

nicht sein Ehrgeiz. Allzu subtile Untersuchungen und Unterscheidungen liebt er nicht. Die Entscheidungen werden ohne lange Erörterungen der Gründe und Gegenstände mit Bestimmtheit gegeben. Im allgemeinen scheinen sie uns auch das Rechte zu treffen. Doch werden wohl einige Leser der Meinung sein, eingehendere Begründungen und feinere Unterscheidungen könnten keineswegs schon als nutzlose Spitzfindigkeiten abgetan werden. Hier liegen die Grenzen des Werkes; in der Fülle des klar dargebotenen problemgeschichtlichen Materials liegt sein größter Vorzug; jahrzehntelange mühsame Arbeit mußte vorangehen, bis ein solches Werk geschrieben werden konnte; wir wollen dem Verf. dankbar sein, daß er diese Mühe auf sich genommen hat.

J. de Vries S. J.

Hollenbach, J. M., S. J., *Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie*. gr. 8<sup>o</sup> (373 S.) Baden-Baden 1954, Grimm. 25.50 DM.

Die Frage nicht nur nach den psychologischen und anthropologischen, sondern auch nach den „ontologischen Wurzeln“ des Gewissensphänomens ist nicht neu; sie wird in all jenen Überlegungen, die den Weg zu Gott aus der Erfahrung des Gewissens suchen, immer wieder gestellt, und zwar in eben der Weise, daß die Gewissensregung als eigentümlicher Gegebenheitsmodus personalen Seins herausgearbeitet wird, der mehr oder weniger unmittelbar einen Seinsbezug zur absoluten Person enthüllt oder jedenfalls als Zeichen von Kontingenz erscheint und damit als Ansatzpunkt eines Gottesbeweises aus der Kontingenz, in Parallele zu den anderen, die aus gewissen Anzeichen von metaphysischer Kontingenz schließen. Vorliegende Studie stellt die Frage aber in höherer methodischer Bewußtheit, angeregt durch M. Heidegger, dem wir ja manchen Anstoß zu schärferer Reflexivität in ontologischen Fragen verdanken — so auch in bezug auf das Grundthema der Ontologie überhaupt, d. h. das Problem des Seins selbst. Gerade dieses Grundthema unterfängt nun auch die Analyse und Interpretation des Gewissensphänomens so sehr, daß es mit ein Hauptanliegen des Buches ist, die Frage nach dem Sinn von Sein ernst zu nehmen (20). Wenn das Gewissen wesentlich „den letzten Sinn des eigenen Daseins hütet“ (12), so steht man vor der Aufgabe, „zunächst die metaphysischen Voraussetzungen Heideggers mit denen der aristotelisch-thomistischen Tradition zu vergleichen“ (ebd.).

In breiter Ausführlichkeit werden diesem Grundanliegen mehr als drei Viertel der Studie gewidmet. Es soll zu einer echten, fruchtbaren Begegnung zwischen Heidegger und Thomas kommen, so daß beider Positionen in möglichst letzter Deutlichkeit hervortreten und sich miteinander messen. Eine eigentliche Begegnung ist es freilich kaum geworden; hierin bereitet das Werk eine gewisse Enttäuschung, denn Begegnung sollte im Vollsinne des Wortes schließlich doch gegenseitiges Fühlnehmen besagen, Austausch und Zueinanderfinden. Damit aber ist es nichts. Thomas und Heidegger kehren sich auch diesmal unversöhnlich den Rücken. Dasselbe erleben wir ja auch in der neuen Veröffentlichung von H. Kuhn, *Begegnung mit dem Sein* (Tübingen 1954), die auffallenderweise ebenfalls eine „Ontologie des Gewissens“ zum Gegenstand hat. Auch er konstatiert den radikalen Gegensatz zwischen Heidegger und der christlichen philosophischen Tradition (vgl. 98).

