht zusammen haben lassen wollte». Denn das ist «Dichtung» im schlechten Sinn der «romantischen» Schwärmerei. Davon abgesehen wäre dann etwa zu bemerken, daß, wenn der Mythos «aus Erfahrung» spricht und «aus Erfahrenem» kommt, das doch nicht notwendig besagt, der von ihm verkündete Gehalt sei als solcher Erfahrenes. Desgleichen sichert seine «Logik» vielleicht formale Richtigkeit, keineswegs aufweisbare «Wahrheit». Die Behauptung, ein Böses tuender Mensch sei vom «Teufel» besessen, kann aus dem erfahrenen bösen Handeln sprechen und ist logisch einwandfrei; trotzdem bleibt die Erklärung «mythologisch» und zugleich belanglos-nichtssagend, wenigstens für den, der die Herleitung des bösen Tuns aus einer hypostasierten «Macht des Bösen» für ebenso phantastisch hält wie den Hinweis auf den Höllenfürst oder die leibliche Auferstehung. Mit alldem ist wider den hohen Sinn und Rang der dichterischen Sprache nichts gesagt, wohl aber gegen ihren Mißbrauch als Ersatz des ursprünglichen Mythos. In der zweiten Abhandlung («Die christliche Hoffnung») gibt Bröcker eine sehr nüchterne, redliche und dezidierte Kritik der unerfüllten Enderwartung Jesu, des Auferstehungsglaubens der Jünger nach der «Katastrophe Jesu», seiner paulinischen und johanneischen Auslegung. Diese Kritik ist überzeugend, mögen die Exegeten gegen Einzelheiten auch Einwände erheben. Um so überraschender und aus der Linie fallend wirkt dann der Schluß: «Da eine postmortale Existenz in der Form der Auferstehung und in der Form des Überlebens der Seele gleich unglaublich geworden ist, bleibt auch die Hoffnung auf eine geschichtliche Zukunft, in der die Welt wieder Heimat sein kann, die einzige heute noch mögliche Gestalt der christlichen Hoffnung. Dies als die einzig glaubwürdige christliche Wahrheit auszugeben, das ist

vielleicht ein Ärgernis für die Kirchlichen und eine Torheit für die Positivisten. Aber wenn es so sein sollte, so spräche das nicht gegen die Christlichkeit der Behauptung.» Ist diese Hoffnung etwa weniger illusionär als die vorausgegangenen? Illusionär und abwegig ist auch Bröckers Rettungsversuch der «mythischen Welt» gegen deren Destruktion durch die Physik (im dritten Aufsatz «Mythos und Physik»). Gewiß liegt jene in einem dieser nicht zugänglichen Bereiche, aber das hat dessen Untergang nicht verhindert. Im letzten Aufsatz («Dogma und Wahrheit») diskutiert wiederum Buhr die Problematik des Wahrheitsanspruches der christlichen Dogmatik klug und einleuchtend, mithin in einer Weise, die sich mit manchen Ausführungen seines ersten Beitrages nur schwer in Einklang bringen läßt. Rätselhaft bleibt, warum sich das Ganze «zur Theologie des Geistes» nennt, da der in ihm vorherrschende «Geist» dem der Aufklärung am nächsten verwandt ist.

H. Kunz

*Dieter Henrich: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960.*

«Die Geschichte der neuzeitlichen Ontotheologie soll nicht um ihrer selbst willen dargestellt werden», mit diesem Satz leitet Henrich seine vorzügliche, gründliche Untersuchung ein. Vielmehr will er den in seinem neuzeitlichen Gang verfolgten ontotheologischen Gedanken als ein legitimes «Problem des reinen Denkens» der Philosophie zurückgeben. Denn mit dem seit Kant als «ontologischer» bezeichneten Gottesbeweis haben bedeutende Philosophen die Frage, «was im Ganzen der Erkenntnis das letztlich Gewisse» sei, beantwortet. «Sie meinten, daß der höchste Gedanke nicht nur sich durch sich selbst begründet, sondern sich auch als wirklich und als Ursprung von allem ausweist, was sein und gedacht werden kann.» Neben dem Anselmschen Beweis, der sich auf den Begriff Gottes als des höchst vollkommenen Wesens bezieht, muß seit Descartes als zweites, allerdings erst von Leibniz ausdrücklich unterschiedenes ontologisches Argument die Demonstration der Existenz Gottes als des absolut notwendigen Wesens unterschieden werden. Und «da der Gedanke eines Absolutnotwendigen das Fundament der gesamten metaphysischen Theorie von der Welt und der Ursache ihres Daseins ist, war der ontologische Gottesbeweis zum Grundproblem der Metaphysik geworden». Die zwei ontologischen Gottesbeweise verfolgt nun Henrich in ihren verschiedenen Abwandlungen bei Descartes, Malebranche, Spinoza, More, Cudworth, Leibniz, Wolff, Baumgarten und Mendelssohn. Dieser «Begründung des ontologischen Arguments» fügt sich die nicht minder sorgfältige und differenzierte Darstellung der «Kritik am ontologischen Argument» an, die drei Ansatzpunkte hat: «Sie kann grundsätzlich die Möglichkeit leugnen, von einem Begriff unmittelbar zur Gewißheit des Daseins des in ihm Begriffenen überzugehen. Sie kann bestreiten, daß im Begriff der *omnitudo realitatis* die Bestimmung der Existenz



gedacht werden muß. Wenn Existenz keine Realität ist, so folgt aus dem Gedanken an alle Realität auch nicht ihre objektive Existenz. Sie kann den Begriff des notwendigen Wesens aufheben und zeigen, daß Notwendigkeit immer nur unter einer Bedingung begriffen werden kann, also immer hypothetische Notwendigkeit ist. Wenn die Vorstellung des notwendigen Wesens nicht aus sich verständlich ist, so kann auch aus diesem Begriff niemals die Gewißheit des Daseins folgen.» Henrich trennt die Kritiker des siebzehnten – Gassendi, Huetius, L’Herminier und Parker (die letzteren sind Vertreter der jesuitischen Schulphilosophie) – und des achtzehnten Jahrhunderts: Werenfels, Jaquelot (und einige Aufsätze in französischen Journalen von andern Verfassern), Mosheim, Rüdiger, Crusius, Bering und Hume. Kant ist ein eigener Abschnitt gewidmet: er hat nicht nur eine umfassende radikale Kritik der rationalen Theologie überhaupt gegeben, sondern im Zusammenhang einer prinzipiellen kritischen Analyse der metaphysischen Erkenntnis als Erster gegen Descartes den entscheidenden Nachweis erbracht, daß der Begriff des *ens necessarium* nicht bestimmbar sei. «Einstmals hatte Descartes seinen Beweis von dem des heiligen Anselm unterschieden, indem er auf die Klarheit und Deutlichkeit des Überganges von Begriff zu Sein in der Vorstellung des notwendigen Wesens hinwies und behauptete, im Vergleich mit ihm sei Anselms Vorstellung vom ‚*ens quo majus cogitari non potest*‘ ein bloßer Name. Doch nun wendet Kant gegen den Grundbegriff von Descartes das gleiche mit den gleichen Worten ein: ‚Dies ist aber bloßer Name von einem Begriff, den ich nicht kenne‘... Als subjektiver Grenzbegriff (als terminus der Vernunft) ist das notwendige Wesen zwar klar und deutlich vorzustellen. Aber dem Inhalt nach kann es nicht bestimmt gedacht werden.» Im übrigen unterscheidet Henrich in sehr subtilen Interpretationen Kants Kritik der Ontotheologie in den vorkritischen Schriften von der in seinem Hauptwerk und von der systematischen Kritik der rationalen Theologie. Daran schließt sich die Darstellung der Ontotheologie im spekulativen Idealismus, als deren Erneuerer und Träger Hegel fungiert. Diese Ontotheologie konnte freilich den ontologischen Beweisversuch nur deshalb wieder aufleben lassen, weil «sie ihm einen neuen Sinn gab und die Klassiker der Metaphysik in einer Weise interpretierte, die mit ihrem Selbstverständnis nicht zu vereinbaren ist». «Der Satz, daß im Begriff Gottes die Überzeugung von seinem Sein begründet ist, erhielt schon deshalb einen anderen Sinn, weil die Begriffe des Seins, des Begriffs und Gottes selbst ganz neu bestimmt worden sind. Als Hegel die Ontotheologie wieder ins Leben rief, ließ er sie in verwandelter, gleichsam verklärter Gestalt hervortreten, gereinigt von den Resten einer noch ‚abstrakten‘, ‚bloß vorstellenden‘ Metaphysik des Verstandes. Sein ‚ontologischer Gottesbeweis‘ kann deshalb auch nicht so verstanden werden, als setze er Anselms oder Descartes’ Argument nur wieder in seine Rechte ein. Seine Apologie für die Wahrheit des ontologischen Beweises ist zugleich eine Kritik an den bisherigen Formen der Ontotheologie – so sehr, daß man meinen könnte, sie übertreffe in ihrer Schärfe selbst noch die von Kant.» Hegels mit Recht als Ontotheologie zu bezeichnendes System «ist eine Neubegründung, nicht aber eine Rechtfertigung ihrer alten Form, die auch nach seiner Meinung

durch Kant endgültig zerstört worden ist». Henrich arbeitet in der Auseinandersetzung Hegels mit Kant die Übereinstimmungen und Differenzen zwischen beiden heraus; er zeigt überzeugend, daß die letzteren zum Teil auf Mißverständnissen auf seiten Hegels beruhen: «Hegel unterstellt Kant Gedanken, die er niemals gedacht hat, und verliert die Gemeinsamkeit in der Sache ganz aus dem Blick.» Hegels eigenes ontologisches Argument «denkt die Einheit des Seins und des Begriffs in einem aller Subjektivität vorausliegenden und von ihr unabhängigen Sinne». «Der Begriff ist nicht subjektiver Gedanke und das Sein nicht Gegenstand eines Subjekts. Beide sind Definitionen des Absoluten, die sich unterscheiden, deren eine aber die andere als Moment in sich enthält.» Wiederum eine andere Gestalt hat der ontologische Gottesbeweis in Schellings Spätphilosophie angenommen. Seine Theorie desselben ist mit der Theorie des Unterschiedes zwischen positiver und negativer Philosophie identisch. Gegen das ontologische Argument wiederholt er nur «unbewußt», aber besonders prägnant den schon von Thomas, Huetius, Werenfels, Mosheim und Crusius vorgebrachten logischen Einwand. Sein eigenes ontotheologisches Argument wurzelt im reinen notwendigen Sein, das Grund des Gedankens ist und dem letzteren vorausgeht. Dieses Prinzip seiner positiven Philosophie «besagt nicht nur, daß die Wirklichkeit immer mehr ist als der Begriff, in dem man sie denkt, und auch nicht nur, daß aus dem Begriff kein Sein abgeleitet werden kann. Es hat die viel weitergehende Bedeutung, daß jeder Begriff als solcher das unvor-denkliche Sein zur Voraussetzung hat.» Nach Schelling ist die Ontotheologie erloschen. Ihre Auflösung und ineins die des spekulativen Idealismus läßt sich bei Christian Hermann Weiße am deutlichsten erkennen. Henrich legt sie um die Begriffe der Seinsweise des Logischen, der Denknötwendigkeit und des Daseins der Denknötwendigkeit zentriert dar. In einem kurzen Schlußabschnitt (Das Problem der Ontotheologie in der Gegenwart) formuliert er die drei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn der ontologische Gottesbeweis in der systematischen Philosophie möglich sein soll: «sie muß den Gedanken des Prinzips in seinem strengen Sinn gefaßt haben: Sie muß nach dem ersten Grund von allem fragen, was ist und was gedacht werden kann. Und dieser Grund darf nicht nur um des Begründeten willen sein, sondern er muß sich durch sich selbst als Grund bestimmen. Nur dann nämlich kann man mit Sinn, wenn Gott das Prinzip ist, in seinem Wesensbegriff den Grund seines Daseins suchen.» Ferner muß die Ontotheologie den «Gedanken der ontologischen Differenz», will sagen des Unterschieds zwischen Wesen (Wassein) und Dasein (Daßsein), Prinzip und Faktum voraussetzen. Und schließlich kann eine Ontotheologie «nur dort entwickelt werden, wo das Wesen, dessen Differenz zum Dasein in Frage steht, als an und für sich bestimmt gedacht wird. Sie setzt also den Begriff des reinen Eidos voraus.»

