

nennender Art, welche die Mitteilung dieser Bewußtseinsinhalte in Form lautlich-artikulatorischer Darstellungen intentionaler Sinngebilde ermöglichen, so ist damit ein Prärogativ menschlicher Geistigkeit und Vernunft angegeben, das von den kommunikativen Aktionssystemen der Tiere auch nicht annähernd, und zwar gerade im Hinblick auf das Wesentliche nicht erreicht wird ... In diesem Sinne wird gesagt, die Menschensprache sei als einmaliges Phänomen sui generis nicht von den tierischen Kommunikationsprozeduren abzuleiten“ (271). A d. H a a s S. J.

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ. *Die Sorge der Philosophie um den Menschen.* Helmut Kuhn zum 65. Geburtstag, hrsg. von Fr. Wiedmann. 8<sup>o</sup> (397 S.) München 1964, A. Pustet. 28.— DM.

Der Untertitel des Sammelbandes bewahrheitet sich nicht eigentlich auf ausgeprägte Weise in den einzelnen Beiträgen; am ehesten noch bestimmt er die Thematik des mittleren Teiles („Der Mensch in Zeit und Geschichte“), darunter wieder die Aufsätze von R. Guardini („Erinnerung und Voraussicht“), R. Berlinger („Unus dies par omni?“) und G. Krügers („Weltverwaltung und Weltgeschichte“). Übrigens erfüllt der Band als Ganzes auch nicht recht das Versprechen, das man aus dem Klappentext herausliest: die Verfasser stünden mit dem Jubilar in der großen Linie einer Philosophie, die „wieder vom Sein selbst her denkt“ — ein Denken vom Sein selbst her auch nur einigermaßen im Sinne jener Frage, die Heidegger stellt, wird kaum sichtbar, es sei denn, doch auch nur indirekt, in der Studie von Fr. Wiedmann („Wahrheit als Rechtheit“).

Nach den eher negativ klingenden Vorbemerkungen einige Hinweise auf manch Lesenswertes und Nachdenkliches in dieser Festgabe für einen Philosophen, dessen besondere Aufmerksamkeit den Themenbereichen gilt, die im 1. Teil des Triptychons („Metaphysik als Auftrag“) sowie im 3. Teil („Um die Wahrheit in Kunst und Kult“) zu Worte kommen.

Teil 1 bringt neben einem fingierten platonischen „Dialogfragment“ über das „Ende der Metaphysik“ (in einer nicht eben sehr ernst zu nehmenden dialektischen Argumentation) zunächst eine gedrängte Analyse des Menschen als „fragendes Wesen“ von W. Brugger. Sie scheint u. a. auch deshalb wertvoll, weil sie der *Genese* menschlichen Fragens nachgeht, also die Bedingungen der Möglichkeit *sinnvoller* Frage streift; die Voraussetzungen sinnvoller Frage (und was „sinnvoll“ überhaupt besage) sind ja noch lange nicht geklärt, was sich ja auch, nebenbei bemerkt, im Aufsatz von M. Guérard des Lauriers bezüglich des „sens de la question“ zeigt. Nicht einmal das, was „Frage“ als Fragesatz unter formallogischem Gesichtspunkt ist, wird verdeutlicht, noch das ganz entscheidende Problem (das übrigens bei L. Pareyson anklingt) der *Freiheit* als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Fragens. Bruggers Auffassung, die bloße geschichtliche Faktizität der von ihm behandelten Fragen erweise die Gültigkeit ihrer metaphysischen *condiciones sine quibus non*, darf füglich angezweifelt werden. — L. Pareyson (Turin) bietet in einer sehr instruktiven Interpretation des Fichtewortes von der „Wahl der Philosophie“ ein Kabinettstück philosophischer Einfühlung; es springt in die Augen, wie sehr Fichtes Problem nicht nur das des Anfangs in der Philosophie ist, sondern zugleich das des Wesens philosophischen Fragens in der Differenz zu allem „wissenschaftlichen“ Fragen, daher das Problem der Möglichkeit von Philosophie überhaupt. — M. Guérard des Lauriers (Rom/Le Saulchoir) entwickelt in einer leider irgendwie befremdend rhetorischen Sprache gerade das Thema der Unterscheidung und Einheit von Wissenschaft (Einzelwissenschaften) und Metaphysik. Ob man den Wissenschaften tatsächlich im wesentlichen das „comment“ als Fragedimension zurechnen dürfe, der Metaphysik das „pourquoi“, scheint eine gewisse Vereinfachung zu bedeuten, die vielleicht damit zusammenhängt, daß der Verf. nur die exakten Naturwissenschaften berücksichtigt. Der Sinn der Metaphysik als *Seinsphilosophie* wird energisch betont; interessant ist dabei die (falls der Rez. nicht mißverstanden hat!) These, es gebe wegen des Reichtums der Aspekte des „esse“ eine Vielfalt von Metaphysiken, die sich zueinander komplementär verhalten (123). Die Einheit von Metaphysik und Wissenschaften als „unitas ordinis“ zu fassen, verdient eingehende Diskussion von seiten der Naturphilosophen. — Das *Aperçu* von K. Rab-

