Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 22 (1962)

Buchbesprechung: Besprechungen = Comptes rendus

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: 15.07.2025

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

Besprechungen – Comptes rendus

Michele Federico Sciacca: Opere complete. Vol. 12–15. 12. *Dall'Attualismo allo Spiritualismo critico.* 13–14. *Filosofia et Metafisica.* 2 vol. 15. *Pascal.* Milano, Carlo Marzorati, 1961–1962, 4 vol.

M. M.-F. Sciacca groupe, dans ses *Opere complete*, ses travaux parus et à paraître. Commencée par *L'interiorità oggettiva*, la série de ces volumes en arrive à ses travaux de jeunesse, *Dall'Attualismo allo Spiritualismo critico*, (1931–1938), où le lecteur retrouvera l'analyse de la *Filosofia dell'Arte* (1930), de Giovanni Gentile, si différente de l'*Estetica* de Benedetto Croce, qui accusa le coup. *Filosofia e Metafisica* nous offre la 2e édition de textes qui remontent à la fin de la deuxième guerre mondiale. Ce n'en est pas une simple réimpression, mais une réélaboration. Ils marquent le passage de M. Sciacca du «Spiritualismo criatiano» à la «Filosofia dell' integralità», dont la première formulation reste *L'interiorità oggettiva.* Quant au *Pascal*, la 3e édition est destinée à commémorer le tricentenaire de sa mort. Exacte, bien au point, y compris sur la délicate question du texte des *Pensées*, elle est une tentative de faire connaître Pascal du point de vue augustinien, celui de la Filosofia dell' integralità. Elle ne discute pas les arguments opposés à Pascal d'un autre point de vue.

Reprenons, dans *Filosofia e Metafisica*, les déclarations relatives à la philosophie, à sa recherche de la vérité intérieure, puis à la métaphysique et à sa problématique. La vérité habite *in interiore homine.* Mais reflètera-t-elle aussi ce qui est extérieur à l'homme? Et qui, sinon le philosophe, est capable de raccorder ces deux aspects de la vérité? C'est la question majeure à poser à l'augustinisme.

Très justes me paraissent les remarques sur la métaphysique, ses problèmes. Attachée à la transcendance, à l'essence, elle nous dépeint un être qui se sent créé, et tente de remonter au Créateur, à l'Acte créateur. La finitude n'a pas ce caractère de nullité (Nichtheit) que dit Heidegger, mais celui d'une ouverture à l'Etre.

Les pages sur Athéisme et Théisme reprennent avec vigueur les considérations augustiniennes sur la preuve de l'existence de Dieu d'après la vie de l'esprit, soit d'après la vérité, soit d'après la vie morale et le souci du bonheur.

Marcel Reymond

Hildegard Feick: Index zu Heideggers «Sein und Zeit». Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1961.

Vermutlich hat sich mancher Leser von Heideggers «Sein und Zeit» sozusagen für den Hausgebrauch schon ein kleines Stichwörterverzeichnis angelegt. Es wird kaum je den Umfang des hier vorliegenden «Index» erreicht

haben, den wir der großen Mühe H. Feicks verdanken. Allerdings resultiert er auch aus den mannigfachen Zitaten Heideggerscher «Definitionen», und da stellt sich die Frage, ob der eine oder andere Verwender nicht dazu verführt wird, sich seine Heidegger-«Kenntnis» aus diesem Index zuzulegen. Er berücksichtigt übrigens auch die anderen Schriften Heideggers bis zu «Unterwegs zur Sprache», wenn gleich nicht so eingehend wie «Sein und Zeit». Vielleicht wäre es doch richtiger gewesen, auf die Zitate zu verzichten und statt dessen das Begriffsverzeichnis noch mehr zu detaillieren.

H. Kunz

Nicola Abbagnano: Dizionario di Filosofia. 1 vol., 905 p. Unione tipografico – editrice Torinese, Torino 1961.

Cet ouvrage considérable n'est ni un dictionnaire purement historique (Eisler) ni un vocabulaire critique du «bon usage» (Lalande): il résume pour chaque terme les principales possibilités qu'il présente, en les rattachant à des doctrines déterminées. Les notions y sont présentées selon leurs constantes de signification. Des citations de tous les temps – remarquablement choisies – illustrent les significations ainsi distinguées. L'empirisme anglo-saxon et la pensée existentielle ne le cèdent pas à la pensée antique, à la métaphysique moderne, à la philosophie critique. L'ouvrage est un guide pour la compréhension des termes, ne craignant ni de montrer leur développement ni de laisser voir quelles significations ont en quelque sorte avorté.

Il s'agit bien d'un dictionnaire de notions – les noms propres, mais non les noms d'écoles ou de tendances, sont exclus. On s'arrêtera avec grand intérêt à d'amples et clairs articles sur le langage, l'expérience, l'expression, la valeur; on constatera que les termes d'ontologie sont traités avec une particulière attention – ainsi d'ailleurs que ceux de la logique dont le Prof. G. Preti a signé les articles. On verra – par exemple à la classification bien nette des sens du terme «liberté» – que l'auteur – toutes citations et références données – ne s'est pas interdit de s'appuyer sur ses propres conceptions. L'ouvrage y gagne en unité, sans perdre aucunement, me semble-t-il, son objectivité. Entouré de ses amis N. Bobbio, E. Garin, C.A. Viano, P. Rossi, P. Chiodi, qui ont discuté avec lui les articles, le Prof. Abbagnano nous a donc offert un instrument de travail dont l'utilité ne manquera pas de se confirmer.

D. Christoff

Alexandre Safran: La Cabale. Avec la collaboration de Madame Esther Starobinski-Safran. 1 vol., 379 p. Payot, Paris 1960.

M. Alexandre Safran, Grand Rabbin et Privat-docent à l'Université de Genève, présente au public la «chaîne de la Tradition» et, à la fois, de «l'acceptation» de la vie religieuse israëlite. Il marque d'emblée que cette chaîne remonte à une révélation plus ancienne que Moïse, et que – à la différence de la tradition d'homme à homme qui s'intègre à la tradition révélée –, l'homme en reçoit le don de Dieu. Il souligne aussi fortement que la Cabale a un caractère pratique – non de pratique rituelle, ou de pratique magique et superstitieuse, mais de pratique vécue –: «L'homme n'est pas

simplement invité à orienter ses pensées vers Dieu, ou à croire en Lui, mais à Le vivre: plutôt que de vivre ‚en Dieu', il doit vivre ‚avec Dieu', suivant Ses lois» (p. 10). Dès l'introduction, nous voyons donc tout ce qu'est la vie de «l'homme de la Cabale» et nous apprenons à distinguer sa pratique, son attachement au Maître, sa connaissance, de la mystique seulement contemplative et intérieure, car l'homme de la Cabale «ne se perd pas dans l'englobant» (p. 21).

Des deux parties dont l'ouvrage est composé, la première – *l'unité de la Cabale* – établit les notions de tradition, loi, histoire, nature, Tora, dans leur rapport réciproque. La seconde – *la doctrine de la Cabale* – ne retiendra pas moins le philosophe par ses pages sur le Dieu de la philosophie et le Dieu de la Cabale – on comparera avec le Mémorial de Pascal –, sur l'expérience et la certitude de Dieu, sur la foi et la raison, sur l'Aïn négatif et l'Aïn affirmation personnelle.

L'autorité spirituelle qui s'exprime dans ce livre rayonne d'une piété profonde; elle ne néglige pas pour cela l'érudition discrète de notes abondantes et fort utiles. Mais elle vise en particulier à faire comprendre le sens de cette Tradition, à la distinguer d'autres courants spirituels, et surtout des philosophies jugées purement intellectuelles, au nom d'une révélation plus intime (sur Socrate, cf. p. 248). Mais elle trouve volontiers des confirmations dans certains résultats des sciences contemporaines (voir la fin de la deuxième partie, et surtout ce qui concerne le rapport de la Lumière et de la Matière, ainsi que l'appendice consacré à cette question) et cite souvent des noms tels que Huxley et Portmann, Heisenberg et de Broglie.

A cet égard, ce livre témoigne, partant de la spiritualité israëlite, d'une attitude que l'on peut comparer avec certains types de religiosité chrétienne, ou aussi de religiosité dite «naturelle»: la spiritualité la plus haute s'accomode des résultats de la recherche scientifique et ne craint pas d'y trouver, sinon des preuves – superflues – du moins une sorte de témoignage et d'illustration complémentaire. Mais elle se défie extrêmement de la réflexion métaphysique. C'est dire l'importance de cet aspect de l'ouvrage et l'attention qu'on ne manquera pas de lui vouer.

D. Christoff

Martin Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt und bearbeitet. Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart 1961.

Es ist ein nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst des Verlages, daß er dieses klassische Werk über die scholastische Methode von Grabmann – seinerzeit wohl der beste Kenner der mittelalterlichen Philosophie, mit der er auch auf Grund von ungedruckten Quellen vertraut war – wieder in zwei schönen Bänden herausgebracht hat. Jedes lobende Wort wäre überflüssig. Das einzig Bedauernswerte daran bleibt, daß Grabmann das Werk nicht vollendet hat, zumal es heute vermutlich noch niemanden gibt, der es mit derselben Gründlichkeit und auf dem gleichen Niveau zum Abschluß bringen könnte.

H. Kunz

Heinrich Barth: Philosophie der Erscheinung, eine Problemgeschichte. Zweiter Teil: Neuzeit, Basel, Stuttgart, Schwabe, 1959, 636 p.

Ce grand livre, dédié à la mémoire de Paul Natorp, est la deuxième et dernière partie de l'ouvrage intitulé *Philosophie der Erscheinung, eine Problemgeschichte.* La première partie, parue à Bâle en 1947, traite de la période qui va des philosophes présocratiques à Guillaume d'Occam, tandis que le présent livre concerne la Renaissance et l'époque moderne jusqu'à Hegel.

Après un court avant-propos, l'ouvrage se développe largement en sept sections: la première est consacrée à la conscience magique qu'on avait du monde à la Renaissance; la seconde, à la conception mathématique du monde au début des temps modernes; la troisième à l'existence dans la philosophie stoïcospinoziste; la quatrième est intitulée: «Berkeley et la philosophie du phénoménalisme», la cinquième, «la connaissance de la réalité dans la philosophie leibnizienne de l'infini», la sixième traite de l'esthétique de Kant, et enfin la septième, du phénomène et du devenir de la conscience dans l'idéalisme spéculatif. Un résumé d'une vingtaine de pages achève l'ouvrage.

L'auteur précise ses intentions dès l'avant-propos. Il n'a pas écrit un manuel d'histoire de la philosophie. Il s'est contenté de présenter les formes essentielles d'une philosophie du phénomène et dès lors ne s'est pas avancé au-delà de Hegel. Il n'a pas écrit non plus un ouvrage de référence; c'est pourquoi il a renoncé à établir une table des matières détaillée ou un index. Son livre, qui est dépourvu aussi de titres courants, n'est pas un *Lehrbuch*, mais un *Lesebuch.* Il constitue une étude historique, mais il n'en est pas moins dominé par une préoccupation systématique. L'auteur refuse de priver celui qui s'attache au problème du phénomène de l'apport de la riche tradition occidentale; aucune mode intellectuelle ne peut le détourner de sa forte et patiente enquête. Son livre est destiné à ceux qui restent indépendants des tendances moutonnières de notre époque. L'auteur nous informe encore que la doctrine de l'apparence ou du phénomène n'est pas à ses yeux la philosophie tout entière. Il s'agit pour lui dans ce livre de la philosophie *en tant qu*'elle concerne le problème de l'apparence. L'auteur professe en effet une philosophie de l'existence au fondement transcendantal, accompagnée d'une philosophie de la raison théorique et d'une esthétique. Mais quoiqu'elle ne soit qu'une partie de la philosophie, la doctrine du phénomène n'en reste pas moins, selon lui, d'une importance capitale.

C'est ce qui explique l'abondance et la précision des développements qui suivent. Les différentes sections qui composent l'ouvrage contiennent beaucoup plus que leur titre ne le fait attendre. La première section par exemple commence par un exposé sur la métaphysique médiévale de la lumière, car on la retrouve chez les auteurs de la Renaissance. Son caractère concret convient particulièrement à l'époque de la conscience du monde, que H. Barth appelle magique. La conscience magique du monde consiste à voir à travers le phénomène. Sans doute, dans la perspective platonicienne, le penseur voit aussi, à travers le phénomène, les déterminations intelligibles qui le font être ce qu'il est. Mais le réalisme platonicien oppose l'être véritable à l'expérience sensible de la réalité phénoménale, tandis que la conscience magique de-

meure en continuité avec cette expérience du monde. Elle renonce en effet au prestige de l'être idéal, et les causes des phénomènes, pour elle, ne sont pas de l'ordre du concept; elles appartiennent à l'expérimentable, au sein même de la réalité devenue transparente. C'est dans la pensée de Paracelse que l'auteur voit la meilleure expression de la conscience magique du monde. Les cinquante pages serrées qu'il consacre au philosophe et médecin suisse constituent une contribution à l'histoire de la philosophie de la Renaissance dont on ne trouvera pas l'équivalent ailleurs. Chez Paracelse, *l'eidos* comme concept pur ne se rencontre pas et l'essence n'est rien d'autre qu'une réalité fondamentale qu'on ne peut distinguer absolument de l'être phénoménal corporel.

La deuxième section, consacrée à la conception mathématique du monde au début des temps modernes, traite de Copernic, Bruno, Képler, Galilée et surtout de Descartes. L'auteur évoque ainsi la concurrence de deux modes de compréhension du monde: pour la première, dont il était question dans la section précédente, le phénomène est constitué par la qualité dans tous ses aspects; pour la seconde, c'est la détermination mathématique, la grandeur, la figure et le mouvement, qui nous permet d'atteindre le phénomène dans sa réalité fondamentale. Ce second point de vue, représenté déjà par Pythagore, ne laisse pas d'impliquer un élément magique, comme on le voit par exemple chez Bruno et chez Képler. Mais avec Galilée, le rationalisme et l'empirisme entrent définitivement dans l'histoire de la science. L'auteur analyse les exigences de la mathématisation de la nature, qui de Képler à Descartes, en passant par Galilée, s'imposent aux philosophes à l'aube des temps modernes. Au terme de cette évolution, Descartes applique à la nature entière les concepts mathématiques et identifie l'étendue et la réalité des choses, niant par là la valeur objective des qualités qui constituent le monde où nous vivons. Le phénomène, dans un système de relations géométriques, disparaît.

Mais la philosophie ne se meut pas seulement dans la dimension de l'être-objet, elle rencontre encore l'existence humaine; elle n'est pas seulement en présence du phénomène naturel de l'être, mais l'homme aussi apparaît pour elle comme phénomène. C'est le phénomène de l'existence humaine qui est examiné dans la troisième section à propos des stoïciens et de Spinoza. L'auteur commence par évoquer la doctrine de Zénon et de ses successeurs antiques, pour laquelle le centre de gravité de la réflexion ne réside pas dans l'étude de la nature, mais dans celle de l'homme. Selon les stoïciens, l'homme ne parvient à surmonter la contrainte des choses qu'en acceptant la nécessité universelle telle qu'elle dérive du principe unique de l'univers. Spinoza, qui reprend cette doctrine, aboutit à abaisser l'homme au niveau d'une simple modification de l'Absolu. L'auteur, sans quitter son objectivité coutumière, adopte ici une attitude très réservée. A ses yeux, de même que Descartes fait disparaître le phénomène sensible en lui substituant l'étendue géométrique, de même Spinoza fait disparaître l'existence humaine singulière et historique, puisque son système implique de la part de l'homme un abandon qui menace son individualité. Dans le système de Descartes comme dans celui de Spinoza, l'auteur voit un double triomphe de la raison qu'il ressent comme une double

tyrannie. Peut-être cependant que ni le cartésien ni le spinoziste n'accepteront cette critique, puisque pour eux le phénomène est une donnée à expliquer et non un résidu à conserver. La question demeure cependant de savoir si l'explication proposée est suffisante. Tout en donnant raison à l'auteur en ce qui concerne Descartes, certains lecteurs penseront sans doute qu'il est trop sévère pour le stoïcisme.

Cette section s'achève par l'examen pénétrant des doctrines politiques de Spinoza, de Grotius, de Hobbes et de Locke. Selon l'auteur, le phénomène de l'homme individuel et historique n'est pas pris en considération par Hobbes et Locke plus que par Spinoza. Voici ce qu'il dit par exemple de Hobbes à la page 267: «La réduction de l'homme, opérée par Hobbes, à un genre d'être qui ne se distingue plus essentiellement de celui de l'animal, signifie le puissant arrachement de l'homme à son existence historique. Car le pur conflit d'intérêts entre êtres vivants est intemporel et anhistorique, en ce sens qu'il est toujours là et qu'il a toujours été là dans tout être animal. Il appartient aux constantes d'une créature aux déterminations biologiques. Là où Hobbes voit l'homme originel, l'histoire de l'homme n'a pas encore commencé.»

Comme pour d'autres sections, au début de la quatrième section, consacrée à Berkeley et à la philosophie du phénoménalisme, l'auteur remonte à l'anquité, afin de donner sa plénitude historique et systématique au problème qu'il étudie. Il rencontre le phénoménalisme dans le *Théétète* de Platon et s'arrête à la doctrine d'Epicure et surtout à celle des sceptiques. Berkeley cependant n'est pas un sceptique. Au contraire, il triomphe du scepticisme en supprimant la question difficile de savoir comment notre perception s'accorde avec la réalité. Il y parvient en supprimant la réalité elle-même extérieure à notre perception. A vrai dire, comme le montre M. Barth, il ne faut pas s'exprimer ainsi négativement: plutôt que d'avoir supprimé la réalité extérieure, Berkeley l'a spiritualisée en la confondant avec la perception que nous en avons. Contrairement à Hume, Berkeley ne laisse pas dans l'incertitude sceptique le problème de la réalité du monde extérieur, puisqu'il nous enseigne que le monde est cela même que nous percevons. Et refusant de substituer au phénomène le concept mathématique, comme l'a fait Descartes, il conserve à la réalité sa richesse qualitative. Pour Berkeley, il n'y a rien d'autre à connaître dans le phénomène que le phénomène lui-même. H. Barth souligne l'originalité et la fécondité de cette doctrine et la défend contre diverses objections. Avec raison sans doute. Mais Berkeley ne laisse-t-il pas non résolue la question capitale de savoir comment certaines de nos perceptions peuvent nous apparaître comme extérieures et non pas comme de simples modifications de nous-mêmes, tels le plaisir et la douleur?

La remarquable section V est consacrée tout entière à Leibniz. Le philosophe de Hanovre en effet a le grand mérite de surmonter le défaut du cartésianisme, qui consiste à confondre la réalité avec l'étendue géométrique, et celui du spinozisme, qui est le déterminisme fataliste. Il y parvient par sa théorie physique et non plus géométrique de la nature et par sa doctrine du meilleur, qui règne sur l'univers sous tous ses aspects. L'auteur fait une analyse très claire de la réforme que Leibniz a fait subir à la physique cartésienne et soulève, pour l'approfondir, la question centrale du rapport, chez

Leibniz, de la physique et de la métaphysique, c'est-à-dire de la science et de l'ontologie. Dans le dédale de la doctrine leibnizienne il découvre les avenues qui conduisent aux meilleurs points de vue et accorde à la gnoséologie leibnizienne une importance particulière. Il dégage ainsi avec force la théorie des petites perceptions ou perceptions inconscientes: notre monde pour Leibniz, dit-il, n'est pas *le* monde, mais *un* des mondes qui peuvent émerger de la combinaison des phénomènes inconscients. H. Barth voit dans la doctrine de l'émergence du conscient hors de l'inconscient une dimension essentielle du problème du phénomène, dont le mérite de la découverte remonte à Leibniz.

C'est à Kant que la section suivante est consacrée ou, plus exactement, à l'esthétique de Kant telle qu'elle est exposée dans la troisième *Critique*. Car le phénomène ne tombe pas seulement sous le regard du savant ou du moraliste: il peut être pris en considération du point de vue de sa beauté et c'est même un point de vue privilégié. H. Barth dégage les rapports du beau avec la sensibilité, c'est-à-dire avec la connaissance théorique, puis ses rapports avec la raison pratique, qui apparaissent d'une manière particulière dans le sublime. Il montre comment la nature, dans sa beauté, se révèle en même temps comme bonne et comment le phénomène perçu sous le rapport de la beauté jette un pont sur l'abîme qui sépare chez Kant la nature et la moralité, la raison théorique et la raison pratique. Il pense que c'est l'esthétique, plutôt que la téléologie de la nature, qui fournit la meilleure voie d'accès à la connaissance de l'unité de la nature et de la moralité, puisque l'objet de l'esthétique est une unité cosmique indiscutable d'être, de bien et de beauté.

La dernière section traite des trois grands philosophes postérieurs à Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Ces philosophes sortent des cadres du criticisme kantien, non pas pour constituer une nouvelle ontologie, mais pour établir une philosophie du devenir de la raison promue au rang de réalité métaphysique. L'auteur étudie les rapports qu'il y a chez ces philosophes entre la raison en développement et le phénomène. Au cours de son développement ou de son progrès vers plus de conscience, la raison doit se manifester dans le phénomène. Les postkantiens enseignent par là une plus grande pénétration du phénomène par la raison que ce n'est le cas chez leurs prédécesseurs. La raison se manifeste dans l'histoire et dans l'existence. Cependant H. Barth pose la question de savoir ce qui, chez ces philosophes est réel à proprement parler: le réel qui apparaît dans le phénomène sensible ou le mouvement caché de la raison, qui se manifeste bien dans le phénomène, mais qui ne s'expérimente pas comme un ceci ou un cela? Et il peut terminer comme suit son analyse de la doctrine hégélienne: «La philosophie du phénomène est caractérisée par le fait qu'un hiatus demeure entre l'essence et le phénomène empirique. L'essence se manifeste bien dans le phénomène. Mais cette manifestation ne va pas jusqu'au *phainomenon*, tel qu'il apparaît aux sens. Une réalité essentielle apparaît bien dans le phénomène. Mais celui-ci renferme des éléments accidentels et contingents qui ne peuvent être ramenés à l'apparence d'une réalité rationnelle» (p. 606).

Après avoir rappelé les résultats qu'il a acquis dans les tomes premier et second, M. Barth termine son livre par l'évocation brève, mais énergique, des

thèmes principaux de sa propre philosophie du phénomène. Ce qu'il en révèle nous fait regretter de ne pas en apprendre davantage ici et de ne pas lire sur sa doctrine personnelle une étude aussi large et fouillée que celle qu'il a consacrée aux autres auteurs. La nature du phénomène est de nous apparaître. Or l'apparaître constitutif du phénomène ne peut être déduit d'aucune manière. Nous pouvons sans doute étudier les déterminations du phénomène, mais toute science présuppose l'appartition contingente du phénomène. Cette apparition est conçue comme l'actualisation de la connaissance. «Dans le devenir-conscient s'accomplit l'actualisation d'une connaissance potentielle, qui surgit de la puissance de l'inconscient dans l'actualité de la conscience» (p. 633). «Est existant, le monde connu de nous et en train de le devenir» (p. 634). Les indications finales de l'auteur suffisent à faire comprendre les raisons de ses choix et en particulier son refus de l'intellectualisme antique et médiéval, son dépassement de toute ontologie, de tout réalisme et aussi de toute déduction du phénomène. L'apparence doit être saisie, dans sa nature propre et sa contingence, en fonction de la connaissance que nous en prenons et en fonction des conditions transcendantales de celle-ci. Même si le lecteur reste tenté par certaines des philosophies que l'auteur écarte, il ne pourra s'empêcher d'admirer vivement l'effort fourni par le maître bâlois pour exposer d'une manière historique et critique la pensée de cinq siècles féconds s'il en fut. Avec une sûreté et une science rares chez nous, il a dégagé dans l'histoire les solutions essentielles d'un problème unique, donnant l'exemple d'une méthode excellente. Sans discuter de la question de savoir s'il y avait lieu de faire allusion aux auteurs postérieurs à Hegel, on reconnaîtra le prix qu'il y a à être guidé à travers la forêt des systèmes par des chemins ouverts avec une générosité, une ampleur, une sensibilité et une pénétration auxquelles il faut rendre hommage.

Fernand Brunner

Charles Hummel: Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie. Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart o. J.

Hummel will in dieser gediegenen, nach alter Tradition auch die Sekundärliteratur berücksichtigenden Abhandlung «den Nachweis erbringen, daß Nicolaus Cusanus, dieser universale Geist, der sowohl eine großartige Synthese des mittelalterlichen wie auch eine erstaunliche Vorwegnahme des modernen Denkens vollzogen hat, als erster das Individualitätsprinzip in seiner vollen Bedeutung bewußt durchdacht und formuliert hat». Als «Individualitätsprinzip» bezeichnet der Verfasser die «Lehre, die aussagt, daß jedes Wesen in seiner Totalität eine einmalige Welt darstellt, deren Gesetze, Bezüge und Gegebenheiten dieses Einzelne – das in der Sprache der Philosophen Monade, Mikrokosmos, Individuum, Ich, Person, Existenz usw. genannt wurde – durchwegs bestimmen». Er skizziert zunächst ein eindrückliches Bild der Zeit, des Lebens und der Persönlichkeit des Cusaners: «Er war kein Renaissance-Mensch in dem Sinn, daß er ein Führer zu neuen Zielen sein wollte. Für ihn gab es keine neuen Ziele. Was wahr und gültig, war für ihn schon vorgezeichnet, es galt nur, das Gegebene richtig zu ver-

stehen, wobei mit ‚richtig' das ursprünglich Gemeinte intendiert wurde. Cusanus war eben im tiefsten Grunde seines Wesens – trotz aller spekulativen Kühnheit – ein christlicher und katholischer Denker: die christliche Offenbarung bedeutete ihm die unbedingte und erste Wahrheit, so wie ihm die Einheit der Kirche als höchste Aufgabe erschien. Cusanus' Absicht war durchaus dem Mittelalter verbunden, war durchaus kirchlich, durchaus konservativ. Seine Wirkung aber und seine Erkenntnisse erwiesen sich als revolutionär, begründeten eine neue Zeit, waren Renaissance, ja mehr noch: Moderne. (Möglicherweise ahnte Cusanus allerdings davon mehr, als wir anzunehmen gewohnt sind – es läßt sich schwer entscheiden.) Seine spekulativen Gedanken waren sogar so ungeheuer kühn, daß sie – wie etwa seine Lehre vom Anfang der Zeit – ihre letzte Bestätigung erst im physikalischen Weltbild des 20. Jahrhunderts gefunden haben. So wird im Grunde die Frage sinnlos, wo der Cusaner philosophiegeschichtlich einzuordnen sei; um so mehr als ja der Sinn und die Möglichkeit solcher Etikettierung überhaupt fragwürdig geworden sind. Wie alle große Philosophie ist auch sein Werk noch heute lebendig.» Danach kennzeichnet Hummel in knappen Strichen die Grundzüge der cusanischen Philosophie und der Lehre vom Menschen, wobei gelegentlich vergleichende thematische Exkurse in die Philosophiegeschichte eingefügt werden. «Die Biographie des Cusaners läßt eindeutig erkennen, daß es sich bei seinem Philosophieren nicht um ein bloßes Spiel mit abstrakten Gedanken, sondern um den Ausdruck eines ‚existenziell' höchst realen, von innerster Einsicht getragenen und an der Wirklichkeit der Welt erprobten Weltbildes handeln muß. Der Schluß liegt nahe, daß ein philosophisches System, das aus der Existenz einer so ausgeprägten Persönlichkeit und aus einer so intensiven Auseinandersetzung mit dem Konkreten geboren wurde, der Bedeutung des Individuellen Rechnung tragen muß». «Bei der Geradlinigkeit des cusanischen Wesens und bei der Konsequenz seines Philosophierens weist alles... darauf hin, daß Cusanus tatsächlich das Individualitätsprinzip erkannt und es in seinem philosophischen System entsprechend berücksichtigt hat.» Die Darstellung dieses Individualitätsprinzips beginnt mit den spekulativen oder, wie Hummel sagt, «theoretischen Ableitungen» desselben, so wie Cusanus sie in der «Docta ignorantia», im «Globusspiel» und in «De coniecturis» durchgeführt hat. Darauf folgt ein – wohl etwas zu knapp und konventionell geratener – Überblick über die Behandlung der Problematik des Einzelnen und Allgemeinen bzw. Einen (Einheit) und Vielen bei Demokrit, Plato, Aristoteles, Albertus Magnus, Thomas, Duns Scotus und Meister Eckhart. «Wenn wir die philosophische Auseinandersetzung mit der Problematik des Einen und Vielen und mit der Frage nach dem Wesen des Einzelnen vor Cusanus... zu überblicken suchen und mit den Gedanken des Cusaners vergleichen, so stellen wir... fest, daß die cusanischen Anschauungen unvergleichlich viel konkreter sind als die Gedanken seiner Vorgänger. Wo es sich bei den Früheren oft um Spiel mit Abstraktionen handelt, spürt man bei ihm die unmittelbare Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Wenn die Früheren von Individuen, von Einzelnen, von der Vielheit sprachen, war man nie ganz sicher, was sie damit eigentlich meinten – bei Cusanus dagegen wird sofort klar, daß es um den einzelnen Menschen, um die kon-

krete Person geht. Wohl bewegen sich auch seine Gedanken zeitweilig in abstraktesten Spekulationen, aber dann bricht immer wieder das unmittelbar Wirkliche, Konkrete durch». «So wichtig für Cusanus der Begriff des Individuums ist, so merkwürdig ist seine Antwort auf die Frage nach dem Individuationsprinzip. Die Frage selbst wird nur ganz selten gestellt, wenngleich er sich aufs intensivste mit der Problematik der Einheit und des Vielen auseinandersetzte, und obschon, oder vielleicht gerade weil er das Wesen des Individuellen mit einem ganz neuen Blick erfaßte. Für Cusanus ist das, wodurch die Vielheit entsteht, das, wodurch das Einzelne in der Vielheit sich von dem andern unterscheidet, das also, was die Scholastik als principium individuationis bezeichnete: der Zufall». «Diese Lehre vom Zufall ist höchst merkwürdig. Man hat das Gefühl, daß Cusanus den Schwierigkeiten, die an diesem Punkt sein System bedrohten, zu leicht aus dem Weg gegangen ist. Daß er das Wesen des Individuellen nicht aus dem aristotelischen Materie-Form-Dualismus ableiten konnte, ist klar. Dafür ist er zu sehr Platoniker, und wahrscheinlich ist auch gerade deshalb dieses Problem für ihn nicht lösbar; denn im Platonismus bleibt ja gerade diese Frage nach der Bestimmung des konkreten Einzelnen offen» (dazu hätte die Dissertation von Andreas Preiswerk mit Nutzen berücksichtigt werden können). «Trotzdem muß Cusanus ein von Gott unabhängiges, ihm entgegengesetztes Prinzip – der Zufall, das Nichts – annehmen, um der Gefahr des Pantheismus zu entgehen. So bleibt die Existenz des Individuellen eine nicht näher erklärbare Tatsache. Das Einzelne wird aus dem Zufall geboren, entsteht also aus einem durchaus irrationalen Grund. Damit sind wir eigentlich der Vorstellung des aristotelisch-thomistischen Individuationsprinzips doch sehr nahe gerückt, näher vielleicht als Cusanus selber dachte. Allerdings muß man hier stets den cusanischen Grundgedanken vom Einzelnen als unmittelbare Schöpfung Gottes gegenwärtig haben. Wohl ist das Individuum durch Zufall dieses und nicht jenes – seine Individualität hat es aber unmittelbar von Gott». «Er ist es, der jedem Einzelnen seine unverwechselbare Einmaligkeit aufprägt, der nicht nur das All, sondern die unzählige Vielheit der unterschiedenen Mikrokosmen, welche die Einzelnen aus sich heraus schöpferisch gestalten und worin sie leben, geschaffen hat». Cusanus hat zur Verdeutlichung des Wesens der Individualität eine Reihe von Bildern gebraucht, die Hummel als cusanische «Symbolsprache» vorführt, und zuletzt charakterisiert er die dem Menschen von Cusanus zugesprochene Würde. Aus diesem Zusammenhang möchte ich noch zwei Stellen zitieren: «Das Individuum, wie Cusanus es sieht, ist... wie die Monade des Leibniz, fensterlos, oder besser: nur zu Gott hin geöffnet. Es ist nur auf Gott hin angelegt – nicht aber auf den Mitmenschen. Es ist ein einsamer Spiegel Gottes, durch den Zufall in die Welt geworfen, ohne wesentlichen Bezug zu einem Andern als zu dem unfaßbaren, unerreichbaren Gott. Wohl hat Cusanus den Gedanken der Harmonie, des Zusammenklingens und Zusammenwirkens, gedacht. Aber diese Harmonie ist nur Ordnungsprinzip und begründet keine kommunikativen Bezüge zwischen den Individuen. Der Einzelne ist seine individuelle Welt, die einen ganz bestimmten Ort im Ganzen des Universums erfüllt, eingeschlossen, ohne Brücke zum Nächsten, ohne dialogisches Verhältnis zum Mitmenschen. Wie

Atlas trägt er seine ganze Welt – allein». Alles Philosophieren des Cusaners ist «zutiefst vom christlichen Glauben durchdrungen... Es ist der christliche Gott, der durch seinen direkten Bezug zu jedem Wesen dem Individuum seine Würde verleiht. Des Cusaners Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen ist nicht aus einem antikisch stolzen Selbstbewußtsein geboren, sondern wurzelt in der christlichen Demut, die sich vollkommen abhängig weiß von Gott. In diesem Sinne führt der Mystiker Cusanus die christliche Anschauung von der Würde des Individuums zu ihrer höchsten Vollendung. Und gleichzeitig begründet er – tragisches Paradoxon! – eine Entwicklung des Individualitätsverständnisses, die im Existenzialismus eines Heidegger oder Sartre einen Extrempunkt erreicht hat, wo der Einzelne nicht mehr unmittelbar Gott gegenüber steht, sondern dem Nichts».

Offensichtlich war es dem Verfasser ausschließlich um eine möglichst adäquate Darstellung des Themas zu tun, und das ist ihm in klarer und konziser Weise gelungen. Indessen drängt die großartige und tiefe Konzeption der Individualität bei Cusanus zu einer kritischen Stellungnahme. Man kann etwa fragen, ob und in welchem Sinne überhaupt noch von einem «principium» individuationis die Rede sein könne, wenn schließlich der «Zufall» den entscheidenden Faktor des Individuellen bildet oder dieses, wie Hummel von Duns Scotus sagt, ein «unzurückführbar Letztes» ist. Könnte der Rückgriff auf den «Zufall» nicht, statt ein vermeintliches «Ausweichen» vor einer Schwierigkeit, die schlichte Anerkennung der für jedermann schlechthin unerklärbaren Faktizität des Einzelnen sein, womit sich Cusanus spekulative Scheinerklärungen versagte? Ferner: handelt es sich bei der Wandlung des Individualitätsverständnisses lediglich um ein geschichtliches Phänomen, oder eröffnet sich darin, daß der Einzelne heute dem «Nichts» statt Gott gegenübersteht, nicht überdies die Möglichkeit, beide Aussagen als zwei Interpretationen desselben Grundzuges im Wesen des Menschen zu verstehen?

H. Kunz

H. A. Salmony: Kants Schrift «Das Ende aller Dinge». EVZ-Verlag, Zürich 1962.

Die vorliegende Schrift bringt den etwas erweiterten und durch wertvolle Anmerkungen ergänzten Text der Antrittsvorlesung, die Prof. Salmony am 17. Mai 1962 in der alten Aula in Basel gehalten hat. Was der Autor rein thematisch mit dieser Kant-Repristination gewollt und was er nicht gewollt hat, das bringt er mit der ihm eigenen Entschiedenheit in der 4. seiner Anmerkungen (S. 43) zum Ausdruck. «Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß meine Ausführungen die theologische Diskussion um die Eschatologie in keiner Weise berühren; meine Absicht ist einzig, durch ganz allgemein gehaltene Aussagen in Kants Schrift ‚Das Ende aller Dinge' einzuführen. Das Eingehen auf die verschiedenen Auffassungen der Eschatologie auf Grund verschiedener theologischer Richtungen wäre für mein Thema unfruchtbar gewesen.»

So ist denn auch die ganze Schrift der saubere Ausdruck dieser Grundintention: Das scharfe Erfassen und das plastisch klare Herausstellen der

Auffassungen Kants; die Strukturierung des Stoffes in den drei Kapiteln: I. Das natürliche Ende aller Dinge. II. Das übernatürliche Ende aller Dinge. III. Das widernatürliche Ende aller Dinge; die konzis sprachliche Formulierung; die gedrängte Fülle, von der schon die zwei ersten Seiten Zeugnis ablegen: In wenigen Sätzen wird nach Kant und Jaspers die qualitative Gegensätzlichkeit zwischen der Kontingenz der Immanenz hier (Dauer in der Zeit, Verstand, Erkenntnis und Verstehbarkeit, Gegenständlichkeit) und dem Absolutum der Transzendenz dort (Ewigkeit = Dauer ohne Zeit, Vernunft, Preisgabe der Erkenntnis und der Verstehbarkeit, Ungegenständlichkeit) aufgezeigt; mit sicherer Hand wird der Leser in diese Gegensätzlichkeit hineingestellt und damit vorbereitet auf das, was Kant, streng im Sinne seiner Transzendentalphilosophie und in ausschließlich ethischer Abzweckung, mit dem Titel «Das Ende aller Dinge» verstanden haben wollte. Der Text selbst umfaßt rund 20 Seiten; die Anmerkungen dagegen, die mit schärfster Präzision jede irgendwie bedeutsame Einzelheit des Textes belegen und sicherstellen, umfassen genau 46 Seiten.

Nun aber – habent sua fata libelli! Kant sowohl wie sein später Interpret Salmony sind sehr wohl zu verstehen in ihrem offen bekundeten Bestreben, mit ihrer Untersuchung über das Ende aller Dinge in der Immanenz der Philosophie zu verbleiben und in diesem Raum eine streng philosophische, auf keinen Fall aber eine theologische Aufgabe zu lösen. Aber auch die hier sicher reinste Intention kann nicht verhindern, daß draußen im weiten Bereich der Tatsächlichkeit die Theologie sich doch angestoßen und beunruhigt fühlt. Die Theologie lebt der festen Überzeugung, daß nicht nur die Lehre von Anfang und Schöpfung, sondern auch die ihr polar entgegengesetzte Lehre von Ende und Untergang aller Dinge in ihren eigenen theologischen Aufgabenkreis hineingehöre und daß deshalb ausschließlich sie, Kirche und Theologie, zur Behandlung dieser Fragen zuständig sei, nicht aber die Philosophie. Kirche und Theologie sehen deshalb in jedem Ansatz zu einer ausschließlich philosophischen Eschatologie einen empfindlichen Eingriff in ihren dogmatischen Besitzstand, in ihren theologischen Kompetenzbereich. Die Abwehr dieses Eingriffes wird ihnen zur selbstverständlichen Pflicht.

