

über das Sein«, »Hinausgreifen über das jeweilige Einzelseiende« weisen zurück auf das transzendente Subjekt, das im »Seinsentwurf« sowohl das Sein in seiner Grundverfassung konstituierend offenbart wie auch zugleich einen Horizont eröffnet, der die Allheit des Seins im Grundriß umgreift. — Wesentlich anders ist die Erklärung, die der erkenntnistheoretische Realismus gibt. Die intellektive Gegebenheitserkenntnis ist ein Erfassen der Gegebenheit in ihren inneren wesentlichen Grundzügen, wobei *natura prius* von der Existenz und Singularität der Gegebenheit abstrahiert wird. In dieser intellektiven Wesensdurchdringung ist logisch später insofern ein Übersteigen des Einzelnen, ein Ausblick auf alles Seiende sowie eine Vorerkenntnis enthalten, als die mit dem Wesen des Seienden gegebenen Sachverhalte ausnahmslos allen möglichen und wirklichen, auch den in der Zukunft wirklichen Dingen zukommen. Die Scholastik unterscheidet bei den Universalien zwischen dem *universale directum* und *reflexum* und beim transzendentalen Seinsbegriff zwischen Inhalt und Umfang des Begriffs. Die Umfangserkenntnis setzt die Inhaltserkenntnis logisch voraus. Das »Vorwissen« (*προοιδέναι*) hat schon von den Griechen an die Philosophie beschäftigt. Der menschliche Geist drängt kraft des ihm innewohnenden Naturstrebens von der ersten intellektiven Erfassung einer Einzelgegebenheit unaufhaltsam weiter zur vollen Ergründung der inneren Natur dieser Gegebenheit sowie der Beziehungen, in denen sie logisch notwendig steht, d. h. er strebt naturhaft zur Erkenntnis ihrer letzten Ursache und ihres Endzweckes; er strebt zum absolut Unendlichen als *ens infinitum potentia* in Naturhinderung auf das *ens infinitum actu*. Das ausgeführte System dieses Erkenntnisweges bildet das System der Metaphysik des Seins und der Erkenntnis.

Das vorliegende Buch hat wichtige Themen in den Vordergrund gestellt. Es ist ein wertvoller Beitrag zum geschichtlichen und inhaltlichen Verständnis heutiger Problematik und übt eine anregende Wirkung auf jeden aus, der alte und neue Philosophie in ihren letzten Motiven studiert.

C. Nink (S).

De Waelhens, A., La Philosophie de Martin Heidegger. gr. 8° (XI u. 379 S.) Löwen 1942, Institut supérieur de Philosophie.

Dieses von der belgischen Akademie preisgekrönte Buch bietet die beste Darstellung der Philosophie M. Heideggers, die wir bisher von scholastischer Seite besitzen. Sie erwächst aus genauester Kenntnis der Werke und der einschlägigen Literatur, die eine reiche Bibliographie am Schluß (auch bezüglich der Artikel über Heidegger) zusammenstellt. Der Verf. ist von einer tiefen Ehrfurcht vor der imponierenden philosophischen Leistung Heideggers erfüllt. Überall spürt man das Bemühen, seinen Gedanken gerecht zu werden, sie von ihrer eigenen Mitte her nachzuvollziehen und sie auf das treueste wiederzugeben. Dabei werden jede vorgefaßte Meinung und jede voreilige Kritik ferngehalten; manche Mißdeutung wird aufgedeckt und überwunden. So entfaltet sich vor uns ein lebendiges Ganzes, in dessen Zusammenhang sich auch dunklere Einzelstücke erhellen und falsche Auffassungen von selbst erledigen. Das Ergebnis ist eine wirkliche Auslegung, die nicht an den Worten klebt, sondern zu dem gemeinten Sinn vordringt und ihn nahebringt bis in seine Einzelverzweigungen hinein. Die Schwierigkeiten, die Heideggers eigenwillige Sprache einem französisch schreibenden Interpreten bereiten mußte, sind vorzüglich gemeistert, so daß eine im ganzen zuverlässige und eindeutige Darstellung zustande kommt; freilich bleiben letzte unübersetzbare Feinheiten.

Des genaueren umfaßt das Buch vier Teile. Der erste verdeutlicht einführungsdas Problem und die Methode. Bezüglich des Problems ist zu beachten, daß Heidegger seine Fragestellung als existenziale von der existenziellen etwa eines Jaspers unterscheidet. Es geht ihm letztlich nicht um die Existenz des Menschen, sondern durch diese hindurch um das Sein als solches und im ganzen. Seine Absicht ist also, wenigstens im Ansatz, ausgesprochen metaphysisch. Als Methode erscheint die phänomenologische, frei-

lich ohne Husserls Reduktionen, wodurch die Phänomenologie zur Ontologie wird. Auch verlagert sich der Schwerpunkt von der bloßen Beschreibung in die auslegende Aufweisung des zunächst Verborgenen.

