

logisch bestellt ist“ (P 102), und wie das Fragment 119 Heraklits zu verstehen ist, das H. umschreibt: „Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes“ (P 106).

Damit jedoch möchte sich H.s Denken „keineswegs für den Theismus entschieden haben“; „theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch“ (P 103). Diese Zurückhaltung erwächst aber nicht aus „Indifferentismus“ (P 102), aus „einer gleichgültigen Haltung“, sondern „aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind . . . durch die Wahrheit des Seins“ (P 103). Und dieses weist „im Augenblick des jetzigen Weltgeschickes dem Menschen“ (P 103) als Aufgabe die Lichtung eben seiner selbst, d. h. des Seins, zu. Das Heilige, die Gottheit und Gott kommen „dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist“ (P 86).

Eine solche lange Anstrengung ist notwendig, weil die Metaphysik, die „eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins“ (P 88) darstellt, „ihrem Wesen nach“ (P 89) „in der Seinsvergessenheit verharret“ (P 93). Als Ontologie denkt sie „immer nur das Seiende in seinem Sein“ (P 109); deshalb bleibt in ihr „die Wahrheit des Seins ungedacht“ (P 86). Nun aber verlangt die „in der Metaphysik und durch sie vergessene Frage nach der Wahrheit des Seins“ (P 64) ein Denken, „das aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt“ und so „anfänglicher fragt, als die Metaphysik fragen kann“ (P 102), das hinter die heutige Logik in „das anfängliche Wesen des Logos“ (P 98) zurückgeht. Da dieses Denken mit dem Fundament aller Ontologie zu tun hat (die Betrachtung des Seienden auf sein Sein hin setzt die Lichtung der Wahrheit des Seins voraus), heißt es „Fundamentalontologie“ (P 109).

Der hier angedeuteten Aufgabe diene bereits „Sein und Zeit“. Doch war dieses Werk bisher „unumgänglichen Mißdeutungen“ (P 95) ausgesetzt, weil es sich der geläufigen Begriffssprache bedienen mußte, nach deren gewohnter Bedeutung die erst neu zu denkende Sache mißdeutet wurde. Dazu kommt, daß der Abschnitt „Zeit und Sein“, in dem sich das Ganze umkehrt, nicht veröffentlicht wurde, „weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit der Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“ (P 72). H. meint, daß sein Denken „inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen“ (P 91) sei; der oben besprochene Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“ gebe „einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von ‚Sein und Zeit‘ zu ‚Zeit und Sein‘“ (P 72).

Was aus dem „Brief über den Humanismus“ hier herausgehoben werden konnte, zeigt deutlich, daß H. in seiner neuesten Entwicklung auf den Wegen weiter voranschreitet, die in seinen anderen neueren Schriften schon erkennbar wurden. Vor allem das Verhältnis des Menschen zum Sein sowie die Gottesfrage haben eine wichtige genauere Bestimmung erfahren, wodurch ein Gleichsetzen H.s mit Sartre nunmehr endgültig ausgeschlossen ist. Zugleich verdeutlicht H. mehrfach die eigentliche Absicht von „Sein und Zeit“, die durch das anthropologische Mißverständnis sehr verdunkelt war; damit tritt die Kontinuität seines Denkens klarer als bisher hervor. Am meisten bedarf wohl noch der Erhellung, wie eine Lichtung des Seins jenseits aller Metaphysik möglich ist. Ob bei diesem Vorhaben nicht eine verengte Sicht des eigentlichen Wesens der Metaphysik mitspielt? Insofern sie in ihrer klassischen Gestalt mehr als bloß Kategorialanalyse ist, betrachtet sie vielleicht doch nicht nur das Sein am Seienden, sondern schon (wobei Gott niemals bloß ein Seiendes ist) das Sein selbst.

Joh. B. Lotz S. J.

Systematische Philosophie, hrsg. von N. Hartmann. (Deutsche Philosophie. Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften.) gr. 8^o (647 S.) Stuttgart, Kohlhammer.

