Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 3 (1956)

Rubrik: Besprechungen

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: 14.07.2025

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

Besprechungen

Naturphilosophie — Psychologie

Conrad-Martius, Hedwig : Die Zeit. — Kösel-Verlag, München 1954. 307 S.

Das Hauptanliegen, das die Verfasserin bei ihren philosophischen Arbeiten beseelt, besteht darin, die übersinnlichen, trans-physischen (nicht im eigentlichen Sinne meta-physischen) Seinsgründe des Seienden unserer physischen Erfahrungswelt und der Vorgänge an diesem aufzudecken. So erweitert sich für sie der Naturbegriff um den Bezirk jenes Transphysischen, das aber nicht auf der gradlinigen Verlängerung der erfahrbaren physischen Welt, sondern in einer ganz anderen Seinsebene liegt und nur durch eine Umstellung in der geistigen Blickrichtung gesichtet wird. Unter dieser Rücksicht sind schon in früheren Werken das Körpersein, die Bewegung, das Licht und das Leben untersucht worden. Im vorliegenden Buch wird die innerweltliche Zeit und damit das eigenartige Dasein des innerweltlich Seienden auf seinen transphysischen Mächtigkeits- und Muttergrund befragt.

Die Untersuchung ist in drei Teile gegliedert : Der erste befaßt sich mit den beiden Arten der vergänglichen Zeit ; der zweite mit der unvergänglichen, « äonischen », wie Plato und Aristoteles sie gedacht haben ; der dritte bringt die transphysische Begründung der vergänglichen Realzeit. Zunächst seien aus dem inhaltlich reichen und vielschichtigen Werk die Grundgedanken des ersten und dritten Teiles angegeben :

C.-M. unterscheidet innerhalb unserer Erfahrungswelt die intentional « gehabte » und die reale Zeit. Erstere, von C.-M. transzendental-imaginative Zeit genannt, ist ein Gedankending, das ein vom geistig erkennenden Ich abhängiges Dasein hat. Sie besteht aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei man sich die Zukunft auf die Gegenwart zukommend und in die Vergangenheit verfließend oder die Gegenwart in die Zukunft vorrückend denken kann. Diese gar nicht eigentliche Zeit ist immer wieder beschrieben und oft für die reale Zeit gehalten oder mit ihr vermengt worden.

Die reale Zeit ist zunächst das Dasein der Welt und des zu ihr gehörenden Seienden ; sie hat nur in einem kaum festlegbaren Jetzt Wirklichkeit. Dieses gegenwärtige Jetzt ist nicht wie das der imaginativen Zeit fließend. Auch das Fließen ist eine Leistung des geistigen Ich (20). Die reale Zeit als Jetztaktualität ist wohl Bewegung, jedoch keine kontinuierliche, sondern eine diskontinuierliche (36, 48, 233). Damit hat C.-M. die

früher vertretene Ansicht von der Kontinuität der Realzeit aufgegeben (240 Anm. 36). Diskontinuierlich ist diese Zeit, weil die aufeinanderfolgenden Gegenwartsmomente aus dem Nicht-sein kommen und in Nicht-sein verschwinden (241). Jeden Augenblick wird die Welt neu, um dann wieder einer anderen werdenden Platz zu machen. Es ist ein sprunghaftes Auftreten immer neuen Daseins, das als Seinsquant dem Wirkungsquant der Physik vergleichbar ist. Indem ein neues Jetzt auftritt, wird das vorhergehende « genichtet », jedoch nicht vergangen. Ebensowenig kommt das neue Jetzt aus der Zukunft (33, 46). Dieses sich ständig erneuernde Jetztsein ist die seinsmäßige Voraussetzung für die imaginativen Zeitbewegungen (48). Erkenntnismäßig liegt das Verhältnis umgekehrt ; aus der imaginativen gewinnen wir ein Bewußtsein von der realen Zeit (211).

Das Dasein der Welt ist also nichts Statisches ; es ist ein reales Vorwärtsschreiten, das aber nicht mit einem Vorrücken in die Zukunft verwechselt werden darf. Die Verwechslung beider ist der Grund der inneren Widersprüche der meisten Zeitdeutungen (35). Das eigentlich Zeitliche an der realen Zeit kommt vom realen Weiterrücken von einem Seins- und Zeitmoment zum andern (56). Reale Zeitbewegung ist jedoch nicht mit empirisch-räumlicher Bewegung gleichzusetzen, wie das gewöhnlich geschieht. Sie ist eine Seinsbewegung und begründet die empirisch-räumliche (62). Die Seinsbewegung ist aber nicht schon die Zeitbewegung, sondern erst deren Voraussetzung. Die Zeit selbst ist die « Zahl » dieser Aktualitätsjetzte und zwar nach ihrem sachlichen früher oder später (75). Das ist auch der eigentliche Sinn der bekannten Zeitbestimmung des Aristoteles.

Das, was fortwährend neu entsteht und infolgedessen eine Realzeit hat, muß aber einen Grund für dieses Entstehen haben. Das kann keine empirische Ursache sein, da die Seins- und Zeitbewegung der Welt der letzte formale Strukturrahmen der Erfahrungswelt ist. So ist eine überempirische, transphysische Ursache anzunehmen. Als solche ist aber nicht unmittelbar das schöpferische Wirken Gottes anzusehen (215), da die Natur aus ihren eigenen Seins- und Wesensgründen erwächst (220, 231). Um immer wieder zu neuem Dasein zu gelangen, müssen die grundlegenden Substanzen der Welt immer wieder in ihr Wesen hineingeformt werden (221), und das Reale sinkt immer wieder zurück in jene potentiellen Seinsgründe, die stets ein neues « Da » aus sich entlassen (231/32). Dieses ständige Entaktualisiert- und Wiederaktualisiertwerden macht die reale Seins- und Zeitbewegung der realen Welt diskontinuierlich (235).

Jener transphysische Vorgang, der die Weltsubstanzen ständig neu ins Dasein setzt, muß einen kontinuierlichen, unaufhaltsamen und absolut regelmäßigen Verlauf haben (222, 233) ; er muß eine raum-zeitliche Überzeit haben, in die die diskontinuierliche Realzeit dann eingebettet wäre (218). Es wäre eine zeitlich ablaufende Bewegung, aber nicht in der Form unserer Zeit, denn diese wird ja erst durch jene begründet (235). Die Bewegung der aktualisierenden Weltpotenzen ist seinshaft kontinuierlich, weil es in ihr den Wechsel von Entaktualisierung und Wiederaktualisierung nicht gibt. Ein Absinken des Aktualisierenden, aus dem heraus und kraft dessen die Welt verwirklicht wird, in die Potentialität ist nicht möglich, weil es

selbst reine Wirkpotentialität ist (235). So besteht also die Notwendigkeit, einen unaufhaltsamen Bewegungsprozeß in einem Bereich bloßer Potentialität anzunehmen. Ohne ihn wäre die Seins- und Zeitbewegung der Erfahrungswelt nicht zu begründen (235).

Weil es in der transphysischen Welt die der zeitlichen Zeit wesentliche Entaktualisierung und Wiederaktualisierung nicht gibt, hat sie die Seinsweise einer « überzeitlichen Präsenz », nicht die eines augenblicklichen Jetzt. Die aktualisierenden Potenzen sind sich selbst und einander in der ganzen Erstreckung ihres Daseins vollständig gegenwärtig (236/37). Hier ist also das « Zukünftige » immer schon da ; das « Vergangene » immer noch da. Infolge dieser totalen Seinspräsenz verwandelt sich die überzeitliche Zeit in einen « Raum ». Raum ist die Erstreckung eines Inhalts. Der sich in die « Raumdimension » der überzeitlichen Zeit erstreckende Inhalt ist aber das Dasein der empirischen Weltdinge ; es ist ein Seins-raum, damit ein Zeitraum oder eine Raum-zeit (239). Die Inhalte dieser überzeitlichen Zeit sind nicht identisch mit dem konkreten Weltgeschehen (240).

Außer der aktiven Potenz, durch die die zeitliche Zeit wird, müssen auch noch passive Ermöglichungsgründe angenommen werden, in denen das ganze « Material » der Welt beschlossen ist. Aus diesem heraus verwirklichen die Aktualisierungspotenzen die Welt nach ihrem Wesen und ihrem immer je augenblicklichen Dasein. Diese passiven Potenzen liegen nicht in der Ebene der aktualisierenden, sondern sie gehören unserer Welt an (242). Aber auch sie sind nicht zeitlich im Sinne unserer realen Zeit (242/43). Aktive und passive Potenzen unterscheiden sich der « Seinsart » und damit auch der Zeitlichkeit nach ; sie sind einander entgegengesetzt (243). Damit die aktiven Potenzen den gesamten Weltbestand fortlaufend aus den passiven heraus verwirklichen können, müssen bestimmte, in der Erfahrungswelt gelegene Bedingungen erfüllt sein (255).

Die dem Sein nach zwar total präsenten Wirkpotenzen wirken doch nicht alle zugleich, sondern in einer bestimmten Reihenfolge. Diese entspricht der tatsächlichen Hinaufentwicklung der Welt und des Menschen (255).

Die überzeitliche oder äonische Welt ist unmittelbar von Gott geschaffen. Eine zeitlich zeitliche Welt hätte er nicht unmittelbar schaffen können. Die geschaffene äonische Zeit ist ewig (260).

So ergäbe sich nach C.-M. der Seinsordnung nach diese Zeitfolge : Die von Gott unmittelbar geschaffene äonisch-zeitliche Welt mit ihrer Totalpräsenz ; die von ihr und den passiven Potenzen hervorgebrachte zeitlich zeitliche, immer nur eine Augenblickspräsenz habende reale Weltzeit ; endlich die transzendental-imaginative Zeit, die der Verstand aus jener Realzeit bildet und die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft enthält.

Die äonische Weltwirklichkeit, wie C.-M. sie faßt, würde nach deren Ansicht das erfüllen, was Aristoteles fälschlich der von ihm für ewig und kontinuierlich gehaltenen Bewegung des Fixsternhimmels aufgebürdet hat. In Wirklichkeit gehört dieser ja noch zu unserer empirischen Welt (223).

Es ist nicht möglich, im Rahmen einer Besprechung die vielen, tiefen und zum Teil neuen Ein- und Ansichten der Verfasserin zu würdigen.

