

Besprechungen

Krüger, G., *Grundfragen der Philosophie*. gr. 8° (XII u. 282 S.) Frankfurt a. M. 1958, Klostermann. 24.50 DM, geb. 28.50 DM.

Heutige Philosophie fragt dem Verf. zufolge wesentlich nach dem Sinn von Geschichte, Wahrheit und Wissenschaft. Diese drei Probleme entspringen auseinander und gehören zusammen. Der 2. Teil des Werkes, das auf Vorlesungen aus den Jahren 1941—1952 zurückgeht, bringt die Vorgeschichte dieser philosophischen Problematik, der 3. Teil einen Grundriß der Aufgaben philosophischer Forschung heute. Es handelt sich aber nicht nur um Fragen (Heideggers Wort vom Fragen als der Frömmigkeit des Denkens scheint manch einen allzu stark zu faszinieren), sondern auch um die Anstrengung, Antwort zu geben, wenigstens in ersten Ansätzen.

Die *Geschichtlichkeit* des Menschen „ist uns heute das dringendste philosophische Problem, weil sie sich in einem früher ungekannten Maße an uns ereignet“ (3). Man zieht und reißt aus totaler Freiheit alles in den Strom der Entwicklung hinein, und es entsteht die Frage, ob wir nicht „über die Geschichtlichkeit hinaus wieder nach der bleibenden Natur des Menschen und ihrer bleibenden Aufgabe“ zu suchen haben (10). Nun aber stellt sich das Problem der Geschichte nicht ohne den Blick auf das der *Wahrheit*. „Die Infragestellung der Wahrheit durch das historische Bewußtsein“ erschüttert die Welt. Ist Wahrheit Sachgemäßheit oder Menschen- und Zeitgemäßheit? In den Naturwissenschaften hält man an ersterer fest, und so geht „schärfste Kontrollierbarkeit im einzelnen . . . mit völliger Deutungsfreiheit im Ganzen zusammen“ (15). Doch läßt es sich nicht verantworten, den Begriff der Wahrheit als Sachgemäßheit in bezug auf das „Ganze“ von Welt und Leben preiszugeben (20 f.). Das alles führt zur dritten Grundfrage, zum Problem der *Wissenschaft*. Zugleich und zumal die Möglichkeit von *Metaphysik* als Wissenschaft steht erneut zur Diskussion (25 f.). Was ist eigentlich Wissenschaft? Nehmen nicht auch die Geisteswissenschaften an der Fragwürdigkeit wissenschaftlicher Metaphysik teil? Aber sie leiden ja gerade deshalb an innerer Unsicherheit, weil ihnen gesicherte metaphysische Einsichten und Leitbilder fehlen. Ähnliches darf man sogar von den nicht-exakten Naturwissenschaften behaupten, von der Biologie und Psychologie (29). Wenn aber auch die exakten Naturwissenschaften ihren Sinn in der Sicherung dessen finden, was der Mensch „ursprünglich erfährt“ (35), dann braucht Metaphysik nicht an der Exaktheit der Naturwissenschaften gemessen zu werden, sondern einzig daran, ob sie „eine menschliche Erfahrung von Sinn und Welt hat und ob sie imstande ist, das in dieser Erfahrung Begegnende methodisch zu sichern“ (37). Erfahrung, „Selbstbezeugung“ des „Ganzen“ und des „Sinnes“ des Ganzen wird hier als Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Metaphysik postuliert (85). Sie legt solche Erfahrung begrifflich aus.

