

Analogie verfährt. Auch hier zeigt sich eine gewisse Unausgeglichenheit, sofern Silvester in einigen Lehrstücken eine durchaus mit Thomas übereinstimmende Auffassung zeigt, anderswo jedoch das Wesenselement in einer Weise betont, die der Grundauffassung des Aquinaten fremd ist.

Bei der Untersuchung *Cajetans* konnte sich der Verfasser, im Gegensatz zu den vorigen Autoren, außer dem Text auch auf eine umfangreichere Literatur stützen. Was die direkten Seinsaussagen angeht, kommt der Verfasser zu dem Schluß, Cajetan habe trotz der Beibehaltung wichtiger Lehrpunkte schließlich unter dem Sein nur das Dasein, die Existenz verstanden. Aus dem entleerten Seinsbegriff Cajetans wird auch erklärlich, warum er seine frühere Ansicht über das Formalelement der Personalität später geändert hat. Dieses sah er zunächst im Sein, später jedoch, im Kommentar zum dritten Teil der Summe, in einem *modus substantialis*. Dieselbe zu einem Essentialismus neigende Tendenz offenbart sich auch in seiner Analogielehre. Obwohl er sicher kein bewußter Essentialist war, so hat er doch durch seinen großen Einfluß dazu beigetragen, einem entleerten, essentialistischen Thomismus die Wege zu bereiten.

Wir stehen demnach vor der paradox erscheinenden Tatsache, daß die geistige Entwicklung des *Thomismus*, wie sie durch die drei genannten Kommentatoren in die Wege geleitet wurde, in entgegengesetzter Richtung zur persönlichen Entwicklung des Aquinaten verlaufen ist. Zum Schluß deutet der Verfasser noch einige Gründe an, die eine zunächst so befremdende Haltung der Kommentatoren verständlicher erscheinen lassen. Es sind das eine gewisse Vernachlässigung der Terminologie des Aquinaten, die im Zeitbewußtsein sich ausprägende starke Betonung des Aristotelismus der thomistischen Philosophie, zutiefst und unabhängig von allen zufälligen historischen Bedingungen aber die leibgebundene Situation des menschlichen Verstandes überhaupt, dessen nächstes und proportioniertes Objekt nicht das Sein, sondern die Wesenheit des sinnlich Gegebenen ist.

Dem Werk ist eine ausführliche Bibliographie beigegeben (155—173). Es ist mit seinen solid erarbeiteten Ergebnissen ein wertvoller Beitrag zu der noch ungeschriebenen Geschichte der thomistischen Schule, aber auch eine Präzisierung und zugleich Richtigtstellung der These Heideggers von der Seinsvergessenheit der europäischen Philosophie.

W. Br u g g e r S. J.

Charles worth, M. J., *Philosophy and Linguistic Analysis*. gr. 8^o (XIII u. 234 S.) Pittsburgh (Pa.) 1959, Duquesne University (Editions E. Nauwelaerts, Louvain, Auslieferung für Deutschland: Orientbuchhandlung, Köln, Antwerpener Str. 612). \$ 4.75, geb. \$ 5.50.

Diese kritische Studie über die gegenwärtige „analytische Philosophie“ in England informiert vorzüglich über jene Bewegung, die von sich behauptet, sie bedeute „The Revolution in Philosophy“, wie der Titel eines der von ihren Vertretern herausgegebenen Sammelbände lautet (London 1956). Der Verfasser bekennt sich als Thomist (im weiteren Sinne), das Buch ist ein Ergebnis seiner Studien am Löwener Institut Supérieur de Philosophie. Er betont zunächst, die Bewegung sei auf dem Kontinent so gut wie unbekannt, was man zugeben darf; obgleich Russell und gerade auch Wittgenstein gewiß nie übersehen wurden, hat die Strömung als ganze kaum Resonanz gefunden. Wichtig ist nun die Feststellung, wie ungerecht es wäre, die analytische Philosophie mit logischem Positivismus oder Empirismus zusammenzuwerfen. Nur A. J. Ayer hat seine entscheidenden philosophischen Eindrücke vom Wiener Kreis empfangen (128). Im übrigen aber wird gerade der Wiener Kreis abgelehnt (Positivismus sei ebenfalls eine Art Metaphysik), wie übrigens auch der philosophische Anspruch der mathematischen Logik (76). Die Bewegung verläuft von G. E. Moore, der als Initiator zu gelten hat, über B. Russell zu L. Wittgenstein, erfährt in Ayer eine ihr nicht gemäße Umbildung (3, 126 f.) und läuft aus in die Cambridger und schließlich die Oxforder Schule, deren bekannteste Namen J. Wisdom und G. Kyle sein dürften.

