

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Otto, Walter F.: *Mythos und Welt*. Stuttgart: Ernst Klett 1962. 317 S. Lw. 34,-.

Man möchte wünschen, daß alle Wissenschaftler, die sich mit der Antike, zumal den Griechen befassen, so künstlerisch einfühlsam davon schrieben. Otto ist dem Griechentum in vieler Hinsicht kongenial. Um dieses kreisen ungefähr alle Abschnitte und alle Kapitel (Vorträge) dieses Buches, ob sie nun über Goethe, Hölderlin, Nietzsche oder andere zu uns reden. Nur bei Kant war ihm diese Perspektive nicht möglich.

Indessen geht es hier nicht um das Vielerlei der griechischen Erscheinungsformen und Auswirkungen. Vielmehr soll die Mitte und Eigenart des Griechentums sichtbar gemacht werden, und die ist nach Otto mythisch. Der griechische Mythos führt nicht aus der Welt hinaus, sondern verklärt sie von der gestalthaften Erfahrung des Seins und des weltimmanenten Göttlichen her. Die dionysischen und orphischen Kräfte, die auf ein überwertiges Jenseits zu führen, werden zurückgedrängt, die Verstorbenen sind nur Schatten der diesseitigen blühenden und bluthaften Wirklichkeit.

Diese Deutung trifft sicher ein Wesensmerkmal des griechischen Genius. Aber erfaßt sie das Ganze? Otto scheint uns die Vielschichtigkeit des griechischen Wesens zu verkürzen, wie sie sich nicht nur in einer historischen Abfolge, sondern auch in einem gleichzeitigen Miteinander aufdrängt. Kann man Platons Seelenlehre mit derjenigen Homers unter einen Nenner bringen?

Der genannte Mangel ist mit ein Grund dafür, daß Otto den Graben zwischen griechischem Heidentum und dem Christentum zu tief auswirft. Ein weiterer Grund dafür ist, daß ihm nur das kalvinisch-lutherische Christentum und seine aufklärerische Weiterentwicklung bekannt zu sein scheint. Das wirkt sich besonders dort schlimm aus, wo O. die

christliche Ethik in Gegensatz zur griechischen stellt. Die christliche Sittenlehre ist aber durchaus kein blinder Voluntarismus. Der Autor rennt offene Türen ein, wo er sagt: „Wenn das sittliche Handeln des Menschen nicht wie alle Formen des Bestehens, des Lebendigen, zur Ordnung der Welt gehört und durch Erfahrung und Einsicht als sinnvoll nachgewiesen werden kann, dann ist es nur noch der blindlings zu befolgende Wille eines Gesetzgebers ...“ (49). In keiner katholischen Sittenlehre wird ein wertblinder Gehorsam gelehrt. Nach christlich-katholischer Auffassung ist alles Sollen im Sein verankert und damit der Erkenntnis zugeordnet.

Ein einseitiges Bild des Griechentums findet sich bei Otto bereits in seinen Definitionen von Logos und Mythos. Der Logos kommt dabei zu kurz. Er hat außer seiner rhetorischen und logischen Bedeutung nämlich auch noch eine metaphysische (noetisch-ontologische). Er ist nicht nur der Inbegriff der gedanklichen Beziehungen der Denkinhalte untereinander, sondern auch die in die erfahrbaren Dinge der Welt eingegangene Idee, die Wesensform der einzelnen Dinge und der innere Grund dafür, daß sie zu dem Ordnungsgefüge des Kosmos zusammenwachsen. Der Logos ist also sowohl Ausdruck einer außermenschlichen Seinswirklichkeit als auch des vernünftigen Geistes, der diese Wirklichkeit erkennt. Der Geist erkennt das ewige Sein der Dinge, weil er es gewissermaßen selber ist; eine Vollkommenheit des Logos also, die O. dem Mythos zuschreibt, der gewiß auch Seinserfahrungen enthält, aber in der unkritischen Vermengung mit – als solche nicht erkannten – subjektiven Bildphantasien.

G. F. Klenk SJ

JURITSCH, Martin: *Sinn und Geist*. Ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1961. XX, 323 S. (Studia Friburgensia N.F. 28) Br. 32,-.

Als Ausgangspunkt für seine Studie hat der Verf. Scheler in seiner Spätphilosophie und Merleau-Ponty gewählt. Bei beiden kommt der Geist nicht zur richtigen Geltung. Scheler trennt Leib und Geist. Dadurch wird die Sinnlichkeit zu etwas rein Animalischem, und der Geist ist für die Wirklichkeit blind. Diese Trennung ist allerdings bereits bei Aristoteles vorgebildet;

und auch bei ihm ist der Geist aus sich für die materielle Wirklichkeit blind. Merleau-Ponty hingegen besteht auf der Einheit der Wahrnehmung, wie sie sich phänomenologisch unmittelbar darbietet, übersieht aber den substantiellen Unterschied zwischen Geist und Sinn und läßt nur einen funktionalen zu.

