

Subjektsein, hat er als substistenter Grund, aber es soll von ihm nicht substistierendes Sein gesagt werden können, denn das Sein erschöpft sich nach W. im Begründen des Seienden (und jedes Seienden) in seiner Seiendheit.

Aus der inneren Notwendigkeit des philosophischen Reflexionsganges wird W. dazu geführt, den Begriff des Seienden nicht nur auf das Ansich der Welt, sondern auch auf das Ansich des faktischen Subjekts, schließlich aber auch auf das Ansich des transzendenten Grundes anzuwenden. W. sieht auch deutlich, daß dem transzendenten Grund ein Fürsichselbstsein „vorgängig“ zu seinem Begründen zukommen muß. Aber er vermag die Modalität dieses Seins nicht zu bestimmen; der Ausdruck „subsistierendes Sein“ ist für ihn widersinnig, weil *Sein* für ihn nur Seiendheit, nur die Einheit eines Prinzipiengefüges ist. Sein Seinsbegriff ist essentialistisch. Die Alternative dazu ist nicht eine ebenso einseitige „Existenz“-Philosophie. Die Dualität von Essenz und Existenz läßt sich nur durch Rückgriff auf eine höhere Dimension überwinden. Diese (letzte) Dimension eröffnet sich durch die Priorität des reinen Seinsaktes vor und über jeder Essenz und jeder essenzenbezogenen Existenz.

Was mit dem *Seinsakt* gemeint ist, läßt sich im Anschluß an W.s Terminologie am besten von der Setzung her erläutern. Das Sein des vom Subjekt Gesetzten ist nicht identisch mit dessen Setzen; es erschöpft sich auch nicht im Gesetzsein durch das Subjekt, sondern kommt dem Seienden an sich zu. Gerade deshalb ist das Sein nicht nur die Seiendheit des Seienden, sein Was und Wie es ist, sondern vielmehr dieses, daß sein Gesetzsein durch das Subjekt nur ein Nachvollzug dessen ist, was es selbst an ihm selbst aktuell vollzieht. Es ist setzbar, weil es primär an sich und in sich selbst schon gesetzt ist. Darin hat es seinen Seinsakt, sein Sein. Das aber, was und wie etwas ist, sind nur die Weisen solchen An-sich-Gesetzseins. Alles nun, worin die Weise des An-sich-Gesetzseins mit diesem selbst in Differenz steht, gleichviel ob es sich um ein welthaftes Objekt oder um ein welthabendes Subjekt handelt, verweist durch sein An-sich-selbst-Gesetzsein auf die ursprüngliche und absolute Selbstsetzung, in der jene Differenz aufgehoben ist. Wenn das Sein der Seienden so als Seinsakt verstanden wird, muß der transzendente Grund unabhängig von seinem Begründen auch substistentes Sein genannt werden. Als absolute Selbstsetzung (*actus purus*) ist das substistente Sein auch sich selbst vollziehendes Bei-sich-Sein und daher schlechthin absolutes Subjekt. Die Absolutheit des faktischen Subjekts aber ist nichts anderes als die im Setzungsmoment des Urteils sich kundtuende Offenheit auf den unendlichen Horizont des (im Nachvollzug und an ihm selbst) Setzbaren (Seienden) und die damit gegebene Ausrichtung des Denkens auf die absolute Selbstsetzung des schlechthin absoluten Subjekts (den *actus purus* des Seins). An dieser Ausrichtung hat das Subjekt in sich selbst den letzten Maßstab für die Gültigkeit seiner intentionalen Setzungen. — Dem Ref. will scheinen, daß das Philosophieren W.s von sich aus unterwegs ist zu einer so verstandenen Seinsphilosophie.

W. Brügger S. J.

Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. *Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag.* Hrg. von D. Henrich, W. Schulz und K. H. Volkman-Schluck. gr. 8° (IV und 317 S.) Tübingen 1960, Mohr. 34.— DM.

Ein einleitendes Wort von H. Kuhn zeichnet H. G. Gadamer's Weg von Hönigswald über Husserl zu Heidegger, sichtet als Leitmotiv seines Bemühens die ontologische Problematik und feiert an dem Interpreten zumeist griechischen Denkens, daß ihm die „Verbindung von einer durch Gelehrsamkeit erleuchteten philologischen Einfühlung mit Entschiedenheit des philosophischen Fragens“ (4) gelang.

