

abgewogener Beurteilung der Probleme der Urzeugung und Evolution abzuschließen. *F. J. v. Rintelen* führt durch die Geschichte der Wertphilosophie und läßt daraus die sachlichen Positionen, auch die realistische eigene, in unaufdringlicher Eindeutigkeit hervortreten (441—449). Auch *M. Landmann* orientiert über die Grundbegriffe der Kulturphilosophie auf eine inhaltsreiche und durchsichtige Weise (548—560). Nicht ganz so erhellend ist die Lektüre der relativ ausführlichen Beiträge über Geschichtsphilosophie (*F. Kaufmann*; 488—517) und über „Philosophie der Politik“ (*J. v. Kempfski*; 518—547), auf deren z. T. sehr interessante Einzelheiten nicht eingegangen werden kann. Ich zitiere nur eine Stelle von *F. Kaufmann* (†): „Die [neukantianische] Flucht vor den Sachen in die Wissenschaft von ihnen ist ein Vorspiel zu dem orgiastischen Kult der wissenschaftlichen Methode in den Vereinigten Staaten und zu der Flucht von der Sache zu den Sätzen einer utopischen Wissenschaftssprache, der Flucht in eine isolierte Semantik, die, von Wien über Oxford und Cambridge kommend, die amerikanische Nachhut verwirrt hat und dort ihrem Ende zugeht“ (495) — eine Prognose, auf deren Richtigkeit man nur hoffen kann. Die am Schluß stehende „Philosophische Anthropologie“ (*W. Brüning*; 561—577) konstruiert wohl etwas zu sehr im Geschichtlich-Referierenden und läßt ihre vier Seiten „systematische Probleme“ in Fragen aufgehen.

Angesichts der großen Verdienste des Herausgebers um die Philosophie bedauert der Rez., daß er gegenüber dessen eigenen Beiträgen über Erkenntnistheorie (295 bis 312) und Metaphysik (360—380), über Ethik und Ästhetik (450—487, zu gleichen Teilen) wieder am meisten Bedenken anmelden muß, jedenfalls zu den ersten beiden Stücken. Es ist mühsam, aus den von den Naturwissenschaften herkommenden, von Kant beeinflussten Mehrwertigkeits-Programmatiken H.s etwas festzuhalten. Ist die Erkenntnislehre stets standpunktbedingt (297)? Ist „Kontinuität“ eine (kantische) „Idee“ (299)? „Noch immer gibt es Menschen, die glauben: 1. es gebe eine Wahrheit . . . ; 2. sie sei entweder evident (unmittelbar [?]) einsichtig für jede normale Intelligenz) oder aber offenbart . . .“. „Wie Parmenides die Wahrheit mit dem *einen* Sein identifiziert, so [?] setzte sie Thomas von Aquin mit dem *einen* Gott gleich, wenn er sagt: ‚Die Wahrheit ist nicht nur in Gott, sondern er ist die Wahrheit selbst, die souveräne und primäre [!] Wahrheit.‘“ „Diese ‚einwertige Erkenntnislehre‘ sei ‚auf den Trugschluß der Eindeutigkeit (monomorphic fallacy) aufgebaut“ — und die scholastische Analogie? Erst die neuzeitlichen Erkenntnislehren unterscheiden nach H. Tatsachen- und Vernunftwahrheiten (302 f.). Die Induktion kann „nur wahrscheinliche Sätze ergeben, die jeden Augenblick durch neue Erfahrung widerlegt werden können“ (der schlagende Beweis: „der induktiv gewonnene Satz ‚Alle Schwäne sind weiß‘ wurde durch die Entdeckung schwarzer Schwäne als falsch erwiesen“) (306). Eine ähnliche Liste könnte für den „Metaphysik“-Beitrag aufgestellt werden.