Henrich begnügt sich in seinem in einer schlichten, jeder Effekthascherei abholden Sprache geschriebenen Buch nicht nur mit der durchwegs sehr klaren Darstellung der Gedankengänge und historischen Zusammenhänge der berücksichtigten, heute zum Teil vergessenen Denker, sondern nimmt dazu jeweils auch selber Stellung. Und im Hinblick darauf empfindet man

es als einen gewissen – vielleicht unvermeidlichen – Mangel, daß er zwar wiederholt auf die (partikuläre) Verschiedenheit der Begriffe «Sein», «Dasein», «Existenz», «Realität», «Wirklichkeit» hinweist und einmal auch ausdrücklich bemerkt, der ontologische Beweis müsse «immer von einem eindeutigen Seinsbegriff ausgehen»; aber nicht den Versuch macht, die jeweiligen Bedeutungen der von den Autoren gebrauchten Begriffe über ihre bloße Benennung hinaus (vgl. den Einwand Kants gegen das «notwendige Wesen») auf ihren – falls das sinnvoll ist – vom Gedachtwerden unabhängigen Gehalt hin zu präzisieren. Das hätte vermutlich dazu gezwungen, sich grundsätzlich über die ontologische Relevanz des «reinen Denkens» Klarheit zu verschaffen. Von der ausschließlichen Berücksichtigung des letzteren her versteht man auch, warum Henrich nirgends den bei diesem oder jenem Denker doch wohl faktisch vorausgesetzten und den ontologischen Gottesbeweis letztlich tragenden «Glauben» berücksichtigt hat.

H. Kunz

*Jean Pucelle: Etudes sur la Valeur. II. Le Règne des Fins. L'essence de la Civilisation.* Préface de Jean Nabert. Vitte, Paris 1959. 12 × 19, 458 pages.

M. Jean Pucelle, professeur à la Faculté de Poitiers, ajoute aux études déjà nombreuses relatives à la valeur, un ouvrage important en trois volumes, dont voici le second. Le tome premier de cette trilogie était intitulé *La Source des Valeurs*. Il montrait que les valeurs fondamentales se laissent dégager et spécifier à partir de leurs incarnations dans les œuvres de l'homme, qui modifient la nature et organisent les relations sociales. Les civilisations, ensembles de biens, d'institutions et de normes, apparaissent comme les véhicules des valeurs. Chaque civilisation est un certain système de fins. La diversité des civilisations n'est pas un obstacle, car l'acte civilisateur est partout le même; il consiste à interposer entre la nature et la vie de l'esprit interpersonnelle un milieu artificiel, une «couche de techniques». La civilisation est médiatrice entre les hommes et le monde.

Dans le tome II, *Le Règne des Fins. L'essence de la Civilisation*, qui vient de paraître, la même étude est reprise dans un ordre inverse. Elle montre l'homme, à qui son organisme permet de dépasser l'animalité, se détachant en effet du monde naturel, pour se faire, grâce à la raison (et avec ses mains) l'auteur de toutes les techniques. L'espace donné brut, l'homme le spiritualise, le géométrise et par là en fait un milieu commun, universel. Même effort à l'égard du temps, mais qui ne peut pas réussir tout de suite. A l'aide du langage enfin, l'homme conçoit, distinct du réel, le monde des «possibles», et distinctes du présent, les deux absences: le passé et le futur.

D'autre part, par un mouvement inverse, l'homme revient au monde et s'y insère. Longtemps nomade, il finit par s'enraciner, comme cultivateur sédentaire. Il plante des habitations, des villages, des villes, trace des chemins, réseau de trajets entre les sites, à travers les zones inhabitées. Les groupes

humains s'insèrent aussi dans le temps et la durée, en fixant et entretenant leurs traditions. Mais par là ils se cloisonnent; les différentes mémoires historiques, décalées du fait des circonstances, sont une source d'incompréhension et de conflits entre groupes. Le temps historique est séparateur.

Le remède sera d'accéder à un degré plus élevé de *vie spirituelle*. La *culture* se superpose aux différentes civilisations, car elle est un système de motivations (appuyé sur les valeurs), applicable aux relations interhumaines; alors que la *civilisation* satisfait plutôt à nos rapports avec les choses. Suivent des remarques pleines d'intérêt sur le discours et l'écriture, les mythes, les différents types humains porteurs de prestige et de valeurs, les valeurs féminines distinctes des masculines.

Pour conclure, une méditation de haut vol sur les deux grandes fins entre lesquelles l'homme se sent partagé. D'abord remplir une *mission* dans le monde, aménager la nature et surtout le milieu social. Mais on aurait tort de restreindre la vie spirituelle à ces fins temporelles, comme l'a fait Hegel, suivi du socialisme marxiste. Il faut, ainsi que l'a montré Fichte, admettre la dimension verticale, la recherche et la vénération des valeurs (expressions du divin), la visée du *salut*. M. Pucelle indique très bien que ces deux fins doivent être associées, *mission* et *salut*.

M. Jean Nabert, dans sa lumineuse préface à cet ouvrage y voit une anthropologie philosophique, dont l'essence de la civilisation occupe le centre. En effet, M. Pucelle s'est nourri des meilleurs travaux de sociologie, de géographie humaine, d'ethnologie, de philosophie de l'histoire. Dans toutes ces sciences de l'homme son érudition est immense. Ses citations de Toynbee, de Berdiaëff, Sorre, Varagnac, Kröber, Ruth Benedict, Schuhl, et une foule d'autres, sont fort suggestives. L'exposé est fourmillant d'idées, de faits, de comparaisons, d'exemples significatifs. D'allure souvent ralentie par sa richesse même, il se relève de quelques tableaux pleins de vivacité. Sur la main, instrument des instruments, sur le génie grec et le génie juif, sur l'esprit du moyen âge, sur la femme, etc., il y a de véritables morceaux de bravoure.

Il y a cependant certaines conceptions et expressions propres à l'auteur, qui appellent quelques réserves. On peut trouver qu'il abuse des explications par «couples de contraires»: fermeture et ouverture, arrachement et retour, plein et vide, oscillation et alternance, «tension à trois niveaux», l'homme médiateur entre la nature, ses semblables et la valeur, etc. A mon sens, de telles formules schématiques, sans être indéfendables, ne procurent pas l'explication, la clé des problèmes.

Quant à la question du rapport de l'homme avec la nature, l'auteur l'envisage en spiritualiste très accentué. Inspiré, semble-t-il, de Kant, de Lavelle, il exagère certainement l'indépendance de l'homme. Celui-ci s'arracherait à la nature, y reviendrait à son gré. Comme si l'homme pouvait traiter de puissance à puissance avec la nature, qui l'a formé, qui l'a «voulu» comme son ultime produit. Comme si l'Esprit était autre chose que l'achèvement suprême de la finalité naturelle.

Mais voici qu'ailleurs, parlant des méfaits de notre civilisation machiniste (thème qui devient classique), l'auteur en accuse notre «rupture» avec les

forces instinctives de la nature, avec les sources élémentaires. Jaspers, sur ce point, ne touche-t-il pas plus juste en dénonçant tout simplement la «déraison» dont souffre notre époque?

Assurément, le mot nature est l'un des plus ambigus de la philosophie. Mais on peut remarquer aussi que si la culture intensive des sciences de l'homme enrichit l'intelligence du philosophe, il appartient plutôt aux sciences exactes et naturelles de lui enseigner le prix de la rigueur dans les termes.

Des trois titres que M. Pucelle a donnés à son livre, c'est au dernier qu'il répond le mieux: l'essence de la *civilisation*. Le *Règne des Fins* est une expression typiquement kantienne, qu'il paraît malaisé d'adapter à une actuelle philosophie de la valeur ou des valeurs. Ainsi l'on peut s'étonner que M. Pucelle oppose avec insistance les *fins*, particulières, relatives, des actions humaines, et les *valeurs*, absolues et inatteignables en elles-mêmes. Or les valeurs ne sont-elles pas, par excellence, des fins, et la fin suprême? Les prétendues «fins», limitées et relatives, que les hommes réalisent concrètement dans leurs «œuvres», ne sont que des «moyens».

Etablir une théorie de la valeur est, l'auteur le déclare à maintes reprises, son objet principal. Il ne l'a pas encore atteint, mais il est sur la bonne voie; les principes qu'il énonce l'attestent. Par exemple: La vie spirituelle consiste dans la visée et la poursuite des valeurs. Et «la philosophie est la science de la juste relation de toutes les valeurs» (p. 41).

Puisqu'un troisième volume se prépare, nous sommes fondés à présumer qu'il sera l'accomplissement de ce programme.

Robert Bouvier

*Edouard Le Roy: La pensée mathématique pure.* 1 vol., VIII + 390 pages.  
P.U.F., Paris 1960.

Edouard Le Roy avait consacré en 1914-1915 et en 1918-1919 un de ses cours au Collège de France aux problèmes que soulevaient les mathématiques de son temps. Si le livre qui paraît aujourd'hui et qui est une mise au point de ces leçons se situe très nettement dans la lignée des Poincaré, des Boutroux et des Brunschvicg, il n'en perd pas pour autant son actualité. Bien au contraire. Il est frappant de constater combien, à travers les développements techniques considérables de ces quarante dernières années, les problèmes touchant aux fondements des mathématiques ont continué à se poser en termes semblables, quelle part aussi les solutions actuellement proposées doivent à la critique philosophique de ce début de siècle. C'est dire que l'ouvrage d'Edouard Le Roy offre un double intérêt. D'une part, il permet de revivre un mouvement de pensée qui a marqué une époque, d'autre part il aide à situer les acquisitions plus récentes de l'épistémologie mathématique.

L'auteur, en effet, voit dans l'Analyse, c'est-à-dire dans la science du nombre, le modèle même de la rigueur. Cette rigueur, il le reconnaît volontiers, n'est pas la plus grande que nous puissions atteindre, mais elle est, en quelque sorte, la plus grande qui soit compatible avec un certain contenu



intuitif. Car, si on tire la mathématique du côté purement formel, on explique bien sa rigueur mais on ne voit plus guère comment rendre compte et de sa fécondité et de son emprise sur la réalité concrète. Inversement, si on ramène les concepts mathématiques à des intuitions pures (quel que soit le sens qu'on donne à ce terme), on se met dans l'impossibilité de rendre compte de leur rigueur. La solution que propose l'auteur est à chercher dans l'activité opératoire de l'esprit. Les pouvoirs, psychologiquement premiers, d'association, de sériation, de répétition engendrent précisément les principes logiquement premiers de l'Analyse. Ainsi c'est l'expérience, «une expérience proprement et spécifiquement mathématique» (p. 305) qui fonde la vérité mathématique. L'intuition, alors, apparaît comme un acte et non pas comme une faculté plus ou moins mystérieuse. Il s'ensuit que rigueur et intuition sont inséparables, celle-là tendant à expliciter les données antérieures de celle-ci.

Deux questions resteraient toutefois à élucider. La première serait de savoir ce qu'est au juste «l'expérience spécifiquement mathématique». Il est évidemment possible d'en faire l'objet d'une prise de conscience immédiate. Mais on peut se demander si, sur ce point, la psychologie et en particulier la psychologie génétique ne peuvent fournir des renseignements précieux. Edouard Le Roy n'hésite pas à chercher des enseignements dans l'étude de l'ethnographie, mais il repousse la psychologie génétique parce que, dit-il, «nous nous plaçons au point de vue de la rigueur, donc au point de vue d'une reconstruction après coup» (p. 137). L'argument ne paraît pas convaincant, dans la mesure justement où les mathématiques ne procèdent pas par juxtapositions, où elles sont «une synthèse créatrice» (p. 313) dans laquelle les éléments antérieurs ne sont pas détruits, mais seulement dépassés. La seconde serait de préciser, à l'intérieur même de la démarche mathématique, le rôle de la formalisation, sous l'aspect de la logistique. Edouard Le Roy critique, à juste titre, certains aspects de la construction de Russell, mais il en conclut, un peu rapidement nous semble-t-il, que, puisque «la réduction de l'Analyse à la logique ne peut jamais être qu'asymptotique», il «serait oiseux de développer davantage» (p. 66) la leçon qu'elle fournit. En fait, l'étude des limites, bien qu'inaccessibles par définition, apporte souvent des informations précieuses sur les suites qui les approchent.