Der vorliegende Bericht wendet sich vor allem dem philosophisch Bedeutsamen zu, und er versucht, dies in einer chronologischen Folge zu tun.

J. Lohmann läßt auf sprachwissenschaftlichem Hintergrund den „paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur“ (171—187) hervortreten: in ihr wurde das *λόγον ἔχειν* der Dinge — dem die Namenhaftigkeit der ursprünglichen Sprache verhaftet war — zum *λόγον διδόναι* des Menschen; die Sprache als dasein-umfassender Welt-Reflex wurde zur Reflexion in bewußten Denkformen. „Allein die Griechen haben somit die *φύσις* als das Prinzip eines nach einseharen Regeln sich voll-



ziehenden Geschehens vom λόγος als dem Prinzip seiner Formulierung abgetrennt und damit der ‚Sprache‘ . . . zwar ihre magische Kraft genommen, dafür aber das mündig gewordene Denken zuerst in seiner vollen Wirklichkeit entbunden“ (177). Die für immer bedeutsame Vollendung des griechischen Denkens kristallisierte sich im Verbum ‚sein‘, insbesondere im ‚esti‘. Daß dieses aber „primär die Wahrheit von etwas und sekundär die ‚Existenz‘ von etwas“ bezeichne, muß fragwürdig scheinen; erst recht, wenn es dermaßen darstellen soll „die Vorwegnahme des griechischen Wahrheitsbegriffes der die Welt erleuchtenden Aussage des λόγος als ‚Unverborgenheit‘“ (182) — Unverborgenheit *wessen* denn? Auch scheint es bei aller Sympathie für L.s Grundgedanken des Guten zuviel, zum Menschsein im vollen Sinne einen *unmittelbaren* Zugang zur griechischen Kultur als dem Mutterboden der künftigen Weltkultur zu fordern.

„Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens“ (7—31) zeigt O. Becker auf Grund der Deutung des griechischen Zahlbegriffes als „zahlenmäßig bestimmten Gefüges symmetrischen Charakters“. Der pythagoreischen Lehre, daß die Dinge — solche — Zahlen seien, entspreche in der heutigen Naturforschung „die Tatsache, daß die die Naturstruktur ‚beherrschenden‘ Gleichungen weitgehenden Invarianzforderungen genügen“; deshalb liege das ‚Wesen‘ der anorganischen Natur „darin, daß sie nur so das ihr eigene große, ja vielleicht das überhaupt denkbar größte Ausmaß an Symmetrie besitzen kann“ (25). Über solche Entsprechungen hinaus will jedoch B. dem existentialphilosophisch eingestellten Geisteswissenschaftler ein gerechteres Verständnis erschließen für die notwendige methodische Beschränkung des Naturwissenschaftlers auf die quantitativ-mathematische Seite seines Forschungsgegenstandes.

Drei Beiträge handeln von Platon. W. Schulz (261—275) stellt mit gewohnt präzisem Ansatz die Frage, ob die sokratischen Aporien in den frühen Tugenddialogen echt seien oder ironische Verstellung. Die heutige Platonforschung plädiert für ihre Echtheit: in der wesentlichen Dimension, der Sorge um die Seele, *müsse* das gegenständlich-technische Wissen ausgeschaltet werden; sie mißdeute so jedoch die platonische Philosophie im Sinne von Jaspers auf ihre ‚menschenbildende Kraft‘ hin. Die Gegenthese von Sch.: die Aporie der Frühdialoge ist das Ergebnis einer schriftstellerischen Reflexion Platons. Am ‚Laches‘ exemplifiziert Sch., wie Platon eine Einsicht (daß das Wissen um die Güter und um die Übel das Wesen der ἀρετή sei) von Sokrates so zurückweisen lasse, daß sie doch offensichtlich als richtig erscheine; dadurch wolle Platon (in einer mir nicht *vollständig* einleuchtenden Logik) dankbar bezeugen, daß Sokrates ihn auf den Weg zur Ideenerkenntnis gebracht habe, ohne selber diesen Weg zu gehen. Jedenfalls wirft Sch. der existenzphilosophischen Umdeutung der Frühdialoge mit Recht vor, daß sie den unbedingten Wahrheitsanspruch des späteren platonischen Werkes als unbegreiflichen Rückfall erscheinen lasse. — R. Pflaumer gibt eine eindringende und differenzierte Studie „Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon“ (189—223), die eine Kritik der Heideggerschen Platondeutung mehr vollzieht als ausspricht (192 220; Anm. zu 193 198 208): „Die Dialektik spiegelt noch die alte Wahrheit (Aletheia), und sie bereitet die neue Wahrheit vor, in welcher der Mensch nicht nur das Seiende sein oder nicht sein läßt, was es ist, sondern Mitschöpfer an dessen Wesen wird“; die Offenbarung des Seins im Logos kann „in die anfängliche Wahrheit, die sie um der Freiheit willen verließ, zurückkehren, ohne das Errungene preiszugeben“ (220 f. 222). — W. Bröcker (31—42) versucht im Anschluß an das Höhlengleichnis die physikalische Welt als „Erscheinung von der Erscheinung“ zu deuten.

