

Review

Author(s): Thomas Härting

Review by: Thomas Härting

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 22, H. 2 (Apr. - Jun., 1968), pp. 320-326

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20481701>

Accessed: 10-03-2016 23:26 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

Beide vereinigen sich in der ‚Gewohnheit‘, die — selbst halb körperlich und deshalb unfrei — das Leben des Bewußtseins ausrichtet. Aber erst im Begriff von einem Bewußtsein sind die körperhaften Empfindungen voll verinnerlicht und bilden die ‚aktive‘ Seele, die sich dialektisch aus dem wahrnehmenden Bewußtsein zum seineselbst in seinen Bedürfnissen bewußten Bewußtsein, weiter dann zum allgemeinen Selbstbewußtsein in der Vernunft differenziert. Der psychologische Begriffe des ‚Geistes‘, den Hegel in eine Hierarchie von Bewußtseinsfähigkeiten aufteilt, erscheint in seiner eigenen Dialektik dunkel und teilweise erzwungen²⁾. Ausgehend von den ‚Intuitionen‘ des theoretischen Bewußtseins — die jenes rationale, unmittelbare ‚Evidenzgefühl‘ einschnellen lassen — die sich zu rationalen Vorstellungen — gebildet aus dem Erinnerungsvermögen, der Einbildungskraft und dem sprachlichen Gedächtnis — fortbilden, mündet es schließlich in die Fähigkeit zu denken ein. Im Denken hat sich das Bewußtsein seiner Haftung an seine sinnliche Einfassung entwunden. Das bedeutet Hegels ‚dictum‘, daß wir „in Namen“, d. h. in allgemeinen Begriffen denken. Seine tendenzielle Selbstabschließung im denkenden Begreifen der Wirklichkeit und seiner selbst bildet das theoretische Bewußtsein seinen Gegensatz im praktischen Bewußtsein aus. Beide synthetisieren sich, in reichlich unklarer Weise, wie Mure meint, im „freien Geist“ — im

2) Eine klare, phänomenologisch-psychologische Analyse der im Bewußtsein wirkenden ‚Fähigkeiten‘, ‚Anlagen‘ usw. gibt F. H. Bradley in einigen seiner Essays; vgl. „Collected Essays“, Oxford 1935. Nur zeigt Bradley keine dialektische Selbstantfaltung innerhalb der hierarchischen Unterteilung wie Hegel.

Wortlaut der Enzyklopädie: ‚der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; freier Wille, der für sich als freier Wille ist...³⁾.‘

Es ist hier nicht nötig, Mures Kommentar im einzelnen weiterzuverfolgen. Eine sorgfältige, wissenschaftliche Arbeit auf der Grundlage des Werkes Hegels, wird diese Kurzdarstellung auch über die Grenzen des angelsächsischen Sprachraums hinaus eine willkommene Bereicherung der Hegelliteratur sein.

Heinz-Jürgen Schüring,
East Wittering, Chichester, Sussex

Julián Marías: *Einführung in die Philosophie*. 402 S., Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan, 1965.

Dem Lehrer Ortega ist die 1947 erstmals erschienene Einführung Marias' gewidmet, die nun, von Else Strobl nach der 7. Auflage aus dem Spanischen übersetzt, auch in deutscher Sprache vorliegt. Bereits die erste Konzeption des Buches, so berichtet Marias im Vorwort zur deutschen Ausgabe, enthielt die Formulierung einer ‚menschlichen Situation‘, nämlich der des abendländischen Menschen in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Ins Jahr 1945 zurückblickend, charakterisiert diese Angabe die Intention des Autors, ‚den lebendigen Menschen unserer eigenen geschichtlichen Gegenwart hineinzuführen in die Philosophie‘. Es gilt, ‚in unserer konkreten Situation den gleichfalls konkreten Bereich des Philosophierens aufzuweisen und zu konstituieren, das durch eben diese

3) Cf. G. Wilh. F. Hegel: ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830, hrsg. v. Nicolin u. Pöggeler, Hamburg 1959, § 481, S. 387.‘