Eines ihrer Hauptanliegen ist offenbar, die Realzeit nicht nur als tat-

sächlich, sondern als notwendig diskontinuierlich zu erweisen. Nennt man die Realzeit diskontinuierlich im Hinblick auf die total präsente und in diesem Sinn kontinuierliche, äonische Zeit, dann könnte diskontinuierlich das Gegenteil von Totalpräsenz bedeuten, nämlich Teilpräsenz in der Bedeutung eines Nacheinander. Dabei könnte dieses Nacheinander immer noch kontinuierlich oder eine fließende Wirklichkeit sein. Das jeweilige Gegenwartsjetzt wäre sowohl Abschluß eines vorausgegangenen wie Anfang eines folgenden. Damit wären Vergangenheit und Zukunft auch nicht schlechthin Gedankendinge, sondern nur ihre Verbindung in der Form eines raumähnlichen Nebeneinander. Aber so ist die Diskontinuität von C.-M. nicht gemeint. Sie besteht in einem ruckweisen oder sprunghaften unverbundenen Nacheinander der Augenblicksjetzte und geht erkenntnismäßig der äonischen Zeit voraus. Aber es scheint nicht überzeugend nachgewiesen, daß die Realzeit nur aus solchen Augenblicksjetzten besteht. Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß dem empirischen Beobachter das Gegenwartssein aus dem Nichtsein zu kommen und in ein solches zu gehen, daß es « genichtet » zu werden scheine. C.-M. weist selbst darauf hin, daß es sich in Wirklichkeit um ein Zurücksinken in die Potentialität der Seinsgründe handelt. Ein Vorgang jedoch, in dem das Dasein eines bestimmten Seinsgehalts nur genichtet wird, damit dieser wieder ein neues Jetzt erhält, in dem also die Entwirklichung im Dienste der Verwirklichung steht und von ihr zielhaft bestimmt ist, ist keine unzusammenhängende, sondern eine zusammenhängende Einheit.

Hinsichtlich der transphysischen aktualisierenden Wirkpotenzen ist zu fragen, was sie in sich sind. In bezug auf unsere Seins- und Zeitbewegung sind sie wohl Wirkpotenzen. In sich müssen sie aber aktuell seiender Selbstand oder etwas an einem solchen sein, denn als Potenzen können sie kein selbständiges Wirklichsein haben. Sie wären ein Seiendes höherer Ordnung, als das Seiende mit zeitlicher Zeit ist ; sie haben eine überzeitliche, totale Präsenz. Kann aber ein Seiendes körperhafter Art — und als solches ist jene Welt doch wohl zu denken — überhaupt eine solche Totalpräsenz haben ? Muß es nicht die Seinsweise einer « brüchigen » Zeitlichkeit besitzen ? Sieht man in der zeitlichen Zeit einen defizienten Modus der Zeit und schreibt man dem Kosmos, dessen Seinsweise diese Zeit, ist, einen deformierten Charakter (272 ff.) zu, dann ist es allerdings schwer, diese Welt als Werk einer unmittelbaren Schöpfertätigkeit Gottes aufzufassen.

Wem die zeitlich zeitliche Zeit nicht als Ent-staltung der Welt erscheint, wird das Suchen nach den letzten kosmischen Gründen eines solchen Sündenfalls (275) nicht für sinnvoll halten können.

Geistingen (Sieg). J. Endres C. Ss. R.

Landmann, Michael : Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. (Sammlung Göschen, Bd. 156-156a.)— Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1955. 266 S.

Die Anthropologie als Wissenschaft der menschlichen Selbstdeutung nimmt eine entscheidende Stellung im Leben des einzelnen und der Gesellschaft ein, besagt Selbsterkenntnis doch zugleich Besitzergreifung und Gestaltungsauftrag des eigenen Lebens. Im Wissen darum will der Autor einen allgemein verständlichen Überblick der verschiedenen anthropologischen Entwürfe vorlegen, die im Laufe der vergangenen 2500 Jahre entstanden sind. Ethnologie, Psychologie, Kulturgeschichte und biologische Anthropologie bilden für ihn Hilfsquellen der einen philosophischen Anthropologie. Da der Mensch eine Einheit ist, muß sich auch die Wissenschaft seiner Selbstdeutung als Einheit dartun.

Die Einteilung des behandelten Stoffes erwächst klar aus den wichtigsten Bezugsmöglichkeiten. Lenkt der Erkennende seinen Blick über sich, so erfährt er sich vor Gott (religiöse Anthropologie) ; blickt er auf sich selbst, so erfährt er sich als subjektiven Geist (Vernunftanthropologie) oder als belebtes Körperwesen (biologische Anthropologie) ; blickt er um sich, so kann er aus seiner objektiven Geistesleistung auf sein eigenes Wesen schließen (Kulturanthropologie).

Im Anschluß an Pleßner, Portmann, Gehlen u. a. versteht der Verfasser den Menschen als « einen eigenen, in sich geschlossenen Gesamtentwurf der Natur » (197). Der Logos in ihm ist nicht vom Bios zu trennen. Die Blickverfangenheit auf den letzteren hat den Evolutionstheoretikern darwinistischer Prägung das « ganz Andere » gegenüber den höheren Tierstufen verhüllt. Die ausschließliche Betonung des Geistigen hat die Vernunftanthropologen seit Plato zum Fehlurteil über die Bedeutung des Leibes verleitet oder zum unlösbaren Dualismus gezwungen.

Die Absicht, den Stoff « in rein referierendem Zusammenhang » darzustellen (222), läßt in weiten Teilen die echt philosophische Auseinandersetzung zurücktreten oder kaum erkennen. Zudem liegen bedenkliche Verallgemeinerungen vor. So hören wir etwa, daß « die Griechen » als erste die Spaltung des Leib-Seele-Dualismus radikalisiert hätten (114). Dabei wird die aristotelische Lehre mit der platonischen schlechthin identifiziert (118). Wie will der Autor diese Gleichstellung mit der aristotelischen Definition der Seele als erster Entelechie des organischen Körpers vereinen ? Ebenso liest man von einer religiösen Anthropologie « des Christentums », wobei in Wirklichkeit nur die lutherische wiedergegeben ist. Den Sündenstand als eigentliche Realität des menschlichen Lebens, den Gnadenstand als eine Verheißung für die Zukunft (94) und den Menschen in seiner Natur als verderbt (73) anzusprechen, steht in offenem Widerspruch zur katholischen Lehre. Bedauerlich ist weiterhin, daß keinerlei Quellenwerke angegeben sind und nur unvollständig zitiert wird. Auch der Laie erhebt heute zu persönlicher Weiterbildung erhebliche Ansprüche auf direkte Einsichtnahme. Er könnte dann z. B. den Zusammenhang prüfen, in dem sich das Wort Augustins « pecca fortiter » (96) findet, — oder könnte es auch nicht. —

Durch die Eingliederung theologischer Fragen in eine philosophische Anthropologie wird indirekt eine echt christliche Lehre über den Menschen abgelehnt. Die Vernunft oder sonstige psychische Kräfte sind damit zum letzten Prinzip jeglicher Selbstdeutung erhoben. Eine ursprüngliche Gottesoffenbarung als bewußtseinsjenseitige Quelle für ein neuartiges Menschheitsverständnis ist hinfällig geworden. Als Zeichen dieser Auffassung kann die Terminologie des Verf. vom « Schöpfungsmythus der Genesis » (65), « der Sündenfall-Legende » (74) oder dem « Mythus des Sechstagewerkes » (172) angesprochen werden. In derselben Linie liegt seine Vorliebe für die Geisteshaltung der Sophisten, die im Gegensatz zu Plato erstmals das creative Moment im Menschen entdeckt und den Nomos als sein eigenes Produkt erkannt hätten (vgl. 41-43). Das Absolute finde sich nicht in irgendeinem objektiven Inhalt, sondern in seiner subjektiven Schöpferkraft (vgl. 250). Mit dieser Auffassung dürfte der Verf. selbst trotz eindeutiger Ablehnung an anderer Stelle (59) dem Psychologismus oder Anthropologismus anheimgefallen sein.

Walberberg (Köln). S. Pfürtner O. P.

Künzle, Pius, O. P. : Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin. (Studia Friburgensia, N. F. 12.) — Universitätsverlag, Freiburg-Schw. 1956. XXIII-245 S.

Diese Arbeit ist in mehr als einer Hinsicht von Bedeutung. Wir erhalten Einblick, wie Thomas von Aquin sich zur Frage des Verhältnisses zwischen der Seele und ihren Potenzen stellt. Gegenüber der Identitätsauffassung und mehreren Zwischenlösungen vertritt Thomas entschieden und konsequent die Realunterscheidung. Er begnügt sich dabei nicht, bloß zu zeigen, daß es faktisch so ist (die Potenzen sind Akzidentien), sondern weist aus der Akt-Potenz-Lehre nach, daß es so sein muß. Er gibt damit eine grundsätzliche Lösung, die für alles geschaffene Sein Geltung hat. Die Realunterscheidung der Seele und ihrer Potenzen ist eine notwendige Konsequenz jener letzten Realunterscheidung, wie sie zwischen Wesen und Dasein im geschaffenen Sein besteht. Damit wir dem Aquinaten auf seinen subtilen Gedankengängen folgen können, hat uns der Verfasser alle einschlägigen Stellen aus Thomas' Schriften zusammengestellt und erläutert.

Der grundsätzlichen Lösung, wie sie Thomas gibt (171-218), läßt der Verfasser eine wertvolle problemgeschichtliche Untersuchung vorausgehen, die in seiner Arbeit den breitesten Raum einnimmt (7-170). Diese Untersuchung erst läßt die Lehre des Aquinaten in ihrer vollen Bedeutung erkennen. Durch Jahrhunderte galt es als selbstverständlich, daß die Seele mit ihren Potenzen identisch sei. Es liegt nahe, den Ursprung dieser Lehre bei Augustinus zu suchen, dessen Autorität gewöhnlich von den Vertretern der Identitätslehre angerufen wurde. Doch zeigt die Untersuchung der diesbezüglichen Augustinusstellen, daß es erst einer etwas gewaltsamen Interpretation bedarf, darin die Identitätslehre ausgesprochen zu finden. Man kann von Augustinus keine Lösung erwarten, da er das Problem wohl gar

nicht gesehen hat. Wenn Augustinus die Seelenternare, die als Kronzeugen für die Identitätslehre angegeben werden, als Analogien für seine Trinitätsspekulation heranzog, so gestaltete er das Abbild den Erfordernissen der Glaubenslehre entsprechend ; auf das ontologische Problem des Verhältnisses der Ternare zur Seelensubstanz einzugehen lag ihm fern, wie er denn auch in seinen philosophisch-psychologischen Schriften nie auf diese Frage einging. Die Einstellung, von der Theologie her die Frage zu lösen, dürfte auch in der Folgezeit viel zur Identitätsauffassung beigetragen haben, und das umso mehr, je mehr man übersah, daß die augustinischen Ternare nur Analogien sein sollten.