Notons d'ailleurs que ces remarques portent davantage sur le livre tel qu'il est publié que sur la pensée même d'Edouard Le Roy. Un avant-propos signale, en effet, qu'un autre plan, qui prévoyait un enrichissement des mêmes thèmes, avait été projeté par l'auteur sans que, malheureusement, il ait pu le développer.

*Jean-Blaise Grize*

*Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. W. Kohlhammer, Stuttgart 1956.*

Die vorliegenden «Studien», in den 30er Jahren entstanden, jedoch später überarbeitet und z.T. schon in einer Zeitschrift veröffentlicht, be-

fassen sich kritisch mit Husserls Phänomenologie. Die weiteren Zusammenhänge, in die diese Kritik eingefügt ist, werden nur andeutend berührt; es kommt dem Autor vor allem darauf an, in enger Bezugnahme auf die Texte und die «ausgeführten Analysen Husserls», sozusagen in «mikrologischem Verfahren» (10), zu zeigen, daß Husserls Position in sich selber nicht konsistent ist und den Keim der Selbstauflösung unvermeidlicherweise in sich trägt. So sehr sich aber Adorno – abgesehen von der «Einleitung», die in Kürze auf die klassische Philosophie im ganzen als «Ursprungsphilosophie» eingeht – ausschließlich mit Husserl beschäftigt und die Nachfahren und Nutznießer der phänomenologischen Methode, die er noch radikaler als deren Urheber ablehnt, nur am Rande, wenn auch höchst unsanft berührt, so schreibt er doch seiner Absicht eine sehr allgemeine Tragweite zu: es soll «an einem konkreten Modell die Frage nach Möglichkeit und Wahrheit von Erkenntnistheorie prinzipiell aufgerollt werden». «Husserls Philosophie ist Anlaß, nicht Ziel» (9).

In der «Einleitung» und in der ersten Studie «Kritik des logischen Absolutismus» geht es dem Verfasser vor allem darum, das Unhaltbare, ja Widersinnige eines angeblich absolut Ersten bzw. Letzten darzutun, «mitten im Denken den Gedanken zu sistieren» (13). Das Erste werde in der Bearbeitung der Philosophiegeschichte immer abstrakter, münde in Tautologie und erkläre schließlich überhaupt nichts mehr. Alle erkenntnistheoretische Problematik führt nach dem Verfasser nicht aus dem dialektischen Gefüge von irreduziblem denkendem Subjekt und ebenso irreduzibler unbekannter Sache hinaus. Denn alles ist «vermittelt», auch das vermeintliche Sein an sich; Geist und Gegebenes sind als Gefüge durcheinander «vermittelt». Andererseits ist das dialektisch Entfaltete auch nicht etwa ein Gefüge des Seins an sich, vielmehr ist es für Adorno «die antagonistische Gesellschaft» (12, ä. passim). Die Dialektik ist nicht selber ein Ursprung, sondern Forderung, die Dialektik auszutragen (33). Die klassische, auf das Dauernde und Erste gerichtete Philosophie, die «Ursprungsphilosophie», sei von Anbeginn (Parmenides) Unwahrheit, und die ganze Philosophiegeschichte bestehe in einem fortschreitenden Zudecken dieser Unwahrheit, bis der Bruch zuweilen wieder sichtbar werde (so in Übergängen, wie z.B. bei Montaigne); als Entmythologisierung werde sie zur «zweiten Mythologie» (22). Der logische Absolutismus Husserls ist eine besondere Form solcher Ursprungsphilosophie, die sich folgerichtigerweise selber auflösen muß. Will das Bewußtsein den Anspruch der logischen «Idealgesetze» begründen, so wird das An sich aufgehoben und in den Prozeß des Denkens zurückgenommen; wird aber auf solche Begründung verzichtet, so sind die «Idealgesetze» unrettbar kontingent (83f.). Die zweite Abhandlung «Spezies und Intention» erörtert zwei Begriffe, die in der Begründung des logischen Absolutismus eine zentrale Rolle spielen. Hier zeigt sich wiederum, daß die Unmittelbarkeit, das Unvermittelte, keineswegs Kriterium der Wahrheit sein kann. Man kann nur deshalb des Allgemeinen am Einzelnen habhaft werden, weil dieses von jenem durchsetzt, d.h. vermittelt ist (112ff.). Die überall zutage tretende dialektische Struktur wird im dritten Stück «Zur Dialektik der erkenntnistheoretischen Begriffe» eigens Thema, wobei vor allem der

Begriff der «Gegebenheit» erörtert wird. Die Phänomenologie sei als solche deshalb nicht haltbar, weil sie entweder in eine transzendente Revokation ihrer selbst umschlage oder sich offen zu ihrem latenten Dogmatismus bekennen müsse, was dann später in der phänomenologischen Ontologie geschehe (187). Der zum Transzendentalismus hinneigenden Begründung der Phänomenologie ist im wesentlichen die vierte Studie gewidmet: «Das Wesen und das reine Ich.» Husserl habe den Idealismus weiter als irgendein Philosoph getrieben und dabei die Aufhebung des Idealismus zwar nicht erreicht, aber erzwungen, und zwar durch eine exemplarische «Verschränkung von Schein und Notwendigkeit des Idealismus» (242).

Auch wenn man in der Sache selbst dem Autor weitgehend zustimmen sollte, so müßte doch gefragt werden, ob die Darstellung trotz des aufgewendeten Scharfsinns und der Brillanz überall angemessen sei, da sie mir – mit den aufdringlichen Überspitzungen und ihrem üppigen Bilderreichtum, der Vorliebe für die Konstruktion extremer Konsequenzen, ja ihrem verhaltenen Spott und der sichtlichen Freude an Entlarvungen und was dergleichen Dinge mehr sind – nicht selten in die Manier des zwar geistreichen, aber eben doch gehobenen Nur-Feuilletons zu verfallen scheint, übrigens nicht ohne *Aperçus* von fragwürdigem Geschmack (z.B. 205 u. 206). Mich dünkt auch, daß Adorno eigentliche philosophische Anliegen zu leicht nimmt, was damit zusammenhängen mag, daß er philosophische Positionen anscheinend auch in ihrer Substanz als Reflexe des gesellschaftlichen Seins auffaßt (*passim*), ohne daß dies freilich im vorliegenden Buch näher begründet würde. Husserl erscheint dem Verfasser so als fragwürdiger Repräsentant der in sich vorwiegend ebenfalls fragwürdigen «bürgerlichen Gesellschaft» (z.B.: seine Philosophie, das «Ideal der absoluten Sekurität nach dem Modell privaten Eigentums», sei durch «Angst» geprägt, in diesem «Drang nach Sekurität» bekunde sich der «spätbürgerlich-resignierte Charakter der Phänomenologie», 227f.; Husserls Ausdruck «Einstellung» wird mit dem «bürgerlich-privaten Allerweltsrelativismus» in Verbindung gebracht, 205, usw.). Würde man übrigens die späten Schriften auch heranziehen, insbesondere den großen «Krisis»-Aufsatz, den der Verfasser übergeht, so wären an der Sache selbst erhebliche Modifikationen nötig.

*Hans Ryffel*

*Werner Flach: Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1959.*

Ausgehend von Hegels kühnem und bahnbrechendem Gedanken, «daß die Prinzipienlehre der traditionellen Logik nicht imstande sei, die allgemeinsten formalen Voraussetzungen des Denkens überhaupt erschöpfend und in wahrhaft fundamentaler Weise zu definieren», will die vorliegende Untersuchung «unabhängig von der besonderen Gestalt der Hegelschen Philosophie diejenigen strukturellen Momente» herausarbeiten, «die als unerläßliche spekulative Voraussetzungen gelten müssen, die also jede Logik der Philosophie zu ihrem unabdingbaren Ansatzpunkte nehmen muß».

Sie setzt die in Wagners «Philosophie und Reflexion» entwickelte Theorie der Reflexion voraus und knüpft an einer seinerzeitigen Kontroverse zwischen Rickert und Kroner über die «Denkprinzipien im allgemeinen und das Prinzip der Dialektik im besonderen» an. Flach entfaltet zunächst das «heterothetische Prinzip des Denkens», das bei Rickert an die Stelle von Hegels Antithetik tritt und besagt, «daß mit dem Einen... zugleich das Andere gesetzt» wird. Darin gründet der «Begriff der Welttotalität», demzufolge die Teile der Welt sich als gegenseitig ergänzende Glieder fassen lassen, wobei die Welttotalität als rein theoretischer oder logischer Gegenstand verstanden wird. «Die logisch zutreffende Bestimmung des theoretischen Gegenstandes überhaupt ist geleistet in dem Zusammen des Einen und des Anderen. Das Eine und das Andere sind die Momente des rein logischen Gegenstandes, sie bilden das Minimum der rein logischen Gegenständlichkeit. Das Prinzip, das sie konstituiert..., ist das heterothetische Prinzip des Denkens.» Es besagt nach Rickerts eigener Bestimmung: «mit logischer Notwendigkeit fordert die Identität die Verschiedenheit oder... Andersheit, das eine Moment besteht nur im Verhältnis oder in Beziehung zum anderen Moment. Subjektiv ausgedrückt: mit dem Einen wird stets das Andere gesetzt. Wir können nichts beziehungslos denken. Auch der rein logische Gegenstand läßt sich in seiner Ganzheit nur als Relation der Relata, als das Eine und das Andere, als Form und Inhalt fassen.» «Alles Denken ist Beziehen des Einen auf das Andere, und ohne daß es solches Beziehen wäre, wäre Denken überhaupt nicht möglich.» Mit dem Denken des gleichursprünglichen Einen und Andern vollzieht es «in des Wortes verwegenster Bedeutung den ersten Schritt nicht nur eines Leistens, sondern auch seines Seins. Dieses Denken ist noch nicht, es vollzieht sich erst.» Die von Rickert behauptete logische Priorität der Andersheit vor der Negation ist nun der Punkt, dessen Recht Kroner bestritten hat. Flach referiert Kroners Einwände eingehend und zeigt ihre Unhaltbarkeit. Als Resultat ergibt sich: «Der rein logische Gegenstand oder theoretische Gegenstand überhaupt ist fundamentales und universales Denkprinzip, er ist das heterothetische Denkprinzip. Die Negation ist nicht fundamentales Prinzip; sie ist abgeleitetes und spezielleres Konstituens des Denkens. Das Fundamentalprinzip, das in ihr wirksam ist, muß dem bestimmenden Denken eigen sein; es ist das Prinzip des Widerspruchs, das zugleich ein Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs ist. Die Negation ist im Spiel bei der *Bestimmung* des rein logischen Gegenstandes überhaupt; gedacht wird dieser aber nur als das Eine und das Andere, d.h. heterologisch. Für die Negation ist im Denken des rein logischen Gegenstandes überhaupt kein Platz. Das heterothetische Prinzip ist reines *Denkprinzip*, die Negation dagegen ist *Erkenntnisprinzip*.» An den sauber und klar referierenden Teil schließt sich, mit der Explikation der «reinen Heterogenität» beginnend, eine pure spekulative Konstruktion der sich selbst setzenden und verabsolutierenden Reflexion an. Sie stellt allerdings den Anspruch, dessen Recht ich nur mit aller Entschiedenheit bestreiten kann, dem von ihm allererst erzeugten «Denken als Prinzip» müsse «im genauesten und strengsten Sinne eines jeden dieser Worte die Ermöglichung und Verantwortung für das Erkennen der Welt