ner über die „kollektive Findung der Wahrheit“ wie auch die übrigen Beiträge des 1. Teils, insbesondere der blendend geschriebene Essai von *H. G. Gadamer* über „Plato und die Vorsokratiker“, ein konkretes Beispiel seiner in „Wahrheit und Methode“ (1960) in ihrer ganzen Allgemeinheit entfalteten „wirkungsgeschichtlichen“ Methode, wecken die so oft geäußerte Befürchtung, es wäre schade, wenn ihr Platz in einer der schon allzu häufigen Festschriften sie praktisch unbeachtet ließe. *H. U. v. Balthasar* greift mit „Christ und offene Vernunft“ ein hochaktuelles Thema auf, enttäuscht aber schließlich doch, weil er der Jasperschen Idee offener „Vernunft“ und „Kommunikation“ sicherlich nicht gerecht wird; diese schließt z. B. selbstverständlich die unbedingte Liebe zu einem menschlichen Du nicht aus, sondern vielmehr ein, und disqualifizierende Wendungen wie „allenfalls Studenten- oder Jungesellenvernunft“ blieben besser aus dem Gespräch.

Der 2. Teil versammelt nach einer sehr persönlich gehaltenen Skizze von *A. Goes* über die „Gelassenheit“ (allerdings ohne Bezugnahme auf Heideggers gleichnamige Schrift) die bereits erwähnten phänomenologischen Beobachtungen *R. Guardinis* zur Lebens- und Zeitgestalt des Menschen sowie *R. Berlingers* „zum anthropologischen Sinn von Zeit“ und *G. Krügers* zur Geschichtlichkeit, die er gegen Heidegger als weltimmanent und nicht gleichsam „pseudomythisches, oberstes Urgesehen“ begreift. Mit Zeithaftigkeit, Sterblichkeit und Unsterblichkeit (des „Menschen“, nicht nur der Seele) beschäftigt sich *Ph. Merlan* (Claremont, USA). Die Forschungen zur sozialen Frage in *Annette Kubns* Beitrag „Die Sorge um die Armen“ fördern reiches und hochinteressantes Material aus der katholischen sozialpolitischen Literatur der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts (bes. Reichensperger) zutage. Der Habilitationsvortrag „Montesquieu und die Tradition“ von *H. Maier* behandelt ein sehr spezielles Thema aus der Geschichte der Theorien des Naturrechts.