Eine entscheidende Bedeutung für die Identitätslehre kommt der Vermittlung Isidors von Sevilla zu. Hier mündet eine andere, von Augustinus unabhängige Tradition ein, die über L. C. F. Lactantius in die voraugustinische Zeit zurückweist, denn Lactantius nennt als Identitätsvertreter zwei epikureische Dichter, deren einer sicher T. Lucretius Carus ist. Isidor macht sich die Identitätslehre zu eigen und verbindet sie mit der augustinischen Spekulation. Ausschlaggebend für die ganze spätere Zeit wurde aber, daß Texte Isidors wörtlich in die pseudoaugustinische Schrift « De spiritu et anima » eingingen. Diese Schrift vor allem dürfte Augustinus zum angeblichen Urheber der Identitätslehre gemacht haben.

Die Annäherung an den Standpunkt der Realunterscheidung läuft ungefähr parallel mit dem Eindringen des aristotelischen Lehrgutes. Doch ist es vielfach die Autorität Augustins und die Ehrfurcht vor der Tradition, die in der Zeit vor Thomas viele vor dem entscheidenden Schritt zu Aristoteles und damit zur Realunterscheidung hin zurückhielt. Man sucht eine mittlere Stellung zu beziehen, die einerseits den neuen Ansichten gerecht werden und anderseits der augustinischen Tradition treu bleiben will. Die bekannteste dieser Zwischenlösungen wurde jene des Alexander von Hales und der Franziskanerschule : Die Seelenpotenzen sind der Wesenheit nach real verschieden, der Substanz nach untereinander und mit der Seele identisch. — Erst die konsequente Durchführung der Akt-Potenz-Lehre durch Thomas von Aquin sicherte die Position der Realunterscheidung.

Diese problemgeschichtliche Untersuchung ist ein wertvoller Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Augustinismus. Die Identitätslehre gilt ja als ein charakteristischer Lehrpunkt des Augustinismus. Aufs Neue zeigt sich hier, wie vorsichtig der Augustinismus beurteilt werden muß, besonders hinsichtlich der Urheberschaft und Autorität Augustins, die von den Augustinisten oft angerufen werden.

In seiner Untersuchung berücksichtigt der Verfasser auch die diesbezüglichen Forschungen und berichtigt und erweitert sie. Neben den edierten Quellenwerken wurde eine große Anzahl von Handschriften herangezogen ; aus zwölf Handschriften enthält der Anhang des Buches Textproben. Ein Personen- und Sachregister sowie eine Zusammenstellung der benützten Handschriften und der berücksichtigten Thomasstellen erhöhen den Wert und Nutzen des Buches.

Scheibbs (Niederösterreich). B. Sulzbacher O. F. M. Cap.

Buytendijk, F. J. J. : Phénoménologie de la rencontre. Texte français de Jean KNAPP. (Textes et études philosophiques.) — Desclée de Brouwer, Paris 1952. 59 p.

Der Verfasser gibt zunächst Rechenschaft über seine Methode innerhalb der psychologischen Forschung. Nach ihm muß die Psychologie auf einer Anthropologie gründen ; die seelischen Erscheinungen sind vom Ganzen des Menschen her zu deuten. Die Wesensbestimmung der « Begegnung » bereitet er dann vor, indem er verschiedene Arten der Begegnung beschreibt : die Wahrnehmung, das Verhalten des Kindes als Vorstufe einer echten menschlichen Begegnung, das Spiel, das Lächeln, die Nachahmung. Das Wesen der Begegnung liegt darin, daß sich der Mensch mit der Welt einläßt, um sich dadurch voll zu verwirklichen. Die Begegnung ist die unerläßliche Bedingung der Selbstwerdung. Zwei Arten der Begegnung werden noch eigens gekennzeichnet : die der Geschlechter und die des Menschen mit dem Transzendenten. In beiden erfaßt der Partner sein Ich als mögliches Element eines « Wir ». Während bei der Begegnung der Geschlechter die Gestik darauf zielt, die Gleichwertigkeit der Partner zu betonen, spricht sich im andern Fall die Begegnung in einem Ritus symmetrischer Gesten aus.

Geistingen (Sieg). E. GRUNERT C. Ss. R.

Brun, Rudolf : Allgemeine Neurosenlehre. Biologie, Psychoanalyse und Psychohygiene leib-seelischer Störungen. 3. erweit. Aufl. — Verlag Benno Schwabe, Basel 1954. IX-535 S.

Obgleich dieses an sich medizinische Buch das besondere Interesse des Pastoraltheologen und Seelsorgers wecken kann, soll es hier vorwiegend vom Standpunkt der philosophischen Anthropologie aus betrachtet und beurteilt werden. Dazu regt der Verfasser selbst an, indem er sagt, die Neuroseforschung habe durch ihren Einblick in die leib-seelischen Störungen entscheidende Erkenntnisse zur allgemeinen Lehre über den Menschen zutage gefördert (42). Biologische oder psychologische Gegebenheiten sind zugleich eben immer Gegebenheiten des Menschen als solchen. Sie schließen — im Gegensatz zur Ansicht des Autors (vgl. S. IX) — bedeutsame Konsequenzen philosophischer Art ein.

Wert und Grenze der vorliegenden Arbeit werden durch die Tatsache bestimmt, daß der Verf. im wesentlichen seinen drei hervorragenden Lehrern folgt, dem Hirnforscher und Biologen C. v. Monakow, dem in der Instinktforschung hervorgetretenen August Forel und Sigmund Freud. Das Problem der Neurose wird daher hauptsächlich von der Hirn- und Nervenphysiologie, von der Biologie des Instinkt- und Trieblebens und den psychoanalytischen Perspektiven Freuds her betrachtet.

Der Verf. führt seine Untersuchungen anhand eines umfangreichen Tatsachenmaterials durch. Auf dieser empirischen Grundlage kommt er zu klaren biologischen Abgrenzungen. Die Neurose wird negativ als *funktionelle Nervenkrankheit ohne Organbefund* bestimmt (5) und dann positiv als *primäre Störung des Instinkt-, Trieb- oder Affektlebens* bezeichnet (7). Eine

sekundäre Bedeutung organischer Faktoren ist natürlich nicht ausgeschlossen. Zur Einteilung der Neurosen wird die von Freud stammende Unterscheidung zwischen Aktual- und Psychoneurosen übernommen. Die ersteren sind als funktionelle Störungen anzusprechen, denen primär eine krankhafte Steigerung des Erregungspotenzials in den vegetativen Hirnzentren zugrunde liegt. Zu ihnen zählen die Neurasthenie sowie die Angst- und Schreckneurose. Sie sind noch somatisch verursacht, ohne daß sie auf einer Strukturläsion der organischen Substanz beruhen. Erst die Psychoneurosen gehören ätiologisch vollständig in den Bereich des Psychischen. Sie rühren von einer primären Affektstörung auf dem Boden unbewußter Triebkonflikte her. Hysterie, Phobie und Zwangsneurosen sind hier einzureihen.

Nach einer Geschichte der Neurosenlehre werden gewisse Wechselwirkungen von Organfunktionen und seelischem Leben nach dem gegenwärtigen Stand der Hirn-, Nerven- und Hormonforschung dargelegt (54-79). Die Angaben werfen bedeutsames Licht auf das Leib-Seele-Problem. Es folgt die Behandlung der Aktualneurosen und deren Erblichkeit (80-174). Zum Wertvollsten gehören die Abschnitte über die Biologie des Instinktlebens (175-200) und der Triebkonflikte (255-281). Die normale und krankhafte Triebentwicklung (201-254) sowie die Symptombildung und Therapie der Psychoneurosen (282-401) werden in enger Anlehnung an Freud beschrieben. Nach Hinweisen auf verschiedene andere krankhafte Verfassungen (Charakter-, Unfallneurose usf. ; 402-421) schließt der Verf. mit Vorschlägen zur Psychohygiene.

Das Buch ist durch ein ernsthaftes wissenschaftliches Ethos gekennzeichnet und darf im ganzen als ein wertvoller Beitrag im Kampf gegen die weitverbreitete « Seuche » Neurose angesprochen werden. Anderseits hat die Arbeit ihre Grenzen. Sie sind durch die einseitigen Ausgangspunkte bedingt. In erster Linie werden dadurch die Ätiologie, Symptombildung und Therapie der Neurosen unvollständig erfaßt. Schon Freud stellt fest, daß sich nicht nur der Triebbereich des Neurotikers in einer ungelösten Verfassung befindet, sondern auch die höheren Schichten des Seelischen in Mitleidenschaft gezogen sind. Der Erkrankte hat ein geschwächtes « Ich » oder auch « ein besonders hart und grausam gewordenes ‚Über-Ich' » (S. Freud, Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt/M. - Hamburg 1954, S. 51). Mit Freud erwähnt B. als Erfahrungstatsache das « Schuldgefühl, unter dem jeder Neurotiker leide » (48, vgl. 101, 108, 435-36). Schuldgefühl aber kann nur auftreten, wo Freiheitserfahrung vorausgeht. Man wird also auf den Anteil der höheren Personkräfte in der Neurosebildung gestoßen. Das damit verbundene Problem hat tatsächlich seit etwa 50 Jahren ernsthafteste Bemühungen wachgerufen, die heute nicht mehr ignoriert werden können. Wohl erwähnt der Verf. C. G. Jung, A. Adler und L. Binswanger (38-41), ihre Erkenntnisse sind aber nirgendwo in die theoretische Klärung oder in die analytische Praxis einbezogen. Jüngere Gelehrte wie v. Gebsattel, V. Frankl, Caruso, W. Daim, Rümke, Buytendijk u. a. tauchen nicht einmal mit ihren Namen auf.

Die Berücksichtigung ihrer Forschungen hätte keineswegs, wie der Autor fürchtet (vgl. 41), zu einer Vernachlässigung der genetisch-kausalen Methode und der biologischen Gegebenheiten geführt. Aber sie hätte die

ausschließlich biologische Betrachtungsweise des Verf. als unzureichend offenbart. Gerade die neueren Erkenntnisse der Neurose haben dazu geführt, den Menschen als eine Ganzheit zu verstehen. Der Mensch kann nur durch das Gegenüber eines geistigen Ich-Zentrums einerseits und einer leiblich-biologischen Wirklichkeit andererseits gültig erklärt werden. Keine der beiden Konstitutionskomponenten kann in die andere aufgelöst oder darf bei der Deutung seiner Funktionen vernachlässigt werden, ohne daß man damit in eine fehlerhafte Einseitigkeit verfällt. Aufgrund dieser Einseitigkeit wird das Werk dem Vollsinn seines Titels (« Allgemeine Neurosenlehre ») nicht gerecht. Es wird weder dem komplexen Problem der Krankheitsphänomene gerecht, noch bietet es einen adäquaten Überblick des gegenwärtigen Forschungsstandes. Es legt nur eine Neurosenlehre vom Standpunkt der Freudschen Psychoanalyse mit erweiternden Perspektiven in die Neurosenphysiologie und Triebbiologie vor.

