

Besprechungen

Breton, St., *Approches phénoménologiques de l'idée d'être* (Problèmes et doctrines, 16). 8^o (256 S.) Lyon-Paris 1959, Vitte. 2100.— Fr.

In unserer Zeit tritt in der scholastischen Ontologie an Stelle der Entgegensetzung von Wesen und „Existenz“ (als dem bloßen „Zustand“ des Realseins) wieder, wie bei Thomas selbst, das „Sein“ (esse) in den Mittelpunkt. Vielen erscheint aber dieses „Sein“, insofern es mehr besagen soll als die bloße Existenz, als nicht viel mehr als ein Wort (7). Auch der Verf. selbst fühlt sich von der neuen Ontologie nicht befriedigt (6). Er will darum einen phänomenologischen Zugang zur Seinsidee versuchen. Zu diesem Versuch bringt er außer einem tiefgehenden Verständnis der klassischen Ontologie eine gründliche Kenntnis der Phänomenologie Husserls, der Ontologie N. Hartmanns und des Seinsdenkens Heideggers mit. Auch seine eigenen Untersuchungen über das Sein der Beziehungen (vgl. Schol 55 [1955] 124) erweisen sich für die jetzige Fragestellung als fruchtbar.

Die *Einleitung* bestimmt das Sein vorläufig als die „apriorische Möglichkeitsbedingung jedes Seienden (étant)“ (8). Vor allem aber sucht B. zu klären, in welchem Sinn von einer „Idee“ des Seins die Rede ist. Diese Idee ist kein „Begriff“ im Sinne einer „abstrakten Struktur, die . . . eine Rückführung auf konstituierende Merkmale zuläßt“ (7). Sie ist vielmehr der Richtungssinn (direction) der Bewegung unseres Denkens, Aufgabe (tâche), d. h. das zu verwirklichende Ziel unserer Intentionalität, darum auch das die Bewegung des Geistes ermöglichende Prinzip (10—13). Da die vorgefundenen Verwirklichungen der Idee diese nicht ausschöpfen, ergibt sich immer wieder der Überschritt (dépassement) über das Gegebene hinaus. Dieses Phänomen der Intentionalität scheint dem Verf. der geeignetste Ausgangspunkt für eine konkrete Annäherung an das Sein zu sein (22). Der Funktion, welche die Seinsidee in der Intentionalität ausübt, geht er zunächst in der Welt der Wahrnehmung nach (1. Kap.), dann im Wirken der Einbildungskraft (2. Kap.); erst dann sucht er die Seinsidee in sich selbst zu bestimmen (3. Kap.); das kurze 4. Kap. gibt weitere Ausblicke (Problèmes et perspectives).

Die *Welt der Wahrnehmung* (1. Kap.) erscheint als Horizont, als Einheit und als das Ganze. Während der Horizont des Tieres nur die durch das Schema Reiz — Reizantwort bedingte „Umwelt“ ist, wandelt sich beim Menschen das nur biologisch Bedeutsame in das An-sich-Seiende, die Umwelt in Welt. Dies ist nur dadurch möglich, daß das Wahrgenommene in den Horizont des Seins selber gestellt wird. Der Weite des Seins gegenüber erscheint die Bestimmung des konkreten Objektes als Negation: omnis determinatio negatio (33). Das Sein ist auch das „vinculum substantiale“, das die Vielheit der Dinge, die alle an dem einen teilhaben, zur Einheit einer Welt zusammenschließt. Die Seinsidee ist es endlich, die es uns ermöglicht, die Welt als Ganzes in Frage zu stellen (60); die Frage entsteht gerade aus dem Nicht-zusammenfallen der Welt als des Tatsächlichen (fait) mit dem Sein als dem Geforderten (droit) (63). Die Verwunderung (étonnement) darüber weckt die Frage nach dem Warum, nach dem Grund (71), während der Reichtum der Wirklichkeit Bewunderung (admiration, 75) erregt und damit zur Frage nach dem Was bzw. nach dem Wer führt.