Im Grundsätzlichen ist diese Abwehr überall dieselbe; in der Form und Dynamik dagegen richtet sie sich natürlich nach Ort und Zeit. Kant bekam diese theologische Abwehr noch recht schmerzhaft zu fühlen; die königlich-preussische Kabinettsorder von 1794 war zwar vorher schon beschlossene Sache; sie richtete sich ja vor allem gegen Kants vorher erschienene Schrift «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»; nun aber, nach dem Erscheinen der kleinen Schrift «Das Ende aller Dinge», trat die Regierung aus ihrer Reserve heraus und bedrohte Kant mit der «höchsten Ungnade» und mit «unfehlbar unangenehmen Verfügungen» (Salmony S. 9 und 44). Die theologischen Berater des Königs haben also den schon in der etwas emphatischen Titelfassung erhobenen Anspruch auf eine rein philosophische Eschatologie richtig herausgespürt, und sie haben darauf entsprechend reagiert.

Mit der Repristination der Kantischen Schrift verlagert Salmony auch den Kantischen Anspruch in unsere Gegenwart hinein und erweckt damit die Er-

innerung an die mit dieser Schrift gegebene Problematik zu neuem Leben. Aber Salmony unternimmt diese Verlagerung mit aller Vorsicht und in voller connaissance de cause; seine Anmerkungen auf jeden Fall bezeugen, daß er sich vorher in der besten hier zuständigen und neueren theologischen Literatur recht gründlich umgesehen hat. Im Augenblick, da diese Zeilen niedergeschrieben werden, liegt erst eine einzige Rezension von der zeitgenössischen Theologie her vor, sie steht im «Kirchenblatt für die reformierte Schweiz», Nummer 23/1962, Seite 365. Wir lesen dort zu der uns speziell interessierenden Frage die aufschlußreichen Sätze: «Den Vorsatz aber kann man gelten lassen, ‚Eschatologie', Lehre vom Letztgültigen, auf der Ebene und in den klar abgesteckten Grenzen der Philosophie zu bedenken... Salmonys Studie hat das Verdienst, unsere Ohren für den von Königsberg und Basel ausgehenden Ruf zum unbedingten Ethos neu zu schärfen – für einen Ruf, welchen der Christ sicher nicht überhören darf, weil er anders lautet als die eschatologische Verheißung Jesu.» Es ist kaum anzunehmen, daß die Theologie heute über diese Linie – vorsichtige Zurückhaltung, aber Festhalten an der Diastase zwischen philosophischer und theologischer Eschatologie – wesentlich hinausgehen wird.

Ernst Haenßler

Alain Guy: Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. T. I: Epoques et auteurs; T. II: Textes choisis. 2 vol., 410 + 300 p. Privat, Toulouse 1956.

Sans vouloir constituer une somme définitive et érudite, cet ouvrage rendra de nombreux services en faisant mieux connaître les philosophes espagnols, surtout les contemporains. On y trouvera, dans le T. I, une foule de renseignements utiles. Le fait de ne pas avoir attribué, proportionnellement, une importance plus marquée à certains philosophes d'autrefois – nous pensons surtout à Lulle, mais aussi à Vittoria, à Vivès, à Sanchez – non plus qu'à un Unamuno par exemple, s'explique certainement par l'intention d'offrir au public – qui en manque – une sorte de panorama encyclopédique.

On appréciera, pensons-nous, le choix de textes du T. II (en espagnol, et quelques-uns en catalan), qui donne un aperçu de la manière de chaque penseur. On y trouvera souvent des pages choisies avec bonheur et caractéristiques.

D. Christoff

Rose-Marie Mossé-Bastide: Bergson et Plotin. Paris, Presses universitaires de France, 1959. 422 pages. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

Auteur d'un *Bergson éducateur*, éditrice des *Ecrits et paroles* du philosophe, Mme Rose-Marie Mossé-Bastide nous offre un parallèle fort suggestif entre Plotin et Bergson. Dans ses premiers cours au Collège de France, Bergson s'était penché sur Plotin, par l'intermédiaire duquel, plus tard, il aborda les mystiques, spécialement les mystiques chrétiens. Plotin fut l'un des rares

philosophes dont Bergson reconnut expressément l'influence sur sa propre pensée. S'il fallait à tout prix appeler le bergsonisme un néo-quelque chose, ce serait à n'en pas douter un néo-plotinisme.

Le parallélisme s'établit tout d'abord sur le terrain de la méthode; Plotin fonde la métaphysique sur le point de vue de l'intériorité, sur la reconnaissance d'essences individuelles. C'est une philosophie de la conscience. Le discours et le raisonnement y sont dépassés par une intuition intellectuelle, liée à une émotion créatrice, qui n'est pas claire, mais qui éclaire.

La procession plotinienne, c'est la causalité créatrice, organique, psychique, l'insertion dans le temps, radicalement distinct de l'espace. L'organisation est une unité qui se déploie à partir d'un centre, tandis que la fabrication mécanique assemble le divers pour en faire une unité.

La conversion plotinienne, c'est l'amour qui nous décentre, qui rompt notre égocentrisme, c'est l'émotion artistique, la contemplation. La seconde voie d'accès à la conversion unifiante, c'est «l'expérience intérieure de la liberté» (comme dit M. Jean Nabert), la liberté morale. La troisième voie, c'est l'expérience mystique, qui selon Bergson culmine dans le mysticisme actif, coïncidence partielle avec l'élan créateur. Doctrine, théologie sont dérivées par rapport à l'expérience mystique.

Tandis que l'extase plotinienne est un point d'arrivée, rarement atteint, le mysticisme tel que l'entend Bergson n'y voit qu'un point de départ, devant être dépassé. C'est qu'il s'agit de participer, non à une création intemporelle, éternelle, mais de poursuivre une œuvre commencée. Mme Mossé-Bastide relève que Plotin ne dévalorise l'action qu'au sens de *praxis*, non à celui de *poiesis*, de création. La procession bergsonienne est ascendante, non descendante comme chez Plotin. Comme le philosophe alexandrin, Bergson voit dans toute multiplicité le déploiement d'une unité, dont l'origine est divine. Aussi l'homme n'est-il pas, dans l'univers, isolé ou superflu. Dieu est intérieur à tous les êtres.

La différence essentielle de Plotin à Bergson reste le rôle de la durée, du temps irréversible, en quoi Bergson se rapproche de la pensée judéo-chrétienne, de l'intuition moderne du devenir. Le parallèle tracé par Mme Mossé-Bastide éclaire tout à la fois Plotin et Bergson, décelant chez tous deux une attitude affirmative de l'homme vis-à-vis du cosmos, un exemple de lucidité et de courage.

Marcel Reymond

Hubert Hohl: Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1962.

In der Husserl-Literatur der letzten Jahre spielt die sog. «Lebenswelt» eine zentrale Rolle. Husserl hat sich des Ausdrucks vor allem in seinem letzten großen, zum Teil von ihm selbst noch veröffentlichten Werk, in der «Krisis der europäischen Wissenschaften» bedient, die er als Krise der europäischen «Menschheit» verstand und in welcher die Radikalisierung seiner transzendentalen Phänomenologie – welcher Wahn! – die «Rettung» bringen sollte. Die Lebenswelt bezeichnet einen aufweisbaren Sach-

verhalt, nämlich jene selbstverständliche und fraglose «Welt», in der sich unser vorwissenschaftliches alltägliches Leben zeitigt und in der alles wissenschaftliche Erkennen fundiert bleibt. Diese Lebenswelt – ihre Funktion als nährender Boden der Wissenschaften ist schon früher gesehen worden – wollte Husserl klären. Es ist ihm nicht nur nicht gelungen, weil er vorzeitig starb, sondern es hätte ihm von seinem methodischen Prinzip der transzendental-phänomenologischen Epoche her niemals gelingen können, weil diese gerade die wesentlichen Gehalte der Lebenswelt von vornherein radikal ausgeklammert hat. Dafür bringt die vorliegende Schrift Hohls eine – von ihm freilich nicht gewollte – faktische Bestätigung. Denn sie gibt keineswegs eine den Sachverhalt «Lebenswelt» und ihre «Geschichtlichkeit» freilegende Explikation. Vielmehr handelt es sich um spekulative Reflexionen, die sich um die beiden Ausdrücke (Lebenswelt und Geschichtlichkeit) ranken. Hohl will Husserls Gedanken zum Teil «weiterführen», zumal unter Berufung darauf, daß die «transzendentale Phänomenologie auf eine spekulative Voraussetzung, auf eine Metaphysik zurückgeht», die Husserl selbst nicht gesehen habe. «Ihren Absolutheitsanspruch kann die Phänomenologie... nur dann zu Recht proklamieren, wenn sie das Problem des vorgängigen Bezugs, der spekulativen Voraussetzung zumindest in seiner Problematik sieht und anerkennt.» Diese Voraussetzung der transzendentalen Phänomenologie ist eine «spekulative Ontologie». «Die Weise..., wie Gott vor der Konstitution im Bewußtsein in eben diesem Bewußtsein anklopft» (eine von Husserl gebrauchte Wendung), «bleibt ein Rätsel (damit auch das Problem, wieso der Gott als spekulative Voraussetzung stets schon in Husserls Spätphilosophie ‚drin' ist). Gottesgnade und Glaube als Momente dieser vorgängigen Gotteserfahrung liegen als ein ‚Irrationale' allem Leben der transzendentalen Subjektivität in seinen Stufen der Geschichtlichkeit, damit auch jeglicher Phänomenologie, je schon voran. Gott wird als die ganz andere Transzendenz ausgeklammert, wobei doch jegliche besinnliche Reduktion wieder auf ihn zurückführt. Im Verzicht auf eine Erkenntnis dieses in der metaphysischen Phänomenologie der Lebenswelt und Geschichte stets schon implizierten irrationalen Momentes gewinnt die Phänomenologie ihre egozentrische Absolutheit und im stets mitschwingenden Glauben ihre neue Würde». «Erwiesen», wie Hohl meint, hat er es zwar nicht, aber doch wahrscheinlich gemacht, daß die Phänomenologie «eine spekulative Ontologie voraussetzt; daß sie als Intentional, als Geschichtlichkeitsstufe des Lebens, Metaphysik und Religion nicht nur voraussetzt, sondern daß sie selbst zu einer Metaphysik und einer Form der Religion geworden ist» – wobei der Verfasser ausdrücklich gesteht, daß Husserls Aussagen (auch in den zahlreichen mitberücksichtigten unveröffentlichten Manuskripten) vielfach unklar bleiben. Der unbestreitbare Wert der kleinen Schrift liegt nicht im – verschwindenden – sachlichen Erkenntnisgehalt, sondern darin, daß sie überzeugend dokumentiert, wie sehr das, was Husserl selbst als «transzendentale Erfahrung», «Einsicht», «Entdeckung» und «Enthüllung» verstand und ausgab, in Wirklichkeit teilweise Spekulation gewesen ist, in welcher die motivierenden «Gegebenheiten» durch die sie überwuchernden geschichteten Reflexionen oft verdrängt und ersetzt worden sind. Daß heute anstelle von sachhaltigen,

phänomenal ausweisbaren Einsichten in der philosophischen Literatur in weitem Ausmaße wiederum ein hemmungsloses Spekulieren produziert wird, dafür ist nicht nur der späte Heidegger, sondern auch Husserl verantwortlich zu machen.

H. Kunz

Werner Marx: Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961.

Marx will, wie der Untertitel seines Buches besagt, «eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins» geben. Dieses Unterfangen wird von Anbeginn an von der Absicht geleitet, die radikale Neuheit der Seinsbestimmung bei Heidegger, die sich selbst als «Überwindung» «der» abendländischen Tradition versteht, ins rechte Licht zu rücken. Sie beginnt für Marx mit Aristoteles und endet bei Hegel, der sie bereits verlassen hat. Demgemäß beschränkt sich der Verfasser auf die beiden Denker, obzwar er selbst ausdrücklich vom «denkgeschichtlich ganz unzulässige(n) Sprung von Aristoteles zu Hegel» spricht, ihn aber mit dem Hinweis auf sein Anliegen rechtfertigt, «die andere Seinsauffassung Heideggers insbesondere durch eine Abhebung von dem ‚traditionellen' Begriff der Substanz zu gewinnen». Marx sieht diese Tradition weitgehend im Aspekt Heideggers, was freilich nicht hindert, daß er einzelne seiner Interpretationen in Frage stellt. Der erste Hauptteil des Buches: Die Tradition, behandelt zunächst «Gestalt und Sinn der aristotelischen ousia», an der als die vier Grundzüge «Ewigkeit» (vom Verfasser in Anführungszeichen gesetzt), Notwendigkeit, Selbigkeit und Intelligibilität unterschieden werden. Während Aristoteles die ousia als «Seinsverfassung des Seienden» meint, handelt es sich bei Hegel um das spekulativ gedachte «Sein», wozu überdies «Wesen» und «Begriff» gehören. Marx findet bereits bei Hegel ein «Seinsgeschehen», das er als «Wahrheitsgeschehen» interpretiert. Da Aristoteles und Hegel das Wesen das Menschen – wie Heidegger – nicht «anthropologisch», sondern «im Ausgang von ‚Sein und Wesen' gedacht» haben, kennzeichnet Marx ihre Auffassungen als Einheit von «Sein, Wesen und das Wesen des Menschen».

Der zweite Hauptteil, der «Überwindung» (auch dieses Wort setzt Marx in Anführungszeichen) der Tradition gewidmet, beginnt mit folgendem Passus: «Heidegger ist weder wie Aristoteles von dem kosmischen Leitbild einer bewegten Ordnung bestimmt noch wie Hegel von dem Vertrauen in eine sich zu sich selbst ordnende Bewegung des Gedankens beseelt. Ihn erfüllt ein tiefes Mißtrauen in alle traditionellen Ansätze, vor allem in diejenigen des Seins als Substanz und als Subjekt. Innerhalb der vielfach verschlungenen Motive des Frühwerks Sein und Zeit muß man als das Hauptmotiv den Versuch erkennen, diese Ansätze zu ‚überwinden'. Er will nachweisen, daß diese traditionellen Kategorien ungeeignet sind, das Sein des Menschen sowie das Sein der Dinge sachgemäß zu erfassen.» Marx handelt also darin die «Überwindung» von Substanz und Subjekt in Heideggers Frühwerken, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Wiederholung und die «Struktur des Andenkens und Vordenkens» in Heideggers Auslegungen der griechischen «erstanfänglichen

Grundzüge des Seins» ab. Deren Darstellung – in die Aspekte der ontologischen Differenz, der Interpretation des zeitlichen Sinnes des Seins als «Anwesen» und der Begriffe Physis, Aletheia, Logos gegliedert – gilt der dritte Hauptteil.

Marx bedient sich dabei weitgehend der Heideggerschen Sprache, auch dort, wo er nicht wörtlich zitiert (bei den naturgemäß sehr zahlreichen Zitaten wäre es am Platz gewesen, auf die Anführungs- und Satzzeichen und einige sonstige Druckfehler bei der Korrektur sorgfältiger zu achten). Innerhalb des Referates der Gedankengänge Heideggers und seiner Textinterpretationen weist zwar der Verfasser öfters auf seine eigenen vorgängigen Aristoteles- und Hegel-Auslegungen zurück und negiert auch gelegentlich das Recht der Deutungen Heideggers, die sich zum Teil gewandelt haben; aber da er die «Absicht» der «gewaltsamen» Textinterpretationen Heideggers als legitim anerkennt, läßt er die Frage nach ihrer philologisch-historischen Korrektheit auf sich beruhen.

Der vierte Hauptteil eröffnet jene Phase des Heideggerschen Denkens, die man die «Kehre» zu nennen sich gewöhnt hat und mit welcher die sog. «Seinsgeschichte» thematisch geworden ist. Marx wiederholt hier seine These: «Das heutige ‚Bedürfnis der Philosophie' liegt... für uns darin, einen Wandel des Seins und Wesens derart zu denken, daß die Ankunft von ‚Neuem' möglich wird, doch ohne dadurch Sein und Wesen zu relativieren oder zu historisieren. Sein und Wesen muß zwar ‚geschichtlich' gedacht werden, aber so, daß der jeweilige Wandel nicht von der Macht des Menschen abhängt, wenngleich dem Menschen eine gewisse Rolle in diesem Geschehen zuzukommen scheint». Analysiert wird die «Struktur der Seinsgeschichte», ferner der Zusammenhang zwischen dem Wesen der Technik und der genannten «Kehre» in Heideggers Denken aufgewiesen.

Der fünfte Hauptteil («Die andersanfänglichen», d.h. von Heidegger bestimmten «Grundzüge des Seins») expliziert die Themen Welt, Welt und Ding und das Wesen der Sprache in den verschiedenen Auffassungen Heideggers. Schließlich konfrontiert Marx im sechsten Hauptteil («Das Wesen des Menschen») gemäß der Bestimmung des Wesens des Menschen von dessen Verhältnis zum Sein her die «erstanfänglichen» (griechischen) mit den «andersanfänglichen» (Heideggerschen) Grundzügen des Wesens des Menschen. «Heideggers Angriffe auf das cartesische Menschenbild, auf den neuzeitlichen Menschen der ratio, auf das vorstellende, planende und sicherstellende Denken, sein Versuch, all diesen anthropozentrischen Tendenzen ‚entgegenzudenken' und einen Wandel im Wesen des Menschen vorzudenken, lassen leicht vergessen, daß dieser im Wesen gewandelte Mensch eine ungeheure Machtbefugnis erhält. Daß Heidegger den Menschen jetzt wesenhaft als dem Sein ‚gehorsam' denkt oder in ‚Gelassenheit' zum Sein oder als sich dem Seinsgeschick ‚schicklich' fügend, daß er das Wesen des Menschen als vom Ereignis ‚er-äugt' denkt, all diese so ‚passiv' anmutenden Kennzeichnungen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß dem Menschen die Rolle zugeteilt wird, im Seinsgeschehen schöpferisch mitzuschaffen. Der Mensch ist von Heidegger als ein notwendiger schöpferischer Mitspieler im Spiel der Welt gedacht. Ohne sein schöpferisches Mitspielen könnte das Welt-

spiel, das Welten der Welt und das Dingen des Dinges nicht geschehen, ohne ihn gäbe es keine Sinnhaftigkeiten und Bedeutungen. Der solcherart mitspielende Mensch vermag zwar nicht von sich aus die Welt als sein ‚Gemächte' zu schaffen, aber daß sein Verhältnis zur Welt als ‚Ereignis' gedacht wird, bezeugt, daß seine Wesensweisen in schöpferischer Weise mit ‚ins Spiel kommen' müssen, damit sich die Wahrheit von Welt und Ding ‚ereigne'». Im Anschluß an Heideggers Verwahrung, «das bloße Feststellen der alten und oft nicht mehr sprechenden Bedeutung der Wörter, das Aufgreifen dieser Bedeutung in der Absicht, sie in einem neuen Sprachgebrauch zu verwenden», führe «zu nichts, es sei denn zur Willkür», bemerkt Marx mit Recht: «Nichts wäre wichtiger gewesen als über diese abwehrende Bemerkung hinaus genau zu bestimmen, worin denn jetzt die Aufgabe des auf die Worte achtenden Denkens im Verhältnis zur ‚Sache' liegt und in dieser Richtung die Struktur des Denkens aufzuzeigen, um die ‚Verbindlichkeit' des von ihm» (Heidegger) «heute vollzogenen Denkens sowie der bisherigen Ergebnisse dieses Denkens zu zeigen. Gerade weil das die Sache ‚ernennende' lautlose Wort solch eine bedeutende Rolle spielt und das Denken sich an die sich ihm zuwinkenden Wortwinke halten soll, ist die Frage dringend geworden, wonach es sich eigentlich entscheiden läßt, ob ein Sachverhalt ‚verbindlich' gedacht worden ist. Wir haben keine ‚Kriterien', um bestimmen zu können, ob eine ‚Erörterung' oder ‚Besinnung' von Heidegger selber oder gegebenenfalls von einem anderen Denker im Sinne dieses bestimmten ‚wesentlichen Denkens' oder der ‚Zwiesprache' sachgemäß ist oder nicht. Ob ein Denker sachentsprechend auf ein sich ihm lautlos zusagendes Wort gehört hat und ob er ihm in rechter, ‚ge-schicklicher' und ‚ge-horsamer' Weise entsprochen und das ‚rechte' verlautende Wort gefunden hat, läßt sich in keiner Weise prüfen. Vielleicht erscheint aber bereits der Wunsch nach einer solchen Prüfung verfehlt. Vielleicht soll es sich bei diesem Zusagen und Entsprechen um ein Geschehen handeln, das nur noch der ‚poetischen Inspiration' vergleichbar ist. Nun gestehen wir es einem Dichter gerne zu, daß seine Werke ‚inspiriert' sind, wir verlangen nicht, daß uns die ‚Struktur' des Dichtens aufgezeigt wird. Aber hier gibt es auch gar nicht das Problem der ‚Verbindlichkeit'. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Frage Heidegger sehr beunruhigt. Er hat bei aller Gemeinsamkeit das Denken vom Dichten unterschieden. Im Humanismusbrief wird erklärt, daß das Denken des Seins keine ‚Willkür' sei, weil es an ein ‚Gesetz des Denkens' gebunden ist, seine ‚Strenge' liege darin, daß es ‚im Elemente des Seins' bleibe. Inzwischen wurde als das ‚Element des Seins' das Wesen der Sprache, die Sage aufgewiesen. Von der Sage aber heißt es, daß ihre Mehrdeutigkeit, ihr Spiel der Bedeutungen ‚in einer verborgenen Regel', in einem ‚höchsten Gesetz' gehalten und gebunden ist. Heidegger hat aber bisher nicht gezeigt, wie das Denken innerhalb der Vielfalt der Bedeutungen die ‚sachgemäße' Bedeutung zu hören und ihr mit dem sachgemäßen Wort zu entsprechen vermag. Das Problem der ‚Verbindlichkeit' betrifft nicht die Frage des ‚gesetzmäßigen' Spiels innerhalb der Sage, sondern die Frage, ob es eine ‚Spielregel' für ein Denken gibt, dergemäß es sich ‚sachgemäß' vollziehen muß. Es mag aber sein, daß es für die Frage,

ob sich das Sein ‚zeigt' und wie es sich zeigt und ob es sachentsprechend zur Sprache gebracht worden ist, keine ‚Spielregeln' geben *kann*. Denn es handelt sich hier nicht mehr um das Problem der ‚Bewährung' eines entwerfenden, entdeckenden Auslegens von ‚dagewesenen-zukommenden' Möglichkeiten im Wie ihrer Entdecktheit. Nachdem sich für Heidegger das Verhältnis von geschichtlichem Dasein und geschichtlicher Möglichkeit umgekehrt hat, ist die Frage, ob sich die ‚mögend-vermögende' Möglichkeit, ob sich diese ‚Sache' seinem Denken ‚zeigt' oder nur verstellt zeigt oder sich gar verbirgt, vielleicht schlechthin ‚unbewährbar'. Wenn dem so wäre, dann wäre es besser, nicht von ‚Gesetzen', und ‚der Strenge' von ‚Spielregeln' zu sprechen, die sinngemäß immer auf eine gewisse ‚Nachprüfbarkeit' hinweisen. Damit soll nicht in Zweifel gezogen werden, daß Heidegger Erfahrungen in seinem Denken macht, die einem derartigen ‚Zwang' nahekommen. Aber seine Zeitgenossen müssen sich vielleicht damit abfinden, daß sie diesen Zwang einer ‚Notwendigkeit' niemals verifizieren können und daß die Frage der ‚Verbindlichkeit' dieses Denkens nicht gestellt werden kann.» Diesen nur allzu berechtigten Vorbehalten gemäß bleibt Marx auch hinsichtlich des «dichterischen Wohnens», das Heidegger dem Menschen als Möglichkeit einräumt, skeptisch. Gleichwohl unterläßt er die nach der Kehre sich aufdrängende kritische Frage, ob das von Heidegger «vorgedachte» Sein und Wesen des Menschen faktisch ein spekulatives, obzwar als vom Sein «zugeschickt erfahrenes» Denkerzeugnis ist oder ein Vorausweisen auf ein vom Gedacht- und Gedichtetwerden unabhängiges Kommendes. Diese Frage muß, scheint mir, zunächst entschieden werden, bevor die – wie der Verfasser meint – «ungeheuer schwierige Aufgabe» aufgegriffen werden kann, «das Wesen des Wesens so zu denken, daß Neues ankommen kann». Erst von dieser sachhaltigen Entscheidung her läßt sich auch präzisieren, in welchem Sinne das von Marx bei Heidegger wohl überbetonte «Schöpferische» und die Neuheit des – «ankommenden» oder erzeugten – Neuen zu verstehen ist.

H. Kunz

Katharina Kanthack: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962.

Die «Hauptabsicht» der vorliegenden Studie zielt darauf, die «Urschwierigkeit, in der sich Hartmann verstrickt», aufzuweisen. Diese «beruht darin, daß er, nachdem er zutreffend herausstellt, daß nur ein *Seins*denken die Frage, was die Erkenntnis sei, lösen kann, dieses Seinsdenken im Sinne eines herkömmlichen Ontologismus betreibt und so in unlösbare Irrungen gerät. Wird die Erkenntnis, wie alle geschichtlich zutagegetretene Metaphysik dies getan hat, als Relation zwischen bestimmten seienden Relata bezeichnet, welche Weise von Relationalität verschieden geschildert werden kann, so sagt eben jede Metaphysik von sich aus, was Erkenntnis sei. Dann aber kann Erkenntnis nicht mehr als etwas gefaßt werden, was zwischen verschiedenen Metaphysiken in kritischer Weise unterscheiden kann. Eben dieses letztere versucht Hartmann der Erkenntnis dennoch als Möglichkeit zu vindizieren». Der besagte Aufweis soll, wie die Verfasserin ausdrücklich

versichert, als «rein immanente Kritik am Hartmannschen Denken» durchgeführt werden. Daß sie das tut, kann man ihr mit dem besten Willen nicht einräumen. Vielmehr muß man ihre Abhandlung als das Schulbeispiel einer voreingenommenen Kritik bezeichnen, die am Wortlaut der gewiß nicht immer klaren Formulierungen Hartmanns klebt, ohne auf die jeweils gemeinten Sachverhalte zu blicken und deren Sinn zur bequemeren «Widerlegung» uminterpretiert. Außerdem unterstellt sie Hartmann Absichten, die sie eindeutig erfunden hat. Ein Beispiel: die Nähe zur wissenschaftlichen Forschung macht es ohne weiteres begreiflich, daß Hartmann auch den philosophischen bzw. ontologischen Kategorialanalysen einerseits die Möglichkeit eines Erkenntnisfortschrittes zubilligte und andererseits die Überzeugung hegte, in seinem eigenen Lebenswerk einen solchen Fortschritt gebracht zu haben (ohne diese – vielleicht irrige – Überzeugung wäre ja die Veröffentlichung seiner Arbeiten sinnlos gewesen). Von einer andern Auffassung dessen, was «Philosophie» sei, her läßt sich selbstverständlich sowohl der philosophische Charakter der Hartmannschen Kategorialanalysen wie ein «Fortschritt» der so verstandenen Philosophie bestreiten. Aber daß Hartmann seine Kategorialanalysen als «endgültig» hingestellt hat, wie die Verfasserin behauptet, widerspricht nicht nur Hartmanns Fortschrittsglauben, sondern ist einfach nicht wahr. Wie sehr sie sich an den Wortlaut und nicht an die von Hartmann exponierten Sachverhalte hält, illustriert folgendes Beispiel: Hartmann bestimmt das Erkennen als eine «besondere» Relation zwischen Seiendem, die sich von andern, zwischen diesem auch noch spielenden Beziehungen unterscheidet; außerdem meint er, «daß bestimmte Ausschnitte des Seienden rein für sich untersucht werden könnten» (was faktisch alle Wissenschaften tun). Hier fühlt sich nun Kanthack «gezwungen, zu behaupten, daß gerade das Problem der Erkenntnis auf keinen Fall als ein nur seinsregionales, d. h. ausschnitthaftes, behandelt werden kann... Unter keinen Umständen ist es... möglich, die Erkenntnis als Teilrelation zu fassen, auch nicht von den Prämissen der Hartmannschen Ontologie her. Sie, die Erkenntnis, müßte, wenn sie schon als Relation gefaßt wird, immer nur eine ganzheitsbezogene ‚Totalrelation' genannt werden. Es muß ja alles Seiende ‚relational' von ihr berührt werden können, damit die Ontologie das ‚Ganze' je in die Hand nehmen kann. Ontologie ist Erkenntnis des Seienden im Ganzen; Erkenntnis muß also die gleiche Weite haben wie Ontologie selber. Hartmann geht dieser Einsicht mit dem Kunstgriff aus dem Wege, daß er als Gnoseologe die Erkenntnis ‚stigmatisch' untersucht, also den scheinbar zu isolierenden Einzelfall beleuchtet, in dem sich jeweils ein Subjekt und ein Objekt gegenüberstehen. Er sieht nicht, daß dieser Fall eine von den wirklichen Phänomenen abdrängende, rein fiktive Konstruktion ist, daß man so nur einen Torso, ein Rudiment dessen, was Erkenntnis ist, erfaßt. Erkenntnis kann sich niemals nur *einem* Gegenstand in Isolation zuwenden, sondern sie kann jeden Gegenstand immer nur auf dem Hintergrund des ‚Ganzen' erblicken, wie deutlich oder undeutlich sich die einzelnen Partien dieses Hintergrundes nun auch abzeichnen mögen. Die nie abzustreifende Ganzheitsbezogenheit der menschlichen Erkenntnis ist deren grundlegender Wesenszug. Das Isolierte *kann* einfach als solches vom Menschen nicht aufge-

nommen werden, mag auch das Einzelne für die Aufmerksamkeit in den Vordergrund treten können. Der Mensch, der sich *nur* dem Einzelnen zuwenden könnte, wäre ein für uns unfaßbares Wesen, ein rätselhaft Verstümmelter, ein Unding. Erkenntnis geht immer mit ‚Fransen' um, mit dem den einzelnen Gegenstand umringenden ‚Anderen'. Erkenntnis muß sich immer zugleich um Weiten von Gegenstandsfeldern kümmern, die sich an den ‚einen' Gegenstand anschließen. Man treibt ein unwahres und unkritisches Spiel, wenn man diejenigen Züge ausklammern will, die schon aus dem Phänomen rein als solchem nicht auszuklammern sind. Die Weiten von Gegenstandsfeldern, denen die Erkenntnis des Menschen immer zugewandt ist, können, was ihre Explizitmachung anlangt, für den schlichten Menschen weitgehend verdämmern. Dennoch werden dabei bestimmte Akzentuierungen bis ins ‚Schattenhafte' durchgetrieben».

Abgesehen davon, daß sich wirkliches gegenständliches Erkennen jeweils immer nur begrenzten Bezirken des Seienden zuwenden kann, wenngleich im unbegrenzten Horizont des «Ganzen», besagt Hartmanns an den faktischen Erkenntnisakten orientierte These doch gar nicht, was Kanthack ihr unterstellt: daß Gnoseologie «sich nur *einer* Seinsrelation bemächtigen» soll und Hartmann die Tendenz des Erkennens auf das Ganze des Seienden nicht gesehen hat. Der – oder ein – Sinn des von der Verfasserin mißverstandenen Hartmannschen «Problembewußtseins» – des «Sogs», «den das Seiende auf den Erkennenden ausüben kann» – liegt ja gerade in der das Erkennen auf das horizontbildende Ganze verweisenden Motivation. In übrigen kann man mit guten Gründen leugnen, daß Kanthacks eigene Charakterisierung des Erkennens als «‚verstehendes Offensein' für Seiendes» dessen Wesen trifft und nicht vielmehr einen ermöglichenden Grund desselben namhaft macht (was vermutlich auch Heidegger, von dem die Verfasserin die Sache übernommen hat, einräumen würde). Was sie die «seltsame Lehre von der Ansaugekraft des Seienden der Erkenntnis gegenüber» nennt, ist ebenfalls ihre Erfindung, die sie Hartmann supponiert. Hätte sie sich um ein sachliches Verständnis statt um eine zur «Erledigung» hergerichtete Umdeutung des Hartmannschen Gedankens bemüht, so wäre ihr dessen Sinn schon durch die Vergegenwärtigung eines einfachen Beispiels – etwa des «Sogs» der nicht unmittelbar gegebenen Seiten eines gesehenen Dinges auf das davon weitergetriebene Wahrnehmen – zugänglich gewesen; aber dazu muß man eben an der Sache und nicht ausschließlich an der Polemik um ihrer selbst willen interessiert sein und sich an faktische Erkenntnisvollzüge, nicht an ein «ganzheitliches» Gerede darüber halten.

Ich will nicht leugnen, daß Kanthack auch berechtigte kritische Bedenken gegen Hartmann vorgebracht hat, z.B. gegen seine Bildtheorie (wie schon Linke), gegen die Konstruktion von «Seinsschichten», die «Verewigung» von Transintelligiblem u.a.; desgleichen, daß ihre Betonung der «empirischen Aufweisbarkeit» bzw. des «Sichzeigens» des Seienden als Verifikation des Erkennens volle Zustimmung verdient. Allein das legitimiert sowenig wie die Auszeichnung der Hartmannschen Entdeckung des gnoseo-ontologischen Zirkels als «unerhört bedeutungsvoll» das fehlende Bemühen, den sachhaltigen Intentionen Hartmanns gerecht zu werden; deshalb verzichte

ich auch auf ein inhaltliches Referat des Buches. Hartmanns Werk von Heideggers Seinsdenken her zu beurteilen und dem verstorbenen Autor nicht nur vorzuschlagen, was er hätte tun sollen, sondern ihm überdies mehr oder weniger absichtliche «Verschleierungen» zu unterstellen – das war das unangemessenste Vorgehen. Dabei übernimmt die Verfasserin in blinder Gläubigkeit die Thesen Heideggers, ohne sich z.B. zu fragen, ob Zuhandenheit und Vorhandenheit – die zwei «Seinsweisen, die der Mensch dem Seienden zuweisen kann» und die der «Denkende» ausdrücklich benennen müsse – wirklich alle Seinsarten treffen können. Sie plädiert schließlich für die auch das Seinsdenken tragende «ethische» Entscheidung und gerät damit faktisch in eine von Heidegger verworfene Anthropozentrik (denn der «Primat des Zuhandenseins» ist ein anthropozentrischer Primat), obzwar wir nachgerade eindringlich genug erfahren haben, daß solche Entscheidungen trotz des «Rufs» des Seins und seines alles Seiende stiftenden und schenkenden «Geschicks» ebenso gut zur Zerstörung wie zur Hut des Seienden führen können.

H. Kunz

Hermann Noack: Die Philosophie Westeuropas im zwanzigsten Jahrhundert. Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1962.

Der Verfasser stellt sich eine Aufgabe, die von anderer Seite her auch schon gestellt und gelöst worden ist. Noack selbst gibt S. 37/38 eine wertvolle Übersicht über andere derartige Versuche und kommt, wenn er auch nur die wichtigsten herbeiholt, auf 31 philosophiegeschichtliche Schriften und auf 9 Wörterbücher – und es befinden sich ganz ausgezeichnete Leistungen darunter. Da läßt es sich nicht vermeiden, daß sich ganz von selbst nicht nur dem Leser, sondern auch dem Autor wie dem Verlag die bange Frage aufdrängt: Wie läßt sich neben so viel wertvoller Vorarbeit der vorliegende neue Versuch rechtfertigen? Stehen dem Autor so viel originale Einsichten zur Verfügung, von denen her er sein Wagnis zu begründen vermöchte? Wie stark unser Autor die Last dieser Befragung empfindet, wie ernst er sie nimmt und wie gründlich, wie standhaft er mit ihr ringt, davon legt seine Einleitung von rund 30 Seiten Zeugnis ab. Gerne nehmen wir den Ertrag unserer Bemühungen um eine Beurteilung des vorliegenden Werkes vorweg und freuen uns, feststellen zu dürfen:

Das Unternehmen bleibt ein Wagnis, aber dieses Wagnis läßt sich sehr wohl rechtfertigen. Es darf als ein in vollem Ausmaß geglücktes Wagnis und als wertvoller Beitrag in die bereits vorliegende Reihe philosophiegeschichtlicher Erfassungen unserer unruhigen Zeit eingeordnet werden. Als besondere Vorzüge des vorliegenden Werkes halten wir fest:

1. Über die starken Einschränkungen in Raum und Zeit gibt schon der Titel Auskunft. Innerhalb dieses so abgesteckten Gebietes erfolgen aber auch noch scharfe Eingriffe materialer Natur: Marxismus und Neu-Scholastik werden ausgeschieden. Man mag das bedauern, denn des Verfassers ruhig-sachliche Darstellung hätten sicher auch hier wertvolle Aufschlüsse geben können. Doch kommen natürlich diese Aussparungen dem gewissenhaften Eindringen in andere Stoffgebiete zugute, so z.B. der Darstellung Nietz-

sches, die das ganze erste Kapitel des Buches für sich in Anspruch nimmt. Mit Recht: Nietzsche liegt am Wege ins Land der neueren westeuropäischen Philosophie, so wie im Mythos die Sphinx am schmalen Felsenweg nach Theben lag. Weder Nietzsche noch der Sphinx kann der Wanderer aus dem Wege gehen; um die von Nietzsche und Sphinx gestellten Fragen kommen wir nicht herum. Und doch darf ein großer Unterschied nicht übersehen werden: Im Mythos stößt die Sphinx den Menschen, der ihre Rätselfragen nicht beantworten kann, in den Abgrund; die Nietzsche-Sphinx aber wird von ihren eigenen Fragen und Problemen so stark gepackt und aufgewühlt, daß sie nicht den befragten und ratlosen Menschen, sondern sich selbst mitsamt ihren Fragen und Problemen in den tödlichen Abgrund stürzt.

Erst nach diesem erschütternden Zugang wird nun der Leser eingeführt in die 50 Jahre philosophischer Bemühung unserer ersten Jahrhunderthälfte. Um der trotz aller Einschränkungen immer noch chaotischen Fülle einigermaßen Herr zu werden, legt unser Autor 5 Richtlinien in das unruhige Geschehen hinein, 5 Achsen gewissermaßen, die das Chaos in einen Kosmos umschaffen sollen. Diese Richtlinien sind identisch mit den folgenden 5 Kapitelüberschriften:

II. Von der metaphysischen zur hermeneutischen Lebensphilosophie.
III. Vom Neukantianismus zum dialektischen Idealismus.
IV. Von der Phänomenologie zur Ontologie.
V. Von der Existenzdialektik zur Existenzphilosophie.
VI. Vom Neupositivismus zur analytischen Philosophie.

2. Der Autor, der also eine historisch-informatorische Aufgabe lösen will, wahrt sich dennoch das Recht zu kritisch-wertender Stellungnahme. Er schreibt S. 8: «Der je eigene Standort eines Verfassers läßt sich nie verleugnen; in einer so kurzen historischen Darstellung muß er jedoch im Hintergrund bleiben. Er verrät sich gleichwohl in der getroffenen Auswahl, in der Deutung der Zusammenhänge und soll auch mit vereinzelten kritischen Randbemerkungen angedeutet werden.» Diese Kritik nun ist nie rechthaberisch, wird auch nie aus der anspruchsvoll unangreifbaren Höhe eines Jupiter tonans herunter vollzogen. Eine milde, verstehende und gütige Hand ist am Werk, die überall, wo Kritik sich nicht umgehen läßt, eine andere, bessere Lösung auch noch zur Erwägung stellt, oft sogar nur in der Form von offen bleibenden Fragen.