Situation gefordert wird'. (Einleitung). Dementsprechend beginnt Marias im Unterschied zu konventionellen Einführungsweisen mit einem Aufriß der ‚Grundzüge unserer Situation'. Diese Situation ist von vornherein sozial und geschichtlich determiniert. Der moderne Mensch weiß Welt unmittelbar als System sozialer Zustände und Verhältnisse, die in einer Umwelt von Artefakten funktionieren. Zunehmende Technisierung bewirkt Entfremdung von der Natur, die als entferntere Wirklichkeit in den Hintergrund tritt. Inmitten einer technisch hergestellten Schein-Natur muß Technik selber zum Problem werden; das um so mehr, als dem technischen Fortschritt kein Fortschritt in der Menschlichkeit korrespondiert. Aber das Schicksal der Technik hängt ab von dem Gravitationszentrum, auf das hin der Mensch sein Leben orientiert. Dieses Leben ist gekennzeichnet von einer enormen Erweiterung des geschichtlichen Horizonts, mit der sich eine ungewöhnliche Beschleunigung des Tempos geschichtlicher Abläufe verbindet. Der moderne Mensch ist geschichtlich in seiner innersten Verfassung. Nicht nur seine Umwelt verändert sich beständig, auch er selbst wird immer wieder ein anderer. Sein Anderswerden vollzieht sich sowohl im privaten und sozialen Bereich als auch im Horizont der letzten Dinge. Das Zentriertsein um die letzten Dinge menschlicher Existenz verliert sich, und andere, dem Historischen und Sozialen entnommene Glaubensinhalte besetzen die Lücke, indes ohne sie wirklich ausfüllen zu können. Danach entbehrt das moderne Leben eines letzten Sinns im Horizont der Endgültigkeit. Der Mensch ist innerlich leer geworden. Anstatt aus seiner Mitte zu leben, richtet er

sich nach den Anderen und funktioniert leutemäßig, anstatt von sich aus zu handeln. Im Verlust transzendentbezogener Innerlichkeit wird nur noch mit irdischen Gegebenheiten gerechnet. Danach gewinnt der Tod eine merkwürdige Anziehungskraft. Er wird zur Einbruchspforte des Eschatologischen, das man in der Amputation der jenseitigen Wirklichkeit ausgesperrt hat, und das Leben nimmt die Gestalt einer Projektion zum Tode hin an.

Auf dem Hintergrund dieser Situation wird die ‚Bedeutung der Wahrheit für das Leben' zum Problem. Der moderne europäische Mensch ist zu tiefst unsicher. Es findet sich kaum mehr eine traditionelle Gültigkeit, die nicht bedroht und rissig wäre. Unschlüssigkeit und Orientierungslosigkeit herrschen in fast allen Bereichen des Lebens. Im Untergang traditioneller Gewißheiten weiß man nicht mehr, woran man sich zu halten hat. Neue Gewißheit kann nur gegeben werden, wenn der Mensch zu sich selber zurückfindet, wenn er sich auf den Kern seines Wesens in einer Anstrengung des Denkens besinnt, die ihm Einblick gewährt in den Grund der gegenwärtigen Situation.

Immerhin erzeugt die allgemeine Unsicherheit ein Verlangen nach Wahrheit. Diese ist erstens zuständliche Wahrheit, in der wir uns befinden, ohne es zu wissen, und zweitens die Einstellung, die uns die verlorene Sicherheit und Gewißheit wiedergewinnen läßt. Heute geht es um die Erlangung bewußter Wahrheit als der Wahrheit sensu stricto. Ihr entspricht die Gewißheit, zu der man kommen kann, wenn man nicht weiß, woran man sich halten soll. In der ersten Begegnung erscheint Wahrheit im polaren Gegensatz zur Falschheit.

Indes tritt der Begriff Wahrheit traditionsgemäß in den drei Sinnbedeutungen von alétheia, veritas und emunah auf. Wahrheit als alétheia berührt das Sein der Dinge, veritas hingegen hat ihren ersten Bezug aufs Gewesene und emunah schließlich weist in die Zukunft hinein.