Wie Heidegger zu seiner rein immanentistischen Auslegung des Gewissensphänomens gelangt, entwickelt H. bis in alle Winkelzüge der Analyse hinein aus den Hauptthesen von „Sein und Zeit“ und von „Kant und das Problem der Metaphysik“. Das erfordert eine weitläufige Auseinandersetzung mit Kant selbst und dann vor allem mit Heideggers Kantinterpretation. Es ergibt sich, daß Heidegger die kantische Begrenzung der theoretischen Vernunft auf die Erfahrung entscheidend mitmacht, ja darüber hinaus die bei Kant noch „übersinnlich“ geliebene Transzendenz des Geistes, kraft deren für ihn Postulate der praktischen Vernunft theoretisch möglich werden, in eine rein „sinnliche umbiegt, nämlich durch die angebliche Verwurzelung der reinen Apperzeption sowie der Verstandeskategorien in der „transzendentalen Einbildungskraft“ (158 261). Diese These Heideggers dürfte, nicht zuletzt wegen ihrer „ungewöhnlichen Originalität“ (diese Charakteristik gibt de Waelhens dem Kantbuch Heideggers), dem Kenner der heutigen Philosophie geläufig sein. Der Verf. hat sich mit ihrer Darstellung viel Mühe gemacht, eher zuviel

Mühe, wie wohl auch sonst die allzu eingehenden Ausführungen zu Heidegger und Kant die Mühe nicht immer recht lohnen wollen. Was das Kantbuch betrifft, so weiß der Verf. sehr gut, daß Heidegger selbst vom „Fehlenden und Verfehlten“ dieses seines Versuches spricht. Aber das sei in bezug aufs Thema unerheblich, denn Heidegger habe es nie zurückgenommen, daß „Anschauung stets nur sinnlich sein kann und so jegliche Anschauung ihren letzten Grund in der inneren Anschauungsform der Zeit hat“ (159). Ob man auch den späteren Heidegger mit dieser Interpretation trifft? Darüber nachher ein Wort.

Der Aufbau des Buches zeigt dessen Vielschichtigkeit und zugleich die Eindringlichkeit des Fragens, aus der echte philosophische Energie spricht. Es ist folgender: Die Frage nach dem Zusammenhang von Sein und Gewissen (1. Kap.) fordert (2. Kap.) die Prüfung des Sinnes von Sein und Person in „traditioneller“ Sicht, von wo aus (3. Kap.) die Bedingung der Möglichkeit des Vorverstehens von Sein im Wissen um das eigene Dasein deutlich wird; die Kritik der Thesen Kants und Heideggers von der sinnlichen Anschauung und transzendentalen Apperzeption (4. Kap.) führt noch tiefer hinein in die Wahrheit, daß Sein im Wissen ums eigene Dasein erschlossen ist, also in jener geistigen „Ein-sicht“ (5. Kap.), aus der, nach Ablehnung einer dialektischen Wesensidee von Wahrheit (6. Kap.), der Aufstieg zum Sein des Schöpfers erfolgt (7. Kap.); so läßt sich nun sagen, welches der Sinn von Sein und Seinserfüllung ist (8. Kap.); gegenüber dem „Sein-zum-Ende“ Heideggers zeigt sich als echte ontologische Wurzel der Gewissensregung die „Vorliebe für Gott“; abschließend kann der Zusammenhang zwischen „Sinnerfüllung von Sein“ und „Gewissen“ näher bestimmt werden (9. Kap.), und zwar aus einer genauen Interpretation dessen, was bei Thomas „Synteresis“ und ihr Akt (als nächster Möglichkeitsgrund der Gewissensregung) ist. Hierbei entscheidet die Sache selbst über Heideggers Gewissensdeutung als „Ruf zum eigensten Seinskönnen“ hinaus, hin zur „Hingabe an die Übermacht des verfügenden Schöpfers“ (347). Zu einzelner noch einige Hinweise.