Der vorliegende Sammelband gibt durch die Themen, die er auswählt, und mehr noch durch die Wege, die er zu ihrer Lösung einschlägt, eine Übersicht über das philosophische Leben in Deutschland, das neue Ansätze sucht und

neue Methoden erprobt. Sechs größere Arbeiten sind vereinigt und legen teils neue Forschung vor, teils referieren sie über Geleistetes.

Der 1. Beitrag: A. Gehlen, Zur Systematik der Anthropologie (1—53), versucht die Grundlegung einer empirischen Anthropologie von der Voraussetzung aus, daß eine jede Wissenschaft in der Aufstellung von Hypothesen bestehe, deren Übereinstimmung mit den Tatsachen bewiesen werden soll; jede bewußt oder aus Versehen metaphysisch orientierte Theorie ist einzuklammern; Ansatzpunkt ist die Handlung, die menschliche, bewußt vollzogene Handlung, die „als Vollzug, in ihrem realen Verlauf eine erlebnismäßig völlig untrennbare, vorproblematische Einheit eigener Art“ ist; „der Begriff der Ursache hat vollständig zu verschwinden“ (16); man kann nur von Bedingungen menschlicher Existenz reden; das Denken wird gefaßt als „Fähigkeit“, Eindrücke miteinander zu kombinieren. Die biologische, speziell morphologische Sonderstellung des Menschen ist besonders betont. — Das Hauptanliegen freilich, der philosophische Tiefengrund der systematischen und empirischen Anthropologie, speziell das logisch-ontologische Fundament des dynamischen Charakters des Menschen, bleibt bei der eingeschlagenen Methode unberücksichtigt, ähnlich wie im Hauptwerk des Verf.: „Der Mensch“; siehe Schol 15 (1940) 416—418.

Eine reiche Fülle wichtiger kulturgeschichtlicher Beobachtungen und wertvoller anthropologischer Erkenntnisse ist enthalten in der großen 2. Abhandlung: E. Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie (55—198). Auch diese Arbeit betrachtet als Grundlage den Menschen als handelndes Wesen. Das menschliche Handeln aber befindet sich in unausgesetzter Auseinandersetzung mit dem Widerspiel der Welt. Es hat eine Lage zu meistern, enthält eine Entscheidung, steht zwischen polaren Möglichkeiten und vollzieht sich in einer Haltung, die ihrerseits Kern eines kulturellen Lebensstils und Antwort auf eine Lage ist. Jedes Menschenleben spielt sich ab im Rahmen eines Kultur-ganzen, und jeder Mensch formt in bescheidenem oder hervorragendem Maße mit an dieser Kultur. Die Kulturen selbst sind in beständiger Entwicklung begriffene Lebensstile, Weisen der Lebensführung menschlicher Gemeinschaften oder Gruppen. Die Auseinandersetzung konkurrierender Stile und ihrer Korrelate zielt ab auf fruchtbaren Ausgleich und Steigerung der Dynamik des Ganzen. Das Zusammenspiel der kulturschaffenden Kräfte ist beherrscht von den Gesetzen der Polarität der Urtendenzen. Diese Gesetze sprechen den dynamischen Kern des menschlichen Tuns und Werdens im Rahmen der Kulturen aus.