Um leben zu können, braucht der Mensch eine radikale Wahrheit, die ihm zu der ursprünglichen und entscheidenden Gewißheit verhilft, die er in der Gegenwart nicht besitzt. Wollen wir wissen, woran wir sind, suchen wir die Wahrheit, die wir zum Leben benötigen, so müssen wir feststellen, daß die Wahrheit, die wir finden können, ebenso geschichtlich ist wie die Lebenswirklichkeit, aus der sie erwächst. Beruhigung wird uns nur in der letzteren zuteil, jenseits unserer Deutungen und Theorien. Indes sind wir lediglich unter Zuhilfenahme von Deutungen und Theorien imstande zu wissen, wie es um eben diese Wirklichkeit steht. Gerade in dieser inneren Aporie wurzelt das Problem der Wahrheit, das seine Zuschärfung mit der Versenkung in die Geschichte erfährt. Die Erörterung der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit der Wahrheit führt zur Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit. Wirklichkeit ist das Daseiende, dem ich begegne, und Wahrheit besteht in der Offenbarkeit der gegebenen Wirklichkeit. Indes ist Wahrheit doch kein bloßes Spiegelbild der Wirklichkeit, sondern deren notwendiges Erfordernis, damit sie zu ihrem eigentlichen Sein kommen kann. Die Schwierigkeit der Wahrheitsfindung angesichts der Wirklichkeit gründet in der Situationsbedingtheit unseres Denkens. Stets denken wir im Blick auf eine reale Umgebung und eingebettet in

sie. Wir interpretieren die Wirklichkeit von situationsbedingten Blickpunkten her. Demzufolge müssen wir uns hüten, unsere Deutung mit der ihr zugrundeliegenden Wirklichkeit zu verwechseln. Wir müssen lernen, unsere Interpretation von der Wirklichkeit, der reinen Realität der Sache selbst, zu unterscheiden. Die Patina der Interpretationen, die sich über die Wirklichkeit breiten, muß allererst Wahrheit ist, zum Vorschein gelangen soll. Der Zugang zur Wirklichkeit, den wir mit phänomenologisch orientierter Methodik im Sinne Husserls suchen, wird um so schwieriger gefunden, als alle Wirklichkeit immer schon geschichtlich ist. Um zur Wahrheit der Wirklichkeit zu gelangen, muß das Denken auch die geschichtliche Dimension der letzteren mit einbeziehen.

Wirklichkeitserfassung ist ohne ‚Vernunft‘ methodisch unmöglich. Der gemeinsame Sinn der verschiedenen Bedeutungen des Begriffs Vernunft ist die Erfassung der Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang. Dabei versteht Vernunft sich als das Organ der Wahrheit, die gesucht wird, wenn man nicht weiß, woran man sich zu halten hat. Im Anschluß an Dilthey und Ortega entwickelt Marías eine Konzeption lebendiger Vernunft, in der das Leben selber als Vernunft und als das eigentliche Organon vernünftiger Erkenntnis dargestellt wird.

Was aber ist das Leben? Die Frage nach der Wahrheit, an die man sich halten kann und die zu finden Vernunft vonnöten ist, leitet über ins Problem dessen, was ‚Leben‘ heißen kann. Wiederum von Ortega ausgehend, definiert Marías Leben als ursprüngliche Wirklichkeit. Dieser Wirklichkeit unterliegt als ursprüngliche Grund-Wirklichkeit eine Realität, in der alles andere sich gründet. Letztere

Wirklichkeit ist mein eigenes Leben, als welches ich mich unter der Nötigung, etwas tun zu müssen, vorfinde. Ursprüngliche Grund-Wirklichkeit, entwerfe ich die Möglichkeiten meines Lebens. Ich erfinde sie im Blick auf die ideale Lebensgestalt, zu der ich mich bilden will. Dabei verbleibt mein Leben in der wesensnotwendigen Relation zwischen dem Ich und den Dingen. Ich finde mich nur vor zusammen mit den Dingen, nicht neben sie gestellt, sondern etwas mit ihnen anfangend; und weil mein Leben nicht fertig vorgegeben ist, muß ich etwas tun, um zu leben in dieser meiner Umwelt. Ich bin ich und meine Umwelt (Ortega). Das in seine Umwelt unlösbar eingebundene Ich muß sein tatsächliches Leben im Vorausentwurf seiner Möglichkeiten begründen. Hier erschließt sich das Problem der Freiheit. In der Vielfalt seiner Möglichkeiten ist der Mensch zu wählen gezwungen. Es ist nicht nötig, daß der Mensch lebt; denn er ist kein notwendig Seiender; solange er aber lebt, bleibt ihm nichts übrig als zu wählen, und das bedeutet, frei zu sein.