(als Totum schlechthin) zuerkannt werden. Jetzt erst gibt es etwas Erkennbares, jetzt auch erst kann Seiendes vorgefunden werden. Vor diesem Ursprung des Denkens gibt es weder Denken noch Sein in irgendeinem theoretischen Verstande» – gewiß, wenn das Theoretische ausschließlich das vom reflexiven Denken Gesetzte sein soll. Aber das im üblichen Sinne gemeinte theoretische Erkennen ist so wenig wie das vorthoretische Erfahren auf dergleichen reflexive Konstruktionen angewiesen; und Seiendes wird auch längst vorher vorgefunden. Bestritten muß auch die im Abschnitt über «Setzen und Bestimmen» formulierte These werden, daß zumal reflexives Denken «nicht nur bloßes Denken», sondern «ebenso sehr auch Erkennen» sei, weil «neben die Funktionen des Setzens... im Wesen des Denkens notwendig die des Bestimmens» trete, «Setzung und Bestimmung... die beiden geltungslogischen Grundfunktionen des Denkens» seien. Flach verkennt, daß mit der denkenden Setzung des von ihr erzeugten und nirgends «außerhalb» ihrer existenten logischen Gegenstandes dieser auch schon implizit völlig als bestimmter und nicht nur «als Bestimmbares» gesetzt ist. Es kann sich also höchstens um eine Explikation des Gesetzten handeln, die kein im vollen Sinne verstandenes «transzendierendes» (so wie etwa Hartmann diesen Ausdruck verwendet), mithin nicht bloß durch setzendes Denken «inhaltlich, material erfülltes» Erkennen ist. Weiter diskutiert der Autor das Verhältnis zwischen dem heterothetischen Denkprinzip und dem Widerspruchsprinzip und das zwischen Heterologie und Dialektik. Deren «Prinzip konstituiert und regelt das Erkennen seiner Methode nach, es ist methodisches Prinzip und es kann dies sein, weil es konstituiert das Reich der reinen Prädikate als das Reich der reinen Urteile, als das Reich der Wahrheit, dem das Denken in seinem methodischen Gange angemessen sein muß, wenn es eben Erkennen sein will». Schließlich gibt Flach (unter dem Titel «Negation und Vermittlung») eine kritische, d.h. unter dem Gesichtspunkt der von der reinen Heterogenität bestimmten «reflexiven Konstitutivität» der Momente des heterothetischen Denkens stehende Interpretation der Hegelschen Logik. Deren konstitutiver Anfang ist schon «homogener Beziehungsansatz», was für das Unternehmen einer «absoluten Logik» «nichts weniger als das Versagen im entscheidenden Punkte» bedeutet. «Das Absolute in seiner ‚reflexiven Konstitutivität‘ unterscheidet sich von dem Absoluten Hegels durch seine ‚reine Heterogenität‘. Im Ursprungsfalle erweist sich die Unendlichkeit (des Absoluten) als Bestimmtheit selbst. Bestimmtheit in diesem Sinne ist also nicht Negation, sondern ‚reine Heterogenität‘ des Unendlichen an ihm selbst.» Wir haben bereits geäußert, daß dem reflexiven Denken als solchem eine über die Setzung seiner selbst und des Andern hinausreichende kognitive Relevanz eigne. Es leistet auch für eine transzendente Begründung des wirklichen Erkennens nichts, da es selbst seinen eigenen primären präreflexiven Vollzug durch die reflektierte Selbstsetzung ersetzt. Reflexiver Ursprung, Sinn, reflexives Prinzip, reflexive Absolutheit und Unendlichkeit bleiben reine Gedankengebilde. Läßt man sie als solche bestehen und unterstellt ihnen keine Erkenntnisbedeutung, dann kommt ihnen in der Weise, wie Flach sie etabliert, ein faszinierender Zauber zu.

*H. Kunz*



*Nicola Abbagnano: Problemi di sociologia.* Torino, Taylor, 1959. 210 pages. (Documenti e Ricerche.)

Recueil d'articles, visant à réveiller en Italie l'intérêt pour la sociologie, à en épurer le vocabulaire, à examiner la portée des instruments dont dispose cette science, à préciser ses rapports avec l'histoire, la science historique, d'une part, la philosophie, d'autre part, de façon à éviter des conflits de compétence réciproque.

De fait, la manière sobre et précise de N. Abbagnano est propre à remplir ces tâches. *Filosofia e sociologia*, par exemple, indique comment la philosophie peut purifier la sociologie de théories périmées qui l'encombrent, et, se faisant méthodologie, délimiter ses rapports avec la science historique; tandis que la sociologie s'attache aux uniformités, aux constantes, aux faits permanents, la science historique retient les faits passagers, les grandes individualités, les événements.

N. Abbagnano s'attache aussi à ne pas confondre une condition de réalisation d'un fait ou d'une valeur et ses causes productrices. Son analyse des valeurs met l'accent sur la possibilité de choisir entre plusieurs possibles, sur un choix qui ne devienne pas nécessité. Dans un monde où régnerait la seule nécessité (mais ce monde serait contradictoire), il n'y aurait plus de place pour la valeur. N. Abbagnano rejoint ici Eugène Dupréel.

*Marcel Reymond*

*Hundert Jahre Evolutionsforschung.* Das wissenschaftliche Vermächtnis Charles Darwins. Herausgegeben von G. Heberer und F. Schwanitz. Gustav Fischer Verlag, Stuttgart 1960.

Es ist eigentlich verwunderlich, wie wenig die zeitgenössische Philosophie und insbesondere die um eine «philosophische» Anthropologie kreisenden Bemühungen sich mit der Evolutionsproblematik beschäftigen. Gewiß lassen sich dafür zumal im Hinblick auf die letzteren Gründe anführen, etwa, daß die Wesensunterschiede zwischen «Mensch» und «Tier» ohne Rücksicht auf die Frage ihrer stammesgeschichtlichen Beziehung herauszustellen seien u. a. Allein belanglos ist diese für jene Wesensunterschiede dennoch nicht, denn deren Erfassung wird vermutlich auch davon bestimmt, ob man die Tatsächlichkeit der Abstammung des Menschen von vormenschlichen Ahnen prinzipiell bejaht oder verneint; oder ob man, wie es etwa von theologischer Seite geschieht, den «realhistorischen» Zusammenhang mit den Tieren für die somatische Entwicklung des Menschen akzeptiert, für dessen «Geistseele» aber einen besonderen Schöpfungsakt reserviert. Die relativ erhebliche Rolle des spekulativen Denkens in den Entwürfen der Stammbäume wäre auch ein Moment, das anziehend auf die Philosophen wirken könnte; jedenfalls scheinen ihnen manche Biologen den phylogenetischen Bereich überlassen zu wollen, eben weil sie ihn als Tummelplatz der Spekulation betrachten. Man gewinnt sodann den Eindruck, daß z. B. die Frage nach der «Konstanz der Arten» etwas mit dem Begriffsrealismus und

Nominalismus, also mit einem philosophischen Problem zu tun hat. Für diesen ganzen Komplex ist Darwins 1859 erstmals erschienenes Hauptwerk «Über die Entstehung der Arten» von fundamentaler Wichtigkeit gewesen. Ich wüßte keine Publikation zu nennen, die besser in seine geschichtliche Wirksamkeit einführen und zugleich seine gegenwärtige Relevanz in der Konfrontation mit dem heutigen Stand der von ihm befruchteten Forschungsbereiche darstellen würde als das von Heberer und Schwanitz aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr des Geburtsjahres der «Origin of Species» herausgegebene Buch. Alle daran beteiligten Autoren berichten das, was sie zum jeweiligen Thema zu sagen haben, zuverlässig, sachlich und mehrheitlich ohne persönliche Polemik. Die den meisten Abhandlungen angefügten Literaturverzeichnisse ermöglichen ein weiteres Verfolgen einzelner Sonderfragen. Das vorzüglich ausgestattete Werk enthält folgende Beiträge: J.S. Huxley: Darwin und der Gedanke der Evolution; O. Koehler: Darwin und wir; Th. Dobzhansky: Die Ursachen der Evolution; Evolution und Umwelt; W. Ludwig: Die heutige Gestalt der Selektionstheorie; F. Brabec: Darwins Genetik im Lichte der modernen Vererbungslehre erläutert an botanischen Beispielen; F. Schwanitz: Darwin und die Evolution der Kulturpflanzen; B. Klatt: Darwin und die Haustierforschung; E. Haustein: Darwin als Botaniker; R. Mertens: Von der statischen zur dynamischen Systematik in der Zoologie; G. de Lattin: Darwin als Klassiker der Tiergeographie; H. Schmidt: Darwins Erbe in der Paläontologie; K. André: Charles Darwin als Geologe; W. Zimmermann: Die Auseinandersetzung mit den Ideen Darwins. Der «Darwinismus» als ideengeschichtliches Phänomen; I. Eibl-Eibesfeld: Darwin und die Ethologie; F. Lenz: Die soziologische Bedeutung der Selektion (fällt etwas aus dem Rahmen des Buches) und G. Heberer: Darwins Bild der abstammungsgeschichtlichen Herkunft des Menschen und die moderne Forschung.

H. Kunz

*Hans André: Natur und Mysterium. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute.* Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.

André gehört, wie etwa Armin Müller, zu jenen heute seltenen und vermutlich nie ganz aussterbenden Naturforschern, welche die Fragestellungen und Ergebnisse der modernen Wissenschaften mit den christlichen Glaubenswahrheiten in Einklang bringen oder von diesen «überformen» lassen wollen. Dabei sollen dann auch die menschlichen Herzensbedürfnisse auf ihre Rechnung kommen. Dergleichen ist nur möglich, wenn der radikale Unterschied zwischen empirisch gewonnenen Fakten und den Offenbarungsgeheimnissen verschleiert oder mit Hilfe vager universaler Analogien und von allumfassenden Begriffen (wie Akt und Potenz) übersprungen wird. Letzteres bildet denn auch das bevorzugte Vorgehen Andrés. So heißt es beispielsweise in dem mit «Blüte und Samenkorn als Ereignis und Gleichnis» überschriebenen Kapitel: «Eine makrokosmische Analogie... zur Blüh ereignis ist die Entstehung unseres Sonnensystems, bei dem aus der Ursonne gewissermaßen auch wie durch eine Reduktionsteilung die

Erde ausgeschieden wurde, worauf wahrscheinlich auch bei der Erde eine zweite Reduktionsteilung die Mondabgliederung zur Folge hatte, die mit zur proportionsgerechten Aufteilung zwischen dem Meer und den Kontinenten beitrug. Die Rückverbindung der Erde mit der Sonne ermöglichte dann auf der Erde des Lebens erstmalig voll ausgezeugtes Sonnenkind: die Blumenblütenpflanze, die der Biene den Nektar und die Pollennahrung zutrug, damit sie daraus Honig und Wachs bereiten könne, dessen eingestapelter Sonnenenergie wir die goldenstrahlende Kerzenflamme verdanken auf dem Opfertische der Verwandlung, dem Mysterium des Glaubens.» Ich füge gleich noch ein zweites Zitat hinzu, aus dem die Absicht des Verfassers ersichtlich werden kann: «Das All ist aus den ‚Massen‘ des Menschen als seiner Innenaufgipfelung genommen. Dem göttlichen Weltplan an sich – so wie er von uns in der abstrakt abschattenden Vernunft konzipiert wird – kann keine Subsistenz zukommen, da die göttlichen Urbilder kein unentwickeltes entwickelbares Allgemeines sind, sondern das Sein, das Fundament des Eigen der Dinge in ihrem vestigium personalitatis betreffen, die Dinge somit auch stets innerlichst offenstehen für den innersten Innenstrom des Sichereignens im unvermischten Ineinander-Zusammen von geschöpflicher Zweiteigenursächlichkeit und absoluter Kausalität Gottes, die das gesamte All innerlichst und einheitlich durchwaltet. Diese Offenheit des All zu seiner göttlichen Über-innen-Mitte und so seine Verweisung über sich selbst hinaus gibt ihm erst einen Wandersinn.» Das Zitat belegt überdies die sonderbare Sucht des Autors nach «originellen» sprachlichen Neubildungen, welche die Lektüre des von ihnen wimmelnden Buches nicht zu einem ausgesprochenen Genuß machen, zumal man ihnen auch mit der nachlässigsten Toleranz keinen durchwegs erlesenen Geschmack einräumen kann. Neben der Mitteilung physikalischer, chemischer und biologischer Fakten finden sich die phantastischsten Spekulationen, deren Verknüpfung mit jenen André als das immer von ihm verfolgte Bemühen versteht, die naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse einem «tieferen Verstehenszusammenhang von gesteigerter Wirklichkeitsbezogenheit einzuordnen, und in diesem einen mehr als bloß faktisch faßbaren Verknüpfungszusammenhang aufzulichten. So enthüllt sich ein Sinngefüge-Gewebe, in dem wachsende Vervollkommnungstendenz mit ernährungsdienlicher, der Erfreuerung zugeordneter, real-symbolischer, medizinaler und juridischer Ordnung sich durchdringen und vom Felix-culpa-Geheimnis zwischen Schöpfung und Erlösung unterfaßt und umfaßt werden. Es enthüllen sich bei solcher seinserhellenden Tiefsicht die Urordnungsformen des Sichereignens: die Verähnlichungsereignung, Zeugungsereignung, die Blüh- oder hoch-zeitliche Ereignung, Wurzelfassungsereignung, Auslöseereignung, Heilsereignung, Verjüngungs- oder Erneuerungsereignung, die Fruchtungsereignung, gemeinschaftsdienliche Ereignung, Stirb- und Werde-Ereignung, Gestalt ereignung, spirative Ereignung, Abstand nehmende Annäherungsereignung usw., von einem übergreifenden Orientierungssinn aus, um aufgenommen zu werden in das gedanklich unausgebleichte ‚Gewebe‘ der Natur» – offenbar hat der Verfasser in der aufgezählten Reihe die «Wortschwallereignung» vergessen, die freilich nicht zu den Urordnungsformen des Sichereignens gehören mag.