Der reiche Inhalt dieser Abhandlung läßt sich nicht in gedrängter Form wiedergeben. Wir verweisen darum auf die Abhandlung selber, die ihrerseits eine philosophische Tieferlegung ihrer Grundlagen zuläßt und fordert. Die Grundfrage ist: Womit letztlich ist das kulturschöpferische Streben des Menschen als Einzelpersonlichkeit und des Menschen in der Gemeinschaft gegeben? Worin ferner gründet die Eigenart dieses Strebens, vor allem sein gegensätzlicher Charakter und die Tendenz nach dem Ausgleich der Gegensätze? Das kulturschöpferische Streben des Menschen und seine Charaktere gründen letztlich in der Potenz-Akt-Struktur des menschlichen Geistes, die in ihrer Einheit ein Gegensatzverhältnis einschließt und darum notwendig sowohl entgegengesetzte Urtendenzen im Kulturschaffen als auch das Streben nach dem Ausgleich der Gegensätze zur Folge hat; vgl. vom Ref.: Sein, Einheit und Gegensatz, in Schol 17 (1942) 504—522. Die systematisch durchgeführte Potenz-Akt-Metaphysik führt darum zugleich zur Grundlegung der Kultur-anthropologie; so, daß deren Methoden bei aller Anlehnung an die Erfahrung und Geschichte den Charakter des experimentierenden Suchens und zufälligen Findens verlieren und statt dessen aus einsichtigen ontologischen Prinzipien aufgebaut werden kann. Erst so kann sie als philosophische Teildisziplin gelten. R. betont mit Recht, daß die Anlage des Menschen allein nicht über die Art seines Wirkens entscheide; diese werde vielmehr wesentlich durch die historisch gewordene kulturelle Lage und Aufgabe bestimmt. Indes ist auch die Anlage erfordert; die Anlage, die sich einerseits ergibt aus dem sinnvollen Wesensgrund des Menschen und die andererseits naturhaft teleologisch auf wesensgemäße Betätigung hingeeordnet ist. So gewiß es wahr ist, daß eine

geschichtsfremde Methode nicht ausreicht, den Menschen, wie er ist, zu verstehen, ebensosehr ist es wahr, daß Geschichte und Kultur ihrerseits nur deshalb möglich sind, weil der Mensch seiner Naturanlage nach zum geschichtlichen und kulturschöpferischen Wirken befähigt und bestimmt ist. Nicht das aktuelle Streben und Tun, ja nicht einmal die Anlage und Tendenz zum Streben und Tun ist das Tiefste in der geistigen Natur des Menschen, sondern die substanzielle Seele selber, aus der sich ihre naturgemäßen Anlagen und Tendenzen logisch notwendig ergeben. Die logisch-teleologisch aufgebaute Ontologie und speziell die ebenso aufgebaute Geistlehre bilden den Unterbau und Rahmen der Kulturanthropologie.

Das Bedürfnis nach Ontologie ist denn auch in der Gegenwart und war in der Vergangenheit groß. Das Ringen um ihre Neugestaltung zeigen der 3. und 4. Beitrag.

Im 3. Beitrag: „Neue Wege der Ontologie“ (199—311) wiederholt N. Hartmann die schon öfter richtiggestellte Meinung, die alte von Aristoteles bis zum Ausklang der Scholastik herrschende Ontologie habe neben die Welt der Dinge die Welt der Wesenheiten gestellt, die zeitlos und materielos ein Reich der Vollkommenheit und des höheren Seins bilde; die alte Ontologie habe dem Verstand noch eine höhere Instanz der Einsicht übergeordnet, der man die direkte Föhlung mit den seinsbestimmenden Formelementen zugeschrieben habe; damit sei sie eine rein aus Begriffen deduzierende Metaphysik geworden, die das empirische Wissen vernachlässigt habe und schließlich durch die Anfänge der neuzeitlichen Naturwissenschaft überwunden worden sei. Tiefer sieht Rothacker das geschichtliche Verhältnis: „Die vorübergehende Niederlage, welche die Scholastik am Ende des Mittelalters durch den Humanismus erfuhr, beruht nicht auf sachlichen Widerlegungen der hochdifferenzierten begrifflichen Erkenntnisse, sondern auf einer Abwendung des Interesses von Themen, welche gleichgültig wurden und dadurch sich verdunkelten“ (163). Nach N. Hartmann selbst geht es nicht an, die neue Seinslehre als Wesensontologie in Angriff zu nehmen. Ihre Grundthese lautet vielmehr: die Seinskategorien sind keine unmittelbar erkannten apriorischen Prinzipien, sondern müssen von einer genügend breiten Basis an Seinsgegebenheiten aus gefunden und an der Erfahrung ständig nachgeprüft werden. Die neue Ontologie betrachtet als Merkmale der Realität: Zeit und Individualität; alles Reale ist im Fluß, in ständigem Entstehen und Vergehen begriffen; Bewegtheit und Werden bilden geradezu die allgemeine Seinsart des Realen. Der Mensch ist auf die Welt hin angelegt, nicht umgekehrt die Welt auf den Menschen hin. Alle Selbständigkeit, die wir am Geiste kennen, ist Selbständigkeit in der Abhängigkeit vom Weltzusammenhang. Eingehend behandelt werden in Fortsetzung früherer Arbeiten: Stufenfolge und Schichtenbau der Welt, die Kategorialanalyse, die Abwandlung der Fundamentalkategorien, die Schichtungs- und Dependenzgesetze der realen Welt, die Schichtung des Menschenwesens. Im Zusammenhang mit der neuen Ontologie wird das Erkenntnisproblem neu gefaßt von der Überlegung aus, daß im Grunde die Erkenntnisrelation selbst ein Seinsverhältnis ist. Die Erkenntnis gehört dem geistigen Sein, der höchsten Schicht des Realen an, ihre Gegenstände aber verteilen sich auf alle Seinschichten. Die Erkenntnis ist also nicht der höchsten Seinschicht allein, sondern allen Schichten, primär sogar am meisten den niederen Schichten zugeordnet. — Auf wesentliche Unterschiede von der scholastischen Ontologie wurde bereits mehrmals hingewiesen; vgl. Schol 12 (1937) 106 f.; 14 (1939) 415—418; 16 (1941) 397—401; A. Guggenberger, *Der Menschengestalt und das Sein. Eine Begegnung mit N. Hartmann*, Krailling vor München 1942.