Menschliche Freiheit ist zwar nicht total, wohl aber für den Menschen selber konstitutiv und unentrinnbar. Das Aufzeigen der Wahlfreiheit verweist auf den Horizont, in dem sich die Probleme des Lebens darstellen. Die Dringlichkeiten, die sich mir vom einfachen Fort-leben-wollen angefangen bis hin zu den höheren Bedürfnissen auf Grund meines vorauf-gängigen Lebensentwurfs ergeben, nötigen mich zu differenzierter, insbesondere technisch besorgendem Umgang mit den Dingen. Der Nichtbesitz von Dingen treibt zur Erfüllung der Lebensansprüche durch Technik. Das Versagen der anwesenden Dinge hingegen ernötigt die Frage nach

ihrem Sein und ruft so den Einsatz eines nicht-technischen, nämlich erkennenden Denkens hervor. Latenz schließlich als die Seinsweise des nicht-da-Seins der Dinge, in der sie aus der Verborgenheit in mein Leben hineinragen, zwingt mich dazu, mir Klarheit zu verschaffen im Hinblick auf die Totalität meines Lebens und meiner Welt. Das Verborgene umgreift mein Leben und beleuchtet seinen Horizont. Es bewirkt die Einheit und Ganzheit meines Lebens. Danach erwächst angesichts des Latenten die Notwendigkeit eines Wissens um die letzten Dinge, um eine ursprüngliche Wahrheit. Hierin begegnen wir einem Ursprung von Religion und Philosophie.

Die offen zutage liegende Welt-Wirklichkeit interpretieren wir als Natur und Gesellschaft. Dabei begegnet uns die Sprache als eine der tiefgründigsten Tatsachen des Gemeinschaftslebens in einer dreifachen Funktion: als Kundgabe, Auslösung und Darstellung. Grundfunktion der Sprache ist: zu sagen, was die Dinge sind. Das Denken ist im Verhältnis zur Sprache dadurch bestimmt, daß es nur zum Teil in sie eingehen kann.

An sich selber ist das Denken logisch formiert. Mein Begriff ist eine Interpretation der Wirklichkeit, ein Werkzeug, das ich für eine bestimmte Art der Realitätserfassung, nämlich für das Denken, schmiede. Der Begriff gibt mir also keineswegs die Sache selber an die Hand, und die Identität der Begriffe bleibt auf die Einheit ihrer logischen Schemata beschränkt. Es ist zu differenzieren zwischen dem Begriff als Bedeutungsfunktion und seinem logischen Schema, d. h. seinem identischen funktionalen Kern, der sich an verschiedenen konkreten Begriffen aktualisieren kann. Der

Vorgang der Aktualisierung vollzieht sich im Urteil als dem Ort, wo die Begriffe als die ursprünglichen Elemente der Logik ihre eigentliche Funktion erfüllen. Die Logik selber und im ganzen ist Organon des denkenden Umgangs mit der Wirklichkeit, erfordert durch die konkrete Weise des für den Menschen charakteristischen Lebens in einer Welt.