Teil II bietet eine großartige, wenn auch da und dort notwendigerweise vereinfachende Übersicht über die Geschichte der abendländischen Philosophie unter dem Blickwinkel jener drei Probleme. — Die Griechen kannten den philosophischen Ernst des Phänomens der *Geschichtlichkeit* noch nicht in seiner ganzen Schwere. Für das von der Freiheit bestimmte, durch Entscheidung festgelegte und je neue Entscheidung herausfordernde Geschehen, das geradlinig, unumkehrbar von einmaliger Vergangenheit in eine einmalige Zukunft hineinläuft, öffnet erst das Christentum die Augen; Augustinus zeichnet hier als Entdecker. Doch er kennt seinerseits noch nicht die rein philosophische Fragestellung, die für uns unabdingbar geworden ist. Die Geschichtsphilosophie der Aufklärung, die romantische Kritik und der ästhetische Humanismus, die Konstruktion der Weltgeschichte im Deutschen Idealismus, sie alle setzen jedoch die je eigene Gegenwart als absoluten Standpunkt an. Das wird nachher anders, schon bei Marx (dem K. einen verständnisvollen Abschnitt widmet), erst recht im neuzeitlichen Historismus. Ihn aber gilt es zu überwinden; wir können uns beim totalen Relativismus nicht beruhigen.

Für die griechische Antike ist *Wahrheit* Offenbarkeit (Sichzeigen) der objektiven Welt. Die Herkunft der Philosophie aus dem Mythos erklärt das Festhalten am Bezug aufs „Gegebene“. Das Subjekt selbst, die freie menschliche Subjektivität

kommt wiederum erst mit Augustinus zum Durchbruch, in höchster Radikalität aber nach der europäischen Aufklärung. „Hier liegt der entscheidende Unterschied des antiken Denkens vom modernen: das moderne Denken ist nicht rezeptiv, sondern spontan“ (86). Der Kult dieser absoluten Spontaneität der souveränen Freiheit der Vernunft (129) kulminiert im Deutschen Idealismus, doch darüber hinaus nicht weniger im Historismus. Der Rückblick auf die Antike kann uns indes lehren, daß Erkennen nicht nur Spontaneität, sondern primär Rezeptivität ist, Entgegennehmen von Gegebenem (88). Hier ist geistige Rezeptivität gemeint, nicht etwa nur die sinnliche, die auch Kant beibehält. An jener beispielhaften antik-griechischen Haltung richtet K.s. Philosophieren sich auf und aus: es scheint ihm dort eine geistige Möglichkeit erschlossen zu sein, die durch die spätere (nicht einfach illegitime) Entwicklung wohl von Einseitigkeit befreit und zu größerer Fülle ergänzt, keineswegs aber aufgehoben oder auch nur abgewertet wurde. Jene Rezeptivität impliziert einen Vorrang der „Einsicht“, d. h. hinnehmende Intuition, „geistige Anschauung“, „pures Geltenlassen“ des Gegebenen (169); das „Nachdenken“, die diskursive Spontaneität rückt an zweite Stelle (vgl. 90 f. 140).

Allerdings bedeutet auch der augustininische Ansatz und nach ihm die gesamte „christliche Philosophie“ für K. nur einen Durchgang. Ihre Bindung an Theologie und kirchliche Autorität ließ sie nicht mündig werden (125). „Wir müssen zur Führung des Nachdenkens durch die Einsicht zurückkehren, nicht zur Bevormundung des Denkens durch den Glauben“ (127).

