Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 26 (1948)

Artikel: Moderne Hemmnisse des Philosophierens
Autor: Thiel, Matthias
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762293

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Moderne Hemmnisse des Philosophierens

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo)

Philosophieren war immer eine schwierige Sache. Ist es auch wahr, daß jeder Mensch von Natur aus zum Philosophieren geneigt ist und, dieser Neigung folgend, ab und zu « philosophiert », so kommen doch verhältnismäßig sehr wenige über einen bloßen Dilettantismus hinaus. Der hl. Thomas führt in seiner Summa contra gentiles (I 4), und ebenso in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik (I n. 4]Cathala]) drei Gründe an, warum die meisten Menschen es aus sich allein niemals bis zu einer an sich möglichen natürlichen Gotteserkenntnis brächten und daher Gott nicht ohne Grund auch manche natürliche Wahrheiten übernatürlich geoffenbart habe. Als ersten Grund bezeichnet er die mangelhafte Begabung, die es manchen unmöglich mache, Gott aus der Welt zu erkennen ; zweiter Grund ist die zu große Inanspruchnahme vieler Menschen durch andere lebensnotwendige Arbeiten oder auch durch Vergnügungen, und ein dritter Grund liegt in der menschlichen Trägheit. Denn besonders die natürliche Gotteserkenntnis setzt so viele andere tiefe Erkenntnisse voraus, daß einer sich schon gehörig anstrengen muß, um sie zu erlangen.

Lebte der Aquinate heute, dann würde er diesen drei noch immer fortdauernden Hemmnissen des Philosophierens wahrscheinlich als vierten Grund das stark verminderte Interesse vieler für alles Übersinnliche hinzufügen. Und als Erklärung dafür könnte er, ohne viel Widerspruch befürchten zu müssen, den übermäßigen Einfluß anführen, den gegenwärtig drei an sich wertvolle und daher nicht in Bausch und Bogen zu verurteilende Dinge auf das Denken der Menschen ausüben. Denn in dem Umfang, in dem sie jetzt das Interesse der Menschen in Anspruch nehmen, bedrohen sie ihn gerade in dem, worin das Wesen der Philosophie und damit die wesentliche Voraussetzung jeder natürlichen Gotteserkenntnis liegt : in der Liebe zur Weisheit, das will sagen, in der Lust und Neigung, bei allem nach den letzten Ursachen zu forschen. Sie heißen : Film, Sport und Technik. Wenn wir im folgenden das Verhältnis dieser drei Dinge zur Philosophie darzustellen versuchen, so liegt uns ferne, eine Philosophie derselben schreiben zu wollen,

sondern ist unsere Absicht nur, das zu sagen, was auch ein Nichtfachmann leicht beobachten kann, um dadurch andere, die mehr Sachkenntnis besitzen, zu einer tieferen Beantwortung dieser Frage anzuregen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei gleich bemerkt, daß wir mit Film nur den « Spielfilm » meinen, wie er im Kino verwendet wird.

I. Philosophie und Film

Nach dem hl. Thomas liebt der Mensch seine Sinne aus einem doppelten Grunde : nämlich wegen der Erkenntnisse, die sie ihm verschaffen, und wegen ihrer Nützlichkeit zu anderen Zwecken. Daher gibt es eine zweifache sinnliche Lust. Vergleicht man die durch die verschiedenen Sinne dem Menschen vermittelten Erkenntnisse miteinander, dann bereitet ihm der Gesichtsinn die größte Lust, betrachtet man dagegen die Sinne unter dem Gesichtspunkte ihrer Nützlichkeit, dann glaubt der Aquinate dem Tastsinn die erste Stelle zuerkennen zu müssen [1]. Als Erkenntnisvermögen gebührt dem Gesichtsinn deshalb der Primat unter allen äußeren Sinnen, weil sein Erkennen schon eine solche Ähnlichkeit mit dem geistigen Verstandeserkennen hat, daß dieses mittels seiner veranschaulicht zu werden pflegt, ja sogar die Ausdrücke « Sehen » und « Schauen » auf das geistige Erkennen übertragen worden sind. Man kann ferner ohne Übertreibung sagen, daß durch keinen anderen Sinn gleichviele Erkenntnisse in den Menschen eingehen, wie durch den Gesichtsinn. Denn kein anderer Sinn nimmt so zahlreiche Dinge wahr wie er. Die Bedeutung des Sehens für unser geistiges Erkennen ist so groß, daß einer, der viel gesehen hat, für gewöhnlich auch für erfahren und viel wissend gehalten wird, obwohl das durchaus nicht immer der Fall sein muß. Immerhin bleibt wahr, daß ein Blinder den größten Ausfall von Erkenntnissen erleidet, und umgekehrt es besonders für einen Philosophen nichts Wichtigeres geben kann, als daß er mit offenen Augen durch die Welt geht. Als Descartes von seinem *cogito, ergo sum* aus einen unanfechtbaren Gottesbeweis

[1] S. Th. I-II 31, 6 : Sensus ... propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem : unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum ... Si igitur loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est maior delectatio quam secundum alium sensum. Si autem loquamur de delectatione sensus quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. »

liefern wollte, redete er sich an : Nun will ich meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle Sinne außer Tätigkeit setzen usf. [1]. Das war die größte Torheit, die er begehen konnte. Er hätte im Gegenteil sagen sollen : Nun will ich meine Augen und Ohren weit aufmachen. Denn auch unsere geistigen Aussagen bis hinauf zu denen über Gott müssen in Einklang bleiben mit unserer täglichen Sinneserfahrung. Daß der Idealismus diese Abhängigkeit unseres menschlichen Geistes von den Sinnen geleugnet oder wenigstens entwertet hat, war sein erster großer Fehler.

Fast gleichzeitig mit dieser idealistischen Entwertung der Sinneserkenntnis kam in der Neuzeit eine ebenso extreme Überwertung derselben auf. Die Vertreter dieser Überwertungstheorie, nach der die Sinneserfahrung die alleinige Quelle unserer Erkenntnisse ist, haben sich die überheblichen Namen « Empiristen » und « Positivisten » gegeben, als ob diejenigen, die noch andere Erkenntnisquellen anerkennen, die Erfahrung unterschätzten und nicht genug positiv wären.

Wäre der menschliche Geist so an die Sinne gebunden, daß er nicht über ihre Reichweite hinausgelangen könnte, dann hätte der Mensch besser keinen Verstand. Denn innerhalb des Sinnlichen ist der Instinkt ein sichererer Führer als der Verstand.