Der Beitrag von H. Kuhn „Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik“ (123—140) erläutert die aristotelische Prohairesis als „Triebkraft der Seele, in Erwägung gebracht hinsichtlich des von uns Abhängigen“ (126). Da diese Erwägung eingeschränkt ist auf die Mittel zur Erreichung eines vorgegebenen Zieles, erhebt sich die Schwierigkeit, wie Aristoteles den Menschen als Ursprung seines Tuns zu fassen vermöge, wie die aller Tugendfestigkeit vorausgehende Grundscheidungsfrage für die Herrschaftsordnung *des* (nicht: eines) Guten möglich sei. Die Besonnenheit der „Vorzugswahl“ ist zu ergänzen durch die vergeistigte Dringlichkeit der „Notstandswahl“. „Wer einen griechischen Vorklang des ‚caute amuletis‘ erlauschen will, höre auf Platon: Μέγας γάρ ὁ ἀγών . . . μέγας, οὐχ ἕσως δοκεῖ (Rep. 608 b)! Danach mag er sich zu Aristoteles in die Lehre begeben“ (140).



W. Wieland (291—316) stellt dar, wie Philoponos die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt im 6. Jahrhundert n. Chr. angreift, auf Grund derselben Argumente, mit denen Aristoteles eine aktuell unendliche Zahl als unmöglich ablehnt, wie dagegen Simplicios sie vor allem durch den Hinweis verteidigt, daß es sich bei einer Zeitreihe nur um potentielle Unendlichkeit handeln könne. W. sieht den alten Schulstreit, dem hoher spekulativer Rang und echte Aktualität zukommt, auf dem Hintergrund der Aufnahme des Aristoteles in das christliche Denken sowie der denktypischen Unterscheidung des Christlichen vom Griechischen überhaupt (Linie-Kreis, prozessual-eidetisch). Man wäre gerne bereit gewesen, die Frage nach der Wahrheit der Sache selbst unter W.s Führung weiter zu verfolgen (— über den etwas abrupten Appell an Kants Antinomien hinaus).

Außerlich nur durch einen Siebenmeilenschritt zu erreichen, knüpft der Beitrag D. Henrichs „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“ (77—115) doch an die Fragestellung H. Kuhns an: Nur bei Platon und wieder bei Kant gibt es eine Einheit von Ontologie und Ethik ohne Ableitung der einen von der anderen. In der sachlichen Problematik läßt H. die sittliche Einsicht zu Recht aus dem Anspruch des Guten und der Zustimmung des Selbst resultieren; aber die Struktur des Anspruchs bleibt ihm im dunkeln: muß er nicht (trotz 113!) als *das* ‚Faktum der Vernunft‘ selber vernünftig sein? S. 90 übersieht, daß Kants Begrenzung der Notwendigkeitskausalität auf bloße Erscheinung nur die *negative* Möglichkeit des Guten freigibt, aber an sich noch nichts *begründet*. Den Weg Kants von den historischen Voraussetzungen über mehrere Deduktionsversuche (1770—1785) bis zum sittlichen ‚Faktum‘ der zweiten Kritik, den H. in gewiß verdienstlicher Forschung abschreitet, können wir hier nicht mitgehen. Es wäre noch manches kritisch zu erwähnen: etwa die Gleichsetzung Zustimmung-complacencia (84 87); die in mehr als einer Hinsicht schiefe Behauptung, die Ethik sei bis um 1700 „nur Teil einer Ontologia specialis, der Psychologie“ gewesen (78); daß bei Aristoteles die ontologische und ethische Einsicht unabhängig nebeneinander stünden — und nicht gerade bei Kant (80—115); daß der Selbsterhaltungstrieb „kraft seiner Definition auf kein Ziel aus“ sei (91). Aber all das bestätigt auch, daß H. ein überaus wichtiges Problem energisch angegangen hat. Gelegentlich muß H. selber der Ontologie die Aufgabe zuschreiben, Sinn und Grund des ethischen Wissens zu bestimmen (91)!