Die speziellen Auffassungen H.s sind gewiß nicht ohne z. T. wohl recht hintergründige Gründe; aber sie sind nicht genügend geklärt, um hier mit Nutzen vorgelegt werden zu können. Gerade das große Problem Glauben und Wissen will mit den nötigen Differenzierungen angegangen sein, nicht mit einseitigen, schlechthinigen Abhängigkeitsbehauptungen, die es diskreditieren; ganz gemäß H.s „Grundprinzip der wechselseitigen Abhängigkeit“ (373)! Der Alternativen-Perspektivismus wird durch das, was in dem Buche geglückt und beispielhaft ist, zumindest nicht empfohlen. Aber das ist wohl kein großer Schaden. Bestehen bleibt: das allgemeine Programm eines geschichtlich-systematischen Überblicks über die heutige Philosophie ist mutig und sehr begrüßenswert; auch vieles einzelne wurde in dem Werk gut, manches sehr gut ausgeführt; nicht zuletzt die verzeichnete Literatur, die oft durch Inhaltsangaben erläutert wird, gibt dem Buche Wert. W. Kern, S. J.

Himmerich, W., *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen* (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, Neue Folge, 13). 8^o (216 S.) Würzburg 1959.

Es ist ein seltener Fall, daß Gedankengänge der antiken Philosophie nicht nur in historisch-vergleichender oder genetisch-deduzierender Absicht untersucht werden, sondern mit der ausdrücklichen Fragestellung: Was bedeutet das, was hier gesagt wird, als Aussage über einen objektiv festgestellten oder festzustellenden Sachver-

halt, wenn wir es in die Sprache unseres heutigen Philosophierens übersetzen wollen? Auf den ersten Blick scheint der Neuplatonismus Plotins einer solchen Behandlung sich mehr als jedes andere antike System zu entziehen. Mit entschlossener Abwendung von allem Historisieren und allem Herstellen geistesgeschichtlicher Zusammenhänge weiß aber H. die Perspektive zu finden, aus der heraus sich Plotins System als eine gerade für die heutige geistige Situation fruchtbare und bedeutende Aussage darstellt über die eigenartige „Befindlichkeit“ des Geistes, d. h. seine Zwischenstellung zwischen einem In-sich und Zu-sich-Gerichtetsein und einem Nach-außen-Gerichtetsein, die zugleich ein In-der-Entscheidung-Stehen ist und seinen Freiheitscharakter, sein „Ortungsvermögen“ innerhalb der Polarität, in die es hineingestellt ist, bedingt. H. betont (und das ist ein sehr fruchtbarer Gesichtspunkt), daß die „Ontologie Plotins eigentlich erst von seiner Anthropologie her zu verstehen ist . . . , weil hier ein Philosoph am Denken ist, der . . . aus seiner Subjektivität heraus sich selbst und die Welt zu begreifen sucht, indem er sich selbst als den Bezugspunkt erlebt, in dem Außen- und Innenwelt, Sein und Bewußtsein . . . Existenz und Wert sich schneiden. Der als Realität erfahrene Bestand des ontologischen Koordinatensystems (in das sich der Bezugspunkt des Ich dergestalt versetzt sieht), das auf seiner Ordinate zugleich die Wertgrade des Seins anzeigt, bewahrt Plotin vor dem Ausgleiten in absoluten Subjektivismus, so daß seine *Geistphilosophie* zugleich *Seinsphilosophie* nach antikem Vorbild und *Wertphilosophie* bleibt“ (16).