Es ist hier nicht der Ort, zu beweisen, daß die Sinne zwar der einzige Weg sind, auf dem die Außenwelt in unseren Verstand gelangen und sich ihm offenbaren kann, daß aber gleichwohl unser Verstand seinen eigentümlichen Erkenntnisgegenstand hat. Unser Verstand erkennt auch die Sinnendinge, aber nur mittelbar. Sein unmittelbarer Erkenntnisgegenstand ist übersinnlich. Der hl. Thomas geht so weit, daß er das Erkennen der Einzelwesenheiten nicht einmal unter den Dingen aufzählt, die den menschlichen Verstand vervollkommnen [2],

[1] Meditationes de prima philosophia (Edition Adam Tannery. Paris 1904), VII, 34. Meditatio III. De Deo, quod existit : « Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes et falsas nihili pendam, meque solum alloquendo et penitius inspiciendo, meipsum paulatim mihi notum et familiarem reddere conabor. Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens ; ut enim ante animadverti, quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quod sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus. »

[2] S. Th. I 12, 8 ad 4 : « Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus ; et haec sunt species

sondern nur zu dem rechnet, was den *Menschen* schlechthin vervollkommnet [1]. Während sodann der Gesichtsinn nur sieht, daß ein Körper farbig ist, erkennt der Verstand das Wesen der Farbe sofort wenigstens so weit, daß er zwischen ihr und dem Körper unterscheidet. Die Unabhängigkeit des menschlichen Verstandes von den äußeren Sinnen geht so weit, daß er im großen Unterschied von ihnen nicht an die physische Gegenwart seines eigentümlichen Gegenstandes gebunden ist, sondern selbst Dinge erkennen kann, die von keinem der ihm untergeordneten Sinne jemals wahrgenommen worden sind.

Darin ist es begründet, wenn im menschlichen Verstand zwei Reihen von Erkenntnissen unterschieden werden. Die eine nennt man intuitive oder anschauende, d. h. auf Grund der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes gebildete Erkenntnisse, die andere abstraktive oder von der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes absehende. Die Erkenntnisse unserer äußeren Sinne sowie die des Gemeinsinnes sind alle anschauende, die der drei anderen inneren Sinne, der Phantasie, des Schätzungsvermögens und des sinnlichen Gedächtnisses, setzen wenigstens voraus, daß die Teile ihrer Gegenstände einmal wirklich gewesen und von einem äußeren Sinne wahrgenommen worden sind. So kann ich mir mit meiner Phantasie Dinge vorstellen, die es in dieser Form niemals gegeben hat, ja nicht einmal geben kann, z. B. einen Fischmenschen, aber das könnte ich nicht, wenn ich nicht schon sowohl einen Menschen als einen Fisch gesehen hätte. Der Verstand ist weit ungebundener. Denken wir nur an unseren Gottesbegriff, dessen Inhalt weder als Ganzes noch teilweise wahrgenommen werden kann. Das oben genannte Gesetz, daß alle menschlichen Verstandeserkenntnisse in diesem Leben durch die Sinne gehen müssen, hat nur zur Folge, daß alle unsere Begriffe von einem Phantasiebild begleitet sind und wir daher auch die Erkenntnis rein geistiger Dinge mit sinnlichen Vorstellungen verbinden. Als notwendige Begleiterscheinungen machen solche sinnliche Vorstellungen unser geistiges Erkennen zwar unvollkommen, aber nicht falsch. Die durch sie verursachte Unvollkommenheit besteht darin, daß wir alles Geistige mittels Analogien und Vergleichen denken müssen, jeder Vergleich aber, wie das Sprichwort sagt, hinkt.

et genera rerum et rationes earum ; quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati ; nec ad hoc eius naturale desiderium tendit. »

[1] S. Th. I 14, 11 : « Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. »

Wie aus dem Gesagten erhellt, kann unser Verstand keine *unmittelbar* anschauende Erkenntnisse haben, sondern nur solche mittels anschauender äußerer Sinneserkenntnisse. So habe ich augenblicklich eine mittelbar anschauende Verstandeserkenntnis von dem Papier, auf das ich schreibe. Ebenso leuchtet ohne weiteres ein, daß keine Verstandeserkenntnis zugleich anschauend und von der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes absehend sein kann.

Was nun die vom Menschen bei seinem Verstandeserkennen zu leistende Arbeit betrifft, so ist weiter leicht einzusehen, daß es für ihn schwieriger ist, eine von der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes absehende Erkenntnis zu gewinnen als eine anschauende. Denn bei dieser zweiten kommen die Sinne seinem Verstande mehr zu Hilfe als bei der ersten. Sooft wir nämlich etwas mit den äußeren Sinnen wahrnehmen, geben diese das Wahrgenommene mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes an die inneren Sinne weiter, und aus deren ausgeprägtem Erkenntnisbild entstehen unter Mitwirkung des tätigen Verstandes ebenso notwendig die eingeprägten Erkenntnisbilder des eigentlichen Verstandes. Wird dagegen der zu erkennende Gegenstand von keinem äußeren Sinn wahrgenommen, dann muß der Mensch sich das erforderliche Phantasiebild erst suchen, und das kostet zuweilen recht große Anstrengung. Daher beginnt man bei Kindern den Unterricht durchweg damit, daß man ihnen alles möglichst in Bildern zeigt. Ohne Sachbild vermag das Kind noch nichts zu begreifen.

Aber jeder weiß, wie unvollkommen die Begriffe sind, die auf diese Weise dem Kinde beigebracht werden. Das gilt schon von den körperlichen Dingen. So zeigt man dem Kinde das Bild eines Löwen oder eines Elephanten und sagt ihm : so sieht ein Löwe bzw. Elephant aus. Worin das Wesen dieser Tiere liegt, und wodurch sie sich innerlich von anderen Tieren unterscheiden, erfährt das Kind auf diese Weise nicht.

Die Mängel eines solchen Bildes sind mannigfach. 1. Gibt das Bild eine Sache nur wieder, wie sie in einem bestimmten, eigens ausgesuchten Augenblick aussah. 2. Stellt es sie nicht einmal so ganz dar. Denn jedes Bild wird von einem bestimmten Standpunkte aus gemacht. So wählt der Photograph nicht nur eine bestimmte Beleuchtung, sondern auch eine bestimmte Stellung. 3. Mögen von der gleichen Sache auch viele Aufnahmen gemacht werden, so gewinnt man durch sie doch keine befriedigende Vorstellung davon, wie sich diese Sache allmählich geändert hat. Jedes Bild hält das Aussehen einer Sache in dem Augenblick seiner Anfertigung unveränderlich fest. Der geschickte Maler

kann eine gewisse Bewegung der von ihm gemalten Personen vortäuschen. Aber dabei muß ihm die Phantasie des Beschauers zu Hilfe kommen. 4. Bleibt jedes Bild nur an der Oberfläche seines Gegenstandes haften. Es gibt nur dessen Farben, Ausdehnung und äußere Gestalt wieder. Daher kommt es, daß Bilder die sogenannten « intentiones insensatae », d. h. die nur vom Schätzungsvermögen wahrgenommenen Lebenswerte ihrer Gegenstände so unvollkommen vermitteln, und darum viel weniger auf das Gemüt des Sehenden einwirken als diese beim unmittelbaren Anschauen. So fühlt einer sich ganz anders beeindruckt, wenn er zum ersten Male mit einem Menschen zusammentrifft, als durch alle Bilder, die er schon von ihm gesehen hat.