K. H. Volkemann-Schlucke, „Der Deutsche Idealismus und das Christentum“ (277 bis 289), anhand einer Schelling-Schrift: Das moderne Denken hat die von dem Christentum anfänglich gesetzte Entzweiung von Gott und Welt einseitig verfestigt; seine Forderung, ‚das Absolute außer sich zu haben‘, verbirgt die Gottlosigkeit unter dem Anschein höchster Frömmigkeit: „Sie hält Gott in einem Jenseits der Welt, um sich die Hände um so freier zu behalten für eine schrankenlose Herrschaft des Menschen über das Seiende in der Gestalt von Wissenschaft und Technik“ (280 vgl. 284 288). Der Deutsche Idealismus sucht die Tendenz dieses Denkens umzulenken in die eigentlich christliche Richtung auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen, ohne „sich der neuzeitlichen Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem durch eine rückwärts gewandte Flucht in den antiken Mythos zu entziehen“ („denn *solche* Zuwendung zur Antike nährt sich aus der Gegnerschaft gegen das Christentum und bleibt erst recht unfrei“) (287). — Daß der Deutsche Idealismus schon im Schelling der Identitätsphilosophie oder in Hegel zur angedeuteten Versöhnung gelangt ist, wird man mit Fug bezweifeln.

Der Vortrag „Hegel und die Griechen“ von M. Heidegger (43—57) geht aus von Hegels Bestimmung der Geschichte der Philosophie — wie der spekulativen Dialektik überhaupt — als der „Bewegung der Subjektivität der Subjekt-Objekt-Beziehung“ (46), in der erst Descartes das Subjekt als Subjekt setzte. Demgemäß bleiben für Hegel die griechischen Grundworte ἐν (Parmenides), λόγος (Heraklit), ἰδέα (Platon), ἐνέργεια (Aristoteles) der Stufe des objektiven Seins, des Abstrakten, *Noch-nicht*-Wahren verhaftet. Gegen Hegels Wahrheit als „die absolute Gewißheit des sich wissenden absoluten Subjekts“ (52) will H. die ἀλήθεια als Unverborgenheit und Entbergung bedenken, auf welche Gewißheit, Subjekt, Sein angewiesen seien; sie ist die „Sache des Denkens“ (54 u. ö.). — Sätze wie die folgenden weisen der Kritik des hegelschen Systemdenkens die Richtung (ohne sich in dieser Funktion zu erschöpfen): „Je denkender, d. h. von seiner Sache beanspruchter ein Denken



ist, je maßgebender wird für es das Ungedachte und gar das für es Undenkbare“ (53). Mit der ἀλήθεια wird unser Denken von etwas angesprochen, „was vor dem Beginn der ‚Philosophie‘ und durch ihre ganze Geschichte hindurch das Denken schon zu sich eingeholt hat“ (56). Eine Frage ist, ob bei H. das (absolute) Subjekt nicht unversehens in „ein vorstellendes Subjekt“ abgeleite (vgl. 53).

W. Schadewaldt macht den Weg Schillers zu den Griechen überschaubar (225 bis 233); A. Henkels „Versuch über ‚Wanderers Sturmlied‘“ (59—76) bringt gelegentlich das polytheistische Selbstverständnis Goethes zur Sprache; R. E. Schulz' Interpretationen zu Hölderlins Hymne ‚Der Einzige‘ opfern die Ausschließlichkeit Christi den „anderen Halbgöttern“ Herakles und Dionysos (223—260). Eine — leider zu kurze — Antwort auf manches hier und anderswo Gesagte und Nichtgesagte geben die Seiten von G. Krüger (117—122, vgl. 20 287): eine Erneuerung des alten Mythos wäre zur Unechtheit verurteilt; das mythische Denken der Gegenwart ist eine Frage nach dem einen Gott des Christentums. — K. Löwiths „Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident“ (141—170) sind jedenfalls auch sehr interessant.