Weiß der Mensch nicht, woran er sich in dieser seiner Welt zu halten hat, so muß er die Anstrengung des Denkens auf sich nehmen, um der Unsicherheit zu entrinnen. Nun gibt es drei Weisen der Gewißheitserlangung, die mit Erkenntnis im Sinne philosophierenden Nachdenkens über die Wahrheit nichts zu tun haben: die primitiven Ordalien, die Weisheit oder *sapientia*, wie sie in der hl. Schrift erscheint, und die griechischen Orakel. Erkenntnis als Nachdenken über die Dinge selbst bahnt sich zuerst bei den Griechen an und richtet sich auf das, was die Dinge in Wahrheit oder im Grunde sind. Erkenntnis im fröhgriechisch-aristotelischen wie auch im modernen Sinn wirkt zurück auf die Wirklichkeit selbst, im Hinsblick auf welche der Mensch wissen muß, woran er ist und zu der er selber als Bestandteil gehört. Insoweit bezeichnet der Terminus Wirklichkeit alles, was es gibt. Auch das Sein gibt es, dieser Bestimmung zufolge, und das, was ist, erscheint somit als eine Interpretation dessen, was es gibt. Das Sein, formuliert Mariás im Anschluß an Ortega und im Blick aufs griechische Philosophieren, „ist das Sein dessen, was es gibt“. Die bloße Frage nach dem Sein setzt seinen Raum; dieser ermöglicht die Frage und verleiht ihr Sinn. Das Sein ist Interpretation des Wirklichen — dessen, was es gibt —, wenn meine Ein-

stellung dem letzteren gegenüber die der Erkenntnis ist. Der interpretative Charakter des Seins widerstreitet der Tatsache nicht, daß es das Sein ist, was es in Wahrheit gibt. Zu einer solchen Deutung der Wirklichkeit gelangt man, wenn die Dinge im menschlichen Geist erkannt werden. Erkennendes Tun besteht also darin zu bewirken, daß die Dinge, die es gibt, sind. Erkennend enthüllt oder entkleide ich sie von ihren Interpretationen; ich verleihe ihnen Sein, indem ich sie sein lasse als das, was sie an sich selber sind.

Das angrenzende Problem der Metaphysik geht Mariás im Blickfeld der thematischen Frage nach dem Wissen an, das der Mensch benötigt, um leben zu können. Der Mensch bedarf einer radikalen Gewißheit, und in dem Maße, in dem er sie nicht besitzt, wird sie ihm notwendig. Diese Grundgewißheit zu erlangen, entwirft der Mensch sich in den metaphysischen Vollzug. Metaphysik versteht sich als der Weg oder als Aufstieg hin zur Wirklichkeit und konstituiert sich immer nur im eigenen Vollzug. Im Zurückgehen von den Interpretationen zur reinen Wirklichkeit gelangt der metaphysische Vollzug zur ursprünglichen Wahrheit der letzteren. Metaphysik bereitet den Boden für Ontologie durch radikales Offenlegen der Realität. Die Offenlegung gipfelt in der Ableitung oder Verwurzelung der Ontologie und der Idee des Seins in der Wirklichkeit des Menschen. Eine Metaphysik nach der Vernunft des Lebens hat die Aufgabe, die Vernunftgründe der Ontologie und des Seins von der ursprünglichen Wirklichkeit des Lebens aus darzulegen.

Nun ist das Leben mir zwar gegeben, und ich bin in ihm, aber es

wird mir nicht fertig dargereicht, sondern zum Vollzug aufgegeben. Seine beiden Dimensionen, Vorgegebenheit und Verwirklichung, sind aufeinander angewiesen. Die Bewegung der Verwirklichung beginnt in seiner Umwelthaftigkeit und wird umschlossen von einem Horizont an Möglichkeiten, unter denen ich zu wählen habe. Meine Wahl muß ich begründen und meine Entscheidung vor mir selber rechtfertigen. Falsch entscheidend, verfalle ich der Un-eigentlichkeit als der menschlichen Form des Nichtseins, in der ich die von mir vorausentworfene Lebensgestalt auf Grund unzulänglicher Motivbildung verfehle. Zunächst in der Präsentation lebend, in der Vorstellung mich selber vorausentwurfend und danach handelnd, bin ich letzten Endes erst beschlossen und ganz da im Tod. Das Problem des Todes und des Fortlebens führt notwendig zu der Frage nach dem Sein der Person, die lebt und stirbt, und nach dem Sein ihres absoluten Grundes: Gott. Die Wirklichkeit Gottes finde ich nicht in meiner Umwelt vor. Ich habe nur seine Idee. Merkwürdigerweise schafft die Idee Gottes einen Raum der Fragwürdigkeit, in dem ich gezwungen werde, sie, diese Idee selber, in die Frage zu stellen. Ich muß Stellung beziehen angesichts einer nicht unmittelbar gegenwärtigen Wirklichkeit. Die Frage nach Gott ist so vor allem eine Bemühung um die Existenz eines Seienden, das uns nicht unmittelbar und ohne weiteres gegeben ist. Anders als im Verhältnis zu den daseienden Dingen ist der philosophische Ansatz im Gottesproblem die Idee eines Menschen, der fragt, ob dieser Idee wahrhaft ein Sein entspricht. Während sonst das Sein eines Objekts fragwürdig ist,