Teil 3 wird von einer Untersuchung eröffnet, die geradezu fasziniert. *H. Blumenberg* (Gießen) legt einen weitgespannten Ausschnitt aus seinem geplanten Werk über Paul Valéry vor, einen der originellsten philosophierenden Dichter des modernen Frankreichs; die Überschrift „Sokrates und das «objet ambigu»“ bezieht sich auf Valérys Dialog „Eupalinos“, in dem er Sokrates im Hades mit dem Architekten dieses Namens und später mit dem Schiffsbauer Tridon disputieren läßt. Da es nicht möglich ist, in dieser Rezension den Gedankengang auch nur in seinen Höhepunkten wiederzugeben, sei nur soviel äußerst knapp zusammengefaßt: Es geht um die Erschütterung des platonischen Welt- und Menschenbildes, die der im Hades weilende Sokrates vor einer möglichen neuen Sicht der Dinge erlebt — nicht mehr bestimmen vorgegebene Wesensformen die Wirklichkeit der Dinge und des Denkens, sondern das „Allgemeine“ reduziert sich auf das „Gesetz“ der „Genese“, schließlich auf die „Formel“, kraft deren die an sich durch Zufall und Statistik geregelte Natur beherrscht und durch den Menschen „geordnet“ wird. Das „objet ambigu“ ist ein weißer Gegenstand von einzigartiger Formschönheit, den das Meer an den Strand geworfen hat; er entzieht sich der „Deutbarkeit innerhalb einer platonischen Ontologie“, die die „Dualität von Natürllichkeit und Künstlichkeit“ impliziert (301); er ist das Produkt einer in unendlichen Zeiten vollzogenen Evolution, ein Zufallstreffer, dem kein vorgegebenes transzendentes Wesensbild entspricht und den auch kein denkender Geist planvoll gefertigt hat. Das „connaître“ im platonischen Sinn tritt zurück gegenüber dem „construire“ (300), welches letzteres die Natur durch ihr Evolutions-Spiel, der Mensch, als Architekt und Techniker, zumal aber als Künstler, durch geist-volles Entwerfen aus der Kenntnis der statistischen Gesetzmäßigkeit leistet. Die Zufallsordnung der Natur soll überboten werden durch die humanisierende Ordnung kraft menschlicher Freiheit, zumal der künstlerischen. Kunst hat dann nicht die Aufgabe, die ewigen Wesensideen der Dinge herauszustellen, das also, was in eine metaphysische „Definition“ eingeht, sondern gerade das „Undefinierbare“, vielleicht muß man interpretierend sagen: das produktive Gesetz der Dinge, die Formel ihres Werdens, nicht das Gewordene, Fertige und insofern „Definierbare“. Man sieht, hier setzt sich ein Dichterphilosoph mit der abendländisch-platonischen Tradition auseinander, kontrapunktiert sie durch die neuzeitliche Erfahrung der Wissenschaft von der Evolution und nimmt in gewisser Weise sogar Elemente der Heideggerschen Plato-

Kritik vorweg. Jedenfalls ein höchst seltsames Phänomen, auch wenn man nur die hier angedeuteten Gedankenzüge verfolgt.

Sehr platonisch oder platonisierend mutet demgegenüber die Idee chinesischer Landschaftsmalerei an, wie *E. Preetorius* (München) sie auslegt: Natur als „Widerbild“ des Ewigen, als Spiegel des Göttlichen, Kunst als dessen Fühlbarmachen in einem „seltsam traumhaften Entrücktsein und feierlichen Schweigen“ (331)! — Das Motiv der „Preisung“, das *R. Kuhn* bei Saint-John Perse darstellt, liegt letztlich ebenfalls in dieser Richtung, obschon bereits total säkularisiert. — Vom rein Philosophischen her, welcher Aspekt aber eingeklammert wird, ließe sich das Thema des „religiösen“ Platonismus auch in der Deutung der Ikone Rußlands wiedererkennen, die *F. Stepun* (München) unternimmt. — *J. Pieper* beschreibt ein indisches Fest, dessen geheimen Sinn er im schönen Wort Paul Claudels von der „Sehnsucht nach dem Sein durch Wahn und Nichtsein hindurch“ wiederfindet. — Die „vorphilosophische“ Untersuchung von *W. Weidlé* (Paris) über Zeichen und Symbol (mit Rückverweisen auf Humboldt, de Saussure, Frege u. a.) zeigt wieder einmal, wie wenig Einmütigkeit auf diesem Begriffsfelde herrscht. Wenn er das eigentliche Symbol schließlich in der (falls ein solcher Ausdruck hier erlaubt ist) Funktion des „Vergegenwärtigens“ erblickt, in der „Identität“ mit dem Symbolisierten und daher in dessen „présence“, und dies am Ende sogar am Beispiel der eucharistischen Realpräsenz zu erläutern versucht (in einer Weise, die für russische orthodoxe Theologie tragbar sein mag), dann offenbart sich ihm der *religiöse* Ursprung aller Symbolik (vgl. bes. 344). —

