

Besprechungen

Brunner, A., *Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff*. gr. 8° (579 S.) München und Kempten 1950, Kösel. Gbd. DM 19.50.

In engster gedanklicher Verbundenheit mit seiner Erkenntnistheorie legt jetzt Br. eine Ontologie vor. Sie hat nicht nur einen beträchtlichen Umfang, sondern ist auch ungewöhnlich reich an Inhalt; in gedrängter Kürze und schöner, klarer Sprache weiß der Verf. eine Fülle von wichtigen Erkenntnissen zu bieten. Dabei lebt er ebenso in der antiken und scholastischen Überlieferung wie in der modernen Philosophie, die Strömungen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart eingeschlossen. So ist ein von der *philosophia perennis* genährtes und zugleich zeitnahes Buch entstanden. Einen besonderen Wert verleiht diesem Werk, daß darin ursprünglich von der Sache her philosophiert wird. Hier spricht ein echter Denker, der sich einzig der Wahrheit verpflichtet weiß, der eine persönliche Grundkonzeption in einem einheitlichen Wurf und scharfsinniger Kleinarbeit wirklich durchzuführen die Kraft hat. Man darf wohl von einem neuen Ansatz reden, insofern noch nie die Ontologie so ausdrücklich und so folgerichtig bis in die Einzelheiten hinein von der Person her entfaltet worden ist. Deshalb ist es keine Übertreibung, zu sagen, daß in Zukunft niemand, der sich ernstlich mit Ontologie befassen will, Br.s Werk unbeachtet lassen kann.

Suchen wir seiner Eigenart zunächst in formaler Hinsicht noch näher zu kommen. Wie schon das Vorwort bemerkt, beschränkt sich der Verf. auf die „phänomenologisch-kritische Untersuchung“ (7) der Strukturen des Seins; denn „Phänomenologie muß der Ausgangspunkt aller metaphysischen Untersuchung sein“ (117). Die Spekulation wird nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern lediglich zurückgestellt, weil sie „verfrüht wäre und unzuverlässig bliebe, solange ihre Grundlage nicht gesichert ist“ (7); zuvor „muß man inne werden, was uns gegeben ist, und zwar möglichst in seiner Fülle“ (117); das aber leistet die phänomenologische Analyse. Doch „kann sich die Metaphysik nicht mit der phänomenologischen Bestandsaufnahme begnügen, so wichtig diese ist“ (118); denn darin wird nicht alles zugänglich, und auch „das uns grundsätzlich Zugängliche“ zeigt sich „nur zu einem verschwindenden Teil“ in „unmittelbarer Erfahrung“ (118). Deshalb gilt es, „durch vorsichtige schlußfolgernde Schritte darüber hinauszugehen“ (118), durch Spekulation das direkt Gesehene zu ergänzen.

Zweifellos versteht sich Br. meisterhaft auf die phänomenologische Erfassung des unmittelbar Erscheinenden; ihm eignet eine ausgesprochene Gabe, das Sich-zeigende in seiner Eigenart und seiner Struktur zu sehen, es klar und eindeutig herauszuheben und überzeugend ins Wort zu bannen. Hier liegt das eigentlich Wertvolle seines Buches, das eine Menge von wahrhaft erhellenden und vorantreibenden Analysen enthält. Schöne Beispiele dafür sind etwa die Darlegungen über das gegenständliche und ungegenständliche Sein (26–56) und besonders diejenigen über Dauer und Zeit (219–263). Bei diesen Analysen werden die oft so starren Begriffe von den ihnen zugrundeliegenden Phänomenen her entwickelt, mit lebendiger Bewegtheit erfüllt und nicht selten auch in eine neue Beleuchtung gerückt. — Am Gegebenen selbst abgelesen und allen Standpunkten vorausliegend, ist Br.s phänomenologische Arbeit berufen, nicht nur den scholastischen Raum zu befruchten, sondern auch darüber hinauszuwirken und sich bei anderen Richtungen durchzusetzen. Darin sieht der Ref. eine der wichtigsten Möglichkeiten dieses Werkes.