3. Trotz Verwurzelung im evangelischen Glauben – 1952–1956 Studienleiter in der evangelischen Akademie Hofgeismar; Verfasser des Werkes «Sprache und Offenbarung»; Mitarbeiter am evangelischen Kirchenlexikon – zeigt der Verfasser eine erstaunliche Aufgeschlossenheit für den Anspruch der Philosophie auf Autonomie und Autarkie. So lesen wir S. 272: «Philosophisches Denken, das sich zutraut, aus eigenem Ursprung zu seinen Erkenntnissen zu gelangen, muß freilich die Bindung an sogenannte ‚Offenbarungswahrheiten' ablehnen. Dabei macht es keinen Unterschied, ob sie von katholischer oder protestantischer oder irgendeiner anderen Theologie verkündet werden.» Diese Unabhängigkeit zeigt sich besonders wohltuend in der Darstellung Nietzsches, aber auch in Noacks vollem Verständnis für diejenigen Pilosophen, die durch ihre geistige Entwicklung nicht nur aus dem christlichen Denken heraus, sondern auch in eine offene Ablehnung des Christen-

glaubens geführt worden sind. Noacks Vertrautheit mit der theologisch-philosophischen Grenzproblematik beschert ihm wertvolle Einsichten in der heute besonders aktuellen Auseinandersetzung zwischen christlicher und philosophischer Wahrheitskonzeption, zwischen christlicher Offenbarung und philosophischer Transzendenz.

4. Darin aber sehe ich den ganz besonderen Vorzug des vorliegenden Werkes: Durchwegs spürt der Leser, daß er nicht nur belehrt, daß nicht nur ein rein intellektuelles und gut verfügbares Examenwissen über philosophische Belange vor ihm ausgebreitet wird. Je tiefer wir uns in das Werk hineinlesen, desto stärker spüren wir dieses Eine: Der Verfasser selbst hängt nicht an Äußerlichkeiten und Formeln; wohl aber hat er sich gründlich in die ganz besondere Problematik jedes einzelnen Denkers hineingearbeitet; er hat existentiell mit dieser Problematik gerungen, er hat sie erlebt und erlitten; er ist aufs tiefste von ihr betroffen. Die Daten der äußeren Lebensabläufe treten zurück; ausdrücklich und wohltuend wird auf Vollständigkeit in den Literaturangaben verzichtet.

Aber in dem, worauf es in der Philosophie doch vor allem ankommt, in den grundlegenden Fragen nach der Erkenntnis und der Wahrheit, nach dem Sein und nach Gott, da will der Autor dem Leser nichts schuldig bleiben. Da arbeitet er die Grundlagen der Problematik so plastisch, so eindringlich heraus, daß der Leser nicht nur angesprochen, sondern im Innersten gepackt, betroffen und in diese Problematik selbst hereingezogen wird. Der Leser soll nicht durch eine Fülle von angelesenem Wissensstoff ermattet und abgestumpft, er soll so stark beunruhigt werden, daß er sich der intensiven Mitarbeit in diesem Raume nicht entziehen kann.

Wie sehr sich mit alldem der Autor seine eigene Arbeit erschwert, ist klar ersichtlich, denn es ist wohl leichter, einen weitläufigen Wissensstoff auf wenige Seiten zu reduzieren, als die Fülle und Tiefe einer philosophischen Problematik, wie sie uns mit Nietzsche und Scheler, mit Jaspers und Heidegger gegeben ist, in ein paar Seiten einzufangen und erst noch in verständlicher Form darzubieten. Die Philosophie wird dem Autor für diese überaus schwierige, hier aber meisterhaft geleistete Arbeit Dank wissen.

Gegenüber diesen starken Vorzügen fallen vereinzelte kritische Überlegungen nicht ins Gewicht; um nur eine zu nennen:

Noack schreibt, im Zusammenhang mit Max Scheler und Nicolai Hartmann, S. 250 folgenden Satz: «Weil, wie Hartmann meint, die Religion mit ihrer Ausrichtung auf ein Jenseits, ihrer Bindung an Gott als höchsten Wert und sittlichen Gesetzgeber, ihrem Glauben an Vorsehung und Erlösung dem Wesen echter, ursprünglicher und autonomer Ethik zutiefst widerspricht, so wird sie als Illusion (wenigstens prinzipiell) verworfen und der Atheismus zu einem Postulat (Forderung) der ethischen Freiheit und Würde der Person.» Dazu schreibt Noack als Fußnote auf derselben Seite: «Hierin weicht also Hartmanns Philosophie entschieden von der Schelerschen ab, und zwar sowohl von deren theistischem Personalismus als auch von ihrer späteren pantheistischen Form. Er hält ihr entgegen, daß eine Metaphysik, die den Weltprozeß ‚nach Analogie des Menschen und seiner Akte' denkt, für die Begründung seiner autonomen Ethik ungeeignet sei.» Wer aber in Max Schelers

«Mensch und Geschichte» (im Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, 1929, S. 54ff.) unbefangen liest, wie Scheler den ethisch-postularischen Atheismus eines D. H. Kerler und eines Nicolai Hartmann darstellt, wird aus dieser Darstellung eher eine innere Zustimmung, sicher aber keine Verurteilung noch auch nur die Betonung einer Diastase heraushören.

Selbstverständlich vermögen derartige kleine Differenzen in Nebenfragen am Grundgehalt unseres Urteils nichts zu ändern, und dieses Urteil lautet: Mit seiner Darstellung der Philosophie Westeuropas im zwanzigsten Jahrhundert hat der Verfasser dem Grundanliegen aller philosophischen Bemühung einen wertvollen Dienst geleistet; Verfasser und Verleger seien dafür aufrichtig bedankt!

Noacks Buch ist Nummer 1 einer vom Verlag Benno Schwabe & Cie. in Basel geplanten umfangreichen Schriftenreihe «Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts». Wir dürfen den kommenden Veröffentlichungen dieser Reihe mit Interesse und auch mit Zuversicht entgegensehen.

Ernst Haenßler

Richard Wisser: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1960.

Wer das vorliegende gewichtige Werk zur Hand nimmt, zu dessen Beiträgern einige der bekanntesten Autoren gehören, muß sich bewußt sein, daß es sich nicht um die Niederschrift eines eigentlichen Symposions handelt, in dem das «Symphilosophein» als wechselseitige Auseinandersetzung Wirklichkeit war. Vielmehr hat der «Symposiarch» Richard Wisser die «Sympotai» auf dem nicht mehr ungewöhnlichen Weg des Buches zusammengebracht und im übrigen seines Amtes in der Weise gewaltet, daß er die Thematik festgelegt und die Beiträge entsprechend geordnet hat. Gibt man sich von dieser Tatsache Rechenschaft, auf deren Konto ein gewisser Mangel an Kohärenz sowie die Aufnahme von Gelegenheitsarbeiten und Miszellen zu setzen sind, so muß man Richard Wisser Anerkennung für seine editorische Leistung zollen. Der Herausgeber vermittelt einen lehrreichen und anregenden Querschnitt durch das zeitgenössische Philosophieren im weltweiten Rahmen, so daß kein Leser das Buch ohne Gewinn aus den Händen legen wird. Neben nord- und südamerikanischen Autoren kommen auch indische und japanische Philosophen zum Wort, was für viele von besonderem Interesse sein dürfte. Der verfügbare Raum erlaubt es nicht, hier alle, so verschiedenartigen fünfzig Beiträge in einer auch nur einigermaßen vertretbaren Weise zu referieren, weshalb ich mich darauf beschränke, einige Bemerkungen zur Anlage des Werkes anzubringen und auf zwei Abschnitte von besonderem Interesse näher einzugehen.

Wie im Vorwort dargelegt wird, ist der Plan des Buches aus den Nöten unserer Zeit erwachsen, der es anscheinend an einer wahrhaften in «Sinn und Sein» verwurzelten Orientierung gebricht. Die Frage sei unabweisbar, «was die Philosophie zu dieser allgemeinen Krisis, zu ihren Ursachen und über eine mögliche Neuorientierung zu sagen hat». Daß die Philosophie frei-

lich «keine unbestrittene Instanz» mehr ist, wird nicht übersehen. Deshalb ist das vorliegende Symposion notwendigerweise ein «offenes Ganzes», was natürlich auch angesichts der sehr verschiedenen Ausgangspunkte der Mitarbeiter unvermeidlich ist. Gleichwohl liegt der Anlage des Buches, wie mir scheint, eine auch im Vorwort dokumentierte einheitliche, für viele freilich nicht mehr zukunftsträchtige Zielrichtung zugrunde, und zwar im Sinne einer «Erneuerung des klassischen Ordnungsdenkens», wie dies für die Position Fritz-Joachim v. Rintelen's formuliert wird (685), dem das Symposion gewidmet ist und über dessen philosophische Arbeit der Herausgeber eine sehr ausführliche Abhandlung beigesteuert hat. In Übereinstimmung mit dieser Grundtendenz des Buches, die ich annehmen möchte, ist der I. Hauptteil dem «Sinn des Seins» gewidmet und dem II. Hauptteil vorgeordnet, der sich mit dem «Sinn menschlichen Seins» befaßt. Unter jenem Haupttitel handelt der I. Teil von «Sinn und Sinnverständnis», den «Wegen der Seinserkenntnis», den «Sichten des Seins» und schließlich von «Transzendieren und Transzendenz». Dabei kommt eine Vielfalt der Ansätze und Perspektiven zum Ausdruck, die nur zu einem geringen Teil dem «klassischen Ordnungsdenken» mehr oder weniger zu subsumieren ist. Der II. Teil setzt beim «Menschen in seiner Freiheit» und bei der Problematik von «Wert und Wirklichkeit» an und führt weiter zur Erörterung von «Kultur und Geist» sowie «Sinnstruktur und Geschichte». Die Lektüre dieser zwei Hauptteile und des vorangestellten einleitenden Abschnitts über «Philosophie als Grundproblem» ist namentlich auch für solche Leser von ganz besonderem Interesse, nach deren Dafürhalten die universalen, in eins ontologischen und axiologischen Welt- und Lebensdeutungen im Sinne des klassischen Ordnungsdenkens zerfallen sind. Dieser Zerfall kommt freilich explizite kaum zur Sprache, wiewohl er mehrfach als Tatsache namhaft gemacht wird (so als der gegenwärtige «Verfall der Seinsgewißheit» in Werner Jaegers Vergegenwärtigung der griechischen «Seinsgewißheit», ferner bei dem Spanier Julián Marias, wobei aber zu fragen wäre, wie sich die Philosophie, die sich nach diesem Autor mit der «Realsituation» zu befassen hat, 44f., zur Wissenschaft, z.B. zur Soziologie, verhält). Ferner sei der aufschlußreiche Umstand hervorgehoben, daß die Ontologie in verschiedenen Beiträgen mannigfache Rückzugsbewegungen vollführt, nach meinem Dafürhalten in interessantester Weise bei Max Müller («Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn», 311ff.). Er zeigt in bestechender Weise, daß sich die klassische Metaphysik dreifach gewandelt hat, bei Kant, Husserl und Heidegger, und daß sie heute «nicht mehr Konstruktion der Welt des Seienden und auch nicht Abstraktion des Seins vom Seienden» ist; Metaphysik sei heute vielmehr «geschichtliche Erfahrung», nicht aber Erfahrung von wirklich Seiendem, «sondern die geschichtliche Erfahrung des Seins als des überwirklichen, Wirklichkeit ermöglichenden und das Wirkliche einstufenden Grund-Sinns, von dem her die Welt als geordnete erst verstehbar wird, und als zu ordnende uns Aufgabe wird» (330). Ob aber nach solchem Abbau von Ontologie als Metaphysik mehr als die freilich unabweisbare metaphysische Grundfrage bleibt? Muß die Metaphysik als gültiges Wissen nicht verstummen oder, was heute Heidegger illustriert, das Unsagbare vergeblich zu sagen suchen, wenn

sie sich allein an das geschichtlich Erfahrbare und uns insoweit entzogene Sein und seinen Sinn hält?

Ich möchte nun auf die zwei ersten Abschnitte des II. Hauptteils etwas näher eingehen, die der Thematik der Freiheit und der Werte gewidmet sind. Diese Erörterungen sind gerade im Hinblick auf den «besinnlich gewordenen Menschen von heute», der mit dem Philosophen jetzt «wieder in eine ursprüngliche Kommunikation» trete (Vorwort), von besonderem Interesse. Nach einer instruktiven Studie über «Intersubjektivität als ontologisches Problem», die den II. Teil eröffnet, und dem anschließenden Abdruck des Nachwortes zu Martin Buber's bekanntem Buch «Ich und Du» wird sich die Aufmerksamkeit mancher Leser vor allem dem darauffolgenden Beitrag der Psychologin Charlotte Bühler zuwenden. Ihre Ausführungen über «Basic Tendencies of Human Life, Theoretical and Clinical Considerations» (475 ff.), die das einleitende Kapitel eines in Vorbereitung befindlichen Werkes bilden, zeigen sehr schön, wie psychologische Fragestellungen in weitergreifende anthropologische Zusammenhänge führen. Die Untersuchung betrifft das, worauf der Mensch eigentlich angelegt ist («...what his ultimate intent is», 493). Die Verfasserin unterscheidet vier Grundtendenzen («need-satisfaction, adaptive selflimitation, creative expansion and upholding of the internal order», 493), die aber alle in der übergreifenden Tendenz der Daseinserfüllung (self-fulfilment) zusammenfließen. Von daher soll die Psychotherapie, die sich bisher vornehmlich den emotionalen Blockierungen und Abwehrhaltungen zuwandte, der Rolle der Wertungen und den Wertkonflikten Beachtung schenken. Was Charlotte Bühler in psychotherapeutischer Hinsicht anstrebt, berührt sich eng mit dem, was Martin Buber «die Regeneration eines verkümmerten Person-Zentrums» nennt (471), nur daß bei Buber diese Gedanken in metaphysische Zusammenhänge eingefügt sind, die nicht jeder zu übernehmen vermag. – Es folgen einige Beiträge, die das Problem der Freiheit im engeren Sinne betreffen und, wie mir scheint, zu einer einheitlichen Fragestellung hinlenken. Alfred Cyril Ewing erörtert in interessanter Weise das Problem des «Indeterminismus» (Vom möglichen Sinn der Freiheit, 495 ff.) und schlägt einen Ausweg vor, der die bekannten Schwierigkeiten überwinden soll. Der «Charakter» als «handlungsbestimmende Gesamtheit von inneren Gesetzen» soll als letzte «Gegebenheit» hingenommen werden, so daß jedes Individuum «einen echten Beginn» darstellen kann (508), und zwar ungeachtet des Kontextes von Vererbung und Umwelt, in den das Individuum hineingestellt ist. Auffallend ist, daß der Verfasser dabei haarscharf an der Möglichkeit vorbeigeht, den Charakter als nicht vorweg determinierte Aktmäßigkeit überhaupt, mit zugehörigen schon festen Bahnungen für bestimmte Akte, und so als Quellgrund der Freiheit, d.h. möglicher freier Akte, aufzufassen. Ewing gibt seinem eigenen Vorschlag gegenüber zu bedenken, daß man Charakter und Akt nicht scharf trennen könne und daß der Charakter ein «Gesetz» sei, das sich allein in den Akten selbst «exemplifiziert» (508). Mir scheint, der Autor würde in eine sachangemessene Auffassung einschwenken, wenn er sagen würde, der Charakter sei ein «Gesetz» (bzw. ein Gefüge, und zwar von Verhaltenspotentialitäten), das sich in den Akten selbst realisiert und eben so erst Bestimmtheit er-

langt. Der Autor bleibt so im Bereich der Bestimmtheiten stecken, die natürlich nur irgendwie deterministisch miteinander in Beziehung gebracht werden können. Die Sachlage wird anders, wenn wir im Charakter einen produktiven Unbestimmtheitsfaktor einführen. Auch der anschließende Beitrag von Alfred Jules Ayer über «Freiheit und Notwendigkeit» (509 ff.) gelangt nicht zu einer Auffassung der menschlichen Person als relative Unbestimmtheit und Potentialität. Andererseits legt der Verfasser instruktiv die Schwierigkeiten dar, in die man gerät, solange man Freiheit und Kausalität einander gegenüberstellt, weshalb er vorschlägt, Zwang und Freiheit zu unterscheiden. Er räumt auch ein, daß eine Person anders hätte handeln können, wenn sie es gewollt hätte, geht aber nicht darauf ein, was «Wollen» eigentlich bedeutet. Dem Wesen der Freiheit als Unbestimmtheit rückt der Versuch auf den Leib, sie als «Möglichkeit» zu verstehen. Dahin zielt Nicola Abbagnano in seinen Ausführungen über «Wissenschaft und Freiheit» (Möglichkeit als Grundzug der Wirklichkeit, 521 ff.). Der Verfasser skizziert die Rolle, die der Kategorie der Möglichkeit in der Wissenschaft zukommt, übrigens durchaus in Übereinstimmung mit der vorwissenschaftlichen Auffassung. (Das Faktum ist «eine bloße Möglichkeit der Messung und Rechnung», 528.) Das Mögliche ist aber der Boden der Freiheit, wir sind und leben «im Möglichen und nur im Möglichen» (533, 535). – Der 1. Abschnitt wird mit einer Abhandlung von Adolfo Muñoz-Alonso über «Zeit und Zeitlichkeit» (Der Mensch und sein Sein, 548 ff.) abgeschlossen, die im vorliegende Zusammenhang, namentlich im Hinblick auf die «Unausschöpfbarkeit des Menschen in der Zeit» (546), manche Anregung bietet, m. E. jedoch der begrifflichen Präzision entbehrt.

Mit dem letztgenannten Beitrag kontrastiert für manche in wohltuender Weise die Untersuchung von William Henry Werkmeister «The Meaning and Being of Values within the Framework of an empirically oriented Value Theory» (549 ff.), die den Abschnitt «Wert und Wirklichkeit» einleitet. Hier wird nüchtern und schlicht versucht, das Wertphänomen ohne bekenntnishafte Ingredienzien zu durchleuchten. Der Verfasser geht von empirischen Befunden aus, zu denen auch eine Rangordnung gehört, und bringt sie in Zusammenhang mit der Selbstentfaltung des Menschen (551). Es ergibt sich von da aus, daß die Bewertung nicht auf einer autochthonen Wertqualität der Objekte beruhen kann. Mögen auch manche Fragen offenbleiben, die in wertphilosophischen Expektorationen zentral sind, so ist es doch von unschätzbarem Wert, wenn man vorerst versucht, sich an schlichte Tatbestände zu halten und von da aus weiterzukommen. Mit dem «Sinn der Objektivität der Werte» (Ihrer Lebens- und Situationsbedingtheit, 559 ff.) befaßt sich Luis Recaséns Siches, der die Unzulänglichkeit der objektivistischen Wertlehre sieht und einen Ausweg im Sinn einer «‚pluri-relationalen' Objektivität» sucht. In diesem Zusammenhang dürfte eine Bemerkung von Johannes Thyssen hilfreich sein, der darauf aufmerksam macht, daß die Werte, die als gegenständliche erlebt werden, gleichwohl ihren Ursprung im Subjekt haben könnten (580 Anm. 8). M. E. könnte man die Werte als in der Kulturtradition voraufgebaute und natürlich individuell abwandelbare Ablehnungen und Bejahungen auffassen. – Thyssens Beitrag, «Glückseligkeitsethiken und das Äquivokative des Ethischen» (Der immanente Sinn ethischen Strebens, 575 ff.),

scheint mir einer der ergiebigsten zu sein. Die Glückseligkeit im engeren Sinn (drastisch im Hedonismus) ist nach dem Verfasser äquivokativ; denn sie bleibt ja nie bei der materialen Bestimmung der Glückseligkeit durch positive Lebenswerte (drastisch: Lustgefühle), die sie als Grundbestimmungen setzt, stehen, sondern sie versteht die Glückseligkeit auch formal als selbstgeordnetes Ganzes, in dessen Rahmen das «Schwerere» dem «Leichteren» vorgezogen wird (Verzicht auf Aktualität, ferner Lust im Sinn der «Meßkunst» des Protagoras-Dialogs und Bedachtnahme auf den anderen, 590). Diese Sachlage ist aber nur anthropologisch zu verstehen, denn der Mensch als ein auf die Zukunft offenes Wesen reicht über seine wirkliche Gegenwart und die zu dieser gehörende Getriebenheit und über das eigene Ego und sein Eigeninteresse hinaus (588). Wir könnten auch sagen, der Mensch sei ein Wesen, das über die bloße Aktualität hinausreicht und Potentialität aufbaut, ja aufbauen muß, um sich in der Welt einzurichten und zu entfalten. Abschließend macht Thyssen eine Bemerkung, die mir für die heutige Lage der Philosophie sehr bedeutsam erscheint und die ich deshalb gebührend hervorheben möchte: «Über einen transzendenten Sinn weiß ich nichts Sicheres zu sagen, aber bei dem Gegeneinander der Weltanschauungen und philosophischen Richtungen scheint es mir um so wichtiger, über das Gemeinsame Klarheit zu haben, dessen große Werte naturgemäß nicht anders als weltimmanent sein können» (593). Nach einer Arbeit von Eduardo Garcia Máynez über den «Wesenssinn des Rechtes» (595 ff.), in der positives Recht und Naturrecht konfrontiert werden, und einem mehr nur andeutenden, aber bestechend formulierten kurzen Essay von Gaston Berger, Valeur, Signification, Existence (605 ff.), wird der 2. Abschnitt des II. Teiles abgeschlossen durch die nahezu 100 Seiten umfassende Abhandlung des Herausgebers über «Wertwirklichkeit und Sinnverständnis» (Gedanken zur Philosophie von Fritz-Joachim von Rintelen, 611 ff.). Wisser legt die Bemühungen von Rintelen's um die Fruchtbarmachung und Weiterführung der Tradition in seiner umsichtigen und reich dokumentierten Arbeit in eindrucksvoller Weise dar. Er zeigt, wie die Fragestellungen seines Autors bei der Beschäftigung mit Eduard von Hartmann einsetzen, wie sie zur Verarbeitung des traditionellen Wertdenkens weiterleiten und dann in eine Wertphilosophie und in eine Philosophie des lebendigen Geistes einmünden, die als «Philosophie der qualitativen Un-endlichkeit» bezeichnet wird (695, 698, 708). Von Rintelen wendet sich gegen den «Platonismus» der phänomenologischen Wertethik, und man könnte bei ihm sogar von einem aristotelischen Wertrealismus sprechen, da die Werte als metaphysische Wesenheiten der Realität innewohnen. Von besonderem Interesse scheint mir die Feststellung, daß für von Rintelen die Werte erst in der Realisierung zum Vorschein kommen. Dies würde Anlaß geben, die anthropologischen Fundamente der Werte näher zu untersuchen. Doch habe ich den Eindruck, daß die auf kritischer Erfahrung und rationaler Analyse beruhende Untersuchung der Wertphänomene ein wenig zu kurz kommt und daß die intuitiv angenommene Wertqualität eine zu große Rolle spielt (vgl. die Beispiele 643). Geht die Existenzphilosophie, die von Rintelen scharf kritisiert hat, zu früh zu einem sozusagen negativen Dogmatismus über, so scheint mir von Rintelen so etwas wie

einem dogmatischen Optimismus zuzuneigen, der Dissonanzen und Mängel in einer harmonistischen Weltschauung auflöst. Kennzeichnend scheint mir folgende Feststellung, die Wisser macht: «Der Mensch hat einen Anspruch auf Sinn als Grundbedingung seines Erfüllung suchenden Lebens. Und der Mensch darf nach von Rintelen letztlich eine ‚reale, absolute Geistwirklichkeit' zum ‚Bezugspol' für seinen, einer ‚ewigen Heimat' zustrebenden, ‚wertsuchenden Geist' nehmen, um auf diese Weise und auf solchem Wege über ‚bestimmte Sagbarkeiten' einen ‚eindeutigen Sinn' zu gewinnen» (674). Oder es heißt auch etwa, das Gebot der Stunde sei «eine neue Geborgenheit zu gewinnen» (701). Ich habe den Eindruck, daß von Rintelen hier für eine bestimmte Welt- und Lebensdeutung «optiert» (ein Ausdruck, der Wisser in die Feder rutscht, 705), was mit kritischem und unvoreingenommenem philosophischem Denken wohl nicht ohne weiteres zu vereinen ist.

Wie diese notgedrungen kurzen Hinweise zeigen mögen, bietet der vorliegende Band reiche Anregung und eine Fülle von Stoff zum eigenen Weiterdenken, womit der Herausgeber sein Ziel voll und ganz erreicht hat.

Hans Ryffel

Lebendiger Realismus. Festschrift Johannes Thyssen. Herausgegeben von *Klaus Hartmann* in Verbindung mit *Hans Wagner.* H. Bouvier & Cie. Verlag, Bonn 1962.

Im ruhigen Ablauf der abendländisch-philosophischen Entwicklung zeigen sich heute drei Stellen, da die unruhig gewordene Oberfläche und damit auch schon der Übergang von der ruhigen Diskussion zur schärfer akzentuierenden Kontrovers-Disputation auf Differenzen, ja sogar auf harte Gegensätze in den tragenden Unterströmungen schließen lassen; nämlich: 1. Der Kampf des östlichen Diamat (= dialektischer Materialismus) nicht nur gegen die theologische und idealistische Philosophie des Westens, sondern auch gegen die westliche Ausprägung des philosophischen Realismus. 2. Die in scharfen Konturen sich abhebende Antithetik einer auf Transzendenz und Existenz sich aufbauenden philosophischen Autonomie (Jaspers) gegenüber den immer absolut gemeinten Wahrheitsansprüchen der christlichen Theologie wie auch gegenüber dem philosophischen Realismus. 3. Das Ringen einer auf der Realität selbst sich aufbauenden Philosophie einmal um ihre volle Anerkennung als gleichberechtigter philosophischer Partner, dann aber auch die Abwehr dieses neu sich regenden Realismus gegenüber den Primatansprüchen des erkennenden und auch des seienden Subjekts, gegenüber den Primatansprüchen eines existentiell verstandenen Ichs sowie auch gegenüber der Verengung des Realismus im Materialismus des Diamats. Die hier zur Besprechung vorliegende Festschrift für Johannes Thyssen stellt sich, wie schon der Titel bezeugt, in den Dienst des von uns unter 3. genannten Ringens. Vergegenwärtigen wir uns rasch, was dieser Dienst, was dieses Bekenntnis zu einem lebendigen Realismus an Gefahren, an Verpflichtungen, aber auch an Verheißungen heute mit sich bringt; es ist das Bekenntnis zu einer sehr umstrittenen philosophischen Grundeinstellung; es führt in dunkle und auch in helle Konsequenzen hinein.

Mit nur wenigen Stichworten und ohne alle Begründung sei hier auf einige, und zwar zuerst auf einige schwierige Konsequenzen hingewiesen:

a) Sofort mit seinem Auftreten gerät der Realismus in einen scharfen Gegensatz und Konflikt mit allen den traditionell gesicherten Richtungen, für welche der Primat des seienden und des erkennenden Subjekts die indiskutable Voraussetzung des Philosophierens überhaupt ist. Der Gegensatz bleibt nicht an der Oberfläche; er rührt an die Fundamente, an die Eschata aller philosophischen Bemühung.

b) Der Realismus muß das Wagnis auf sich nehmen, das Wahrheitsmoment der naiv-realistischen Erkenntnis und damit auch des gesunden Menschenverstandes ernsthaft in Erwägung zu ziehen; das aber sind zwei Werte, die vom Kritizismus aller Schattierungen als bedeutungslos und längst überwunden energisch beiseite geschoben werden.

c) Der Realismus muß es auf sich nehmen und vorerst aushalten, daß er von seinen philosophischen Gegnern als ernst zu nehmende Philosophie, als gleichberechtigter philosophischer Partner noch nicht anerkannt wird; er gilt in diesen Kreisen als Pseudo-Philosophie, als Irrtum und Mißverständnis. In scharfer Monopolisierung werden Begriff und Wahrheit der Philosophie eingeschränkt auf die engeren und weiteren Möglichkeiten in der Nachfolge Kants. So muß sich der Realismus den Zutritt in den Raum der philosophischen Diskussion allererst mühsam erkämpfen.

Hell und verheißungsvoll aber sind die folgenden Perspektiven:

a) Um vor den Argumenten großer und gut geschulter Gegner bestehen zu können, müssen die Fundamente der Realitätsthese immer aufs neue durchdacht und geklärt werden. In dieser scharf geführten Grundlagendiskussion gibt es für den angreifenden Realismus vorderhand kein bequemes Ausruhen auf bereits gefestigten Positionen; der Kampf selbst verlangt höchste Anstrengung in der Klärung und Sicherung der eigenen fundamentalen Einsichten.

b) Der Mut, der sich im Kampf mit dem Gegner herausbildet, kommt auch dem Innenausbau der eigenen realistischen Überzeugung zugute. Hier ist es der Mut zu den letztmöglichen begrifflichen Konsequenzen, zu denen das realistische Eschaton unbedingt verpflichtet. Die Philosophie, die nicht nur vom Subjekt, sondern von einem Subjekt und Objekt umfassenden realen Sein ausgeht, füllt auch die tragenden und gangbaren philosophischen Begriffe mit neuem, d.h. mit dem ihr eigenen realistischen Gehalt. So schafft sich denn die Realitätsthese auch den ihr eigenen Begriff der Legitimation, der Rechtfertigung vor den Einwänden, die von der Bewußtseinsphilosophie her gegen ein außersubjektives Eschaton immer wieder erhoben werden. Auf die notwendig werdende Inversion des cartesianischen «Cogito, ergo sum» in «Sum, ergo cogito» hat schon Hamann aufmerksam gemacht. Zu solchen begrifflichen Umlagerungen oder gar Inversionen als zu unumgänglichen Funktionen der Realitätsthese bedarf es des Mutes.

c) Der Realismus unserer Tage ist keine Neu-Schöpfung; er ist eine Neu-Besinnung auf ein uraltes philosophisches Erbe. Aber schon diese Neu-Besinnung, diese Renaissance schafft so etwas wie eine erfrischende und verheißungsvolle Aufbruchstimmung; sie verschafft der grundlegenden Ausein-

andersetzung mit dem etwas konservativ gewordenen Kritizismus neue und belebende Impulse.

d) Die kommende Philosophengeneration ist zu beneiden; eine Fülle von neuen, eigenartig anregenden Aufgaben und Problemen stürzt auf sie ein und verlangt Behandlung, Klärung und Entscheidung. Die realistische Bewegung steht erst in ihren Anfängen; wohl sind die ontologischen Ansätze gelegt, aber nun müssen diese Ansätze erst noch bis in ihre äußersten Konsequenzen hinein ausgebaut werden. Diese Hauptleistung hat der Realismus noch vor sich.

Im Dienst dieser neu-realistischen Offensive steht das uns vorliegende Buch: «Lebendiger Realismus», und von hier aus will es verstanden werden. Die 9 Beiträge zeugen in Gehalt und Form von der Schulung durch das Denken und Forschen des Realisten Johannes Thyssen. Die Namen der Autoren lauten: Oskar Becker, Hans Wagner, Friedrich Schneider, Jakob Barion, Klaus Hartmann, Gerhard Funke, Josef Derbolav, Vinzenz Rüfner, Werner Schöllgen. Es mag sein, daß einzelne dieser Arbeiten den Weg zu einem integralen Realismus noch nicht ganz zurückgelegt haben. Sicher ist, daß alle mit ihren vorläufigen ontologischen Ansätzen sich auf dem Weg zu einem solchen integralen Realismus hin befinden.

Wir dürfen hier absehen von denjenigen Beiträgen, die sich mit peripheren Fragen (Recht, Sprache) beschäftigen, und unser Interesse konzentrieren auf diejenigen Arbeiten, die es auf das Zentrum der Problematik abgesehen haben. Da gilt das Bemühen den folgenden Fragen:

Oskar Becker will mit seiner Arbeit «Zwei phänomenologische Betrachtungen zum Realismus-Problem» in der Immanenz der Phänomenologie bleiben und von da aus an den Realismus herantreten. Im ersten seiner beiden Versuche bemüht er sich um eine radikale Auslegung der phänomenologischen Reduktion. Von ihr aus kann man natürlich nicht zu einer integral realistischen Grundposition gelangen; aber diese radikale Auslegung führt auch nicht zu einem idealistischen Vorentscheid *gegen* den Realismus, sie führt vielmehr zu einer neutralistischen Auffassung und damit auch zu einer Absage an alle Erkenntnismetaphysik. Der zweite Versuch will mittels der Hermeneutik, der methodischen Wissenschaft des Verstehens, zum mindesten die Wirklichkeit vieler geistiger Aktzentren erweisen. Die phänomenologische Reduktion kann mit ihrer Ausschaltung der «Daseinsthesis» das Geistige nicht in seinen Griff bekommen; der Existenz des Geistigen als solchen kann sie nichts anhaben. Die durch die Reduktion erzwungene neutralistische Haltung des Phänomenologen hindert deshalb nicht, in bezug auf das Geistige einen realistischen Standpunkt einzunehmen.

Auch *Hans Wagner* «Über den Weg zur Begründung des Realismus» vollzieht seine Rechtfertigung noch vor dem Richterstuhl der menschlichen Noëse. Er holt die Legitimation für die Realitätsthese aus der intentionalen Eigenart des menschlichen Denkens. Mit Berkeley und mit den Bewußtseinsphilosophen sagt er: Weder von der Wahrnehmung noch vom Bewußtsein aus führt eine Brücke hinüber zu einem Sein a se. Im Gegensatz aber zu Berkeley und zu den Bewußtseinsidealisten vertritt Wagner die These: Das menschliche Denken schlägt diese Brücke hinüber zu einem vom Subjekt unabhängigen Sein. Sehr wohl können wir etwas als vom Denken unabhängig Existierendes,

als ein Ansichseiendes, denken. Dieser Brückenschlag ist das dem Denken Natürliche; denn es gehört zum Wesen des Denkens, Ansichseiendes als solches denken und seinem Ansichsein nach erkennen zu können. Nur aus der Theorie vom Denken erfährt die Realismusthese ihren Beweis.

Friedrich Schneider dagegen stößt mit seiner Arbeit «Die Bedeutung des Realismus in der Erkenntnislehre des 19. Jahrhunderts» vor bis zu den zentralen Regionen unserer Problematik, d. h. zur Bedeutung des ursprünglichen Realismus, der nicht nur allem Kritizismus, sondern auch schon Descartes und Locke vorausliegt. Schneiders Aufsatz enthält mehr, als der Titel vermuten läßt; er bringt vor allem eine Überprüfung der kantisch-transzendentalen Ästhetik sowie auch eine wertvolle Analyse des Begriffs «Erscheinung». Er arbeitet sorgfältig die realistischen Ansätze bei J. F. Herbart, bei E. v. Hartmann und Wilhelm Wundt heraus. Diese Ansätze, die auch dem ursprünglich-naiven Realismus gerecht zu werden versuchen, werden am Schluß ausgewertet zu folgenden Feststellungen:

Die heutige Diskussionslage nötigt uns zur Unterscheidung zweier Linien eines sogenannten «kritischen Realismus»:

1. Auf eigentlich transzendentaler Grundlage wird ein kritischer Realismus aufgebaut, der die Wahrheitsmomente des naiven Realismus preisgibt (G. Jacoby, Nicolai Hartmann).

2. Die Arbeiten von Herbart und Wundt führen zu einer Rehabilitierung des naiven Realismus. Für diese Linie besteht das Hauptproblem darin, einen dialektischen Ausgleich zu schaffen zwischen der Unmittelbarkeit des Wissens hier und der physikalisch-physiologischen Vermittlung dort, einen Ausgleich also zwischen Sein und Erscheinung. Diese Linie führt auch zu einer Depotenzierung des Bewußtseins, das nun seine Selbständigkeit gegenüber dem Seienden verliert. Der kritische Realismus dieser Linie bewahrt alles Positive des naiven Realismus, führt aber weiter zu einem lebendigen Ineinander des naiven weltbezogenen Erlebens und des kritisch wissenschaftlichen Denkens.

Schneider sieht im kritischen Realismus der zweiten Linie reichere Zukunftsmöglichkeiten als im kritischen Realismus der ersten Linie.

Jakob Barions Aufsatz «Marxismus und Realismus» führt in einen Diskussionsraum voll heißer Aktualität. Die Fragen, um deren Lösung sich unser Autor in gründlicher und klarer Arbeit bemüht, lauten: Ist der Materialismus, zu dem sich der Diamat bekennt, identisch mit dem philosophischen Realismus? Wenn nein – an welchem Punkt beginnt die Diversion? Welche inhaltlichen Momente konstituieren die Diastase zwischen den beiden Begriffen? In dem hier vorgesehenen Diskussionsraum sprechen zu unseren Fragen von der philosophischen Seite her vornehmlich Feuerbach und Hegel; von der Seite des Diamats her Marx, Engels, Lenin, Stalin, Arthur Baumgarten; von der katholischen Theologie her G. A. Wetter SJ und die beiden Thomisten Josef de Vries und J. M. Bochenski; diese drei haben als Vertreter eines erkenntnistheoretischen Realismus ein Interesse daran, den marxistischen Materialismus von ihrem theologisch und philosophisch begründeten Realismus fernzuhalten.

Als Resultat seiner Untersuchung glaubt Barion festhalten zu dürfen:

Tatsächlich erhält der Marxismus durch Marx' und Engels' kritische Auseinandersetzung mit Hegels Idealismus eine realistische Grundrichtung. Diese wird weitergeführt und ausgebaut durch Lenin. Unabhängig von allem Bewußtsein besteht eine Realität, die durch Wahrnehmung und Denken in ihrem Ansich, wenn auch unvollkommen, von uns erkannt werden kann. Im Marxismus wird das Realitätsproblem als echtes und wichtiges philosophisches Problem, und zwar als erkenntnismetaphysisches, erkannt. Doch hier schneidet der Marxismus die ontologische Seite des Problems ab, da er nur materielle Vorgänge als objektiv real ansieht. Die Sphäre des Realen wird dem Bereich des Materiellen gleichgesetzt. Daher lehnt der Materialismus die Bezeichnung «realistisch» für sich ab und stellt seinen Standpunkt als materialistischen dem «idealistischen» gegenüber. Er erkennt zwar an, daß Seelisches nicht Materie und keine bestimmte Art der Materie sei, auch daß dessen Eigenart noch nicht erklärt sei. Wie aber die qualitative Besonderheit des Seelischen und auch der geistigen Gebilde zu bestimmen sei, das kann von den materialistischen Voraussetzungen des Marxismus her nicht geklärt werden. Das eigentliche Problem, den philosophischen Realismus hinreichend zu begründen, ist im Marxismus nicht zu seinem Recht gekommen.

Auch *Klaus Hartmann* mit seinem Aufsatz «Das Realitätsproblem» spricht den für diese Problematik interessierten Leser stark an. Wir bedauern, hier nur rasch den Ertrag seiner wertvollen Untersuchung mitteilen zu können:

Die Bewußtseinsimmanenz, eine unter dem Gesichtspunkt der Gewißheit von der Philosophie ausgezeichnete Dimension, muß überwunden werden, wenn ansichseiendes Reales anerkannt werden soll; in der Praxis ist sie ja auch immer schon überwunden.

Die Denkimmanenz ist der Standpunkt der prinzipientheoretischen Transzendentalphilosophie; sie impliziert Ansichseiendes dadurch, daß für die Rechtfertigung von Seinsbestimmungen ein Fremdes für die Selbstbestimmung des Denkens Bedingung ist.

Die Seinsimmanenz ist der Standpunkt der Ontologie; sie baut ein System des Seins auf und unterwirft das Subjekt einer heteronomen Perspektive.