Das 2. Kap. mit dem zunächst befremdlichen Titel „*Seinsidee und bildhafte Vorstellung der Materie*“ ist das reizvollste des Buches. Die „großen Bilder“ des Seins sollen zu seiner Aufhellung herangezogen werden, da ja auch der Philosoph nicht reiner Geist ist (95 f.). Unter den alten vier Elementen haben nach dem Verf. die äußersten Gegensätze Erde und Luft die größte Bildkraft. Die Erde, das ist der feste Körper mit seinen scharfen Konturen, der dem Bemühen des arbeitenden Menschen Widerstand entgegensetzt und dadurch die Selbständigkeit des Realen bekundet, wie es der „Realismus des Widerstandes (obstacle)“ immer wieder betont hat. Das Sein erscheint hier als das Bestimmte, als Form, als reales Wesen, als irdische Welt. Das Bild der Luft dagegen weist auf das frei Bewegliche hin, auf das Ungreifbare, nicht Bearbeitbare, auf das, was über alles Bestimmte und Begrenzte hinaus (au delà) liegt. Der „luftige Traum“ (songe aérien) läßt das Sein so als das Grenzenlose, Transzendente erscheinen. Erst die beiden Aspekte zusammen ergeben das „dyna-

mische Schema des Seins“ (135), d. h. eine Struktur, die apriorische Möglichkeitsbedingung jedes im Feld der Erfahrung erscheinenden Seienden ist (137).

Das 3. Kap. wendet sich der *Idee des Seins selbst* zu. Der 1. Abschnitt stellt die Frage: Was ist die Idee des Seins? Sie ist nicht definierbar (142). Sie ist auch nicht mit dem Sein der Kopula gleichzusetzen; das Urteil setzt ein vorprädikatives Offenbarsein des Seins voraus, es hat sein Maß an einem sich zeigenden Sachverhalt, setzt einen ersten Kontakt mit dem Sein voraus, den es nur entfaltet (142 f.). Im folgenden versucht B., die Idee des Seins durch drei Sätze zu umschreiben: 1. Wir sind nicht das Sein. 2. Wir sind wesentlich auf das Sein hin (*vers l'être*). 3. Unser Streben geht auf ein Höchstes, in dem das Sein und das Denken völlig zusammenfallen. Ein solches Zusammenfallen wäre unmöglich, wenn dem Erkennen die Zweifelt, die Beziehung auf ein „Anderes“, unbedingt wesentlich wäre. Letztlich ist aber das Erkennen völlige Transparenz des Seins zu sich selbst (156).

Der 2. Abschnitt ist überschrieben: Seinsidee und Formalobjekt. In drei Aspekten wird dieser Gedanke entfaltet: 1. Seinsidee und Gegenwart, 2. Seinsidee und absoluter Horizont, 3. Seinsidee und reine Beziehung. Der Abschnitt bringt manche neue Einzelheiten, aber auch viele ermüdende Wiederholungen.

Das letzte Kap. enthält zuerst einen Vergleich der „drei Wege“ zur Seinsidee, wobei die Mittelstellung der „Imagination“ betont wird. Dann folgt ein Abschnitt „Idee des Seins und das Sein selbst“. Die Seinsidee hat das Besondere, daß sie selbst das ist, was in ihr gedacht ist: ein Sein (226). Dann kommt B. auf die Frage nach dem Inhalt der Seinsidee zu sprechen. „Wenn wir auf jede ‚Verbegrifflichung‘ verzichten, laufen wir dann nicht Gefahr, die Philosophie in eine poetische Träumerei zu verwandeln oder in eine rein negative Theologie . . .?“ (230.) Gewiß ist das Sein nicht ein Ding, aber es ist Akt. Aber was ist „Akt“? Über das bloße Dasein hinaus „Energie der Realisierung“ — B. gebraucht sogar den „paradoxen“ Ausdruck „*causa sui*“ —, schließlich „Für-sich-Sein“, „aktive Reflexion“ (232 f.). So sind in ihm Ansich (Substanz) und Zu-sich (Relation) verbunden. Alle Möglichkeiten der Vollkommenheit sind im Seinsakt gesammelt (235). Der letzte Abschnitt gilt der Einheit der Seinsidee; diese Einheit ist Einheit der Beziehung, der Struktur (243).