Gehen wir zu seiner Kennzeichnung in inhaltlicher Hinsicht über. So betrachtet, bietet es eine glänzende Darstellung des Stufenbaus der Welt, wie schon der Haupttitel andeutet. Der Untertitel nennt die drei Stufen, um die es hauptsächlich geht, nämlich Person, Leben und Stoff. Innerhalb des Lebens tritt ständig die Zweifelt von Tier und Pflanze hervor. Diese innerweltlichen Stufen werden immer wieder von der überweltlichen Stufe Gottes her be-

leuchtet. Bei seinen Erörterungen geht es dem Verf. nicht so sehr um das Dasein als vielmehr um das Sosein der einzelnen Stufen. Besonderen Wert legt er darauf, die eigene Prägung der jeweiligen Stufen und damit ihren Unterschied von den anderen herauszuarbeiten; auf diesem Hintergrund wird dann freilich auch die im Unterschied waltende Übereinkunft sichtbar gemacht. So tritt mit seltener Schärfe hervor, welch tiefgreifende Wandlung grundlegende Bestimmungen auf den verschiedenen Stufen der Wirklichkeit erfahren; besonders deutlich zeigt sich das an der Dauer (219—263) und an dem, was eigentlich Gegenwart heißt (85—129). Nicht weniger eindringlich weiß Br. darzutun, daß gewisse Kategorien eindeutig bestimmten Stufen zugeordnet sind, wie der Person die Gegenwart (im Vollsinn) zugehört, dem Leben die Ganzheit oder dem Vitalen die Angst und Lebenssorge.

Aus allem ergibt sich die verhängnisvolle Rolle, die bisher oft die unbeschene Übertragung der Kategorien eines Bereiches auf andere Bereiche gespielt hat. Vielfach hat das Gegenständliche oder Dinghafte allzu sehr vorgeherrscht, weshalb eine „Tendenz zur Verdinglichung“ bestand, die sich weitgehend an der „Herstellung der Kulturdinge“ (472) orientierte; hierin sieht Br. eine Hauptwurzel der von ihm scharf abgelehnten streng thomistischen Seinslehre (bes. 463—477). Ähnlich hat nach ihm die Finalität „im menschlichen Handeln“, vor allem „in der Verfertigung von Kulturdingen“ (300) ihren Ort, während sie zu Unrecht auf andere darüber- oder darunterliegende Stufen angewandt wird (299—335). — Die oft neuartigen Einsichten, die das Buch in dieser Beziehung bietet, sind großenteils so gut gesichert, daß auch die *philosophia perennis* manches umzubauen haben wird.

Worauf es dabei in erster Linie ankommt, wird erst klar, wenn wir die Stufe der Wirklichkeit ins Auge fassen, von der allein her die anderen Stufen philosophisch bewältigt werden können; das aber ist die Person. Daher kennzeichnet Br. sein Unternehmen auch als „Philosophie der Person“ (24) oder „Personphilosophie“ (184). Der Vorrang der Person gründet darin, daß nur sie „als Selbst ist im vollsten Sinn“ und daß wir sie „nicht nur erkennen, sondern auch verstehen“ (157), d. h. von innen her durchschauen. Weil uns das Sein „zunächst und zutiefst aus der Erfahrung des Personseins“ (21) entgegenkommt, begreifen wir alle darunterliegenden Stufen als dessen geminderte Abwandlungen, wird uns das Darüberstehende als reine Verwirklichung des Personenhaften, das im Menschen immer nur mit anderem vermischt erscheint, zugänglich. Indem wir die Person verstehen, sind wir hier „am reinsten und unmittelbarsten in Berührung mit der Wirklichkeit, wie sie an sich ist“ (22); so haben wir auch einen „festen Ausgangspunkt“, von dem her wir „die andern Stufen in ihrem Ansichsein freilegen“ (22) können.