Ein zweiter Teil verfolgt die existenziale Analytik des Daseins im einzelnen, und zwar im Anschluß an Heideggers Hauptwerk »Sein und Zeit«. Zunächst wird die Grundverfassung des Daseins als Sein-können im Gegensatz zur bloßen Vorhandenheit umschrieben. Demnach bedeutet der Satz: »Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz« nicht eine Vergöttlichung des Menschen; er besagt vielmehr: das Wesen des Daseins liegt nicht in einem bleibenden Substrat, sondern in der jeweils geschehenden, akthaften Selbstverwirklichung. Dieses Dasein ist wesentlich in der Welt, indem es die Welt als Widerspiegelung seiner eigenen Möglichkeiten entwirft, als eine Totalität, die das Sein alles schon unabhängig davon vorhandenen Seienden darstellt und letzteres so verstehbar macht. Nach der Erörterung des Mit-seins und des Man wird die Struktur des Da in ihren drei Momenten: Befindlichkeit, Verstehen und Rede auseinandergelegt. In der Grundbefindlichkeit der Angst enthüllt sich dann als das dem Dasein eigene Sein die Sorge mit ihren drei Dimensionen. Dieses Sein des Daseins umschließt zwei Verwirklichungsweisen: die Uneigentlichkeit und die Eigentlichkeit. Letztere erwächst aus dem Offenbarwerden der Ganzheit des Daseins im Sein-zum-Tode und stellt sich als Entschlossenheit dar. Wenn man endlich nach dem innersten Grund im Dasein forscht, aus dem heraus es Sorge sein kann, so ist es seine Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, wobei die drei Dimensionen des Sich-zeitigens (unter dem Primat der Zukunft, bzw. des Sich-vorweg) denen der Sorge entsprechen.

Die Aufgabe des dritten Teiles ist es, die verborgenen Voraussetzungen Heideggers aufzudecken; betont er doch immer wieder, daß die Philosophie wesentlich von Voraussetzungen ausgehe, und ihre Bewegung im Zirkel verlaufe. Damit kommen zugleich bestimmte Grundprobleme im Lichte der anderen Werke Heideggers zu tieferer Entfaltung. Es handelt sich hierbei zunächst um die Transzendenz, kraft deren das Dasein sich selbst und das übrige Seiende als bloße Vorhandenheit überschreitet, um sich selbst und das andere in das Sein und so in die Verstehbarkeit zu erheben. Kurz: die Transzendenz ist jener Akt, wodurch das Dasein sich selbst als In-der-Welt-sein setzt. Verglichen mit dem vom Dasein gesetzten Sein erscheint das vorgängig dazu bloß vorhandene Seiende als nichtendes Nichts, insofern es dem Sein gegenüber das schlechthin Andere, das jeder Verstehbarkeit Entbehrende, also das Nichts an Verstehbarkeit ist. Folglich verwirklicht die Transzendenz ihr Setzen des Seins angesichts des Nichts; in diesem Sinne ist Heideggers Satz zu nehmen: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Mit der Transzendenz fällt die Freiheit zusammen, in der Heidegger das Vermögen der Selbstsetzung sieht; sie ist der Grund des Grundes oder der Ursprung von Grund überhaupt. Während bisher das bloß Seiende als solches unzugänglich blieb, erschließt es sich irgendwie nach Heideggers neuesten Äußerungen über die Dichtung und das Kunstwerk. Dieses entspringt dem Kampf zwischen der vom Menschen entworfenen Welt und dem chthonischen Element der Erde, worin das bloß Seiende als das Sich-verschließende in die Offenheit drängt. So vollzieht sich im Werk des Künstlers auf besondere Weise das Geschehen der Wahrheit; ähnliches gilt vom Werk des Staatengründers und des schöpferischen Denkers.

Die abschließenden Bemerkungen des vierten Teiles vollenden die schon gelegentlich eingestreuten Teilwürdigungen zu einer Gesamtwürdigung. Trotz seiner im Kerne metaphysischen Absicht kommt Heidegger nicht über eine Ontologie des Daseins hinaus, weshalb der Unterschied seiner existenzialen Fragestellung von der existenziellen eines Jaspers nicht mehr so groß ist. Da alle Verstehbarkeit einzig in den Möglichkeiten des Daseins gründet, diese aber endlich sind, bleibt die Philosophie wesentlich auf den Raum des menschlich Endlichen beschränkt, ist eine Metaphysik unmöglich. Ein Hinausfragen über das Dasein ist sinnlos, wenigstens solange man nur auf das Sein schaut. Darüber scheint freilich die neueste Entwicklung