Mit dieser sowohl das Anliegen wie die Methode des Buches vorzüglich zusammenfassenden einleitenden Bemerkung des Vorworts ist im Grunde schon der ganze weitere Plan des Buches umrissen. Man versteht, wie sich um die Analyse des Ich — des seiner selbst bewußten und zugleich in der Erfahrung dem anderen zugewandten, ja eben durch sein Bewußtsein zur Erfahrung befähigten — die Probleme des plotinischen Denkens anordnen: die eigenartige Zwischenstellung des Systems zwischen Monismus und Dualismus (120), die Ambivalenz der plotinischen Formel für den Seinsvorgang, der einerseits „Fall“ und andererseits wesenhafte „Seinsausstrahlung“ ist (65), die eigenartige Rolle des Bösen, das „Nichtseiendes“ ist und doch zugleich seinskonstituierend, „Materie“ und doch nicht präexistentes Substrat der Formung, „zugleich (ontologisch) Erscheinungsgrund der Welt und (ethisch) Urgrund des Bösen“ (120—122), und die Zwischenstellung des geistigen Ich „als Medium zwischen zwei Seinsbereichen, durch die es nach innen wie nach außen, nach oben wie nach unten gezogen wird und im Ortungsvermögen des Ich die Entscheidung fällen muß“ (141), weil es ja „der Schnittpunkt zwischen sinnlicher und geistiger Welt“ ist und seine Funktion „die Koordinierung zwischen den Bewirkungen beider Welten, und die Bezugsetzung dieser Bewirkungen auf sich selbst, und damit zugleich Bezugsetzung seiner selbst zur Sinnlichkeit und zum Geist“ (93) ist. In dieser „richtigen Bezugsetzung“ des Geistes (seinem beschauenden Verhalten und seinem inneren Hingeordnetsein) zu dem, was über ihm ist, und seinem den von dort gewonnenen, geistigen Ordnungsprinzipien entsprechenden, handelnden Einwirken auf das, was unter ihm ist, besteht ja auch seine Glückseligkeit (Eudaimonia), die eben deshalb nicht nur, im stoisch-aristotelischen Sinn, freie Betätigung und Entfaltung des Wesens ist, so wie es, als geistiges Ich, schon vorgegeben ist, sondern Verwirklichung von etwas, auf das hin der Geist nur angelegt und hingeordnet ist, als auf ein zu erreichendes Ziel, so daß er es nicht schon in seinem Wesen besitzt, sondern sein Wesen selbst nur „Freiheit zu“ diesem Ziel ist. Durch den objektiven Bezug auf dieses „Über-Ihm“ (der auch die für das System notwendige objektive Gültigkeit der Hypostasenlehre garantiert) wird diese Verwirklichung zur ethischen Aufgabe, und die Ethik selbst, die sich so ergibt, kann im antiken Sinne „Glückseligkeitsethik“ sein, ohne deshalb doch „heteronome Ethik“ zu sein (117).

Deshalb ist auch der Begriff der Eudaimonia in den Mittelpunkt des Buches gestellt und als sein Titel gewählt worden, obwohl er bei Plotin keine so zentrale Rolle spielt (17), weil Plotin die Gedankengänge, deren Sinn für uns sich in ethisch-personalistischer Betrachtungsweise erst voll erschließt, von seinem Standpunkte aus als ontologische Gedankengänge darzustellen pflegt. Denn was dem modernen Leser verdeutlicht werden muß, ist eben nach H., daß es sich hier um eine Ontologie handelt, die aus der Analyse des denkenden Ich und seiner „Ortung“ im Bereiche der Seinswelt — man könnte im plotinischen Sinn sagen: zwischen den Seinswelten — stammt. Es ist einer der Vorzüge des Buches, daß es zeigt, wie eine solche „Ver-

wirklichungsethik“ als Deutung der „Grundbefindlichkeit“ des Geistes nur dann möglich ist, wenn über dem geistigen Ich ein objektiv seiendes, allem Seienden sinngebendes Absolutum angenommen wird, und wie wichtig es daher ist, die plotinische Hypostasenlehre (Seele, Geist, Eines) unverkürzt zu belassen (156) und sie nicht zu einer Stufenreihe von „Erlebensweisen“ und „Aspekten“ herabzusetzen.