Walberberg (Köln). S. PFÜRTNER O. P.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart

Campo, Mariano : La genesi del Criticismo Kantiano. Parti I-II. Editrice Magenta, Varese 1953. XL-462 p.

Der hier vorliegende erste Band umfaßt neben der Einleitung die beiden ersten Teile des Gesamtwerkes : Kant zwischen Wissenschaft und Metaphysik (1 p) und : Kant zwischen Metaphysik und Gnoseologie (2 p). Der zweite Band wird den dritten Teil enthalten : Kant zwischen Gnoseologie und Kritik.

Gut vertraut mit der einschlägigen, besonders der deutschsprachigen Literatur, über den gleichen Zeitraum im Schaffen Kants, schreibt der Verfasser unter besonderer Berücksichtigung jener italienischen Leser, denen die vorkritischen Schriften nicht leicht zugänglich sind. So bietet er eingehende Analysen der einzelnen Schriften und hebt dabei geschickt die Probleme heraus, um deren Lösung Kant in ihnen ringt. Anderseits ist es dem Verfasser darum zu tun, jene Gedankengänge Kants deutlich zu machen, aus deren ständiger Reifung die spätere Kritik erwachsen sollte. Eine neue Interpretation jener ganzen Schaffensperiode versucht der Schreiber nicht und will sie auch nicht bieten. Hier und dort gleicht er einander entgegenstehende Interpretationen anderer Autoren aus. — Der saubere Druck auf gutem Papier verdient eigenes Lob.

Geistingen (Sieg). E. GRUNERT C. Ss. R.

Casula, Mario, S. J. : Maréchal e Kant. (Archivum philosophicum Aloisianum, II, 8. —) Bocca, Roma 1955. 124 p.

Der interessante und viel beachtete Annäherungsversuch zwischen Kant und Thomas, den der belgische Jesuit Maréchal seiner Zeit in seinen « Cahiers » unterbreitet hatte, wird hier in einer eingehenden und scharf-

sinnigen Darstellung von seinem italienischen Mitbruder kritisch beleuchtet. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Maréchal in seinem Bemühen — gewissermaßen in einer neutralen Sicht —, beide Denker in ihrem erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt auf einen Nenner zu bringen, weder Thomas noch Kant gerecht werde. Bei seiner Thomas-Auslegung übersteigere er den produktiven Anteil des Intellektes, indem er den Seinscharakter des im Erkennen erscheinenden Gegenstandes eine Wirkung des tätigen Verstandes sein läßt im Nachvollzug göttlicher Wirksamkeit. In seiner Kant-Auffassung hingegen lasse er die von Kant geforderte allseitige Produktivität des erkennenden Subjektes, die dem erscheinenden Objekt jedes Eigensein entzieht, nicht voll zur Geltung kommen. Es sei darum unmöglich, im erkenntnistheoretischen Ansatzpunkt beider eine gemeinsame Basis zu finden. Bei Thomas ist der Erkenntnisgegenstand von vorneherein seinbezogen, bei Kant subjektbezogen ohne eigene Seinsgeltung.

In seiner Gegenüberstellung von Maréchal und Kant hat Casula sich nach beiden Seiten hin gut umgesehen und mit logischer Schärfe die tragenden Grundgedanken herausgearbeitet, wie sie im dynamischen Apriori Maréchals und im logischen Apriori Kants sich darbieten. Eine Übersetzung dieser Schrift wäre darum sehr wünschenswert.

Geistingen (Sieg). J. Ell C. Ss. R.

Kant und die Scholastik heute. Hrsg. v. Johannes B. Lotz S. J. (Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. I.) — Verlag Berchmanskolleg, Pullach b. München 1955. VIII-279 S.

Als « späte Gabe » zum Kantjubiläum von 1954 präsentiert sich dieser stattliche Band einer neuen Schriftenreihe, die das Berchmanskolleg von Pullach im Dienste philosophischer Forschungen erscheinen läßt (Herausgeber : W. Brugger und J. B. Lotz). In diesem Band geht es darum, « dem Grundzug des kantischen Philosophierens gerecht zu werden und es unter den je nach dem Problemkreis mehr oder minder tiefgreifenden kritischen Scheidungen im scholastischen Raum fruchtbar zu machen ». Der erste Aufsatz, von Joseph *de Vries* S. J., befaßt sich mit der kantischen und thomistischen *Erkenntnistheorie*. Er kommt hierbei zu dem Resultat, daß zwischen diesen beiden Erkenntnistheorien « weitgehende Gemeinsamkeit im Ausgangspunkt und in der Problemstellung, aber auch eine tiefgehende Gegensätzlichkeit in der Problemlösung, in den Endergebnissen » bestehe.

Anschließend behandelt Johannes *B. Lotz* S. J. « Die transzendentale *Methode* in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft' und in der Scholastik ». Lotz sucht hier nachzuweisen, daß die tranzendentale Methode nicht notwendig im Subjektivismus endigen muß, sondern nur dann, wenn sie sich, wie bei Kant, auf die verschließende Erscheinung beschränkt. Sie kann durch die erschließende Erscheinung zum An-sich fortschreiten. Außerdem muß sie auf die apriorischen Bedingungen der menschlichen Erkenntnis überhaupt zurückgehen, wobei diese wiederum bestimmte Möglichkeitsbedingungen im Objekt voraussetzen. So ist die *objektive* Methode, wie sie gemeinhin in der Scholastik gehandhabt wird, nach Lotz zu ergänzen durch

die geläuterte *subjektive* Methode, die aus ihrem innersten Wesen heraus mit der objektiven eins ist. Hierbei nimmt das Formalobjekt als die Verbindungsbrücke zwischen Subjekt und Objekt eine zentrale Stellung ein. Sein Anwendungsgebiet sucht Lotz zu erweitern, besonders durch die Einbeziehung der sinnlichen Raum- und Zeitvorstellung.

In einem weiteren Beitrag beschäftigt sich Walter *Brugger* S. J. mit dem *Unbedingten* in Kants « Kritik der reinen Vernunft ». Dieses wird nach seiner objektiven Geltung untersucht. Während Kant diese verneint, unternimmt Brugger hier den Versuch, sie aus Ansatzpunkten, die sich bei Kant selber vorfinden, zu erweisen, und zwar zunächst für die psychische Seinsordnung in Anschluß an die « absolute Einheit des denkenden Subjektes ». Diese führe, gestützt auf eine eingehende Analyse des kantischen Textes, zum Existenzcharakter des « Ich denke » und auf das Ich als « Substantiale und intelligibile ». Damit ist aber der Bereich der äußeren Erscheinungen überschritten. In diesen selber ist das Unbedingte nur als Idee, als Andeutung der Vernunft, es jenseits der Welt zu suchen — als transzendentales Ideal. Dieses zeigt sich dann als Unbedingtes schlechthin im Kontingenzbeweis und in seiner voll durchdachten Unbedingtheit. Letzteres sei kein ontologischer Schluß, weil er aus der Natur der Vernunft sich herleite.

Prof. Dr. *Schmucker*, Regensburg, verbreitet sich anschließend über den « *Formalismus* und die *materialen Zweckprinzipien* in der Ethik Kants ». Im ethischen Schrifttum Kants unterscheidet er zwei Gruppen : die Grundlegungsschriften « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten », « Kritik der praktischen Vernunft » und das ethische Hauptwerk « Metaphysik der Sitten ». Man hat zwischen diesen beiden Gruppen in der Frage der materialen Zweckprinzipien einen Gegensatz konstruieren wollen. Schmucker verneint dieses. Er kommt zum folgenden Ergebnis : « 1. Das Prinzip des Formalismus hat in beiden Grundlegungsschriften als wesentliches Korrelat und zugleich zum notwendigen metaphysischen Fundament die Person als Zweck an sich bzw. die Welt der Vernunftwesen als Reich der Zwecke an sich. 2. Die Grundlegungsschriften entwickeln die allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeit thematisch nur, soweit sie im Vernunftwesen bzw. im Vernunftwillen als solchem begründet sind, unter ausdrücklicher Absehung von der spezifischen Vernunftnatur des Menschen ; folglich bleibt in dieser grundsätzlich der Horizont offen für *überempirische* Vernunftwesen (wie reine Geister und Gott). 3. Die M. d. S. entwickelt ausdrücklich die Ethik der spezifisch *menschlichen Person*, soweit sie sich durch Anwendung jener obersten Prinzipien des reinen Willens auf die unvollkommene und bedürftige Natur des Menschen als animal rationale bzw. rationabile ergibt, womit schon mit ihrer Idee ihr materialer Charakter gegeben ist. » Die Verpflichtung zum Sittengesetz geht darum letztlich zurück auf das geistige Sein der Person, die Kant aber versteht als gegeben einzig durch die Freiheit der praktischen Vernunft unter Ausschaltung der theoretischen Vernunft, die in das Sein der Dinge vordringt und von da aus den Kausalschluß erlaubt auf einen höchsten Gesetzgeber. Ob man aber deswegen schon die Sittengesetze kantischer Prägung als *Seinsgesetze* ansprechen darf, wie der Verfasser es tut, ist eine andere Frage.