Was ist nun die Person? Sie „ist wesentlich unreflektierter und ungegenständlicher Selbstbesitz“ (130). Der Selbstbesitz besteht mehr als im Selbstbewußtsein im freien Verfügen über sich selbst (vgl. 58). Die so sich selbst besitzende Person wird bei der Erfassung des Gegenständlichen ungegenständlich miterfaßt; man kann sie nicht „wie ein Ding vor sich hinstellen“, weil sie „nicht als Ergebnis, nicht am Ende einer Intention gegeben“ ist, sondern als „Subjekt, Ausgangspunkt“ (15) aller Intentionen im Vollzug dieser Intentionen selbst miterfahren wird. „Darum muß jeder Versuch, sie gegenständlich, dinghaft vor sich zu stellen, sie verfehlen.“ (15) Der ungegenständliche Selbstbesitz ist auch unreflektiert; denn die Person „ist ihres Seins so sicher und so fest auf sich selbst gegründet . . ., daß sie nicht nötig hat, sich dauernd auf sich selber zurückzuwenden und sich durch Verkrampfung und Ichbetonung einen Anschein von Sicherheit zu geben“ (130). Auch ist ihr unreflektiertes Selbstbewußtsein deshalb „nicht weniger klar und gewiß; unklar wird es nur, wenn man den vergeblichen Versuch macht, sich reflex darauf zurückzuwenden“ (85). Weil ihr Selbstbesitz ungegenständlich und unreflektiert ist, erfaßt sich die Person schließlich „in ihrem einmaligen, unwiederholbaren Sein“ (48). Wird „der einmalige konkrete Mensch . . . in eine Klasse eingereiht“, so „besteht Gefahr, die Person zu verfehlen“ (88). Bei allem muß man aber beachten, daß die Person als menschliche nie „ein rein geistiges, rein personhaftes Ich“, sondern „das geistig-vitale, geschichtlich bedingte Ich“ (17)

ist; daher ist der Mensch „zugleich gegenständlich in der Stofflichkeit seines Leibes und ungegenständlich in der Selbstheit seiner Person“ (30).

Ein wesentlicher Zug bedarf noch der Heraushebung, nämlich: der „Ausgang von der Person ist nicht als Ausgang vom eigenen Ich aufzufassen“ (17). Vielmehr kann die Person, gerade weil sie sich selbst besitzt, „sich übersteigen, gleichsam von sich weg zu anderem hingehen, ja sich an die Stelle anderer versetzen“ (157). Das Gespräch zeigt sie sogar immer schon beim anderen; darin wird, „wie in kaum einem andern Phänomen, die Fülle menschlicher Strukturen sichtbar“ (34). Vor allem ist uns im Gespräch „die Person der andern . . . in gleicher Weise“ ungegenständlich „zugänglich wie die eigene“ (17). Hier vollzieht sich „die wahre Überwindung des Gegensatzes“ (43) von Subjekt und Objekt, weil im Gespräch das Ich und das Du unmittelbar eins sind. Schließlich geht es dabei nie allein um Erkennen, sondern um „Personliebe“ (43); denn „das Streben der Person ist gerichtet auf selbstlose Liebe als ihre Vollendung“ (185). Erst so reift volle Gegenwart, die einzig von Person zu Person möglich ist. Da der Mensch gerade als Person in diesen Bezügen steht und den Ausgangspunkt der Philosophie bildet, ist dieser in einer Personphilosophie alles andere eher als solipsistisch.

Wir müssen es uns versagen, dieses Philosophieren in der reichen Ausgestaltung, die ihm Br. verleiht, im einzelnen zu verfolgen. Eines aber steht fest: die Stunde ist gekommen, in der die Philosophie den Vorrang des Personhaften vor dem Dinghaften schon in ihrem Grundansatz konsequent zur Geltung bringen muß.