Wenn aber dergestalt auch eine Reihe von plotinischen Motiven in eine neue und für das moderne Verstehen sehr aufschlußreiche Beleuchtung gelangt, wäre es doch falsch, anzunehmen, daß damit die ganze Problematik des plotinischen Systems erfaßt ist. Mit dem Ausdruck „wissenschaftlich-erkenntnistheoretische Mystik“ (49) ist der Erlebnisgehalt der „Henosis“ im Sinne von Enn. I 6 ebensowenig erfaßt wie ihr ontologischer Aussagewert, im Sinne Plotins, mit der Formel vom „Hingeordnetsein“ des Geistes auf das „Eine“. Wenn man diese Problematik ernst nimmt, wird man auch nicht so leichtin über die grundlegende Alternative der Betrachtungsweisen, die sich hier auftut, harmonisierend hinweggleiten und sozusagen in einem Atem (in zwei aufeinanderfolgenden Zeilen) von dem „Einen“ als dem „höchsten Du“ und zugleich von dem „Aufgehen in ihm“ reden (160). Daß in Plotin beides wirksam ist, das „Duverhältnis“ und die „Identitätsmetaphysik“, kann man seit Arnou wohl nicht leugnen. Aber daß es eine *Alternative* ist, ja das Grundproblem in Plotins System überhaupt, darf man nicht mit so allgemeinen Wendungen, wie dies auf S. 157 geschieht, verschleiern. Wie wenig sich H. in die Gedankengänge dieser Identitätsmetaphysik hineinzudenken vermag, zeigt Anmerkung 2 zu Kap. 4, die völlig unplotinisch folgert, daß nur mehr eine subjektive Gefühlswallung übrigbliebe, wenn „die Tatsächlichkeit des Gegenüber“ aufhört. Man wird zugeben müssen, daß auf diese Weise nur ein Teil des plotinischen Systems wirklich in das Blickfeld des modernen Lesers gebracht wird. Aber selbst mit dieser Einschränkung wird man es als ein großes Verdienst dieses Werkes anerkennen müssen, daß es eindeutig nachweist, daß — von der plotinischen Anthropologie her gesehen, d. h. vom Standpunkte seiner Analyse des geistigen Ich — die theistische Deutung dieser Alternative erfordert wird (157). Daß demgegenüber die ontologischen Aussagen, die von der „Identitätsmetaphysik“ Plotins bestimmt sind, nur in merklicher Abschwächung wiedergegeben werden, ist bei der bewußt vom Anthropologischen ausgehenden Fragestellung des Buches begreiflich. Daher auch (trotz der Warnung vor der „Verführung des Vergleiches mit dem christlichen Gottesbegriff“ 157) die Verchristlichung des Begriffs der Transzendenz des Absolutums (113), die sogar so weit geht, daß der Begriff der helfenden „Gnade“ eingeführt wird, wenn auch nur als interpretierende Benennung dessen, was Plotin in „Begriffsnot“ nicht zu benennen vermocht haben soll (114). Aber es bleibt das unbestreitbare Verdienst dieses Werkes, eine wirklich lebendige, den philosophischen Gehalt und Wahrheitswert seines Systems betreffende Diskussion über Plotin eröffnet zu haben, der so oft nur als Gegenstand rein historischen Interesses behandelt wird. Dem Bestreben, ihn dem modernen Leser wirklich nahezubringen, dient auch die Einfügung längerer Abschnitte in wörtlicher Übersetzung, wobei nur manche Ausdrücke, die zu wortgetreu wiedergegeben werden, den mit Plotin (bzw. dem schon erweiterten und übertragenen Sinn dieser Ausdrücke) nicht Vertrauten befremden müssen, wie ἀντιληψις = Zugriff (92) und προσνεύειν = zunickt (94). Aber vielleicht regt dieser handgreifliche Hinweis auf die Unübersetzbarkeit solcher plotinischer Termini mehr zum gewissenhaften „Nach-Denken“ an als eine glatte und gefällige Paraphrasierung. E. v. I v á n k a

Overhage, P., *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* (Quaestiones disputatae, 7). 8^o (107 S.) Freiburg 1959, Herder. 6.80 DM.

Im Vorwort betont O., daß das Schlagwort von der Affenabstammung des Menschen langsam überwunden wird. Das soll aber nicht heißen, daß man auf biologischer Seite von der Annahme einer Herkunft des Menschenleibes aus tierischen Vorfahrenformen abrücke. Vielmehr erkennt man mehr und mehr „die einsame Größe des Menschen innerhalb der gesamten Organismenwelt trotz der nicht abzuleugnenden Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen in der leiblichen Organisation und manchen psychischen Reaktionen. Man wird aufgeschlossen für die geschichtliche Daseinsart des Menschen und sein geistgeprägtes Verhalten. Man ahnt die Größe der Aufgabe, die eine ursächliche Erklärung der Entstehung des Menschen der bio-