Selbst die sympathisch berührenden Züge des Buches – der darin bekundete Sinn für die Geheimnisse und Schönheiten der Natur u. a. – werden einem durch die schwülstige Schreibweise vergällt. Trotzdem André wiederholt auf sein dreibändiges philosophisches Hauptwerk verweist, verspürt man nach den hier vorgelegten Proben seines Denkens keine Lust, es kennenzulernen. Daran sind allerdings nicht allein die sprachlichen Zuchtlosigkeiten schuld, vielmehr tragen auch die vermeintlichen «gesteigerten Wirklichkeitsbezogenheiten» dazu bei, die in Wahrheit für das Erkennen völlig sinnlose analogiesüchtige Denkverirrungen sind. Den Abschluß des Buches bildet eine von G. Siewerth verfaßte Abhandlung über «die transzendente Struktur des Raumes». Sie fällt aus dem Rahmen des Übrigen insofern heraus, als sie eine zwar weitgehend spekulative, von thomistischer Grundlage aus konstruierende, aber fast durchwegs sachlich-nüchterne Explikation der folgenden einleitenden Sätze enthält: «Im Bereich der Wahrnehmung gibt es eigentlich keine reine ‚Bewußtseinsimmanenz‘ überhaupt, wie Maréchal es in feinsinniger Analyse aufgezeigt hat. Eine ‚A-priori-Bestimmung‘ durch die Anschauungsform des Raumes setzt das Subjekt in gar keiner Weise einer ‚äußeren‘ Welt entgegen, sondern entrückt es umgekehrt in die Sphäre der Äußerlichkeit. Es ist daher auch nicht notwendig, die ‚Gegenständlichkeit‘ durch einen der Willenstiefe des Subjekts entspringenden dynamischen Prozeß zu sichern, der die Bewußtseinsphänomene ‚transzendiert‘ und sie aus der Immanenz heraushebt. Vielmehr ist das Subjekt durch den Wesensgehalt der Anschauung selbst der ‚eigenen Immanenz‘ bereits enthoben, so daß es nicht einmal einem künstlichen Versuch einer Subjektivierung der Gegebenheiten als ‚reiner Vorstellungen‘ gelänge, die Äußerlichkeit aufzuheben.» Besonders überzeugend ist die Kritik der (als «kritischer Realismus» bezeichneten) Tendenz, die Qualitätenfülle der Welt auf Quantitäten zu reduzieren, gelungen.

H. Kunz

*Arnold Bork: Der junge Grieche. Ein Beitrag zur vergleichenden Jugendpsychologie. Artemis-Verlag, Zürich und Stuttgart 1959.*

Wie bei allen Völkern und in allen Zeiten, meint Bork, finden wir auch «bei den Griechen eine Fülle von jugendpsychologischen Einsichten in vorwissenschaftlichem Sinne» oder, wie er es auch nennt, eine «latente Jugendpsychologie». Darin zeigen sich vorwiegend die «überzeitlichen», im «Kern allen Zeiten und Völkern» gemeinsamen «Züge im Bilde des Jugendlichen», hinter denen «das Zeitbedingte, für uns Fremdartige, ja Befremdende in den Hintergrund» tritt. Unter diesem Aspekt entwirft der Verfasser, gut dokumentiert durch Texte von Dichtern und Denkern (vor allem Platon und Xenophon) eine Psychologie des männlichen griechischen Jugendlichen, so wie er sich bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts entwickelt hatte. Bork steht Spranger nahe, daher überrascht seine moralisierende Haltung nicht, die ihn etwa sagen läßt: «Das Bild der gesamten griechischen Jugend werden wir bei uns selbst immer stillschweigend zum Guten hin zurechtrücken müssen.» Peinlich und nicht sonderlich «über-

zeitlich» berührt dann freilich im Abschnitt über den Jugendlichen in der bildenden Kunst die Rede von der feinen ovalen Kopfform der «nordischen Rasse» und der «entarteten» Jugend. Im übrigen übersieht Bork die besonderen Eigentümlichkeiten des griechischen Jugendlichen, etwa die Bedeutung der geistigen Welt für ihn und das Freisein von den bei uns häufigen (sexuellen und religiösen) Krisen nicht. Seine Auffassung des Griechentums hält sich im traditionellen Rahmen.

H. Kunz

*Otto Janssen: Das Beziehungsgefüge der menschlichen Handlung und das Problem der Freiheit.* Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1958.

Die das gegenwärtige Philosophieren in Deutschland beherrschenden Fragen der «menschlichen Weltgängigkeit» haben die alten philosophischen Probleme nicht erledigt, wie Janssen mit Recht feststellt. Ein solches ist die Willensfreiheit. Es betrifft die «wahrhafte», d.h. Ziele und Zwecke setzende, von den Reflexbewegungen, Automatismen und triebhaften Vorgängen verschiedene Handlung, die das Ich zum Urheber hat. Diese Urheberschaft, welche die Handlung weder kausal noch in notwendiger Weise bestimmt, realisiert eine Art die Handlung motivierende Freiheit, insofern «sich die Handlung, die ich begehe, an mich als ihren Urheber bindet». «Der Erfolg unserer Handlungen liegt allemal in der Zukunft, und wir können von dieser Zukunft ‚wissen‘ vermöge der uns so vertrauten, ursächlich niemals zu deutenden und freilich nur für das Ausmaß unserer Handlungen gültigen Vorschau, einer Vorschau, welche die Unvergleichlichkeit und Unrückführbarkeit des im menschlichen Sinne Zweckhaften, und, in eins mit ihm, die Möglichkeit einer sinnvollen Freiheit ans Licht hebt.» Im übrigen sagt der Verfasser, der ausgiebig und fast ausschließlich sich selbst zitiert, «einer Auffassung den Kampf an..., die aus der funktionalen Mittlerrolle und damit aus der Dienstbarkeit des Dinges in der menschlichen Handlung eine im ontologischen Sinne bedeutsame Folgerung herzuleiten versucht. Es ist eine Auffassung, die da meint, daß die funktionale und zweckgerichtete Bedeutung oder Verweisung des Dinges im besorgenden Tun (seine ‚Zuhandenheit‘), seinem Eigendasein, seiner ‚Vorhandenheit‘, nicht nur im zeitlichen, sondern auch in einem konstitutiven und seinstheoretischen Sinne vorweg sei.»

H. Kunz

*Carl Albrecht: Psychologie des mystischen Bewußtseins; derselbe: Das mystische Erkennen.* Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. Carl Schünemann Verlag. Bremen 1951 und 1958.

Der übliche Begriff des «mystischen» Erlebens setzt dieses dem «ekstatischen», durch die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung gekennzeichneten Erleben gleich. Demgegenüber erklärt Albrecht gegen das Ende seiner um eine sachlich-phänomenologische Analyse der formalen Wesenszüge des mystischen Bewußtseins bemühten Untersuchung: «Der psychologische Be-



griff der Mystik darf nicht von der ekstatischen Einstellung her entwickelt werden, sondern bedarf der Fundierung durch Erlebnisbereiche, die in ihrer typischen Wiederkehr tragendes Element des Lebensgefüges der Mystiker sind. Nur so kann man den vielfältigen Irrtum vermeiden, daß die Mystik im Dämmern eines unterwachen Bewußtseinszustandes abläuft, während doch in Wahrheit das zentrale Merkmal der Mystik eben dieses ist, daß sie ein Vorgang innerhalb eines Bewußtseinszustandes ist, der zu den geordnetsten, gesündesten und wachsten Zuständen gehört, die uns Menschen zur Verfügung stehen. Das Leben vieler einzelner Mystiker ist durchflochten mit psychischen Erscheinungen, die wir als psychopathologisch bezeichnen müssen. Das ändert aber nichts daran, daß die Mystik als solche klar bewußtes und geordnetes Erleben ist. Den Begriff der Mystik aus psychopathologischen Erscheinungen heraus entwickeln zu wollen, bedeutet denselben Irrtum, wie wenn man die Phänomenologie musikalisch oder dichterisch erlebender Bewußtseinszustände aus krankhaften Erscheinungen ableiten wollte.» In einem ersten Teil («Psychologie der Versenkung») entwickelt der Verfasser die psychologischen Begriffe, mit deren Hilfe er dann sein Thema bearbeitet. Obgleich die große Sorgfalt, die er der differenzierten Terminologie widmet, gelegentlich zu Schwerfälligkeiten führt, wird man diese um des unverkennbaren Gewinnes willen gern in Kauf nehmen. Der zweite und dritte Teil («Das Erleben in der Versunkenheit» und «Das mystische Bewußtsein») bilden den Kern des ersten Buches. Die Versenkung bestimmt Albrecht als den durch einen vorgängigen Willensentscheid determinierten, aus sich selbst ablaufenden psychischen Vorgang, gekennzeichnet durch die Desintegration des Wachbewußtseins und die Neuintegration des Versunkenheitsbewußtseins. Das letztere, von der Konzentration, dem somnambulen und hypnotischen Bewußtsein abgehoben, realisiert einen voll integrierten, einheitlich gefügten, überklaren und entleerten Zustand mit verlangsamtem Erlebnisstrom und der Ruhe als Grundstimmung, worin sich das passiv erlebende Ich in der «Innenschau» als seiner einzigen Funktion erschöpft. Das Versunkenheitsbewußtsein, aus Teilstrukturen verschiedener Schichten aufgebaut, sei das «geordnetste Bewußtseinsgefüge, welches wir kennen»; sein Hauptkriterium ist die Innenschau, die ein inhaltliches Erleben als Objekt fordert. Diese Inhalte können mit neurotischen, telepathischen oder mystischen Geschehen zusammenhängen – die vom Verfasser im ersten Bande mitgeteilten Beispiele stammen vorwiegend aus der psychotherapeutischen Praxis. Sie zeigen sich als ein «selbsttätig Ablaufendes» oder als angeschaut, durch Es-Qualitäten charakterisiertes «Ankommendes», das sich aus ehemals abgespaltenen Erlebnisbereichen, aus dem Selbst oder Teilbezirken desselben rekrutiert und in mannigfachen Formen erscheint. Da sich im Versunkenheitsbewußtsein verschiedene Leistungssteigerungen aufweisen lassen, nennt Albrecht es den «höchstrangigen Bewußtseinszustand». In ihm einerseits und im ekstatischen Bewußtsein andererseits kann ein mystisches Erleben aufgefunden werden. Dieses wird durch das – psychologisch, nicht philosophisch verstandene – «Umfassende» konstituiert und der engere Begriff der Mystik demgemäß als das «Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein»