Danach müssen wir unsere anschauenden Verstandeserkenntnisse in zwei Klassen einteilen : in solche, die aus der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes gewonnen wurden, und andere auf Grund bildlicher Darstellungen. Wie wir sahen, sind diese zwei Klassen von Erkenntnissen ihrem Werte nach sehr verschieden. Daher können die der zweiten Klasse niemals die der ersten ganz ersetzen. Der beste Beweis dafür ist, daß man vielfach gerade Bilder gebraucht, um zum Besuche von sehenswerten Gegenden und Kunstwerken anzuspornen. Würden Bilder die ganze Wirklichkeit wiedergeben, dann wären solche unmittelbar anschauende Erkenntnisse oder Besuche überflüssig. In bezug auf die dargestellten Dinge sind Bilder immer nur ein mangelhafter Ersatz.

Es besteht also keine besondere Gefahr, daß einer durch Bilder davon abgehalten wird, sich auch unmittelbar anschauende Kenntnisse zu erwerben, d. h. die Dinge auch in ihrer eigenen Wirklichkeit kennenzulernen. Aber dafür enthalten Bilder um so mehr zwei andere Gefahren : nämlich 1. daß sie den Beschauer zu einer einseitigen Beurteilung des Dargestellten verführen, und sodann, daß sie ihm den Übergang oder Aufstieg von der anschauenden zu einer abstraktiven oder von der wirklichen Gegenwart des Gegenstandes absehenden Wesenserkenntnis erschweren. Wie wir nämlich schon bemerkten, stellt kein Bild seinen Gegenstand nach allen Seiten dar ; daher lenkt jedes die Aufmerksamkeit des Beschauers nur auf die Seite und die Merkmale, die der Künstler und indirekt auch der Besteller besonders beachtet haben wollen oder für die sehenswertesten halten. Aus welchem anderen Grunde begnügt man sich z. B. meistens mit bloßen Brustbildern ? Und wenn einer sich ganz photographieren läßt, warum nimmt er dann gleich die Stellung ein, in der er am liebsten gesehen wird ? Besonders sei daran erinnert, wie man zu Propagandazwecken durch Bilder über die

gleichen Personen und Sachen die verschiedensten Vorstellungen verbreiten kann. Durch solche einseitige und mit Auswahl angefertigte Darstellungen können auch die schönsten Dinge lächerlich und die widerwertigsten interessant gemacht werden.

Das genügt, um den objektiven Erkenntniswert solcher Bilder bedeutend herabzusetzen. Denn durch diese fast unbegrenzte Indifferenz gegenüber jedem beliebigen Gebrauch und Mißbrauch von Bildern wird unserem Verstande die Erfüllung seiner eigentlichen Aufgabe wesentlich erschwert. Wie schon sein Name anzeigt, ist ja der Verstand dem Menschen gegeben, damit er die Dinge versteht. Verstehen aber bedeutet so viel, wie das *Wesen* einer Sache erkennen. Daher erklärten die mittelalterlichen Scholastiker das lateinische Wort für Verstand, « intellectus », in der Weise, daß sie sagten, seine Aufgabe sei, « intus legere », d. h. in den Dingen zu lesen. Dadurch aber, daß einer von einer Sache ein physisches Bild anschaut, gewinnt er noch lange keinen Einblick in ihr Inneres oder Wesen. Um auch diesen zu erhalten, muß einer seine durch Bilder gewonnenen Eindrücke bis zu einem gewissen Grade zerstören, indem er auch die nicht dargestellten Seiten betrachtet.

Selbst wenn es gelingt, eine Sache nicht nur nach allen Seiten, sondern auch in allen ihren Teilen bildlich darzustellen, bleiben noch zwei wesentliche Stücke einer wahren Wesenserkenntnis unerfüllt: nämlich daß in ihr zwischen Notwendigem und bloß Zufälligem klar unterschieden wird, und sodann, daß auch ihre Ursachen miterkannt werden. Denn nur das Notwendige an einer Sache gehört zu ihrem Wesen, und ein jedes Ding ist das, was es ist, durch seine Ursachen. In beiden Stücken aber versagt das Bild. Im ersten, weil es das Vorübergehende und Zufällige genau so wiedergibt wie das Bleibende und Notwendige; und im zweiten, weil ursächliche Zusammenhänge überhaupt nicht sinnlich darstellbar sind. Auch wenn einer die im Bilde wiedergegebenen Dinge unmittelbar oder im Original wahrnimmt, muß er ihre Ursachen mit dem Verstande *erschließen*. Aber hier kann er sich auf die Wahrhaftigkeit seiner eigenen Sinne verlassen; bei bildlichen Darstellungen dagegen vertraut man außerdem auf die Wahrhaftigkeit des Künstlers und seiner Kamera. Das ist etwas ganz anderes. Hans Weigel schreibt in seinem Aufsatz « Der Film als Gefährdung des Menschen »[1] mit Recht: « Man neigt zu der Ansicht, daß die

[1] Gloria Dei, Zeitschrift für Theologie und Geistesleben II, H. 2 (Salzburg 1947/48), 176 p. e.

Kamera unbestechlich sei. Sie scheint einfach zu registrieren wie das Auge ... Das erste Gefahrenmoment liegt in diesem weitverbreiteten Trugschluß : etwas ist echt, weil es photographiert ist. Wer hat nicht bei der Wochenschau das Gefühl, authentischer Zeuge historischer Ereignisse zu sein ? Man vergißt, daß selbst die Porträtaufnahmen der Berufsphotographen gestellt und retouchiert sind. » Und beim Film sind die Aufnahmen nicht bloß retouchiert, sondern auch willkürlich und mit einer bestimmten Absicht zusammengestellt. Wenn z. B. das Marktleben am Kirchweihfest in Nürnberg aus dem Mittelalter auf dem eigens mit Brunnen, Muttergottesstatue und Verkaufsbuden angefüllten Platze vor « Santi Giovanni e Paolo » in Rom gefilmt wurde, wie soll da durch Bilder ein objektiv begründetes Urteil ermöglicht werden ? Was würde man von einem Historiker sagen, der einen solchen Film als Geschichtsquelle gebrauchen wollte ? Ein Philosoph, der sich auf die Wahrhaftigkeit eines Films verließe, ginge nicht weniger in die Irre.