Schon dieser kurze Überblick zeigt den Gedankenreichtum des Buches. Bedeutsam scheint uns vor allem das Anliegen des Buches, von den Phänomenen her einen Zugang zur Seinsidee zu schaffen und so eine Art Einleitung in die Ontologie zu geben. Freilich drängt sich uns hier die Frage auf, ob der Verf. den *Rückgang zu den Phänomenen*, aus denen die Seinsidee erwächst, zu Ende gegangen ist. Gewiß ist das a priori zu allen bewußten Akten im menschlichen Geist grundlegende Naturstreben zum Sein ontisch das Erste, aber nicht phänomenologisch das Erste. Im Bereich der Phänomene kündigt es sich erst im aktuellen Vollzug der Erkenntnis an, und dieses Bewußtwerden des Naturstrebens (soweit man überhaupt von ihm reden kann) ist nicht die Quelle der Seinsidee, sondern setzt sie bereits voraus. Wir müssen also zurückgehen auf eine Erfahrung nicht bloß des Strebens nach dem Sein, sondern des Seins selbst. Die wirklich unmittelbare Erfahrung des Seins dürfte aber nicht im Bereich der äußeren Wahrnehmung und der „Hinwendung zum Phantasma“ gegeben sein, die uns unmittelbar nur die „Washeit des Sinnendings“ gibt, sondern nur im Bereich der vollkommenen Rückkehr des Geistes zu sich selbst, der ja auch Thomas die Wahrheit, d. h. die Seinerkenntnis, zuordnet (*De ver. q. 1 a. 9*). Der Ausgang von dieser personalen Erfahrung würde auch von vornherein das Mißverständnis ausschließen, als sei Sein primär Realität von Sachen.

Mit dieser Überlegung hängt eine zweite zusammen. Ist es wirklich so abwegig, von einem *Begriff des Seins* zu sprechen, wie man es doch bisher ohne Bedenken getan hat? Das Sein ist für uns nicht bloß Zielpunkt des Verstandesstrebens, sondern, soweit es gedacht ist, zunächst ganz nüchtern aus der Erfahrung abstrahierter Begriff. Gewiß ein Begriff, der sich wesentlich unterscheidet von den Art- und Gattungsbegriffen — was wohl damit zusammenhängt, daß er nicht durch totale, sondern durch formale Abstraktion gewonnen wird. Darum hat dieser Begriff auch einen bestimmten Inhalt, wie es ja auch B. noch auf der letzten Seite sagt: die Leere von jedem Inhalt würde die Seinsidee zum bloßen „*flatus vocis*“ verdammen (244). Diesen Inhalt darf man gewiß nicht zur bloßen Tatsächlichkeit der Existenz entleeren, wie es die Thomisten des 16. und 17. Jahrhunderts getan haben. Aber ander-

seits darf man m. E. in das „esse commune“ auch noch nicht die ganze Fülle des Seins hineinlegen, die dem Sein in seiner ersten (aber für uns keineswegs erstgegebenen) Verwirklichung zukommt. Gewiß ist der Begriff des Seins, wie er durch formale Abstraktion gewonnen wird, *offen für* eine immer größere Fülle, aber darum *besagt* unser erster Seinsbegriff diese Fülle doch noch nicht. Sonst könnten wir nicht sagen, daß wir selbst oder gar die rein materiellen Dinge „Sein haben“. — So regt das Buch in vielfacher Weise zum Weiterdenken an.

J. de Vries S. J.

Gadamer, G.-H., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 8^o (XVII u. 586 S.) Tübingen 1960, Mohr. 32.50DM, geb. 37.—DM.