fixiert. Während sich der Verfasser im ersten Buch konsequent an die psychologisch-phänomenologischen Befunde hält und auf alle Rekurse auf «Unbewußtes» verzichtet, kommt im zweiten Buche auch die gnoseologische und ontologische Problematik der Mystik zum Wort. Von ihr grenzt er einleitend die «Pseudomystik» der Okkultisten, Geisterseher und «Geistforscher» ab, wobei er die von diesen behaupteten «Fakten» wohl allzu leichtgläubig als solche akzeptiert. Den größten Raum nimmt als erster Teil die Analyse des «Gefüges mystischer Erfahrung» ein. Er versucht, «Erfahren», «Erfassen» und «Gewahren» zu unterscheiden, und ergänzt das für die Mystik konstitutive Moment des Ankommens durch die die bewußtseinspsychologischen Begriffe überschreitende Bestimmung der «Gewirktheit». «Vom Standort einer Schau auf ein auftreffendes Wirkgefüge hin bedeutet es, daß es eine Weise des Auftreffens gibt, die dadurch ausgezeichnet ist, daß nicht das Wirkende selber, sondern ein von ihm Gewirktes im Bewußtsein ankommt.» Damit gabelt sich das mystische Ankommen in ein unmittelbares Ankommen, in welchem das Ankommende oder Angekommene der mystische Gegenstand selber ist, und in ein «mystisch gewirktes Ankommen». Zur Herausarbeitung der «bildhaften Schau» konfrontiert Albrecht das damit gemeinte Phänomen mit dem wahrnehmenden Sehen, glaubt aber zwischen «Schauen» und «Sehen» ein kontinuierlich sich ausbreitendes «Phänomenband» feststellen zu können. «Die Grenze zwischen Sehen und Schauen liegt dort, wo der echte Wahrnehmungsraum umschlägt in einen Vorstellungsraum, der den Wahrnehmungsraum als Vorstellung enthält.» Danach unterscheidet er einerseits «äußere Visionen», die im wahrgenommenen oder vorgestellten Außenraum gesehen oder geschaut werden und zu denen Nachbilder, eidetische Anschauungsbilder, Illusionen und Halluzinationen gehören; und anderseits im «Innenraum» geschaute «innere Visionen». Diese zusammen mit den im Außenraum geschauten Visionen machen das bildhafte Schauen aus, das eine mystische und nichtmystische Sphäre realisiert. Die gesehenen äußeren Visionen liegen außerhalb der mystischen Erfahrung. Dem geschauten Bilde kann das Phänomen mystischer Gewirktheit anhaften, wozu sich als zweite wesentliche Relation die «mystische Präsenzerfassung», «in welcher die Anwesenheit des Numens unmittelbar erfahren wird», gesellt. Jedoch können diese kurzen Hinweise keinen adäquaten Eindruck von der Subtilität der durchgeführten Analysen, die noch eine ganze Reihe anderer Phänomene einbeziehen, vermitteln. Wir überspringen sie und zitieren lediglich das Resultat: «Das mystische Erkenntnisgefüge ist von der erweiterten Sphäre der mystischen Erkenntnisrelation aufgenommen worden. Durch alle vordergründigen rationalen Einzelelemente hindurch haben wir in einen phänomenologischen Raum hineingeschaut, in welchem ein wirkendes Ganzes ereignishaft auftritt auf ein Subjekt, das dieses Auftreffen des Ankommenden in einem ganzheitlichen Erfassen erfährt. Das grundlegende Phänomen ist nicht die mystische Erkenntnisrelation, sondern die sie tragende mystische Erfahrungsrelation.» Die mystische Relation als Bezug zum «mystischen Es», das einen personalen oder apersonalen Charakter haben kann, beansprucht Albrecht als «Phänomenletztheit». Sie wird im zweiten Teil («Gnoseologie

der Mystik») auf ihren gnoseologischen Gehalt hin näher untersucht, wobei sich der Verfasser N. Hartmanns Erkenntnisauffassung anschließt. Behutsam wird den Trug- und Irrtumsmöglichkeiten der verschiedenen, an der mystischen Erfahrung beteiligten Momente nachgegangen und eine «gnoseologische Rangpyramide» herausgearbeitet. Schließlich diskutiert er im dritten Teil die «Relevanz der mystischen Relation für das philosophische Denken». Er spricht ihr eine hohe Bedeutung für die Anthropologie zu. Sie, die mystische Relation, «ist nicht nur Mahnung, nicht nur Richtpunkt für noch anzufügende Bereiche, nicht nur vergessenes Strukturglied, das Berücksichtigung fordert, nicht nur ein Gegenpol, zu dem sich ein Bezug des Kampfes ergibt, nicht nur Sprengkeil für schon bestehende anthropologische Gefüge, sondern sie ist auch und vor allem die ernste Frage, ob nicht anthropologisches Bauen von ihr als Fundament seinen Ausgang nehmen müßte.» Und auch in Heideggers Hermeneutik des Daseins sucht der Verfasser ihr einen Platz zu sichern, indem er (wie schon Binswanger, Bollnow u.a.) nach einer der Angst entgegengesetzten, jedoch ontologisch gleichrangigen Grundbefindlichkeit fahndet. Er findet sie im «Phänomen der Ruhe». Sie zeigt sich ontisch u.a. in der Versunkenheit, die «das Erlebnis der Ruhe schlechthin» sei und durch das «In-sich-Sein» (als defizienter Modus des In-der-Welt-Seins) anthropologisch ermöglicht werde. Das In-sich-Sein ist die der «Versunkenheit zugrunde liegende anthropologische Strukturformel». Im Gegensatz zur Angst deutet Albrecht die Ruhe aber nicht als «Strukturmoment der Erschlossenheit des Daseins» oder als «befindliches Verstehen», sondern als ein «Sichbefinden im Offensein» als «Möglichkeit der Empfängnis». «Das Dasein als Ruhe überformt das Dasein als Sorge. Im Modus der Ruhe sind nicht nur Teile, sondern ist die Gesamtstruktur des In-der-Welt-Seins aus der Aktualität in die Seinsmöglichkeit überführt worden. Der Terminus ‚Ruhe‘ sagt ja nicht, daß die Seinsverfassung als solche geändert worden ist, sondern daß sie ‚ruht‘. Das In-sich-Sein hat nicht dadurch seine besondersartige hohe Relevanz für eine Ontologie des Daseins, daß es als Seinsweise der Ruhe charakterisiert ist. Das eigentlich erregende ontologische Moment ist ein ganz anderes. Es drückt sich darin aus, daß die Seinsweise der Ruhe identisch ist mit der Seinsweise der Offenheit. In-sich-Sein ist nicht nur Ruhe schlechthin, sondern Offenheit schlechthin.» Man hätte gern Näheres über das In-sich-Sein, die Offenheit und die Ruhe erfahren, die einstweilen bloße sprachliche Formeln ohne greifbaren Sachgehalt bleiben.

H. Kunz

*Gerhard Kölbel: Über die Einsamkeit. Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebens. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1960.*

In einer reichen Fülle eindrucklicher Schilderungen von Dichtern, Philosophen und Psychologen, wie auch von Schülern bringt der Verfasser dem Leser das Einsamkeitserlebnis in der Mannigfaltigkeit seiner Möglichkeiten nahe. Die Darstellung erfolgt am Schema der Ontogenese. Bei der Behand-

lung der Lebensmitte fächert sie sich nach den Merkmalspaaren von erhebender und bedrückender, innerer und äußerer Einsamkeit in vier systematische Gruppen aus. Und im Hinweis darauf, «daß einer jeden Art von Einsamkeit, als eines Verhältnisses zum Absoluten, grundsätzlich religiöse Bedeutung zukommt» (220), wird das religiös-christliche Anliegen des Verfassers, das sich zunächst nur behutsam ankündigt, ausdrücklich.

Indem Kölbel bei seiner Nachfrage nach dem Wesen des Einsamkeitserlebens mit der Feststellung einsetzt, daß «die Urform des Einsamkeitserlebens... im seelischen Zustand tief Schlafender gegeben sei» (56), scheint er uns den Bereich möglicher psychologischer Erfahrung zu überschreiten. Denn «der ‚vollkommene Schlaf‘, auf den wir in unserem Falle, also bei der Erörterung der primären Einsamkeit, unser Augenmerk richten müssen» (39), dürfte dazu doch schwerlich Raum offen lassen. Auch «die Urerlebnisse, die vorgeburtlich dominierten» (43), wie das Erleben des in die Welt tretenden Kindes stehen unserer Erfahrung nicht zu Gebote. Und der Hinweis auf eine «sublime Psychotechnik» (39) kann solche Bedenken nicht beschwichtigen. Auf diese Weise lassen sich daher «Ruhe, Stille, Leere und Dunkelheit» (36) als «Grundphänomene der Einsamkeit» (234) nicht ermitteln. Kaum gangbar scheint uns auch der Weg, der davon ausgeht, daß «alle vergängliche Bewegtheit, all die vorübergehenden Weisen von Laut, Licht und Fülle... in Ruhe, Stille, Dunkel und Leere erst ihren dauernden Ermöglichungsgrund» (219) haben. Denn einmal beruht die Annahme, daß Bewegtheit, Laut, Licht und Fülle flüchtiger als Ruhe, Stille, Dunkel und Leere seien, offenbar auf Spekulationen über eine vielleicht gar nicht existierende, jedenfalls aber nicht erfahrbare Befindlichkeit vor der Geburt und nach dem Tode, während man im Bereich des allein erfahrbaren wachen und halbwachen inneren Zustandes ebensowohl das Gegenteil behaupten könnte. Zudem liegt, wie wir meinen, aller Erfahrung ihr Gegensatz, zumindest als Vorstellung, als ihrem Ermöglichungsgrund zugrunde, weshalb die *Erfahrung* von Ruhe, Stille, Dunkel und Leere wenigstens die Vorstellung ihrer Gegensätze ebenso voraussetzt, wie umgekehrt. Auch über die Tauglichkeit der genannten Erlebnisse zu Grundphänomenen des Einsamkeitserlebens müssen sich angesichts der – kaum überprüfbar – Behauptung, daß neben Stille, Ruhe und (!) Einsamkeit *Dunkel und Leere* Phänomene innerer und äußerer Gotteserfahrung seien (218), Zweifel erheben, indem wir an dieser Stelle doch eher mit Licht und Fülle zu rechnen geneigt sind.

«Erlebte Einsamkeit», sagt uns der Verfasser (26), sei «erlebte Nicht-Gemeinschaft», sie sei aber zudem konstitutiver Faktor der Gemeinschaft, da es «keine Gemeinschaft ohne Selbstbewahrung ihrer Glieder, d.h. kein All-eins-Sein ohne Alleinsein gibt» (168). An anderer Stelle ist Einsamkeit «Unendlichkeit des Alleinseins» (141), zugleich aber auch jene Weise des Nicht-allein-Seins, die auf unvertrautes, widerstehendes, störendes Anderes bezogen ist (121/22). – «Einsamkeit ist... keine Gattungseigenschaft, sondern eine transzendente Bestimmung» (141), was indessen nicht hindert, daß «Flüsse und Ströme... eine Einsamkeit» haben (!). Und die «Natur ist in allen ihren Erscheinungen wesentlich Gestalt gewordene



Isolation» (158), die als «,ungestörte Natur‘ dem betrübten Herzen eine Einsamkeit, deren tröstliche Kraft verlässlicher als menschliche Hilfe ist», gewährt (125), obschon «einsame Landschaften . . . für die meisten Menschen nur negative Bedeutung» haben (140). So wollen Phänomen und Begriff der Einsamkeit in der gebotenen Mannigfaltigkeit früher, reifer und später, primärer (Mangel an Gemeinschaft) und sekundärer (auf Grenzen stoßen), erhebender und beglückender, äußerer und innerer Einsamkeit keine recht klare Gestalt annehmen.