Das ist die eine Schwierigkeit, mittels Bilder zu einer wahren Wesenserkenntnis der Dinge zu gelangen. Die andere, sagten wir, bestehe darin, daß das Anschauen solcher Bilder, heißen sie Film oder anders, das abstraktive Erkennen erschwert. Nach dem Gesagten ist der Grund leicht einzusehen. Wie wir sahen, geben Bilder ihren Gegenstand niemals ganz wieder. Darin gleichen sie den Romanen, die auch das Leben nur unter bestimmten Gesichtspunkten darstellen. Mit dem Roman hat das Bild auch gemeinsam, daß es wenigstens nach der Absicht seines Herstellers seinen Gegenstand möglichst interessant und fesselnd wiedergibt. Ein Hauptzweck des Bildes ist also der ästhetische Genuß. Wie der Leser eines Romans sich, je länger er liest, um so tiefer in die darin geschilderten Vorgänge des menschlichen Lebens hineinlebt, so gewöhnt sich auch der Beschauer eines Bildes immer mehr daran, das von diesem Dargestellte sich so vorzustellen, wie er es im Bilde gesehen hat. Dabei verhält sich sowohl der Beschauer als der Romanleser mehr passiv als aktiv. Das eine wie das andere kann ohne besondere Anstrengung geschehen. Der Unterschied ist nur, daß im Roman mittels des niedergeschriebenen Wortes auch das Dynamische im menschlichen Leben geschildert wird, während, wie wir bereits sagten, das Bild alles sofort in einen Dauerzustand versetzt.

Dieser Unterschied bleibt auch im Film bestehen. Trotzdem wirkt dieser, wenn er geschickt gemacht ist, stärker auf den Menschen ein als ein Roman. Den Grund dafür haben wir schon angegeben. Er liegt darin, daß der Film mehr den Glauben erweckt, Augenzeuge zu sein.

« Wenn ihm [dem Zuschauer] etwa in den Filmen, die aus einem bestimmten Land kommen, besonders moderne und ansprechende Schulen gezeigt werden, wird ihm nicht bewußt, daß diese Schulen in einem Atelier aufgebaut und nicht an Ort und Stelle photographiert sind. »[1] Der gewöhnliche Besucher eines Films steht während dessen ganzer Vorführung so im Banne dessen, was er sieht, daß er überhaupt nicht mehr an andere Dinge denkt. Man schaue sich nur einmal während einer solchen Filmvorstellung statt des Films die Zuschauer an, und man wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß der menschliche Geist kaum noch mehr in Fesseln gelegt werden kann. In letzter Zeit wurde in einer deutschen Zeitung ein neuer Film folgendermaßen angepriesen: « Ein großer Abenteurerfilm ... Handlung, Handlung, Handlung ... Man braucht nicht zu denken, man braucht nur auf die Leinwand zu sehen. » Weiter kann man doch kaum gehen. Filme und ihre Gegenstände kommen darin überein, daß sie beide sinnlich wahrnehmbar sind. Aber wenn das, was der Film im Bilde wiedergibt, in seinem wirklichen Dasein wahrgenommen wird, dann ist es leichter, sich ein objektives und unbefangenes Urteil zu bilden, weil wir dann die Dinge in ihrem vollen Sein mit allen ihren Licht- und Schattenseiten sehen können, während sie im Film künstlich gestellt sind in der Absicht, dem Zuschauer eine bestimmte Deutung eines geschichtlichen Ereignisses oder einer sittlichen bzw. kulturellen Handlung aufzudrängen. Dadurch kommt im Film zu der einfachen sinnlichen Wahrnehmung noch die Suggestion. Wie sehr gerade der Film imstande ist, anderen eine gewollte Meinung zu suggerieren oder « einzugeben », beweist sein häufiger Gebrauch im Dienste der Propaganda, bei der es nicht in erster Linie auf die Wahrheit ankommt, sondern auf die Verbreitung einer bestimmten « Anschauung ». Es liegt uns ferne, jede Propaganda für verwerflich oder menschenunwürdig zu halten, aber daß sie kein philosophisches Erkenntnismittel ist, wird jeder zugeben müssen. Und was insbesondere den Film im Dienste der Propaganda betrifft, so stehen wir hier vor einer Gefahr, deren Auswirkung sich bereits weithin bemerkbar macht. Obwohl man zugeben muß, daß der Film auch manche wertvolle Erkenntnisse verbreiten hilft, so ist doch ebenso wahr, daß der menschliche Geist, vor allem seine Urteilskraft, durch die regelmäßige Beeinflussung technisch hochentwickelter Filme (Farbfilme) empfindlich gelähmt wird. Dieser Gefahr fallen haupt-

[1] Weigel, a. a. O.

sächlich die Schichten des Volkes zum Opfer, die ihre geistigen Anregungen vorwiegend aus dem oftmaligen Kinobesuch schöpfen. Wenn schon das Zeitunglesen einen solchen Einfluß auf die Urteilsbildung eines Menschen ausübt, daß man bei vielen leicht erraten kann, welches ihr Lieblingsblatt ist, so macht sich erst recht ein Kinobesuch im weiteren Leben eines Menschen bemerkbar.

Bedenken wir nun, daß die Wahrheitserkenntnis gerade im gesunden und rechten Urteil besteht, so liegt auf der Hand, daß der Film in seiner gegenwärtigen Tendenz, und dazu noch als hauptsächliches Bildungsmittel weiter Kreise, als großes Hemmnis des Philosophierens bezeichnet werden muß. Auch der Philosoph muß die Augen offen halten, aber er darf weder bei dem stehenbleiben, was er mit den Augen sieht, noch dabei sich Gedankengänge anderer aufnötigen lassen, sondern für ihn ist das Sichtbare nur der Ausgangspunkt seiner Spekulationen über das unsichtbare Wesen und die übersinnlichen letzten Ursachen aller Dinge, und deren äußere Erscheinung bloß Nebensache.

II. Philosophie und Sport

Wir sind gewohnt, bei Fragen nach dem Wesen einer Sache von ihrem Namen auszugehen, denn zuweilen sagt uns dieser schon viel. Beim Sport kommen wir auf diesem Wege nur bis zu einem sehr verschwommenen Gattungsbegriff. Denn das Wort « Sport » bezeichnet nach seiner sprachlichen Abstammung vom spätlateinischen Zeitwort disportare = hinc inde portare jede Bewegung mit wechselnder Richtung. Weil die menschliche Seele alle ihre örtlichen Bewegungen mittels des mit ihr zu einer Wesenheit verbundenen Körpers macht, kann man aus dem Wort auch schon erkennen, daß es sich beim Sport in erster Linie um Körperbewegungen handelt. Aber nichts mehr. Welcher Art diese körperlichen Sportbewegungen sind, müssen wir auf einem anderen Wege zu erkennen suchen. Ausgangspunkt dieses anderen Weges ist der allgemeine Sprachgebrauch, zu dem sich die sprachliche Abstammung des Wortes ähnlich verhält, wie ein kleiner Bach zu den Gewässern, die ihn allmählich zu einem Flusse erweitern. Nach dem heute geltenden Sprachgebrauch gehört der Sport zu den Spielbewegungen. Unter Spiel aber versteht man jede mit einer gewissen inneren Befriedigung verbundene körperliche Tätigkeit ohne die Absicht, eine nützliche Arbeit zu leisten. So spielt das Kind, wenn es aus Sand Figuren baut und diese dann wieder zerstört. Wie das Spiel, so ist auch der Sport