Das Geschick der Idee der *Wissenschaft* war an das von Wahrheit gekettet. Und so verlor sie mehr und mehr den Bezug auf Anschaulichkeit, auf natürliche Sprache und Gemeinschaft, auf vorgegebene „Einsicht“; ganz grundsätzliche Emanzipation von verbindlicher Überlieferung ist ihr Signum. Sogar das hermeneutische Denken (in den Geisteswissenschaften) wird souverän, die Fakten sind bloßes Material für aprioristisch entworfene („verstehende“) Theorien. Doch gerade das läßt sich sinnvoll nicht radikalisieren; die positive Eigenart der Geisteswissenschaften besagt Bindung an die Quellen und auch an die geschichtlich gewordene Gemeinschaft, nicht zuletzt an den Willen zum Verständnis von Epochen und Menschen von *ihnen* her. Darum der „innere Widerspruch der modernen Geisteswissenschaft“ (203), die einen solchen Anspruch mit ihrem erkenntnistheoretischen Subjektivismus nicht zu vereinbaren vermag. — Der *heutige* Stand der drei Grundfragen stellt sich am deutlichsten im Medium der Existenzphilosophie dar: sie vertieft die Aporien des modernen Denkens und sucht zugleich einen Ausweg. Heideggers Ontologie des menschlichen Daseins macht den Verzicht auf „ewige Wahrheiten“ zur Bedingung dafür, wieder „einen festen Stand in der Geschichte“ zu gewinnen (210). „Existenz“ ist „Entwurf“ ihrer selbst; der Mensch kommt gerade erst dann zu seinem Selbst, zu sich selbst, wenn seiner Freiheit keine ewigen Werte vorgegeben sind. Aus der Not des Menschen wird seine eigentlichste Tugend gemacht. Und so bleibt auch Heideggers Denken im Banne der modernen Subjektivität (219). Das bedeutet für K., aus dem Grunderlebnis antiken Denkens heraus, den Anstoß, „das moderne Denken endlich ganz in Frage zu stellen“ (220). Darin bestärkt ihn die Position von Jaspers, der trotz seiner Anerkennung von Transzendenz Wissenschaft und Geschichte nur aporetisch behandelt. Wiederum: Wir müssen den Weg, den die Griechen gebahnt haben, zu Ende gehen (232). Im Gegensatz zu Heidegger und Jaspers werden wir das „Sein“ „eindeutig als das Gegebene“ verstehen müssen, das je von sich aus zur Erscheinung kommt und nicht erst kraft existenzieller Entscheidung zu ihm (264).

Näheres dazu entwickelt K. im 3. Teil: Die Aufgabe philosophischer Forschung. — Zwar ist die Geschichte zur ersten Grundfrage geworden. Aber in der Reihenfolge der Antworten müssen wir von der Besinnung auf *Wahrheit* ausgehen; die Lösung des Geschichtsproblems muß „von der Lösung des Problems der Wahrheit und Wissenschaft abhängen, nicht umgekehrt“ (234). Schon die leibliche Gebundenheit des Denkens, die „Leibhaftigkeit“ künstlerischen Erfassens, die vorphilosophische Lebenserfahrung, das „Verstehen aus der Situation“ im Handeln, all das rechnet mit der „Einfügung“ der Subjektivität in einen vorgegebenen, hinzunehmenden Kosmos und macht den Anspruch auf souveräne Spontaneität unvollzieh-

bar. Ebenso orientiert die „Gebundenheit an Gemeinschaft“ (252) uns am Über-subjektiven des gemeinsam Gegebenen. Am wichtigsten aber erscheint jene *absolute* „innere Gebundenheit“ (259 f.), wie sie in der ethischen Selbsterfahrung aufgeht. „Jedermann kennt auch heute die eigentümliche moralische Art der Nötigung und Begrenzung der Freiheit, die wir mit den Begriffen des Sollens, der Verpflichtung, der Verantwortung, des Gewissens u. ä. zu begreifen suchen“ (259—260). Es hilft nur eines: „die wirkliche Preisgabe der Souveränität der Vernunft und die Rückkehr zur antiken Gebundenheit der Vernunft an die einsichtige Welt der gegebenen Güter“ (261), der das Denken normierenden Ordnungen und Werte. Diese Heimkehr wirft nun auch wiederum das Problem der Bindung an einen *göttlichen* Grund des Kosmos auf. „Die ontologische Einsicht in das Dasein Gottes“ beruht auf der „Grunderfahrung von dem Gegebenwerden unserer menschlichen Existenz“, das aus der bindenden Kraft des Gewissens-Anrufs deutlich wird, und nicht auf einem Kausalschluß (266 f.).

Wenn uns Wahrheit möglich ist, dann auch Wissenschaft: vornehmlich wissenschaftliche Metaphysik, die sich „an der erleuchtenden Einsicht in das Dasein Gottes orientiert“ (268); sinnverstehende Geisteswissenschaft, da es einen metaphysischen Standpunkt gibt, kraft dessen „der historische Relativismus im Prinzip überwunden ist“ (271 277); „auch das Faktum der exakten Naturwissenschaften wird verständlich werden, wenn man seinen Sinn an dem in Gott gegebenen Sinn des menschlichen Lebens mißt“ (276), denn es kann jedenfalls nicht selbst naturwissenschaftlich erklärt werden. Das Maß der Dinge ist nicht die Vernunft, sondern Gott. —

