

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 anerkanntem 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

aristotelisch-thomistischen Metaphysik überwunden, und Dialektik durch die Analogie.

Mit den einzelnen Thesen des im allgemeinen sehr straff und immer mit nicht gewöhnlicher Energie und Schärfe des Denkens gearbeiteten Buches sich auseinanderzusetzen wollen, das hieße auf die gesamte Hegelproblematik eingehen, wie sie sich in jüngster Zeit herausgebildet hat und die dieses Buch selbst, wenigstens in bezug auf den allgemein-theoretischen Themenkreis, genauestens reflektiert. Die wichtigsten Ergebnisse aber und zu einzelner Hinweise auf etwa nicht völlig überzeugende Auslegungen, mehr Fragen als Gegenthesen, sollen notiert werden.

Im 1. Teil findet sich die wichtigste Literatur zur Dialektik bei Hegel in vorbildlicher Weise ausgewertet; zumal tritt in aller Deutlichkeit hervor, daß dialektisches Denken Beziehungsdenken ist, Fortgang im Verstehen eines Sinngehaltes durch die mit ihm gegebene Wechselbeziehung zu anderen, so daß die „Wahrheit der Sache“ nicht „ihre isolierte Einzelheit, sondern ihr Bezogensein auf anderes ist“ (24), und „die Wahrheit beider das vermittelnde Dritte, die Beziehung“ (29). Eine Anspielung auf den Begriff der *relatio subsistens* (30 Anm. 22) weist einen Weg zu weiterem Verständnis Hegels, einen vielleicht noch zu wenig ernstgenommenen Weg. Das Grundgesetz der Dialektik, die Widerspruchseinheit, Beziehung negativer Identität (29 u. ö.), hebt sich klar heraus. Die anschließende scharfsinnige Analyse des hegelschen Widerspruchsdenkens nach der logischen Seite (39 f.) distanziiert sich von abschwächenden Deutungen, wie der Grégoires, und hält daran fest, auch „zwischen Verschiedenheit und Identität besteht kontradiktorischer Gegensatz“ (42), wie schon Hegel ausdrücklich formuliert hat (vgl. 49 Anm. 54). Es bleibt bei formalem Gegensatz unter derselben Rücksicht, also bei echtem Widerspruch. So weit kann man dem Ergebnis nur zustimmen.

Der 2. Teil erweist als das Sein alles Seienden die „Form“ der Dialektik. Sein scheint bei Hegel zunächst eingeschränkt auf einen Sonderbereich, den des endlichen, materiellen Seins (72 u. ö.), so daß „Wesen“, „Begriff“ und „Idee“ Erschließung des Sinnes von Materie wären, und eine linksgerichtete Hegeldeutung sich nahelegt. Wenn Sein wesentlich „Unmittelbarkeit“ besagt, dann ebenso wesentlich Materie, die die erste, grundlegende Unmittelbarkeit darstellt. Aber man müßte doch wohl mit größerer Bestimmtheit bedenken, daß, was auch C. anmerkt, für Hegel das „unmittelbare“ Sein, das die Logik in ihrem 1. Teil zu entfalten sucht, in einem „übersinnlichen, inneren Anschauen“ gegeben ist (vgl. 74, 79), also nicht in einem sinnlichen, äußeren, also auch nicht etwa nur materielles Sein meint; die *ganze* „Phänomenologie des Geistes“ ist in die erste dialektische Sphäre eingegangen, von der Gewißheit sinnfälliger Dinge bis zu den höchsten Gestaltungen des Geistes (vgl. auch 121), und darum in jeder ihrer Phasen gegenwärtig. Wenn C. sich darauf beruft, daß Sein sich zunächst weiterbestimmt als Quantität und Qualität (80, 88), demnach von materiellem Sein die Rede sei, dann wäre doch zu entgegnen, daß die zunächst entwickelten Seinsbestimmungen sehr wohl „materielle“ ausmachen können, ohne daß damit das Sein selbst als Materie angesetzt werden müßte; alles Sein ist nach Hegel auch materiell, die Idee hat Sein auch „in einer Materiatur“ (vgl. 114); doch ist dieses Sein, vom Ganzen her gesehen, die letzte innere Stufe, die äußerste Aktualitätsebene, zu der die „Idee“ sich erschließt und „entschließt“. Sobald man die Logik Hegels aus ihrer Stellung im Gesamtsystem heraus würdigt, wird man sich eher dazu verstehen, den Seinsmodus der Wirklichkeit, den sie beschreibt, als „vor“ aller Schöpfung in sich selbst wesend wörtlicher zu nehmen. Welt, vor allem die materielle, und Geschichte sind dann aus dem überweltlichen Grunde ex-sistierende Modi, wenn auch notwendig und unbedingt ihm entwerdende. Selbstverständlich ist Wesen, Begriff und Idee die „Wahrheit“ der endlichen Welt; aber sie sind der je tiefere Grund, der nicht einfach und schlechthin in dem Gegründeten aufgeht. Die Texte aus Hegels Religionsphilosophie, die zur Bestätigung beigebracht werden können (vgl. meine Arbeit über „Hegels Gottesbeweise“, Rom 1948, vor allem 155 f.), sind nicht aus dem Zusammenhang gerissene Einzelformulierungen, sondern bezeichnen die logischen Gelenke der religionsphilosophischen Synthese Hegels selbst. Auch das „Unendliche“ bei Hegel sollte man nicht nur als Summe oder Integration der endlichen Seinsmomente auffassen. Hegel will eine echte „Einheit“ von Unendlich und Endlich (vgl. 88), und deshalb muß das Unendliche zum Endlichen in einer echten