Die Transzendentalphilosophie kommt erst nachträglich zum Zug, sie ist regressiv, sie baut auf dem Grund einer Seinserfahrung auf, die immer schon vorausgegangen ist. Von ihr nehmen wir die Realitätsgewißheit nicht entgegen.

Die Lösung des Realitätsproblems ist einfach die Anerkennung, die Hinnahme des kontingenten Seienden in ontologischer Perspektive oder in natürlicher Einstellung. Die große Problematik liegt nur in der Befreiung von der Verstellung des Faktums des Seienden durch die Lehre von der Bewußtseinsimmanenz und durch die Suche nach transzendentaler Rechtfertigung der Bestimmung des Ansichseienden.

Mit diesen paradigmatischen Hinweisen auf wenigstens 5 von den 9 Beiträgen muß es hier sein Bewenden haben. Jeder der 9 Mitarbeiter packt rüstig das Realitätsproblem von dem ihm eigenen Ausgangspunkt aus und mit den ihm tauglich scheinenden Handgriffen an. Das bringt Bewegung und Leben in die Argumentation und rechtfertigt die Titelfassung «Leben-

diger Realismus». Damit haben wir aber auch die Angriffsfront, so weit sie der Realismus bis heute gegen die ihm entgegenstehenden, traditionellen und in hohem Ansehen stehenden Philosophien vorangetragen hat, in ihrer ganzen Breite und Tiefe abgeschritten, haben zugleich einen wertvollen Einblick bekommen in den gegenwärtigen Stand der philosophisch so bedeutungsvollen Kontroverse. Dafür sei den Autoren und den Herausgebern des Buches angelegentlich gedankt!

Zum Schluß sei es dem Rezensenten gestattet, für eine eventuelle Neu-Auflage zwei Wünsche anzumelden:

1. Der Leser wäre dankbar dafür, wenn ihm der Jubilar Johannes Thyssen, dem die Festschrift ja gilt, mit einigen biographischen Hinweisen und vor allem mit einer Darlegung der Verdienste Thyssens um den Realismus vorgestellt würde. Die von Eduard Gerresheim gewissenhaft zusammengestellte Bibliographie ist gewiß lückenlos; eine Festschrift aber verlangt mehr.

2. Dankbar wäre der Leser auch für einige wenige Angaben über die 9 Mitarbeiter, und wäre es auch nur der Ort des gegenwärtigen Wirkens und das Geburtsjahr.

Ernst Haenßler

A propos du livre de *Fausto Nicolini: «Croce»*, éd. La Vita Sociale della Nuova Italia. UTET - Torino 1962 - pp. 538.

Ecrire aujourd'hui une large, profonde biographie de Benedetto Croce, pouvait paraître une entreprise d'une difficulté extrême. A qui s'adresse un tel livre? A ceux, d'abord, qui ont connu personnellement Croce, qui eurent avec lui des relations suivies d'amitié, ou qui participèrent à ses côtés à certaines luttes politiques ou à d'innombrables discussions d'ordre culturel. A ceux, ensuite, qui connaissent de Croce une partie des œuvres philosophiques, historiques ou de critique littéraire, mais qui n'ont jamais eu la fortune d'approcher le maître de son vivant, ni même de connaître cette Naples qui lui doit tant, et à laquelle lui aussi doit tant. Je ne saurais donner un avis autorisé sur la façon dont les lecteurs de la première catégorie accueilleront le livre de M. Nicolini, encore que je sois parfaitement rassuré à cet égard; je peux par contre affirmer que pour les autres lecteurs auxquels ce livre s'adresse aussi, l'auteur a magistralement réussi et je suis sûr d'exprimer ici un jugement que ceux qui découvrent l'œuvre de Croce, sans avoir pu côtoyer l'homme, ratifieront sans réserves.

Dans les premiers chapitres, l'auteur nous décrit avec un grand luxe de détails, mais sans lasser notre intérêt, ce que fut l'ambiance familiale au sein de laquelle le jeune Croce passa son enfance, sa première rencontre avec Francesco de Sanctis, puis les étapes scolaires, la catastrophe qui priva Croce, âgé alors de dix-sept ans, de la majeure partie de sa famille, son séjour à Rome chez son oncle Silvio Spaventa, la première d'une fructueuse série de rencontres avec Labriola et, enfin, l'intense activité d'érudit et d'historien que Croce déploiera, sitôt de retour à Naples. Alors même que celui-ci se livrait tout entier à des travaux apparemment fort opposés à l'activité stricte du penseur, il éprouvait le lancinant besoin de méditation philosophique, dans la certitude où il était que la science doit avoir une autre forme et une autre

valeur que l'érudition. Son premier essai: «L'Histoire réduite sous le concept général de l'Art» fut une véritable révélation de soi à soi-même. Soustraire l'histoire aux schèmes des sciences naturelles, refuser l'aspect hédoniste de l'art, seul reconnu par les positivistes, nier que l'histoire soit une troisième forme de l'esprit théorique, distincte de la forme esthétique et intellectuelle, voilà quelques points que Croce ne fera que développer ensuite dans la longue série de ses ouvrages philosophiques, mais qui se trouvent déjà exprimés dans ce premier livre. Puis ce sera l'époque d'intense activité philosophique, allant de 1903 à 1915, que l'auteur nous décrit avec vie et précision, nous révélant comment Croce, attiré par une vigoureuse tendance vers l'immanence et la concrétude, voulait éliminer toute scorie du naturalisme pour mettre l'accent sur l'unité spirituelle. Vico, Hegel, Gentile, autant de puissantes sources d'influences animant l'originalité créatrice de l'auteur de l'«Esthétique», et qui donnent à M. Nicolini, lui-même spécialiste de Vico, l'occasion d'écrire des pages de première importance.

Les aspects politiques et sociaux de l'activité de Croce nous sont présentés avec objectivité et vigueur, et, finalement, trois appendices mentionnent les relations que Croce entretint avec les personnalités de son époque et de nationalités diverses (Boutroux, Bergson, Valéry, pour la France). Plusieurs photos suggestives, dont l'une exprime de manière impressionnante l'agressivité généreuse et la solide intelligence du philosophe, complètent ce livre dont Fausto Nicolini a fait un classique de la bibliographie crocienne et un ouvrage de continuelles références.

Eric Merlotti

Kurt Hildebrandt: Ein Weg zur Philosophie. H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1962.

Man darf sich fragen, ob es angebracht ist, der Selbstdarstellung eines achtzigjährigen Philosophen mit kritischen Bedenken zu begegnen, oder ob es nicht angemessener wäre, sie einfach als menschliches – vielleicht allzu menschliches – Dokument hinzunehmen. Hildebrandts Buch macht einem das schwer. Wenn nicht ausdrücklich, so tritt es doch zwischen den Zeilen mit jenem hybriden Anspruch auf Rang und Herrschaft auf, der so manche Publikation aus dem engeren oder weiteren George-Kreis kennzeichnet. Niemandem ist es verwehrt, seine Dankbarkeit für die prägenden Einflüsse, die er in seinen Jugendjahren erfahren hat, zu bezeugen. Allein, wenn er nun die private Fatalität, davon sein Leben lang nicht mehr los zu kommen, gleichsam zum «ewigen Prinzip» erhebt und daraus den schlechthin entscheidenden Maßstab ableitet, muß man sich dagegen verwahren. Freilich hat sich Hildebrandt gegen die doch selbst innerhalb des Dichtertums begrenzte anmaßliche Vorbildlichkeit Georges eine gewisse Distanz bewahrt. Aber auch er zitiert einen von George «überlieferten» Spruch («Mit der Ethik kommt man ganz weit, ganz weit»), als ob es sich um eine «Offenbarung» und nicht um eine belanglose Banalität handle. In diesem Zusammenhang möchte ich noch eine weitere Äußerung Hildebrandts anführen. Er beklagt sich über den gegen ihn erhobenen Vorwurf – übrigens zitiert er auch zustimmende Urteile verschiedener Zeitgenossen, an denen ihm offenbar viel

gelegen ist –, zwei Reihen von Denkern in Schwarz-Weiß-Manier einander gegenübergestellt zu haben, und schreibt: «Wenn ich in der Erforschung des geistigen schöpferischen Geschehens die Berggipfel aufsuche, so geschieht es im Streben, Anteil zu gewinnen am aufbauenden Geiste. Erfreulich, wenn man dabei etwas vom hohen Gipfel-Gespräch erlauscht oder die unmittelbare Einwirkung des einen auf den andern erkennt. Ich studiere den, von dem ich Gewinn erwarte und bin glücklich, wenn ich mich ohne Kritik befruchten lassen kann. Werde ich teilweise enttäuscht, so kann die Kritik doch eine nützliche Klärung ergeben. Doch wozu sich mit den Unfruchtbaren beschäftigen – und ist bei diesen eine sinnvolle Reihenbildung möglich? – Aber meine Polemiken? – Auch sie geschehen nur im Kampfe *für* etwas, nicht aus bloßer Kritik. Auch Nietzsche war angriffbereit, aber sein weiser Spruch: ‚Wo man nicht liebt, soll man vorübergehen', hatte sich mir seit Jugend eingeprägt. Nicht mit den Gegnern, sondern mit Gelehrten, die große Arbeiten schrieben, ohne mit dem Herzen dabei zu sein, um einer gleichgültigen ‚Wahrheit' willen, hatte ich Mitleid. Und wenn ich wünschte, daß Kants Wissenschaft der Metaphysik Leibniz' eingefügt würde, wenn ich in Kant erst den zweitgrößten deutschen und abendländischen Philosophen sehen wollte, so weiß ich mich frei von jeder Neigung zur Schwarzmalerei». Abgesehen davon, daß das Sichfreiwissen von einer Neigung noch nicht das faktische Freisein von ihr garantiert und der Streit über den «größten» oder «zweitgrößten» deutschen Philosophen eine juvenile Angelegenheit bleibt – das Aufsuchen eines Berggipfels macht den Lauscher der Gipfelgespräche noch nicht selber zu einem Berggipfel. «Gerade die höchsten Worte werden am meisten phrasenhaft mißbraucht, darum soll man sie sehr schonen – um sie zu pflegen, nicht zu vergessen», sagt Hildebrandt an anderer Stelle. Allein sein ständiges Reden von «Ganzheitsschau» u. a. widerstreitet dieser seiner Einsicht. Gewiß hat er recht, wenn er wiederholt betont, daß das kausal-mechanische Denkschema allenfalls zur Erklärung der leblosen, nicht aber der lebendigen Naturvorgänge ausreicht. Jedoch genügt es philosophisch keineswegs, dagegen die «göttlichen» Schöpferkräfte der Natur und des Geistes zu preisen und für sie statt des vierdimensionalen ein völlig abstraktes fünf- oder mehrdimensionales Ordnungsschema zu entwerfen, das zu keinen anschaulichen Erkenntnissen antreibt und führt. Desgleichen bietet die Darstellung einiger großer Denkergestalten und der hoffnungslose illusionäre Versuch, die spekulative Metaphysik eines Platon, Leibniz oder Schelling zu «erneuern», keinen ausreichenden Ersatz für die fehlende systematische Leistung. Da das Buch weder in sachlicher noch in stilistischer Hinsicht das seinen Anspruch rechtfertigende Niveau erreicht, legt man es enttäuscht aus den Händen.

H. Kunz

Eckhard Heftrich: Die Philosophie und Rilke. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1962.

Rilkes Spätwerk ist das Verhängnis oder Glück beschieden gewesen, von verschiedenen philosophischen und religiösen Strömungen der Gegenwart als deren «dichterischer Ausdruck» in Anspruch genommen worden zu sein. Einige dieser Versuche erfahren in der vorliegenden Arbeit eine kritische

Diskussion, bestimmt «von der Suche nach dem Wesen der absoluten Dichtung», für welche Rilke «als ein Zeugnis» fungiert. «Die absolute Dichtung ist das Maß, an welchem die Interpretationen solcher Dichtung gemessen werden können. Das gilt insbesondere von den philosophischen Deutungen. Ihnen fällt die Aufgabe zu, das Wesen, ja überhaupt die Möglichkeit solchen Dichtens zu erfassen.» Demgemäß erörtert Heftrich zunächst Kaufmanns Abhandlung «Sprache als Schöpfung», die ausdrücklich die Frage nach der «absoluten Kunst im Hinblick auf Rilke» gestellt hatte. Sie tritt zwar am Ende wieder auf, jedoch lediglich als formale, ebenfalls bereits in von Balthasars Rilke-Deutung exponierte Frage, nicht aber als sachhaltige Analyse und Bestimmung dessen, was unter der «Absolutheit» der «absoluten Dichtung» zu verstehen sei (beim üblichen vieldeutigen Gebrauch des Wortes «absolut» bzw. «Absolutheit» ist dessen Gehalt ja keineswegs «selbstverständlich»). Deshalb bleibt auch das maßgebende Maß ungreifbar. Allein darunter leidet zum Glück die solide und sorgsame Untersuchung nicht; denn «daß die Stütze der Philosophie den Interpretierenden nicht unbedingt zum Vorteil gereichen muß, daß aber, in anderen Fällen, mit der Möglichkeit einer großen Einordnung sich ein echtes Verstehen der Dichtung sehr wohl verbinden kann» – das hat der Verfasser in der Tat auch ohne Beiziehung jenes Maßes überzeugend gezeigt. Allerdings überwiegen in diesen Nachweisen die sich schon in den charakteristischen Überschriften der einselnen Interpretationen – «Theologie einer Ersatzreligion» für Brechts, «Wider die falsche Botschaft» für Guardinis, «Rilke und der ‚Existentialismus'» für Bollnows, «Seinsgeschichte durch Parallelisierung und Revision» für Buddebergs Deutung – dokumentierenden negativen Urteile; ein eindeutiges Beispiel für das eingeräumte echte Verstehen der Dichtung findet sich jedenfalls nicht.

Heftrich referiert jeweils die zentralen Intentionen der erwähnten Auslegungen und macht dann anhand einzelner subtil und vorsichtig erläuterter Rilkescher Textstellen auf die Unverbindlichkeiten und Mißverständnisse der fraglichen Interpretationen aufmerksam, manchmal in entschiedenen Verwerfungen, öfters mit leise ironisierenden Wendungen. Heideggers und vor allem von Balthasars Rilke-Deutungen gegenüber ist der Verfasser zugänglicher; das zeigt sich schon äußerlich daran, daß er zu ihrer schlagwortartigen Kennzeichnung eigene Formulierungen der beiden Autoren wählt: bei Heidegger ist vom «Dichten des Dichtens» und der «Vollendung der Metaphysik» und bei Balthasar von der «Möglichkeit des Unmöglichen» die Rede. Daß er für die zuletzt genannte Interpretation die ausgesprochenste Sympathie hegt, bleibt von der Sache her gesehen freilich nicht recht verständlich. Denn das von v. Balthasar ausdrücklich vorausgesetzte «theologische Apriori» ist Heidegger so fremd wie Rilke. Und was die «Vergöttlichung des Todes» angeht, mit der von Balthasar die beiden (Heidegger und Rilke) meint treffen zu können und die Heftrich vielleicht bezaubert hat, so wäre schließlich zu bedenken, ob eine solche «Vergöttlichung» nicht erst dadurch möglich geworden ist, weil umgekehrt dem christlichen Gott schon zuvor «Attribute» zugeeignet worden sind, die im Grunde den möglichen und faktischen Tod kennzeichnen. Denn der natürliche menschliche Tod ist älter als

der übernatürlich offenbarte Gott. Davon abgesehen erweckt die an sich ausgezeichnete Abhandlung Heftrichs mit der leitenden Frage nach dem Wesen der absoluten Dichtung Erwartungen, die sie, wie bereits bemerkt, nicht erfüllt. Das hinterläßt beim Leser um so mehr eine gewisse Enttäuschung, als er einserseits den Eindruck gewinnen muß, daß der Verfasser zur Ausarbeitung des Themas durchaus das Zeug besitzt. Und andererseits böte gerade die vielschichtig-schillernde Gestalt Rilkes – daß diese etwa als «Vorbild» statt als «Urbild» des Dichters mißverstanden worden ist, wie Heftrich treffend bemerkt, liegt nicht nur an der Unzulänglichkeit der Verehrer und Widersacher – vielleicht den geeignetsten Vorwurf, die Problematik von «dichterischer Existenz» und «absoluter Dichtung» zu klären. Ob «die höhere Einheit von Leben und Werk, die echte Erfahrungen zu Versen werden ließ», eine zureichende Formel dafür liefert, dürfte allerdingt fraglich sein. Platons, Kierkegaards und Nietzsches Kritik der «dichterischen Lüge» müßte zur Erhellung der Problematik wohl ebenso berücksichtigt werden wie Heideggers «ontologische Differenz», die anscheinend im «göttlichen Wort» nicht anders wie in seinem säkularisierten Abkömmling: im «dichterischen Wort» verkannt worden ist. Dessen erdachte Verflüchtigung in die «absolute Dichtung» kann über ihre Vergänglichkeit nicht hinwegtäuschen. Im übrigen trifft Heftrich nur allzu sehr ins Schwarze mit seinem Hinweis auf «die Gefahr, daß die echten Leser und Liebhaber» der Dichtung «in dem Maße aussterben, da die Zahl der Forscher zunimmt» – nämlich die Zahl der die Dichtung nur zum «Forschungsobjekt» machenden Forscher.

H. Kunz

Christian Graf von Krockow: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1958.

Von Krockow will in seiner vorzüglichen Abhandlung «die Werke von Jünger, Schmitt und Heidegger aus ihren geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen verständlich machen» und zugleich «einen systematischen Beitrag zur Klärung soziologischer Probleme liefern». Den Ausgangspunkt bildet jene Problematik, die sich z.B. in der gegensätzlichen naturrechtlichen und historischen Auffassung der Normen konkretisiert hat. Ihre Diskussion fügt sich in die umfassendere Fragestellung nach dem Verhältnis des Geschichtsbewußtseins zur Subjektivität und nach der «radikalen Geschichtlichkeit» ein. Mit der Exposition des positivistischen Staatsbegriffes (als nationaler Machtstaat und als Rechtsstaat) und der Darstellung des – in der Lebensphilosophie, in der Jugendbewegung, im Stefan-George-Kreis, im Enthusiasmus beim Ausbruch des ersten Weltkrieges einschließlich seiner ideologischen Verklärung und in der anschließenden deutschen Politik sich bekundenden – Kampfes des Bürgertums gegen sich selbst arbeitet der Autor einige der wesentlichen Faktoren heraus, die den Dezisionismus bei Jünger, Schmitt und Heidegger vorbereitet haben. Worin dieser Dezisionismus besteht, zeigt er im zweiten Kapitel: ein Sichentscheiden um des Entscheidens willen, ohne inhaltlich bestimmtes, zu verantwortendes Wofür, das sich letzten Endes als ein Ausweichen vor der wirklichen Situation in «offene Möglich-

keiten» enthüllt, zur «bloßen Geste der Entschiedenheit» entartet. Als mit der Heraufkunft des Nationalsozialismus die Situation sich politisch und soziologisch verwandelte, mußte es zur «Abkehr und Auflösung» des Dezisionismus – das Thema des dritten Kapitels – kommen. «Die entbehrte Autorität, der souverän entscheidende ‚Führer' war nun da und zugleich die sozialistische Bedrohung ausgeschaltet. Die praktische Grundlage des Antriebs zur ‚Entgegenwärtigung der Gegenwart' entfiel. Und zugleich trat dem dezisionistischen Formalismus mit der ‚völkischen Weltanschauung', in der Idee von ‚Blut und Boden' auch geistig ein – jedenfalls dem Anspruch nach – substantielles, mit konkretem Inhalt erfülltes Prinzip entgegen. Hier war *wirkliche* Entscheidung gefordert, und ein konsequent durchgehaltener Dezisionismus hätte zu dem neuen Geist keinen Zugang gewinnen dürfen bzw. in ‚entschlossenem' Gegensatz zu ihm beharren müssen. Das Gegenteil trat ein, die Entscheidung fiel gegen den Dezisionismus, führte zu seiner Selbstaufgabe und entlarvte ihn damit in seiner politischen und sozialen Situationsgebundenheit. Schmitt und Heidegger fanden sich zu existentieller Identifikation mit dem Neuen. Aber auch nachdem ihr anfänglicher Enthusiasmus in Enttäuschung umgeschlagen war und sie verspätet ins Lager der ‚inneren Emigration' geführt hatte, blieb die Abkehr von der dezisionistischen Ausgangsposition für sie charakteristisch. Und die gleiche Wendung findet sich bei Jünger, dem selbst ein anfänglicher ‚Sündenfall' nicht nachgesagt werden kann. Der Vorgang zeigt bei allen Unterschieden im einzelnen insgesamt eine solche Einheitlichkeit, daß man ihn bei Jünger wie bei Schmitt und Heidegger als den ‚Überstieg' vom unbezüglich ‚entschlossenen' zu einem die ‚wesentlichen' *Bezüge* suchenden Denken beschreiben kann. Indem allerdings dieses ‚wesentliche' Denken mehr und mehr in Verrätselung und Widersprüche abgleitet und hinter der harten Klarheit des Dezisionismus weit zurückbleibt, könnte man in Anlehnung an Heideggerschen Sprachgebrauch wohl auch von einer Ver-Wesung des Denkens sprechen».

Von Krockow stellt die Abkehr und Auflösung bei Schmitt als «konkretes Ordnungsdenken», bei Jünger als «wesentliches», d.h. metaphysisch-spekulatives Denken und bei Heidegger als die «Kehre» zum seinsgeschicklichen Denken dar – mit der kritischen Schärfe und vorsichtigen Subtilität, die das ganze Buch auszeichnen. Den systematischen Ertrag versucht er im letzten Kapitel unter den zwei Aspekten der Struktur des menschlichen Handelns und des Verhältnisses von Entscheidung, Geschichtlichkeit und sozialer Struktur herauszustellen. Aber es drängt sich «die fatale Alternative von ‚Natürlichkeit' und ‚Geschichtlichkeit'... auf und macht den Versuch, in der philosophischen Anthropologie einen vermittelnden Ansatz zu finden, im vorhinein fragwürdig».

H. Kunz

Martin Buber: La vie en dialogue, 1 vol. 249 p., Aubier, Paris, sans date. Collection Philosophie de l'Esprit (recueil de textes traduits par Jean Loewenson-Lavi).

On est heureux de voir paraître en traduction française l'œuvre célèbre de Buber, *Ich und Du* (que Madame Geneviève Bianquis avait déjà traduite

en 1938), accompagnée d'un Post scriptum et de plusieurs essais: *Zwiesprache* (1930), *Die Frage an den Einzelnen* (1936), *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1953), *Über das Erzieherische* (1925). Travail nécessaire, quelle que soit la quasi impossibilité de rendre vraiment les plus belles de ces pages.

Ajoutons pourtant qu'on aurait souhaité, pour le public à qui ce beau recueil est offert, quelques pages d'introduction. Bien que le texte se suffise, assurément, Buber n'est pas si connu, et les ouvrages qui le concernent ne sont pas si nombreux qu'on puisse se dispenser de le présenter au public plus étendu qui saurait l'apprécier.

On sait que la pensée de Buber met en sa place, originaire, fondamentale, la relation je–tu, tout en la distinguant de la relation je–cela. On a qualifié cette pensée de mystique, et il peut sembler que beaucoup d'expressions (p. 11, 13), en désignant la relation, confondent le *tu* humain et le *Tu* éternel vers l'expérience duquel conduisent les expériences personnelles. Mais on peut constater, chez l'auteur lui-même, la distinction: «Dans chaque *Tu*, nous invoquons le *Tu* éternel selon le mode propre à chacune de ces sphères» (p. 10). Ainsi rencontré, le *Tu* ne peut être prononcé que par l'intégralité de l'être, et l'on n'en sait jamais rien de défini ni de partiel, car la relation vraie est relation d'amour et «l'on aime en totalité, on ne hait jamais qu'en partie». Le *Tu* est donc totalité, et la relation au *Tu*, immédiate, est une totalité qui constitue la présence et le présent.

On retrouvera d'admirables pages, sur l'amour que l'homme habite («ce n'est pas une métaphore, c'est la réalité», p. 16), sur la manière dont l'homme devient *Je* au contact du *Tu* (p. 25).

Pourquoi, cependant, la relation – ou du moins la question – du *Je–cela* n'est-elle pas articulée à celle du *Je–Tu?* Sans doute, le *Tu* rencontré, tout apparaît dans sa lumière. Mais le *Tu* est condamné à retomber toujours au *cela*, et surtout Buber sépare les deux *Je*, celui de la relation au *cela* et celui de la relation au *Tu;* il semble qu'alors le problème de la relation aux choses dans les rapports interpersonnels s'évanouisse, et que pour rester en deçà de la problématique hégélienne du maître et de l'esclave on ignore aussi le conflit qui menace l'unité du *Je*.

D. Christoff

Guido Boni: *Das Sein in der schöpferischen Unmittelbarkeit und in der Reflexion.* Aus dem Italienischen übersetzt von Claus Rießner. Max Niehans Verlag AG, Zürich 1960.

Mit starker Hand wirft die Gegenwartsphilosophie das Steuer herum und wechselt den Kurs. Vor wenigen Jahrzehnten stand die Universitätsphilosophie des Abendlandes noch fest in der Nachfolge Kants; ihr stärkstes Bemühen galt der Erkenntnis. Langsam setzt sich nun die Ontologie durch – das ist gemeint mit dem Kurswechsel – und damit wird das philosophische Bemühen um die Erkenntnis zu einem guten Teil abgelöst durch ein nicht minder großes Bemühen um den Seinsbegriff und um das Sein selbst. Damit wird die Erkenntnisbemühung durchaus nicht außer Kurs gesetzt, aber sie muß als nunmehr realistische Erkenntnislehre auf dem neuen Seinsgrund

erst neu aufgebaut werden. Von dieser Umstellung in den Fundamentalpositionen zeugen nach außen hin größere Veröffentlichungen, Fachschriften, Konferenzen und Diskussionen, die sich in rastloser Arbeit die Klärung des Seins und des Seinsbegriffs angelegen sein lassen.

Ein Buch wie das hier angezeigte, das auf über 800 Seiten seine Reflexionen nur und ausschließlich über eben dieses Sein anbietet, wäre früher zur Zeit der Kantnachfolge kaum denkbar gewesen. Daß es nun geschrieben und vom angesehenen Niehans-Verlag in Zürich in gepflegter Form herausgegeben werden konnte, das mag als Zeichen dieses vor unseren Augen sich vollziehenden Kurswechsels verstanden und anerkannt werden. Die Auswirkungen dieses Kurswechsels reichen weit hinaus und tief hinein in die Problematik alles Philosophierens. Sie sind noch gar nicht alle erkannt, geschweige denn schon durchdacht und angenommen. Eine Ahnung aber von diesen Auswirkungen gibt uns Karl Löwith mit seinem kürzlich gehaltenen Vortrag vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: «Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie» (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 4. Abhandlung des Jahrgangs 1960. Karl Winter, Universitäts-Verlag).

Mit Entschiedenheit stellt sich Boni mit seinem gewichtigen Werk in den Dienst des philosophischen Realismus. Hält das Werk als philosophische Leistung, was Umfang und Darbietung schon rein äußerlich in Aussicht stellen? Unsere Besprechung soll auf diese Frage Antwort geben.

Außerhalb des pensiero italiano ist der Verfasser wohl nur wenig bekannt. Dem Klappentext entnehmen wir folgende Auskünfte: Guido Boni ist Generalsekretär der ältesten italienischen Musikakademie in Rom. Als solcher steht er aktiv mitten im geistigen und kulturellen Leben Italiens. Sein innerstes Anliegen ist es, dem heutigen Menschen eine sichere geistige Grundlage zu bieten. Er will die Naturwissenschaft und die Philosophie zu einem einheitlichen Weltbild zusammenschließen und sucht eine gültige Überwindung des so alten wie verhängnisvollen Gegensatzes von Geist und Materie. So gelangt er zu einer neuen, einheitlichen Auffassung des Seins, in der Materie und Geist, Ding und Idee, Sein und Denken nicht mehr unvermeidbare Gegensätze sind, wohl aber verschiedene Aspekte der einen, unteilbaren Wirklichkeit. Der Nachweis eines höchsten Gesetzes, das alle Dinge durch ein einziges Band zusammenhält, bildet das Kernstück seiner Untersuchung. Von besonderem Wert ist die Auseinandersetzung mit der neueren italienischen Philosophie, die bei uns noch viel zu wenig bekannt und gewürdigt ist. Der Klappentext schließt mit dem Bekenntnis: «Es geht von seinem Werk etwas Befreiendes aus, dem sich wohl kein Leser entziehen kann».

Diese wenigen Andeutungen ermöglichen es immerhin, Boni im weiten Feld der philosophischen Bemühung vorläufig zu lokalisieren; er darf nahe an Spinoza herangerückt werden, darf aber mit Spinoza nicht in eins gesetzt werden. Boni schreibt S. 460/61: «Spinoza berichtigt den Cartesianischen Dualismus, der die Substanz des Geistes jener der Materie entgegenstellt, indem er Materie und Geist, so wie sie sind, genau definiert als die Aspekte, die sich aus verschiedenen Gesichtspunkten der einheitlich begriffenen Wirklichkeit ergeben. Er irrt jedoch, wenn er zur Behauptung dieser Einheit

pantheistisch die Schlußfolgerung zieht und das einzige universale Gesetz in eine einzige Substanz umwandelt.»

An diesem Punkt der systematischen Weiterentwicklung darf dem Verfasser Dank und Anerkennung ausgesprochen werden. Wer über das Sein und die Seinsfrage ins Klare kommen will, muß wissen, daß dieser Begriff die letztmögliche Abstraktion ausdrückt, daß er kein einziges spezifisches Merkmal mehr in sich enthält, aber doch alles Seiende umfaßt. Er umfaßt auch das Subjekt selbst, das Subjekt, das doch in rein theoretischer Schau versucht, sich dem Sein deutend, erkennend und auch wertend gegenüberzustellen. Darum trifft der große Entscheid in der alles umfassenden Seinsfrage immer zuerst das seiende und hier entscheidende Subjekt selbst. Die Geschichte der Philosophie kennt verschiedene solcher Seinsdeutungen. Boni hat den Mut, sich den Seinsdeutungen zu stellen, sich zu einer dieser Deutungen zu entscheiden, die andern aber als untauglich zurückzuweisen. Als untauglich weist er zurück die Seinsdeutung des Materialismus, des Idealismus (gemeint ist hier die Linie, die vom Apriorismus Kants über Fichte, Schelling, Hegel und über Benedetto Croce hinaus bis zu Giovanni Gentile führt) und dann auch des dualistischen Theismus. In eingehenden Untersuchungen setzt er sich immer wieder mit diesem Theismus auseinander; es finden sich da Formulierungen, die in ihrer Entschiedenheit für das heutige Rom immerhin beachtlich sind, so z.B. S. 786: «Die Personifizierung des universalen Absoluten, der höchsten Abstraktion, steht im Gegensatz zur Logik und ist daher unhaltbar. Gott, der mit einer solchen Personifizierung identifiziert wird, existiert bestimmt nicht». Und S. 19: «Dieses getrennte Absolute also ist der Irrtum, der seit Jahrtausenden den Weg der Weiterentwicklung der Philosophie versperrt. Das von der Wirklichkeit unheilbar getrennte Absolute, von der es wie durch eine eigene Gliederungs- und Entfaltungsnorm eingeschlossen wird, ist ein absurder Begriff; wo aber das Absurde eintritt, muß die Vernunft hoffnungslos weichen. Das Problem des Absoluten ist eines der höchsten; es mag schon viel bedeuten, daß wir es klar gestellt haben.» Unentwegt setzt er allem Dualismus die These des philosophischen Monismus entgegen. Der Versuchung, diese interessante Abrechnung mit dem Theismus ausführlich zu belegen, dürfen wir nicht nachgeben; denn da warten noch andere ebenso dringliche Fragen, die mit dem Verfasser besprochen sein wollen.

Nun wir die von Boni verworfenen Lösungen kennen, wäre es an der Zeit, Bonis grundlegende, ontologische Konzeption, die er annimmt und festhält, auch noch kennen zu lernen. Doch da geraten wir in nicht geringe Verlegenheit. Nicht, daß dieser positive Gehalt fehlte! Er wird überzeugend und ausführlich dargelegt. Aufbau und Strukturierung dieses Grundgehaltes nehmen, wie es sich gehört, den Hauptteil seines Buches in Anspruch. Dieser positive Grundgehalt ist also durchaus vorhanden und wirksam – was aber fehlt, das ist die klare terminologische Fixierung. Diese Fixierung ist Boni unmöglich, weil ihm offenbar die Kenntnis dessen fehlt, was genau in diesem Abschnitt philosophischer Besinnung nördlich der Alpen in den letzten Jahrzehnten geleistet worden ist. Boni kennt sich wohl aus in der vorausgehenden deutschen Philosophie, und seine Auseinandersetzungen mit Leibniz (Druckfehlerberichtigung: Das Namenregister S. 813 schreibt irrtümlicherweise

Leibnitz, der Text hat die richtige Schreibung), Kant und Hegel lassen in dieser Hinsicht keine Zweifel aufkommen. Aber gerade die starke Gegenbewegung gegen den Neu-Kantianismus, gerade der Realismus eines Brentano, eines Külpe, eines Nicolai Hartmann, der new realism der angelsächsischen Philosophie – das alles tritt in Bonis Werk überhaupt nicht in Erscheinung. Das alles ist ihm offenbar fremd, und sogar der für diese Bewegung gangbare Terminus «Realismus» wird in seinem Buche nicht verwendet. So fehlt es uns an den philosophiegeschichtlich und terminologisch vertrauten Handgriffen, um das, was Boni als sein Hauptanliegen vorträgt, richtig zu fassen und zu würdigen. Je tiefer man sich aber in sein Werk hineinliest, desto stärker wird auch die Überzeugung: Boni ist Realist pur sang und vertritt als seine Grundthese einen echten metaphysischen Realismus. Daran kann nicht gezweifelt werden, und damit ist auch das große Werk nach seiner positiven Seite hin eindeutig festgelegt. Was uns hier in Bonis Terminologie als «universales Prinzip» entgegentritt, ist ein gesunder und gut gewachsener Realismus, auch wenn der Terminus «Realismus» vom Autor nicht verwendet wird. Wir lesen S. 793: «So existiert das höchste Prinzip der universalen Aktualisierung der Existenz. Es existiert nicht als besondere Wesenheit (da diese, wenn sie besonders wäre, nicht universal sein könnte), während es doch allen besonderen Wesenheiten des Universums identisch immanent ist... Es existiert als universaler Begriff, das heißt als Quelle jedes anderen Begriffs, als organische und einheitliche Einordnung aller Begriffe und umfaßt die anorganische und die organische Welt, das Leben und die Vernunft. Indem der Mensch in sich selbst das bevorzugte Wesen erkennt, in welchem die Universalexistenz zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt, kommt er zum Verständnis seiner Aufgabe.»

Damit ist auch die Ehre des Werkes gerettet; es ist bestimmt und offen nicht nur in der Negation, es ist eindeutig und mutig auch in der Position, und zwar in einer Position, die sich neben den anderen bekannten Seinsdeutungen wohl sehen lassen darf. Wir sehen in dieser Entschiedenheit in der ontischen Grundlegung, auch wenn sie sich terminologisch nicht so klar auszudrücken vermag, einen Gewinn und halten mit unserer Anerkennung nicht zurück.

Mit dem Autor zusammen treten wir nunmehr in die Innenräume dieser monistisch-realistischen Konzeption und fragen: Wie wirkt sich nach innen hin die realistische Seinsthese aus? Wie steht es um Struktur, um Aufbau dieser Realität? Wie bewährt sich die realistische Grundthese im Alltag des Lebens, in der Forschung, in der Kultur? Hier muß die Rezension auf zwei Punkte hinweisen, die sich nicht eben zum Vorteil des Buches auswirken:

1. Da dem Autor offenbar die ganze neu-realistische Bewegung unbekannt ist, so fehlt ihm auch die Kenntnis alles dessen, was dieser Neu-Realismus in seinem intern-realistischen Aufbau bereits geschaffen hat. So fehlt die Kenntnis der Hartmannschen Schichtenlehre. Sie ist gewiß nicht das letzte Wort des Realismus, denn sie bedarf der Ergänzung und Belebung durch die Genese. Aber sie gibt doch gewisse sichere Handgriffe, auf welche der Aufbau nicht verzichten kann. Sie macht klar, wie die unteren Schichten die oberen Schichten tragen, als tragende Schichten also die ontische Voraus-

setzung für die gehobenen Schichten sind. Sie zeigt überzeugend, daß die Tragefunktion immer von unten nach oben geht, daß hier jede Inversion der Tragefunktion von oben nach unten a limine ausgeschlossen ist. Schon diese Einsicht könnte gewisse Mißgriffe im Aufbau abwehren.

2. Weder in den abgewiesenen Seinskonzeptionen noch in dem von ihm anerkannten Realismus legt sich der Autor volle Rechenschaft ab darüber, wie sehr das ontische Fundament als ein letztes und nicht mehr überholbares, nicht mehr hinterschreitbares Eschaton aus dem Hintergrund her gegen die Vordergründe hin sich auswirkt und den ganzen internen Gehalt der jeweiligen Gesamtkonzeption funktional determiniert. Nicht nur die dualistisch-theistische, jede andere auf einem solchen Eschaton sich aufbauende Seinskonzeption hat auch ihre durchaus eigene und streng verpflichtende Eschatologie, so auch das Eschaton der realistischen Konzeption; sie kann nur in sich aufnehmen und dulden, was sich mit der realistischen Grundthese verträgt. Elemente aber, die aus der idealistischen oder theistischen Konzeption stammen, muß sie als untragbar aus sich ausscheiden, muß sie in den Idealismus, in den Theismus, woher sie kommen, zurückstellen.

Zu diesen Einzelheiten in Bonis intern-realistischem Aufbau haben wir gelegentlich Fragezeichen setzen müssen. Hier nur rasch ein Hinweis auf zwei solcher Fragwürdigkeiten:

1. Daß Boni im Interesse und Dienst seines Monismus das Denken auf irgendeine Weise in die Realität hereinnehmen muß, ist klar; wir billigen die Formulierung S. 82: «Es gibt nicht auf der einen Seite das Sein, die physische Natur, und auf der andern Seite das Denken. Wenn das Denken ist, dann gehört es zum Sein. Zum Sein, das in den begrifflichen Formen die eigene, ewige Entfaltung fortsetzt und veredelt. Das Denken ist in Aktualisierung begriffenes Sein, also Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die in spezifischer Form bestimmt wird, welche sie im menschlichen Geist annimmt.» Dagegen scheint uns die Formulierung S. 83: «Die einzig wahre Wirklichkeit, die autonom, in sich und um ihrer selbst willen das eigene Sein beginnt und abschließt, ist das selbstbewußte Denken» über die Grundthese des Realismus um ein Wesentliches hinauszugehen.