Es hat sich gelohnt, in gewisser Ausführlichkeit zu referieren, weil hier ganz unüberhörbar ein Denker spricht, für den die Auseinandersetzung mit der abendländischen Geistesgeschichte zum Schicksal seines eigenen Geistes geworden ist. Der Durchbruch durch den historischen Relativismus und damit auch durch die ihn einschließende Existenzphilosophie wirkt befreiend. Noch über das hinaus, was K. in seinem kleinen, aber äußerst anregenden Werk „Abendländische Humanität“ (Stuttgart 1953) konzipiert, findet er den Anschluß an die seinsgläubige, das Gegebene in Ehrfurcht hinnehmende klassische Philosophie der Griechen. „Die Lösung des Geschichtsproblems ist die Anerkennung dieser vorbildlichen Bedeutung der Griechen, also der Humanismus“ (282). Philosophie ist, geistesgeschichtlich gesehen, Platonismus. Und auch die Entdeckung des Ichs, der Subjektivität, liege „durchaus in der Richtung . . .“, die die antike Philosophie als Philosophie selbst eingeschlagen hat“ (232). Daß die aristotelisch-thomistische Philosophie ihm so wenig zu sagen scheint, mag seine Gründe in der unverhohlenen Vorliebe für Platon haben. Doch wird auch indirekt ausgesprochen, wie sehr ihn, etwa im Hinblick auf kausale Gottesbeweise, die Kantische Kritik beeindruckt hat. Demgegenüber darf darauf hingewiesen sein, daß bei der reflexen Bewußtwerdung allgemeiner Seinsprinzipien (wie sie in die Struktur der Gottesbeweise eingehen) gerade jene Geisteshaltung eine eminente Rolle spielt, die K. so sehnsüchtig erneuern möchte: die schlicht aufnehmende „Einsicht“ in das Sein des Seienden als Gegebenheit. Die „*evidentia immediata*“ der Seinsprinzipien beruht auf einem Verstehen des Sinnes von „Sein“ gegenüber Nichtsein (Nichts).

Sein eigener „ontologischer“ Aufweis der Gegenwart Gottes im Gewissen kommt wohl etwas abrupt. So sehr man dem zustimmen darf, daß hier, im Gewissen, die Stelle der konkreten Begegnung von Gott und Mensch zu suchen und zu finden ist, so wenig möchte man darauf verzichten, die einzelnen Momente der phänomenologischen und begrifflichen Analyse sauberer herausgearbeitet zu sehen. Ähnlich verhält es sich vielleicht auch mit dem entscheidenden Schritt der Abwendung von der totalen, letztlich relativistischen Souveränität der Vernunft: Geschicht er faktisch nur, um nicht dem „Wahnsinn“ Nietzsches zu verfallen und den sonst unauflösbaren „Aporien der Aufklärung“ (262)? Wahrscheinlich muß man sagen, das sei nur das psychologische Motiv, nach einem anderen Weg Ausschau zu halten. Die Umkehr vollzieht sich mit eben jener Überzeugung, die Frage nach der *Wahrheit* habe den Vorrang und entscheide sich in der Einsamkeit der Stellungnahme zum Gewissensphänomen. Der Rückgriff auf das vorbildliche Denken der Antike erscheint daher nicht wie eine Fluchtbewegung. Es müßte freilich — die Aufgabe

systematischer Metaphysik — die rein sachliche Überlegenheit des platonisch-aristotelischen Ansatzes strenger aufgezeigt werden; dann würde auch dessen Wiederaufnahme durch die christliche Philosophie des Mittelalters eine adäquatere Würdigung erfahren.