Die Grundthese ist in Kürze folgende: Philosophie hat nicht neben den Wissenschaften neue, gar transzendierende Erkenntnisse zu vermitteln, sondern nur die Aufgabe, durch Analyse der Sprache aufzuzeigen, daß „metaphysische“ Fragen und

Sätze „sinn-los“ seien, weil sie auf Mißverständnissen sprachlicher Ausdrucksformen beruhen. Wie Wittgenstein, anerkanntermaßen die Hauptfigur der Bewegung, es faßt: „... the method of formulating these problems rests on the misunderstanding of the logic of language“ (79). So werde z. B. das Subjekt-Prädikat-Verhältnis der Aussage als Substanz-Akzidens-Beziehung in die Realität hineinprojiziert, „Existenz“ wird wie eine Eigenschaft des Gegenstandes neben anderen genommen, negative Urteile seien der Anstoß zur Setzung von negativer Realität — woraus unlösbare Paradoxien und unaufhörlich miteinander im Streit liegende metaphysische Systeme entspringen.

Diese Grundauffassung macht eine Entwicklung durch. *Moore* verweist auf die unaufhebbare Vieldeutigkeit der Sprache und führt die meisten philosophischen „Probleme“ auf einen Mangel an exakten Definitionen zurück, ja auf die Unmöglichkeit, solche Aussagen sinnvoll zu formulieren. *Russell* denkt wesentlich an die Verwechslung von grammatikalischer und logischer „Form“ der Satzausdrücke und den voreiligen Schluß von diesen auf die Struktur der Realität. Übrigens stellt er nicht grundsätzlich in Abrede, daß die Syntax der Sprache auf analoge Strukturen in der Realwelt deuten mag (70). *Wittgenstein* sucht den Ursprung metaphysischer Spekulation darin, daß man irgendwie die „Grenzen der Sprache“ übersteigen, d. h. mit Mitteln der Sprache, also „innerhalb“ ihrer, „über“ die Sprache philosophieren möchte — wie wenn man fragt, was ein Satz überhaupt sei oder ein Faktum oder Sinn überhaupt oder Subjekt und Objekt, Welt und Geist (vgl. auch 196), also nach den konstitutiven Voraussetzungen der Sprache fragt und nach ihrem, mit *Jaspers* zu reden, „Umgreifenden“. Die Sprache bannt uns in den Umkreis des Alltags und der Einzelwissenschaften. An ihren Horizonten kündigt sich zwar etwas Transzendentes an, dem jedoch nur unser Schweigen, nicht unser Reden zu antworten vermag: „There is indeed the inexpressible. This shows itself; it is the mystical“ (92). — *Ayer* versucht seinerseits eine Kombination von Sprachanalytik und logischem Positivismus. Leider geht der Verfasser nicht auf Ayers letztes Werk ein, von dem er selber andeutet, es modifiziere dessen Ansichten beträchtlich (130 Anm. 9). *Wisdom* vertritt die „therapeutische Analyse“ (im engeren Anschluß an Wittgenstein und dessen Wort von der Philosophie als Therapie). Metaphysik wird durch Aufweis der Fehlerquellen für metaphysische Begriffsbildung in einer unkritischen Einstellung zu den Sprachformen ähnlich überwunden wie seelische Störungen durch die Psychotherapie. Die Schule von *Oxford* will in ihren Ambitionen zurückhaltender sein, die analytisch-therapeutische Methode nicht verabsolutieren, sie verschreibt sich einer Praxis „von Fall zu Fall“.

Im einzelnen kommen immer wieder interessante Beobachtungen zu Wort, und der Verfasser bleibt daher auch nicht in der Kritik stecken. Freilich ist diese seine Kritik energisch und sehr oft unmittelbar überzeugend. Er weist nach, daß die eigentlich philosophischen Probleme oft einfach nicht gesehen oder jedenfalls umgangen werden: „a systematic missing of their point“ (193). Und metaphysische Probleme werden natürlich von selbst gegenstandslos, wenn man Sinn und Bedeutung eines möglichen Satzes (Aussagesatzes) so definiert, daß diese Definition auf mögliche metaphysische Sätze von vornherein keine Anwendung findet (vgl. 147). Der Verfasser hat mit seinen Hinweisen jedenfalls eine weit vorarbeitende, reich gegliederte Diskussionsbasis geschaffen. Auch seine Bemerkungen zur Theorie der Intentionalität und Bedeutung (216 f.), aber sicherlich nicht minder seine z. T. wohl noch unausgeglichenen Thesen über die Aufgabe der Metaphysik (209 f.) verdienen alle Beachtung.

Man darf ohne weiteres zustimmen, wenn er gerade vom scholastischen Philosophen eine bewußtere Hinwendung zu sprachanalytischen Problemen, zunächst schon einmal zu den sprachlogischen Implikationen metaphysischer Fragestellungen verlangt. Wenn z. B. eine Metaphysik vom „Urteil“ ausgeht, dann wären zuvor in aller nur denkbaren Strenge die Bedingungen zu analysieren, unter denen ein Urteil „Sinn“ und „Bedeutung“ haben könne und was letztere Ausdrücke ursprünglich besagen usw.; und wenn sie gar vom Phänomen der „Frage“ ausgeht, wäre zu klären, ob der Fragesatz nicht doch auf den Aussagesatz zu reduzieren sei usw. Nur soll man auch wieder nicht glauben, die moderne englische Philosophie sei als erste auf diese Dinge gestoßen. Es ist bekannt, daß z. B. Hegel die Struktur des Urteils als

zur Aufnahme (dialektischer) philosophischer Wahrheit ungeeignet ansieht und daher transzendieren muß. Doch auch Thomas weiß in etwa um diese Probleme, er fordert eine Durchbrechung des „modus loquendi“ in den Aussagen über Gott, wie schon in jenen über die „Seinsprinzipien“ überhaupt (die entia „quibus“). Der Verfasser hat recht, wenn er schreibt, Metaphysik involviere bis zu einem gewissen Grade „the violation of actual linguistic usage“ (163).