Der 1. Teil dieser „philosophischen Hermeneutik“ will die Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst freilegen, der 2. sie auf das „Verstehen“ in den Geisteswissenschaften ausweiten, der letzte die „ontologische Wendung“ der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache darstellen. Erfahrung der Kunst führt zunächst zur „Transzendenz der ästhetischen Dimension“ und ermöglicht so eine eigentliche „Ontologie“ des Kunstwerks. Der Sinn von „Verstehen“ in den Geisteswissenschaften klärt sich durch die Fragwürdigkeit der romantischen Hermeneutik und Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus hindurch bis zu den neuen Ansätzen bei Husserl, Graf Yorck v. Wartenburg (G. schreibt irrtümlich mehrmals „York“) und vor allem Heidegger; es lassen sich daran die Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung entwickeln, welche die „Geschichtlichkeit des Verstehens“ zum hermeneutischen Prinzip erhebt; dabei tritt als das hermeneutische Grundproblem das der „Anwendung“ (Applikation) eines Textes auf die konkrete Situation des Verstehenden hervor, was eine Analyse des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“ bedingt, aus dem heraus der Interpret einen Text angeht und das den hermeneutischen „Vorrang der Frage“ und Hermeneutik als eine „Logik von Frage und Antwort“ begründet. Die Sprache nun, als Medium der hermeneutischen Erfahrung, erweist sich schließlich als „Horizont einer hermeneutischen Ontologie“, insofern alles Sein für-uns von Sprache umgriffen wird, Hermeneutik daher einen universalen ontologischen Aspekt gewinnt.

Es hält schwer, den ganzen Reichtum des Buches, dessen Aufriß eben skizziert wurde, in gebotener Kürze deutlich genug zu entfalten. Zumal auf die geistesgeschichtlichen Analysen, die einen breiten Raum einnehmen, können wir nur hinweisen: Was da zur Geschichte der hermeneutischen Leitbegriffe „Bildung“, „Geschmack“ usw. beigebracht wird, zu Kants Ästhetik, zur Wortgeschichte von „Genie“ oder „Erlebnis“, dann aber vornehmlich zur Entwicklung der Hermeneutik seit der Aufklärung und Romantik, zur Prägung des Begriffs „Sprache“ durch die Denkgeschichte des Abendlandes usw., all das vermag hohes Interesse zu wecken und bezeugt den weitgespannten kulturellen Ausgangsbereich des Philosophierens, der dem Verf. zur Verfügung steht.

Seine entscheidende These läßt sich im Anschluß an den Titel des Werkes etwa folgendermaßen formulieren: Es gibt mehr „Wahrheit“, als einer „Methode“ zugänglich ist; das moderne Methodenbewußtsein, wie es von den Naturwissenschaften auf die Geisteswissenschaften übertragen wurde, versagt gegenüber der Eigenart hermeneutischer Erfahrung. Was aber heißt hier Methode? Es handelt sich um jene Verfahrensweise, die alle subjektiven Faktoren auszuschalten besorgt ist, um so zu „objektiven“ Resultaten zu gelangen. Die „Naivität des Methodenglaubens“, die die eigene Geschichtlichkeit verleugnet (285 341 343), „die Überfremdung mit den objektivierenden Methoden der modernen Wissenschaft“ in der Hermeneutik und Historik des 19. Jahrhunderts (297), jene Forderung nach „Selbstvergessenheit“ des Philologen und Historikers (323), das Ideal „der rationalen Konstruktion“ (432), die „Vorhandenes“ in Maß und Zahl auflöst, der Wille zu jener „Sicherheit, die der Gebrauch wissenschaftlicher Methoden gewährt“ (465), genügen dem Verf. nicht. Das „eigene Sein des Erkennenden“ hat mit ins Spiel zu kommen, wodurch zwar die Grenze der „Methode“ bezeichnet werde, nicht aber die des Wissens, der Wahrheit. Die Struktur der hermeneutischen Erfahrung widerspreche dem Methodengedanken der Wissenschaft (439), denn sie sei Auslegung und Aneignung zugleich, bewahre daher in ihrem Wesen den Bezug auf den Menschen (welchen Bezug die Naturwissenschaften und ihnen analog nachgebildete Verfahrensweisen „objek-