Eigenheit und Andersheit stehen. Die seinsmäßige Einheit von Endlich und Unendlich (55), wie dann auch von göttlichem und menschlichem Nous (155, 157), ist eben eine dialektische, die dem ersten Gegensatzglied auch seine Besonderheit bewahrt und bekräftigt. Die Gegensatzglieder halten sich nicht einfach das Gleichgewicht (114), sondern Unendlichkeit, Geist, Gott sind „übergreifend“, wie Hegel so oft sagt. Die Neigung also, etwas allzu stark die linksgerichtete Hegeldeutung als die näherliegende gelten zu lassen (113—114, 165—166), obwohl gegen Hegels innerste Intention (ebd.), scheint dem Gesamtsystem Hegels nicht voll gerecht zu werden. Übrigens hatten die dialektischen Materialisten selbst immer den Eindruck und die bewußte Absicht, Hegels Denken auf den Kopf oder „wieder auf die Füße“ zu stellen, wenn sie ihn materialistisch interpretierten. Der Verf. verfällt aber nicht etwa der materialistischen Auslegung; er kennzeichnet sie als Einseitigkeit und Isolierung einzelner Momente (166), und gerade seine Ausführungen über Sein und Geist (158 f.) und Realismus und Idealismus (162 f.) bei Hegel machen die dialektische Einheit je beider Momente offenbar; das Letzte bleibt auch hier der reine, echte Widerspruch.

Im 3. Teil wird die Analyse der Seinsidee als „der“ Dialektik mit hoher didaktischer, auch selbst dialektischer Kunst vorgeführt; vor allem die Abschnitte über die „Idee“ aus Hegels Logik liefern die Stützpunkte für C.s These. Als ihr entscheidendes Ergebnis wird man, wie bereits angedeutet, buchen müssen: Hegels „Sein“ ist nur formal gesehen, es ist die „Form“, das Formale der „Identität von Identität und Nichtidentität“ in allem Seienden. So richtig das ist und so energisch das aufgewiesen wird, zumal auch im Rückblick auf die Dialektik des reinen Seins (118 f.), es sollte erlaubt sein, zu unterstreichen, daß Hegel jenes Formale eben nicht nur als Gesetz der Wirklichkeit als endliche meint; es durchherrscht und beherrscht allerdings alle Wirklichkeit, auch die göttliche, von der eben doch nicht ganz deutlich wird, ob der Verf. sie nicht völlig in der Welt aufgehen läßt. Der Widerspruch, oder besser die negative Widerspruchseinheit, die auch hier das letzte Wort bleibt, liegt aber vielleicht nicht so sehr darin, daß Gott die Welt ist, Geist die Materie, das Unendliche das Endliche, sondern „schon“ darin (und das reicht zum Widerspruch hin!), daß Gott aus seiner eigenen Formalität heraus in Welt „übergehen“ muß, Geist in Materie usf., daß also auch Gott in seinem Sein dieses Formale ist, das C. mit solcher Eindringlichkeit, und in dieser Ausdrücklichkeit wohl erstmalig, herausgestellt hat. Und hier liegt die, gelinde gesagt, Unstimmigkeit in Hegels Denken: was ist „die“ Aktualität des Absoluten? Ist seine Aktualitätsebene und -quelle die endliche Welt und der endliche Menschengest? Selbstverständlich ist diese Frage, von Hegels System aus gesehen, nur ein Ausdruck dieses Systems, wie etwa der ontologische Gottesbeweis bei ihm nur Ausdruck der Dialektik des reinen Seins ist und die Dialektik zwischen Seins- und Geistphilosophie ausspielt; jedoch rein von der Sache her gesehen, scheint darin die letzte Ungelöstheit des ontologischen Problems bei Hegel sich auszusprechen. Der Verf. bleibt dabei stehen, daß es eben, wie schon betont, das hegelsche Widerspruchsdenken ist, das die fatale Situation heraufgeführt hat. Könnte man nicht den angegebenen Schritt weitergehen und, zum Zwecke einer immanenten Überwindung der Theorie Hegels, die entscheidende logische Schwierigkeit näher dahin bestimmen, daß es das „Sein“ sein soll, das in sich selbst, beim Übergang von Gott zu Welt usw., negativ zu werden vorgibt, insofern das, was schlechthin Sein ist, aus seiner „forma“ heraus mit einem Male notwendigerweise „weniger“ Sein, begrenztes Sein wird? Soll im actus die Notwendigkeit der Selbstbegrenzung liegen? Wenn nach Hegel der Sinn von Sein jenes Formale der Dialektik ist, was nach C.s Untersuchung nun in vollendeter Prägnanz feststeht, dann wäre es so; die weitere Frage geht somit auf das rein Sachliche: Welches ist *tatsächlich* der Sinn von Sein?

Die abschließenden Ausführungen über den Begriff des Seins sind von hohem Interesse. Sie halten sich aber trotz vieler griffiger und plastischer Formulierungen (z. B. zum Thema der Transzendenz und Einheit des Seinsbegriffs und der Analogie) noch im Rahmen einer vorläufigen Skizze, sind ja auch nur als Vorarbeit gedacht für einen umfassenden Versuch, Hegels Problematik rein sachlich aufzunehmen und weiterzuführen (15). Auf einen, der diesen Vorstoß in schwierigstes Gelände wagt, warten wir schon lange. Der Verf. spannt unsere Erwartungen und Hoffnungen sehr hoch.

H. Ogiermann S. J.