Emerich *Coreth* S. J., Innsbruck, behandelt als letztes Thema : « *Heidegger und Kant* ». Heideggers Buch, « Kant und das Problem der Metaphysik », steht dabei im Vordergrund. Heidegger interpretiert darin Kant gänzlich in seinem Sinne. Darnach ist die Metaphysik Kants kein ontisches, sondern ein ontologisches Anliegen. Er will darin das Seiende als solches, in seiner Seinsverfassung offenbar werden lassen : das Seiende in seinem Ent-stand für das unendliche Erkennen, das Seiende als Gegen-stand für das endliche Erkennen. Die Erscheinungen sind dabei solche des Seins selbst. Sein-Erkennen ist primär Anschauung. Beim endlichen Erkennen ist diese nicht schöpferisch, sondern hinnehmend. In diesem endlichen Charakter der Anschauung besteht das Wesen der Sinnlichkeit. Damit aus dieser Anschauung Erkenntnis werde, muß das Denken in Begriffen, d. h. als Vorstellung im allgemeinen, hinzukommen. Anschauung und Denken haben ihren gemeinsamen Quellgrund in der transzendentalen Einbildungskraft. Diese aber besteht wesentlich im Zeitentwurf. Somit ist die Zeitigung das Grundgeschehen menschlicher Transzendenz und die Zeit selber als erfahrungsvorgängige Selbstaffektion das innerste Wesen der Transzendenz eines endlichen Selbst. Damit wird Kant ein Kronzeuge der Gleichung : Sein - Zeit, die Heidegger das Endresultat seines Buches « Sein und Zeit » werden läßt. Diese Kantauslegung findet Coreth mit Recht gewaltsam und der Metaphysikauffassung Kants widersprechend. Wohl sieht er für das Problem selber einen gewissen Fortschritt darin, daß Heidegger im Gegensatz zu Kant auf das Offenbarwerden des Seins selber ausgeht und die Welt versteht als Lichtung des Seins, von woher das Sein sich im Menschen lichtet, insofern von da aus die Ganzheit seiner Daseinsmöglichkeiten ihm entgegenblickt, in deren Begegnung er sich bewähren soll in seinem Selbst.

Kritisch ist dabei zu bemerken, daß diese Weltoffenheit zu einer wahren Lichtung des Seins nicht ausreicht. Das größte Hindernis dafür sieht Coreth darin, daß Heidegger die Zeit und Endlichkeit als tiefsten Grund des menschlichen Daseins und seines Seinsverständnisses ansetzt. Muß man da nicht eher noch den verfehlten ontologischen Ansatzpunkt Heideggers verantwortlich machen, insofern er das Seinsverständnis primär herleitet nicht aus der gegenständlichen Erkennbarkeit im Lichte der ratio, sondern aus dem personalen Verhalten gegenüber den Daseinsmöglichkeiten, die vom Draußen der « Welt » auf den Menschen zukommen und durch einen freiheitlichen Selbstentwurf bezüglich der Art ihrer Begegnung vorweggenommen werden ?

Ein Rückblick auf die verschiedenen Darbietungen dieses ersten Bandes zeigt, daß der erste Teil seines Anliegens, « dem Grundzug des kantischen Denkens gerecht zu werden », glänzend erfüllt worden ist. Der zweite Teil des Anliegens, die Fruchtbarmachung kantischen Denkens im scholastischen Raum, bietet in seiner Ausführung, wie sie namentlich in den beiden ersten Beiträgen zur Sprache kommt, wertvolle Winke und Hinblicke, die das bisher zu wenig beachtete Apriori, das dem objektiven Denken von Seiten des denkenden Subjektes zugrunde liegt, in einem *neuen* Lichte erscheinen lassen. Es geht hier vor allem um die Rolle dieses Formalobjektes, worin die a priori eingeprägte Hinordnung der Vermögen sichtbar wird. Hier glaubt

Lotz den Ort gefunden zu haben, um die Raum- und Zeitvorstellung als apriorische Bedingung der sinnlichen Anschauung sichtbar werden zu lassen. Die Raumvorstellung weist er dabei als Formalobjekt dem Gemeinsinn und die Zeitvorstellung der Phantasie und dem sinnlichen Gedächtnis zu. Das kann aber nur den Sinn haben, daß diese beiden Vorstellungen nicht so sehr im Mittelpunkt des Formalobjektes dieser inneren Sinne, sondern mehr in deren Gefolgschaft stehen, wie ja auch in der Scholastik das räumliche Nebeneinander und das zeitliche Nacheinander nicht als sensibile proprium, sondern als sensibile commune gefaßt werden, wobei allerdings die Art und Weise ihrer Erfassung nicht weiter erörtert wird. Die Zeitvorstellung, die bisher nur in Gegenwart und Vergangenheit sich bewegte, wird nach Lotz durch die Zukunft ergänzt in den beiden anderen inneren Sinnen : Schätzungskraft (vis aestimativa) und Einigungskraft (vis cogitativa), wobei die erstere nur die umweltliche Zukunft, und die andere, die schon unter geistigem Einfluß steht, die Zukunft schlechthin in ihren Blick nimmt. Bei der letzteren komme es durch ihre einigende Kraft zu Dinggestalten im Welthorizont. Diese bilden die Brücke zur nachfolgenden Wesenserkenntnis durch den Verstand. In ihm sei der Vollzug von Ding und Welt als Wesenheit vorgezeichnet. Eigenartig ist hierbei, daß Lotz die schlicht hinnehmende Wesenserkenntnis nicht, wie es bisher in der Scholastik üblich war, dem intellectus zuschreibt, sondern der ratio, die sonst nur mit dem schlußfolgernden Denken in Verbindung gebracht wurde. Dem intellectus weist er primär die Funktion des Urteils zu, worin das Sein als solches sich offenbare. Das Urteil wird dadurch zu einem ursprünglichen Erkenntnisakt, dem eine Wesenserkenntnis vorgelagert ist, ohne damit organisch verbunden zu sein. Doch woher bezieht das Urteil seine Zustimmung zu einem seinsmäßigen Sachverhalt ? Doch nur aufgrund einer vorhergehenden Einsicht in den Zusammenhang von Subjekt und Prädikat, die selber noch kein Urteil ist. Hierbei muß das Sein doch irgendwie schon vorgegeben sein, wenn es auch erst im Urteil zum vollen Bewußtsein kommt. Daher sprechen wir bei den Wesenheiten von bestimmten Weisen zu *sein*. Was dann im Urteil als Sein erscheint, ist doch nicht schon das Sein schlechthin, sondern zunächst nur das Sein bezüglich eines ganz bestimmten Sachverhaltes. Wohl ist hier der Ansatzpunkt gegeben zur Bildung von allgemeinen Prinzipien und Urteilen, worin das Sein in seiner allgemeinen Geltung, also als Sein schlechthin, offenbar wird. Hier zeigt sich, daß es mit einer strikten Durchführung des Apriorismus, soweit er noch im Kontakt steht mit dem objektiven Denken, seine großen Schwierigkeiten hat. Lotz findet volle Unterstützung durch seinen Mitbruder Jos. de Vries. Bezüglich der Substanzerkenntnis kommt dieser zu der überspitzten Formulierung, daß diese a priori dem Denken hinzugefügt werde, was im « scholastischen Raum » sicher nicht allgemeine Zustimmung finden wird ! Aber trotz allem, was man darüber sagen kann, wird man diesem kühnen Vorstoß in scholastisches Neuland seine Achtung nicht versagen. Es ist ein groß angelegter Versuch, scholastisches Gedankengut mit dem modernen Denken in eine engere Fühlung zu bringen.

Geistingen (Sieg). J. Ell C. Ss. R.

von Rintelen, Fritz-Joachim : Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis. — Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1955. 436 S.

Für sich genommen ist diese Arbeit ein Zeugnis für die innige Vertrautheit des Verfassers mit dem Geiste Goethes, die er aus langem Umgang mit ihm gewonnen hat. So ist er denn in der Lage, ein abgewogenes Urteil über die wirklichen Leitideen von Goethes Weltverständnis zu fällen. Wenn Goethe auch nicht alle Fragen beantwortet, die nun einmal gestellt werden können und müssen, um die wirkliche Welt zu verstehen, wenn er hinsichtlich mancher Punkte unentschieden und unklar ist, so ist seine mehr durch dichterische Schau als durch kühles Schlußfolgern gewonnene Überzeugung die, daß diese Welt, d. h. die Natur und der Mensch, ein Kosmos, ein in Stufen gegliedertes Ganze ist, welches von Sinn erfüllt ist. Dem Menschen, der Gleichnis des hinter der Welt stehenden göttlichen Geistes ist, ist es gegeben und aufgegeben, den Sinngehalt der Welt zu erfassen und in seinem Tun sich der Ordnung anzuschließen. Der Mensch ist für Goethe ein Wesen, das unter der Führung des Geistes zur harmonischen Entfaltung aller Kräfte gelangen soll ; es steckt wohl die Gefahr im Menschen, sich selbstherrlich über alle Gesetze hinwegzusetzen ; doch bringt ihn die Unterwerfung unter das Maß erst zum Vollmenschlichen.

Goethe verkörpert in seinem Weltverständnis die harmonische Verbindung der Anliegen des Romantischen und Klassischen. Nach seinem Sturm und Drang, in dem alles hemmungslos zu zerfließen drohte (Gefühl ist alles, Name, Schall und Rauch), findet er zum Maß, zum Gesetz, zur Norm zurück und erliegt doch nicht dabei der Gefahr, daß Maß, Gesetz und Norm zu rein formalen Größen ausgehöhlt werden. Durch seine Art, die Spannung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Freiheit und Norm, zu meistern, steht er der Gegenwart nahe, in der wiederum um Lösung der gleichen Spannung gerungen wird. So weist der Verfasser die Gegenwart an Goethe, damit sie von ihm lerne. Es ist ihm dabei natürlich klar, daß Goethe in erster Linie Dichter und damit Seher, nicht aber Fachphilosoph ist ; denn zum Philosophen gehört es, daß er um logisches und begriffsklares Denken ringt ; denn in der Philosophie ist nichts anzufangen mit einer Haltung, die sich in die Worte kleidet : « Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nie erjagen. »

Im Gesamtschaffen des Verfassers bildet das vorliegende Werk den Auftakt zu einer noch zu erwartenden Monographie : « Über die ewige Heimat des Geistes. » Vorausgegangen ist der Arbeit eine auf drei Werke verteilte kritische Auseinandersetzung mit der hemmungslosen Despotie (Dämonie des Willens, 1947) ; mit der geistverneinenden Lebensphilosophie (Von Dionysos zu Apollon, 1948) ; mit der Existenzphilosophie (Philosophie der Endlichkeit, 1951). Dazu s. DTFr 28 (1950) 233-235 ; 31 (1953) 90-97.

Geistingen (Sieg). E. Grunert C. Ss. R.

Hablützel, Rudolf : Dialektik und Einbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis. (Philosophische Forschungen, N. F. 4.) — Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1954. VIII-138 S.