Abschließend ist noch ein Wort über die Grenzen von Br.s Werk zu sagen. Ihm geht es genau wie anderen, daß er nämlich, von seinem neuen Ansatz ganz erfüllt, geneigt ist, manche Akzente so zu verschieben, daß man ihm dabei schwerlich folgen kann. Die phänomenologische Methode z. B. scheint zu einem nicht ganz gerechtfertigten Mißtrauen gegenüber der Spekulation und dem philosophischen System zu führen. Im Zuge der Rückführung unserer Begriffe auf das unmittelbar Gegebene wird vielleicht deren Objektivität mehr als gebühlich eingeschränkt. Gewiß gibt es in dieser Beziehung auch innerhalb des scholastischen Raumes verschiedene Auffassungen; wenn Br. den Begriffsrealismus der thomistischen Schule übertrieben findet und sich dem gemäßigten Standpunkt der Suarezianer anschließt, wird niemand etwas dagegen einwenden. Doch beim Lesen des folgenden Satzes befallen einen leise Bedenken: „Ist doch der eigentliche Grund der Bildung von Allgemeinbegriffen das vorausgehende Sorgen des Lebens, das die Seienden in Klassen einteilt, denen gegenüber das gleiche Benehmen oder Verwenden zweckmäßig ist“ (304). Hier wäre wohl eine schärfere Abgrenzung der eigentlichen Allgemeinbegriffe, die durchgehende Wesensstrukturen des Wirklichen erfassen, von bloßen praktischen Ordnungsschemata, die lediglich der leichteren Beherrschung der Dingwelt dienen, notwendig. Auch der absolute Geist, von dem der Verf. mit Recht betont, daß er direkt das Einzelne erfasse, sieht darin eingeschlossen die Wesensstrukturen, die wir in unseren Allgemeinbegriffen abstrakt herausheben müssen. Tatsächlich verwendet Br. ständig derartige Wesensbegriffe, selbst bei der Person, über deren einmalige Konkretheit die philosophische Besinnung hinausgehen muß, wie auch die Existenzphilosophie wenigstens zu Typisierungen des konkret Einmaligen kommt. In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß der zunächst unreflektierte Selbstbesitz der Person nur durch die Reflexion philosophisch erfaßt werden kann. Auch der Verf. formuliert: „Die Reflexion auf die eigene Person“ oder „das von der Reflexion angetroffene Ich“ (17), womit die oben erwähnte Ablehnung der Reflexion nicht ganz zusammenstimmen scheint; sie bleibt weder in einem „vergeblichen Versuch“ stecken, noch macht sie die Gehalte „unklar“. Zuzugeben ist freilich, daß man nicht die ganze Philosophie aus der Reflexion auf das eigene Ich entnehmen kann. Nach dem Gesagten sind wir ebenfalls nicht ganz überzeugt davon, daß die Person völlig ungegenständlich ist; gewiß ist sie undinglich, in der Reflexion aber gewinnt sie für uns die ihr eigene Art von Gegenständlichkeit, die freilich von der bloß dinglichen Gegenständlichkeit viel deutlicher als bisher zu unterscheiden wäre. Übrigens macht sich auch

für Br. im Selbstbewußtsein „die Notwendigkeit einer Objektivierung geltend“ (41).

