

Leitung der Direktoren des päpstlichen Chores unter dem Pontifikat Benedikt XIII. gebraucht worden sind, nach Urbino in die Bibliotheca Albana kamen. Jedenfalls sind sie im Katalog von 1803 dort deutlich verzeichnet. Nur Stücke aus Palästrina sind hier überliefert. So hat auch die Musica sacra ihren Beitrag in dieser weitausgreifenden Festschrift erhalten.

Es ist wohl überflüssig, dieses Werk noch einmal zu empfehlen. Gewiß enthält es manche „Beiträge“, d. h. Arbeiten, welche die Forschung in der einen oder anderen Weise fördern, ohne zu abschließenden Urteilen zu führen. Aber gerade deshalb ist die Festschrift für die Forscher so wichtig, weil von ersten Fachleuten bisher ungelöste Probleme aufgegriffen und weitergeführt werden. Man wird die Festschrift bald in vielen solcher Fragen und Gebiete zu Rate ziehen. Daher sei großen Bibliotheken ihr Kauf sehr empfohlen, besonders da die Auflage auf 500 Exemplare beschränkt ist. Der weiten wissenschaftlichen Arbeit des nunmehrigen Kardinals Albareda ist durch sie ein eindrucksvolles und dankbares Gedenken gesichert.

H. Weisweiler S. J. (†)

Landgrebe, Ludw., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. gr. 8^o (208 S.) Gütersloh 1963, Mohn. 24.— DM.

Der Band enthält acht Arbeiten L.s, die zu seinem 60. Geburtstag neu gedruckt worden sind. Leider ist nicht angegeben, aus welcher Zeit die einzelnen Stücke stammen. Nur mit einiger Mühe ließ sich feststellen, daß die beiden ersten Stücke in den Jahren 1939/40 erstmals veröffentlicht worden sind, als L. beim Husserl-Archiv in Löwen tätig war. Der 3. und der 4. Beitrag stammen aus der Zeit kurz nach dem Krieg (der 3. ist die Antrittsvorlesung L.s in Hamburg). Die restlichen vier Stücke sind in den letzten zehn Jahren erstmals veröffentlicht worden. In allen Beiträgen geht es um die Deutung der Phänomenologie Husserls und in zunehmendem Maß auch um ihre Weiterführung über Husserl hinaus.

Der 1. Beitrag behandelt „*Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*“ (9—39). Diese Motive sind verschieden bei den ersten Schülern Husserls aus seiner Göttinger Zeit und bei Heidegger. Die ersten Schüler haben Husserls Denken als „Wendung zum Objekt“ mißverstanden und darum seine Deutung der Intentionalität als konstitutiv für das Objekt nicht mitgemacht. Heidegger dagegen kritisiert vor allem das bloß theoretische Hinsehen, die Haltung des unbeteiligten Zuschauers (32).

Das 2. Stück, „*Welt als phänomenologisches Problem*“ (41—62), geht den Gedanken Husserls über die Welt als universalen Horizont nach, der aller Einzelerfahrung zugrunde liegt. Diese Welt ist nicht die Welt der Naturwissenschaft, sondern die „Lebenswelt“. Auch sie ist tiefer liegenden konstitutiven Leistungen des Subjekts zu verdanken. Die phänomenologische Reduktion muß sich also auch auf sie erstrecken.

Der 3. Beitrag, die Antrittsvorlesung „*Das Problem einer absoluten Erkenntnis*“ (63—73), stellt der Philosophie die höchste Aufgabe: „Das Wissen zum absoluten werden zu lassen ist ein Ziel, das für die Philosophie nicht aufgegeben werden darf“ (73). Damit ist Metaphysik gefordert. Dem Problem, wie von der Phänomenologie her Metaphysik möglich ist, geht der umfangreiche 4. Beitrag nach: „*Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik*“ (75—110). Metaphysik wird mit der abendländischen Überlieferung als Frage nach dem Sein und nach dem Urgrund des Seienden verstanden (81). Die phänomenologische Reduktion, die zunächst als Besiegelung des Verlustes des Seins erscheint, wird zum Ansatz seines Neugewinns (88). Der erste Weg führt über die Intersubjektivität der Welt. Die Welt wird von mir gemeint als etwas, was auch von anderen Subjekten erfahrbar ist (91). Vor der Erfassung von klar unterscheidbaren Gegenständen liege „die Erfassung des Du selbst als Zentrum eines eigenen Lebens“ (94). L. spricht von einer Evidenz des Du (95), die in der Einfühlung gegeben ist (102). In einer Anmerkung (97) wird freilich darauf hingewiesen, daß sich dieser Weg, die Vorgängigkeit der Intersubjektivität nachzuweisen, bei Husserl nicht findet. Überraschend folgt dann der Übergang auf die „augustinische Einsicht“ des Vorrangs der Erfahrung des göttlichen Du. Die Philosophie darf auf Aussagen über Gott nicht verzichten (105).