Die Nachfrage nach der Bedeutung eines Erlebnisses sollte zwischen der Weise, wie der Erlebende es erlebt, und der Beurteilung dieses Erlebnisses am Maßstab eines vorausgesetzten Zweckes scharf unterscheiden. Die gewaltige Ambivalenz des Einsamkeitserlebnisses, die kaum besser als durch das Bild des Andromedanebels im sternbesäten Nachthimmel, das der Buchumschlag zeigt, vor Augen geführt werden kann, zeigt die Arbeit Kölbels sehr eindrucklich. Sie läßt eine Herleitung der Bedeutung der Einsamkeit aus ihrem Wesen nicht zu. Aber auch Feststellungen über die jeweiligen Gründe des Einsamkeitserlebnisses, daß nämlich «im Gegensatz zur reifezeitlichen Einsamkeit, die oft genug eine ‚Einsamkeit aus Schwäche‘ war . . ., die für das Zeitalter der Lebensmitte charakteristische Isolation eine ‚Einsamkeit aus Kraft‘ ist», geben über diese Frage weder im einen noch anderen eben erwähnten Sinne eine Auskunft. Ebenso wenig die Hinweise, daß einem Mark Aurel «das innerste Alleinsein als höchster Wert» erschien (85) und daß Schopenhauer überzeugt war, «daß der Mensch einzig unter der Bedingung der Einsamkeit des Glückes fähig sei» (90), die sich neben der Feststellung finden, daß «wir heute der paradoxen Tatsache, daß die menschliche Gesellschaft die wohl wichtigste Ursache bedrückenden Einsamkeitserlebens ist», begegnen (171). Zeigt der Satz, daß «bei modernen Dichtern und Schriftstellern . . . die genialisch sein sollende Hervorhebung absoluter Einsamkeit und eine dementsprechende Wehleidigkeit so obligatorisch geworden, daß man sicher nicht ohne Grund vermutet, daß sie mit Seitenblicken auf geeignete Möglichkeiten der Tröstung ihren tatsächlichen Zustand übertreiben» (102), schließlich als dritte Möglichkeit eine Hochschätzung des Bedrückenden, so wird die Suche nach einem durchhaltenden Maßstab für die Bewertung des Einsamkeitserlebnisses dringlich.

Wo dieser Maßstab gefunden werden könnte, läßt sich anhand der vorliegenden Arbeit nur vermuten. So lassen die Sätze: «Leider deutet vieles darauf hin, daß die gegenwärtige Menschheit zu individualistischen wie zu kollektivistischen Exzessen neigt. Ihr fehlt die innere Ordnung, die Bedürfnisse des Einzelmenschen und der Gesellschaft in ein wechselseitig fruchtbares Verhältnis zu bringen» (203), die Annahme zu, daß es auf die Ordnung der seelischen Gehalte in der Innerlichkeit des Einzelnen ankommt. Vielleicht ist aber die Stärke des das Einsamkeitserleben tragenden inneren Kraftgefühls maßgeblich, indem gesagt wird, daß im Fall von Schwermut, Angst und Verzweiflung «nicht nur die Kräfte zu neuem Ausgreifen» fehlen, sondern überdies die «Erhaltung des Lebens bedroht und gefährdet» ist (117). Oder es kommt auf das Verhältnis von Bedürftigkeit und Befriedigtsein an, wenn wir lesen, daß «dieses Sattsein am Leben ein verein-



samendes Moment» ist (119), wobei es sich um bedrückende Einsamkeit handelt.

Die offenbare Auffassung und Ausrichtung des Verfassers zu den Fragen der Bedeutung des Einsamkeitserlebens weist nun aber über den psychologischen Bereich auf den religiösen hinaus. Der Ausblick ins Transzendente kündigt sich etwa an, wo gesagt wird, daß der Mensch «sich in seiner ganzen Armut und Bedürftigkeit» entdeckt «und begreift, daß er sein Leben verspielt hat, weil er wesenhaft der Fülle des Ganzen bedarf» (105). Befinden wir uns mit dem Satz: «Das Fehlen vollständiger Wesensentsprechung wirkt am Ende auf jeden Menschen bedrückend» (159), hart an der Grenze zwischen Psychologie und philosophischer Spekulation, so überschreitet die Aussage: «Alleinsein und All-eins-Sein erweisen sich als einander zugeordnet» (148), diese Grenze und öffnet den Zugang zu dem Kölbel offenbar zentralen religiösen Anliegen, das sich deutlich ausspricht, wo er zitiert: «... ,Alleinsamkeit'. Diese wird als das in Golgatha offenbarte, durch nichts Kennzeichnenderes je zu übertreffenderes Wesensmerkmal angesehen» (Karl Theodor Busch) (227), und sagt: «... daß nur der Glaube an Gottes unbeschränkte Alleinigkeit die Beschränktheit existentiellen Alleinseins aufhebe und in den Zusammenhang alleinigen Seins aufnehmen kann» (209).

Indessen finden sich auch Ansätze, die sich im Hinblick auf die Einsamkeit stellende Existenzfrage in einer wissenschaftlich erreichbaren Weise zu beantworten, indem z.B. kritisch angemerkt wird, daß «der moderne Mensch... nichts mehr von der alten Kunst» weiß, «den Umgang auf das zu beschränken, was man sich zu eigen machen kann» (104). Und worauf es in solchem sich zu eigen Machen ankommen dürfte, das deutet der Satz: «Sie leiden an ihrer Einsamkeit, aber sie verleugnen die Liebe, die sie allein daraus erlösen könnte» (172), in einer Richtung an, in der sich psychologisch-wissenschaftliche Erkenntnis und christlich-theologische Voraussetzungen wohl treffen könnten. Jedenfalls scheint uns, daß in der Feststellung: «Die innere Liebeskraft ist zum Erliegen gekommen» (206), ein Schlüssel sichtbar wird, der den Zugang zu einer systematischen Bewältigung der Fragen nach den Arten und der Bedeutung der Einsamkeit erschließen könnte.

Bei seinem Gebrauch wird man sich aber zwischen einer psychologisch-wissenschaftlichen und einer christlich-dogmatischen Betrachtungsweise entscheiden müssen. Diese Notwendigkeit drängt sich auf, wenn man sich unversehens vor die Frage nach Schuld oder Schicksal gestellt sieht. Im Buche Kölbel ist eine solche Entscheidung noch nicht gefallen. «Jeder Mensch wird in der Geborgenheit und für die Geborgenheit erschaffen, aber wohl ein jeder verfällt aufs Neue eigenwilliger Bewußtheit» (25). Das sind recht dogmatische Töne, die sich etwa mit der entwicklungspsychologischen Feststellung, daß die «Entstehung des Bewußtseins auf einer Störung des menschlichen Lebensprozesses» (44) beruhe, nur schwer in Einklang bringen lassen.

Die Arbeit Kölbel verrät eine umfangreiche Kenntnis der einschlägigen Literatur, von der in einer «Anmerkung» 340 Titel angeführt werden, wie der maßgeblichen psychischen Tatbestände. Sie greift an manchen Stellen über den Rahmen ihres Gegenstandes hinaus, damit aufzeigend, daß das

zeitgemäße Thema der Einsamkeit Zugänge nach vielen und bedeutsamen Richtungen öffnet. Die Verarbeitung des reichhaltigen Stoffes zu einer Klärung von Phänomen, Begriff und Bedeutung der Einsamkeit bleibt aber aus. Zwar soll das Buch als 1. Teil eines geplanten Gesamtwerkes wohl auch nur diesen Stoff bereitstellen und den Leser gleichzeitig zur Vertiefung in den Gegenstand anregen. Ob diese Absichten die Veröffentlichung in zu reichendem Maße rechtfertigen, ist eine andere Frage. Und ob es dem Verfasser in dem angekündigten 2. systematischen Bande angesichts seiner gleichzeitigen Ausrichtung auf psychologisch-wissenschaftliche Einsicht, philosophisch-spekulative Bewältigung und theologisch-dogmatische Deutung des Stoffes und der vielen Fragen, die sein Buch lebendig werden läßt, gelingen wird, den Gegenstand in einer eindeutigen und damit überzeugenden Weise zu meistern, bleibt abzuwarten.

K. Brüderlin

*Robert Kirchhoff: Allgemeine Ausdruckslehre. Prinzipien und Probleme der allgemeinen Ausdruckstheorie. Ein Beitrag zur Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck. Verlag für Psychologie, Dr. C.J. Hogrefe. Göttingen 1957.*

Im Zentrum der vorliegenden «allgemeinen Ausdruckslehre» steht der Begriff des «Erscheinens» als Implikat des «Ursachverhalts» des «Inderweltseins lebendiger Wesen». «Da alles Lebendige erscheint, und da in der Erscheinung jeweils Positionalitäten eines Wesens für Mitwesen perzipierbar werden, und da schließlich in jedem Lebensaugenblick jedes Wesen sich in einer irgendgearteten (personalen) Positionalität befindet (die mehr oder weniger deutlich und bedeutsam ihre Erscheinenseite besitzt), muß der Universalität des Erscheinens schlechthin die Universalität der Ausdruckserscheinungen entsprechen. Es kann keine ausdruckslose, sondern höchstens (für Sender und Empfänger oder für eine Seite) gleichgültige oder unbedeutende Erscheinung geben.» Unter «Positionalität» versteht Kirchhoff die «jezeitliche (psychophysisch neutrale) Weise des Inderweltseins, welche Mitwesen im Erscheinen, dem erscheinenden Wesen selbst in seinem Erleben mehr oder weniger umfänglich und mehr oder weniger differenziert gegeben ist». Diesen Bestimmungen, die sich im (3.) Hauptteil (Ausdruckstheoretische Prinzipien und Probleme der Gegenwart) des Buches finden, geht einleitend eine methodologische Erörterung voraus, die der Verfasser als «Thematisierung des Bezugssystems einer Aussage» charakterisiert. Sie bezieht sich auf die ausdrucksstheoretischen Thesen verschiedener Autoren und soll die Frage beantworten helfen, ob sie jeweils vom «Sender» (Ausdrucksträger) oder vom «Empfänger» (Beobachter) her zu verstehen sind. Mit diesem sich mit der Böhlerschen Aspektenlehre berührenden Leitgedanken durchgeht Kirchhoff im 1. Teil die (ausdruckstheoretischen) «Prinzipien und Probleme der Vergangenheit», wobei – allerdings nur bis auf Wundt zurückgreifend – die «klassische» assoziationsstheoretische Deutung, die Analogieschluß- und die Einfühlungstheorie des Ausdrucksverstehens einschließlich der jeweiligen Gegenargumente zur Sprache kommen. Der 2. Teil

skizziert die «Nachwirkung der Vergangenheit in ausdrucks-theoretischen Prinzipien und Problemen der Gegenwart», die in der Nachahmungs- oder Resonanztheorie, in der physiologistischen Theorie des Ausdrucks bzw. Ausdrucksverstehens und in einer Abhandlung Kafkas aus dem Jahre 1937 gesehen wird. Im 3. Teil werden auf dem Boden des zitierten universalen Ausdrucksbegriffes, der aus dem «Erscheinen und Verbergen als Grundmomente lebendigen Seins» abgeleitet wird, die Beziehungen zwischen den expressiven Phänomenen einerseits und der Situation, der Handlung und der Darstellung anderseits diskutiert. Wiederholt versichert Kirchhoff, phänomenologisch – nicht in einem schulmäßigen Sinne, sondern in dem des schlichten Gegebenseins – vorgehen zu wollen. Ob sich damit seine prinzipiellen Deduktionen (dem universalen Erscheinen «müsse» der universale Ausdruck entsprechen usw.) und die gegen Klages gerichtete These: «Die Erforschung von Ausdruck und somit aller Ausdruckserscheinungen hat zu beginnen bei den genetisch einfachsten Phänomenen, und das sind die von der Willkürbewegung am weitest entfernten. Die Ausdruckstheorie wird genetisch, wird Theorie ‚von unten‘ sein oder aber an den buchstäblich einfachsten Erscheinungen zerschellen», vertragen, darf man bezweifeln. Kirchhoff räumt später selber ein, wir seien «phänomenologisch... bei Tier und Frühkind auf Vermutungen angewiesen», was doch gewiß dem phänomenologischen Prinzip widerspricht. Schwer begreiflich ist auch der völlig verfehlt Einwand gegen Klages, demgemäß in dessen Ausdrucksprinzipien nur vom «Erscheinen des Aktuellen als Bewußtem die Rede» sei und «das ‚Verankert‘-Sein im miterscheinenden personalen Wesensgrunde» nicht thematisch werde. Störend bei der Lektüre des Buches wirkt der gesuchte, ohne sachliche Notwendigkeit um eine neue Terminologie bemühte, gelegentlich schwülstig-überladene Stil. So heißt es etwa im Schlußwort: «Es war die Hoffnung im Ausgang, daß es versammelter Bemühung gelingen könne, im Feld der nun konstituierten Allgemeinen Theorie des Ausdrucks weitertragende Erstsätze zu formen und derart Ordnung oder doch wenigstens Teilordnung zu stiften. Die Phänomene selbst, so war unsere Überzeugung, möchten geduldiger Betrachtung und willigem Vernehmen jene Prinzipien und Kriterien offenbaren, welcher wir so dringend bedürfen, soll das Geschaute ein in Ordnung Geschautes sein. Es ist nicht unseres Urteils, wie weit nun wenigstens das bescheiden Erstrebte als erreicht und geleistet zu betrachten ist. In strenger Bemessung der eigenen Kraft und der unüberschbaren Schwierigkeiten, war es jedenfalls unsere Absicht, eher zu wenig als zu viel anzustreben und auszusagen. So war es auch von allem Anfang an nicht unseres Unternehmens Ziel, das System der Ausdruckstheorie zu entwickeln, wenn freilich auch gerade dies lockend und alles Gegenwärtige mitbestimmend als Richtpunkt in der Ferne stand. Indessen konnten wir gegenwärtig nur hoffen, uns diesem Fernziel ein Stück weit anzunähern. Und es besteht uns, wie im Auszug so jetzt, kein Zweifel darüber, daß es ausgedehnter Vorbereitungen bedarf, ehe der Versuch, das umfassende System aufzurichten, mit einiger Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen zu werden vermag. Wohl dürfen wir meinen, daß dieser Aufgabe Lösung nun irgendwie leichter geworden ist, da in