Der 4. Beitrag: O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie* (313—430), legt auf dem klar umrissenen Zeithintergrund in ebenso klarer Übersicht die Ursprünge, Hauptgedanken und die geistesgeschichtliche Zeitbedeutung der Existenzphilosophie dar. Deren geschichtliche Bedeutung sieht sie in der Überwindung ihrer Zeit: als nach dem 1. Weltkrieg der Sinn aller überindividuellen Bindungen verlorengegangen sei, hätte in der Existenz selber ein letzter, von allem äußeren Geschehen unberührbarer Halt gefunden werden müssen. Den sachlichen Er-

trag der Existenzphilosophie sieht der Verfasser einmal darin, daß sie sowohl ganz neue Gebiete allererst der philosophischen Erfassung erschlossen wie auch schon bekannte Gebiete von einer ganz neuen Seite her sehen gelehrt habe; vor allem die Fragen: Angst und Tod und Unheimlichkeit des Daseins, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Die Existenzphilosophie habe für die philosophische Haltung eine neue Unbedingtheit ermöglicht, besonders im Verhältnis zur Geschichte: trotz der Relativität aller geschichtlichen Erscheinungsweise erlaube sie eine ganz neue Bejahung der Geschichtlichkeit als dessen, was dem menschlichen Dasein seine eigentliche Größe allererst ermöglicht. — Auch die scholastische Philosophie betrachtet den Menschen als zeitliches und geschichtliches Wesen. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit konstituieren aber nicht das Wesen des Menschen, sondern ergeben sich erst daraus. Alle Gültigkeit und überindividuelle Bindung im Erkennen, Wollen und Tun gründet im Objekt und letztlich in Gott. — Der Höhepunkt des Einflusses der Existenzphilosophie ist schon länger überschritten. Ihre große Wirkung auf die jüngste Vergangenheit beruhte nicht auf grundlegenden philosophischen Erkenntnissen, sondern darauf, daß sie Zeitausdruck und -kritik zugleich war. Die vorliegende Arbeit dürfte wohl am zuverlässigsten Wesen, Ziel und Verfahren der Existenzphilosophie kennzeichnen.

