

ja auch Lehre Platons, daß „Gleiches nur durch Gleiches“ erkannt werde. Wenn man ferner zum Erweis der Unechtheit nicht auf sprachliche Indizien zurückgreifen kann (4), dann wundert man sich, daß der Verf. diese Tatsache nicht in den Dienst seiner These stellt. In welcher Form das möglich ist, dazu bietet die heutige Sprachphilosophie und Sprachpsychologie genügend Anregungen. Durch eine Untersuchung der Definitionstechnik Platons in den Dialogen der Frühzeit hätte endlich der Verf. seiner These noch eine stärkere Verankerung geben können. Man kann vielleicht ihre Eigenart so umschreiben: Die Bestimmungselemente der Definition werden dem Erfahrungsbereich entnommen, denen als Erkenntnismittel der „praktische Verstand“ genügt. Definitionstechnisch ist die erste Sokratische Annäherung an den „Begriff“ zu umfassend oder zu eng, die zweite vielleicht nach einer anderen Seite hin verkehrt, aber weniger verkehrt usf. Deshalb muß man weiter suchen, um sich so dem gesuchten Begriff zu nähern. Mit den Mitteln des „praktischen Verstandes“ will man die Einheit in der Vielheit finden. Diese Definitionstechnik erinnert nun an die strenge Proportionenlehre, an die sog. „anthyphhoretische Logoslehre“, die das Auffangen von irrationalen Verhältnissen zwischen zwei Folgen von rationalen versucht. Die erste Annäherung ist zu klein, die zweite zu groß, aber ein geringeres zu groß, die dritte wiederum zu klein, aber diesmal um ein geringeres usf. Dagegen übersteigt die Mittel des „naiven und praktischen Verstandes“ die Dialektik der Spätdialoge mit ihrer feinschichtigen Beziehungslogik, die nur von der Eudoxischen Logoslehre her verständlich ist.

K. Ennen S. J.

H o m m e s, J., *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*. 8° (VIII u. 363 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 19.80.

Dieses gedankenreiche Buch bildet den grundlegenden ersten Teil einer umfassenden Auseinandersetzung mit der existenzialistischen Denkweise von seiten einer realistisch und metaphysisch orientierten Philosophie. Das Buch bietet die Sicht des Existenzialismus aus nächster Nähe. Sein Verfasser ist als akademischer Lehrer der Philosophie in Freiburg neben Heidegger tätig. Wir begreifen daher, daß Heidegger im Mittelpunkt steht und andere Existenzialisten nur gestreift werden. Wie kaum ein zweites heilt dieses Buch jene Hintergründe des Heideggerschen Denkens auf, die von der Geschichtstheologie seit Hegel bestimmt sind. Heideggers Ontologie, sein besonderes Seinsanliegen, wird uns dadurch von einer neuen Seite her verständlich. Dieses Anliegen tritt uns immer wieder in den Begriffen der „Entfremdung“ und der „Heimholung“ des Menschen entgegen. Der Verf. zeigt zunächst von Hegel her den Zwiespalt, in welchem der seinem Wesen entfremdete Mensch in der Welt und zumal in der heutigen Situation sich befindet. Daß der Mensch in dieser Welt keine bleibende Stätte hat, ist eine alte Lehre, die in vielfältiger Abwandlung das religiöse und philosophische Denken durchzieht. Die Versuchung lag also nahe, Heidegger als einen Erneuerer der christlich-platonischen Denkweise zu begrüßen. Der Verf. weist diese Bestrebungen als romantisch-theologische Fehlinterpretationen von vorneherein zurück. Die Gegensätze erscheinen vielmehr als unüberbrückbar.

Im 1. Kap. stellt der Verf. die existenziale Ontologie „als errettende Neubegründung des Lebens bei Heidegger“ dar. Das Unheil hat bekanntlich nach Heidegger schon in der klassischen griechischen Philosophie begonnen. Die nihilistische Seinsvergessenheit ist dann immer stärker geworden. Wir aber stehen angeblich am Ende dieser Periode. Die nihilistische Grundbewegung zeigt nach den „Holzwegen“ nunmehr einen solchen Tiefgang, daß ihre Entfaltung nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann. Von dieser eschatologischen Mystik, der „heiligen Nacht“ des Nihilismus, geht der Verf. aus. Trotz aller Verworfenheit, zu der unsere Zeit abgesunken ist, bildet der Nihilismus die unmittelbare Vorstufe kommender Rettung, wenn eben der Mensch das Nichts dieser Nacht durchhält und so zur inneren Seinswahrheit vorstößt. Der Mensch muß dabei in sein Inneres zurückgehen. Das Heil kann nur vom Menschen selber kommen, nicht von einem