Der Gedankenreichtum der Festschrift überbietet das nur Philosophische, er legt Zeugnis von etwas ab, was Schulmetaphysik doch wohl oft nicht wahrnimmt: Philosophie ist *eine* der menschlichen Möglichkeiten bewußter Aussage von Welt, Mensch und Transzendenz; ihre Erfahrung ist *eine* neben der künstlerischen und religiösen (und es sei diejenige der personalen Liebe noch genannt, deren sich die Metaphysik zu ihrem Schaden wenig oder jedenfalls nicht zentral genug annimmt); ihre originale Intuition (Guérard des Lauriers besteht zu Recht auf der *intuitiven* Basis aller Philosophie) ist eine neben der ebenso originalen künstlerischen und religiösen. Und doch bleibt der Philosophie die Aufgabe und der Auftrag, auch diese anderen Erfahrungen in die geistige Helle der Reflexion zu erheben, freilich ohne den usurpatorischen Anspruch, sie auf sich selbst zurückzuführen, sondern eher in einer Freiheit des Geistes, die gerade den je anderen Ursprung, das eigentümlich Besondere jener anderen Sphären, zum Bewußtsein bringt.

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

*Pieper, Josef, Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog „Phaidros“.* 8<sup>o</sup> (176 S.) München 1962, Kösel. 10.80 DM.

Jeder Platonkenner weiß, daß der Phaidrosdialog zu den umstrittensten Platonschriften rechnet (1—15). Neben dem Ringen um seine Datierung, um Diktion und Aufbau bietet auch diese Schöpfung platonischen Denkens inhaltlich Schwierigkeiten. Sie läßt sich nicht auf einen Generalnenner bringen. Dafür zeugen die verschiedensten Untertitel, welche ihm seit der Antike bis zur Stunde die gelehrte Platonliteratur gab. Diese Vielstimmigkeit der Thematik läßt nicht nur die Schwierigkeit der Interpretation erahnen, sondern macht diese gleichsam zu einem Wagnis.

Pieper geht in seinen Darlegungen des Dialoges, in dem Platons künstlerische Gestaltungskraft auf ihrer Höhe ist, der Frage nach, welche Auskunft über den Menschen in den Erosreden Platon gibt. Platon greift mit seinem Dialog in eine aktuelle Diskussion ein, deren Gesprächssituation durch den Sophistenschüler Phaidros bestimmt ist (21—39). Er ist ein Repräsentant der avantgardistischen jungen athenischen Intellektuellen mit ihrer aufgeklärten Lebenstechnik und ihrem brutalen Genießertum (26, 27, 70). Phaidros ist begeistert von der formal vollendeten Diktion der Erosrede des Lysias, deren Anliegen eine rationale Lebenstechnik ist, die ein Höchstes von Genuß und ein Minimum von Komplikation zu verknüpfen sucht (39—55; 69). In ihr wird die programmatische Abtrennung von Eros und Sexus vertreten. Diese sophistische Lebenshaltung mit ihrer drastischen Triebbefriedigung und der Abwertung der *passio amoris* ist nichts anderes als ein Mangel an Hingebefähigkeit (45). In seiner Antwortrede sucht Sokrates die Absurdität