keine eigentliche Nutzarbeit, sondern eine Tätigkeit, die um ihrer selbst willen gesetzt wird. Aber Sport ist nicht Spiel schlechthin. Während einer auch in der Weise spielen kann, daß er sich über alle Regeln hinwegsetzt, gehört zum wahren Sport, daß gewisse Kunstregeln möglichst genau beobachtet werden, um so eine bestimmte körperliche Tätigkeit über das gewöhnliche Maß zu vervollkommnen. So mag einer noch so schnell laufen, wenn er sich dabei um keine Regel der Kunst kümmert, sondern nur läuft, weil ihm das Freude macht, so spricht man nicht von Sport. Oder wenn jemand bei einem Wettrennen zu Fuß oder zu Pferd oder auf dem Motorrad gegen eine Regel verstößt, so vermindert das sofort seine sportliche Leistung. Sport kann daher näher bestimmt werden als eine Art Kunstspiel menschlicher Körperbewegungen.

Bis hierher dürften alle einig sein. Die drei Merkmale, ein Spiel zu sein, menschliche Körperbewegungen zum eigentümlichen Gegenstande zu haben, und diese durch Beobachtung bestimmter Kunstregeln möglichst vollkommen auszuführen, können als das metaphysische Wesen des Sportes angesehen werden, d. h. als die Eigenschaften, durch die sich der Sport zuerst von allen anderen Dingen unterscheidet, und in denen alle seine weiteren Merkmale ihre letzte Wurzel haben. Aber hier beginnen die Ansichten weit auseinander zu gehen. Wir sagten, der Sport habe mit dem Spiel gemeinsam, daß er keine eigentliche Nutzarbeit sei. Damit wollten wir nicht behaupten, er sei unnütz, sondern nur, daß er nicht, wie das Handwerk, wesentlich das Hervorbringen bestimmter Wirkungen nach außen zum Ziele habe, sondern mehr nach innen gerichtet sei, mit anderen Worten, wesentlich der Selbstvervollkommnung des Subjektes diene.

Die Wirkungen des Sportes nach innen lassen eine doppelte Betrachtungsweise zu. Denn sie gehören in erster Linie der physischen Ordnung an, dann aber als Wirkungen menschlicher Tätigkeiten zugleich der sittlichen Ordnung. Daher muß man wohl unterscheiden zwischen dem Werte, den der Sport für die physische Vervollkommnung eines Menschen hat oder wenigstens haben kann, und seinem moralischen Werte. Betrachtet man den Sport rein physisch und insbesondere vom psychologischen Standpunkte aus, so wird man ihn zu den Kulturmitteln rechnen müssen. Und zwar vervollkommnet der Mensch sich mittels des Sportes nicht bloß körperlich, sondern, obwohl, wie gesagt, dessen eigentümlicher Gegenstand menschliche Körperbewegungen sind, auch geistig. Das erhellt schon daraus, daß ohne höchste An-

spannung und Sammlung des Geistes nicht einmal eine Körperbewegung nach allen Regeln der Kunst ausgeführt werden kann. Daher scheint uns die Vervollkommnung der Fähigkeit, mit Leib und Seele bei einer Sache zu sein, als der erste geistige Nutzen des Sportes für den Menschen angesehen werden zu können. Ein zweiter Nutzen liegt in der großen Ausdauer, die erforderlich ist, um eine beachtenswerte sportliche Leistung zu vollbringen. Denn auch dazu gehört eine große geistige Kraft. Mit dieser Ausdauer hängt aufs engste zusammen, daß einer durch den Sport lernt, sich im Erstreben eines einmal gesetzten Zieles nicht durch Schwierigkeiten und Gefahren abschrecken oder wankend machen zu lassen, sondern mutig und entschlossen das Äußerste zu wagen. Und endlich erhöht der Sport die Geistesgegenwärtigkeit und Schlagfertigkeit des Menschen.

Das alles sind Vollkommenheiten des menschlichen Geistes, die auch den sittlich vollkommenen Menschen auszeichnen. Daher liegt kein Grund vor, den Sport für sittlich unerlaubt zu halten. Aber er ist auch nicht ohne weiteres sittlich gut. Denn alle Tätigkeiten, aus denen er zusammengesetzt ist, angefangen von den kleinsten Muskelbewegungen bis hinauf zu den höchsten geistigen Anstrengungen, sind an sich sittlich indifferent, und können daher ebenso sehr aus sittlich verwerflichen wie aus erlaubten und lobenswerten Motiven gesetzt werden. Fr. W. Förster erinnert in einem seiner Bücher an das harte Urteil des Euripides: « Es gibt viel schlechtes Volk in Attika, aber die schlechtesten Kerle sind die Athleten. » Deshalb enthält es weder einen Widerspruch, daß auch ein sittlich minderwertiger Mensch sportliche Höchstleistungen vollbringt, noch auch, daß einer mit dem Sport ein sittlich tadelloses Leben verbindet.

Sobald der Sport vom Streben nach sittlicher Vollkommenheit abgetrennt und zu einem Selbstwert gemacht wird, fehlt ihm jeder andere Maßstab als das, was bisher in dieser Beziehung schon geleistet worden ist. Denn mit der physischen Vollkommenheit körperlicher Bewegungen verhält es sich ähnlich wie mit der körperlichen Größe eines Menschen. Ob einer groß oder klein genannt wird, hängt von der Größe derer ab, mit denen er verglichen wird. Und so wird auch eine Körperbewegung als mehr oder weniger vollkommen angesehen, je näher sie der bislang erreichten Spitzenleistung kommt oder sie sogar übertrifft. Daraus erklärt sich, daß eine solche Spitzenleistung das Ideal eines jeden Sportfreundes ist.

Nicht nur von der sittlichen, sondern auch von der wissenschaft-

lichen Vervollkommnung unterscheidet sich der Sport wesentlich durch seinen eigentümlichen und unmittelbaren Gegenstand, der bei den beiden ersten die geistigen Fähigkeiten des Verstandes und des Willens sind, beim Sport aber organische und sinnliche Fähigkeiten. Diese Unterscheidung ist nicht so zu verstehen, als habe der unmittelbare Gegenstand des Sportes überhaupt nichts Geistiges an sich. Im Menschen nehmen auch schon die Sinne durch ihre wesentliche Hinordnung auf den Verstand am Geistigen teil, so daß es durchaus nicht das gleiche ist, ob z. B. eine Beinbewegung von einem Menschen oder von einem Pferd ausgeführt wird. In die menschliche Beinbewegung geht so viel Geistiges ein, daß man schon aus dem Gang eines Menschen auf seinen ganzen Charakter schließen kann. Nichtsdestoweniger bleibt die Beinbewegung die Funktion einer sinnlichen und organischen Fähigkeit. Sittliche Handlungen und wissenschaftliche Erkenntnisse haben *unmittelbar* geistige Fähigkeiten zum Subjekt.