2. Wir erinnern uns, mit welcher Bestimmtheit Boni, um seine monistisch-realistische Position zu sichern, die dualistisch-theistische Konzeption zurückweist. Für völlig unvereinbar mit dieser klaren ontologischen Entscheidung in der Gottesfrage halten wir die Sätze aus S. 60/61: «Christus, das Wort Gottes, der fleischgewordene Ausdruck des universalen Prinzips, das die ganze Existenz regiert, ist Zeuge und Sicherstellung der Wahrheit... Man gelangt zur Wahrheit, indem man dem universalen Prinzip folgt. ‚Wer immer für die Wahrheit ist, höre meine Stimme' ... Die Wahrheit wird nicht mit dem Körper angenagelt und gebrochen: die Wahrheit steht als Befreierin wieder auf, erhebt sich, wird groß und strahlt ruhmreich, versammelt die Menschheit um das Banner der Erlösung... Der Geschichte blieb es in der einheitlichen Entfaltung des Lebens und Denkens überlassen, die von Christus verkündete göttliche Wahrheit immer besser zu bestätigen.» Unvereinbar mit der realistisch-monistischen Grundthese ist auch der Passus S. 75: «Angesichts der Überspanntheit eines gewissen historischen Materialismus, der

die ganze Geschichte und alle menschlichen Werte zu einer Funktion des wirtschaftlichen Faktors herabdrücken möchte... dürfen wir nicht vergessen, daß das Gebäude ‚aere perennius' der menschlichen Kultur auf den Grundlagen des Römertums und Christentums errichtet ist.»

Doch wollen wir diese inneren Widersprüche und diese Konzessionen an außerphilosophische Mächte nicht überwerten. Es liegen in Bonis Werk zu viele gute Einsichten und Ansätze, die auf eine Selbstkorrektur hoffen lassen. Schreibt er doch selber durchaus richtig S. 33/34: «Die philosophische Reflexion ist die unzerstörbare Basis für unsere Vernunfttätigkeit. Vernachlässigt man ihre genaue Individuation, vernachlässigt man die exakte Feststellung ihrer Gültigkeit und Ausdehnung, gestattet man ein Heraustreten aus ihrem Kompetenzbereich oder eine Behinderung ihrer rechtmäßigen, notwendigen Eingriffe.., so können dadurch nur verhängnisvolle Irrtümer entstehen, die jene weitere Entfaltung des menschlichen Vernunftinhaltes verzögern, auf welche der ganze geschichtliche Prozeß ausgerichtet ist.»

Trotz diesen Fragezeichen und kritischen Einwänden sehen wir in Bonis Werk wenn auch nicht eine endgültige Lösung, so doch einen wertvollen Beitrag zu einer ertragreichen Behandlung dieser so schwierigen Seinsprobleme. Das Thema selbst bringt es mit sich, daß fast die ganze Abhandlung sich im Bereich der höchstmöglichen Abstraktion bewegt und erhebliche Anforderungen an den Leser stellt. Doch spürt der Leser durch alle Schleier der Abstraktion hindurch das leidenschaftliche, wenn auch verhaltene Pathos eines echt philosophischen Fragens und Forschens. Das versöhnt mit mancher notwendig gewordenen Beanstandung.

Eine besondere Anerkennung verdient Claus Riessner für seine gewiß nicht immer leichte Übersetzung aus dem Italienischen in ein gepflegtes und sauberes Deutsch.

Ernst Haenßler

Manfred Thiel: Die Umstilisierung der Wissenschaft und die Krise der Welt. Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1958.

Obwohl man sich dem sachlichen Gehalt dieses Buches nur über den Umweg eines nicht geringen «Ärgernisses» nähern kann, möchte ich den Inhalt referieren, bevor ich auf das «Ärgernis» eingehe. Das Buch betrifft nicht nur und auch nicht primär die Wissenschaft, wie der Titel besagt. Vielmehr strebt der Verfasser eine grundsätzliche Neuorientierung der als Wissenschaft in Anspruch genommenen (305) Philosophie von denkbar größter Tragweite an; diese Neuorientierung soll im Sinne eines epochalen «Umbruchs» (298) für die kommenden Jahrhunderte (234, 304) alle Bereiche der theoretischen und praktischen Bewältigung der Welt bestimmen. Die Spannweite der Erörterungen reicht so von der Philosophie über die Wissenschaft und deren Pflege in den Universitäten bis zur sozialen und weltpolitischen Situation der Menschheit.

In einem 1. Teil wird der bisherige «Stil» der Philosophie kritisch untersucht, um von daher die in unserer heutigen Lage angemessenen letzten Voraussetzungen für die Gesamtauffassung der Wirklichkeit und des Menschen

und für eine entsprechende Sinnbestimmung aufzudecken. Der Verfasser beschäftigt sich zu diesem Zweck mit maßgebenden Strömungen der vergangenen Jahrzehnte. Doch gilt sein Hauptinteresse Fichte, dessen philosophische «Stilistik» als «prototypisch» (59) für die moderne Philosophie angesehen und deshalb ausführlich behandelt wird. Fichte will «die Unendlichkeit eines empirischen Erkenntnisprozesses» mit «einer definitiven Geschlossenheit der Erkenntnis» vereinen (61); er will ein Totalsystem ableiten, mit dem die philosophische Erkenntnis ihren Ort im Sein selber einnehmen zu können glaubt. Im Rahmen der graphischen Schemata, die der Verfasser in reichem Maße verwendet und die mir zuweilen an die Stelle der Sachverhalte zu treten scheinen, wird Fichtes System mit dem Schema des Kreises charakterisiert. Fichte nimmt zu Unrecht die dem menschlichen Erkennen verschlossene absolute Kreisposition ein. Daß der Fichte'sche Versuch einer philosophischen Weltdeutung heute nicht mehr vollziehbar ist, wird kaum jemand bestreiten wollen. Man muß sich deshalb fragen, ob die «Stilistik» Fichtes, wie der Verfasser unterstellt, in der Tat die heutige Grundproblematik zum Ausdruck bringe (61) und ob die gegenwärtige philosophische Lage die Folge Fichtes sei (183). Man könnte höchstenfalls die Existenzphilosophie und den Diamat heranziehen, da hier auf je verschiedene Weise immer noch ein Standort im Absoluten eingenommen und dieses in den menschlichen Erkenntnishorizont einbezogen wird. Doch sind wohl beide Philosopheme für die heutige Lage im Westen in zunehmend geringerem Maße kennzeichnend. Auch scheint mir der Verfasser, nebenbei bemerkt, den Diamat im Sinne einer heute beliebten Mode insofern zu verzeichnen, als er ihn auf Kosten der Prägnanz sozusagen überträchtig macht: in die Ideologie wird so viel Geistreiches investiert, daß sie nun ihrerseits ideologisiert wird. Als ob die realistische Machtpolitik und die Bemühung um den Anschluß an den Zivilisationsstand des Westens nicht von Belang wären!

Im 2. Teil, der der systematischen Begründung der «Umstilisierung» gewidmet ist, jedoch auf weiten Strecken die kritischen Erörterungen des 1. Teiles weiterführt, wird das «Transformationsschema» dargelegt, das die Neuorientierung der Philosophie und weiterhin die theoretische und praktische Bewältigung der Welt im ganzen leisten soll. Dieses im Rahmen gegenwärtiger Bestrebungen namentlich der Schichtenauffassung entgegengestellte Schema, das Thiel aus der «Eigenart» des Menschen heraus denkt, und zwar «in der Weise einer Extrapolation» (273), wird durch einen sich progressiv differenzierenden Gegensatz von Unmittelbarkeit und Vermittlung und die jeweils dadurch bedingte «Gestalt» bestimmt. (Die fortschreitende Poldifferenzierung, der auch eine genetische Tragweite zugesprochen wird (240), könnte m.E. als ein Prozeß der Potentialisierung aufgefaßt werden: z.B. vom aktualitätsnahen Tier zum Menschen, der in sich reine Potentialität ausbildet). Das Transformationsschema ist ein Versuch zur kategorialen Bewältigung der Welt; zugleich bestimmt es aber auch die Auffassungsweise, weil der Mensch nach Thiel durch «die Konzeption des extremal distanziert-unmittelbaren Spannungssystems» gekennzeichnet ist (237). Das «entscheidend Neue» bestehe nun «eigentlich» darin, daß «das Seinssymbolische einschließlich vom Eigensymbolischen her» verstanden werde (263). Wenn ich

den Verfasser richtig verstehe, plädiert er für eine anthropologisch fundierte Ontologie (z. B. 269 ff., 333 ff. – wobei mir allerdings auffällt, daß die heutigen anthropologischen Bestrebungen m. E. nicht ausreichend genutzt werden). Das, worauf es beim Transformationsschema ankomme (so wird anderwärts gesagt, 291), sei «die Symbolisationsstruktur der gesamtwissenschaftlichen Schematisierung, bei der die Eigensymbolik und ihre Grundbegriffe zum Leitprinzip der Entfaltung der Seinssymbolik und ihrer Grundbegriffe gemacht sind». Wie ausdrücklich festgehalten wird (379), bedeutet dies nicht, daß es genügt, in den Menschen hineinzusehen und die Wirklichkeit fortzulassen; im Gegenteil, es komme vor allem auf die unabhängig von uns bestehende Wirklichkeit einschließlich des Menschen selbst an, jedoch in der Sicht des Menschen, die immer eine menschliche bleibe und nie das Absolute des Kreises in Anspruch nehmen könne. Heute werde, im Gegensatz zu einer «Philosophie des Seins», die «Philosophie des Menschen» geschrieben (381). Der Mensch steht nicht selbst im Absoluten, sei aber auf dieses angelegt oder sei «aus» ihm (288), weshalb das Absolute nicht durchgestrichen werden könne. Das Transformationsschema ist dem Verfasser «Arbeitshypothese», etwas «Radikal-Hypothetisches», «schwebendes System», also Schema in der Funktion einer Hilfskonstruktion (265 f., 288). Thiel ist von der unserer heutigen Lage allein angemessenen Absicht erfüllt, jeglichen Dogmatismus zu vermeiden (289). Für den Verfasser ist das Transformationsschema, neben dem andere «Gesamtkonstruktionen» möglich seien, allein durch seine «Leistungsfähigkeit» «in wissenschaftstheoretischer und soziologischer Hinsicht» auszuweisen (293). Dabei ist unser Autor geneigt, die heutige Lage, die auch praktisch zu bewältigen ist, in den schwärzesten Farben zu malen im Sinne eines «soziologisch-wissenschaftlichen Gesamtzerfalls» (172 – was wäre das überhaupt, näher besehen?). Thiel wendet sich abschließend den «Ausfolgerungen» zu und äußert sich in diesem Zusammenhang zur Ethik und Pädagogik, zur Problematik des Rechts (hier übrigens m. E. besonders nichtssagend: 258 f.) und besonders ausführlich zur heutigen Lage der Universität sowie zur gegenwärtigen politischen Weltsituation. Es wird u. a. darauf hingewiesen, daß «im soziologischen Sektor» mehr Verantwortung wach sei als in der «Fachphilosophie» (317), und daß eine «Herausspaltung einer anthropologisch-sozialwissenschaftlichen Fakultät» möglich sei (318). Wie sich diese «Ausfolgerungen» aus dem Transformationsschema als solchem ergeben, ist mir nicht klar geworden; es sei denn in dem Sinne, daß eine anthropologisch ausgerichtete Philosophie sich den praktischen Verantwortungen, wie sie der Verfasser erörtert, selbstverständlich nicht entschlagen kann. Mag man auch fromme Wünsche, wie etwa den «des breiteren Aufstandes der Charaktere und des guten Willens» (319) gern teilen, so bleibt doch viel unverbindliches, sowohl unheilgeschwängertes als auch hoffnungstrunkenes Reden über die Zukunft übrig (das mögliche «Ende des wissenschaftlichen Zeitalters», den 3. Weltkrieg, den «Moment», in dem «das Menschsein seinen Gipfel wird ausformulieren müssen», «Europas letzter Gedanke der kooperativen Weltbrüderlichkeit im Weltsystem des Menschen» usw.), ein wenig im Stil des «sowohl als auch», wie es die stets zutreffenden Horoskope verwenden (312 f., 349, 359 ff., 377).

Das eingangs erwähnte «Ärgernis dieses Buches», das Thiel voraussieht (XII), dürfte in der Tat nicht ausbleiben, wenn nicht das Buch wegen dieses «Ärgernisses» einfach unbeachtet bleibt. Doch muß sich der Verfasser – der verdienstvolle Herausgeber des «Studium Generale» und ein vielseitig orientierter Mann mit selten reichen Kenntnissen sowie wertvollen Einsichten und Einfällen – selber zur Last legen. Das «Ärgernis» ist keineswegs der Sache zuzuschreiben, der der Verfasser in der heutigen Situation m.E. völlig zu Unrecht geringe Chancen geben möchte, sondern einzig und allein der mißglückten Mitteilung der Gedanken. Dem Buch liegen zentrale und aktuelle Fragestellungen zugrunde, die heute breite Resonanz finden: die Schwierigkeiten und Ausweglosigkeiten, in die die traditionelle Philosophie heute geraten ist, und die sich, in ihrer offenkundigen Ohnmacht, in Sackgassen und Verfallsformen dokumentieren, weshalb sich eine Neuorientierung aufdrängt; der Vorstoß der Einzelwissenschaften und deren verändertes Verhältnis zur Philosophie, der etwa im Bereich der Soziologie dazu führt, daß diese der Philosophie den Rang abläuft; die sich abzeichnenden anthropologischen Tendenzen in gewissen Bestrebungen der Philosophie und in den Wissenschaften, insbesondere den Sozialwissenschaften, die noch nicht zu ausreichender Selbstverständigung gelangt sind. Daß übrigens die anthropologische Wendung, die der Verfasser im Grunde vollziehen möchte, nicht neu ist, räumt er selber ein; das Transformationsschema herrsche «heute politisch de facto weitgehend», jedoch «mißlicherweise kryptisch» (304). Andererseits legt der Verfasser die von ihm angestrebte und sowohl hinsichtlich des Anlasses als auch der Zielrichtung m.E. legitime und unerläßliche Neuorientierung der Philosophie in einer Form dar, die die Lektüre in verschiedener Hinsicht zu einer peinvollen Angelegenheit macht und der Sache der Philosophie, die nach der Meinung des Verfassers durch die modernen Philosophen in Verruf gebracht worden sei, gerade heute einen denkbar schlechten Dienst erweist: persönliche Stimmungen, Gefühle und Affekte überwuchern in einem nicht mehr landesüblichen Maß (so vor allem im Vorwort passim, ferner z.B. 311f. Anmerkung); die heftige, durch keine Spur von Humor und innerer Überlegenheit gemilderte Polemik artet nicht selten in sinnlose Verunglimpfung aus (z.B. Existenzphilosophie als «geile Intriganz weltloser Geschichtlichkeit... mit der ambitiösen Attitüde sich perfektionierender Eitelkeit» 318, und gar noch schlimmer 174, wobei «geile Intriganz» im Sachregister zum Stichwort avanciert); und die streckenweise stark feuilletonistische, mit bombastischen Fremdwortkombinationen gespickte Sprache entbehrt der nötigen Zucht (der Leser kann beliebige Seiten aufschlagen), wie wenn der Autor – in dieser Hinsicht wirklich kein Auctor – seine eigenen Hinweise auf die «totale Zersetzung und Entwertung der – ‚gewachsenen' – Sprache» (324), «die Abgleitung ins Deformative, Entartete», die «Verformung der Sprache» (325) belegen wollte! Daß die Sache selber keinen nüchternen und sachlichen Stil vertrage, sondern der «Manier» bedürfe und «eine gewisse Selbstforcierung» nötig mache, wie seltsamerweise ausdrücklich unterstellt wird (300), ist mir unerfindlich. Daß dies alles der Präzision und Klarheit abträglich ist, liegt auf der Hand. Die Manier, seine Gedanken vorzutragen, erscheint mir zu «der in eiserner Denkdisziplin geschulten hoch-

durchreflektierten Wissenschaftlichkeit» (213), zur «unerbittlichen Strenge der asketisch-konstruktiven Reflexion» (324) und zur «unerbittlichen Härte des Philosophierens» (325), die vom Verfasser beschworen werden, schlecht zu passen; ebenso schlecht wie der hohe, ja maßlose Anspruch, den der Verfasser zur Schau trägt. Wie Thiel im Vorwort berichtet, gibt das Buch einen historisierenden und popularisierenden Extrakt systematischer Arbeiten, die mangels Interesse (?) und wegen fehlender Mittel nicht veröffentlicht werden können (VII ff.). Trotz aufmerksamer Lektüre konnte ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß es sich mehrfach um unausgegorene Gedankenmassen handelt, die der gründlichen Durcharbeitung und der Entschlackung in «eiserner Denkdisziplin» bedürften.

Ich bedaure es aufrichtig, daß ich das vorliegende Buch, dassen sachlichen Intentionen ich im wesentlichen zustimme, nicht ohne stärkste Vorbehalte anzeigen kann. Wer sich trotz des «Ärgernisses» – das ich nicht unterschlagen durfte – durch das Buch durchbeißt, kann freilich manche Anregungen mitnehmen, was ich meinerseits dankbar anerkenne. Die panegyrischen Empfehlungen, die die beiden Wiener Professoren F. Kainz und F. Heintel dem Buch auf dem Waschzettel mitgeben und die ich im Sinne des «et audiatur altera pars» den geneigten Interessenten nicht vorenthalten möchte, kann ich allerdings nicht teilen.

Hans Ryffel

Hans Michael Baumgartner: Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann. Kösel-Verlag, München 1962.

Fast zur gleichen Zeit wie Kanthacks Buch über das an Hartmann illustrierte «Ende der Ontologie» ist von Baumgartner eine zweite «Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann» erschienen. Sie rückt die «Unbedingtheit des Sittlichen» ins Zentrum der Diskussion. Obwohl auch in dieser Publikation Hartmanns Position letzten Endes von einem ihr fremden «transzendenten» Kriterium – nämlich einem dogmatisch-spekulativen Gedanken (den Baumgartner selbst freilich als «Problemfrage» bzw. als «Frage nach dem Ursprung der Unbedingtheit» bezeichnet, obgleich die Antwort bereits impliziert ist: das «absolute Gutsein» zeige sich «als der Ursprung der in der Sittlichkeit als dem zwischen Person und Wert waltenden Geschehen des Anspruchs ereignishaft erscheinenden Unbedingtheit. Mithin ist Unbedingtheit selbst als ein Ereignis zu fassen, als ein Sich-Ereignen des absoluten Gutseins, in das Wert und personale Freiheit so einbezogen und verflochten sind, daß sie auf das Absolute als auf ihren letzten Verstehens-, Rechtfertigungs- und Sinnhorizont verweisen») – aus beurteilt und verworfen wird, herrscht darin ein redliches Bemühen des sorgsamen und subtilen, den Texten nachgehenden Verstehens. Es befähigt den Verfasser, die bei Hartmann enthaltenen Widersprüche und Unzulänglichkeiten in einer immanenten Kritik scharfsinnig und überzeugend aufzuweisen. Man kann sich allenfalls fragen, ob nicht auch Baumgartner das Augenmerk zu wenig auf die von Hartmann gemeinten Phänomene gerichtet und die ihnen vielleicht selbst

eignenden Widerstreitigkeiten gelegentlich zu Unrecht Hartmann zur Last gelegt habe. Davon abgesehen handelt es sich indessen um eine vorzügliche Arbeit.

Baumgartner sucht zunächst den «Ort der Unbedingtheit im ethischen Bereich bei Nicolai Hartmann» festzulegen. «Die letzte Auskunft, die Hartmann... über die Herkunft der Unbedingtheit gibt, ist diese: Unbedingtheit geht auf Zufälliges zurück. Zufälliges kann keinen anderen Charakter haben als den der Wirklichkeit. Also ist alle Unbedingtheit bloß wirkliche, bedingte und nicht unbedingte Unbedingtheit. Der Ort der Unbedingtheit ist damit das zufällig Faktische innerhalb des idealen Seins und mithin das Zufällige bzw. der Zufall oder die Faktizität des idealen Seins selbst. Das heißt aber: Das unbedingte Seinsollen, das von den sittlichen Werten ausgeht, gründet im Unbedingtheitscharakter des sittlichen Wertes, dieser Unbedingtheitscharakter des sittlichen Wertes weist zurück auf die sittlichen Eigenwerte, diese selbst aber sind ideal zufällig und besitzen ihre Unbedingtheit ohne allen Grund, grundlos». Als Resultat der Kritik formuliert der Verfasser: «Der wahrhafte ‚Ort' der Unbedingtheit kann nur ein sich selbst begründendes (nicht grundloses) Wert-Sein sein. Dieses darf daher weder als ideales Sein noch als reales Sein, weder als Spannung noch als bloße Identität verstanden werden. Es muß vielmehr als begründende Einheit, als – wenn man so will – Idealrealität und Realidealität gefaßt werden, da es nur als solches Sein und Wert in gleicher Weise zu begründen vermag. Der ‚Ort' der Unbedingtheit kann mithin nur das Unbedingte selbst sein.»

Daran schließt sich die Erörterung der «Gegebenheit der Unbedingtheit im ethischen Bereich bei Nicolai Hartmann». Diese Gegebenheit wird in dreifacher Weise befragt: «1. Wie sind die unbedingten sittlichen Werte dem Wertorgan des Menschen gegeben; wie wird das unbedingte Seinsollen der sittlichen Werte vom Menschen erfaßt?... 2. Wie sind die erfaßten unbedingten Werte dem realen Wollen des Menschen gegeben; wie richtet sich das reale Wollen des Menschen auf die im Werterfassen gegebene Unbedingtheit der sittlichen Werte und ihres Seinsollens?... 3. Wie sind die sittlichen Werte in ihrer Unbedingtheit dem Menschen als Person gegeben; in welchem Verhältnis stehen die autonomen sittlichen Werte und das von ihnen ausgehende Seinsollen zur Autonomie der Person?» Da «für Hartmann die Frage nach der Unbedingtheit in den unbedingten sittlichen Werten zentriert» ist, die sittlichen Werte ein Unbedingtes sind, «dem ein unbedingtes Seinsollen anhaftet und von dem unbedingte sittliche Forderungen ausgehen», läuft die Frage nach der Gegebenheit der Unbedingtheit faktisch auf die nach der Gegebenheit der sittlichen Werte hinaus. Es zeigt sich bei Hartmann eine «‚Spaltung' der Unbedingtheit in zwei ‚Unbedingte', in die unbedingten idealseienden sittlichen Werte und in die unbedingte realseiende Person. Sittlicher Wert (ideales Ansichsein) und Person (reales Ansichsein) stehen sich unaufhebbar gegenüber.» Das drängt zu der Frage nach dem Ursprung und der Rechtfertigung der Unbedingtheit des Sittlichen in Hartmanns Ethik. Darin «eröffnet sich der Horizont des Absoluten als des absoluten Gut-Seins, in dem alles Sein sich gründet und alles Soll seinen Sinn empfängt. Die Frage nach dem Ursprung erfragt den Ursprung als letzten

sich selbst gründenden Grund, der als solcher Ur- und Total-Sinn ist; sie entwirft den Ursprung der Unbedingtheit als absoluten Sinn-Grund, der sich nur zeigen kann, wenn er will; d. h. als absolutes Gut-Sein. Daraus ergibt sich: Die Frage nach dem Ursprung der Unbedingtheit kommt erst zum Stand, wenn sich ihr das absolute Gut-Sein zeigt als der Sinn-Grund der Unbedingtheit. Jede andere Antwort könnte bestenfalls eine vorläufige sein, die wieder überstiegen werden muß. Erst im absoluten Guten rechtfertigen sich Sein und Sollen, Wert und Person. Da das absolute Gutsein als Person und Wert begründend selbst personal und vollkommen gedacht werden muß, ist es erlaubt, folgende Transposition des erörterten Sachverhalts in die religiöse Sprache vorzunehmen: es ist absolut sinnwidrig und in sich widersprüchlich, ohne Gott Sittlichkeit rechtfertigen zu wollen». Erst vom absoluten Gutsein aus «wird Sittlichkeit als das, was sie ist und was sie sein soll, im strikten Sinne möglich». Das sind also die erwähnten spekulativen Gedanken, unter die Baumgartner Hartmanns Ethik selbstverständlich von Anfang an und nicht erst am Ende stellt; daß sie ihr völlig fremd bleiben, liegt auf der Hand. So unverbindlich sie für den sein müssen, der ihre dogmatischen Voraussetzungen nicht teilt – an der kritischen Würdigung der Position Hartmanns haben sie den Verfasser nicht gehindert.

H. Kunz

Wesley Piersol: La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle. Edit. Vitte, Paris 1959, 192 p. 16x25.

La mort a interrompu en 1951 la féconde carrière de Louis Lavelle, à 68 ans. Il venait de publier, dans sa Collection LOGOS (Presses univ. de France) un volume de 750 pages, tome premier d'un *Traité des valeurs.* Avec les manuscrits qu'il laissait, son ami René Le Senne mit au point le tome II, qui parut en 1955 (560 p.). En ce substantiel *Traité* nous pouvons voir le testament philosophique de Lavelle, car il y reprend naturellement ses idées favorites, énoncées déjà dans *La conscience de soi, Le mal et la souffrance, Les puissances du moi, Introduction à l'ontologie, Intimité spirituelle* (posthume 1956).

Lavelle est par excellence un théoricien de l'«Etre», mais son *Traité des valeurs* est destiné à prouver qu'un lien indissoluble unit la valeur à l'être, l'axiologie à l'ontologie. Les deux disciplines coïncident, parce que «la raison de l'être agissant» n'est autre que le bien ou la valeur.

La valeur dans la philosophie de Lavelle était donc un sujet de thèse recommandable. Un jeune disciple, M. Wesley Piersol, l'a traité avec fidélité dans son ouvrage présenté à la Faculté de Lyon. C'est un résumé adroit, riche de citations commentées, mais incomplet cependant puisque M. Piersol ne cite rien du tome II (qui traite des grandes catégories de valeurs), alors que tout le tome Ier n'établit que le «statut général de la Valeur». – En voici les linéaments essentiels.

La valeur est une notion qui intéresse l'existence, l'action, la volonté, et non la représentation et l'intellect. Elle nous est révélée par le sentiment, à travers nos tendances, nos besoins, notre *désir.* Cependant la mesure de la valeur n'est point donnée par le désir réel, moteur ordinaire de la volonté. Par nature j'ai d'abord une préférence pour moi, pour mon activité, exclusive d'au-

trui. La réflexion me découvre que l'essence de mon moi, sa source et son intentionalité profonde, c'est le *Tout*, seul objet de désir qui se justifie en droit. La valeur est un appel à préférer le *désirable* idéal au désiré naturel, et elle *exige sa réalisation*. Cette valeur-sollicitation et exigence, et la volonté de valeur, sont aussi spontanées que le désir. Il n'y a pas de critère externe de la valeur; elle a son évidence en elle-même.

La valeur apparaît *multiple:* le vrai, le beau, le bien, l'amour; et les valeurs inférieures, que l'on oublie souvent, santé physique, plaisirs, travail productif, etc., qui conditionnent les valeurs spirituelles cardinales. Chacune a son originalité irréductible; mais pourquoi sont-elles plusieurs? Parce que «l'activité de l'esprit, dès quelle s'exerce, le pluralise» (dialectique descendante). Les valeurs sont à la fois solidaires et en conflit mutuel, mais toutes aspirent vers leur source originaire, l'esprit (dialectique ascendante). De là l'*unité foncière* du système des valeurs.

Cet ensemble, un et multiple, forme une *échelle hiérarchique*, à la fois objective sur le plan de l'être, et résultant d'un système d'actes du sujet, sur le plan de l'existence. Accepter la valeur et respecter la hiérarchie qui la constitue, c'est faire le bien. Le mal consiste soit à refuser la valeur, soit à subvertir la hiérarchie, en donnant la préséance aux valeurs inférieures (jouissance, richesse, pouvoir) sur les valeurs spirituelles. L'origine du *mal* est donc dans la volonté libre de l'agent, qui opte parfois contre le bien, pour se prouver son indépendance propre. L'alternative bien-ou-mal reste toujours ouverte, le choix volontaire du mal toujours possible, car cela même constitue la *liberté*, laquelle est constitutive de la personne morale responsable. «La valeur n'a de réalité qu'autant qu'une liberté entreprenne de la réaliser.» Ainsi il y a une ambiguïté essentielle à la destinée de l'homme. D'ailleurs le bien et le mal sont aussi solidaires et complémentaires que l'un et le multiple, le temporel et l'éternel, etc. Sur le plan de l'existence, la réalité du mal n'est que trop positive, mais sur le plan de l'Etre absolu, le Mal, en étant la négation, est voué par lui-même à l'échec.

Passons sur les longues et minutieuses analyses qui retournent en tous sens les rapports du possible avec l'acte, la préférence, la différence et l'indifférence, le temps, la durée, le progrès, enfin la «métaphysique du rapport entre axiologie et ontologie». M. Piersol conclut que la théorie lavellienne de la valeur est une *philosophie du Sujet*, et plus généralement une *philosophie de l'Ordre*. Lavelle n'a pas cherché l'originalité, mais plutôt l'accord avec les meilleures axiologies de notre siècle, ainsi qu'avec l'esprit du christianisme. La théorie empiriste, si étroite et insuffisante, de Polin, est la seule qu'il combatte résolument.

Il me semble qu'il y a une énigme Lavelle, qui se pose à quiconque aborde son œuvre, M. Piersol n'en parle pas. C'est le contraste décevant que font un talent riche de vigueur et de finesse intellectuelle, et sa faible efficacité humaine. D'une part, un style plein de séduction, au vocabulaire simple – pas trace de jargon philosophique – une pureté française limpide, une fluidité entraînante. Et quant au fond, un maniement merveilleux de l'analyse réflexive, au service d'une inspiration spirituelle et morale élevée, sans aucune fadeur, un

véritable sens de la sainteté. Mais si, d'autre part, vous vous attendez à trouver de plus un sens de la réalité humaine concrète, vous serez déçu. Le monumental *Traité des valeurs* n'aboutit d'aucune manière à une morale accessible et applicable. Même dans ses petits livres de «moraliste» (dont *Conduite à l'égard d'autrui* me semble le plus beau), où le sujet l'entraînerait à se pencher sur le «vécu» quotidien, la pensée lavellienne se maintient dans une zone de concepts généraux, qui survole de haut le sol de la condition humaine. Notre existence morale n'est-elle pas remplie de cas de conscience, de conflits entre les valeurs, enfin de mille manières d'être infidèles à nos devoirs? Domaine inépuisable, où notre moraliste cependant ne pénètre point. On dirait que retenu par une fausse pudeur de spiritualiste mystique, il craindrait de déroger à sa dignité, s'il descendait jusqu'à ces détails matériels. Or il n'est pas de morale efficace qui ne comporte l'étude d'exemples particuliers, et même une casuistique, discipline qui répugne extrêmement à Lavelle. La veine du *moraliste* est bien manifeste chez lui, mais sans doute celle du *métaphysicien*, mystique rationnel, est bien plus vigoureuse, puisque ce dernier l'emporte toujours sur le premier. L'acte et le possible, le tout de l'être, avec son intimité et ses différents «plans», l'âme, le mal, la personne, autrui, la liberté, ces entités sont en elles-mêmes pleines de sens, mais si l'on supprime leurs attaches aux choses et aux individus concrets perceptibles, elles se vident. La spéculation glisse alors vers le verbalisme ou vers la mythologie; elle devient agencement ingénieux de mots, ou bien une sorte de drame joué par des personnages de mythe. Un tel jeu peut avoir aussi sa beauté, sans doute, mais il ne saurait toucher qu'une élite très restreinte.

Au fond c'est la conception même de la philosophie qui est ici en cause. La philosophie ouverte doit avoir pour procédé constant d'appliquer des idées aux cas concrets, pour remonter de là à l'abstraction. La pensée de Lavelle, elle, ne se meut par système que dans l'abstrait pur. Conséquent avec lui-même, il a défini une fois la philosophie: l'étude du *rapport entre le moi et l'être.* Mais l'homme d'aujourd'hui qui veut réfléchir face au réel la conçoit plutôt comme un *effort pour comprendre l'univers*, qui nous est donné à connaître, et qui inclut les hommes vivants et leurs fins.

Robert Bouvier

Joseph de Vries: La pensée et l'être. Une épistémologie. Editions Nauvelaerts Louvain, Béatrice-Nauvelaerts Paris, 1962, 378 p., traduction française de Charles de Meester de Ravestein.

Il s'agit ici de la traduction française d'un ouvrage célèbre en Allemagne dès sa parution en 1937, et complètement refondu par l'auteur pour sa présentation au public français. Fruit d'un long enseignement oral, admirablement documenté, donnant pour chaque point de doctrine aussi bien l'état de la question qu'une bibliographie mise à jour jusqu'en 1962, ce livre expose la critique de la connaissance, telle qu'elle peut être supposée par un philosophe de tendance aristotélicienne et scolastique. Cependant, loin de se référer implicitement à des thèses admises telles quelles, parce que transmises par l'Ecole, l'auteur s'en tient, après avoir écarté comme inadéquates à son

propos les méthodes psychologique ou logique, à une démarche expérimentale et inductive. Aussi bien l'ouvrage présenté n'est-il ni scolastique ni historique, mais philosophique.

Il s'agit pour l'auteur comme pour Husserl de «commencer» et d'éliminer tout présupposé métaphysique. Au lieu toutefois de recourir à une époché méthodique, l'auteur fait appel à ce qu'il appelle les convictions naturelles de l'intelligence humaine. Celles-ci sont autant de données immédiates de la conscience, autant d'affirmations naturelles, pré-philosophiques, dont il faut montrer le bien-fondé: ainsi par exemple la portée ontologique des concepts universels, l'objectivité du temps et de l'espace, en bref le réalisme de l'intelligence connaissante.

Le point de départ de l'auteur est le *cogito*, car J. de Vries montre que l'issue prédite par Etienne Gilson à toute philosophie qui commencerait par le moi pensant, n'est pas nécessairement fatale, non pas le *cogito* cartésien, mais le *cogito* heureusement doué de l'intentionnalité husserlienne: la conscience de soi ne se produisant pas en effet sans la conscience de l'autre-que-moi. Cette affirmation fondamentale de la philosophie contemporaine, l'auteur n'a pas de peine à montrer qu'elle est celle même d'Aristote et de la tradition aristotélicienne, pour qui l'intelligence n'est connue que par ses actes, pour qui la conscience de la connaissance sensible et intellectuelle implique celle de l'existence (Ethique, 1170 a 31–33). Cette affirmation pourtant n'est fondamentale pour l'auteur qu'en tant que point de départ de la démarche inductive et critique; on ne peut dire qu'il conçoit l'intentionnalité du *cogito* comme un principe, il la considère comme un fait d'expérience, immédiatement conscient, indéniable, vrai, certain, qui permet d'expliciter aussi bien la nature spirituelle du moi pensant que la possibilité d'une philosophie objective, d'une métaphysique de l'être. L'intentionnalité est en effet une relation sujet-objet, elle permet donc d'induire d'une part ce que sont le sujet et l'objet, d'autre part comment est saisi le sujet, sous quel mode est connu l'être réel.

L'analyse du *cogito* permet de montrer que l'intelligence s'exerce au sein même de l'expérience sensible, contrairement à ce que pourrait nous faire croire un certain dualisme étroit, et qu'elle assure, par son jugement, le caractère de vérité objective et de certitude des premières expériences internes. Le privilège du *cogito* se maintient ici en effet en dépit de l'intentionnalité: le vécu, assumé immédiatement dans le *jugement de conscience*, est saisi aussi bien comme être-en-soi que comme être-pour-moi, alors que l'objet extérieur ne peut être saisi premièrement que comme être-pour-moi. C'est pourquoi la première phase de l'analyse montre d'abord que le moi est à la fois sujet et producteur de ses actes. L'«ontologie du connaître» permettra enfin de conclure à la spiritualité de l'intelligence humaine, qui, tendant, de par son dynamisme naturel, à la contemplation du vrai dans toute sa latitude, se saisit de tout ce qui est en tant qu'étant et s'épanouit ultimement dans la connaissance de l'Etre premier, dont le Nom est *Je suis*.

Avant d'arriver à cette ultime conclusion, il faut évidemment manifester la portée métaphysique de l'intelligence humaine, faite pour l'être. La critique du jugement immédiat, objet immédiat d'expérience interne, rapporte des concepts à l'existant; l'adhésion judicative suppose donc une assimilation

intentionnelle et conceptuelle. La *querelle des universaux*, une fois de plus évoquée ici, est tranchée en faveur du réalisme modéré aristotélicien. Mais, le lecteur s'en rend bien compte, la querelle des universaux n'épuise pas pour l'auteur le problème du réalisme ou de l'idéalisme de la connaissance humaine. L'auteur, par sa démarche expérimentale et inductive, donne tout son sens à ce vieux problème, usé par l'enseignement, toujours crucial cependant pour la vie de notre intelligence, en le définissant comme un aspect seulement du problème critique.

Le réalisme des concepts intellectuels s'explicite dans deux directions: il permet d'affirmer l'objectivité des notions d'espace et de temps – après Descartes, J. de Vries assume la postérité cartésienne et particulièrement Kant –, le caractère principalement métaphysique du principe de non-contradiction, la validité du principe de causalité; ayant ainsi assuré ses points d'appui critiques en justifiant les premiers principes, l'auteur expose la doctrine de la connaissance du monde, sans hésiter désormais à élargir son point de vue à la connaissance historique, éthique et surtout métaphysique. Car si l'intelligence est essentiellement intentionnalité vers l'être, d'avoir montré sa portée ontologique, suffit à légitimer sa quête du suprasensible, de l'Intelligible, qui lui aussi *est*.

On le voit, cet ouvrage de critique, sur bien des points, reprend des idées familières à l'enseignement scolastique. Mais son point de vue est original, et ne se confond ni avec la problématique d'un Garrigou-Lagrange ni avec celle d'un Maritain. L'auteur se propose en effet une *critériologie* plutôt qu'une critique de la connaissance. Plutôt que de répondre à la question: qu'est-ce que le connaître et particulièrement le connaître vrai? il tente de répondre à la question: le connaître humain porte-t-il sur l'être et plus particulièrement une métaphysique est-elle possible comme science rigoureuse? Fortement attaché à la tradition philosophique de Louvain, l'auteur connaît la pensée de son temps et y découvre de singulières résonnances aristotéliciennes et scolastiques. Son livre n'est donc pas celui d'un isolé: il dialogue sans cesse avec les grandes positions de l'histoire des idées, sur un ton de simplicité qui ne peut manquer de frapper son lecteur.

André de Muralt

Amir Mehdi Badi': L'illusion de l'extensibilité infinie de la vérité, t. II: *Vers une Connaissance objective*. Lausanne 1960, Librairie Payot. 158 pages.

Le titre nous le dit: étendre infiniment la vérité est une illusion. Cela veut dire, semble-t-il, que la prétention à la connaissance d'un «absolu» est une gageure. Le premier volume de cet ouvrage, qui a été analysé ici-même, traitait d'une première période du développement de la pensée allant de ses débuts jusqu'à Descartes y compris; il la caractérisait comme vision *subjective* du monde. C'est par opposition à une vue pareille qu'il faut comprendre le sous-titre du tome second: vers une connaissance objective. Ce tome couvre une période beaucoup plus restreinte et la réduit singulièrement, car, après de courtes allusions à l'origine – non pas sceptique (Descartes) – mais «réservée» (Bacon) d'une pensée «spécifiquement anglaise», quatre auteurs et

pratiquement eux quatre seulement sont passés en revue et rendus pour ainsi dire seuls responsables d'une évolution de la pensée vers une connaissance objective que l'auteur semble tenir pour la seule raisonnable: Berkeley, Locke, Hume et Kant. On trouve bien encore le nom de Montaigne (principalement dans la table des matières!) et même celui de Pascal, mais l'importance de tels auteurs s'évanouit en face de celle de Kant à qui la moitié du volume est consacrée. Le livre se termine par une violente attaque contre Fichte et l'esprit qui s'ensuit et que l'auteur estime retrouver jusque chez Sartre, reprochant à celui-là d'affirmer, pour réaliser «cette irréalisable condition de la possibilité de la connaissance de l'absolu», gratuitement l'existence d'un moi absolu censé assurer l'identité du sujet et de l'objet. Bergson, d'autre part, n'échappe pas à la rancune de l'auteur chaque fois qu'il peut le dénigrer parce qu'il ne cadre pas avec son idéal d'une connaissance toujours plus objective.