Den stärksten Eindruck macht trotzdem das Ringen mit dem Problem der Geschichtlichkeit. Und dabei wird dessen letzte Radikalisierung durch Heidegger nicht einmal so recht berücksichtigt, der dem Sein selbst („ontologische“) Geschichtlichkeit zuschreibt: Ihr zufolge gehen auch die verdunkelnden und verzerrenden Anschauungen von Sein und Seiendem auf ein Geschick aus dem Sein selbst zurück. Vermutlich werden gerade heutige scholastische Philosophen aus den betreffenden Ausführungen lernen können; die scholastische Methode schärft nicht ohne weiteres den Blick für die im Phänomen der Geschichtlichkeit sich verborgenden, empfindlich ernstesten Fragen. Viel hängt für die Lösung der geschichtstheoretischen Aporien u. E. davon ab, ob man die Geschichtlichkeit (der philosophischen Begriffe, Leitbilder, Systemideen usw.) in ihrer *positiven* Bedeutung sieht: Geschichte eröffnet auch Möglichkeiten von „Entfaltung“, Selbstkritik und Reifung. Womit übrigens die Tragweite der Frage für die *theologische* Reflexion überhaupt noch nicht gesichtet ist (vgl. beispielsweise H. U. v. Balthasar, *Theologie der Geschichte* [Einsiedeln 1950]).

Jeder aufmerksame Leser wird dem Verf. für seinen Beitrag zu einer Neubesinnung auf die Fragen und Aufgaben heutigen Philosophierens Dank wissen. Seine ganz aus der Moderne herkommende und zugleich platonisierende, nicht mehr eigentlich aristotelische und schon gar nicht scholastische Geistesart bringt einen Ton ins Gespräch, der aufhorchen läßt, wie sie ihrerseits dem echten aristotelisch-thomistischen Anliegen sich zutiefst und auf die Dauer kaum verschließen kann.

H. O g i e r m a n n S. J.

Coreth, E., S. J. (Hrsg.), *Aufgaben der Philosophie* (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX 2). gr. 8° (210 S.) Innsbruck 1958, Rauch. 12.70 DM.

Die Schrift ist der Theologischen Fakultät Innsbruck zur Hundert-Jahr-Feier ihrer Wiedererrichtung von dem der Fakultät angeschlossenen Philosophischen Institut gewidmet. Sie enthält drei Abhandlungen: E. Coreth S. J., *Metaphysik als Aufgabe* (11—95), O. Muck S. J., *Methodologie und Metaphysik* (97—157), und J. Schasching S. J., *Soziologie und Philosophie* (157—210).

Die Abhandlung Coreths beginnt mit einem „philosophiegeschichtlichen Rückblick“, d. h. mit einer Besinnung auf die heutige Lage der Philosophie, namentlich in Deutschland; aus dieser Besinnung werden die Aufgaben entwickelt, die der scholastischen Metaphysik heute gestellt sind. Am vordringlichsten scheint C. die Begegnung zwischen scholastischer Seinsphilosophie und transzendentaler Methode, wie sie im Anschluß an Maréchal und in Auseinandersetzung mit Heidegger im deutschen und französischen Sprachgebiet schon in bedeutenden Veröffentlichungen tatsächlich vollzogen worden ist. Bezüglich anderer wichtiger Aufgaben sind wir über Ansätze noch kaum hinausgekommen. „Es fehlt uns immer noch das entscheidende Hegel-Werk, das... aus einer Gesamtschau der tragenden Problematik Hegels sein System von innen her bewältigt“ (23). Bezüglich des Neukantianismus käme es wohl nur auf eine Auseinandersetzung mit seinen wissenschaftstheoretischen Arbeiten an. Sprachphilosophie und Geschichtsphilosophie, beide im Zusammenhang mit einer Philosophie des personalen Seins und darum vorzüglich als Metaphysik der Sprache bzw. der Geschichtlichkeit, sind Forderungen der Zeit. Weitere Aufgaben sind die Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie, deren „Hauptwelle“ allerdings „vorüber ist“ (34), mit Husserl, von dessen Wiederkehr man sprechen kann (35), mit N. Hartmanns Kategorienlehre; „die traditionelle aristotelisch-scholastische Kategorientafel... bedarf schon längst einer gründlichen Revision“ (38). Schließlich ist die Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus und mit dem Neupositivismus ein dringendes Gebot der Stunde.

Der 2. Teil der Abhandlung C.s bringt einen „methodisch-systematischen Entwurf“ einer Metaphysik. Ausgangspunkt ist die im Selbstbewußtsein gegebene