Für das Verständnis Schellings lassen sich zwei Wege einschlagen : Einmal die Betrachtung der einzelnen Epochen, zum andern die Herausarbeitung des durch alle Epochen durchhaltenden philosophischen Grundimpulses. Der Verfasser wählt den letzten Weg und beschränkt sich dabei auf eine systematische Darstellung der Erkenntnislehre Schellings. Er betritt damit ein verhältnismäßig noch wenig bearbeitetes Gebiet. Die vorliegende Arbeit zeugt vom eindringenden Studium der Primärliteratur. Es finden dabei die manchmal recht schwierigen Texte eine verständliche Interpretation und eine übersichtlich geordnete Darstellung, die den Gedankengang Schellings deutlich hervortreten läßt. Als weiterer Vorzug ist hervorzuheben, daß der Verfasser den Standort Schellings gegenüber Kant und Fichte immer wieder kennzeichnet, sodaß sichtbar wird, wo Schelling bei diesen Denkern ansetzt und dann über sie hinausgeht. Die Darstellung steuert darauf zu, die Bedeutung der Einbildungskraft in den erkenntnismetaphysischen Überlegungen Schellings herauszuarbeiten. Schelling deutet die Dreiergruppe der Kategorien Kants so, daß sich die jeweils dritte Kategorie nicht nur aus den beiden andern ergibt, sondern daß sie die andern beiden mitbedingt. « Das Dritte ist stets das Erste. » Ganz allgemein gesagt : Die Synthesis ist das schlechthin Einfache. Sie ist eine Monas, aus welcher sich das Werden in Gegensätzen entfaltet. Diese Einheit oder Monas ist das Prinzip der Vorstellung, die ursprüngliche Vorstellungskraft selbst, die Ureinheit der Einbildungskraft. Sie ist die « überlogische » Wirkungseinheit von je zwei für sich allein logisch faßbaren Prinzipien. An der Stelle, wo Schelling vor der rational nicht weiter aufzulösenden Schwebe zwischen dem ontologischen Prius und Posterius steht, geht die rein rationale Philosophie aus der Dialektik in die Anschauung über. Hier beginnt die Leistung der produktiven Einbildungskraft, der « göttlichen Imagination », als letzter Ursache für die Spezifikation der Weltwesen. Sie ist das eigentliche Vermögen des Ich. Hier erfolgt die Verdichtung der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Geistingen (Sieg). E. GRUNERT C. Ss. R.

Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Sołowjew, herausgegeben von Wladimir SZYŁKARSKI : 7. Band : Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe. — 3. Band : Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie, 2. Bd. — Wewel, Freiburg Br. 1953-54. 449, 475 S.

Der Erich Wewel Verlag von Freiburg i. Br. hat 1952 angekündigt, er werde eine Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Sołowjew in deutscher Sprache, herausgegeben von Wladimir Szyłkarski unter Mitwirkung von REINHARD LAUTH, NIKOLAI LOSSLY, LUDOLF MÜLLER, WSEWOLOD SETSCH-

KAREFF und JOHANNES STRAUCH, veröffentlichen. Diese Ausgabe soll durch die Zusammenarbeit katholischer, orthodoxer und protestantischer Spezialisten dem Abendland den Zugang zum ganzen Sołowjew und zum ganzen kaum übersehbaren Reichtum seines Schaffens öffnen und acht Monumentalbände neben zwei Ergänzungsbänden umfassen. Bis heute sind Band VII (im Frühjahr 1953) und Band III (im Herbst 1954) erschienen.

Band VII enthält den Aufriß und drei Anfangskapitel der unvollendeten Erkenntnistheorie Sołowjews unter dem Titel « Theoretische Philosophie » (SS. 9-105), dann zwei sich ergänzende Aufsätze : « Die Schönheit in der Natur » und « Der allgemeine Sinn der Kunst » (117-189), hierauf die berühmte Studie « Der Sinn der Geschlechtsliebe », ferner den Aufsatz « Das Lebensdrama Platons » und schließlich eine Reihe kleinerer Kapitel und Abschnitte zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe, die hier zum ersten Mal verdeutscht werden (201-431). Wenn uns der Torso der « Theoretischen Philosophie » mit seiner Leugnung der Substantialität der Seele stark befremdet, so finden wir in der Ästhetik Sołowjews höchst originelle Schöpfungen und wundervolle Perlen der Inspiration des Denker-Dichters.

Der III. Band enthält die Hälfte der Schriften Sołowjews, die er der Vereinigung der Kirchen, der « UNA SANCTA » gewidmet hat, d. h. alle Abhandlungen über dieses Thema, welche unser Autor in französischer Sprache verfaßte. Es sind die « Lettre à Strossmayer », der Vortrag « L'Idée russe », ferner « Saint Vladimir et l'Etat chrétien », « Réponse à la correspondance de Cracovic » sowie das große Werk « Rußland und die universale Kirche » (SS. 7-419). Die vier ersten Schriften sind im französischen Urtext und in deutscher Übertragung geboten, während das zuletzt genannte Werk nur deutsch wiedergegeben ist. Alle diese ursprünglich französisch verfaßten Werke enthalten die schönsten Apologien der römisch-katholischen Kirche.

Wewels Sołowjew-Ausgabe zeigt eine ausgezeichnete, der Sprachkunst des großen Russen würdige Übertragung. Herausgeber, Mitarbeiter und nicht zuletzt der Verleger selbst haben daran lange gearbeitet, gedeutet und gefeilt, sodaß die vorliegende Verdeutschung der Vollkommenheit der Ursprache nahezukommen scheint. Die einleitenden Bemerkungen und das jeweilige Schlußwort von Wladimir Szyłkarski sind im allgemeinen treffend, klug und maßvoll, wenn sie auch nicht immer unsere Zustimmung finden können. So scheint Szyłkarski z. B. nicht an die ernste Konversion Sołowjews zum Katholizismus zu glauben (Bd. III, 425). Dies schmälert aber keineswegs die Verdienste von Herausgeber und Verleger um diese großartige, wissenschaftlich gediegene deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Sołowjew, der trotz Schlacken und Irrtümern die lichteste Geistesgestalt Rußlands ist.

Fribourg. J. SCHNEUWLY.

Verneaux, Roger : Esquisse d'une théorie de la connaissance. Critique du Néo-Criticisme. (Bibliothèque des Archives de Philosophie, première section : Morale et Métaphysique, II.) — Beauchesne, Paris 1954. 249 p.

V., Professor am Katholischen Institut in Paris, entwickelt in diesem « Abriß einer Erkenntnislehre » den Standpunkt des gemäßigten Realismus in vollem Einklang mit der philosophia perennis. Für seinen Gedankengang wählt er nicht den eines systematischen Aufbaues, sondern den interessanteren und lebendigeren Weg einer ständigen und schrittweisen Auseinandersetzung mit Charles *Renouvier* (1815-1903), dem Hauptvertreter des französischen Neokritizismus. Renouvier hatte sich an Kant angeschlossen, doch unter Preisgabe verschiedener kantischer Lehrstücke. So läßt er z. B. das « Ding an sich » gar nicht gelten. Für ihn existieren nur die Phänomene in ihrer quantitativen Gegebenheit, und zwar als Bewußtseinsinhalte. Alle Erkenntnis, die darüber hinausgeht, ist ein Akt des Glaubens kraft einer freien Willensentscheidung und hat darum nur *relative* Geltung. Die Relation ist dementsprechend die Grundkategorie aller Wirklichkeit, von der alle übrigen Kategorien abgeleitet werden. Die Welt faßt er auf als eine Summe von Bewußtseinsvorgängen, die nach Art der Monaden des Leibniz miteinander nicht in Beziehung stehen, sondern nur in ihrer Tätigkeit übereinstimmen. In seiner Lehre treffen sich die verschiedensten Richtungen des modernen Denkens : Phänomenismus, Akosmismus, Monadismus, Apriorismus, Rationalismus, Skeptizismus, Probabilismus und Fideismus. Und gerade deswegen erscheint dem Verfasser die schrittweise und gründliche Auseinandersetzung mit ihm als eine sehr geeignete Methode, daran das Erkenntnisproblem in seinen Grundzügen nacheinander aufleuchten zu lassen. Er hat diese Methode meisterhaft durchgeführt durch die begriffliche Entwirrung der meist sehr konfusen Aussagen und durch treffsichere Unterscheidungen, die den fortschreitenden Gedanken seiner Dunkelheit entkleiden und ihn immer wieder hineinführen und ausklingen lassen in die Harmonie eines wahrheitsgemäßen und klaren Denkens. Er geht dabei so vor, daß die Lösung des einen Gedankenkomplexes die des nächstfolgenden vorbereitet. Der Geist wird dadurch ständig in Spannung gehalten. Mit großem Interesse verfolgt er das dialektische Spiel und Gegenspiel in dem pro und contra der sich folgenden Gedankengänge. In dieser Weise behandelt der Verfasser im ersten Teil das Vorstellungsproblem und im zweiten Teil das Gewißheitsproblem. Im ersteren untersucht er die Begriffe Sein und Erscheinen, « empirisch » und « a priori », Bewußtsein und Erkenntnis ; im letzeren Vorstellung und Urteil, Gewißheit und Wahrheit, Vernunft und Freiheit, um dann in einem Schlußwort auf die enge Bindung zwischen Kritik und Metaphysik hinzuweisen. Vortrefflich sind besonders seine Ausführungen über das Urteil und den Begriff der Freiheit.

Geistingen (Sieg). J. Ell C. Ss. R.

Problèmes actuels de la Phénoménologie. (Textes et études philosophiques.) — Desclée de Brouwer, Paris 1952. 165 p.

Vom 12.-14. April 1951 fand in Brüssel ein internationales Kolloquium statt zwischen Vertretern der Phänomenologie. Der Direktor des Husserl-Archivs in Löwen, P. H. L. van Breda O. F. M., veröffentlicht im vorliegenden Band die Referate dieses internationalen Treffens und dazu eine Studie von H. J. Pos, der an der Teilnahme wegen Erkrankung verhindert war.

Eugen Fink (Freiburg/Br.) sprach über : L'analyse intentionelle et le problème de la pensée spéculative. Er behandelt darin das Hauptproblem der Phänomenologie, nämlich ihr Verhältnis zur Metaphysik. Pierre Thévenaz greift ein ähnliches Thema auf, wenn er « La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl » behandelt. Sein Referat ist eine Verteidigung der Metaphysik. Maurice Merleau-Ponty zeigt sich in seinen Ausführungen « Sur la phénoménologie du langage » als Meister der Sprachphilosophie. Paul Ricœur verbreitete sich über : « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté ». Den Abschluß der Sammlung bildet die Zusammenfassung des in den Referaten Besprochenen, die Jean Wahl bot. Die Studie von H. J. Pos : « Valeur et limites de la phénoménologie » gibt einen Durchblick des Ursprungs der Phänomenologie bei Husserl und ihrer Ausgestaltung.

Zu begrüßen ist der als Anhang gebotene Überblick über den Stand der Arbeiten des Husserl-Archivs in Löwen.