Moderne scholastische Metaphysik wird sich dieser Fragen thematischer und systematischer als bisher annehmen müssen.

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

R i t z e l, W., *Fichtes Religionsphilosophie* (Forschungen z. Kirchen- und Geistesgesch., N. F. 5). 8^o (200 S.) Stuttgart 1956, Kohlhammer. 12.— DM.

Die scharfsinnigen, nicht immer leicht lesbaren Ausführungen R.s stellen einen interessanten Versuch dar, Fichte aus der Perspektive des Neukantianismus zu verstehen. Nach einer Einleitung, über die noch zu sprechen sein wird und zu der eigentlich auch noch der Paragraph über das kritische Anliegen gehört, werden zunächst die *Religionslehren der „kritischen“ Denker*, d. h. Kant und der junge Fichte in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792), vorgestellt (1. Kap.) und am strengen Maßstab der „Kritik“ gemessen, dem sie beide nicht standhalten können; Kant nicht, weil er das Eigentliche der Religion „außerhalb“ der Vernunft ansiedelt (59—61 64), Fichte nicht, weil er die Religion zur Bedingung der Moralität macht und damit deren Würde schmälert (57—59 64—65). Schuld an Kants Unzulänglichkeit ist seine Annahme eines Dinges an sich, das alles möglich macht und sich jeder Kritik entzieht (61 65). Das Wissen eines endlichen Subjekts wird zwar in jeder Erfahrung durch ein ihm Gegebenes bestimmt; aber die Voraussetzung dafür, daß ein Subjekt derart bestimmt wird, ist die, „daß es sich als freies, autonomes, nur der Vernunft verpflichtetes Subjekt bestimmt — dazu nämlich, Erfahrung zu machen“ (70). Von diesem Standpunkt des Idealismus aus ist die weitere Religionsphilosophie Fichtes zu verstehen, der für die Zeit von 1794—1801 das 2. Kap., für die Zeit seit 1801 das 4. Kap. gewidmet ist.

Was die umstrittenen *zwei Phasen der Entwicklung Fichtes* angeht, so betont R. die Identität des Anliegens in beiden Phasen, d. i. das Ringen um das Problem der Synthese von Freiheit und Aposteriorität. Die Rede Fichtes vom Sein bedeutet nicht eine Ableitung der besonderen Seinsweisen von ihm als einer Thesis, wie die „gängige“ (sprich: rationalistische) Ontologie verfähre, sondern die normative Bindung des Freiheitslebens an die Hypothese des absoluten Seins als den letzten Grund aller Freiheit, so daß das Ich zwischen einem doppelten Nicht-Ich steht, einem, das es voraussetzt, und einem, das es in Kraft dieser Voraussetzung selbst setzt (156). Dieses „Sein“ bedeutet jedoch nach R. nur die Idee der Geltung und Verbindlichkeit überhaupt.

Das 3. Kap., das zwischen die Darstellung der beiden Phasen der Fichteschen Philosophie eingeschoben ist, behandelt *Schleiermachers „Reden über die Religion“*. Die Notwendigkeit, auch Schleiermacher in die Untersuchung einzubeziehen, ergibt sich aus dessen Anspruch, die Transzendentalphilosophie zu „ergänzen“ (113), ein Ansinnen, das diese ablehnen muß, was nur möglich ist, wenn sie ihrerseits das zu begründen vermag, was in jener angeblichen Ergänzung beschlossen war. Schleiermachers Hauptsünde ist, daß er auf ein substantialistisch gefaßtes Urwesen zurückgreift und in den Begriffen des Subjekts, der Geltung und der Funktion Ableitungen aus diesem Wesen zu erfassen vermeint (150). Die idealistisch gefaßte Spekulation hingegen, das absolute Wissen, in dem die Spekulation die Möglichkeitsbedingung ihrer selbst ist und als deren Differenzierung sie sich erfaßt, ist Religion (163), ja sogar „Mystik“, als Innwerden des ganz und gar Ungegenständlichen. Das absolute Wissen (Gott) hat jedoch kein eigenes getrenntes Sein, sondern lebt nur in seiner Funktion, Möglichkeitsbedingung des relativen Wissens zu sein. Das Mittel, um in die Einheit des Lebens mit Gott einzudringen, ist der Glaube an Jesus, der die Verkörperung (besser: eine der möglichen Verkörperungen) der Idee der Menschheit darstellt. Wer aber die Seligkeit (jene Einheit mit Gott schon in dieser Zeit) erlangt hat, bedarf der Vermittlung Jesu nicht mehr.

Wir glauben es R. gern, wenn er sagt, das Christentum, das Fichte seiner Philo-