

Besprechungen

Lumpe, A., *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. gr. 8° (67 S.) München 1952, Foth. DM 2.50.

In schlichter und einfacher Sprache möchte der Verf. „durch sorgfältige kritische Quellenanalyse“ (5) die Philosophie des Xenophanes darstellen. Ein kurzer Abriss über die griechische Philosophie vor Xenophanes (6—9) wie Angaben über dessen Leben, Persönlichkeit und Dichtungen (9—17) werden der Hauptuntersuchung vorausgeschickt. Den entscheidenden Teil der Dissertation bildet die Gotteslehre des Xenophanes (17—31; vgl. dazu auch: W. Jaeger, *The Theology of the early greek Philosophers*, Oxford 1948, 38—54: *Xenophanes' doctrine of God*). Die überlieferten Zeugnisse gestatten nämlich eine verhältnismäßig klare Interpretation. Die Ablehnung jeder „menschlichen Gestalt“ und „menschlichen Begrenztheit“ (17—22) kennzeichnet das Gottesbild. Xenophanes stellt sich Gott als „persönliches, denkendes Wesen“ (18) vor, dessen Erkennen „einfach und unmittelbar“ ist; so nähert sich seine Gottesauffassung „dem Begriff des reinen Geistes“ (18). Als Wesensmerkmal besitzt dieser Gott die „unendliche Vollkommenheit“ (18 20). Gott und Welt (22 bis 26) sind nicht identisch, sondern „substantiell“ (23 65) verschieden. Keinen Glauben verdienen jene Berichte, die behaupten, Xenophanes habe seinem Gott Kugelgestalt zugeschrieben (22—26). Gott unterliegt nicht dem „ständigen Wandel“ (26); er vermag zwar das „All mit der Kraft seines Geistes zu erschüttern“ (19), aber Schöpfergott ist er nicht. Neben diesem Gotte läßt Xenophanes auch noch andere untergeordnete Götter existieren (26—28). Erde und Wasser werden als Prinzipien des unentstandenen Kosmos aufgefaßt, deren „periodische Ent- und Vermischung“ (65) den Weltprozeß ausmachen (36—43).

Daß die Erkenntnislehre des Xenophanes stark umstritten ist, hat in der Dürftigkeit der überlieferten Zeugnisse seinen Grund (31—36). So kommt es, daß die einen ihn als Skeptiker sehen, andere als Empiriker, der nur der Sinnenerkenntnis Wahrheitsgehalt zugesteht, wieder andere halten ihn für einen Rationalisten, für den nur die „*νόησις*“ zur Erkenntnis führt. Der Verf. nun glaubt ihn als „kritischen Realisten“ (36) anzusprechen zu können, für den menschliche Erkenntnis zwar keine adäquate und vollkommene ist, wohl aber eine inadäquate und unvollkommene. Diese Interpretation leitet der Verf. aus der Tatsache ab, daß Xenophanes seine Gotteslehre „mit strenger Gewißheit“ vorträgt (34), indem er „durch spekulative Durchdringung der empirischen Gegebenheiten zur Erkenntnis erfahrungstranszendenter Realitäten“ gelangt (35). Dieser Deutung scheint frgm. 34 zu widersprechen, nach dem es kein genaues Wissen (*σφαρές*) über Götter wie über alle Dinge (*περὶ πάντων*) gibt; denn „an allem haftet Scheinmeinen“ (vgl. Diels-Kranz). Vom Verf. wird diese Schwierigkeit gelöst einmal durch den Hinweis, Xenophanes kenne keine Scheidung „zwischen einem Reich der „*ἀλήθεια*“ und einem Reich der „*δόξα*“ (35), dann durch die Deutung von „*δόκος*“, das im Gegensatz zu „*σφαρές*“ stehe, als unvollkommene Erkenntnis, und durch die Deutung von „*σφαρές*“ als vollkommene und adäquate Erkenntnis (36). Hier könnte man aber dem Verf. entgegenhalten: Sollte diese Unterscheidung, die aus der aristotelisch-scholastischen Philosophie bekannt ist, mit all ihren Voraussetzungen und Folgerungen für einen Denker aus archaischer Zeit überzeugend zutreffen, müßte man die Forderung stellen auf eine bessere philologische Begründung. Ein ausgewogenes philosophisches System darf man nicht bei einem Vorsokratiker erwarten.

Das bisher sichtbar gewordene idealistische Denken des Xenophanes kommt auch in der Anthropologie (43—46) zum Durchbruch. Sie hebt den Vorrang geistiger Leistungen gegenüber den körperlichen hervor, dabei „wertet sie einen maßvollen Lebensgenuß durchaus positiv“ (44). Religiös fundiert ist die Ethik, denn Gott hütet und stiftet den *Nomos* (45). Gesichertes über die Seelenlehre (45—46) auszusagen, ist schwierig. Hier hätte der Verf. einem wichtigen Problem seine Aufmerksamkeit schenken können. Aus dem Verhältnis Platon—Aristoteles wissen wir, daß psychologische Erkenntnisse entschieden über Probleme wie Denken und Sein, Geist und Materie. Von dieser Sicht aus dürften z. B. die Frage Gott und Kosmos (41—43)