Geistingen (Sieg). E. Grunert C. Ss. R.

von Hildebrand, Dietrich : Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge. Herausgegeben und eingeleitet von Karla Mertens. — Verlag Jos. Habbel, Regensburg 1955. 659 S.

Dietrich von Hildebrand ist einer der großen Phänomenologen christlichen Gepräges. Mit bemerkenswertem Einfühlungsvermögen für alles Wirkliche ausgestattet, sucht er durch eine intensive und allumfassende Betrachtung das Wesen der Dinge in seinen Erscheinungsformen. Dabei ist sein Interessengebiet weit gespannt. Doch in der Mitte steht der Mensch in seiner personalen Bezogenheit zur sittlichen, gesellschaftlichen, ästhetischen und religiösen Wertordnung. Nach diesen vier Gesichtspunkten hat die Herausgeberin Klara Mertens die Abhandlungen und Vorträge des Autors zu einem Sammelband vereinigt. In einem Vorwort macht sie den Leser bekannt mit der Persönlichkeit des Autors und der Art seines Schaffens. Sie sieht in diesem stattlichen Sammelwerk den « getreuen Spiegel eines universellen Geistes, dessen Durchdringungskraft, dessen Unbedingtheit im Verfolgen des unum necessarium die organische Einheit dieses Buches bilden ». Im besonderen macht sie aufmerksam auf neue Unterscheidungen, welche die phänomenologische Forschung des Autors für das sittliche und das ästhetische Erkenntnisgebiet deutlich gemacht hat.

So unterscheidet Hildebrand im Artikel « Die Person und die Welt der sittlichen Werte » eine dreifache Wertordnung : das Wertvolle, das objektive Gut für mich, das bloß für mich Befriedigende. In dieser Dreiteilung sieht die Herausgeberin eine « für die Ethik unabsehbare Entdeckung » ! Ähnlich urteilt sie über eine Unterscheidung auf dem ästhetischen Gebiet in den Beiträgen « Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren » und « Die Schönheit im Lichte der Erlösung ». Hier wird die Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren in ihrer Sonderheit erfaßt gegenüber dem ontisch Schönen.

Die Herausgeberin verdient volle Anerkennung, daß sie das Lebenswerk des verdienstvollen Autors in dieser konzentrierten Fülle uns nahe gebracht hat. Und man kann dem nur zustimmen, was bei dieser Herausgabe über den Wert des Buches gesagt wird : « Wer dieses Buch erwirbt, reiht sich in die Reihen jener ein, die sich für die weitere Gestalt unseres Jahrhunderts mitverantwortlich fühlen, die Stellung und Einfluß nehmen nicht nur aus einer vordergründigen Kenntnis der Arena unserer Tage, sondern kraft jener eigentlichen Orientierung, die aus der verstehenden Anerkennung der Wertordnung und dem persönlichen, durchlichteten Berührtsein von ihrer Fülle und ihrer Stufung entspringt. »

Geistingen (Sieg). J. Ell C. Ss. R.

Marcel, Gabriel : Das große Erbe. Tradition, Dankbarkeit, Pietät. — Verlag Regensberg, Münster 1952. 86 S.

Das erste Kapitel des Büchleins bietet den Vortrag, den Gabriel Marcel im Herbst 1951 in verschiedenen Städten Westdeutschlands gehalten hat unter dem Titel : « Über den Begriff des geistigen Erbes ». Im zweiten Kapitel : « Der Begriff der Pietät bei Peter Wust » wird ein Abschnitt aus dem großen Werk : « Etre et Avoir » geboten. Robert Spaemann besorgte die Übersetzung und schrieb das Vorwort. Beide Kapitel sind geeignet, das Verhältnis richtig zu sehen, das Marcel zum Existenzialismus einnimmt. Er verkörpert nicht nur, wie es manchmal heißt, einen « christlichen Zweig » des Existenzialismus. Die beiden Kapitel, die nach Gestalt und Inhalt von einander abweichen, zeigen, wie sich Marcel unterscheidet. Gegenüber dem Existenzialismus, den die Vereinsamung des Subjekts kennzeichnet, betont er, « daß der Mensch im Zusammenhang einer Tradition steht, deren Erbe er ist, und im universellen Zusammenhang einer Seinsordnung, die im personellen Liebeswillen Gottes gründet ». In der Pietät und Dankbarkeit antwortet der Mensch auf das überkommene Erbe. Dadurch, daß er das Erbe in sich wieder Fleisch und Blut werden läßt, tritt er aus seiner Isolierung heraus.

Geistingen (Sieg). E. Grunert C. SS. R.

Troisfontaines, Roger, S. J. : De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel. 2 vol. (Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de Namur, 16-17.) — E. Nauwelaerts, Louvain ; J. Vrin, Paris 1953. 415, 431 p.

Gabriel Marcel selbst bezeugt in dem Brief, der dem Werk beigegeben ist, daß P. Troisfontaines durch seine Arbeit getreu das wiedergibt, was er im Zeitpunkt der Veröffentlichung dachte und *war*. So darf der Leser sich den beiden Bänden, der Frucht eines siebenjährigen Studiums und dem Zeugnis eines unermüdlichen Fleißes, mit dem Bewußtsein anvertrauen, Gabriel Marcel wirklich zu begegnen.

Nachdem der Leser einleitend mit der Person und der Eigenart des Schaffens von Gabriel Marcel bekannt gemacht wurde, beginnt der Verfasser mit der Abhandlung des Themas, das im Buchtitel angegeben ist : Von der Existenz zum Sein. Damit ist das Anliegen schon wiedergegeben, um das die Philosophie Marcels kreist. Sie wird gekennzeichnet als eine Bewegung zwischen zwei Polen, zwischen Existenz und Sein. Hier sei gleich eine der dankenswerten Leistungen dieser Arbeit hervorgehoben. Der Verfasser müht sich, den Leser rechtzeitig in die Bedeutung der Terminologie Marcels einzuführen, besonders dort, wo ein Terminus schon « besetzt » ist und Mißverständnisse entstehen könnten. Schon die beiden Termini : Existenz und Sein bedürfen der klaren Bestimmung. Existenz und Sein haben das gemeinsam, daß sie ein Verhältnis des Subjekts zum Wirklichen zum Ausdruck bringen. Dabei bedeutet die Existenz ein Teil*haben*, das Sein ein Teil*nehmen* am Wirklichen. Genauer gesagt bedeutet Existenz : Teilhabe am Wirklichen, die schon gegeben ist, bevor man ein Bewußtsein davon hat. Sie läßt sich gleichsetzen mit dem « Sich in einer Situation befinden ». Das Sein ist dagegen ein Teilnehmen am Wirklichen, zu dem sich das Subjekt frei aufschwingt und dadurch zur Person wird. Es ist für die Haltung Marcels überaus kennzeichnend, daß die Partizipation in ihren beiden Bedeutungen den tragenden Begriffen seines Denkens zu Grunde liegt.

In den vier Teilen des Werkes : Das Sein in der Welt (1. Teil) ; Wer bin ich ? (2. Teil) ; Gegenwart des Nächsten (3. Teil) ; Gott, ich glaube an dich ! (4. Teil) geht nun P. Troisfontaines den vier Weisen der Partizipation oder Einung mit dem Wirklichen nach.

1. Sein in der Welt : Die beiden ersten Kapitel machen uns mit der Existenz, mit der Situation bekannt, die den Menschen kennzeichnen. Sie ist bestimmt durch die Technik. Von ihr droht dem Menschen die Gefahr, sich selber nur als « Gegenstand » unter Gegenständen zu sehen und zu behandeln. « Gegenstand » ist für Marcel das mir Entgegenstehende. Er verhält sich indifferent zu mir ; er rechnet nicht mit mir ; er ist wohl bezogen auf einen Gedanken als solchen, nicht aber auf mich als diesen Denkenden. Wenn der Mensch bis in sein Denken hinein von der Technik bestimmt wird, verliert er das Verständnis für sich selber ; denn er ist mehr als ein « Gegenstand ». Die Objektivierung, die dem Technischen eigen ist, bedeutet wohl schon eine Überwindung der Existenz, des bloßen « Sichbefindens in der Welt » ; um diese Existenz hinter sich zu lassen, muß

auf die « erste Reflexion », in welcher die Objektivierung vollzogen wird, eine « zweite Reflexion » folgen, in der die Welt eine Welt für mich wird. In den vier letzten Kapiteln des ersten Teiles wird die Auseinandersetzung Marcels mit dem Geist der Technik fortgeführt. Vor allem wird die Aufgabe der Philosophie von jener der Technik scharf abgehoben. Der Mensch ist mehr als Objektsein. Damit ergibt sich der Fragenkomplex des zweiten Teils.

2. Wer bin ich ? : Es wird gefragt nach dem Sinn des « Ich » und nach dem Sinn des « Seins ». Ich bin mehr als derjenige, dessen Personalien auf irgendeiner Karteikarte aufgeschrieben stehen. Ich bin mehr als mein Körper, mehr als die Summe der Eigenschaften, die ich habe, mehr als das, was über mich erzählt werden könnte, und ebenfalls mehr als mein Werk. In meinem Ich steckt ein Sein, das voller Geheimnisse ist, das sich nicht restlos begrifflich fassen läßt. Was ich bin, offenbart sich in den Akten, in denen ich frei meine Situation bejahe. Die Frage : Wer bin ich ? mündet nun in die andere Frage ein : Was bedeutet für mich meine Situation ? Marcel sieht in ihr und allen Implikationen einen Anruf an das Ich. Die Situation ist für das Ich eine Berufung, zu der es sich frei bekennen und an die es sich frei binden muß. In diesem Akt der Bindung vollzieht sich die Personwerdung. Die Bindung ist ein schöpferischer Akt. Zur Bindung gesellt sich die Treue. Gerade in ihr offenbart sich die innere Größe und Freiheit des Menschen. Eine solche Bindung und diese Treue zu ihr kann nur der vollziehen, welcher über den Augenblick transzendieren kann. In der Treue kommt das Ewige im Menschen zum Vorschein. Sie befreit ihn von der Unbeständigkeit des Sinnenhaften und läßt ihn hineinwachsen in die Dauer des Ewigen.

Die Treue weist auf den andern ; sie konstituiert das Sein der eigenen Person, indem sie es zu einer echten Kommunikation mit dem andern kommen läßt. Wirkliche Treue zum andern wirkt zurück auf die Personwerdung des Ich.

