

Erzeugung der platonischen Idealzahlen 1931 — Eudoxosstudien 1933, 1936). Unter diesem Aspekt müssen auch die Frühdialoge (266—306) durchforscht werden, um das Verhältnis von Mathematik und Philosophie in ihrem Werden zu begreifen und damit auch die Genesis der Ideenlehre (vgl. u. a. Brommer, *Εἶδος et Ἴδέα* 1940).

Zur Klärung der platonischen Konzeption benutzt der Verf. mit Recht den Vergleich mit seiner eigenen scholastischen Philosophie. Hier muß man, wie mir scheint, genau unterscheiden zwischen heutiger Scholastik, Thomas von Aquin und Aristoteles, die durchaus nicht identisch sind. Angeregt durch den Entwicklungsgedanken von W. Jaeger wird zur Klärung der platonischen Position zunächst an eine Gegenüberstellung mit Aristoteles zu denken sein, der sich mit seinem großen Lehrer gerade in den vom Verf. behandelten Fragen nach dem Zeugnis heutiger wissenschaftlicher Aristotelesforschung auseinandersetzt.

Abschließend möchte ich noch hinweisen auf zwei für die Arbeit des Verf. wichtige Begriffe, deren Bedeutung dem Verf. wohl entgangen ist. Es handelt sich zunächst um das Wort „ἐπισφραγίζεσθαι“ (362, 363; Phaid. 75 b8—d5), das in Verbindung steht mit der mathematischen Logoslehre und wichtige Aussagen macht über das Verhältnis von Mathematik und Philosophie, wie es Toeplitz a. a. O. 22 erkannte. Dann geht es um den Begriff „ἄπτεσθαι“ (Phaid. 65 b, 79 c—d; Symp. 211 b; Staat 484 b, Pharm. 149 a u. a.). Über diesen Begriff handelt G. Söhngen (Thomas von Aquin über die Teilhabe durch Berührung, 1935). Nach Söhngen schreibt „ἄπτεσθαι . . .“ eine Objekterfassung nach Art des scholastischen „intellectus simpliciter apprehendens“, einer phänomenologischen Wesensschau, die im Gegensatz steht zur „ratio discursiva“, die Platon ablehnt, da sie die geistig-körperliche Wechselbeziehung voraussetzt. Aristoteles schreibt diese platonische Erkenntnisweise des „ἄπτεσθαι“ als νόησις „νόησις“ (Aristoteles, met A7, 1072 b 18—26; 10, 1051 b 23—26). Meiner Ansicht nach besteht vielleicht zwischen dem platonischen Terminus und Euklid eine Beziehung, der ἄπτεσθαι im Falle einer Tangente benutzt.

Die Arbeit des Verf. bleibt nach meiner Meinung mehr oder weniger im Traditionellen haften. Das gilt auch für seine Ausführung zur platonischen Psychologie. Aus den angegebenen Gründen konnten dem behandelten Problemkreis keine neuen Aspekte abgewonnen werden. Die Berücksichtigung heutiger Arbeitsweise hätte dem zu behandelnden Problemkreis eine größere Beschränkung auferlegen müssen. Vielleicht hätte es genügt, einen der für die Anamnesislehre wichtigen Dialoge mit den heute erarbeiteten Erkenntnismitteln durchzuinterpretieren, wie es z. B. Dirlmeier vorbildlich getan hat mit der *Magna Moralia* des Aristoteles (1958).

Rückschauend möchte ich sagen: bei der Auseinandersetzung kam es mir weniger auf die Beanstandung von Einzelheiten an als auf das Grundsätzliche. Geht es doch im Gegensatz zur Tradition um ein der heutigen Forschung entsprechendes neues Platonverständnis.

K. E n n e n, S. J.

L a u t h, R e i n h a r d, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. 8^o (184 S.) München 1965, Pustet. 22.— DM.

Drei Vorträge, gehalten 1959 und 1963 auf den Salzburger Hochschulwochen, und zwei bereits im PhJb 1963 f. erschienene Fichte-Artikel machen zusammen ein wertvolles Buch: weil ihr Autor einer der profiliertesten heutigen Vertreter der Transzendentalphilosophie ist, in Fichtescher Ausprägung und von selten scharfer Entschiedenheit des Denkens.

„Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch *Descartes*“ (11—41): „D. will durch das äußerste Maß an Zweifeln die Möglichkeiten auch des radikalsten Skeptizismus erschöpfen; aber er tut das unter der ihn leitenden Idee der Wahrheit, die in dieser Krisis als sie selber vollkommen klar hervortreten soll“ (15). Ihre Erfüllung findet die Idee der Wahrheit allein in dem letzten, in sich selber gründenden Grund. Darum führt die Analysis D.' (nach dem Cogito-sum) zu dem kühnen zweiten Satz: Sum, ergo Deus est. „Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird . . ., ist . . . das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als ‚nota impressa‘ im endlichen Denken kundgibt . . .“ (25). D.' genetischen Gottesbegriff als ein mittelalterliches Überbleibsel deklarieren: das heißt den gesamten Sinn seiner Philosophie zerstören.

Man müsse es D., dem Mathematiker und Physiker, der aufs beste weiß, was Evidenz und Beweis im einzelwissenschaftlichen Bereich sind, abnehmen, wenn er (in einem Brief an Merseune vom 25. November 1630 [AT I 186]) erklärt, er wisse „mit größerer Gewißheit, als er die Wahrheit eines geometrischen Lehrsatzes erfasse, daß Gott ist“. Den Hauptgedankengang der D.schen Philosophie schließt das dritte Argument: Gott ist, also ist alles, was ich klar und deutlich wahrnehme, wahr. „... das Sein alles Endlichen, der Cogitatio und des Mundus, ist vom Lichte der höchsten Wahrheit aus zu situieren“ (29), und „man muß wissen, wie das Cogito von Gott her zu verstehen ist, um zu erfassen, wie die Natur vom Cogito sum her zu konzipieren ist“ (35). Damit erreiche D.' Philosophie „die höhere wahre Synthesis jenseits von Idealismus und Realismus“; sie transponiere die frühere Ontologie, „insofern die Einheit des Seins mit dem Bewußtsein nun grundsätzlich thematisch bleibt“ (37 f.). Nun mag man zwar der Meinung sein, D.' Philosophie stelle sich auf den Boden eines kritischen und metaphysischen Realismus (allerdings ruft jeder ‚Ismus‘, wenigstens in der Formulierung, nach Aufhebung): jedenfalls gibt L. von ihr, wie schon in seinem Buch „Die Frage nach dem Sinn des Daseins“ (München 1953, S. 221—243), eine erhellende und überzeugende Skizze.

„Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart“ (43—71) ist so etwas wie eine überaus gedrängte Programmschrift des Verf.s selber, deren Kompaktheit für den in das Denken L.s noch nicht Eingeweihten wohl nicht immer ein ganz eindeutiges Verständnis ermöglicht und erst recht nicht eine nochmals verkürzende und vergrößernde Zusammenfassung. Unter diesem Vorbehalt darf der Grundgedanke, der zugleich den Titel des ganzen Buches erläutert, so gekennzeichnet werden: Die Transzendentalphilosophie kommt im Bewußt-Sein und durch das Bewußt-Sein, das ein Freiheitsakt auf die Wahrheit hin und somit Setzung und Erfassung eines eminent sittlichen Aktes ist, zu dem, was alles Bewußtsein transzendiert und begründet: zu Gott (49). Von hier aus ist nun wohl zu verstehen, wenn L. einerseits sagt: „daß wir Sein immer nur im Medium des Bewußtseins, den Gegenstand unserer Erkenntnis immer nur im Akte des Erkennens haben und rechtmäßig von der Erkenntnis nicht abstrahieren können, wenn wir die Wahrheit nicht verfehlen wollen. Die Transzendentalphilosophie erkennt, daß das Bewußt-Sein das Grundphänomen ist, das schlechthin unüberschreitbar ist“ (46). Andererseits: „Nur indem das Bewußt-Sein im Transzendieren zu Gott immer schon über sich hinaus ist, erfährt es sein eigenes Wesen richtig ...“ (58). Die beiden gegensätzlich scheinenden Positionen sind wohl zu deuten als Stadien der Genesis eines philosophischen Denkaktes (und wäre es zu gewagt, sie in etwa zu parallelisieren dem — soweit diese Unterscheidung doch wohl noch einen gewissen Sinn behält — vom frühen zum späten Fichte gehenden denkerischen Weg?): Stadien der genetischen Dialektik der Transzendenz des endlich-menschlichen Bewußtseins auf das es und sich selbst begründende unendlich-göttliche Bewußtsein hin. Eine Selbsttranszendenz des *Bewußtseins* also auf das sich in ihm erschließende und selbstverständlich nur durch es hindurch und von ihm erfassbare, erkennbare, selber jedoch an und durch sich von diesem und allem endlichen Bewußtsein einfachhin unabhängige, absolut-transzendente (und *als solches* erkannte!) *Bewußt-Sein*?! Wir gehen wohl mit L. darin einig, daß eine Verkennung dieser komplexen Fundierungsverhältnisse, die sich untrennbar und doch sehr wohl unterscheidbar verschränken, das Grundgefüge aller Philosophie und allen Wissens zerstören würde. „Die Wissenschaftslehre (= Transzendentalphilosophie) steht nicht in der absoluten Immanenz des Bewußtseins ..., sondern im Vereinigungspunkte des Bewußtseins und dessen, was alles Bewußtsein erst begründet und rechtfertigt, des Absoluten (= Gottes). Und zwar steht sie in diesem Vereinigungs- bzw. Beziehungspunkte, weil das Urteil in seinem Akte Transzendieren, weil es immer schon über sich hinaus ist in Richtung auf die *Wahrheit*“ (50). Dann kann aber auch ein Satz L.s wie dieser — „es kann im Urteilen vom Akte des Urteilens nicht abstrahiert werden“ (48) — nicht so verstanden werden, daß jede Seinsaussage durch ihre (endliche) Bewußtseinshaftigkeit, ihr Gedachtwerden etwa in ihrem Gehalt an sich bestimmt werde. Sonst könnte ja nicht mehr von der Absolutheit des das endliche Bewußtsein begründenden absoluten Selbstgrundes Gott die Rede

sein. Sonst könnte L. auch nicht darauf bestehen, daß diese philosophische Konzeption, die die Fichtes und seine eigene ist, nicht nur *den* Realismus, für den alles, inklusive das Bewußtsein, nur eben Dinge sind, überwinde, sondern, was bisher durchaus nicht genügend beachtet worden sei, auch den Idealismus (54: die Transzendentalphilosophie „ist keine sekundäre Vermittlung zwischen Idealismus und Realismus, auch kein eklektisches Kompromißsystem, sondern deren endgültige Überwindung“, wobei L. selber allerdings auch den „höchsten Formen“ des Realismus solche Überwindungsnotwendigkeit attestiert). Auch der Idealismus — extrema se tangunt — nehme gegen allen Anschein das Bewußtsein letztendlich schlecht-realistisch. Man müsse jedoch zugeben, daß die transzendente Erkenntnis durch den Idealismus hindurchführe (55). Kraft der Überwindung des Idealismus wird die Selbstbegründung der Philosophie zugleich ihre Selbstbegrenzung. „Nur indem das Bewußt-Sein im Transzendieren zu Gott immer schon über sich hinaus ist, erfährt es sein eigenes Wesen richtig, erfährt der Transzendentalphilosoph auch das begrenzte Wesen der Wissenschaft. Hierdurch wird der entsetzlichen Gefahr einer schlechthinnigen Verabsolutierung des Wissens vorgebeugt, wie sie im Idealismus notwendig erfolgen muß. Wissenschaftliche Feststellungen . . . müssen verstanden werden als Rückverweisungen an etwas, das über sie hinaus liegt, an das lichte *Leben* des Bewußt-Seins, sein Leben aus Gott“, ans Leben überhaupt. „Die richtig vollzogene Wissenschaftslehre ist daher nur Gestalt des Gesamtlebensaktes in einem besonderen Medium“: dem der abstrakten Erkenntnis aus Prinzipien (58 f.). Dabei betont L. die gewiß unabdingbare und unter dem Aktaspekt erst-letzte Funktion des Willensmomentes so sehr, daß für ihn das Urteil „wesentlich Willensakt“ (49; vgl. 133 und — nicht gedeckt durch 158¹⁰ — 158) wird. — Auf die fundamentale Kritik Fichtes und Lauths an der Philosophie Hegels soll hier nicht eingegangen werden, ganz abgesehen von den leider nicht seltenen Seitenhieben. Auch nicht auf das Maß an Gerechtigkeit, das der Philosophie vor Descartes, mit dem wissenschaftliches Philosophieren überhaupt erst beginne, durch L. s Sicht der philosophischen Denkgeschichte zugeteilt bzw. vorenthalten wird (bes. 43 f.; vgl. eine extrem schwache Gegenposition: ThPh 41 [1965] 281—284). Schließlich kann hier nicht mehr ausgeführt werden, worin nun nach L. die Bedeutung der Philosophie Fichtes, deren Wesen (44—53) und Vorzüge (53—59) er zunächst dargelegt hat, bestehe: für die Philosophie und Wissenschaft, für das persönliche und für das gesellschaftliche Leben und für die Religion (57—71). All das verdient sehr intensive Auseinandersetzung.