Im 1. Kap. kommt bereits zur Sprache, was im 2. weiter entfaltet wird: daß der Sinn von Sein in der christlichen Philosophie nicht von der Kategorie der „Vorhandenheit“ her zu entwerfen ist. Überzeugend wird nachgewiesen, wie von der „Person“ auszugehen sei, zumal auch beim Begriff der „Substanz“. Von Interesse für das Thema des Buches sind diese Vorüberlegungen, weil Heidegger der Tradition vorwirft, sie habe „Schuld“ als „Mangel“ verstanden, damit aber den Blick vom „Vorhandenen“, Dinglichen, leiten lassen, denn „Fehlen besagt . . . Nichtvorhandensein“ (18). Daß Mangel und Fehl tiefer zu nehmen seien, setzt radikalen Ausgang des Seinsverständnisses vom Personalen voraus. Dieses ist es, das den ursprünglichen, „reinen“ Sinn aller ontologischen Begriffe und Gehalte bestimmt, mit Hilfe der methodisch richtig gehandhabten, d. h. alles Apersonale abkünftig bestimmenden Analogie (vgl. bes. 99). Wie der Verf. das Eigentümliche des Personalen sieht, ist äußerst interessant zu lesen (50 ff.), obwohl nicht alle ihm überallhin folgen werden. Er läßt „Wissen und Bejahen des Selbst . . . nicht Ergänzungen der seienden Substanz, nicht also akzidentelle Fähigkeiten einer statisch aufgefaßten Substanz“ sein, sondern „im Sichwissen und Sichbejahen wird das In-sich-selbst-Sein der endlichen Geistsubstanz konstituiert“ (51). Auch die noch sich anschließenden Formulierungen (bes. 57 73 93) vermeiden nicht Anklänge an einen gewissen Aktualismus, sind aber nicht so gemeint, prägen vielmehr nur in zunächst befremdlicher Schärfe aus, daß der Sinn von Sein primär im Daseinsvollzug, von Sein in „Eigentlichkeit“ daher in der Vollendung des Daseinsvollzugs, im Tätigsein, bei der endlichen Geistsubstanz in der „reditio completa“ zu suchen sei (vgl. 93). Daß Sein als solches immer auch metaphysisches „Vorhandensein“ mitsagt, betont der Verf. mit Recht an mehreren Stellen. Ob Heidegger übrigens zugeben würde, daß seine Frage nach dem Sinn von Sein, das doch, zumal nach den letzten Verlautbarungen, radikal monistisch und univok aufgefaßt werden muß, mit all dem getroffen sei, dürfte zweifelhaft bleiben. Aber dann läge das gewiß eben an seinem Seinsmonismus, der sich auf eine „Erfahrung“ des Seins-selbst beruft, für die es an den Seienden keinen Anhalt gebe (vgl. dazu 139 ff.).

Die energische These des Verf. in Kap. 3, 5 u. ö. vom Wissen ums eigene Dasein als Möglichkeitsgrund des Verstehens von Sein und von Zuerkennung von Sein (im

Urteil leuchtet ein. Sie scheint gegenüber allen Versuchen, vor jeder konkreten Erkenntnis eines Seienden einen „Vorgriff“ auf Sein-überhaupt als notwendig zu erweisen, die größere Einfachheit und Durchsichtigkeit für sich zu haben. Der Verf. scheint allerdings einmal zu behaupten, Vorverstehen von Sein sei ganz allgemein die Voraussetzung für Erkenntnis von Seiendem (170). Dann aber gälte das auch für das Verstehen des Seienden, das wir je selber sind: und das „ontologische“, vorontische „Verständnis“ des Sinnes von Sein, nach Heidegger der „Seinsverfassung“ (169), wäre das Verstehen des eigenen Selbst in seinem Dasein vorgeordnet. Jedoch darf man daran festhalten: was Sein ist, erkenne und verstehe ich aus meiner Eigenwirklichkeit und alles, was sonst auch sein mag, in Abhängigkeit davon. Nur sollte man näherhin angeben, wie Selbstverständnis zu Seinsverständnis wird. Es wird m. E. hinreichen, wenn man auf die Erfahrung der beginnenden und aufhörenden bewußten Akte zurückgreift, aus welcher der Begriff des Nicht und Nichts gebildet werden kann (vgl. de Vries, Denken und Sein, 1937, 94 Anm. 14); auf diesem Hintergrunde vermag das, was in der eigentümlichen „Positivität“ des „Da“ und „Etwas“ aufleuchtet, obwohl es nicht in sich den Gegensatz zum Nichts besagt, sich jedenfalls als „Sein“ reflex vorzustellen.

Nebenbei sei angemerkt, daß die These von der unmittelbaren Einsicht in das eigene Wirklichsein als Basis gegen Kants Transzendentalphilosophie natürlich nicht genügt, ganz abgesehen von der quälenden Frage nach Sinn und Recht der synthetischen Urteile a priori. Denn sowenig Kant die Außenwelt leugnet, bestreitet er, daß das menschliche Erkenntnissubjekt „ist“ und sich in seinem Sein auf ungegenständliche Weise weiß; was er verneint, bezieht sich auf die Möglichkeit, Verstandeskategorien, wie die der „Substanz“, auf dieses Seiende anzuwenden.