3. Die Begegnung des Nächsten : Eine Beziehung zum andern ist, wenn auch zunächst nur unbewußt, schon auf der Ebene der Existenz gegeben. In der frei begonnenen und unterhaltenen Kommunikation mit dem andern oder in der Liebe wird jedes Personsein. Mutterschaft, Ehe, Familie, Freundschaft sind Gelegenheiten, in denen sich die Liebe und damit die Person entfalten kann. Interessant sind die Ausführungen, in denen gezeigt wird, wie sich für Marcel von der echten Kommunikation und Liebe aus ein Weg öffnet, auf dem das Weiterleben des Nächsten vergewissert wird, selbst wenn er gestorben ist. Die Liebe, die konstitutiv für das Personsein war, bleibt es auch für immer. Die Treue dem andern gegenüber erweist sich auch hier wieder als schöpferischer Akt.

4. Gott, ich glaube an dich ! Die Treue hat sakralen Charakter und erhält ihren letzten Sinn von der Beziehung zum Absoluten. Das Sein des Menschen wird erst vollendet in der Treue und Hingabe an Gott. In diesem vierten Teil wendet sich nun der Blick dem Sein zu, auf das unausgesprochen schon die andern Teile ausgerichtet waren : auf Gott. Philosophieren bedeutet für Marcel eine persönliche Begegnung mit Gott anzustreben. Der

Sache nach stimmt er dem Vatikanum zu, daß der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr sicher mittels des natürlichen Lichtes der Vernunft aus den Geschöpfen erkannt werden kann. Im ersten Kapitel geht P. Troisfontaines auf die Problematik ein, die Marcel sich erheben sieht, wenn es um den Zugang zu Gott geht. Der Verfasser macht gerade hier darauf aufmerksam, daß Marcel nicht Fachtheologe ist. So erklärt es sich, daß seine Terminologie es hier manchmal an der nötigen Schärfe fehlen läßt. Diese Mängel dürfen jedoch nicht als ein Verwerfen der Deutungen der Theologen aufgefaßt werden. Gerade hier ist auf die Bedeutung der Terminologie zu achten. Manches Mißverständnis, ja manche schiefe Deutung wären vermieden worden, wenn die Kritiker besser auf die Bedeutung der Termini geachtet hätten, wie sie nun einmal bei Marcel üblich ist. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Termini: Existenz, Beweis (preuve), Objekt usw. Im zweiten Kapitel wird dann eingegangen auf die Schwierigkeiten, die dem Ungläubigen den Zugang zu Gott versperren könnten. Dazu gehören falsche Auffassungen vom Glauben und psychologische Schwierigkeiten im Ungläubigen. Endlich mündet die Darlegung ein in die Ausführungen über eine wichtige Haltung, die sich mit dem intellektuellen Bemühen um Gott verbinden muß: Der Suchende muß die Transzendenz anrufen, daß sie sich kundtue. Dem also Suchenden bleibt dann nur das geduldige Warten, bis sich Gott ihm kundtut.

Jeder wird dem Verfasser für seine Mühe Dank wissen. Weil in seiner Arbeit Marcel immer wieder ausdrücklich oder der Sache nach zu Worte kommt, und weil — wie schon zu Beginn gesagt wurde — Marcel sich hier wiederfindet, wird jeder zu der Arbeit greifen müssen, der ihn kennen lernen will.

Geistingen (Sieg). E. Grunert C. Ss. R.

Jaspers, Karl : Bilan et perspectives. Traduit de l'allemand par Hélène Naef et Jeanne Hersch. — Desclée de Brouwer, [Bruges] 1956. 261 p.

Ce livre recueille des discours et essais du philosophe (« Rechenschaft und Ausblicke, Reden und Aufsätze ». München 1951). Il n'y a pas entre eux un lien logique, mais tous sont dominés par une unique préoccupation : comprendre le destin de notre temps et venir en aide à un monde en gestation. La passion de communiquer avec les hommes, d'apporter la lumière sur des problèmes actuels.

Voici les titres des chapitres : La philosophie et la science. — L'esprit européen. — Conditions et possibilités d'un nouvel humanisme. — La liberté en péril et ses chances de salut. — La menace atomique. — Sur le chemin de la philosophie. — A propos de ma philosophie. — Kierkegaard. — Le mal radical chez Kant. — Le prophète Ezéchiel. — Solon. — Humanité de Gœthe.

Entre autres nous ont retenu les pages consacrées à l'itinéraire philosophique de Jaspers. La manière dont il conçoit le travail philosophique est certainement émouvante. Nous assistons à la naissance d'un philosophe.

A tout instant devant l'incompréhensible destin de l'homme, Jaspers se tourne vers le mystère de Dieu. Cette phrase, cueillie au passage, peut donner une idée du ton de l'œuvre entière : « Si l'humanité veut courir à sa perte, s'il ne doit rien subsister de ce que nous aimons et qui rend la vie digne d'être vécue, il ne nous reste plus qu'à nous incliner, comme Job, dans une ignorance totale. »

Fribourg. P. Emonet O. P.

Parpert, Friedrich : Philosophie der Einsamkeit. — Ernst Reinhardt Verlag, Basel 1955. 86 S.

« Philosophie der Einsamkeit » nennt der Verfasser vorliegende Schrift. Man darf dabei, wie in der « Vorbemerkung » ausgesprochen wird, keine thematische Behandlung dieses Gegenstandes erwarten. Es geht zunächst nicht um eine begriffliche Klärung der Einsamkeit, sondern um ihr Erscheinungsbild im Rahmen einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, die ihre Wesensseiten allmählich sichtbar werden läßt. Drei große Zeitepochen bilden den Hintergrund für die verschiedene Formgebung und Gestaltung, in der sie sich darbietet. « *Das hohe Mittelalter* » zeigt sie als *kultische* Einsamkeit, d. h. als « Zweisamkeit mit Gott und darin eine Einsamkeit des außerordentlichen Tuns und Dienstes am Du ». Diese hat vornehmlich einen *kollektiven* Charakter und gewann ihre höchste Ausprägung im mittelalterlichen Mönchtum. Doch findet sie sich in anderer Form wieder im Ritterorden und Adel, in den Zünften und im Patriziat.

Eine *Säkularisierung* in der Erscheinungsform der Einsamkeit tritt ein im « *Zeitalter der Aufklärung* ». Sie löst sich aus der Zweisamkeit mit Gott und wird totale Einsamkeit ohne Beziehung zum andern Du. Sie greift dabei in die verschiedensten Lebensgebiete hinein. Gegen diese *säkularisierte* Einsamkeit wendet sich der « Pietismus » und die Einsamkeit der großen Einsamen, wie Leibniz, Rembrandt und Bach. Sie geben der Einsamkeit ihre Tiefe wieder. Aber diese selber wird in dieser geläuterten Form nicht zu einem Kollektiv-Ereignis wie im Mittelalter.

Im « *Jahrhundert der Technik* » kommt es zu einer klaren und entscheidenden Auseinandersetzung zwischen den beiden Erscheinungsformen der Einsamkeit. Während in der Vorkriegszeit die säkularisierte Einsamkeit noch weiter ihre Vorherrschaft behauptet, greift die Besinnung nach den beiden Weltkriegen in die kultische Einsamkeit zurück und macht sie zu einem Gegenstand einer besonderen Betrachtung, vor allem unter dem Gesichtspunkt des Zeiterlebnisses, wie das in der zeitgenössischen Literatur stark zum Ausdruck kommt. In diesem Zusammenhang wird auch die existenzialistische Auffassung von Zeit und Einsamkeit kurz zur Sprache gebracht und im Sinne von Martin Buber beantwortet.

Zum Schlusse stellt der Verfasser die Ergebnisse zusammen, die sich aus dieser geistesgeschichtlichen Betrachtung der Einsamkeit ergeben. Danach hat jeder Mensch ein Recht auf Einsamkeit. Er darf sich den entsprechenden Raum dafür selber wählen. Die Einsamkeit als die Zeitlosig-

keit in der Zeit muß sich Zeit nehmen, um in der Einsamkeit zu bleiben. Sie kann dabei aus der Gegenwart in die Vergangenheit oder in die Zukunft hineinsteigen. Sie braucht den Gegensatz, von ihr hängt die Intensität des Lebens in der Einsamkeit ab. Sie äußert sich in verschiedenen Graden der Intensität. Große Einsame halten Distanz zu den Dingen der Welt. Einsamkeit, die in höchster Verantwortung vor Gott steht, wird nie einsam bleiben, sondern sich irgendwie im Dienst am Du aktivieren. Sie aktiviert sich im Willen und oftmals in einem sehr harten Willen. Kollektive Einsamkeit ist der Schritt von der Einsamkeit des einzelnen zur Gemeinschaft der Einsamen.

Wenn vorliegende Schrift auch nicht so sehr eine « Philosophie » als vielmehr eine zeitgeschichtliche Betrachtung der Einsamkeit genannt werden kann, so bietet sie doch wertvolle Anregungen für eine nähere Besinnung und tiefere Erfassung dieser so wichtigen Seite der menschlichen Existenz und vor allem auch interessante Ausblicke in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang des menschlichen Zusammenlebens in der Vielfalt seiner Ausdrucksformen. Der klare und saubere Stil trägt viel zu diesem Verständnis bei.

Geistingen (Sieg). J. Ell C. Ss. R.

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association : Vol. XXVII : Philosophy and Unity. — Vol. XXVIII : The existence and nature of God. — The Cath. University of America, Washington 1953-54. 207, 282 p.

Die beiden Bände enthalten die Referate, Korreferate und Diskussionsthemen der 27. (1953) und 28. (1954) Jahresversammlung der American Catholic Philosophical Association. Die einzelnen Beiträge von Bd. XXVIII s. in der Bibliographie der FZPT 1 (1954) 344 (N. 673 ff.) und 351 (N. 802). — Der Inhalt der Bände zeigt, wie die Vereinigung auch bei diesen Jahresversammlungen dem Programm getreu geblieben ist, das sie bei ihrer Gründung im Januar 1926 aufstellte : Forschung und Studium der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der scholastischen Philosophie zu betreiben. Die einzelnen Beiträge zeigen, wie ihre Verfasser mit den modernen Fragestellungen gerade ihres Landes vertraut sind und wie sie auf Grund scholastischer Prinzipien einen beachtlichen Beitrag zur Lösung der aufgeworfenen Fragen beitragen können. — Hervorzuheben ist noch, daß die Veranstalter anläßlich ihrer Jahresversammlung von der Möglichkeit Gebrauch machten, der amerikanischen Öffentlichkeit auf dem Wege über das Radio Zugang zu den Gegenständen zu verschaffen, die zur Diskussion standen.

Geistingen (Sieg). E. Grunert C. Ss. R.