Plein de remarques pertinentes sur les principaux auteurs traités, ce livre, attrayant certes, ne saurait cependant servir de traité historico-critique d'épistémologie. L'analyse de Kant est fort bien faite, mais l'auteur aurait pu mieux faire ressortir que la pensée kantienne est l'aboutissement du développement scientifique du siècle qui l'a précédé, que Kant est, comme Hume et les autres, impossible sans Newton et tout le succès de la Mécanique. C'est trop facile de suggérer que l'œuvre monumentale de Kant domine la Science et la détermine épistémologiquement. De fait, après Kant, la Science a commencé déjà à s'éloigner de cette détermination.

L'intérêt de l'ouvrage nous paraît résider surtout dans ce qu'à travers l'analyse de quelques grands philosophes, il nous fait pénétrer au sein de la pensée ferme et positive de M. Badi' lui-même.

André Mercier

Heinrich Scholz: Mathesis Universalis. Abhandlung zur Philosophie als strenger Wissenschaft. Herausgegeben von *Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Joachim Ritter.* Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart 1961.

In einem gediegenen schönen Band haben die Herausgeber eine Auswahl von zum überwiegenden Teil bereits früher veröffentlichten Abhandlungen aus den Jahren 1930–1951 von Scholz wieder zugänglich gemacht. Neben den von den Herausgebern zu den einzelnen Arbeiten hinzugefügten Anmerkungen findet sich eine von Kambartel besorgte Bibliographie sowohl der selbständigen Veröffentlichungen und Zeitschriftenabhandlungen wie der Zeitungsartikel und der «Vorlesungsausarbeitungen und Beiträge zu den Vorstudien und Forschungen der Gruppe von Münster». Scholz kam von der Theologie und Religionsphilosophie her, und vermutlich muß ihn irgendeine – von den Herausgebern nicht erwähnte – Erfahrung oder Einsicht so erschüttert haben, daß er über ein spätes Studium der Mathematik und theoretischen Physik das «Heil» der Philosophie von der mathematisierten Logik erwartet hat. Unter den Logistikern nimmt Scholz eine Sonderstellung ein, insofern er einerseits die Tradition der großen Denker (vor allem Platon

und Leibniz) – freilich in ihren gedanklichen Gehalten sehr eingeschränkt – bewahren will, und andererseits zeitlebens über Dinge geschrieben hat, die wenig oder nichts mit der «Philosophie als strenger Wissenschaft» zu tun haben. Man ist dankbar, hier Arbeiten wie z.B. die über «Augustinus und Descartes» und «Über das Cogito, ergo sum», in denen das philosophische Grübeln sich noch nicht restlos in formalisierte Formeln aufgelöst hat, wieder zu finden. Im übrigen bleibt es für den nicht-logistischen Leser doch recht erstaunlich, wie viele Behauptungen innerhalb dieser als strenge Wissenschaft beanspruchten Philosophie alles andere als «streng wissenschaftlich» sind.

H. Kunz

Gisbert Hasenjaeger: Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der modernen Logik. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1962.

G. Hasenjaeger darf als ein Vertreter der von H. Scholz begründeten Schule von Münster i.W. betrachtet werden. Der Titel des Werkes deutet an, daß dieses Werk dazu bestimmt ist, in das Gebiet der modernen Logik einzuführen. Dabei ist unter der modernen Logik die Disziplin zu verstehen, die auch als mathematische Logik oder Logistik bezeichnet wird. In der Tat läßt sich sagen, daß hier in streng systematischer Weise eine Übersicht über das Gebiet der modernen Logik geboten wird. Auch ist dem Werk ein Literaturverzeichnis beigegeben, das eine Übersicht gibt über die Literatur, auf die im Text verwiesen wird. Das Ganze stellt sich dar als eine Folge von acht Kapiteln. Wir werden hier auf Themen, die in den einzelnen Kapiteln behandelt werden, eingehen. Doch sei von vornherein betont, daß wir für unsere Behandlung nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Das *erste Kapitel* ist betitelt: Traditionelle und moderne Logik. Es wird schon in diesem Kapitel eine Disziplin dargestellt, die vom Autor als «die sogenannte Aristotelische Syllogistik» bezeichnet wird. Im Text wird darauf hingewiesen, daß in der Aristotelischen Syllogistik logische Sätze bzw. Schlußweisen aufgestellt werden. Die Ausdrücke «logische Sätze» und «Schlußweisen» bezeichnen Verschiedenes und sind ihrer Bedeutung nach durchaus nicht zu identifizieren. Anderseits hat man sich aber zu denken, daß ein sachlich höchst bedeutsamer Zusammenhang zwischen logischen Sätzen und Schlußweisen besteht.

Wir berühren damit ein Problem, worauf der polnische Logistiker Jan Lukasiewicz in dem Werke «Aristotle's Syllogistic» (1951) aufmerksam gemacht hat. J. Lukasiewicz betonte, daß Aristoteles keinen Syllogismus primär als einen Schluß formulierte (a.a.O. S.2), daß aristotelische Syllogismen Implikationen und darum Sätze sind, die entweder wahr oder falsch sind, während dies von Syllogismen der traditionellen Logik nicht gilt (ebd. S.21). Es trifft zu, daß Aristoteles die Syllogismen in der Regel als Implikationen formulierte und es gilt das insbesondere hinsichtlich des Modus Barbara, der ja vom historischen Standpunkt aus betrachtet als Musterbeispiel eines Syllogismus gelten darf. Doch wird neuerdings in einem Artikel, der eine Darstellung der Geschichte der Logik ist und ein Textstück des Werkes «Encyclopaedia Britannica» (1960) bildet, darauf hinge-

wiesen, daß nicht alle aristotelischen Formulierungen syllogistischer Modi Konditionalsätze, d.h. Implikationen sind (vgl. a.a.O. Bd. 14, S. 317c). Im Text des ersten Kapitels sind nun 19 Syllogismen dargestellt. Diese Syllogismen werden hier ausdrücklich als Schlußweisen bezeichnet; man könnte sie kennzeichnen als diejenigen Syllogismen, die in der traditionellen Logik allgemein als richtig gelten. Der Auffassung, nach der es nicht nur 19, sondern 24 richtige Syllogismen gibt, die insbesondere von Leibniz und in neuester Zeit von J. Lukasiewicz und auch von anderer Seite vertreten worden ist, wird insofern Rechnung getragen, als bemerkt wird, daß zu den 19 Syllogismen, die dargestellt sind, noch 5 sogenannte subalterne Schlußweisen hinzukommen, wenn man die Schlußweisen zuläßt, die Abschwächungen von anderen korrekten Schlußweisen sind (a.a.O. S. 16). Dagegen möchten wir einwenden, daß man keinen Grund hat, die betreffenden Schlußweisen nicht zuzulassen und daß es nicht notwendig ist, sie als Abschwächungen von anderen Schlußweisen aufzufassen.

Das *zweite Kapitel* ist betitelt: Logik als Ontologie. Wir erwähnen zunächst, daß man im Anschluß an eine Stelle des Textes die Ontologie erklären könnte als die allgemeine Lehre vom Seienden (vgl. a.a.O. S. 31). Im Text wird nun aber auch der Ausdruck «diskrete Ontologie» verwendet, und es ist darum zu untersuchen, wie dieser Begriff vom Autor bestimmt wird. Es geschieht dies auf folgende Weise. Als Ausgangspunkt der Überlegung dient ein Ausdruck, der als Musterbeispiel eines allgemeingültigen Aussagenschemas gelten kann. Im Anschluß daran wird die Frage aufgeworfen: Wie kommt es, daß es allgemeingültige Aussagenschemata gibt? Der Autor erklärt, daß die Beantwortung dieser Frage von dem philosophischen Standpunkt, den man einnimmt, abhange. Es werden mehrere Aussagen, die als Antworten auf diese Frage gelten können, dargestellt. In unserem Zusammenhang ist diejenige Antwort wesentlich, die im Text als realistisch bezeichnet wird und die wir darum als die realistische These bezeichnen wollen. Es sei bemerkt, daß diese These nicht als eine These des Autors aufzufassen ist. Die realistische These läßt sich im Anschluß an den Text in folgender Weise formulieren: Die Welt der konkreten Dinge besteht aus Dingen, welche manche Eigenschaften haben und manche Eigenschaften nicht haben und zwischen welchen manche Beziehungen bestehen und manche Beziehungen nicht bestehen. Es folgt die Erklärung: Dieses Weltbild sei als «diskrete Ontologie» bezeichnet (a.a.O. S. 30–31). Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir annehmen, daß der Autor die diskrete Ontologie als Grundlage der Logik betrachtet (vgl. a.a.O. S. 48). Im Zusammenhang mit der Lehre, nach der die diskrete Ontologie als Grundlage der Logik gelten kann, steht eine zweite Lehre, die besagt, daß eine Welt vollständig bestimmt wäre durch einen Katalog, der nach einer noch zu beschreibenden Vorschrift herzustellen wäre.

Um diese Vorschrift in möglichst einfacher Weise wiedergeben zu können, bedienen wir uns hier einer Beschränkung, indem wir lediglich die Eigenschaften, nicht die Beziehungen ins Auge fassen. Es ließe sich dies auch so ausdrücken, daß man sagt, daß wir lediglich die einstelligen und nicht die mehrstelligen Attribute berücksichtigen. Prinzipiell wird durch diese Beschränkung nichts geändert. Es ist nun die Rede von zwei Katalogen, von

denen der erste mit K_1 und der zweite mit K_2 bezeichnet wird. Es sei von vornherein bemerkt, daß die Kataloge K_1 und K_2 endlich, aber auch unendlich sein können. Im Katalog K_1 sollen alle Fälle, in denen eine bestimmte Eigenschaft einem bestimmten Dinge zukommt, verzeichnet sein. Der Katalog K_2 soll erstens alle Daten des Kataloges K_1 enthalten und zweitens soll im Katalog K_2 jeder Fall vermerkt sein, der dann vorliegt, wenn im Katalog K_1 nicht vermerkt ist, daß eine bestimmte Eigenschaft einem bestimmten Ding zukommt (vgl. a.a.O. S. 35).

Diese Lehre, die von den Katalogen handelt, welche eine vollständige Beschreibung der Welt geben, berührt sich in wesentlichen Punkten mit R. Carnaps Lehre von den Zustandsbeschreibungen (State-Descriptions), die in dem Werke «Logical Foundations of Probability» dargestellt ist (vgl. a.a.O. S. 70). Auf R. Carnaps Lehre von den Zustandsbeschreibungen wird in dem vorliegenden Werk von G. Hasenjaeger an einer späteren Stelle, an der vom Katalog K_2 die Rede ist, und die dem letzten Kapitel angehört, verwiesen (vgl. a.a.O. S. 161).

Im zweiten Kapitel wird auch die Lehre von den Aussagenverbindungen oder Wahrheitsfunktionen behandelt, wobei unter Wahrheitsfunktionen Funktionen zu verstehen sind, die einer endlichen Folge von Wahrheitswerten einen Wahrheitswert zuordnen. Die Bemerkung, daß unter den vier verschiedenen einstelligen Wahrheitsfunktionen diejenige, welche wir hier als Negation bezeichnen wollen, als wichtig auszuzeichnen ist, ist richtig und instruktiv (vgl. a.a.O. S. 39).

Das *dritte Kapitel* ist betitelt: Logik als Sprachtheorie. Der Autor hebt hervor, daß die Form von Aussagen wesentlich ist für die Formulierung logischer Gesetze und deutet an, daß sich die Form von Aussagen kaum anders beschreiben läßt als dadurch, daß man auf die sprachliche Darstellung von Aussagen Bezug nimmt. Dies führt dazu, daß die Logik den Charakter einer Sprachtheorie annimmt. Der Autor erklärt, daß die Form einer Aussage das ist, was zwei Aussagen von gleicher Form gemeinsam haben und verteidigt diese Definition gegen den naheliegenden Einwand, daß sie zirkelhaft sei, indem er darauf hinweist, daß der Begriff «die gleiche Form haben» elementarer ist als der Begriff «von der Form sein» (a.a.O. S. 55). Diese Auffassung ließe sich auch rechtfertigen, indem man sagt: In der Logik genügt es, festzusetzen, unter welchen Umständen es zutrifft, daß zwei Aussagen die gleiche Form haben.

Es werden in diesem Kapitel drei Sprachen untersucht, nämlich die Sprache der Aussagenlogik, die Sprache der Syllogistik und die Sprache der Prädikatenlogik. Die Sprache der Prädikatenlogik wird ausgezeichnet als die wichtigste in der modernen Logik verwendete Begriffsschrift; und es wird festgestellt, daß die Sprache der Prädikatenlogik als die Sprache der diskreten Ontologie verstanden werden kann (a.a.O. S. 56ff.). Es läßt sich sagen, daß die Prädikatenlogik die Aussagenlogik als ein Teilgebiet in sich schließt. In dem vorliegenden System der Prädikatenlogik wird die Eingliederung der Aussagenlogik in die Prädikatenlogik dadurch ermöglicht, daß man die Aussagenvariablen als nullstellige Prädikate oder eigentlich als nullstellige Prädikatenvariable auffaßt. Derartige systematische Erweiterungen von Be-

griffen erweisen sich oft als außerordentlich fruchtbar. Die moderne Logik unterscheidet sich auch dadurch von der älteren Logik, daß sie solche Erweiterungen einführt. Die Beschreibung der Sprache der Syllogistik läßt erkennen, daß diese Sprache nicht lediglich als ein Teilgebiet der Sprache der Prädikatenlogik aufzufassen ist; doch ist zu sagen, daß die beiden Zeichen, die hier als aussagenbildende Funktoren betrachtet werden und der Sprache der Syllogistik den beiden anderen Sprachen gegenüber eigentümlich sind, nicht Zeichen der echt aristotelischen Syllogistik sind (vgl. a.a.O. S.66).

Das *vierte Kapitel* ist betitelt: Logik als Methodenlehre. In den einleitenden Ausführungen dieses Kapitels wird darauf hingewiesen, daß die Logik als Hilfswissenschaft für andere, insbesondere für die deduktiven Wissenschaften die Aufgabe hat, Regeln des Schließens darzustellen und daß die Regeln des Schließens sich auffassen lassen als Rezepte zur Erzeugung von sprachlichen Gebilden aus gegebenen sprachlichen Gebilden. Das Verständnis dieses allgemeinen Satzes wird erleichtert und gesichert durch die Feststellung, daß die Schlußfiguren der Syllogistik als ein System von Methoden zur Gewinnung von Sätzen aus anderen Sätzen aufzufassen sind. Wir bemerken dazu, daß an dieser Stelle die gültigen syllogistischen Modi als Regeln des Schließens und nicht als logische Sätze zu deuten sind. Es braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß in der modernen Logik nicht nur Regeln des Schließens für die Sprache der Syllogistik, sondern auch für die Sprache der Aussagenlogik und insbesondere für die Sprache der Prädikatenlogik aufzustellen sind. Diese Überlegungen führen auf den Begriff des Kalküls; denn es läßt sich sagen, daß unter einem Kalkül ein System von Schlußregeln zu verstehen ist. Nun kann man aber, wie der Autor bemerkt, jeden Kalkül handhaben als eine Art kombinatorisches Spiel, nur um zu sehen, was dabei herauskommt. Uns interessieren aber in der Logik nur Kalküle besonderer Art, nämlich Kalküle, die in der vorliegenden Schrift durch den Begriff der Brauchbarkeit ausgezeichnet sind. Der Autor nennt zwei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn ein Kalkül brauchbar sein soll. Ein Kalkül muß einerseits zulässig sein, d.h. er darf bei korrekter Anwendung nichts Falsches liefern, und er muß anderseits auch vollständig sein, d.h. er muß genügend viele, wenn möglich alle gültigen Formeln, die ins Gebiet der betreffenden Disziplin fallen, ableiten lassen (vgl. a.a.O. S.92). Um diese allgemeinen Bestimmungen an einem Beispiel zu verdeutlichen, weisen wir auf einen Fall hin, auf den auch in der vorliegenden Schrift verwiesen wird und der uns evident zu sein scheint. Für das Gebiet der Aussagenlogik gilt, daß es einen Kalkül gibt, der zulässig und vollständig ist, also brauchbar ist (ebd.). Es sei erwähnt, daß in diesem Kapitel auch die Idee des reinen Sequenzenkalküls beleuchtet wird und daß dabei auf eine Abhandlung von G.Gentzen, die 1932 in der Zeitschrift «Math. Annalen» veröffentlicht wurde, hingewiesen wird. Dieser Sequenzenkalkül ist mit der Aussagenlogik verwandt; es werden die hier verwendeten Buchstaben auch als Aussagenvariable bezeichnet.

Das *fünfte Kapitel* handelt von möglichen Erweiterungen der Sprache der Prädikatenlogik. Es sollen hier zwei Arten solcher Erweiterungen kurz beleuchtet werden. Die erste Art der Erweiterung besteht in der Einführung eines Zeichens der Identität in die Sprache der Prädikatenlogik. Im Text

wird darauf hingewiesen, daß die Identität im Rahmen der Prädikatenlogik zunächst als eines der vielen zweistelligen Attribute zu betrachten ist (a.a.O. S.97). Der entscheidende Schritt, der zu einer Erweiterung führt, besteht darin, daß man das Zeichen der Identität als eine logische Konstante betrachtet und den elementaren Zeichen der Prädikatenlogik beifügt.

Es handelt sich hier um eine Frage der Zweckmäßigkeit, und man wird sagen dürfen, daß die Entwicklung der Theorie der Identität in der modernen Logik zeigt, daß diese Erweiterung der Sprache der Prädikatenlogik zweckmäßig ist. Im Text wird auf zwei Fälle verwiesen, in denen sich die betreffende Erweiterung der Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache der Prädikatenlogik als zweckmäßig bewährt. Der erste Fall betrifft die Darstellung von Aussagen, welche der Autor als *Anzahlaussagen* bezeichnet. Es darf hier wohl darauf verwiesen werden, daß dieses Thema in der Schrift von H. Scholz, die betitelt ist «Metaphysik als strenge Wissenschaft» ausführlich behandelt worden ist. H. Scholz faßte allerdings den Begriff der Anzahlaussagen etwas enger als der Autor des vorliegenden Werkes, aber dieser Unterschied ist hier unwesentlich. Zu den Anzahlaussagen gehören die Aussagen, welche besagen, daß es genau n Dinge gibt, auf die ein bestimmtes Attribut, das einfach oder auch zusammengesetzt sein kann, zutrifft; dabei ist unter n eine natürliche Zahl zu verstehen. Solche Sätze lassen sich nun in der Tat bei Verwendung des Zeichens der Identität in exakter Weise formulieren. Der zweite Fall betrifft die Deutung von Ausdrücken, bei deren Darstellung in deutscher Sprache der bestimmte Artikel verwendet wird; auch in diesem Falle trifft es zu, daß sich die Bedeutung der betreffenden Ausdrücke unter Verwendung des Zeichens der Identität in exakter Weise wiedergeben läßt.

Die zweite Art der Erweiterung, die hier zu berücksichtigen ist, besteht darin, daß man «Begriffe als Dinge behandelt», d.h. es zuläßt, daß Formeln gebildet werden, in welchen auf die Partikeln «Für alle» und «Es gibt» unmittelbar nicht Variable für Dinge im eigentlichen Sinn, sondern Variable für Attribute folgen (vgl. a.a.O. S.113). Im Text ist eine Definition dargestellt, die als eine mögliche Definition der Identität bezeichnet wird und die sich in der Wortsprache etwa in folgender Weise wiedergeben läßt: «x ist identisch mit y» bedeutet nichts anderes als: für jedes einstellige Attribut gilt, daß, wenn es auf x zutrifft, es auch auf y zutrifft (vgl. a.a.O. S.115). Es ist offensichtlich, daß hier ein Fall vorliegt, in dem Attribute wie Dinge behandelt werden. Es sei hier noch angedeutet, daß diese zweite Art der Erweiterung als erster Schritt zur Entwicklung einer Stufenlogik oder Typentheorie gelten kann (vgl. a.a.O. S.117).

Das *sechste Kapitel* ist betitelt: Die Antinomien. Es werden in diesem Kapitel die bekannten Antinomien behandelt. Unter diesen Antinomien sei hier die berühmteste, nämlich die Antinomie des Lügners, genannt. Der Autor bemerkt selbst, daß das Problem des Lügners aus dem Altertum stammt; wir fügen die Bemerkung bei, daß dieses Problem auch in der scholastischen Logik erörtert worden ist. Wir verweisen dafür auf das Werk von I. M. Bochenski «Formale Logik» (1956) und damit mittelbar auf Stellen der Logica Magna des Paulus Venetus (gest. 1429).

Es ist das Ziel der Untersuchungen, die im sechsten Kapitel dargestellt

sind, zu zeigen, wie die Widersprüche, auf welche die Antinomien führen, zu vermeiden sind (vgl. a.a.O. S. 122). Ob dieses Ziel insbesondere für die Antinomie des Lügners erreicht ist, kann hier nicht entschieden werden.

Das *siebente Kapitel* ist betitelt: Logik und Vernunftkritik. Unter der Vernunftkritik ist hier wohl die Disziplin zu verstehen, welche in dem Werke Kants, das betitelt ist «Kritik der reinen Vernunft», dargestellt ist. Es wird denn auch im Text auf eine Stelle dieses Werkes verwiesen, nämlich auf die Stelle, an der drei Fragen formuliert sind, die irgendwie ausgezeichnet werden (vgl. a.a.O. S. 138 und Kant, Kr.d.r.V., B S. 833). Die erste dieser drei Fragen lautet: Was kann ich wissen? Der Autor bemerkt, daß die Logik nur zur Lösung dieser ersten Frage unmittelbar etwas beitragen kann. Es wird darauf aufmerksam gemacht, daß man hier in erster Linie das Wissen im Auge habe, welches in den sogenannten deduktiven Wissenschaften systematisiert ist. Bedeutsam ist die Feststellung, daß dazu heute auf Grund moderner Untersuchungen viel mehr gesagt werden kann, als man zur Zeit Kants erwarten konnte (a.a.O. S. 138). Wir sehen darin ein Zeugnis dafür, daß im Rahmen der modernen Logik bedeutsame Fortschritte erreicht worden sind.

Das *letzte Kapitel* ist betitelt: Die Logik des Wahrscheinlichen. Es wird in der Einleitung dieses Kapitels darauf hingewiesen, daß die Geltungsart von Wahrscheinlichkeitsurteilen ein Thema der Logik ist. Die Geltungsart von Aussagen ist aber auf den Begriff der Wahrscheinlichkeits-Bewertung zurückzuführen und die Wahrscheinlichkeits-Bewertungen werden hier in Zusammenhang gebracht mit den Zustandsbeschreibungen. Es ist im Vorangehenden schon darauf hingewiesen worden, daß die Lehre des Autors, welche von den Katalogen handelt, die eine vollständige Beschreibung der Welt geben, sich berührt mit R. Carnaps Lehre von den Zustandsbeschreibungen. In dem Werke R. Carnaps, auf das hier Bezug zu nehmen ist, werden zwei Arten von Zustandsbeschreibungen unterschieden, die zwei Arten sprachlicher Systeme entsprechen. Der einen der beiden Arten gehört nur ein System an: das System, das dieser Art angehört, wird als das unendliche System bezeichnet. Die Systeme der zweiten Art heißen endliche Systeme. In Anlehnung an die Festsetzungen, die in dem Werke R. Carnaps getroffen werden, läßt sich sagen: Das unendliche System enthält eine unendliche Folge von Individuenkonstanten, d.h. von Konstanten, welche Individuen bezeichnen; dagegen enthält jedes endliche System nur die N ersten dieser Konstanten, wobei unter N irgend eine natürliche Zahl zu verstehen ist (vgl. R. Carnap, Probability, S. 58, § 15).

In dem Werke von G. Hasenjaeger wird eine Beschränkung möglicher Zustandsbeschreibungen in der Weise vorgenommen, daß festgesetzt wird, daß die Welt durch endlich viele unabhängige Aussagen beschrieben werden soll. Es läßt sich dann sagen, daß das Schema einer Zustandsbeschreibung sich darstellen läßt, indem man lediglich die folgenden Zeichen verwendet: Aussagenvariable und zwei logische Konstanten, nämlich das Zeichen der Konjunktion, dem in der deutschen Sprache die Partikel «und» entspricht und das Zeichen der Negation, dem in der deutschen Sprache die Partikel «nicht» entspricht (vgl. a.a.O. S. 160–161). Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir feststellen, daß diese Beschränkung der Zustandsbeschreibungen

sich deckt mit einer Beschränkung auf Zustandsbeschreibungen, die darstellbar sind in sprachlichen Systemen zweiter Art, d.h. in endlichen Systemen. Die Lehre von den Zustandsbeschreibungen wird nun mit der Lehre von den Wahrscheinlichkeits-Bewertungen in Zusammenhang gebracht, indem man feststellt, daß innerhalb eines bestimmten Systems jeder Zustandsbeschreibung oder m.a.W. jeder Belegung der Aussagenvariablen mit einem Wahrheitswert ein bestimmter Wahrscheinlichkeitswert zuerkannt wird. Man gelangt leicht zu einem Verständnis dieses Verfahrens, wenn man als Beispiele Systeme wählt, in denen die Zahl der Variablen klein ist und dabei die Voraussetzung macht, daß die Summe der Wahrscheinlichkeitswerte, die den einzelnen Zustandsbeschreibungen beigelegt werden, mit 1 identisch ist. Es empfiehlt sich, bei der Bildung eines Beispiels zunächst eine Gleichverteilung zugrunde zu legen, d.h. anzunehmen, daß jede Zustandsbeschreibung dieselbe Wahrscheinlichkeit hat; nur darf man nicht annehmen, daß jede Verteilung eine Gleichverteilung sein müsse.

Es sei uns erlaubt, hier folgende Bemerkung einzuschalten. Eine Gleichverteilung für irgendein endliches System ließe sich in der Umgangssprache ausdrücken durch den Satz: Es ist alles gleich wahrscheinlich. Dies zeigt, daß gewisse abstrakte Sätze, zu denen diese systematische Entwicklung führt, sich als Präzisierungen von Sätzen der Umgangssprache auffassen lassen.

Ein Abschnitt des letzten Kapitels ist überschrieben: Regeln des induktiven Schließens. Einleitend wird hier darauf hingewiesen, daß man unter induktiven Schlüssen in der traditionellen Logik Schlüsse vom Besonderen aufs Allgemeine verstehe und daß man diese Schlüsse den deduktiven Schlüssen, die vom Allgemeinen aufs Besondere schließen, gegenüberstelle. Es stellt sich nun die Aufgabe, die den induktiven Schlüssen zugrunde liegenden Regeln aufzudecken. Es sei bemerkt, daß in diesem Zusammenhang auf zwei Abhandlungen von G. Polya, die vom plausiblen Schließen handeln, hingewiesen wird. Es werden im Text des vorliegenden Werks Regeln des induktiven Schließens aufgestellt; in diesen Regeln treten Zeichen für Wahrscheinlichkeitswerte oder Sicherheitsgrade auf. Instruktiv ist eine Bemerkung, die der Darstellung einer dieser Regeln beigefügt ist. Es wird angedeutet, daß bei induktiven Schlüssen «eine Art von Umkehrung der deduktiven Voraussetzung zustande kommt» (a.a.O. S. 181).

Man kann diese Bemerkung in freier Weise dahin auslegen, daß man bei derartigen Schlüssen von der Folge auf den Grund schließt, da durch das Eintreten der Folge die Wahrscheinlichkeit, die dem Grund in gewisser Hinsicht beizumessen ist, erhöht wird.

Indem wir nun zurückblicken auf den Inhalt der acht Kapitel, die hier zu beleuchten waren, glauben wir feststellen zu können, daß das vorliegende Werk als eine wertvolle Bereicherung der Literatur der modernen Logik oder Logistik gelten darf.

K. Dürr

Alexander Hollerbach: Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie; Philosophische Abhandlungen Band XIII, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1957.

Eine zusammenfassende Darstellung der Äußerungen Schellings zur Sozialphilosophie und der Wandlung seiner Ansichten fehlte bis jetzt. Hollerbach hat mit seiner vorzüglichen Arbeit, hervorgegangen aus einer unter der Leitung von Erik Wolf (Freiburg i. Br.) verfaßten Dissertation, diese Lücke geschlossen.

Der Leser wird in einem ersten Hauptteil vertraut gemacht mit den verschiedenen Begebenheiten, welche Schelling mit der Rechtswirklichkeit in Berührung brachten, insbesondere seiner Stellung bei Carolines und A. W. Schlegels Ehescheidung und seinem Prozeß gegen Paulus wegen Verletzung des Urheberrechtes. Hollerbach würdigt die Begegnungen Schellings mit dem Recht dahin, daß Schelling mit den Rechts- und Staatswissenschaften nicht vertraut war und nur von der Rechtspraxis einige Erfahrung gewonnen hatte, sich aber als ein Mensch von ausgeprägter und zuweilen betont kämpferischer Rechtlichkeit erwies.

Die sozialphilosophischen Ansichten Schellings schildert Hollerbach in vier Phasen: die Hinführung zur Identitätslehre bis 1800, die Identitätsphilosophie, deren Zusammenbruch und die Wendung zur theistischen Spätphilosophie, endlich die Zeit der negativen und positiven Philosophie. Die Nachzeichnung der verschlungenen Wege Schellingschen sozialphilosophischen Denkens führt den Verfasser zu folgender Gesamtwürdigung: Schelling setzte sich zwar in jeder Epoche seines Denkens mit der Problematik des Staates, des Rechtes und seiner Durchsetzung auseinander, doch diese Fragen stehen nicht im Zentrum seines Philosophierens. Eine eigentliche Rechtslehre hat Schelling nicht entwickelt. In seinen Frühschriften erscheint das Recht sogar nur als Naturordnung, allerdings höherer Stufe, doch einzig um in mechanischer Weise den Dienst, Freiheit zu ermöglichen, zu leisten, und die in einer geschichtlichen Endzeit als nicht mehr notwendig entfallen wird. In seinen Spätschriften, vor allem in den Vorlesungen zur reinrationalen Philosophie, hingegen spricht Schelling vom Recht als «intelligible Ordnung», welche «dem selbst- und eigentätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt» und jedem «das Maß des ihm zustehenden Rechts» zumißt. Dieses Recht als Gesetz der intelligiblen Ordnung versteht Hollerbach als Naturrecht im Sinne einer objektiven, intelligiblen Grundordnung des Seins, welche auf der «in dem Seienden selbst wohnenden Vernunft» beruhe; eine Auffassung, welche Hollerbach durch die «ordofügende ‚locatio'» im Sinne Augustins bestimmt sieht und die er in Beziehung setzt zu den zeitgenössischen Bemühungen, besonders von W. Maihofer, die rechtliche Ordnung als «Ortung», als Zuweisen einer zum voraus bestimmten sozialen Rolle, zu verstehen.

Ausgeprägter erweist sich Schellings Staatsphilosophie. Nur äußerlich ist die Konstanz der Aussagen, welche den Staat formal immer gleich als eine sich in der Geschichte entfaltende, höhere Naturordnung, welche die

Freiheit des Menschen zum Ziele hat, bezeichnen. Die wirkliche Bedeutung dieser Kennzeichnung wechselte in den einzelnen Epochen Schellings erheblich. Für den Schelling des «System des transzendentalen Idealismus» von 1800 war Freiheit die des Einzelnen vom Staat, der Staat in seiner Mechanik der Natur gleich und dessen ideale Form als Staatenföderation das als gewiß erwartete Ziel der Geschichte. In der Zeit der Identitätsphilosophie wird der Staat als Organismus und Kunstwerk aufgefaßt. Die Freiheit des Einzelnen wird als die des Gliedes im Ganzen mit notwendigerweise ungleicher Teilhabe am Staat als kultureller Totalität gesehen und die Verwirklichung des Absoluten im Organismus des Staates noch für möglich gehalten. In der Epoche der Spätphilosophie wird die Freiheit zur Freiheit des Einzelnen gegenüber Gott und als Glied der Gesellschaft, welche sich nun auf dem Staat als Grundlage erhebt und die dem Einzelnen Möglichkeit zu freier Entfaltung bieten soll, während früher der Staat selber den Raum kulturellen Lebens bildete. Der Staat wird zwar auch in der Spätphilosophie als Natur angesprochen, doch soll damit seine Endlichkeit gekennzeichnet werden. Damit ist eine entscheidende Wendung in Schellings Staatsphilosophie vollzogen: die Verwirklichung einer idealen Form des Staates ist als Ziel der Geschichte aufgegeben, und der Staat bleibt eine stets nur vorläufige Notordnung. Hollerbach sieht in der Spätzeit Schellings «wertvolle Ansätze zu einer Sozialontologie», aber auch «Ansätze zu einer Sozialtheologie».

Im dritten Hauptteil befaßt sich Hollerbach mit dem Einfluß Schellings auf die historische Rechtsschule. Für Savigny wird ein solcher Einfluß verneint, nicht zuletzt deswegen, weil Schelling den für Savigny wesentlichen Begriff des Volkes nicht kannte. Etwas deutlicher ist der Einfluß Schellings auf Puchta, der einige Jahre zusammen mit Schelling in München lehrte und dort Vorlesungen von ihm hörte. Doch waren damals Puchtas, von Savigny bestimmte wissenschaftliche Grundüberzeugungen bereits gebildet, und die Übernahme Schellingscher Gedanken erweist sich als eine nur äußerliche Verbindung mit den Lehren der rechtshistorischen Schule.

Exkurse über die beiden Söhne Schellings, welche Juristen waren, und Schellings politische Anschauungen bereichern das Werk.

Die gediegene Arbeit läßt an den entscheidenden Stellen stets Schelling selber zum Wort kommen und weist immer die Verbindung der sozialphilosophischen Ansichten mit den allgemeinen philosophischen Auffassungen Schellings nach. Sie zeigt auch für die Sozialphilosophie die Abhängigkeit, dann Lösung des jüngeren Schelling von Fichte und damit das Aufgeben des mit der Sozialwelt kaum verträglichen absoluten Ichs, darauf die Verbindung mit Hegel und die Verstärkung der Stellung des nun als Organismus und Inbegriff allen kulturellen Lebens verstandenen Staates, endlich die auf sich gestellte Spätphilosophie mit der Kennzeichnung des Staates als Notordnung. Hollerbach erschließt nicht nur Schelling als einen auch für die Rechts- und Staatsphilosophie bedeutsamen Denker, sondern schuf zugleich die Grundlage, um den noch wenig erforschten Einfluß Schellings auf die Sozialphilosophie des 19. Jahrhunderts – Hollerbach deutet mögliche Auswirkungen bis zu Jhering und Otto von Gierke an – genauer zu untersuchen.

H. Schultz

Peter Noll: Die ethische Begründung der Strafe. Reihe Recht und Staat, Heft 244. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961.

Die Antrittsvorlesung des jetzt in Mainz wirkenden Basler Strafrechtlers Peter Noll verdient die Aufmerksamkeit sozialphilosophisch interessierter Leser. Denn sie versucht, neuere philosophische und theologische Auffassungen, vor allem von Max Scheler, Nicolai Hartmann und Karl Barth, unter Hinweis auf die Mitmenschlichkeit zur Begründung des Strafrechts heranzuziehen. Schuld und Verantwortung im rechtlichen Sinn sind auf konkrete zwischenmenschliche Beziehungen ausgerichtet; die staatliche Strafe ist nicht Verwirklichung eines abstrakten Prinzips. sondern eine Auseinandersetzung zwischen Rechtsbrecher und Gemeinschaft. So gelangt Noll dazu, die Strafe im Gedanken der Mitverantwortung ethisch zu begründen. Damit wird verbunden eine Deutung der Freiheit als Möglichkeit, eine Verantwortung zu erfüllen, Die so begründete Strafe führt über die starre Entgegensetzung von Repression und Prävention hinaus. Die Mitverantwortung soll die Strafverfolgung vom Beginn einer Strafverfolgung bis zum Vollzug bestimmen.

Noll zeigt die einzelnen kriminalpolitischen Folgerungen der von ihm bezogenen Grundhaltungen, vor allem, daß die Schuld nur das Höchstmaß der Strafe bestimmt, nicht deren Grundlage bildet.

H. Schultz

Max Imboden: Die politischen Systeme. Verlag Helbing & Lichtenhahn, Basel und Stuttgart 1962.

Staatsformen oder Staatssysteme sind ein altes Thema philosophischer Besinnung. Lassen sich solche Grundformen staatlicher Ordnung finden, bestehen zwischen ihnen bestimmte gesetzmäßige Zusammenhänge, die einen notwendigen Wechsel in bestimmter Reihenfolge verbürgen? Gibt es eine beste Staatsform?

In seiner der Freien Universität Berlin gewidmeten Schrift nimmt der Basler Staatsrechtler Max Imboden das alte Thema, die politischen Erfahrungen unserer Zeit bedenkend, wieder auf. In einem ersten Teil schildert er die Idealtypen, welche in der heutigen politischen Ordnung erblickt werden können. Er nennt an erster Stelle den in der westlichen Welt wenigstens in der Staatsideologie noch immer herrschenden repräsentativen Verfassungsstaat, der aber nur dann eine tragfähige Grundlage abgibt, wenn der die oberste Legitimation der politischen Herrschaft bildende Volkswille als Wille des wohlberatenen Volkes verstanden wird. Es folgt die Schilderung der realen Volksherrschaft in den Formen der kleinräumigen genossenschaftlichen Demokratie, der Demokratie durch Gruppenherrschaft und der plebiszitären Demokratie. Als dritter Typ wird der marxistisch-kommunistische Staat beschrieben, dann als vierter Typ die pluralistische Funktionsgemeinschaft, die wohl zur Zeit sich als erfolgreich erweist, doch gegen innere Störungen anfällig ist, der Einwirkung roher Gewalt wenig Widerstand bietet und den Staat als von sozialen Gruppen unabhängigen Machtträger entscheidend schwächt. Der letzte Typ, der personenbezogene Regierungsstaat,

erscheint als die drohende fatale Alternative. Imboden verfehlt nicht, darauf hinzuweisen, daß der moderne westliche Staat ein höchst komplexes Gebilde darstellt, welches Züge verschiedener Staatssysteme trägt. Der Abschnitt schließt mit einem eindringlichen Hinweis auf die mit der staatlichen Ordnung den Menschen gestellte Aufgabe.