Der „Schluß“ vom Eigendasein auf Gottes Existenz, wie er hauptsächlich im 7. Kap. entfaltet wird, gilt als Voraussetzung für die Bestimmung des Erfüllungsinnes von Sein, so daß der Gewissensruf, sofern er den vollendeten Sinn von Sein hütet, im Falle der Gültigkeit jenes Schlusses zu Gott und vor Gott ruft und in seinem Wesen die „Urleidenschaft des Geschöpfes“ ausdrückt, „von Gott anerkannt und gewollt zu sein“ (374). Der Verf. sieht den Überschritt zu Gottes Dasein ermöglicht aus der Einsicht in die Begrenztheit der menschlichen Freiheit. Der Mensch erfahre seine wirkende Freiheit zugleich als „Wirkung“, als „verfügtes Eigensein“ (265), weil in vielfacher Abhängigkeit stehend. „Da ich aber um mein Dasein faktisch weiß, ohne über das notwendig vorauszusetzende eigene Dasein selbst verfügt zu haben, so muß ein Anderer da sein, der ursprünglich über Dasein im Ganzen verfügt“ (266). Wieweit dieser Gedankenschritt einsichtig ist, dafür fehlt eine durchgearbeitete Begründung. Es wird ja seit langem mit wechselndem Glück verhandelt, inwiefern Begrenzung, „limitatio“, und auch Abhängigkeit im Wirken Zeichen von Kontingenz seien. Zur Frage aber nach dem Wesen und auch nach den Grenzen rationaler Gotteserkenntnis weiß der Verf. Erwägungen von hohem Interesse beizusteuern (vor allem 281 ff. 326 f.); der Wille, den Ausgang vom Personalen zu nehmen, d. h. aus der Erfahrung der menschlichen Freiheit und ihrer Bedingtheit, ist auch hier am Werk und bezeugt eine Grundforderung heutigen Philosophierens.

Der Verf. nimmt die Gewissensregung indes nicht unmittelbar als Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis, wie es viele für denkbar halten und er selbst nach den Worten der Einleitung vorzuhaben schien: der unerbittlich fordernde Charakter der Gewissensregung deute auf einen Ursprung, „der mit dem Handelnden kaum identisch sein kann und dennoch eine personale Macht sein muß“ (12). Gottes Dasein wird zur Interpretation des Gewissensrufes nur vorausgesetzt, nicht aus ihm selbst als dessen Voraussetzung interpretiert. Es ist interessant, zu sehen, wie *H. Kuhn* im oben erwähnten Werk letzteren Weg einschlägt, obschon er Gott nur gleichsam als Postulat verstanden wissen will (vgl. a. a. O. 171 ff.), da er die Wirklichkeit Gottes von vornherein nicht dem theoretischen philosophischen Erkennen zuzuordnen vermag (vgl. a. a. O. 77 f.). Auf jeden Fall erscheint das Gewissensphänomen, wofern man es überhaupt in seinem „unerbittlich fordernden Charakter“ gelten läßt, auch in sich selbst ein Zeichen von Kontingenz und somit als Ausgangspunkt für einen eigenen Gottesbeweis geeignet zu sein. Daß ihm aber jener Charakter nicht abgesprochen werden dürfe, das bestätigen alle modernen Phänomenanalysen, soweit sie

ontologische Relevanz besitzen, neben der von Heidegger auch die von Jaspers und Nicolai Hartmann; die Analysen aller drei weisen ja in wesentlichen Zügen eine frappierende Gemeinsamkeit auf.