das der Mensch schon hat, ist bei Gott die philosophische Frage das Objekt selbst, und es ist notwendig, zuerst die Frage als solche in den Griff zu bekommen. Warum aber wird die Gottesfrage zum Problem? Diese Frage verweist in den Grund, aus dem ich lebe. Mein Leben ist mir zu tun aufgegeben. Das hat zunächst die Bedeutung, daß ich es im ganzen annehmen oder darauf verzichten kann. Nehme ich es an, so ist Gott der Name für den Grund der Entscheidung zu leben. Diese Entscheidung ist kein einmaliger und abgeschlossener Vorgang, sondern muß stets von neuem getroffen werden, sobald die Frage nach Gott sich erhebt, in deren Fragwürdigkeit ich immer schon gelebt haben muß. Marias verzichtet auf philosophische Auflösung dieser Fragwürdigkeit, wenn er sagt, daß Philosophie sich die Frage nach der Möglichkeit zu stellen hat, daß sich mir als Wirklichkeit eine andere Wirklichkeit offenbart, verschieden von der meinigen, höher als sie und letztlich ihr erster Grund.

In der abschließenden Reflexion auf den zurückgelegten Weg der Einführung wird Philosophie als ein wesentliches Element des menschlichen Lebens dargestellt. Die Wirklichkeit der Philosophie hat ihren Grund im Leben des Menschen und muß daher auf dies Leben zurückgeführt werden, wenn sie ganz verstanden werden soll; denn nur im menschlichen Leben, in Verbindung mit ihm, erlangt sie ihr wirkliches Sein. Was Philosophie ist, läßt sich nicht *a priori* erkennen und in keiner abstrakten Definition ausdrücken, sondern ergibt sich erst aus dem menschlichen Leben, in dem die Philosophie verwurzelt ist. Danach endet der Weg der Einführung mit der Entdeckung eines

Horizonts von Fragen, welche die Philosophie selber berühren. Die Frage ‚Was ist Philosophie?‘ weist über die Einführung hinaus und kann dementsprechend nur mehr thetisch

andeutend beantwortet werden: Philosophie besteht wesentlich in der Frage nach sich selbst.

Thomas Härtling,
Berlin

Die Autoren dieses Heftes:

B o e h m, Rudolf, Univ.-Prof. Dr. Phil., Gent/Belgien, Philos. Institut der Universität

D e l - N e g r o, Walter von, Univ.-Prof. Dr. phil., Salzburg, Ernest-Thun-Straße 7

F u n k e, Gerhard, Univ.-Prof. Dr. phil., Mainz, Philos. Institut der Universität

H ä r t i n g, Thomas, Dr. phil., Berlin 37, Riemeisterstraße 37

K l e m m t, Alfred, Dr. phil., Schriftsteller, Berlin 28, Waldseeweg 26

L a u t h, Reinhard, Univ.-Prof. Dr. phil., München 19, Ferdinand-Maria-Straße 10 (z. Z. an der Universität Jerusalem)

L o h b e r g e r, Hans, Privatgelehrter, Graz, Grabenhofenweg 57

S a l a m u n, Kurt, Univ.-Assistent, Dr. phil., Graz, Philos. Institut der Universität

S c h m i d t, Hermann Wilhelm, Univ.-Prof. Dr. phil., Stuttgart N, Hauptmannstraße 39

S c h u e r i n g, Heinz-Jürgen, Dr. phil., 21, Downview Close, East Wittering, Chichester, Su., V. K. / England

S e i d l, Horst, Dr. phil., Studienassessor, München 60, Rißheimer Straße 9

S t e i n b e c k, Wolfram, Univ.-Prof. Dr. phil., Hagen/Westf., Fleyer Straße 102