Zur Lösung dieser Aufgabe trägt der zweite Teil bei, welcher die Grundfragen der politischen Ordnung, Person und Kollektiv, Macht und Gefolgschaft und die Gestalt der politischen Idee erörtert. Die Studie mündet aus in den Hinweis, die Lösung dieser Aufgabe an der Idee der Ordnung auszurichten, welche die das politische Leben konstituierenden Spannungen in einem verantwortbaren Gleichgewicht hält und die im Kommunismus, in der pluralistischen Funktionsgemeinschaft und im personenbezogenen Regierungsstaat verfehlt wird. Damit wird nochmals die Bedeutung der dem Menschen im Ringen um die politische Ordnung gestellten Aufgabe deutlich.

Die gedankenreiche, zum Nachdenken und politischen Handeln anregende Arbeit, aus einer für Hörer aller Fakultäten bestimmten Vorlesung entstanden, gibt einen vorzüglichen Einblick in die der heutigen Staatslehre und unseren politischen Entscheidungen gestellten Probleme.

H. Schultz

Alfred Amonn: Nationalökonomie und Philosophie. Duncker & Humblot, Berlin 1961.

Das Wirtschaften, eine bestimmte Art und Weise des Verhaltens, reicht weiter als die Wirtschaft. Die Endlichkeit des Lebens und die Begrenztheit der menschlichen Kräfte fordern einen haushälterischen und d.h. einen wirtschaftlichen Umgang mit diesen Kräften und mit der Zeit auch dort, wo es nicht um Versorgung mit knappen äußern Gütern der Bedürfnisbefriedigung, also nicht um Wirtschaft geht. Anderseits ist die Wirtschaft das Feld menschlicher Existenz, in dem das Wirtschaften im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Dazu kommt, daß Wirtschaft – bis zu einem gewissen Grade – mehr als eine Möglichkeit, nämlich eine Notwendigkeit menschlicher Existenz und daher gar nicht zu umgehen ist. Angesichts dieser Unausweichlichkeit des Wirtschaftens und jener allgemeinmenschlichen Bedeutung wirtschaftlichen Verhaltens muß das Thema «Nationalökonomie und Philosophie» große Erwartungen wecken. Dies um so mehr, als sich wirtschaftliche Gespräche gar selten zu philosophischer Vertiefung, philosophische sich ebenso selten zur Berücksichtigung des Wirtschaftens, weder im weiteren, noch im engeren Sinne des Begriffes, aufschwingen.

Die vorliegende Arbeit des emeritierten Berner Ordinarius für theoretische Nationalökonomie und Finanzwissenschaft gliedert sich in einen thematischen Überblick als Einleitung und in die fünf Hauptkapitel «Philosophiegeschichtlicher Rückblick», «Das Problem der Wirtschaftsordnung», «Wesen, Aufbau und Funtionsweise der Marktwirtschaft», «Grundsätzliche Fragen wirtschafts-philosophischer Natur» und «Wirtschaftspolitische Einzelprobleme in philosophisch-ethischer Sicht».

Der philosophiegeschichtliche Teil, der mit Plato einsetzt und mit J. St.

Mill endet, verdeutlicht einmal mehr den Gegensatz zwischen dem ganzheitlichen Denken des Altertums und des Mittelalters und dem zunehmend ungefügeren Neben- und Auseinander des modernen. Um so mehr vermißt man bei Amonn ein Eingehen auf neuere Bemühungen geistiger Einfügung der Wirtschaft in das Ganze menschlichen Lebens, z.B. auf Adam Müller, Friedrich List, die französischen Sozialisten und Marx, auf Othmar Spann, Graf Keyserling, Leopold Ziegler u.a. oder auf die drei letzten päpstlichen Enzykliken. Lediglich die Neoliberalen und der Katholik v. Nell-Breuning werden, dieser kritisch, jene wohlwollend, kurz behandelt.

Verbannt die Stoa die Wirtschaft aus dem Horizont philosophischer Betrachtung, so wird sie durch Albertus und Thomas in diesen wieder einbezogen. Interessant ist der Aufweis der Anfänge einer neuen Betrachtung der Wirtschaft bei Nominalisten und anderen Denkern des 14. und 15. Jhs. Mit Recht wird die Bedeutung Macchiavellis für eine sachgemäße Betrachtung wirtschaftlicher Verhältnisse hervorgehoben. Über Thomas Morus (Campanella wird nicht erwähnt), Jean Bodin und Hugo Grotius gelangt Amonn zu den großen Engländern Hobbes, Locke und Hume und widmet ihnen einen breiteren, zumal für den Nationalökonomen beachtlichen Raum. Dem Philosophen dagegen wird François Quesnay näher gebracht, «hat doch niemand vor ihm die Nationalökonomie so tief in die Philosophie – es war die damals herrschende cartesianische – verankert, wie Quesnay» (83). Doch bei Adam Smith «wird diese Verbindung nun schon wesentlich gelockert» (100). – Es ist kennzeichnend für Amonn, daß anschließend nur noch J. St. Mill Erwähnung findet.

Im gleichen Sinne kennzeichnend ist der Titel «Wesen, Aufbau und Funktionsweise der Marktwirtschaft», bewegt sich Amonn doch mit einer etwas überraschenden Fraglosigkeit innerhalb des Bereiches einer – sozial gemilderten – Marktwirtschaft, deren geistige Grundlagen sich bei den zuletzt erwähnten Denkern finden. In gebotener Kürze bietet dieser 3. Teil dem Nicht-Ökonomen einen trefflichen Einblick in die nationalökonomische Theorie, wenn auch die Auffassungen, daß die Weltwirtschaft «nichts anderes als eine Volkswirtschaft im Großen» sei (138), daß der Zins auf Null absinken könne (159) und daß die Deflation den Schuldner begünstige (167) nicht zu überzeugen vermögen.

Drei Fragen verbinden u.E. Nationalökonomie und Philosophie, nämlich die Frage nach der Möglichkeit nationalökonomischer Erkenntnis, die Frage nach den Voraussetzungen der Nationalökonomie bzw. der Nationalökonomien und die Frage nach dem Sinn der Wirtschaft, soweit sie über die Sicherung des nackten Daseins bzw. des physischen Existenzminimums hinausgeht. In den Themen «Nationalökonomie und Logik», «Nationalökonomie und Psychologie» und «Nationalökonomie und Ethik» sowie im Kapitel 2 über «Das Problem der Wirtschaftsordnung» werden diese Fragen ins Auge gefaßt. Indessen wird unter dem ersten Thema keine Gnoseologie geboten. Neben dem Hinweis darauf, daß die Wirtschaftswissenschaften, wie die Medizin, eine Mehrzahl von Disziplinen umfassen, unter denen die (theoretische) Nationalökonomie nur eine ist, und daß sie, wiederum gleich der Medizin, praktischen Zwecken dienen, werden unter ihm lediglich einige

Sätze der Wirtschaftstheorie, denen die Kritik logische Mängel vorwarf oder vorwirft, geklärt.

Das wirtschaftliche Geschehen bestimmen die geographischen, die psychischen, die technischen und die sittlich-rechtlichen Gegebenheiten, weshalb eine Theorie der Wirtschaft auf den Erkenntnissen der Geographie, der Psychologie, der Technologie und der Jurisprudenz aufbauen muß. Daß zwischen jenen Gegebenheiten Wechselbeziehungen bestehen, scheint uns dabei wesentlich zu sein. Diese Tatsache ruft nach einem verbindenden Gesichtspunkt, als welchen sich mit Rücksicht auf die grundsätzlich praktische Ausrichtung der Wirtschaft die Existenz im philosophischen Sinne des Begriffs anbietet. Es muß daher erstaunen, daß dieser Begriff bei Amonn überhaupt nicht vorkommt. Seine Anwendung würde vielleicht enthüllen, daß an der psychologischen Voraussetzung herkömmlicher Nationalökonomie, daß am «homo oeconomicus» nicht die Richtschnur des Selbstinteresses und auch nicht der «calculus of pain and pleasure» (198), sondern die Außerachtlassung der nicht-wirtschaftlichen, d.h. der «inneren» Güter das eigentlich Unzulängliche ist. Es scheint ja in der Tat, daß man diesen und anderen psychischen Fakten in der Nationalökonomie «bisher noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt» hat (198), was die etwas kümmerliche Berücksichtigung der Psychologie verstehen läßt. Vertritt man zudem die Auffassung, «daß man das, was man begehrt und erstrebt, vollständig beiseite lassen kann, daß es lediglich auf das Begehren und Erstreben selbst ankommt, die Motivierung in bezug auf was aber vollständig unwesentlich ist» (199), dann hegen wir wenig Hoffnung, die Wirtschaft in den Horizont philosophischer Nachfrage einbeziehen zu können.

Bestimmt sich zudem der Zweck bzw. der Sinn der Nationalökonomie als «Steigerung des Volkswohlstandes, also der Verfügung über wirtschaftliche Güter durch das Volk, im Interesse des ‚Volkes', d.h. aller seiner Glieder» (182), so erübrigt sich eine tiefere Nachfrage nach dem Sinn, sofern nicht unter «Interesse» ein erst noch philosophisch zu bestimmender Oberbegriff verstanden wird. «Wohl*stand*» ist ein *objektiver* Schverhalt: Verfügung über wirtschaftliche Güter, «Wohl*fahrt*» aber bedeutet ein *subjektives* Befinden, das wohl zum Teil von jenem Sachverhalt, aber außerdem auch von noch vielen andern Umständen abhängig ist und auf keinen Fall mit jenem zusammenfällt» (180). «Mehr Wohlstand kann weniger Wohlfahrt und Freiheit bedeuten, mehr Wohlfahrt weniger Wohlstand, mehr Freiheit möglicherweise geringeren Wohlstand usw. Es kommt also auf eine optimale Kombination dieser verschiedenen Zielerreichungen an. Welches die optimale Kombination ist, hängt von unserem Wünschen und Wollen ab. Darüber kann wissenschaftlich nichts ausgesagt werden» (117). Es sei denn, es ergäbe sich, daß die Wohlfahrt, gerade weil sie subjektiv ist, das letztlich stets Erstrebte und Erstrebenswerte ist, während Wohlstand und Freiheit nur darum angestrebt werden, weil sie als Voraussetzungen der Möglichkeit wahrer Wohlfahrt aufgefaßt werden, woraus sich ergäbe, daß der «Zweck der Nationalökonomie» dort zum Widersinn wird, wo mehr Wohlstand weniger Wohlfahrt bedeutet.

Ein Richtpunkt ist jedenfalls erforderlich, wenn zu den möglichen Wirtschaftsordnungen kritisch soll Stellung genommen werden können. Bedeutet

nämlich «Soziale Marktwirtschaft», daß die äußere Ordnung der Marktwirtschaft so gestaltet werde, daß aus ihr «eine *wesentlich* veränderte *innere* Ordnung» hervorgehe, «die von ihren *Grundlagen* her auf natürlichem Wege selbsttätig eine *Übereinstimmung des wirtschaftlich und sozial Erstrebenswerten* herbeiführt», so bleibt diese, im übrigen treffliche Umschreibung so lange unbestimmt, als wir nicht wissen, was das Erstrebenswerte ist. Ebensowenig ist ohne solchen Richtpunkt bezüglich der Fragen, die sich eh und je zwischen «Nationalökonomie und Ethik» auftaten und auftun, weiter zu kommen. Denn «Was aber ist Gerechtigkeit?» Dies kann man generell und abstrakt ebensowenig beantworten wie die Frage «Was ist Wahrheit?» (206) Anderseits scheint es doch verfrüht zu sein, in dieser Frage zu resignieren, bevor mit dem Versuch, sie philosophisch zu erhellen, noch erst begonnen worden ist.

Amonn, der 1938 über «Volkswirtschaftliche Grundbegriffe und Grundprobleme» schrieb, hat dem Grundsätzlichen in seiner Wissenschaft stets sein besonderes Interesse entgegengebracht. So ist es ihm auch in der vorliegenden Arbeit gelungen, in der flüssigen und leicht faßlichen Sprache des Meisters das Grundsätzliche und Wesentliche einer auf dem Boden des freien Wettbewerbs fußenden Nationalökonomie darzustellen. Gleichzeitig tritt er, wie beiläufig, in eleganter Unaufdringlichkeit, gegen den Etatismus in die Schranken, wobei er das u. E. im gegebenen Zusammenhang Entscheidende mit der Feststellung trifft, daß einer reinen Befehlswirtschaft jeder Maßstab «für die Wirtschaftlichkeit ihrer Dispositionen» (116) fehlt. Dem Nationalökonomen bietet sein Buch ein sehr lesenswertes Repetitorium. Dem interessierten Philosophen vermittelt er nicht nur den erforderlichen Einblick in den Bereich der Nationalökonomie, sondern auch die wesentlichen Anregungen zu einem philosophischen Weiterdenken, das zu leisten er dann allerdings dem Philosophen überläßt.

K. Brüderlin

Werner Hofmann: Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht. Die Werturteilsfrage – heute. Duncker & Humblot, Berlin 1961.

Hofmann geht von den drei gegenwärtig vertretenen, sich widerstreitenden Behauptungen aus: die Wissenschaft ist werturteilsfrei, oder sie vermag oder sie darf nicht werturteilsfrei sein. Das zwingt zur Frage nach der objektiven Gültigkeit der Werturteile, die unter vier Aspekten – Seins- und Werturteil, ideologisches und wissenschaftliches Werturteil, gesellschaftlicher Wertbildungsprozeß und Geschichtlichkeit der Wertmaßstäbe – diskutiert wird. Als Zentralthese fungiert: «Die Ableitung von Werturteilen aus Sachurteilen und letztlich aus der Erfahrung, aus der über-individuellen und historischen Erfahrung realer gesellschaftlicher Einheiten – d. h. die zugleich erkenntnistheoretische und erkenntnissoziologische Begründung von Werturteilen bietet das bisher entbehrte ‚missing link' der wissenschaftlichen Werturteilsbildung. Ohne dies bleibt das Werturteil vor- oder metawissenschaftlich, reines Bekenntnis, bloße Sache der – wie immer aufrichtigen – Überzeugung, von der keine Brücke zur Wissenschaft führt». Dazu ist zu sagen, daß Wert-

urteile sicher oft genug auf Sachurteile oder aus solchen folgen, zumal wenn man unter den letzteren auch «unbewußte» annimmt. Aber ebenso häufig, wenn nicht häufiger gehen Werturteile und vor allem unausdrückliche Taxationen (Bevorzugungen, Nachsetzungen usw.), denen als solchen der Urteilscharakter fehlt, den sachhaltigen Beurteilungen voraus, die gegebenenfalls jene (vergeblich) zu «begründen» versuchen. Das hat Hofmann übersehen, wodurch seine Erörterungen sich zu einseitig im sekundären Bereich der Werturteile bewegen und die manchmal viel wirksameren unausgesprochenen Bewertungen vernachlässigen. Damit steht die von ihm «der» Wissenschaft zugemutete Rolle in Zusammenhang, die sie von sich aus keineswegs zu legitimieren vermag: «Die Frage des objektiven Fortschritts ist... nicht ein abgetanes Problem der Geschichtsphilosophie, sondern eine Frage der Nachweisbarkeit gültiger Wertungskriterien; von ihr aus entscheidet sich in letzter Instanz auch die nach dem Wertungsrecht von Wissenschaft. Das Verhältnis zur Aufklärungsepoche ist hierdurch Maßstab wissenschaftlicher Wertsetzung, ja von Wissenschaft überhaupt, geblieben. Denn daß die Verwirklichung der Humanität in der Gesellschaft der Wissenschaft bedürfe, ist selbst eine Erkenntnis der Aufklärung.»

Im zweiten Teil verfolgt der Autor das «Werturteil in der jüngeren Denkgeschichte», die er – sich vorwiegend auf die Sozialwissenschaften beschränkend – freilich nur fragmentarisch berücksichtigt. Aber innerhalb dieser Grenzen stellt er die Dinge, mit trefflich gewählten reichen Zitaten belegt, ganz vorzüglich dar: nämlich die Entwicklung von der (im neukantischen transzendentalen Idealismus verwurzelten) radikalen Enthaltung von allen Werturteilen in der Forschung bei Max Weber, Tönnies u.a. über den Husserl-Scheler-schen (vermeintlich apriorischen) Wesens- und Wertobjektivismus zum hybriden «Wertungsrecht der Gesellschaftslehre» bei Gottl, Spann und Weippert. Wurde in der Phänomenologie die Idee zur «Gegebenheit», so wandelt sich jetzt in der Staats- und Gesellschaftswissenschaft «das Gegebene zur Idee. Der Existenzialisierung des Spirituellen entspricht die Spiritualisierung des Existenten». Gottl kreierte ein «ontologisches Werturteil». «Die Dinge selbst sind nun wertig. Im ‚ontologischen Werturteil' Gottls ist in Wahrheit das Werturteil selbst, als Urteil über ‚Lebensrichtiges', in die Sachverhaltsbehauptung aufgenommen. Die Dinge werden als Werte *ge*funden, nicht für werthaft *be*funden. An der entpersonalisierten Präexistenz des Wertes prallt zugleich der Ideologieverdacht ab. Ein ideologisches Urteil ist nun das reine Gesinnungsurteil, dem als bloß subjektivem die Allgemeingültigkeit abgeht. Das ontologische Werturteil dagegen ‚wurzelt tief im festen Boden des Erfahrenen'; es fußt ‚auf der nur zu schwer errungenen Einsicht, wie sich überhaupt erlebtes Leben gestalten muß, um als eine seiner Einheiten, als ein Lebendes im Dasein zu stehen, eben als ein Soziales Gebilde'. ‚Ideologisch' ist nun das Werturteil, das ein ‚Sein-sollen' meint. ‚Das ontologische Werturteil aber sagt über ein Sein-Müssen aus'. ‚Ideologisch' also ist jenes Werturteil, das dem Zweifel Raum läßt, das über sich reden läßt, sich dem Widerspruch aussetzt. Das indiskutable, sich als Gewißheit setzende, herrische Urteil aber übersteigt alle Ideologie. Infolgedessen ist nur dem ein ontologisches Werturteil als ein ‚wissenschaftliches' abzugeben

verstattet, der die rechte, eben die von Gottl geforderte Schau von den Dingen selbst hat». «Bei Spann erscheint das Schicksal der Ver-Wertung an der Gesellschaft vollstreckt. Indem der Wert zur Sache wird, ist das Sachurteil ins wertende aufgenommen. Und das zum Wesen erhöhte Sein hat als fordernde Macht des Sollens die analytische Deutung des Seins getilgt». Zum gleichen Resultat führt schließlich auch Mannheims Wissenssoziologie: «Die Trennung zwischen der Sphäre des Denkens und des Handelns ist aufgehoben, und so die Trennung von Wert- und Sachverhaltsurteil». In ihr, der Wissenssoziologie, «ist die Wiedergeburt des Denkens aus dem Geist des Lebensmächtigen vollzogen, die selbstgewisse Wertpolitik von den einstigen Werturteilsskrupeln befreit». Überdies vermittelt sie «zwischen der philosophischen Ebene der Werturteilsdiskussion und der praktischen Ebene angewandter gesellschaftlicher Wertpolitik, zwischen vorzugsweise deutscher und vorzugsweise angelsächsischer Haltung zur Wertfrage». Die letztere charakterisiert Hofmann als die «Position des subjektivistischen Idealismus». Dieser «bezeichnet die adäquate Erkenntnishaltung gesellschaftlicher Gruppen, denen ein aktivistisches Weltverhältnis eigen ist. In seiner positiven Form ist er mit seiner personalistisch-voluntaristischen Ansicht der Welt so recht die Philosophie des frühen Individualismus, die Philosophie eines tätigen Bürgertums, dessen Daseinsbedingung die Umgestaltung der äußeren Welt nach seinem eigenen Bilde ist – eine Erkenntnishaltung, die sich die Welt offen läßt. In der Spätzeit des Bürgertums wird der subjektivistische Idealismus skeptisch; sein Extrem ist der Nihilismus. Aber in seiner aufbauenden wie in seiner auflösenden Form lebt der subjektivistische Idealismus aus dem Unterschied zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit – und zwar, indem er ihn abträgt. Das Bewußtsein selbst hat Wirklichkeit setzende (und entsetzende) Kraft. Erst durch das Denken wird Wirklichkeit. Der ‚Humanismus' einer solchen Grundhaltung – und zugleich deren Unterschied zum Transzendentalidealismus – besteht darin, daß ‚der Mensch' auch erkenntnistheoretisch zum ‚Maß aller Dinge' gemacht wird, daß er selbst sich seine ursprünglich leere Ideenwelt erschafft. Im angelsächsischen Pragmatismus hat der subjektivistische Idealismus der Spätzeit seine charakteristische Ausprägung gefunden». Daran schließt sich die – mit Recht betont kritische – Diskussion des Neopositivismus (Carnap u.a.), in welchem Hofmann eine «Formalisierung der Wert-Objektivität» durchgeführt sieht. Von der darin im Namen der Metaphysikaustreibung propagierten gewaltsam-willkürlichen Beschränkung der Erkenntnisintention sagt er: «So affiziert der Verlust des Bedeutungsgehalts auch die Sicht des bloß Faktischen, wird der neopositivistische Empirismus... eigenartig abstrakt. Er hat in der Tat den Schlüssel sowohl zur Bedeutung als auch zur Erscheinung der Dinge verloren.» Endlich behandelt Hofmann (unter dem Titel «Gesellschaftslehre als Wert-Instrumentalistik») die vor allem von Parsons bestimmte neue Gestalt der Sozialwissenschaften. Danach ist die soziologische Theorie «die Lehre von der Kunst, anderen die Erwartungen, die man in ihr Verhalten setzt, als ihren eigenen Impuls beizubringen. Um diese neue Einheitslehre vom modellgerechten Handeln – welcher Art immer die Modelle selbst sind – sammeln sich nicht nur die Teildisziplinen der Gesellschaftslehre, sondern auch deren

selbst wieder disparate Einzelfächer und schließlich die Lehrmeinungen; der bedrohte Zustand der Gesellschaft erlaubt Zerstreuung ihrer Kräfte nicht mehr. In allen ihren Ausfächerungen zielt die Gesellschaftslehre nun letztlich auf Herrschaftstechnik ab». «Der Verwandlung der Nationalökonomie in einen spezifischen Zweig der allgemeinen Lehre vom menschlichen Verhalten und von den Mitteln seiner Lenkung ist insbesondere das Keynes'sche System günstig gewesen; und hierin darf dessen wahrhaft denkgeschichtliche Bedeutung gesehen werden. Die ökonomischen Grundtheoreme von Keynes (sinkender ‚Hang' zum Verbrauch, wachsende ‚Vorliebe' für Liquide-Haltung von Geldmitteln, abnehmende ‚Neigung' zur Investition) stellen nicht etwa eine unnötig psychologisierende Einkleidung auch anders zu fassender Gedanken dar. Vielmehr werden hier subjektive Wertungen konstitutiv für ein geschlossenes ökonomisches Lehrsystem. Sie werden damit für den Betrachter zu Sachgegebenheiten, denen er sich nicht entziehen kann, die er aber eben deshalb nicht selbst zu werten, sondern mit denen er zu rechnen hat. Was anderen Wertbegriffe, sind für den Kundigen Arbeitsbegriffe. Der Forscher steht also einerseits außerhalb des Geschehens, während er gleichzeitig die Sichtweite des Handelnden sich zu eigen gemacht hat. Es ist dies der typische Wertobjektivationsprozeß des subjektivistischen Idealismus, dem die ökonomische Theorie hier folgt». «Wie die Nationalökonomie, so sind, in unterschiedlichem Maße, alle Einzeldisziplinen der Gesellschaftslehre, von der Psychologie in ihren zahlreichen Ausfächerungen bis zur Lehre von der Politik, von der Pädagogik bis zur Kunde von den public relations, den Anforderungen einer wertfreien Wertvermittlungskunst, dem Verlangen nach einer ‚strengen Wissenschaft' von den gesellschaftlichen Führungsmitteln ausgesetzt». «Die neue Haltung werturteilsfreier Wertanwendung ist auf den persönlich unverantwortlichen Sozial-Manager hin gewendet. Die Tatsachen, mit denen er arbeitet, sind methodologisch vorgeformt. Aber dafür steht nicht mehr der Einzelforscher ein; seine Methode hat ihm die Verantwortung abgenommen. Durch das Postulat, der Forscher habe sich eigener, persönlicher Werturteile zu enthalten, ist er aufgefordert, die in der ‚Tatsachenwelt' ihm begegnenden Zielsetzungen als seine Gegebenheiten zu übernehmen. Die persönliche Wertenthaltung des Forschers sichert gerade seine eigene Übereinstimmung mit den als obwaltend vorgefundenen Wertungen seiner Umwelt, während doch seine erste Aufgabe wäre, diese Wertungen zu prüfen, sie kritisch zu durchschauen und, wo immer notwendig, zu korrigieren. Der Denker aber, der die kritische Auseinandersetzung mit bestehenden Wertungen verabsäumt, der die Gültigkeitsfrage an das Geltende nicht mehr stellt, der gegebene Wertsetzungen, in der Pose persönlicher Indifferenz, nur beschreiben will, dient tatsächlich ihrer Verbreitung. Gerade der Werturteilsverzicht, den der Forschende sich auferlegt, das Opfer an Individualität, an dem, was Eigenart und Reife, innere Entwicklung bedeutet, der Akt der Selbstverleugnung befähigt ihn zu dem von störendem Eigenwillen bereinigten gewissenhaften Dienst an den Aufgaben gesellschaftlicher Wertvermittlung. Die neue methodische Haltung erhöht die Verwendbarkeit des Intellektuellen. Sein wirkliches Engagement ist nicht mehr bei der Aussage, für deren Wahrheitsgehalt persönlich einzustehen wäre, es findet nicht

mehr auf der Ebene dessen statt, zu dem man sich aus freier Einsicht bekennt, sondern vielmehr auf der Ebene der Aussageverwertung. Nicht Eigenart wird dem Denker von heute abgefordert, sondern Einverständnis. Die überpersönliche Macht gesellschaftlicher Denkbedürfnisse hat die Instanz der individuellen Einsicht übermächtigt; und je weniger der einzelne hiervon weiß, um desto mehr.» Hofmann berücksichtigt in diesem Zusammenhang auch die Kybernetik; sie entrolle, sagt er, «das Bild einer vollkommen steuerbaren Gesellschaft, einer Möglichkeit allseitiger Übermächtigung, vor der gelegentlich auch ihr Wortführer erschrickt». Indessen habe, bemerkt er mit Recht, die Entdeckung der Kybernetik keine «wirklich neue anthropologische Erkenntnis geliefert... Vielmehr hat die schon vorhandene Manier der Epoche, über den Menschen zu denken, mit Eifer nach der Analogie gegriffen, die eine ‚exakte' Wissenschaft bot. Nicht anders ist es im übrigen bei dem Gebrauch gewesen, der seinerzeit in Philosophie und Gesellschaftslehre vom Darwinismus sowie von der Relativitätstheorie gemacht worden ist». Aus dieser Entwicklung folgert der Verfasser, daß die Wissenschaft heute selbst zur Frage gestellt sei. «Ihre Freiheit zum Werturteil gründet in ihrer Freiheit vom Werturteil, ihre Befugnis zur Wertsetzung in ihrer Befähigung zur Wertkritik.» «Wie die Dinge stehen, kann die Gesellschaftslehre, in allen ihren Disziplinen, Wissenschaft nur so weit sein, als sie Ordnungsmacht nicht sein will», wohl aber Ideologiekritik sein muß. *H. Kunz*

Hans P. Dreitzel: Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1962.

Die vorliegende Arbeit will den Elitebegriff als eine «historische Kategorie» aufweisen. Demgemäß geht sie in ihrem ersten Teil (Die geschichtliche Dimension des Begriffs) den drei ihn konstituierenden Elementen: dem utopischen, ideologischen und qualifikatorischen Element nach (wobei sich der Verfasser in seinen an sich überzeugenden kritischen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Elitetheorien zum Teil allerdings nur auf Sekundärliteratur stützt). «Die Geschichtlichkeit des Elitebegriffs stellt sich... als ein Merkmal seiner ‚Objektivität' dar: ‚Objektiv' kann der Begriff nur in der historischen Gebundenheit seiner idealtypischen Ausformung sein. Jede den historischen Bezug nicht berücksichtigende Elitetheorie verliert damit ihren heuristischen Wert – sie kann nur in der wissenssoziologischen Perspektive des Beurteilers ihre mögliche Fruchtbarkeit erweisen». Im zweiten Teil (Die soziologische Reichweite des Begriffs) arbeitet Dreitzel den kategorialen Gehalt des Begriffes eingehend und umsichtig heraus, den er zusammenfassend folgendermaßen bestimmt: «Eine Elite bilden diejenigen Inhaber der Spitzenpositionen in einer Gruppe, Organisation oder Institution, die auf Grund einer sich wesentlich an dem (persönlichen) Leistungswissen orientierenden Auslese in diese Positionen gelangt sind, und die kraft ihrer Positions-Rolle die Macht oder den Einfluß haben, über ihre Gruppenbelange hinaus zur Erhaltung oder Veränderung der Sozialstruktur und der sie tragenden Normen unmittelbar beizutragen oder die auf Grund ihres Pre-

stiges eine Vorbildrolle spielen können, die über ihre Gruppe hinaus das Verhalten anderer normativ mitbestimmt». Das besondere Anliegen des Autors besteht darin, die Wandlung des Begriffs in der industrialisierten Gesellschaft herauszustellen. «Die Ausbildung fachlich qualifizierter Eliten ist für den Industrialisierungsprozeß die Bedingung seiner Möglichkeit, wie umgekehrt erst der industrielle Bedarf zur Leistungsauslese zwingt». Die industrialisierte Gesellschaft entwickelt sich zu einer Elitegesellschaft, «weil in ihr die Leistungswerte eine fundamentale Rolle spielen», wobei freilich die Funktion der Eliten nicht mehr – wie die traditionellen Theorien behaupten – in einem «notwendigen Verhältnis zum Gegensatz von Masse und Elite» stehen.

H. Kunz

Ernst Topitsch: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft. Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied 1961.

Der vorliegende Band vereinigt zehn Arbeiten, die größtenteils schon in Periodica vor wenigen Jahren erschienen sind. Da Aufsätze aus führenden und leicht zugänglichen Zeitschriften dazugehören, trifft der interessierte Leser auch auf alte Bekannte (woran man sich, wie auch an die hierbei unvermeidlichen Wiederholungen, allmählich gewöhnen wird, da jüngere Autoren heute dazu übergehen, Sammelbände vorzulegen, die früher so etwas wie eine Spätlese oder gar posthumes Denkmal waren). Im vorliegenden Fall dürfte der Wiederabdruck dadurch legitimiert sein, daß die Reihe «Soziologische Texte», in der das Buch erscheint, vor allem für Studierende bestimmt ist und die Kenntnis auch der neuesten soziologischen Forschung vermitteln möchte, wozu sich die Arbeiten von Topitsch sehr wohl eignen. Möchte doch auch in philosophischen Seminarübungen davon Gebrauch gemacht werden! Denn die Publikation greift weit über die Soziologie hinaus. Drei zentrale Themenkreise stehen im Vordergrund: die Kritik der Metaphysik, die den breitesten Raum einnimmt; die rational-empirische Analyse der Wissenschaft als heute allein mögliches Erkenntnisverfahren, sowie die Rolle des Wertproblems. Die Fragestellung ist deshalb nicht eine nur-soziologische, vielmehr stehen philosophische Zentralprobleme zur Diskussion. Daß der Anspruch der rational-empirischen Analyse und das Wertproblem über den Bereich der Sozialwissenschaften hinausgreifen, liegt auf der Hand. Und die grundsätzliche Kritik der Metaphysik vom Standpunkt rational-empirischer Wissenschaft führt deshalb in soziologische Dimensionen, ist deshalb «soziologisch orientierte Weltanschauungskritik» (157), weil nach Topitsch ursprüngliche soziale Beziehungen bevorzugte Modelle für metaphysische Denkformen abgeben. Die absoluten Wertordnungen, die die Philosophie selbst bis in unsere Tage aufzubauen bestrebt ist, sind für den Verfasser «ideologische» Rechtfertigungen bestimmter sozialer Konstellationen (so das Naturrecht) oder harmonisierende und (vielleicht sublimen) Trost spendende Rationalisierungen, mit welchen der Mensch dem auf ihm lastenden «Realitätsdruck», insbesondere auch dem Sozialdruck, ausweichen möchte.

Mit dem ersten Thema hat sich der Verfasser in seinem Buch «Vom Ur-

sprung und Ende der Metaphysik» (Eine Studie zur Weltanschauungskritik), 1958, ausführlich befaßt (vgl. meine einläßliche Besprechung in diesem Jahrbuch, Vol. XX, 184ff.). Die dieser Thematik gewidmeten Arbeiten bewegen sich im dort gezogenen grundsätzlichen Rahmen, bringen aber wertvolle Ergänzungen: so in der Erörterung des «Existenzialismus» (71ff.), der für «Seelenglaube und Selbstinterpretation» maßgebenden Denkformen (155ff.), der «Motive und Modelle der Kantischen Moralmetaphysik» (201ff.) und in der Freilegung der gnostisch-eschatologischen Vorstellungen im Marxismus (235ff.). So sehr ich dem Verfasser weitgehend beipflichte, so scheint mir das vorliegende Buch gewissen Bedenken noch vermehrte Nahrung zu geben. Bei der Herleitung der metaphysischen Denkmodelle aus mythologischen Grundvorstellungen, die letztlich eine «ideologische» Wurzel haben, scheint mir der Verfasser die zugrunde liegenden anthropologischen Phänomene, die Anlaß zur mythologischen und metaphysischen Deutung geben, zu übersehen oder doch zu verkürzen. Zum mindesten wären vermehrte Zurückhaltung und Vorsicht bei der vom Verfasser vorwiegend stillschweigend selber vollzogenen Deutung der Phänomene am Platze. Was z. B. Kant betrifft: Selbst wenn die Kantische Ethik als Station einer bei unkritischer Rationalisierung von bestimmten Gegebenheiten und der Mythologie einsetzenden Abfolge von Vorstellungsmotiven aufgefaßt werden könnte, so würde sie damit noch nicht hinfällig; ganz abgesehen davon, daß dadurch die strenge innere Kohärenz von theoretischer und praktischer Philosophie bei Kant nicht berührt würde. Der «Exposition» des Sittengesetzes bei Kant (die bei Topitsch unbeachtet bleibt, weil er das Sittengesetz auch in der Kantischen Fassung kurzerhand zum «Abkömmling des sozio-kosmischen Weltgesetzes» macht 229) könnte ein zentraler anthropologischer Befund zugrunde liegen, den Kant zwar verfehlte, dem er aber besonders nahe gekommen ist: notwendiges, in der Verfassung des Menschen angelegtes Schreiten zum «Absoluten», das trotz der Unerfüllbarkeit mehr wäre als illusionärer Versuch der Entlastung vom Realitätsdruck. Mit der «historischen» Herleitung von Deutungsmotiven bleibt das Gedeutete selbst noch ungeklärt; die jeweiligen Deutungen müßten mit den Phänomenen kritisch konfrontiert werden, was dann erst eine «systematische» Untersuchung wäre, wie sie vom Verfasser auch in Anspruch genommen wird. Ferner: die «Selbstentfremdung» des Menschen scheint in Grundzügen verwurzelt zu sein, die zur Verfassung des Menschen gehören; auch wenn die Vokabel, eine scheinbar konkrete Gestalt der «Dialektik», als «Leerformel» benutzt werden kann (256ff.). Ähnliches gilt hinsichtlich der Tatbestände, die dem «Seelenglauben» und der «Selbstinterpretation» zugrunde liegen. Hier berührt übrigens der Verfasser flüchtig die Frage nach den Phänomenen, die den ideologischen Deutungen vorausliegen (193ff.). Topitsch scheint mir den Menschen einseitig vom Freudschen «Realitätsdruck» her zu verstehen, der in der Mythologie und Metaphysik verharmlost oder umgedeutet werde. Daß die Naturrechtslehren weitgehend mit «Leerformeln» arbeiten, möchte ich durchaus einräumen. Doch glaube ich nicht, daß man sagen kann, die klassische Naturrechtslehre könne inhaltlich «beliebig» ausgefüllt werden (passim). Vielmehr liegt der klassischen Ethik und dem Naturrecht eine anthropologisch höchst be-

deutsame Potentialisierung von aktualitätsnahen und vitalen praktischen Haltungen zugrunde, die der besonderen Untersuchung bedürfte. Die Tradition darf in dieser Hinsicht nicht so leicht erledigt werden, weshalb sie auch für uns bedeutsam bleibt. Im übrigen wären wohl verschiedene Formen des Naturrechts zu unterscheiden (z.B. ein abstrakt-generalisierendes und ein konkret-individualisierendes Naturrecht).

Die rational-empirische Analyse der Wissenschaft, welche die Metaphysik nach Topitsch als Scheinrationalisierung enthüllt und heute in der Tat im Begriff ist, die Alleinherrschaft im theoretischen Bereich anzutreten, kann nicht etwa, wie in der Auseinandersetzung mit einem holländischen Autor gezeigt wird (107ff.), durch eine konventionalistische Deutung relativiert und mit der unkritischen Weltanschauung auf eine Stufe gestellt werden. Freilich, der «Wert» der Wissenschaft kann nicht wissenschaftlich begründet werden (271ff.). Aber ganz unabhängig davon, wie die wissenschaftliche Erkenntnis eingeschätzt werden mag, sie greift in zunehmendem Maße Platz, auch im soziologischen Bereich. Wer ihr nicht Rechnung trägt, hat die Folgen zu tragen – was die «Fehlanpassung» heutiger noch der Metaphysik verhafteter Bildungsschichten an die nicht mehr rückgängig zu machende moderne Situation dartue (280, 287). – Inbezug auf das Wertproblem plädiert der Verfasser für die sogenannte Wertfreiheit, da über die Geltung von Werten nicht rational-empirisch entschieden werden könne. Die besonderen heutigen Gegebenheiten werden nicht übersehen, die daraus resultieren, daß Sozialtheorien die Menschen motivieren und so die Gesellschaft gestalten können, und zwar selbst im Fall wertfreier Theorie. Sind Wertungen in der Theorie eingeschlossen, so spielen rational-empirisch feststellbare Zusammenhänge stets eine entscheidende Rolle und die verabsolutierten, übrigens nicht selten als Aussagen über das «Sein» drapierten Wertungen können im Zuge der «Entideologisierung» und «Aufklärung» entdramatisiert und entschärft werden (125ff.). «Theorien», die primär auf Wertungen beruhen oder von solchen durchsetzt sind, erscheinen als «Ideologie» und werden in zunehmendem Maße enthüllt (15ff.). Freilich bleiben auch für Topitsch die Wertsetzungen übrig: so sehr Weltanschauungen «gegenstandslos» werden mögen (153), deren Hauptquelle, welche die Notwendigkeit der Wertentscheidung ist, versiegt nicht. Der Verfasser versucht nicht, die Wertungen auf Tatsachen zu reduzieren, wozu der vom modernen Wissenschaftsgeist inspirierte Funktionalismus der Sozialwissenschaften bekanntlich neigt. Doch scheint es, daß sich nach der Auffassung von Topitsch die Werte der intersubjektiven Verständigung entziehen – wiewohl er selbst bestimmte sozialethische Wertungen unterstellt (bzw. bekennt? 282, 287) und von der «Freiheit des geschichtlich Handelnden» spricht (105), der doch nach bestimmten Kriterien auswählen muß. Es ist zu fragen, ob sich das Normative der rationalen Durchdringung wirklich widersetze, da wir doch andauernd Konflikte lösen müssen und auch tatsächlich lösen. Andernfalls würden nur noch grundloses, irrationales und illegitimes gegenseitiges Appellieren oder das gegenseitige Einschlagen der Köpfe übrigbleiben. Die Wertprobleme und die andern angedeuteten anthropologischen Grundphänomene, die im Prozeß der Wandlung bzw. Läuterung der Ideologie zur Wissenschaft ab-

gestoßen werden, fallen m. E. so der Sozialphilosophie zu, die den Menschen in seinen unverkürzten Dimensionen in den Blick nimmt. Die Sozialphilosophie bliebe dann nicht bloße Durchgangsstation «zwischen Ideologie und Wissenschaft». Sie würde zwar die Ideologie ihrerseits verabschieden und wäre der Wissenschaft für tätige Mitwirkung dankbar; sie würde aber die Wissenschaft, von den unverkürzten Phänomenen her, kritisch begrenzen und bedingen. – Trotz den Vorbehalten, die sich mir aufdrängten, möchte ich auch das neue Buch von Topitsch vor allem den noch nicht ausgestorbenen repristinierenden Metaphysikern angelegentlich empfehlen. Freunde und Kenner der antiken und mittelalterlichen Metaphysik werden dabei vermutlich auch die Vertrautheit des Verfassers mit den Großen bewundern, die er nun freilich zu Grabe trägt.