Wenn man damit rechnen darf, daß der Gewissensruf von noch tieferer ontologischer Ergiebigkeit ist, als der Verf. durchblicken läßt, dann ist die Frage berechtigt, ob die Deutung des Standpunktes Heideggers nicht etwa doch hinter dem zurückbleibt, was aus dessen neueren Äußerungen herausgelesen werden kann. Vielleicht wird das Neue in seinem Philosophieren, die Kehre von „Sein und Zeit“ zu „Zeit und Sein“ (vgl. den Humanismusbrief), nicht ernst genug genommen. Da es nach ihm nun das Sein-selbst ist, das den Menschen „entwirft“ und „wirft“ und auf das hin der Mensch ek-sistiert, ohne daß es einfachhin mit Sein des Menschen oder der Seienden im ganzen zusammenfielen (es west „in eigener Wahrheit“), so hat man wohl auch die Ontologie des Gewissensrufes in diese Dimension weiter vorzutreiben; nun ist er wohl nicht mehr nur der Ruf der „in-sich-hineingekrümmten Kreatur“ (347 u. ö.), sondern jener Ruf des Seins-selbst, der den Menschen zum „Hirten“, aber auch zum „Hörer“ des Seins beruft. Ohne hier auf dieser Interpretation insistieren zu wollen, mag doch hervortreten, wie u. U. eine positivere Begegnung mit Heidegger sich abzeichnen könnte — freilich ohne allzu große Hoffnung, das Sein-selbst Heideggers werde sich einmal als Schleier des Deus absconditus herausstellen, wie sich einst das Heideggersche „Nichts“ als „Schleier des Seins“ enthüllt hatte.

Auf die ganze Fülle der Anregungen, die vom vorliegenden Werk ausgehen, noch weiter im einzelnen zu reagieren, verbietet sich hier selbstverständlich. Starke Beachtung verdienen z. B. die Ausführungen über die Definition des Menschen als animal rationale, die zugleich als Grundriß eines Entwurfs einer Ontologie von Leib und Welt anzusprechen sind (71 ff.), ferner die Ausführungen über Freiheit, zumal auch jene Freiheit, die „ontologisch“ genannt wird (110 ff.), über den Personbegriff (105 ff.) und überhaupt die immer selbständigen und reichhaltigen Stellungnahmen zu metaphysischen und erkenntnistheoretischen Problemen, von deren Vielfalt das beigefügte Sachverzeichnis einen Eindruck vermittelt. Eine besondere Fundgrube ist das Werk — dies sei eigens hervorgehoben — für Kantleser, aber auch für solche, die heutiges an Thomas orientiertes Philosophieren kennenlernen möchten. Zu begrüßen ist in diesem Zusammenhang z. B. der mehrmalige Rückgriff auf E. Przywaras leider sonst so oft (geflissentlich oder nicht) übersehene „Analogia entis“. Wer die geistige Geduld aufbringt, die eine Lesung wie die von „Sein und Gewissen“ zwar verlangt, aber auch einzuüben vermag, der wird sie überaus belohnt finden.

H. Ogiermann S. J.

Heberer, G. (Herausgeber), *Die Evolution der Organismen. Ergebnisse und Probleme der Abstammungslehre*. 2., erweiterte Aufl., 1.—3. Lieferung. gr. 8<sup>o</sup> (712 S., zahlr. Abb.) Stuttgart 1954, Fischer. 1. Lief. 12.10 DM; 2. Lief. 17.70 DM; 3. Lief. 20.20 DM.

Das in 2. Aufl. erscheinende Sammelwerk, dessen erste 3 Lieferungen hier besprochen werden, ist wohl die derzeitige umfassendste Abhandlung über die Evolution der Organismen. Die neue Aufl. ist in vielen Punkten wesentlich bereichert worden, wobei aber die grundsätzlich neodarwinistische Einstellung und damit auch der naturphilosophische Hintergrund des Werkes keine wesentliche Änderung erfahren hat. An die Stelle einiger Autoren der 1. Aufl. (H. Bauer, V. Franz, N. W. Timofeeff-Resovsky, H. Weinert, W. Zündorf) sind neue Sachbearbeiter getreten (E. v. Eickstedt, H. Friedrich-Freska, W. Lehmann, H. Lüers, A. Remane und H. Ulrich). So ist die 2. Aufl. wieder zu einem Werk geworden, das jeder studieren muß, der sich über das moderne Wissen der Evolution der Organismen eingehender orientieren will.

Die 1. Lieferung berichtet über *Grundlagen und Methoden*. H. Dingler versucht in seinem Beitrag eine philosophische Begründung der Deszendenztheorie. Er untersucht ihre „allgemeine wissenschaftstheoretische Struktur“ (3), d. h. die Frage, „ob eine Theorie dieser Art überhaupt gebildet werden kann oder nicht und welche Realgeltung ihr zukommt“ (4). Die Deszendenztheorie ist Geschichtsforschung, die mit Hilfe der Kausalität sichere Aussagen über etwas in der Gegenwart nicht direkt Gegebenes zu machen sucht. Die Kausalketten gehen ohne Grenze in die Vergangen-