„J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie“ (73—123; erstmals in PhJb 71 [1964] 253—285, französisch nun auch in ArchivesPh 38 [1965] 567—604) hat den Nachweis zum Ziel: daß der Gehalt der Wissenschaftslehren von 1794 und 1804 von Anfang an das Doppelzentrum des Mittelstücks eines Gesamtsystems der Philosophie sein sollte, zu dem eine Reihe einführender Reflexionsstufen hinleitet, denen — in chiasmischer Symmetrie (vgl. das Schema S. 123) — die verschiedenen ausgeführten Einzeldisziplinen der Wissenschaftslehre entsprechen. Dieser fast zu rational-streng scheinende, kunstvolle Aufbau, der das ganze Denken und Schaffen Fichtes geistig organisiert, ist für die Deutung Fichtes so grundlegend, daß eine schnelle Zustimmung vor der einläßlichsten Prüfung durch andere ‘Spezialisten’ seinem Range nicht gemäß wäre.

Waren die beiden Fichte-Artikel themagemäß mehr esoterische Arbeiten, so dürfen die zwei Vorträge, die verwandte Sach-Probleme aufnehmen, ein breiteres Verständnis und Interesse erwarten. „Die philosophische und religiöse Aussage der Wahrheit“ (125—148) übersetzt das, was L. zuvor anhand Fichtes ausführte über die Selbstbegründung und Selbstbegrenzung der Philosophie (hier [128] definiert als „eine freie Tätigkeit endlichen Vernunftwesens, die auf Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit aus Prinzipien ausgeht“), in eine möglichst schlicht nur an der Sache orientierte Erläuterung, die — wenn man von einigen theologischen Weiterungen (wie: 143) absieht — eine vorzügliche Einführung in das abgibt, worum es L. mit so viel Recht und Grund geht. Auch sachlich neu ist die Ableitung der wesentlichen Fehlformen von Philosophie aus dem Begriff der philosophischen Behauptung (134—137; z. B. 135: „Man hat philosophisch noch gar nichts geleistet, solange man wie Marx, Nietzsche oder Freud Positionen auf Metapositionen

zurückführt und solange man anklagt oder verdächtigt“; oder 136, zur Logistik: daß jede Sprachregelung endloser Metasprachregelungen bedürfe). — Neu ist auch die Ausführung des Verhältnisses von philosophischer und religiöser Erkenntnis: Die Selbstbegrenzung der Philosophie als abstrakter Erkenntnis aus Prinzipien verweise auf eine entsprechende vollkonkrete Erkenntnis, wie sie das religiös-prophetische Sprechen ‚von Person zu Person‘ darstellt. Als vermittelnde Instanz zeigt sich die materiale Grund-Evidenz der Liebe, der „Modus konkreter Personalität“ (146), interpersonale Manifestation absoluter Wertwirklichkeit. Liegt in der logischen Konsequenz des hier Gesagten (146 f.) nicht eine (unzulässige?) Notwendigkeit der personalen Selbstaussage Gottes? Aber L. sagt ausdrücklich, auf freie Kondizionalität hin: „Kommt ihr [der philosophischen Aussage] eine solche [religiöse] Konkretion entgegen [!], so wird sie sich freudig auf diese beziehen“ (147).