hinauszuführen, indem sie in eine Philosophie der Erde oder des Dionysischen einmündet. Wie Heidegger zu seiner Grundhaltung kommt, wird aus den geschichtlichen Verknüpfungen verständlicher. Neben Kant und Husserl sind es vor allem Dilthey, Kierkegaard und Nietzsche, von denen die entscheidenden Einflüsse ausgehen. Insbesondere bildet Kierkegaards Auffassung vom Menschen die Basis für Heideggers philosophische Analyse des Daseins. Mit Nietzsche verbindet ihn die Tatsache, daß er trotz aller negativen Stellungnahme zum Religiösen bis ins Innerste davon bestimmt ist. Während aber in Nietzsches Nein immer noch ein indirektes Ja liegt, schließt Heidegger den Kreis ohne jede Bezugnahme auf die Gottesfrage; im Grunde gibt es für ihn kein philosophisches Gottesproblem. So fällt die Transzendenz im Sinne einer Trans-ascendenz aus, ohne die eine Trans-deszendenz zur Erde hin nicht genügen kann.

Überblicken wir jetzt vom Ende her die Darlegungen des Verf., so drängen sich uns doch einige Fragezeichen auf, die freilich den eingangs gekennzeichneten Wert des Buches unangetastet lassen. Mit einem Worte können wir sagen, daß die Darlegungen Heideggers selbst mehr in der Schwebelage bleiben und deshalb offener sind als die hier gebotene Wiedergabe, die manches eindeutiger macht und deshalb mehr schließt. Das gilt vor allem von der für W. zentralen und auch für Heidegger selbst entscheidenden Abhebung des Seins vom Seienden, des Ontologischen vom Ontischen. Die Entgegensetzung ist bei Heidegger wohl nicht so schroff wie bei W. Denn es ist nicht ohne weiteres klar, daß das Ontische oder Seiende im Sinne eines kantischen, an-sich-seienden Dinges zu nehmen ist; zunächst scheint es vielmehr lediglich phänomenologisch als Substrat des Seins aufzutreten, ohne daß über sein An-sich-sein eine Entscheidung fiele, weil die dafür erforderliche Stufe der Explikation noch nicht erreicht ist. Muß nicht auch die Scholastik bei ihrer Entfaltung diese Phase durchlaufen?

Hiermit hängt die Würdigung des Verstehens und des Weltentwurfs zusammen, in dem das Verstehen wurzelt. W. hat unseres Erachtens die Passivität der menschlichen Erkenntnis überbetont. Und doch eignet ihr ein aktives Entwerfen, das in dem gewöhnlich obiectum formale genannten Faktor auch von der Scholastik wenigstens implicite jederzeit festgehalten wurde. Einzig indem unser Erfassen den Horizont des Seins und der Wesenheit des materiellen Dinges oder des Seins in der Gestalt von Welt entwirft und darin das chaotische Material formt, kommt für uns Menschen Intelligibilität oder ein intelligibile actu zustande. Von hier aus gesehen, ist zunächst einmal der Mensch selbst kraft seines Entwerfens der (in diesem irdischen Raum) letzte Grund der Verstehbarkeit alles Seienden. Ob das Seiende unabhängig von ihm schon eine Verstehbarkeit besitzt, ist eine weitere Frage, die in einer ganz anderen Dimension liegt, in der Dimension (mit Heidegger zu sprechen) nicht mehr des Grundes, sondern des Abgrundes; oder (in unserer Sprache) nicht mehr in der des Univoken, sondern des Analogan. Auch für die Scholastik gibt es also jene Stufe, die Heidegger entfaltet, und auf der allein er bisher geblieben ist. Erst in der Dimension des Abgrundes öffnet sich die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik, stellt sich das Gottesproblem, enthüllt sich der Inhalt dessen, was Heidegger Nichts nennt. (Vgl. hierzu die Abhandlung des Ref. »Einzelding und Allgemeinbegriff«: Schol 14 [1939] 321—345). Selbstverständlich wird durch die Unterscheidung der beiden Zonen des Grundes und des Abgrundes die Einheit von Denken und Sein nicht im mindesten angetastet; dadurch wird lediglich ihre spezifisch menschliche Geschichtetheit herausgestellt.

Gegen die hier behauptete Offenheit im Denken Heideggers spricht nicht unbedingt, daß er die Endlichkeit als Möglichkeitsbedingung alles philosophischen Fragens hinstellt. Denn nach einer Seite hin gibt es ohne Endlichkeit tatsächlich kein Fragen mehr, sondern nur noch allem Fragen überlegene geistige Schau.