Lehrer, Weggefährten und Schüler Gadammers haben ihre fünfzehn Beiträge, die in der (nun ja nicht allzu dichten) Atmosphäre hellenisch-humanistischer Tradition um Mythos und Logos, Dichten und Denken, Sprache und Sein kreisen, hier in einem vornehmen Bande vereinigt: vornehm nicht nur der äußeren Gestalt nach, vornehm insbesondere in der Weise, Kritik zu üben, auch sozusagen ‚intra castra‘.

W. Kern S. J.

Becker, O., *Größe und Grenzen der mathematischen Denkweise*. 8<sup>o</sup> (174 S.) München/Freiburg 1959, Alber.

In klarer und allgemeinverständlicher Darstellung, deren Verständnis dem Leser keine besonderen mathematischen Vorkenntnisse abverlangt, untersucht der Verf. die Leistungsfähigkeit der Mathematik und der exakten Naturwissenschaft. Die kurzen kritisch-historischen Erörterungen sprechen im 1. Kapitel (1—14) von der bekannten pythagoreischen Auffassung der Zahl. Der pythagoreische Grundgedanke, daß „die Gesetze der seienden Dinge mit der inneren Symmetrie oder Harmonie der Zahlengesetze übereinstimmen“ (14), wirkt in verschiedener Umformung bis in unsere Zeit hinein weiter. Auf ihn nimmt z. B. Heisenberg Bezug, wenn er die grundlegenden Symmetrieeigenschaften der Elementarteilchen untersucht (11—14, vgl. auch: P. Friedländer, Platon, Bd. 1, 1954, 284—299; Platon als Physiker).

In dem 2. Kapitel über die exakten Naturwissenschaften (17—68) erfährt der Leser, daß die Astronomie die erste Vertreterin der mathematischen Naturwissenschaften ist (17—20). Damit wird der heute vielfach verbreiteten Meinung von dem Primat der Technik entgegengetreten; die Wende zur Technik kam erst durch die Übertragung der mathematischen Methode auf die „Welt unter dem Monde“ (62). Die Schwäche antiker wie mittelalterlicher Naturwissenschaft lag im Fehlen des analytischen Experimentes (20—24; vgl. zur Ergänzung: L. Bourgey, *Observation et Expérience chez Aristote*, 1955). Der entscheidende Bruch mit der qualitativ-metaphysischen Naturbetrachtung erfolgte im Frühbarock, als Galilei die Erkenntnis aussprach, das Reich des Universums sei in mathematischer Sprache geschrieben (63). Die Anwendung der Mathematik in der Naturwissenschaft ließ auch ihre innere, durch die Struktur der Mathematik gegebene Grenze sichtbar werden, wie z. B. im „Zwei-Körper-Problem“ (67). Eine andere Grenze wird vom Objekt her gezogen, da Lebewesen nicht mit den Methoden mathematischer Naturwissenschaft erfaßt werden.

Das 3. Kapitel (69—99) will Kenntnis vermitteln von der inneren Struktur der Mathematik und von ihrer Eigenart als erfahrungsunabhängige Wissenschaft. Letztere Erkenntnis verdanken wir den Griechen. Dafür war das ausschlaggebende Argument der Begriff des „Unendlichen“, welcher in der Erfahrung nicht auftreten kann, aber in der Mathematik unentbehrlich erscheint (69; vgl. aber auch zur Ergänzung die unendlichkeitsfremde Ausdrucksweise in Eukl. IX, 20!). Darin unterscheidet sich die griechische Mathematik von der gesamten vorgriechischen (69). Die Entdeckung des Irrationalen durch die Griechen hat eine ähnliche grundlegende Bedeutung für die Mathematik. (Die mit dieser Entdeckung verbundene Problematik wird man weiter vertiefen müssen durch die Arbeiten von Stenzel, Toeplitz, Taylor, Steele u. a.)