überschaubaren Formeln zumindest einige haltbare Grundlagen und Ausgangspositionen erreicht sind, und zumal Ausdruck erlöst ist aus seiner binnenpsychologischen Vereinsamung und ebenso erlöst von mancherlei sonstigen Einseitigkeiten; da er nun vor uns steht in der Weite und Umfänglichkeit seines Wesens, als Erscheinung weltständiger – und damit ebenso selbst- wie mitständiger – Seinszentren, psychophysisch neutral betreffbar als erscheinende Positionalität und Konstitution.» Wir sind der Meinung, daß der Ausdruck eine solche «Erlösung» nicht nötig hatte und daß schon zuvor einige haltbare Grundlagen für seine Theorie errichtet worden sind, die tragfähiger sein dürften als die hier angebotenen.

H. Kunz

*Peter Seidmann: Der Weg der Tiefenpsychologie in geistesgeschichtlicher Perspektive. Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart 1959.*

Die «geistesgeschichtliche Perspektive», in deren Licht hier der «Weg der Tiefenpsychologie» gerückt wird, versteht Seidmann offenbar nicht im üblichen historischen Sinne, in welchem früher etwa Prinzhorn und Dorer die Psychoanalyse betrachtet haben. Vielmehr handelt es sich um die umgreifenden politischen, wirtschaftlichen, moralischen und religiösen Hintergründe, die der Verfasser zu skizzieren und in welche er die Entstehung und Entwicklung der tiefenpsychologischen Strömungen in ansprechender und geistreicher Weise einzufügen versucht. So ist zunächst von «Dämmen gegen die Selbstentfremdung» und vom «Einsturz der oberen Ordnungen» die Rede, gelegentlich in einem allzu vagen blumigen Stil. Von den die sexuelle Thematik behandelnden Werken Hauptmanns, Sudermanns, Wedekinds, Strindbergs, Ibsens und Baudelaires heißt es einmal, «in diesen Dichtergärten wuchsen die Dornsträucher des Geschlechterhasses». Freud wird als der «Naturforscher des Unbewußten», Klages und Jaspers als die «zwei Feinde» der Tiefenpsychologie vorgestellt. Unter dem Stichwort «Macht und Gemeinschaft» wird ein «kurzer Zwischenhalt bei Nietzsche und Adler» eingeschaltet. Als die zwei «Verteidiger des Selbst» gegen die Vermassung des Menschen fungieren Pestalozzi und Jung, des letzteren «Tiefenschau» verdichtet sich zur «Maske und Urwelt der Seele». Den Weg von Heidegger zu Binswanger sieht der Verfasser als vom Tod zur Liebe führend, woran sich – mit dem Hinweis auf ein paar etwas willkürlich herausgegriffene Autoren – die «Suche nach der vereinigenden Wahrheit» schließt. Die zitierten Überschriften zeigen Seidmanns Vorliebe und Geschick für eingängige, ein wenig grelle Plakatierungen, die aber von den sachhaltigen Darlegungen gemildert werden.

H. Kunz

*Helmut Stoffer: Aufgabe und Gestaltung des Philosophie-Unterrichts. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main, Berlin, Bonn 1959.*

Ginge es nur darum, den Leser auf das vorliegende Buch aufmerksam zu machen, so wäre diese Aufgabe rasch und leicht zu lösen. Ich dürfte herzhaft

anerkennen einmal die methodischen Grundsätze, zu denen sich der Herausgeber in seiner Einführung bekennt, zum andern auch deren geschickte Durchführung.

Die neun Mitarbeiter, die sich hier zu einem löblichen Gemeinschaftswerk zusammengefunden haben, wollen nicht entscheidend eingreifen in die Grundsatzdiskussion über den Philosophie-Unterricht; sie wollen keine Organisationsform und keine Zielsetzung, keine Stoffeinteilung oder Arbeitsmethode verabsolutieren und monopolisieren. Diese Mitarbeiter kommen aus den verschiedensten weltanschaulichen und philosophischen Lagern; schon deswegen muß der Leser nicht befürchten, daß ihm eine einheitlich-gemeinsame Doktrin aufgezwungen werde. Wann und wo trotzdem eine gewisse Einheitlichkeit aufscheint, dann ist sie nicht von außen her erzwungen, sondern von der Sache her errungen. Das Buch will auch das methodisch-didaktische Gespräch nicht zu einem endgültigen Abschluß bringen, wohl aber will es dieses Gespräch intensivieren, ausweiten, durch Herbeiführung des verschiedenartigsten Materials so reichhaltig wie möglich instrumentieren. Und tatsächlich haben denn auch alle die einzelnen Beiträge zu den grundsätzlichen Fragen, zur allgemeinen Methodik, Didaktik und Praxis des Philosophie-Unterrichts, tatsächlich haben die dargebotenen Unterrichtsbeispiele und die reichhaltigen Hinweise auf die einschlägige Literatur und auf andere Unterrichtsmittel jedem Benützer des Buches recht Wesentliches zu sagen. Auf den angegebenen Grundlagen ist die Aufgabe schwerlich besser zu lösen. Das sei mit Anerkennung und Dank für diese wertvolle Gemeinschaftsarbeit gerne zugestanden.

Kein anderes Studienfach ist sich so lebendig seiner ihm innewohnenden Problematik bewußt wie der Unterricht in der Philosophie; von diesem Bewußtsein legen nicht nur gelegentliche Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaften, sondern auch der bekannte Unesco-Bericht von 1953 beredtes Zeugnis ab. Darum rechnen wir es unserem Arbeitsteam als besonderes Verdienst an, daß es nicht in Skepsis und Resignation steckengeblieben ist, sondern trotz klarer Einsicht in alle Schwierigkeiten zuversichtlich den Weg zu praktisch-positiver Aufbauarbeit freigelegt und beschritten hat. Und wenn wir hier einige Besorgnisse und Bedenken, die sich uns bei der sorgfältigen Durchsicht des Buches aufgedrängt haben, anmelden, so geschieht diese Anmeldung ebenfalls in der Zuversicht, daß es der unentwegten Praxis und dem mutigen Aufbauwillen später einmal gelingen werde, auch diese Schwierigkeiten noch zu überwinden. Es sind, um uns auch nur auf die dringlichsten zu beschränken, folgende drei Bedenken:

1. In jedem Philosophie-Unterricht muß die Philosophie ihre Souveränität abtreten an den Primat der Pädagogik; sie ist hier im Unterricht immer nur Philosophie in *usum delphini*. Sie ist hier nicht bei sich selbst zu Hause, sie dient als Fremdarbeiterin im Hause der Jugenderziehung. Mit der Preisgabe ihrer Souveränität wird sie – was oft übersehen wird – auch leicht denaturiert. Mit Recht erinnert das Buch wiederholt daran, daß die Philosophie im Unterricht sich aller destruktiv-pessimistischen, aller unsicher machenden Konzeptionen und Tendenzen zu enthalten habe. In der pädagogischen Provinz müssen ein Schopenhauer, ein Stirner, ein Nietzsche und viele



andere, auf welche eine souveräne Philosophie weder verzichten kann noch verzichten will – im Klima dieser Provinz müssen sie verkümmern.

Gegen diese Entthronung und Denaturierung im Bereich der Pädagogik ist wohl kein Kraut gewachsen. Die Philosophie muß sich aber dieser Opfer bewußt sein; nur mit ihrem Wissen und ihrer Einwilligung darf es geschehen, daß sie ihre Souveränität vorübergehend ablegt und als ancilla dient vom Augenblick an, wo sie ins Haus und in den Dienst der öffentlichen Bildung eintritt.

2. Einschränkung und Denaturierung der Philosophie gehen natürlich noch einen Schritt weiter überall da, wo der pädagogische Primat sich paart mit dem Primat irgendeiner Konfession. Im vorliegenden Buch kommen mit Recht auch Vertreter der protestantischen und der katholischen Kirche zum Wort. Wir anerkennen ihre rückhaltlose Offenheit in der Verfechtung ihrer konfessionellen Postulate. Beide lassen nicht den geringsten Zweifel aufkommen darüber, daß Anfang und Ende, Voraussetzung und Ziel des Philosophierens bei ihnen durch die Glaubenslehre absolut festgelegt sind und daß die Philosophie sich nur zwischen diesen beiden Polen bewegen und auch da nicht ganz frei bewegen darf. Die Grenzsetzung ist hier immer Funktion der Glaubenslehre und nicht Funktion der Philosophie selbst. Hier erst recht muß sich die Philosophie der Tatsache bewußt sein, daß sie mit ihrem Ancilladienst an der Glaubenslehre einer Konfession nicht nur eingeeignet, sondern auch denaturiert wird.

3. Ein bewährter Grundsatz der Logik verlangt, daß derjenige Begriff, der einer Diskussion als Gegenstand zugrunde liegt, während der Dauer dieser speziellen Diskussion sich weder im Gehalt noch in der Form ändere. Ändert er sich doch, so verliert die Diskussion, ohne es zu merken, Boden und Fundament und gleitet ab in ein unverbindliches Gerede.

Mir scheint, daß unser Buch dieser Regel nicht ganz gerecht wird. Was die Gelehrten vom Fach unter Philosophie, in die hier eingeführt werden soll, verstehen und was sie mit dem Begriff einer autonomen Philosophie meinen, ist etwas von Grund aus anderes, als was die Theologen mit ihrer ancilla-Philosophie meinen. Wo die Philosophen vom Fach die autonome Philosophie just vor die letzten und entscheidenden Menschheitsfragen stellen, da stellen sie die Philosophie sicher auch vor die Gottes- und vor die Wahrheitsfrage und verpflichten sie, diese beiden wirklich grundlegenden Fragen aus dem Geist der autonomen Philosophie heraus zu diskutieren und zu entscheiden. Die Konfessionen aber nehmen diese beiden grundlegenden Verpflichtungen der Philosophie aus der Hand und verlegen die Entscheidungen über Gott und Wahrheit in einen Raum vor und außerhalb aller Philosophie.

Das alles läßt sich gewiß nicht vermeiden, wenn zum philosophischen Gemeinschaftswerk auch Vertreter absolutistischer Konfessionsformen zur gleichberechtigten Mitarbeit eingeladen werden; die Transsubstantiation aber von der autonomen zur konfessionell gebundenen Philosophie muß dann aber ins Bewußtsein gehoben und deutlich auch ausgesprochen werden; sonst werden die Fundamente der im übrigen so wertvollen Gemeinschaftsarbeit brüchig.

*Ernst Haenßler*