Um insbesondere das Verhältnis des Sportes zu den Wissenschaften klarer zu erkennen, müssen wir uns erst den Unterschied zwischen sittlicher und wissenschaftlicher Vervollkommnung bewußt machen. Sittlich vervollkommnet sich der Mensch nicht so sehr durch bestimmte Tätigkeiten, als vielmehr dadurch, daß er seinen menschlichen, d. h. vom Verstande und freien Willen geleiteten Tätigkeiten die rechte Zielordnung gibt. Das geht so weit, daß einer sich sogar dann sittlich vervollkommnet, wenn er aus unverschuldeter Unkenntnis eine an sich unerlaubte Handlung setzt, weil er glaubt, so handeln zu müssen, um vor Gott bestehen zu können. Ganz anders verhält es sich mit unserer wissenschaftlichen Vervollkommnung. Bei dieser kommt es nicht auf unsere gute Meinung an, sondern auf die Leistung, d. h. darauf, ob wir wirklich etwas erkennen. Daher sind die Grenzen unserer wissenschaftlichen Vervollkommnung viel enger als die unserer sittlichen. Sittlich kann sich der Mensch durch alles vervollkommnen, was immer im Einklang steht mit dem Sittengesetz. Und deshalb sagten wir schon, es stehe nichts im Wege, daß einer auch seine Sportübungen dazu benützt. Daß der Sport zugleich als wissenschaftliches Erkenntnismittel dienen kann, wird man ohne weiteres zugeben müssen, insofern nämlich der Sportmann während seiner Übungen beständig neue Erfahrungen sammelt, die er dann nachher wissenschaftlich verarbeiten kann. Einer, der in Sportfragen Fachmann sein will, muß bis zu einem gewissen Grade sogar selbst Sportmann sein. Nichtsdestoweniger wird der Sport dadurch, daß einer ihn als wissenschaftliches Hilfsmittel gebraucht,

kein Teil der Wissenschaft, so wie er durch den rechten Gebrauch ein Teil des sittlich guten Lebens wird. Vielmehr fordert die Ausübung des Sportes notwendig eine Unterbrechung der wissenschaftlichen Arbeit, weil diese wesentlich theoretisch, der Sport aber praktisch ist, und keine menschliche Tätigkeit beides zugleich sein kann. Obgleich daher auch der Sport ein wissenschaftliches Hilfsmittel sein kann, besteht doch zwischen ihm und der Wissenschaft ein Gegensatz, der zur Folge hat, daß sie sich von der gleichen Tätigkeit ausschließen. Mag einer seine Sportbewegungen und wissenschaftlichen Untersuchungen über deren Ursachen, Verlauf und Auswirkungen in Leib und Seele auch so miteinander verbinden, daß ihm der beständige Wechsel zwischen praktischer und theoretischer Geisteshaltung nicht zum Bewußtsein kommt, so ist dieser Wechsel doch unleugbare Tatsache. Und insofern ist der Sport sogar für die Wissenschaft, die ihn selbst zum Gegenstand hat, trotz aller Nützlichkeit bis zu einem gewissen Grade ein Hindernis und eine Störung. Daher wird einer bei einem sportlichen Wettbewerb in den Augenblicken der Entscheidung kaum Zeit finden zu wissenschaftlichen Betrachtungen.

Denken wir nun an einen jungen Menschen, der noch keine besondere Neigung zu den Wissenschaften verspürt, und fragen wir, ob in ihm mittels des Sportes eine solche Neigung geweckt werden könne, so ist nicht einzusehen, wie das möglich sein kann. Die Erfahrung bietet auch kein Beispiel dafür. Sport und Wissenschaft können immer nur äußerlich miteinander verbunden werden. Innerlich entfernt der Sport den Menschen von der Wissenschaft, und diese vom Sport. Und das ist um so mehr der Fall, je größere Anstrengungen die Sportart oder die Wissenschaft an den Menschen stellt. Denn wie der hl. Thomas [1] richtig bemerkt, haben alle Kräfte des Menschen in der Seele ihre gemeinsame Quelle. Daher kommt es, daß der Mensch eine Kraft um so weniger gebrauchen kann, je mehr er die andere in Anspruch nimmt. Nun erfordert der Sport eine andere Kraft als die Wissenschaft. Folglich können Sport und Wissenschaft unmöglich zugleich mit voller Hingabe der Seele gepflegt werden. Sodann fordert eine Anstrengung von dem, der sie auf sich nimmt, eine um so größere Hinneigung und Liebe, je größer sie ist. Je größer aber die Hinneigung eines Menschen zu

[1] S. Th. I-II 1 : « Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur. »

einer Sache ist, destoweniger fühlt er sich von allem angezogen, was ihm den Erwerb und Besitz dieser Sache unmöglich macht oder auch nur erschwert.

Damit glauben wir die Prinzipien genügend dargelegt zu haben, von denen aus die Antwort auf unsere Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zum Sport erschlossen werden kann. Nach dem Gesagten ist klar, daß dieses Verhältnis nur das eines inneren Gegensatzes sein kann. Daher ist jede Verbindung der beiden eine *äußerliche*. Es ist zwar möglich, auch über den Sport zu philosophieren, und die Erfahrungen des Sportes philosophisch zu verwerten, aber wo das geschieht, kommt es nicht von einer inneren Verwandtschaft dieser beiden Dinge, sondern daher, daß der Mensch *von Natur aus* eine gewisse Hinneigung zu beiden hat, und er keine dieser zwei Neigungen der anderen ganz zum Opfer bringen will. Aber solche Menschen werden es kaum einmal bis zu einer Höchstleistung bringen. Und sie verzichten auch selbst darauf, weil ihnen der Kaufpreis zu hoch erscheint.

III. Philosophie und Technik

Wohl kaum ein anderes göttliches Gebot haben die Menschen von Anfang an so eifrig erfüllt, wie das ihnen gleich nach der Erschaffung gegebene, sich die Erde untertan zu machen. Denn ohne die Erde könnte der Mensch nicht das sein, was er ist. Nach dem hl. Thomas gibt die Erde dem Menschen dreierlei: nämlich 1. alles, wessen er zur Erhaltung und Vervollkommnung seines leiblichen Lebens bedarf, und was man unter die beiden Namen zusammenfaßt: Nahrung und Kleidung; 2. eine Fülle sinnlicher Freuden, und 3. unzählbare Erkenntnisse nicht bloß von ihr selbst, sondern sogar von rein geistigen Dingen bis hinauf zu Gott [1].