Im 5. Beitrag: „Das Problem des Relativismus“ (431—559), legt H. Wein eingehend die Voraussetzungen des Relativismus dar und fordert gegenüber der idealistischen und erkenntniskritischen Anti-Ontologie eine neue Erkenntnistheorie auf Grund einer neuen Ontologie und Anthropologie. „Das Gebrochene werden alles Objektiven durch die Eigengesetze in der Subjektivschicht des Auffassens, Suchens, Meinens usw. ist selber ein ontologisches Verhältnis.“ Der Mensch als Subjekt der Erkenntnis und aller übrigen geistigen Akte ist ein Glied der Seinswelt von besonderer Seinsstruktur; eigenartige Seinschichten durchdringen sich an ihm. Er kann einerseits mit seinem Erkennen, Werten und Mitarbeiten an der Geschichtskontinuität nicht auf Natursein reduziert und andererseits nicht zu einem vom Natursein abgelösten reinen Geistsein erhöht werden. Recht habe der Relativismus darin, daß ein absolutes Wahrheits- und Wertkriterium sich nicht finden lasse. — Erkenntnistheorie, Seins- und Wertlehre bilden in der Tat eine innere Einheit; deshalb, weil jede wahre Erkenntnis Erfassung ontologischer Gehaltes ist; ontologischer Gehalt aber ist sinnvoll-zielbestimmter Wertgehalt; und die Sichtbarkeit ontologischen Sachverhaltes, der kraft seines Wesens das contradictorium ausschließt, ist das Kriterium, das die absolute Gültigkeit der Wahrheits- und Werterkenntnis verbürgt.

Die heute besonders dringliche, umstrittene Frage, was Geschichte und der Sinn in ihr sei, behandelt der 6. Beitrag: H. Heimsoeth, Geschichtsphilosophie (561—647). Ziel dieser feinsinnigen, zeit- und kulturgeschichtlich bedeutsamen Arbeit ist: Bereich und Wesen, Faktoren und Verlaufsformen der Geschehenswelt Geschichte grundsätzlich zu umreißen in enger Fühlungnahme mit den geschichtsphilosophischen Tendenzen der Gegenwart. Geschichte hat und schafft, erleidet und erlebt der Mensch nur, sofern er als geistiges und geistig wirksames Lebewesen Kultur errichtet und erhält; doch gehört zur Welt, Geschichte, nur dasjenige, was jeweils zu eigener Bedeutsamkeit, zu einer Größe des Menschentums und seiner Werke sich erhebt und was für Großes und Bedeutsames unter Menschen wirksam wurde, wird und werden kann. Geschichte wird gestaltet, erlitten und getragen von kernhaft verschiedenen und je ihr Eigenwesen entfaltenden und bewährenden Völkern und Völkergruppen, deren Lebensvollzüge immer eigene und selbständige sind, auch wo sie aufeinandertreffen. Geschichte ist Prozeß, unablässiges Werden, Schauplatz der Realisierung menschlicher Entschlüsse und Ideen, Geschichte ist Fortgang und Verfall. Die dem Menschen unausweichlich immer wieder sich aufdrängende Frage nach dem Sinn und Wert der Geschichte als ganzer sei heutiger Geschichtsphilosophie nicht beantwortbar. Für diese sei „Menschheit“ nicht mehr ein einheitliches Lebensganzes, das reifend und handelnd durch viele Spannungen und innere Kämpfe hindurch sein Dasein ausgestalte;