Gott offenbart sich in der menschlichen Existenz als der fordernde Gott (107). Die Metaphysik muß wieder den Mut haben, die Transzendenz als das Du des göttlichen Anrufs zu bezeichnen, und so über die unbestimmte Rede vom Absoluten hinauskommen (ebd.).

Damit dürfte der Höhepunkt des Buches erreicht sein. Die folgenden zwei Beiträge behandeln Fragen, die demgegenüber als Einzelfragen erscheinen: die *Lehre vom Empfinden* (111—123) und die *Unmittelbarkeit der Erfahrung* (125—141). Das Empfinden schließt nach Husserl das „Ich bewege mich“ ein und ist damit abhängig von Aktivität (116 f.). Gegenüber den Gewaltsamkeiten Hegels und der Geringschätzung der Naturwissenschaften für das unmittelbar Gegebene sei es das Verdienst Husserls, wieder auf die Evidenz der Anschauung zurückgegriffen zu haben (135). Freilich wird auch auf die Schwierigkeit hingewiesen, daß die unmittelbar erlebte Wirklichkeit von uns im Medium einer bereits terminologisch fixierten Sprache ausgedeutet wird (137).

Im 7. Beitrag „*Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie*“ (143—162) geht es wieder mehr um das Ganze des Husserlschen Denkens. L. legt hier die Lehre Husserls von den Seinsregionen dar, wie sie im 2. Band der „*Ideen*“ ausgeführt ist; dieser Band wurde bereits im Jahre 1912 abgefaßt, aber erst 1952 aus dem Nachlaß veröffentlicht (4. Bd. der Husserliana). Husserl unterscheidet zunächst drei Regionen: die des Materiellen, die des organischen und seelischen Lebens, die des Geistes (148). Die beiden ersten Regionen erweisen sich als eng zusammengehörend; sie bilden zusammen die Natur, die dem Geist gegenübersteht. Natur und Geist stehen aber nicht gleichselbständig einander gegenüber. „Streichen wir alle Geister aus der Welt, so ist keine Natur mehr“, sagt Husserl (157). Der Geist ist das absolute Sein, die Natur nur im Geist konstituiert (158). Es bleibt also die idealistische These. Ansätze zu ihrer Überwindung beim späten Husserl kommen nicht zum Zuge.

Der aus dem Jahre 1961 stammende letzte Beitrag „*Husserls Abschied vom Cartesianismus*“ (163—206) behandelt die im 7. und 8. Bd. der Husserliana aus dem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen von 1923/24 mit dem Titel „*Erste Philosophie*“, namentlich ihren systematischen Teil (8. Bd., 1959), der nur als ein erster Entwurf vorliegt, aber gerade so den Reiz bietet, den Philosophen am Werk zu sehen. Das Scheitern der Metaphysik des transzendentalen Subjektivismus vollzieht sich hier vor den Augen des Lesers (165). Husserl hält an der Leitidee einer apodiktisch gewissen Philosophie fest (167). Diese Gewisheit kann nur die einer absoluten Erfahrung sein, nicht wie bei Descartes auf angeborenen Ideen und den mit ihnen erschlossenen „ewigen Wahrheiten“ beruhen (173). Husserl hält auch fest an der phänomenologischen Reduktion mit ihrer Ausklammerung der Weltgewisheit. Die Welt in ihrem realen Sein ist nur geglaubt (185). Auch die Wahrnehmung der Existenz anderer Subjekte ist „*Interpretation*“ (177). Selbst die eigene Leiblichkeit und das eigene vergangene Leben sind nur in der Meinung gegeben, „unter Ausschaltung ihres Geltungsanspruches“ (183). Freilich ist der Welthorizont gegeben, aber auch er nur als „*vermeinter*“ (190). (Gewiß bedeutet dieses „*Vermeinen*“ keineswegs ein „*irrtümliches Vermeinen*“, aber es leugnet doch die unmittelbare Evidenz des bewußtseinsunabhängigen Seins.) So sieht sich der Philosoph mit seinem Anspruch auf apodiktische Gewisheit auf das transzendente Subjekt zurückgeworfen. Dieses ist aber nicht ein absolutes Ich (196), es erweist sich als geschichtlich bedingt (186), als absoluter Fluß (200). Als in der Zeit identisches, als freies und zu seiner Verantwortung aufgerufenes ist es der Reflexion nicht erreichbar. So scheint die apodiktische Philosophie zu scheitern. „*Philosophie als ... apodiktisch strenge Wissenschaft — der Traum ist ausgeträumt*“, schreibt Husserl in einer Reflexion aus dem Jahre 1935 (187).

Wie unser Überblick zeigt, sind der 4. und der 8. Beitrag bei weitem die wichtigsten. Aber hebt der letztere den ersteren nicht auf? L. selbst identifiziert sich freilich nicht einfachhin mit dem Husserl der „*Ersten Philosophie*“. Dessen Fehler scheint ihm darin zu liegen, daß er nur das reflektive, vergegenständlichende Bewußtsein gelten läßt (204 f.). Er deutet eine andere Auffassung der Phänomenologie an, in der auch die eigene Leiblichkeit, der Welthorizont und das Sein des anderen Ich als unmittelbar gewußt gelten können (205).