Sichhalten an objektive Gegebenheiten. Das Sein des Seienden ist daher nur der Glanz der Selbstmacht des Menschen. Heidegger will bewußt als Gegenbewegung gegen einen christlichen Platonismus begriffen werden. Nur im innerlichsten Selbst des Menschen „west“ das Sein, ist es anwesend. Dahin muß der Mensch heimfinden. Er darf nicht sich subjektiv an das Seiende verlieren. Das innerliche Sein aber ruft den Menschen zurück vom Verfall an die Gegebenheiten des Seienden. Durch den Rückstieg in das eigene Innere kann der Mensch das uneigentlich Seiende, das Endliche transzendieren und dies nicht in einer theoretischen Betrachtungsweise, sondern in einer inneren Umstellung, gleichsam in einer Erinnerung an den Urstand, bevor der Mensch an das Seiende verfallen war. Ohne weiteres sieht man den ganz anderen Begriff der Transzendenz. Heidegger tritt mit seiner neuen Lehre in Konkurrenz zur alten Ontologie und zur metaphysischen Transzendenz.

Im 2. Kap. legt der Verf. die Quellen dieser auf „Rettung“ des Menschen bedachten Ontologie dar. Sie sind in der geistigen Bewegung von Hegel über den späten Schelling, über Kierkegaard, Feuerbach, Marx und Engels und schließlich über Nietzsche bis zu dem durch den Grafen York radikalisierten Dilthey zu suchen. Daß das Sein nur im Menschen, im innersten Denken des Menschen sich vollziehe, war Hegels Überzeugung gewesen. Daß wir dem Gang des Seins nachgehen, es in seiner Entwicklung verfolgen können, hatte Hegel gelehrt. Er wollte vom Begriff in seiner Reinheit ausgehen, über die Entäußerung in der Natur weiterschreiten und durch sie hindurch zum reinen und absoluten Geist gelangen. Wenn Heidegger heute die ontologische Differenz von Sein und Seiendem so scharf hervorkehrt, so ist diese innere Umkehr in Hegels Gang des Geistes durch die Entäußerung und Entfremdung in der Natur bereits vorgezeichnet. Schon bei Hegel bedarf es einer ontologischen Umkehr, um das tragende Moment sichtbar zu machen, das den Menschen aus dem ontischen Verfall an das Seiende herausreißt und zur Reinheit des absoluten Geistes zurückkehren läßt. Diese Zurückholung zum eigentlichen Selbst nimmt sodann bei Kierkegaard die Formen leidenschaftlicher Betonung der subjektiven Bereitschaft an. In einem tief innerlichen Akt ängstigt sich das Subjekt und fürchtet, die wesentliche Haltung dem absoluten Sein Gottes gegenüber nicht zu treffen. So wird nunmehr Hegels objektiver Geist als das Stadium der Entfremdung begriffen. In anderer Form erscheint das Problem bei Feuerbach: Der Mensch wird hier aus dem ihm fremden Ideenreich zurückgeholt in diese sinnliche Existenz. Der Mensch glaubt dann nur noch an sich selber. Er wird in diesem Sinne „gottgläubig“ und existiert aus sich selber. Bei Marx und Engels ist das Stadium der Entfremdung gleich dem Verlorensein im Zustand des Proletariats. Auch hier kann die Entfremdung nur durch die Tat des Menschen aufgehoben werden. Diese Tat aber nimmt die Züge der revolutionären Gewalt an. Bei Nietzsche erscheinen abstraktes Denken und Selbstbewußtsein des Menschen als der zu überwindende Zustand. Der Wille (letzten Endes zur Macht) entthront das Bewußtsein. Auch bei Dilthey läßt sich diese Problematik aufzeigen, nur erscheint das geschichtliche Leben als der Zustand der Befreiung, die metaphysische Bindung aber als Entfremdung. Bezeichnenderweise will Heidegger (mit dem Grafen York) auch noch die geschichtlichen Bindungen zugunsten des Selbstseins des Menschen auflösen. — Die Darstellung dieser geistigen Linie ist das Mittel- und Kernstück des Buches. Die von hier ausgehenden Einflüsse werden fortlaufend durch Heideggers eigene Formulierungen belegt.

Da aber Heidegger nicht so sehr Existenzialist als vielmehr ein Ontologe sein will, der die Fundamente aufdeckt, so geht der Verf. im 3. Kap. dazu über, die Heideggersche Ontologie mit der Ontologie des hl. Thomas von Aquin zu konfrontieren. Aus der „prima philosophia“ aristotelisch-thomistischer Prägung heraus zeigt er, daß der Mensch durch die Welterfassung hindurch zu sich selber gelangt, daß es sich bei der Hinwendung zum endlichen Seienden nicht um eine Entfremdung, sondern gerade durch das Finden des Seinssinns um eine Emporhebung und Erfüllung des Menschen handelt. Das Sein wird hier allseitig aufgefunden und entdeckt, während der Existenzialismus nur die jeweils subjektive Bedeutsamkeit an den Gegenständen sieht und gelten läßt. Wer das Sein erst vom Menschen her aufbauen will und dabei von allem Seienden sich abzuschneiden sucht, muß not-

wendig an der Wirklichkeit vorbeisehen und kann die Fülle dessen, was sich am Gegenstand zeigt, nicht mehr erfassen.