vielmehr kenne und erfahre sie „Menschheit“ in der Geschichte nur als Kollektivum und Koordination von je in sich geschlossenen Ganzheiten, deren Lebensvollzüge immer eigene und selbständige seien. — Diese Selbstbegrenzung ist notwendig vom Standpunkt einer Philosophie, welche die Frage nach Gott und in innerem Zusammenhang damit nach dem Sinn des Daseins nicht mehr stellt. Diese Begrenzung am Höhepunkt der Metaphysik steht aber ihrerseits in logischem Zusammenhang mit einer Begrenzung an ihrem ersten Anfang, insofern als die grundlegenden Fragen nach den inneren Möglichkeitsgründen des Seins und Handelns unberücksichtigt bleiben. Geschichtsphilosophie ihrerseits ist logisch ursprünglich nicht empirisch-induktive Bestimmung des Begriffs und Bereichs der Geschichte, sondern logisch geordnete Gewinnung dieser Begriffe aus ihren inneren Möglichkeitsgründen, so wie sie sich ergeben aus dem Wesen des Menschen als Person und Gemeinschaftswesen. Geschichtsphilosophie muß darum fragen, worin das Wesen des Menschen besteht, was er ist als Person, worin ontologisch seine Freiheit gründet, seine Hinordnung zur Gemeinschaft, zu Volk und Staat; worin der Strebecharakter des menschlichen Geistes gründet, sein Streben ins Unendliche, seine Aktivität und Passivität und die höhere Form der Aktivität bei höherer Seinsweise, worin Entwicklung gründet, Fortschrittsstreben, Werden und Verfall; sie fragt nach den Urtendenzen des menschlichen Strebens und seiner in allem Wechsel sich durchhaltenden Grundrichtung. Geschichtsphilosophie wächst innerlich heraus aus der Metaphysik des Seins und des Menschen, auf deren Grundbegriffen sie ruht. Philosophie ist ihrer Natur nach System, Metaphysik: logisch geordnete, systematische Ergründung nicht bloß des Seienden und dessen, was aus ihm folgt, sondern logisch zuerst Ergründung dessen, woraus das Seiende selber und sein Handeln sich erst ergeben. Das Seiende selber nämlich ist logisch notwendige Folge seiner Konstitutionsgründe; und das Handeln des ens contingens ist zwar nicht logisch notwendige Folge des ens contingens selber, wohl aber in dem Sinn logisch notwendige Folge, als es mit dem bestimmenden Einfluß seiner inneren und äußeren Prinzipien gegeben ist.

C. Nink S. J.

Adolphe, Lydie, *La philosophie religieuse de Bergson*. (XI u. 233 S.) Paris 1946, Presses Universitaires de France.

Der Titel des Buches ist das Thema einer Preisaufgabe, die 1943 von der Académie des Sciences Morales et Politiques gestellt wurde. Der Preis wurde diesem Werke zuerteilt. Der erste Eindruck bei dessen Lesung ist allerdings der, daß ein Titel wie: Die Philosophie Bergsons, angebracht gewesen wäre. Von seiner Religionsphilosophie, die Bergson in seinem letzten Werk „Les deux Sources de la Morale et de la Religion“ dargestellt hat, ist erst in den 20 Seiten des Nachworts die Rede. Das Buch selber beschäftigt sich viel ausführlicher mit seinen andern Werken „Essai sur les données immédiates de la conscience“, „Matière et Mémoire“ und „L'Evolution Créatrice“. Die Verfasserin ist bemüht zu zeigen, in welchem Maße die allerletzte Atomphysik und Biologie die Ansichten Bergsons bestätigen, wie auch die Verwandtschaft seiner Philosophie mit der des Plotin und der Inder aufzuzeigen, als deren Vertreter Vivekānanda angeführt wird. Von spezifisch religiösen Akten und Haltungen und Gegenständen ist darum nirgends die Rede; nur im Nachwort wird die Liebe in dem sehr weiten Sinn von Streben nach Höherem als das Wesen der Religion bezeichnet. Ebenso wenig findet man eine kritische Stellungnahme zu den Ansichten Bergsons, da die Verfasserin ja im Gegenteil deren Wahrheit nachzuweisen versucht.

Die Sonderbarkeit dieser Religionsphilosophie ist aber nicht zufällig und entspricht wenigstens dem früheren Stadium der Philosophie Bergsons. Zweifelhafter ist es schon, ob sie noch ganz seinem letzten Werke „Les deux Sources“ gerecht wird; und noch ungewisser ist es, ob die Darstellung den Absichten, die Bergson damals damit verfolgte, genügt; ganz fraglich scheint es schließlich, ob sie uns die letzten Überzeugungen des verstorbenen Philosophen vermittelt. Die Philosophie Bergsons ist eine Lebensphilosophie. Der Grund der Wirklichkeit ist der strömende schöpferische Schwung der Dauer. Die verschiedenen