Mit der Einstellung des Verf. ist gegeben, daß die positive Anregung, die Heidegger einem lebendigen scholastischen Philosophieren zu bieten vermag, nicht genügend zur Geltung kommt. Welche Möglichkeiten in dieser

Richtung vorhanden sind, kann ein Buch wie K. Rahners »Geist in Welt« (Innsbruck 1939) zeigen.

Dies alles vorausgesetzt, leugnen wir nicht, daß wir letztlich Heideggers Philosophieren ähnlich wie der Verf. zu deuten geneigt sind; wir haben das auch in anderen Zusammenhängen schon klar erkennen lassen. Doch ist uns gerade in der Auseinandersetzung mit W. erneut zum Bewußtsein gekommen, wie vieles bei Heidegger doch noch offen und in der Schwebe bleibt.

Joh. B. Lotz (S).

v. Weizsäcker, C. F., *Zum Weltbild der Physik*. 8^o (137 S.) Leipzig 1943, Hirzel. M 4.50.

Die überraschend neuen Kenntnisse, zu denen die Physik in den letzten Jahrzehnten vorgestoßen ist, berühren nicht nur die tiefsten Grundlagen der physikalischen Wissenschaft selbst, sondern haben eine nicht unerhebliche Bedeutung auch für viele andere Gebiete des menschlichen Geisteslebens. Mit solchen Auswirkungen der modernen physikalischen Erkenntnisse befaßt sich dieses Buch, das vier erweiterte Vorträge des Verf. aus den Jahren 1938 bis 1942 enthält. Der erste Aufsatz (9—32) deckt die Beziehungen des physikalischen Weltbildes zum biologischen Ganzheitsbegriff auf und untersucht die Anschaulichkeit der Physik von heute; im zweiten (33—51) werden die Grundlagen der modernen Atomphysik einer kritischen Betrachtung unterzogen. Die hauptsächlichsten Gedanken dieser beiden Arbeiten finden sich teilweise in anderer Beleuchtung als Grundlagen der Erwägungen auch im dritten Aufsatz »Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants« (52—92), der zuerst in der »Tatwelt« erschienen ist und in diesen Blättern bereits eine eingehende Würdigung erfahren hat (Schol 18 [1943] 107—109).

Wesentlich neue Gedanken bringt der bisher noch unveröffentlichte vierte Artikel »Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft« (93—135). Unter Symbol versteht W. ein Zeichen, das stellvertretend für das Bezeichnete eintritt und genommen wird. Der Naturwissenschaft kann nach ihm eine zweifache symbolische Bedeutung zukommen. Sie kann zunächst selbst Symbol sein, indem sie etwas ausdrückt, was im Menschen ist; so wird naturwissenschaftliche Erkenntnis zum Symbol des Wesens und Zustandes des Menschen. Außerdem kann die Natur als Gegenstand der Erkenntnis Symbol sein; die erkannten Naturerscheinungen sind dann Zeichen für etwas anderes (objektive Symbolik). In einem historischen Überblick, der eine gründliche Kenntnis der Geschichte der Naturwissenschaften verrät, verfolgt der Verf. den Gedanken der Unendlichkeit in den naturwissenschaftlichen Auffassungen vom griechischen Altertum bis zur Gegenwart und bemüht sich um seine symbolischen Deutung und Bedeutung. Der endliche Kosmos, den das Weltbild der Griechen darstellt, drückte symbolisch die Begreifbarkeit des Seins aus, an die das griechische Denken glaubte. Für das Mittelalter galt die Welt als endliche Schöpfung, der der unendliche Gott als Schöpfer gegenüberstand. Die Unendlichkeit Gottes im mittelalterlichen Denken deutet W. als Symbol eines Erlebnisses, das in der Sprache nur einen andeutenden Ausdruck finden könne. Diese symbolische Deutung hält er übrigens für alle Dogmen zutreffend. Mit dem Auftreten der Unendlichkeitsvorstellung glaubt er eine neue Schicht der Seele erschlossen, die nach Unendlichkeit strebe in ihrer Sehnsucht, ihren sittlichen Forderungen und ihrer religiösen Erfüllung. Mit dem Übergang zur Neuzeit wird die unendliche Welt zum Symbol Gottes. Für Nikolaus von Cues ist die Welt ein geometrisches Gleichnis Gottes. Die volle Entfaltung seiner Denkweise sieht W. bei Kepler. Dieser sucht die Welt, wie sie ist, zu verstehen und findet dabei die herrschenden mathematischen Gesetzmäßigkeiten, die ihn hinweisen auf den Schöpfer als ihren Ursprung. Naturforschung treiben bedeutet ihm, die Schöpfergedanken Gottes nachdenken. Darin sieht W. eine bewußte objektive Symbolik. Newton gelang es, die Keplerschen Gesetze auf