Im zweiten Teil gibt der Verf. im Anschluß an Thomas seine eigene Lösung. An einzelnen Punkten sucht er aber Thomas gegenüber den Eigenwert und die positive Seite der Sinnlichkeit mehr zu betonen; Thomas habe die Sinnlichkeit zu sehr nur unter dem Gesichtspunkt der Instrumentalität gesehen. Auch hebt er immer wieder die Einheit des Menschen hervor, die sich auch in der Art seiner Erkenntnis äußert. Aber er wagt es nicht, aus diesen Gegebenheiten die Folgerungen zu ziehen, wie auch Thomas trotz seiner Lehre von der *unio substantialis* bei der aristotelischen Konstruktion des Erkenntnisvorgangs stehen geblieben ist, die doch voraussetzt, daß nur die Psyche diesen Einzelmenschen ausmacht, der mit ihr vergänglich ist, während der *Nous* ein unpersönliches Moment ist, das von außen in den Menschen eintritt und das ebenso wie der aristotelische Gott für das Stoffliche blind ist.

Viel einfacher wird die Lösung und entspricht den Gegebenheiten besser, wenn angenommen wird, wie wir dies an verschiedenen Stellen ausgeführt haben (*Der Stufenbau der Welt*, München 1950; *Glaube und Erkennen*, München 1951; *La Connaissance Humaine*, Paris 1943; *La Personne Incarnée*, Paris 1947), daß der Geist, der ja nach der Lehre von der *unio substantialis* als Seele auch Prinzip der Sinnlichkeit ist, nicht nur enge Beziehungen zur Sinnlichkeit hat und sie durchdringt, wie der Verf. sagt, sondern daß der Akt der sogenannten sinnlichen Wahrnehmung, das Sehen, Hören usw. schon ein geistig-sinnlicher Akt ist. Die Sinnlichkeit stammt aus der notwendigen Mitbeteiligung des Leibes an jedem geistigen Akt, und sie ist ein Moment auch in der abstrakten Erkenntnis. Diese hört allerdings damit auf, der vorzügliche Akt des Geistes zu sein, und damit verschwindet auch das Dilemma, daß der Geist nur das Abstrakte, das Wesen erkennt, die eigentliche Erkenntnis aber auf das Konkrete gehen sollte; danach wäre die Sinnlichkeit dem Geist doch überlegen. Eine Untersuchung der Erkenntnis anderer Menschen als Menschen, mit der man methodisch doch be-

ginnen müßte, hätte dies alles klar gezeigt. Der Geist ist somit nicht blind. Aber er erkennt auch nicht das Wesen der Dinge, außer jener, die der Mensch selbst herstellt, sondern ein Gesamt von bezeichnenden Eigenschaften, das genügt, um die Art von jeder andern zu unterscheiden.

Hat also der Verf. nicht alle Folgerungen aus den Gegebenheiten gezogen, so bedeutet seine Arbeit doch einen Fortschritt, der sehr zu begrüßen ist. Mehr als die meisten scholastischen Autoren wird er den heutigen Erkenntnissen und der positiven Seite der Sinnlichkeit gerecht.
A. Brunner SJ

SIEBERS, Georg: *Das Ende des technischen Zeitalters*. Freiburg: Karl Alber 1963. 238 S. Lw. 22,-.

Um die erstaunliche Fülle kulturkritischer und geschichtsphilosophischer Erkenntnisse und Ideen, die dieses Buch enthält, in ihrem einheitgebenden Grundgehalt richtig zu verstehen, kann man von den gewichtigen Sätzen ausgehen, die es S. 168 äußert. Sie sind sozusagen ein Gesetz der Geschichte: daß nämlich in den vergangenen Jahrtausenden in bestimmten Epochen bestimmte Existenzformen und Wesenseiten der Völker und der Menschheit in absoluter Weise ausgeprägt wurden. Absolut heißt hier nicht, andere Dimensionen menschlicher Welt- und Selbstgestaltung ausschließen, sondern vielmehr, daß hier bestimmte menschliche Möglichkeiten in überzeitlich gültiger Weise verwirklicht und ausgeschöpft wurden. Diese Verwirklichung bedeutet gleichzeitig Vollendung und Ende, Grenze. So haben die Griechen eine typische Form der Naturbetrachtung geschaffen und eine veränderte Konzeption des Welterschöpfers als unbewegten Bewegers. In gleichem Sinn haben die letzten anderthalb Jahrhunderte die technische Existenzform und -möglichkeit des Menschen ausgeprägt, „und zwar für die Dauer und ohne daß die Möglichkeit entscheidender Steigerungen noch verbliebe“. Siebers nennt dies „die humanistische Ontologie der Geschichte“.

Wir möchten diese „Geschichtsontologie“ im Prinzip anerkennen, aber sind wir, die unmittelbar vom technischen Zeitalter *per excellentiam* Betroffenen fähig, die Reichweite dessen, was wir getan haben und noch tun, so abzuschätzen, daß wir mit einigem Recht von sei-