wie auch besonders die Schwierigkeiten aus frgm. 34 keine unbedeutende Vertiefung erfahren. — Abschließend weist der Verf. hin auf die Beziehung des Xenophanes zu Parmenides (47—59) und auf die Stellung des Heraklit (59—63). Während W. Jaeger jede Beziehung zwischen Parmenides und Xenophanes leugnet (56), Reinhardt und Gigon ihn von Parmenides abhängig sein lassen (57), trägt der Verf. die Meinung vor, Parmenides habe den Xenophanes „fort- und umgebildet“ (59; ebenso auch: Deichgräber, Rh. M. 87 [1938] 31), indem er an die Stelle der „Ordnungseinheit der Welt“ (65) die „numerische Einheit des Seins“ (65) setzte. — Heraklit und Xenophanes kannten sich (59), dagegen ist kontrovers die Beziehung zwischen Heraklit und Parmenides. Nach Jaeger besteht zwischen beiden keine Beziehung, Reinhardt meint, Heraklit setze den Parmenides voraus, die „herkömmliche Auffassung läßt Parmenides gegen Heraklit polemisieren“ (59). Dieser Ansicht schließt sich der Verf. an (63).

Mit anerkennenswertem Erfolg hat sich der Verf., Philologie und Philosophie verbindend, bemüht, in die Gedankenwelt eines archaischen Denkers einzudringen. Manche Formulierung hätte mit Vorsicht gefaßt werden müssen, wie z. B. die Behauptung von der „unendlichen Vollkommenheit Gottes“ (18); sachlich dürfte das kaum haltbar sein. Die wichtige Abhandlung über die Gotteslehre (17—28) legt es außerdem sehr nahe, den historischen Quellenbefund philosophisch anzugehen mit Hilfe des Begriffes der Analogie wie der Wirklichkeit und Möglichkeit. Außerdem hätte z. B. das Gottesbild des Xenophanes in seiner Eigenart noch eindrucksvoller erfaßt werden können durch einen Vergleich mit der Archelehre etwa eines Pythagoras (9), der das quantitative Element zur Grundlage seiner Archespekulationen macht. Für diese Frage wäre z. B. Keplers Harmonike mundi ein vorzüglicher Wegweiser gewesen. Endlich wird man wohl kaum dem Verf. ganz zustimmen können, wenn er S. 22 schreibt, „die Gotteslehre des Xenophanes sei im wesentlichen aus der Spekulation des Philosophen selbst entstanden“. Um das Kernstück, nämlich das Problem, die Vielheit aus der Einheit heraus zu verstehen, rangen doch schon die Vorgänger.

K. Ennen S. J.

Coreth, E., S. J., *Das dialektische Sein in Hegels Logik* (Glaube und Forschung, 1). gr. 8^o (191 S.) Wien 1952, Herder. S 37.90, DM 7.50, Sfr 8.65.

In dieser Monographie, welche die neue Reihe aus dem Herder-Verlag Wien „Glaube und Forschung“, Österreichische Beiträge aus Theologie, Philosophie und Grenzgebieten, eindrucksvoll eröffnet, geht es um das Ganze hegelscher Ontologie, um den Sinn von Sein bei Hegel (12). Wenn gesagt wird, es fehle noch eine systematische Studie über das Sein bei Hegel (14/15), dann darf doch in etwa an H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Frankfurt am Main 1932), erinnert werden. Er stellt schon sehr bewußt die Seinsfrage an Hegel, die Frage nach „Hegels Ansatz des Sinns von Sein überhaupt“ (Marcuse S. 2 Anm. u. ä. ö.), gerade auch von der Großen Logik her (ebd. 3), und versteht das hegelsche Sein in gewisser Nähe zu Coreths Ergebnis als Dialektik, als „Bewegtheit“ (ebd. 5, 44 f. u. ö.), wenn auch befangen in diltheyschen Lebenskategorien.

Die Frage nach dem Sein ist gleichbedeutend mit der nach dem „Realwert der Dialektik“ (12), so daß ontologisches Denken als dialektisches gilt und umgekehrt. Nach vollberechtigter Ablehnung der Interpretationsmethode von N. Hartmann (14) stellt sich eine klare Gliederung der Arbeit heraus. Teil I prüft die hegelsche Dialektik nach ihrer formalen Struktur, vor allem auch den Sinn des hegelschen „Widerspruchs“ und der dialektischen „Aufhebung“ des Satzes vom Widerspruch. Teil II führt die Dialektik des Seins in Hegels Großer Logik durch und deutet aus diesem Ganzen, vom Ende her (ein methodisch äußerst glücklicher Kunstgriff!), von der absoluten Idee her, die Anfangsdialektik von Sein und Nichts, wobei der metaphysische Sinn von Sein bei Hegel erarbeitet wird: Sein ist das „Formale“ des Dialektischen in aller Wirklichkeit, es ist dialektisches Sein. Teil III erhellt ausdrücklich Möglichkeit und Wesen dialektischer Ontologie und legt Ansätze zu einer Kritik der hegelschen Seinsidee frei vom ontologischen Denken der scholastischen Überlieferung her; der rein formale Seinsbegriff Hegels wird durch den material-inhaltlichen der