Aber besteht hier nicht die Gefahr, daß die Phänomenologie in ihrem eigentlichen Sinn verfälscht wird? Wird sie hier nicht einfach zur bloßen Beschreibung der natürlichen Einstellung? Genügt es aber der Philosophie, die natürliche Gewißheit ungeprüft zu übernehmen? Oder ist es ihre Aufgabe, diese Gewißheit durch Rückführung auf „erste Prinzipien“ zu reflexer Gewißheit zu erheben?

Der Fehler Husserls und der Phänomenologie überhaupt dürfte nicht darin liegen, daß sie letztbegründete Erkenntnis fordern, sondern darin, daß sie diese *allein* durch unmittelbare Schau oder „phänomenologische Erfahrung“ erreichen wollen. Kann Metaphysik in einer „Lehre vom Faktum“ (173) aufgehen? Warum scheut man so sehr vor der nüchternen Anerkennung der Tatsache zurück, daß menschliches Erkennen gewiß von unmittelbarer Erfahrung und Einsicht ausgehen muß, sich aber nur im Denken, im diskursiven Denken, vollenden kann?

J. de Vries S. J.

Desjardins, Claude, S. J., *Dieu et l'obligation morale. L'argument déontologique dans la scolastique récente* (Studia. Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les Facultés S. J. de Montréal, 14). gr. 8^o (284 S.) Bruges 1963, Desclée de Brouwer. 200.— bfr.

Der Verf. beschränkt sich bewußt auf Kritik und verzichtet auf einen eigenständigen Versuch spekulativer Durchdringung der Problematik, zumal im Hinblick auf den formellen Aufbau eines Gottesbeweises aus dem Gewissen (11). Das hält ihn freilich nicht davon ab, im Verlauf der kritischen Rezension immer wieder, vor allem jedoch im Schlußteil des letzten Kapitels unter dem Motto „Perspectives d'argumentation“ (206 ff.) und in der „Conclusion“ (239 ff.), Hinweise positiver Art zu geben; die zentrale Anregung dazu verdankt er vorzüglich seinem Lehrer J. de Finance (16).

Die Einleitung unterrichtet über Problemansatz und Einteilungsprinzip: Es geht um das deontologische Argument in der scholastischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts und darin wesentlich um die Frage nach Sinn und Begründung der sittlichen Verpflichtung (10; vgl. 239); die verschiedenen Auffassungen des sittlichen Sollens bei den einzelnen Autoren dienen als Einteilungsprinzip. Es ergeben sich in Kap. 1 zwei fundamentale Typen, Extrinsezismus und Intrinsezismus (wir behalten diese erkünstelten Etiketten bei, knappe Übersetzung ist kaum möglich). Ersterer kann relativ oder absolut, letzterer eudämonistisch, „radikal“, essentialistisch oder existentiell sein. Die betreffenden Typen werden nun in den Kap. 2—5 kritisch analysiert. Den „type extrinséciste absolu“ vertreten hauptsächlich Billot und Lercher: die Erkenntnis des sittlichen Sollens setze die des göttlichen Willens und seiner absoluten Autorität voraus. Eine „relativ“ extrinsezistische Theorie entwirft (neben Viva) Descoqs: schon die „unvollkommene“ (d. h. aus dem Wesen des sittlichen Wertes erfließende) Verpflichtung ermögliche den Beweis Gottes als ihrer letzten Quelle. Ein mehr „indirekter“ Extrinsezismus erscheint bei Hontheim, Rast u. a., insofern das Sollen als unausweichliche Forderung der „natura humana“ oder des „ordo moralis“ gedeutet wird, letztlich jedoch ebenfalls nur auf dem Willen Gottes (der auf die kategorische Einhaltung der sittlichen Ordnung nicht verzichten kann) beruht (26). Überall dort, wo das Sollen irgendwie „un point d'appui, une connivence et comme une complicité“ im Menschen selbst findet (29) und nicht allein im Willen Gottes gründet (32), spricht der Verf. von „Intrinsezismus“. Dieser ist eudämonistisch (wie bei Sertillanges), wenn er vom Naturstreben nach der „beatitudo“ seinen Ausgang nimmt; „radikal“, insofern die Verpflichtung allein auf die menschliche Natur (als notwendig zielgeordnete) zurückbezogen wird (31 Anm. 2), wie bei Mercier. Garrigou-Lagrange und Boyer repräsentieren einen essentialistischen oder intellektualistischen Intrinsezismus, weil sie das Sollen aus der spekulativen Idee der „natura humana“ im Lichte von Gottes Wesen und Intelligenz ableiten, während der eher „existentielle“ Typ, den Maritain und de Finance zeichnen, das Sollen aus lebendiger Erfahrung entspringen und in seiner unvergleichlichen Eigenart als Korrelat der Person, der Freiheit als solcher (und nicht nur als analoger Fall von Naturnotwendigkeit), sehen läßt (34). — Der Verf. selbst beurteilt die vorgelegte Einteilung mit einer gewissen Skepsis (34); sie trifft