Der Vortrag „*Ideologien und Wissenschaft*“ (149—181) kann, in ungebührlicher Kürze, eingeordnet werden als eine in ihren Folgerungen sehr weit reichende Variation über das Thema Selbstbegrenzung der Philosophie: Wenn Theorie und Leben indentifiziert werden, so führt das zur totalen Ideologisierung des Lebens. Denn die Ideologie bestehe in einer „Absolutsetzung einer Abstraktion“ (179), des bloß theoretischen Wissens und damit in einer Theoretisierung der Realität, die umschlage und ausschwinde in die bloß technische, sich jenseits von Gut und Böse vermeinende Realisierung der Theorie (174; vgl. 138 f.). Inwiefern, wie der Vortrag zu erhärten sucht, die Ursachen der Ideologien in der ältesten griechischen Wissenschaftskonzeption liegen, in der von Pythagoras schon gerühmten, paradigmatisch von Sokrates begründeten reinen Zuschauerhaltung der *θεωρία* (151 f. 156 f.); das muß hier offenbleiben. Die Diskussion würde eine nähere Bestimmung der geistmetaphysischen Grundfrage, des Wechselbezugs von Erkenntnis und Wollen, erfordern. Ist ferner die Technik der Neuzeit maßgeblich auf die griechische Wissenschaft zurückzuführen (168) und nicht vielmehr, in positiver Grundwertung, auf die jüdisch-christliche Offenbarung der Welterschaffung? Die Überwindung der Ideologie: „Nur die richtige Willenshaltung der Liebe . . ., die uns allein die Wahrheit finden läßt“ (162). „Wissenschaft nur aus und in einem gesamt menschlichen Tun“ (179), kraft der „Totalbeziehung auf Gott“ (181).

Eine Nachbemerkung möchte noch, aus Dankbarkeit gegenüber dem Verf., eine Fußnote seiner Vorrede (9), die eine m. E. allzu große sorgende Ängstlichkeit ob der „neuen Reformation“ der katholischen Kirche bekundet, zurechtrücken durch den sehr nebensächlich scheinenden und vielleicht doch bedenkenswerten Hinweis darauf, daß die derzeitige ‚Reform‘ (die in einem geschichtlichen Gemeinwesen ja niemals nur Re-form sein kann, sondern mit dem Denken der Jahrhunderte fortschreiten muß) es erst legal ermöglichte, den künftigen Amtswaltern der Kirche freien und leichten Zugang zu verschaffen zu den Grundwerken der modernen Philosophie — nach L. der einzig wissenschaftlichen Philosophie —, von denen selbst die Meditationen Descartes' (eigens und nochmals mit dem *Opera philosophica* insgesamt) immer noch, bis eben die Reform noch ein wenig weitergeschritten sein wird, auf dem Index librorum prohibitorum stehen.

W. KERN, S. J.

Fichte-Jubiläumsband: *Archives de Philosophie*. Band 25 (S. 321—639), Heft III—IV (Juli-Dezember 1962). Hrsg. von M. Régnier. Paris 1962, Beauchesne. 15.— F.

Das vorliegende, verständlicherweise etwas verspätet ausgelieferte (und nun mit weiterer Verspätung angezeigte) Doppelheft der *ArchivesPh*, der Zeitschrift der Philos. Fakultät der französischen Jesuiten in Chantilly/Oise, ist in seinem Hauptinhalt *Johann Gottlieb Fichte* gewidmet, anlässlich des Zweihundertjähredächtnisses seiner Geburt. Es ist ein neues beredtes Zeugnis der großen Aufgeschlossenheit, mit der unter der verdienten Leitung M. Régniers der Redaktionsstab (zu dem u. a. H. Bouillard, G. Fessard, J. Gauvin, G. Morel, H. Niel sowie als Sekretär X. Tilliette gehören) das neuere philosophische Denken aufnimmt; und es darf hier mit Dankbarkeit vermerkt werden, daß dabei die Philosophie des deutschen Sprachraumes besondere Aufmerksamkeit findet.