Der Verf. spricht zum Schluß von zwei weiteren Bänden, die der Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus dienen sollen. Man wird nach dem vorliegenden ersten Band auf die eigentlich geschichtsphilosophische und anthropologische Auseinandersetzung gespannt sein dürfen. Eines aber hat der Verf. verständlich gemacht: daß Heideggers Lehren geglaubt werden, daß sie von einer enttäuschten Jugend nach dem ersten Weltkrieg begierig aufgegriffen wurden und nach dem zweiten Weltkrieg aus demselben Gefühl der Enttäuschung und dem radikalisierten Willen zur Änderung eines befremdlichen Zustandes in die Breite gewirkt haben. Die letzten Worte des Hommeschen Buches klingen in eine düstere Warnung aus. Hoffen wir, daß nicht ein zweites Mal dem Gefühl der Entfremdung der Umsturz folgt. Daß aber der Existenzialismus Ausdruck dieses seit mehr als hundert Jahren lebendigen Zeitgefühls ist, hat der Verf. eindeutig gezeigt. Wir sehen darin ein besonderes Verdienst des Buches.

V i n z e n z R ü f n e r, Bonn

B i n s w a n g e r, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. 2. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (726 S.) Zürich 1953, Niehans.

Die 2. Aufl. dieses Buches ist ein unveränderter Abdruck der 1., 1942 erschienenen Ausgabe. Der Rahmen dieses Werkes, das einen Reichtum von Gedanken und eine Fülle von Anregungen bietet, ist sehr weit gespannt. Schon der Titel läßt diese Weite wenigstens ahnen, wenn man bei der Formulierung „menschliches Dasein“ an die Probleme denkt, die von der Existenzialphilosophie aufgeworfen und auch in den Bereich der Psychologie und Psychotherapie eingedrungen bzw. von diesen Gebieten aus neu gestellt worden sind. Letztlich geht es „um das Problem der psychologischen Erkenntnis und um den Aufweis ihrer anthropologischen Grundlagen“ (17). Die Fragen, wie der Begriff „psychologische Erkenntnis“ hierbei aufzufassen und welcher Sinngehalt mit dem Worte „Anthropologie“ zu verbinden sei, hat sich der Verf. durchaus gestellt und sucht ihnen in seinen Reflexionen und Analysen nahezukommen. Er unterscheidet zwei Arten psychologischer Erkenntnis: die Daseinserkenntnis und die Erkenntnisart der objektiv-gegenständlichen Psychologie. Die im allgemeinen als Psychologie bezeichnete Wissenschaft befindet sich dabei mit ihren Erkenntniszielen und Erkenntnismethoden allerdings auf einem „Nebenweg neben dem breiten Strom psychologischer Erkenntnis im Sinne von Daseinserkenntnis“ (572). Diese Formulierung scheint eine gewisse Minderbewertung exakter psychologischer Untersuchungen anzudeuten. Der Verf. meint, daß diese wissenschaftliche Psychologie nichts anderes sei als eine „Naturwissenschaft vom Menschen“ (18). Aber eine wissenschaftliche Psychologie braucht sich philosophischen und selbst metaphysischen Gedanken gegenüber nicht notwendig ablehnend zu verhalten, besonders dann nicht, wenn man sie mit Krueger u. a. als Wissenschaft vom seelischen Sein und nicht nur als Wissenschaft von den seelischen Phänomenen versteht.

Der Verf. ist in seinen Gedankengängen und Methoden der Existenzphilosophie vielfach verbunden. Sein Versuch wäre ohne Heideggers Fundamentalontologie und Husserls Phänomenologie undenkbar. Aber es kommt ihm doch nicht darauf an, etwa im Anschluß an Heidegger eine weiterführende Ontologie des Daseins zu geben. Er tendiert vielmehr auf *Daseins*-erkenntnis, deren Wesen nicht leicht positiv zu umschreiben ist. Jedenfalls hat sie ihren „eigentlichen Grund und Boden im liebenden Miteinandersein von Ich und Du“ (21). Noch genauer genommen, kommt es B. darauf an, die anthropologischen Grundlagen dieser Erkenntnisse herauszuarbeiten. Darum faßt er den Begriff der Transzendenz auch anders als Heidegger. B. will die „grundsätzliche Verschiedenheit von liebender und besorgender Transzendenz sichtbar machen“ (101). Die Liebe, das liebende Miteinandersein, das als eine Grundform menschlichen Daseins zu gelten hat, kann darum auch im Unterschied zur Sorgestruktur Heideggers „nicht aus der Endlichkeit des Daseins, sondern muß aus der Unendlichkeit interpretiert werden“ (55). Wie der