Hans Ryffel

August Brunner: Geschichtlichkeit. Francke Verlag, Bern und München 1961.

Dem Buche Brunners geht es um die Erhellung der «Seinsweise des Geschichtlichen». Dessen Träger, der Mensch, wird als Einheit der «Geistigkeit» und des «Naturhaften» oder auch der unterpersönlichen «stofflichen» und «psychischen» und der personalen geistigen» «Seinsschichten» angesetzt, ohne daß die immerhin bestehende Problematik dieser Auffassung diskutiert und die angewandten Begriffe genauer bestimmt würden – das ganze Buch durchzieht eine liebenswürdige Naivität. Das eigentliche, «allerletzte» Ziel des Menschen und seiner Geschichtlichkeit liegt in der «Selbstverwirklichung», die sich «im Geistigen und durch die Macht des Geistes vollzieht» und von der her sich die Sinnhaftigkeit alles Sinnes bestimmt: was zur Selbstverwirklichung «hinzuführen geeignet ist, das ist sinnvoll, was sie hindert oder herabsetzt, das ist sinnlos». «Das eigentliche menschliche Leben wird also durch das Bemühen um die Selbstverwirklichung in Bewegung gehalten. Es schreitet entweder voran oder sinkt ab. Die bewegende Kraft ist dabei die eigene geistige Mächtigkeit und Freiheit, das noch unvollkommene Selbst. Diese Selbstverwirklichung schließt aber in sich, daß der Mensch in jeder Beziehung und in jeder Richtung er selbst sei, aus voller Selbstbestimmung handle. Dem steht... das Naturhafte in ihm entgegen. Dieses wirkt aus bloßem Getriebensein, ohne Bewußtsein und ohne eigentliche Ursprunghaftigkeit. Dieses Getriebensein in freies Tun zu verwandeln, gehört somit zu der Aufgabe der Selbstverwirklichung». Für sie ist die Erkenntnis eine Vorbedingung, zumal das Naturhafte nur als «Ausgangspunkt, Mittel und Hindernis», gleichsam als «Hintergrund» der Selbstverwirklichung fungiert. Das Anerkennungsstreben in seinen mannigfachen Formen ist einer der mächtigsten Antriebe des menschlichen Handelns und damit der Geschichte. «Der letzte Grund des Verlangens nach Anerkennung liegt jedoch darin, daß der Mensch sich in sich selbst nie genügend gegründet erfährt. Er ist selbst, aber so, daß dieses Selbstsein ihm gegeben ist, daß er sich darin vorfindet. Dieses Selbst gestattet ihm die Verfügung über alles andere; es selbst ist aber unverfügbar und... nur auf dem Umweg über die andern und die

Welt zu beeinflussen»; daher die Notwendigkeit des Sichrichtens nach einem «Göttlichen». Trotzdem die menschliche Geistigkeit nur in Verbindung mit dem Leiblichen und Naturhaft-Stofflichen existiert und tätig ist, realisiert sie einen «Überschuß über das Naturhafte», und das bedeutet Geschichte. Die geistige Ursprunghaftigkeit ist nicht die einzige, jedoch «ohne Zweifel die hauptsächliche und eigentliche Ursache des geschichtlichen Geschehens», «weil sie, und nur sie, Ursache im vollen Sinn ist, aus eigenem Ursprung in Freiheit hervorgeht und in das naturhafte Geschehen eingreift. Sie allein bringt Neues hervor. Die andern Ursächlichkeiten sind mehr ein Getriebenwerden als ein Treiben. Nur die Person steht in sich selbst und verfügt über ihre Fähigkeiten und kann damit einen neuen Anfang stiften. In dieser Selbständigkeit ist Welt für sie, hat sie Welt». Das verträgt sich freilich weder recht mit Brunners eigener späterer Feststellung, der gemäß die Geschichte ebenso wie das alltägliche Leben zeige, «daß der Mensch nur in seltenen Aufschwüngen aus rein geistigen Absichten und Beweggründen handelt. Meist hält er sich auf der Ebene des Psychischen», noch mit der Tatsache, daß die grundlegenden historischen Datierungen – Geburt und Tod eines Menschen – sich auf naturhafte Ereignisse beziehen. Überhaupt verführt die Hochschätzung der Geistigkeit den Verfasser dazu, deren negative Elemente zu verkennen: sie ist keineswegs nur aufbauend – die modernen Zerstörungsmittel etwa hat nicht die menschliche Naturhaftigkeit erfunden – und entzweit die Menschen vermutlich mehr, als daß sie unter ihnen Gemeinschaft stiftet. Ebenso bringt nicht der Geist allein «Neues» hervor. Man muß sich fragen, ob die erwähnte liebenswürdige Naivität hier, in der verharmlosenden Verklärung des Geistes, nicht an Unverantwortlichkeit grenzt. Brunner selbst hat gesehen, daß im Menschen «das Psychische immer schon auch geistig» ist und «nur deswegen... die menschlichen Begierden und Leidenschaften so unersättlich sind», «wie es bei den Tieren nicht der Fall ist». Allein er deutet den Tatbestand lediglich als ein «Unbefriedigtsein» des Geistigen und übersieht darin das destruktive Moment. Im übrigen ist an der geschichtlichen Bewegtheit neben der geistigen und psychischen auch die «Ursächlichkeit des Stofflichen» beteiligt. «Der Grund, warum der Mensch bestimmte Arten des Stoffes als Material für seine Werke wählt, ist die fehlende Ursprünglichkeit des Stoffes. Er fängt nicht wie alles Lebendige von sich aus plötzlich und unvorhergesehen an, eine andere Form anzunehmen» (wörtlich genommen tut dergleichen allerdings auch das Lebendige nicht). «Seine Änderungen schreiten immer mit der gleichen Geschwindigkeit weiter. Diese aber ist in vielen Fällen so gering, daß sie, an der Veränderlichkeit des Menschen und des Lebendigen gemessen, einer völligen Unveränderlichkeit gleichkommt. Die einmal aufgeprägte Form behält der Stoff für lange Zeit bei und bleibt für die gleichen Zwecke verwendbar. So überwindet der Mensch die Vergänglichkeit und das Vergessen. Seine Werke überdauern ihn und geben von ihm Kunde. Aber er überwindet sie kraft jener Eigenschaft des Stoffes, die das Gegenteil zur Ursprünglichkeit des geistigen Seins bedeutet». An die Darstellung der «geschichtlichen Bewegtheit» schließt sich die der «Kategorien des Geschichtlichen» an. Als solche fungieren: Möglichkeit, geschichtliche (nicht naturhafte) Notwendigkeit, Sinn, Ziel, Zweck, Bedeutsamkeit, (ge-

schichtliche) Dauer, Beziehung, Substanz, Ursächlichkeit, Gelegenheit, Zufall, Autorität und Einfluß. Wie eigenwillig Brunner dabei vorgeht, dokumentiert z.B. seine Bestimmung der «Ur-sache»: «Die geistige Mächtigkeit und Freiheit ist... allein die Ursache im vollen Sinn. Sie setzt auch die Geschichte in Bewegung. Man begegnet ihr in solchen Ursachen wie Güte und Wohlwollen, Neid und Haß, Streben nach Macht und Einfluß, Hilfsbereitschaft und Furchtlosigkeit. Die stoffliche Ursächlichkeit ist ein bloßes Durchgehen und Weitergeben, kein eigentlicher Anfang. Der Anfang eines stofflichen Vorgangs bedeutet nur einen ideellen Einschnitt, den der Betrachtende macht, während an sich der Verlauf einfach weitergeht. Im geschichtlichen Geschehen gibt es hingegen echte Anfänge, die unabhängig vom betrachtenden Geschichtswissenschaftler solche sind», wobei offensichtlich die Lebenskontinuität, in die jeder freie Akt eingebettet bleibt, übersehen wird. Da die Offenheit des Geistes für das, was er selbst nicht ist, und seine Fähigkeit, es sich anzueignen «und dadurch immer mehr selbst zu werden», die «eigentliche positive Grundlage der Geschichte» bildet, werden «Gemeinschaft und objektiver Geist» zu relevanten Faktoren der Geschichtlichkeit. Das nächste Kapitel bringt unter dem nicht gerade treffenden Titel: «Die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit» eine Reihe Zitate von Hegel, Schelling, Dilthey, Troeltsch, Plessner, Heidegger und Marx und kritische Bemerkungen dazu. Zugleich will Brunner darin zeigen, daß der Historismus, die Lebens- und Existenzialphilosophie die Wahrheit, die Sittlichkeit, die Rechte und Pflichten restlos der Geschichtlichkeit und damit der ständigen Veränderung überantworten. Demgegenüber vertritt der Verfasser – in den Erörterungen über «Geschichtlichkeit und Wahrheit» – die These, daß Erkenntnis der Wahrheit, Religion und Sittlichkeit die «unveränderlichen Grundlagen des Menschseins» bilden und als solche die «gleichen Wirklichkeiten und Mächte» realisieren, «aus denen die Geschichtlichkeit und die Geschichte des Menschen wesen». Desgleichen soll das geistige personale Selbstsein der «übergeschichtliche» «feste Punkt» sein, von dem die Geschichte in Bewegung gesetzt werde, mithin «durch das Ringen des Geistes, sich selbst von der Übermacht des Naturhaften immer mehr zu befreien und sich dagegen zu behaupten. Ohne dieses Übergeschichtliche gäbe es keine Geschichte. Es ist also, da es Geschichte gibt, nicht möglich, daß dieses Übergeschichtliche einfach in ihr untergeht, so sehr es sich immer darum bemühen muß, damit ihm dies nicht geschehe» – eine Argumentation, die an jene fatale «Logik» erinnert, daß nicht ist, was nicht sein darf. Der Mensch als Selbstsein «spürt die Gebrechlichkeit der Existenz, ihre dauernde Bedrohtheit. Er vernimmt, daß sein Ringen um das Selbstsein dieses immer schon voraussetzt, daß er sich also auch im Geistigen nicht einfach in der Hand hat, sondern sich in die Hand gegeben ist, daß er seiner Existenz die grundlegende und entscheidende Seinsverankerung selbst nicht zu geben vermag, sondern nur auf Grund ihrer nach immer größerer Freiheit streben kann. Er weiß sich darin vor höhere Mächte gestellt, von denen er gerade in seinem Selbstsein abhängt, die dieses auch bejahen und vor denen er dafür Verantwortung trägt. Dies alles zeigen schon die ersten schriftlichen Zeugnisse der Menschheit. Der Mensch ist wesentlich religiös, wie immer er nun sich diese Mächte näher vorstellen mag.

Daß es sie gibt, weiß er mit untrüglicher Sicherheit». Von da her läßt sich auch die Frage nach dem Sinn der Geschichte beantworten. Er liegt darin, dem Streben nach dem Selbstsein «dessen unübersehbar vielfache Möglichkeiten des Gelingens sowohl wie des Versagens zugänglich zu machen». «Nicht Anerkanntwerden durch die Mitmenschen ist... der Sinn des geschichtlichen Geschehens, sondern Anerkennen. Solange der Mensch von den andern anerkannt und bestätigt sein will, bleibt er in seinem Selbstsein von der Freiheit und der Willkür der andern abhängig; er kann nie vollkommen er selbst sein. Sein Selbst ist noch in den andern; er ist sich selbst entfremdet. In seiner Anerkennung der andern besteht diese Abhängigkeit nicht mehr. Sie kann in jeder Lage geleistet werden. Sie ist ferner die Voraussetzung dafür, daß es überhaupt Anerkanntwerden gibt. Sie steht also metaphysisch dem Ursprung und dem Rang nach über diesem. Solche selbstlose Anerkennung ist aber Liebe. Diese enthüllt sich somit als der Sinn des menschlichen Daseins und damit auch der Geschichte». Man muß wohl beifügen, daß das der Sinn der Geschichte sein könnte oder sollte, aber angesichts der erfahrenen Geschichte wird man zweifeln, daß er es faktisch ist.

Von einer Erörterung der Frage nach der Seinsweise der Geschichtlichkeit braucht man heute nicht mehr zu erwarten, daß sie sich auch in die älteren Diskussionen über die Unterschiede der historischen und naturwissenschaftlichen Methodik – und was damit zusammenhängt – einläßt. Daher wollen wir es dem Verfasser nicht vorwerfen, wenn er davon schweigt. Nicht ganz aber hätte er die – z. B. von C. F. von Weizsäcker vertretene – Erweiterung des Begriffes der Geschichtlichkeit auf das Naturgeschehen übergehen dürfen. Desgleichen wäre es am Platz gewesen, wenn er sich mit den Auffassungen Bultmanns, Gogartens, Löwiths u. a. auseinandergesetzt hätte. Denn seine eigenen – allzu sehr dogmatisch vorgetragenen – Anschauungen ragen keineswegs durch ihre Originalität über die heute herrschenden Meinungen heraus.

H. Kunz

Hans Voigt: Das Gesetz der Finalität. Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1961.

«Dem philosophisch interessierten Leser», so beginnt dieses wunderliche Buch, «lege ich hier eine Theorie vor, deren Ableitung zwar umständlich, die selbst aber sehr einfach, ja, von anschaulicher Klarheit ist und mittels derer sich aufs leichteste eine Reihe philosophischer Fragen beantworten lassen, die man wohl für unbeantwortbar gehalten hat. Um es sogleich zu sagen, sind dies vor allem das Problem des Verhältnisses des anschauenden Subjekts zum angeschauten Objekt, das des Denkens zum Sein, des Charakters zum Schicksal, ferner das Problem der Zweckmäßigkeit in der Natur und das der Freiheit des Willens. Man kann diese Themen zusammenfassen im Begriff des Verhältnisses des Ichs zur Welt, das den natürlichen Mittelpunkt der Philosophie bildet. Eine Theorie, die dieses Verhältnis in so verschiedener Hinsicht klären soll, muß notwendig bereits ein philosophisches System darstellen, d. h. einen universalen Gedanken, von dem der Philosoph behauptet, daß er das Allgemeine der Welt und des Lebens richtig wiedergebe und

damit die Wahrheit schlechthin, soweit sie uns zugänglich ist, ausdrücke. Ein derartiges Unterfangen kann unzeitgemäß erscheinen, nachdem vom Katheder herab bekannt gemacht wurde, daß die Zeit der philosophischen Systeme vorüber sei. Indessen ist diese Prophezeiung sicherlich, wenigstens zum Teil, nur ein Wunschgedanke». Es soll sich um ein philosophisches System «im richtigen, nicht im Hegelschen Sinne» handeln, das Voigt ein «Hirngespinst» nennt. Er bittet den Leser, die Aufmerksamkeit einmal seinem neuen Versuch zuzuwenden, «die Welt aus einem einzigen Prinzip zu erklären. Folgt er mir, dann wird er auch sehen, daß er es hier keineswegs mit einer ‚Begriffsdichtung' zu tun hat, wie es angeblich jedes philosophische System sein soll, sondern mit dem doch auch heute noch von manchen philosophischen Geistern ersehnten zentralen Gedanken, der die Zerrissenheit der modernen Wissenschaften beendet, die Widersprüchlichkeit ihrer Grundbegriffe beseitigt und sie alle, wie auch das Leben aller wirklichen Menschen, also die Geschichte, zu einer gesetzlichen Einheit zusammenfaßt. Er wird damit zugleich einen neuen kritischen Gesichtspunkt gewonnen haben, der ihn instand setzt, frühere Systeme gründlicher zu beurteilen, als es ihm sonst möglich gewesen wäre, und der ihn auch den Grund erkennen läßt, aus dem es die Philosophie bisher nicht zu einer folgerichtigen Seins- und Erkenntnislehre hat bringen können. Wie schon hier angedeutet sei, liegt dieser Grund darin, daß es bis jetzt keinem Philosophen gelungen ist, den ganz gewöhnlichen Zufall – man kann ihn freilich auch Schicksal, Fügung oder Vorsehung nennen, auch geht er unter dem Namen des Individuellen, des Irrationalen und des Emotionalen – gedanklich und systematisch zu bewältigen, ja, daß es kaum einem von ihnen in den Sinn kam, dies zu versuchen. Es ist leicht einzusehen, daß man nie etwas von den allgemeinen Zusammenhängen der Wirklichkeit oder des Lebens begreifen wird, wenn man den Zufall, dessen die Welt voll ist, überall nur in seiner Vereinzelung sieht, d. h. wenn man das allgemeine Gesetz nicht erkennt, dem alle Zufälle unterstehen». Den Zaubertrank, den Voigt solcherweise kredenzt und mit dessen Einverleibung es einem wie Schuppen von den Augen fallen soll, nennt er das «Gesetz der Finalität». Von ihm heißt es zum Beispiel: es ist «das Sein oder das eine ontologische Subjekt als Inbegriff oder Träger aller seiner unendlich vielen Prädikate oder näheren Bestimmungen. Es ist die Substanz oder Existenz und zugleich das ewige Werden oder die Geschichte im weitesten Sinne. Es ist das Subjekt und das Objekt sowohl der Anschauung wie des Denkens. Es ist das Subjekt und das Objekt des Wollens, der Ichwille und der Weltwille. Es ist das jeweils eine wie auch das allgemeine Ich, die individuelle Welt und der Inbegriff aller individuellen Welten, der konkrete Begriff und die Wahrheit schlechthin, die sich selbst nur unvollkommen begreift. Es ist nicht nur das Allgemeine, sondern auch jedes Einzelne. Es ist das Ganze der Welt und jeder Teil von ihr. Es ist jedes Ding, jedes Erlebnis. Es umfaßt nicht nur alles, es ist jedes Einzelne, weil das Einzelne nur als Beziehung zu allem anderen ist, für sich allein aber nichts wäre, oder weil zum wahren oder vollständigen Inhalt seines Begriffs, d. h. zu seinem Sein, seine Beziehung zu allem anderen gehört, besonders zum erkennenden Ich». Fürwahr ein wunderbares «Gesetz»!

H. Kunz

Walter Strich: Telos und Zufall. Ein Beitrag zu dem Problem der biologischen Erfahrung. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1961.

Was Strich mit dieser von seiner Tochter aus dem Nachlaß herausgegebenen, unvollendet gebliebenen Schrift eigentlich gewollt hat, ist mir nicht klar geworden. Es handelt sich um in vier Kapitel (Das Leben als physikalisches Problem; Das morphologische System und die Metamorphose; Reiz und Bewußtsein; Die Dingwahrnehmung) gegliederte Erörterungen zahlreicher Themen, die zwar vielfach polemisch sind und manche Auffassungen als «widersinnig» verwerfen, aber durchwegs auf nachprüfbare Belege verzichten. Abgelehnt wird sowohl die kausal-mechanische wie die unkritische vitalistische Erklärung der Lebensvorgänge. Gegenstand der Biologie sei die «schaffende Natur», weder die Materie noch das «sorgende Individuum». «Sie handelt von Aktionen historischer Wesen, die entstehen und vergehen, aber sie begreift die Phänomene nicht aus der kausalen Bestimmtheit der Materie und auch nicht aus der Erfahrung und der Sorge der Individuen». Als ihren Grundbegriff bezeichnet Strich die «Haltung», deren Sinn aber nirgends expliziert wird. Um die Art, wie der Verfasser die Fragen diskutiert, zu illustrieren, sei ein Passus zitiert, der vom Problem der organischen «Wiederkehr des Gleichen» handelt: «Wie man das Grundproblem der Wiederkehr des Gleichen umgeht, wird an dem Begriff der Keimzelle besonders deutlich. Man faßt mit ihm die Existenz gleicher Systeme zusammen, ohne zu beachten, daß das Problem ihre Entstehung im Verlauf der Zeit ist. Man betrachtet es als selbstverständlich, daß Zellen, die durch Teilung auseinander hervorgehen, alle in gewisser Weise gleichartig sind. Hält man aber daran fest, daß die Zellteilung ein kausaler Vorgang im Raum ist, so liegt hier genau dasselbe Problem vor wie im Großen bei der Entstehung der Gleichartigkeit des ganzen Organismus. Die große Entdeckung der Biologie war, daß die Entwicklung des einzelnen Organismus auch schon ein generativer Prozeß und keine bloße Umwandlung eines Körpers ist, daß der Organismus als Zellverband durch die Abstammung unzähliger Individuen von einem Ursprungssystem entsteht. Ihre Gleichartigkeit ist dasselbe Problem wie die Gleichartigkeit der ganzen Organismen und darf keineswegs zur Erklärung der Wiederkehr des Gleichen vorausgesetzt werden. Daß die Eigenart der Mutterzelle erhalten bleibt, kann durch ihre Teilung als Vorgang im Raum niemals kausal erklärbar sein. Das Problem kann weder durch die Gesetze der Materie noch durch die Eigenart der Struktur aller Keimzellen selbst gelöst werden. Es ist zu begreifen nur als das Resultat zielgerichteter, aufbauender Prozesse oder der Aktivität im Gegensatz zum kausalen Ablauf. Die ganze Lehre von der Kontinuität des Keimplasmas, mit der man die Entstehung gleichartiger Organismen kausal erklären zu können meint, beruht auf einem Selbstbetrug. Das, was das Problem ausmacht, nämlich das Gleichbleiben des Keimplasmas in der Geschichte, wird durch das Wort Kontinuität unterschlagen oder als unproblematisch abgetan. Man erklärt die Gleichheit des Abstammungsproduktes im großen, indem man die Gleichheit der Abstammungsprodukte im kleinen als selbstverständlich betrachtet. Man stellt das Gleichbleiben des Keimplasmas gar nicht in Frage, indem

man so tut, als ob es sich um das Weiterdasein einer unveränderten Stoffiguration im Raume handle. In der biologischen Teilung setzen die Teile als morphologische Systeme die historische Existenz des ursprünglichen Systems fort. Für die Wissenschaft vom Raum läge aber gerade hier das entscheidende Problem. Die kausale Wissenschaft kennt die Kontinuität der historischen Existenz nicht, sondern nur die relative Dauer oder die kontinuierliche Umwandlung einer Substanzkonstellation. Für sie ist die Kontinuität des Keimplasmas, nämlich seine Gleichartigkeit in der Geschichte des Lebens, ein unlösbares Problem. Sie ist begründet in der aktiven Erhaltung der Struktur und nicht in einem bloßen Weiterdasein. Wie wichtig diese Feststellung ist, ergibt sich bei der Analyse des Problems der erworbenen Eigenschaften».

H. Kunz

Bernhard Lorscheid: Das Leibphänomen. Eine systematische Darstellung der Schelerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie. H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1962.

Der menschliche Leib nicht im Sinne des von der Anatomie, Morphologie und Physiologie erforschten Körperdinges, sondern als erlebtes Leibbewußtsein, als Ausdrucksmedium und als umwelt- bzw. weltbezogenes «Organ» des Verhaltens ist in den letzten Jahrzehnten zu einem von verschiedenen Autoren behandelten Thema psychologischer, psychopathologischer und anthropologischer Bemühungen geworden. Wenn nicht den frühesten, so doch den wesentlichsten Beitrag dazu hat Scheler geleistet. Daher ist es nicht bloß ein Akt der historischen Gerechtigkeit, vielmehr überdies ein die Sache förderndes und zu Dank verpflichtendes Unterfangen, wenn Lorscheid in der vorliegenden Studie sich der Mühe unterzogen hat, die einschlägigen Lehren Schelers aus dessen Schriften – merkwürdigerweise blieb die wichtige Idealismus-Realismus-Abhandlung unberücksichtigt – zusammenzutragen und als Ganzes darzustellen. Das geschieht unter den folgenden vier Aspekten: der Leib 1. als psychophysisch indifferente Gegebenheit, 2. als Symbol des Ich, 3. als Bezugszentrum der Umwelt und 4. als Gegenstandsbereich der Person. Lorscheid begnügt sich nicht mit dem vorzüglichen, jede Simplifikation sorgsam vermeidenden Referat der Schelerschen «Wesensschau des Leiblichen», er klärt auch Mißverständnisse derselben von seiten anderer Autoren auf. Etwas aus dem Rahmen scheint mir das Kapitel über den Leib als «Gegenstand der ‚Somatologie', d.i. der empirischen Wissenschaft vom Leib» gefallen zu sein, weil darin der Bezug zu Scheler nicht einsichtig wird. Dagegen wirkt die kritische Konfrontation der Schelerschen Phänomenologie des Leiblichen mit den «leibontologischen Auffassungen moderner Denker» (Plessner, Sartre, Marcel und Merleau-Ponty) wiederum überzeugend. Lorscheid vermag zumal im französischen Existentialismus gegenüber den Ansätzen Schelers keinen Fortschritt zu sehen; «denn dieser Existentialismus bleibt in seiner Leibontologie in einem uneingestandenen Kartesianismus hinter der Schelerschen Wesensschaus des Leiblichen zurück. Es erscheint als Rückschritt

gegenüber den feinen Differenzierungen, die Scheler in seiner Phänomenologie des Physischen, des Psychischen und des Leiblichen macht, wenn diese drei Bereiche in die nicht aufzuhellende Einheit der Existenz zusammengefaßt werden.»

So gewiß die von Scheler geübte und gelehrte «Wesensschau» nicht nur ein Beschreiben phänomenaler Gegebenheiten war, sondern darin bis zuletzt spekulativ-metaphysische Konstruktionen eine Rolle spielten, so unbestreitbar blieb doch der Ausgang von aufweisbaren Daten ein maßgebender Gesichtspunkt. Daran hält offensichtlich auch Lorscheid mit Recht fest. Deshalb überrascht die relativ breite Berücksichtigung christlich-theologischer Aspekte, die sich weder von der Schelerschen Eidetik des Leibes noch von der Sache her aufdrängen. Freilich hat die christliche Theologie im Hinblick auf das Dogma von der «Verklärung» und «Auferstehung» des Leibes einen legitimen Anlaß, sich auch mit der Phänomenologie des Leibes zu beschäftigen; das ist denn auch in der letzten Zeit auffallend häufig geschehen (wobei man den Eindruck gewinnt, daß die «Leibfeindschaft» innerhalb des Christentums etwas allzu einseitig auf die gnostisch-neuplatonischen Strömungen abgeschoben wird). Aber für die sachgerechte Phänomenologie des Leibes kann es sich ausschließlich um die Frage handeln, ob und was vom Dogma am Leibphänomen «gesehen» worden ist; dessen Analyse von vornherein ausdrücklich oder unausdrücklich in den Aspekt der theologischen Deutungen zu rücken (die als solche innerhalb der «Offenbarungswahrheiten» begründet sein mögen), kann – da deren Herkunft grundsätzlich anderer Art ist als die phänomenologisch-eidetische Reflexion – nur zu phantastischen Erzeugnissen führen. Bis zu einem gewissen Grade gesteht auch Lorscheid die Unangemessenheit des theologischen Gesichtspunktes ein. Er schreibt: «Nach Ausweis der Theologie, die zwar zunächst nicht vom Sosein des Leibes als solchem handelt, sondern dieses nur insofern berührt, als es mit dem christlichen Heil in unauflöslichem Zusammenhang steht, ihm jedoch aufgrund der logischen Unmöglichkeit einer doppelten Wahrheit auch nicht widerspricht, sofern dieses Sosein philosophisch nur sachgemäß erfaßt ist, sind die Hinweise auf die Inkarnation und die Auferstehung des Fleisches nicht im Bereich des Natürlichen zu finden, sondern in den Regionen der übernatürlichen Offenbarung und des Glaubens, und gerade darin erweist sich ihr Geheimnischarakter. So sind die Hinweise auf die Inkarnation... in der Trinität selbst zu suchen und man muß, um in den Wirkkreis dieser Hinweise zu gelangen, sich über die natürliche Ordnung der Dinge, ja sogar über die Gnadenordnung, in sich betrachtet, hinausschwingen und hinauf auf die Höhe der unermeßlichen Macht, Weisheit und Liebe Gottes, die auf eine außerordentliche, überschwengliche Weise, die keine Kreatur erfahren und begreifen kann, sich in dem Werk der Inkarnation offenbart und die tiefsten Tiefen der Gottheit erschließt, um die Geschöpfe da hinein zu versenken und deren Reichtum über die Welt auszugießen.» Dagegen ist vom Glauben her gesehen vermutlich kein Wort zu sagen; nur: was hat das alles mit der Phänomenologie des Leibes zu tun? Vom Glauben aus beurteilt mag es auch begrüßenswert sein, «daß das Bild vom Leiblichen, das der eigentliche Begründer der modernen philosophischen Anthropologie, M. Scheler, der

phänomenologischen Schau zugänglich gemacht hat, im besonderen aufs beste übereinstimmt mit der Offenbarungslehre vom Leib und der Leibesverklärung». Von der undogmatischen Phänomenologie her betrachtet muß das dagegen den Verdacht auf eine sachfremde Voreingenommenheit erwecken. Im übrigen dürfte es Lorscheid schwer fallen, bei Freud einen Beleg für die Behauptung zu finden, dergemäß dieser in der Scham lediglich einen «gesundheitsschädigenden Selbstbetrug» und eine «sinnlose Verdrängung der Lebenswirklichkeit» gesehen haben soll. Man kann sich auch fragen, ob die Berücksichtigung der Analysen der Leibgegebenheit von Pfänder, Schilder und Buytendijk für die – im Referat wie gesagt ausgezeichnete – Arbeit nicht fruchtbarer gewesen wäre als die Beiziehung der phänomenologisch irrelevanten theologischen Spekulationen.

H. Kunz

C. G. Jung: Erinnerungen, Träume, Gedanken. Aufgezeichnet und herausgegeben von *Aniela Jaffé.* Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart 1962.

In seinem dreiundachtzigsten Lebensjahr hat Jung es unternommen, den «Mythus» seines Lebens zu erzählen. «Ich kann jedoch», schreibt er, «nur unmittelbare Feststellungen machen, nur ‚Geschichten erzählen'. Ob sie wahr sind, ist kein Problem. Die Frage ist nur, ist es *mein* Märchen, *meine* Wahrheit?» «Im Grunde genommen sind mir nur die Ereignisse meines Lebens erzählenswert, bei denen die unvergängliche Welt in die vergängliche einbrach. Darum spreche ich hauptsächlich von den inneren Erlebnissen. Zu ihnen gehören meine Träume und Imaginationen. Sie bilden zugleich den Urstoff meiner wissenschaftlichen Arbeit. Sie waren wie feurig-flüssiger Basalt, aus welchem sich der zu bearbeitende Stein auskristallisiert.» Teils handelt es sich um eigene Niederschriften Jungs, teils um von Aniela Jaffé aufgezeichnete mündliche Äußerungen. So entstanden die Kapitel über «Kindheit», «Schuljahre», «Studienjahre», «Psychiatrische Tätigkeit», «Sigmund Freud», «Die Auseinandersetzung mit dem Unbewußten», «Zur Entstehung des Werkes», «Der Turm», «Reisen», «Visionen», «Über das Leben nach dem Tode», «Späte Gedanken» und «Rückblick». Ein Anhang bringt einige Briefe und anderes.

Je nach dem Gesichtspunkt werden die verschiedenen Kapitel den Leser unterschiedlich ansprechen. Für die Beurteilung der von Jung geschaffenen «analytischen Psychologie» scheinen mir die Abschnitte über die Kindheit, die Auseinandersetzung mit dem Unbewußten und die Visionen am aufschlußreichsten zu sein. Jung hat zwar schon früher erklärt, daß jede Psychologie eine Art objektiviertes «Bekenntnis» sei, und insofern kann es nicht überraschen, wenn sich das jetzt hinsichtlich seiner eigenen Lehre erneut bestätigt. Allein man ist vom Ausmaß dieses «Bekenntnischarakters» doch etwas betroffen, und außerdem gewinnt die Frage nach der Gültigkeitsweite der analytischen Psychologie hier einen besonderen Sinn. Wenn man einerseits vernimmt, daß Jung offenbar ernsthaft vom Spuk als Wirkung der Seelen Verstorbener überzeugt war, und daß er anderer-

seits von inneren Erfahrungen visionärer, halluzinatorischer und hellseherischer Art berichtet, dann sind das zweifellos vergleichsweise seltene Phänomene, die noch am ehesten im Umkreis psychotischer Erlebnisse begegnen. Daß Jung solchen zu Zeiten ausgesetzt war, würden vermutlich die meisten Psychiater annehmen, wenn man ihnen gewisse Schilderungen ohne Nennung ihrer Herkunft vorlegen würde. Damit soll über die Bedeutung ihres Gehaltes nichts Abschätziges gesagt, nur eben die relative Seltenheit der entsprechenden Erlebnisse (die Jung «objektiv» nennt, weil er sie «erfahren», d.h. nicht selber bewußt erzeugt hat) festgehalten werden, von der her rückblikkend die «Allgemeingültigkeit» oder «Wissenschaftlichkeit» der analytischen Psychologie in eine eigentümliche Problematik rückt. Jung hat bezüglich einer bei ihm im Zusammenhang eines geheim gehaltenen frühkindlichen Traumes aufgetretenen «Persönlichkeitsspaltung», die sich durch sein ganzes Leben zog, erklärt, sie habe «nichts mit einer ‚Spaltung' im üblichen medizinischen Sinne zu tun» gehabt. Das trifft gewiß zu; auch seine späteren außergewöhnlichen Erfahrungen haben nicht wie üblich zu störenden Unangepaßtheiten oder zu einem Persönlichkeitszerfall geführt. Aber das spricht nicht gegen ihren psychotischen Charakter, so wenig wie manche historischen gnostischen und alchemistischen Zeugnisse ihn verleugnen können. Ich meine, es ist für einen Menschen, der die von ihm geschaffene Psychologie immer wieder als eine «Naturwissenschaft» bezeichnet hat – was bei Jung nur von seiner Kindheit, nicht von der Sache her einigermaßen begreiflich ist – auch höchst sonderbar, zu behaupten, in erster Linie habe ein «leidenschaftlicher Drang zu verstehen» seine Geburt «bewirkt». «Denn er ist das stärkste Element meines Wesens. Dieser unersättliche Trieb nach Verständnis hat sich sozusagen ein Bewußtsein geschaffen, um zu erkennen, was ist und was geschieht, und um darüber hinaus noch aus spärlicher Andeutung des Unerkennbaren mythische Vorstellungen zu entdecken.» Die Rede vom «Bewirktwerden» seiner Geburt durch den Verstehensdrang scheint nicht bloß eine drastisch-bildhafte («mythisierende») Ausdrucksweise zu sein, sondern mit Jungs Glauben zusammenzuhängen, daß seine Ahnen ihm gewissermaßen «Fragen» gestellt hätten, die sie selber noch nicht lösen konnten und zu deren Beantwortung er gekommen sei. Er berichtet noch andere Absonderlichkeiten, z.B. die eigene Errichtung seines von ihm in Stein gehauenen Denkmals, oder von einem seltsamen Bedürfnis nach Geheimniskrämerei. Nach seinem Eintritt ins Burghölzli erschienen ihm seine Fachkollegen ebenso interessant wie die Kranken. «Ich habe deshalb», schreibt er, «in den folgenden Jahren eine ebenso geheime wie instruktive Statistik über die hereditären Vorbedingungen meiner schweizerischen Kollegen ausgearbeitet, zu meiner persönlichen Erbauung sowohl wie zum Verständnis der psychiatrischen Reaktion».

In ihrer unprätentiösen Schlichtheit ergreifend sind die «späten Gedanken» und der «Rückblick». Darin habe Jung, schreibt die Herausgeberin, «seine tiefsten, wenn auch vielleicht fernsten Gedanken ausgesprochen». Hier stört der Mangel eines eigenen Sprachstiles nicht, welcher sonst mit der ausgeprägten Persönlichkeit Jungs so auffällig kontrastiert. Im übrigen wird man sich hüten müssen, die Aufzeichnungen als eine adäquate Doku-

mentation des ganzen geistigen Umfanges des Autors zu nehmen. So fällt etwa die – vielleicht altersbedingte – Durchgängigkeit der religiösen Thematik auf, hinter der z.B. die psychotherapeutischen Probleme fast völlig verschwinden. Man kann sich fragen, ob es nicht in verschiedener Hinsicht besser gewesen wäre, mit der Veröffentlichung noch ein oder zwei Jahrzehnte zu warten.

H. Kunz

Helmut Thomä: Anorexia nervosa. Geschichte, Klinik und Theorien der Pubertätsmagersucht. H. Huber, Bern und E. Klett, Stuttgart 1961.

Die Pubertätsmagersucht ist ein Sachverhalt, der an sich gewiß mit philosophischen Themen nicht viel zu tun hat. Immerhin schlägt er in das alte sog. «psychophysische Problem» ein, von dem Scheler und andere Autoren doch wohl etwas vorschnell behauptet haben, es sei heute «erledigt». Der Grund, weshalb ich hier auf das ganz vorzügliche Buch von Thomä kurz hinweisen möchte, liegt in der Überzeugung, daß seine Kenntnisnahme für eine konkretere philosophische Diskussion des genannten Problems durchaus belangvoll ist. In vorbildlich klarer und kritisch-besonnener Weise stellt der Verfasser sowohl die Geschichte als auch den heutigen Stand des Wissens um diese merkwürdige Krankheit dar. Er tritt entschieden für die psychogene, durch zahlreiche Faktoren bedingte Entstehung derselben ein und belegt diese Auffassung überzeugend mit einer Anzahl von teils lang, teils kürzer dauernd psychoanalytisch durchgearbeiteten Krankengeschichten und ihrer umsichtigen Interpretation.

H. Kunz

Verfolgung und Angst in ihren leib-seelischen Auswirkungen. Dokumente. Unter Mitwirkung von *W. von Baeyer* und *K. P. Kisker*, *J. Cremerius*, *A. Jores*, *H. Strauss*, herausgegeben von *H. March*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1960.

Das Buch enthält eine Reihe von Gutachten über Menschen, die als Folge des nationalsozialistischen Terrors an paranoider Fehlhaltung, Hypertonie, Angina pectoris, Herzinsuffizienz, Neurosen u. a. erkrankt sind. Es sind durchwegs erschütternde Dokumente. Etwas bedauerlich bleibt, daß die vom Herausgeber selbst verfaßten Beiträge sich nicht auf unmittelbare klinische Beobachtungen, sondern auf strittige fremde Gutachten, die eine obergutachtliche Beurteilung erforderten, stützen.

H. Kunz