Damit ist uns schon die grundlegende Unterscheidung zwischen einem praktischen und einem spekulativen Gebrauche der Erde oder Körperwelt nahegelegt. Praktisch gebraucht der Mensch die Körperwelt so weit, als er sie zur Erreichung der beiden ersten vom Aquinaten genannten Zwecke ausnützt, also um sich von ihr zu ernähren, mit ihren Erzeugnissen zu kleiden und an ihr sich zu erfreuen. Der spekulative Gebrauch der Körperwelt besteht in der Gewinnung von Er-

[1] Vgl. LEGRAND Jos., L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas II (Paris 1946), 192 f.

kenntnissen, die wenigstens nicht unmittelbar etwas zur Erhaltung oder Erleichterung des leiblichen Lebens beitragen, sondern um ihrer selbst willen erworben werden.

Den beiden ersten Zwecken dient vor allem die Technik, und dem dritten an erster Stelle die Philosophie. Aus dem Gesagten ist unmittelbar ersichtlich, daß Philosophie und Technik zum mindesten keine disparaten Dinge sind, die nichts miteinander zu tun haben, wie etwa rot und süß. Vielmehr ergänzen sie einander in der Erfüllung des dem Menschen erteilten Gebotes, sich die Erde untertan zu machen. Denn auch das Erkennen ist eine Art Besitzen [1]. Trotz ihrer offensichtlichen Verschiedenheit kommen sie darin überein, daß beide der Vervollkommnung des Menschen dienen. Nur vervollkommnet die Technik in erster Linie das leibliche Leben des Menschen, die Philosophie aber unmittelbar das geistige.

Zwischen Philosophie und Technik lassen sich noch drei weitere Gemeinsamkeiten feststellen : nämlich 1. daß die Körperwelt beiden unerschöpfliche Möglichkeiten der Vervollkommnung bietet. Denn mögen noch so viele neue philosophische Erkenntnisse hinzugewonnen, und noch so große Erfindungen gemacht werden, man wird von keiner sagen können, sie sei die letztmögliche.

Die beiden anderen Gemeinsamkeiten der Philosophie mit der Technik sind derart, daß wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, gleich auch die Verschiedenheiten angeben müssen, durch die das Gemeinsame wesentlich begrenzt wird. Philosophie und Technik kommen nämlich noch weiter darin überein, daß sie beide eine eigene Weltordnung schaffen, und sodann, daß sie für den Menschen unversiegbare Quellen neuer Freuden sind. Aber sowohl in dem ersten als dem zweiten Gemeinsamen sind zugleich wesentliche Verschiedenheiten mitgegeben.

Die technische Weltordnung ist eine Fortsetzung der kosmologischen. Wie es im Buche der Weisheit (XI 21) heißt, hat schon der Schöpfer alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen und so in die Welt eine wunderbare Ordnung gebracht. Diese Ordnung ist bereits so groß, daß der Aquinate zu sagen wagt, im Universum sei jedes

[1] Thomas, De causis, lectio 18 (Editio Mandonnet, Opuscula I 274) : « Habere aliquid in se formaliter et non materialiter, in quo consistit ratio cognitionis, est nobilissimus modus habendi vel continendi aliquid. » Daraus erklärt sich das Verlangen der Menschen, die Welt immer vollkommener zu erkennen.

Geschöpf dem Ganzen angepaßt [1], und Gott habe deshalb bei seiner Weltregierung in erster Linie die Ordnung des Universums im Auge gehabt [2]. Aber so bewundernswert diese kosmologische Weltordnung ist, als Gott sie schuf, war seine Absicht nicht, ihr die letzte Vollendung zu geben. Wir haben in unserem Aufsatz « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung » [3] gezeigt, wie der Mensch nicht nur ein wesentlicher Teil des Universums ist, sondern vor Gott auch das ganze Universum vertreten muß, weil nur er zwischen der reinen Körperwelt und Gott vermitteln kann. Das stimmt ganz mit dem oben angeführten Gebote überein, das Gott nach dem Berichte der Genesis unseren Stammeltern im Paradiese gegeben hat, sich die Erde untertan zu machen. Denn diese dem Menschen naturgesetzlich zur Pflicht gemachte Vermittlung besteht darin, daß er die Erde zur Ehre Gottes gebraucht. Wie aber könnte der Mensch diese Aufgabe erfüllen, wenn in der Welt schon alles bis zum letzten geordnet wäre ? Um dem Menschen eine solche Aufgabe stellen zu können, mußte Gott Seine kosmologische Weltordnung noch offen und weiter vervollkommnungsfähig lassen. Und das tat Er auch, indem Er den Menschen zu Seinem Mitordner machte. Das Universum sollte nicht nur den göttlichen Geist widerspiegeln, sondern nach und nach auch den menschlichen Verstand. Nach dem Plane der göttlichen Vorsehung sollte in der Welt zur Natur die Kultur hinzukommen. Daher machte Gott die Körperwelt nur zum *Material*, aus dem sich der Mensch die zum Leben notwendigen Dinge herstellen sollte. So schuf Er zwar viele Steine, aber keine Häuser, in denen der Mensch bequem wohnen kann, und gab Er ihm die weitgehendste Erlaubnis, sich mit den Dingen unter ihm zu ernähren, zu kleiden und das Leben zu verschönern, aber Er hat diese Dinge zum weitaus größten Teil nicht unmittelbar gebrauchsfertig gemacht. Damit sie auch das werden, muß der Mensch selbst sie neu ordnen und so die kosmologische Ordnung ergänzen und gewissermaßen abschließen.

[1] S. Th. I 56, 2 ad 4 : « Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. »

[2] C. G. III 64 : « Unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo : quia hoc est etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi : cum ad ipsum ordinetur, sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius ; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. »

[3] Divus Thomas (1946), 311-335.

Wir nennen diese Tätigkeit des Menschen im körperlichen Universum eine Neuordnung, nicht in dem Sinne, als ob der Mensch die kosmologische aufheben dürfte oder auf sie keine Rücksicht zu nehmen brauchte. Vielmehr hängt der Mensch in seiner technischen Ordnung von der kosmologischen in doppelter Beziehung ab: nämlich 1. sofern er nicht aus allem alles machen kann. So wird keiner aus Wolle einen Hammer machen oder aus Eisen eine Unterjacke. Und 2. sofern er nur über das Werden von Dingen eine Gewalt hat, nicht aber über ihr weiteres Sein. Hat einer z. B. sich ein Haus gebaut, dann hängt es nicht von ihm ab, wie lange dieses Haus den zerstörenden Einflüssen widersteht, sondern von der Beschaffenheit des gebrauchten Materials.