Mit dem bisher Gesagten hängt ein anderer Punkt zusammen, an dem eine gewisse Kritik wach wird. Die ungemein wertvolle Abgrenzung der einzelnen Wirklichkeitsstufen gegeneinander verführt den Verf. dazu, die ungerechtfertigte Übertragung der Eigenart einer Seinsstufe auf die anderen auch dort zu sehen, wo das nicht oder wenigstens nicht in diesem Maße der Fall ist. So scheint bei der oben erwähnten Ablehnung des strengen Thomismus der Vorwurf einer allzu dinglichen Denkweise massiver erhoben zu werden, als es durch das zu widerlegende System eigentlich begründet wäre. Auch will uns nicht einleuchten, daß Sorge und Angst allein dem sinnlichen Bereich zugehören sollen, während sie auf das Geistig-Personhafte zu Unrecht angewandt würden; erreichen doch Sorge und Angst gerade dort ihre furchtbarste Intensität, wo es nicht nur um leibliche Notdurft, sondern um Bewähren oder Vergeuden, um Heil oder Verwerfung gerade der Person geht. Am wenigsten wollen die Bedenken bei dem Kapitel über die Finalität zur Ruhe kommen (299—335). Nur das menschliche Schaffen im gegenständlichen Bereich, vor allem sein Hervorbringen von Kulturdingen, sei wirklich final; diesem steht am nächsten das Tier, während das geistig-personale Leben überfinal-sinnvoll, das pflanzliche Leben unterfinal und das stoffliche Geschehen völlig unfinal verlaufe. In diesem Zusammenhang fallen Sätze wie: „Unbewußte Finalität aber ist ein bloßes Wort“; oder: die Rückführung der unbewußten Finalität auf den Geist Gottes „hieß, aus dem Organismus eine von Gott gelenkte Maschine machen“ (311). Man müßte nicht zu einer so extremen Auffassung kommen, wenn man die von Br. selbst erwähnte Analogie zur menschlichen Finalität folgerichtig durchführen würde. Wie hier so werden auch sonst manchmal Lehrstücke der philosophia perennis etwas einseitig und nicht in ihrer letzten Tiefe gesehen, so etwa die intelligible Struktur des Seienden und die dieser entsprechende Theorie vom tätigen Verstand (vgl. 97 und 551 f.).

Kaum nötig ist zu bemerken, daß unsere kritischen Bedenken keineswegs unsere positive Stellungnahme zu diesem wirklichen und befreienden Wurf aufheben wollen.

Joh. B. Lotz S. J.

Dessauer, Fr., *Am Rande der Dinge. Über das Verhältnis von Wissen und Glauben.* 8° (56 S.) Frankfurt 1951, Knecht, DM 2.80.

Auf das Unendliche und Absolute eingestellte Geisteshaltung geht jedem forschersischen Erkennen voraus und umhüllt es; dorthin zielt jede Erkenntnis. Der Forscher schaut vom Wissensraum aus in das Meer der Problematik; in der Überzeugung, daß es außerhalb der erhellten Wissenszone noch Wirklichkeit gibt, ein unerforschtes Reich ohne Enden. Er steht an der Dinge Grenze und hat eine das bisherige, ja das gesamte Erfahrungswissen übersteigende antizipierende Bereitschaft für das Unendliche. Die Gesamtheit der Objekte läßt sich nicht mit dem identifizieren, was wir sehen, greifen und mathematisch-naturwissenschaftlich erschließen. Wir erwarten für echte menschliche Strebungen des Körpers und des Geistes Erfüllungen im Universum. Ohne diese Zuversicht auf Erfüllung würden wir nicht forschen. Aber wir wissen auch, daß es menschliche Strebungen gibt, die der Kosmos allein nicht erfüllen kann, die wir dort auch nicht suchen. Der Forscher weiß, daß sein eigenes Gebiet, seine „erhellte Zone“, durchsetzt ist von „zuverlässigen Geheimnissen“; er nimmt auch in seinem Fachgebiet immer mehr an als das nur mit seiner Methode Erkennbare. Sein tiefstes Streben wird nie und nirgends im kosmischen Raum erfüllt. Stets kommt der Befehl: „Weiter, tiefer!“ In unserm Innern lebt ein Imperativ, der nicht wirklich zum Schweigen kommt; ein Befehl zum Wissen und zum Stärkerwerden; eine Kompaßkraft. Das bedeutet: Wir suchen im Grunde das „Letzte“, Absolute, nicht mehr Bedingte, Abhängige, von noch Tieferem Getragene. Und wir finden keine Ruhe, bis wir beim Absolut-Vollkommen sind. *Inquietum est cor nostrum* . . . „Glaube“ ist offenbar die umfassendste, am weitesten tragende geistige Anlage. „Er schreitet sozusagen voran und läßt, hat er das Objekt ergriffen, den Verstand als seinen Gefolgsmann sich mühen. Das ist das ‚credo ut intelligam‘