Wesentlich anders sieht die philosophische Weltordnung des Menschen aus. Während der technisierte Mensch alle Dinge nach ihrer Brauchbarkeit für den Menschen ordnet, ordnet sie der Philosoph nach Arten und Gattungen und besonders nach ihren Seinsgründen, weil in der Erkenntnis dieser Beziehungen die eigentliche Vollkommenheit des Verstandes liegt. Daher ist die philosophische Ordnung der Dinge viel objektiver als die technische. Diese zweite ist in jeder Beziehung anthropozentrisch, während die erste den Menschen nur zur Formalursache hat, sofern sie nämlich eine Weise ist, auf die nur ein Mensch die Welt ordnen kann.

Wir sagten, Philosophie und Technik kämen auch darin überein, daß ihre Ergebnisse dem Menschen eine außergewöhnliche Freude bereiten. Sowohl die Freude des Technikers über eine neue Erfindung als die des Philosophen über das Finden einer neuen Wahrheit ist so groß, daß eine einzige hinreicht, viele Jahre mühevollster Arbeit vergessen zu machen und die ganze Zukunft eines Menschen wesentlich mitzubestimmen. Aber die Freude des Philosophen über eine neue Wahrheit ist anderer Art als die des Technikers über eine neue Erfindung. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß der Finder einer neuen philosophischen Wahrheit sich über den Selbstwert dieser Wahrheit freut und darüber, daß sein angeborenes Verlangen nach Wissen wieder um ein Stück weiter befriedigt ist; der Techniker aber über den Nutzwert seiner Erfindung sowie darüber, daß seine Erfindung wieder ein Fortschritt ist auf dem Wege zur Unterwerfung des Stoffes unter die Herrschaft des menschlichen Willens.

Die Philosophie ist die geistigste aller natürlichen Wissenschaften, die Technik aber die materiellste oder am meisten stoffgebundene aller Künste. Darin ist ein weiterer großer Unterschied begründet. Wie

schon Platon und Aristoteles wiederholt betonten, gibt es von den körperlichen Einzeldingen keine eigentliche Wissenschaft, weil alle Eigenschaften, die dem körperlichen Einzelding als solchem zukommen, nur äußere Gründe haben. So ist selbst dafür, daß Titus ein Mann ist, kein innerer Grund ausfindig zu machen. Das hat zur Folge, daß das philosophische Erkennen wesentlich abstrakt ist. Die Technik aber ist als Kunst ebenso wesentlich konkret. Denn wie weit ein körperliches Einzelding technisch brauchbar ist, hängt nicht bloß von seinen wesentlichen Eigenschaften ab, sondern wesentlich auch von seinen rein zufälligen. So ist ein Brett nicht schon deshalb brauchbar für die Anfertigung eines Tisches, weil es alle wesentlichen Eigenschaften des Holzes hat, sondern es muß zu diesem Zwecke auch noch andere Eigenschaften haben.

Auch der Philosoph darf von den zufälligen Eigenschaften der Dinge nicht in dem Sinne abstrahieren, daß er sie einfach unbeachtet läßt. Auf diese Weise würde er seine Wissenschaft für das Leben wertlos machen. Vielmehr abstrahiert er nur, um in den Dingen Wesentliches und Unwesentliches klar zu unterscheiden und so tiefer in sie einzudringen. Im Gegensatz zu ihm fragt der Techniker nicht, ob eine bestimmte Eigenschaft dem Stoffe, den er zu gebrauchen denkt, wesentlich ist oder unwesentlich, sondern nur, ob der Stoff sie hat oder nicht hat.

Wie die Ziele der Philosophie und der Technik wesentlich verschieden sind, so auch ihre Mittel. Um spekulative Wahrheiten zu erkennen, genügt dem Menschen ein Verstand, der von gesunden Sinnen bedient wird ; um das Ziel der Technik zu erreichen, d. h. um die stoffliche Welt immer besser zur Erhaltung und Verschönerung des leiblichen Lebens auszunützen, braucht er außerdem so sehr eine Menge von Werkzeugen, daß EUGEN DIESEL glaubt, das Werkzeug als « die Seele der Technik und das Urelement der Technologie » bezeichnen zu dürfen [1].

Wenn wir die Philosophie die geistigste der Wissenschaften und die Technik die sinnlichste der Künste nannten, so wollten wir damit nicht leugnen, daß auch die Technik den menschlichen Geist bis zum äußersten anspannen kann. Obwohl gerade bei Erfindungen das Glück eine große Rolle spielt, steckt doch in dem von der Technik bisher Geleisteten eine ungeheure geistige Arbeit. Aber diese geistige Arbeit

[1] Das Phänomen der Technik (Leipzig 1940 [2]), 30.

der Technik ist eine wesentlich andere als die der Philosophie. Der Philosoph forscht nach den letzten *Ursachen* aller Dinge, der Techniker nach den letzten *Wirkungen*, die mit einem gegebenen Material erreicht werden können. Daraus erklärt sich, warum in der Technik die Mathematik von so großer Bedeutung ist, in der Philosophie dagegen die Logik. Denn die letzten Ursachen werden erschlossen, die Wirkungen aber errechnet. Sodann strengt der Philosoph seinen Geist an, um über das Sinnliche hinauszukommen in das Reich rein geistiger Dinge und Wahrheiten, der Techniker dagegen, um das, was im Stoffe noch nicht sinnlich wahrnehmbar ist, sinnlich wahrnehmbar zu machen. Und weil diese Versinnlichung der im Stoffe verborgenen Kräfte nur mittels einer mechanischen Bewegung möglich ist, waren von jeher alle großen Techniker zugleich große Mechaniker. « Die Mechanik », schreibt Diesel [1], « ist der eigentliche Entstehungsort der höheren Technik, vor allem der Maschinentechnik. Sie ist die klassische Grundlage des Ingenieurwesens überhaupt. » Die mechanischen Bewegungen in der Welt waren von jeher auch ein sehr wichtiger Gegenstand der philosophischen Spekulationen. Aber aus einem ganz anderen Grund. Die mechanischen Bewegungen in der Welt sind das erste, was den Menschen in Erstaunen versetzt, und daher auch das erste, was ihn zum Philosophieren anregt. Aber sie sind für den Philosophen kein Mittel, sondern nur ein schweres Problem.

Als Mensch freut sich natürlich auch der Philosoph über die Erfindungen der Technik und benützt er sie gerne, aber als Philosoph muß er seinen Geist auf etwas anderes richten. Und umgekehrt kann auch der Techniker als Mensch an den Gedankengängen eines Philosophen ein gewisses Wohlgefallen finden, aber *als Techniker* lebt er in einer ganz anderen Gedankenwelt. Die Liebe zur Technik ist der Liebe zur Philosophie kaum weniger entgegengesetzt als die zum Film und Sport.

[1] A. a. O. 122.