

welchem Interesse erst Subjekt wie Objekt ihre Wahrheit finden: ihre Vermittlung in die volle Realität des Versöhntseins.

Das Schlußkapitel nun ist überschrieben: „Der Begriff einer interesselosen Erkenntnis und die Destruktion des christologischen Ansatzes.“ Indem Hegel das Gegensein der göttlichen Versöhnung (und darauf zuerst zielt — wie schon *F. Rosenzweig* betont hat — das berüchtigte „Was vernünftig ist, . . .“ aus der Rechtsphilosophie), indem Hegel diese absolut-objektive mit der subjektiv-objektiven Versöhnung identifiziert und sie unmittelbar auf die Ebene der gesellschaftlichen Gegebenheiten seiner Zeit projiziert, schlägt Progression in Reaktion um. Der christologische Ansatz wird dergestalt nicht verlassen, aber in sich verkehrt, aufgrund der Verabsolutierung jenes Moments, in dem die christliche Eschatologie sich von der jüdischen unterscheidet. Nun erhält der Monarch die christologischen Prädikate, und da er nicht wahrhaft die absolute Erscheinung des Absoluten Geistes ist, muß der Schein seiner absoluten Freiheit sich als irrationale Willkür bieten. Hier endet in schlechter Dialektik ein Denken, das aus emanzipatorischem Interesse Gott einen Willen „über aller Vernunft“ absprach. — Das Buch mündet in die Frage, ob nicht eben in dieser Rechtfertigung der Widervernunft Hegel selbst seine Ablehnung göttlicher Übervernunft als Unrecht aufdeckt.

Aber nicht Kritik, sondern Interpretation ist das Vorhaben Th.s. Der möglichen Kritik an dieser erklärt er bereits im Vorwort: „Eingedenk der von Kierkegaard geltend gemachten Wahrheit, lese ich Hegel stellenweise sozusagen wider den Strich, und dies in dem Bestreben, ihn um seine Wirkungsgeschichte zu bereichern“ (X). Hinzu kommt die Frontstellung gegen die, sei es einvernehmende, sei es polemische „Links“-Interpretation Hegels, wodurch sich die Gewichte wohl doch etwas nach der Gegenseite verschieben. Aber wie hier ein Denker zu seinem Geburtstag durch Denken geehrt worden ist, läßt (und zwar nicht aus Denkfaulheit) wünschen, daß Verf. Lust und Möglichkeit habe, die S. 52 formal charakterisierte Kritik in der Linie des ausführenden Teils auch selber durchzuführen. J. Splett

Beck, Heinrich, *Philosophie der Technik. Perspektiven zu Technik — Menschheit — Zukunft* (Sammlung Incitamente). 8° (226 S.) Trier 1969, Spec. 19.80 DM.

Das Buch hält, was sein Titel verspricht: Es ist eine *Philosophie* der Technik; es fragt nicht nur nach dem Wesen der Technik und ihrer Aufgabe in der menschlichen Arbeitswelt, sondern stellt die Frage nach ihrem Sinn im ganzmenschlichen Leben, das sich nur in der allumfassenden Ordnung des Seins vollendet. Die vier Kapitel des Buches führen folgerichtig zu der ethischen Forderung einer geistigen Bewältigung der Technik, die sich als höchst bedeutsam für alle Bereiche des menschlichen Lebens erweist.

Das 1. Kap. gilt dem *Wesen der Technik*, das B. von ihren mannigfachen Erscheinungsformen her zu umgrenzen sucht. Alle Technik ist Begegnung des menschlichen Geistes mit der „Natur“, wozu auch die Beschaffenheit des menschlichen Geistes selbst gehört, soweit sie der freien Betätigung des Geistes vorausliegt; so gibt es eine Denktechnik, Gedächtnistechnik, ja Liebestechnik (30). In jeder Technik wird die Natur vom menschlichen Geist nach erkannten Naturgesetzen auf seine Zwecke hin fortgestaltet und verändert. Diese Begriffsbestimmung umfaßt aber noch all das, was die Alten als *τέχνη* bzw. ‚ars‘ bezeichneten, grenzt also die Technik im modernen Sinn noch nicht gegen „Kunst“ im modernen Sinn ab. Beiden ist zielbestimmtes Verändern gemeinsam, jedoch ist das Ziel ein verschiedenes. Während die Kunst im gegebenen Material einen Sinngehalt zur Erscheinung bringen will, zielt die Technik daraufhin, die Natur zu beherrschen, sie für die Zwecke des Menschen in Dienst zu nehmen. Der grundlegende, der Technik immanente Zweck ist also die Indienstnahme der Natur; die weiteren Zwecke, zu denen die Natur in Dienst genommen wird, mögen sie sittlich gut oder verwerflich sein, machen nicht das Wesen der Technik aus; in diesem Sinn wird die Technik von *Spranger* mit Recht ein „zweckneutrales Mittelsystem“ genannt (40 f.). Der „ontologische Ort“ der Technik ist der Mensch, und zwar nicht so sehr als Einzelmensch, sondern der Mensch als Gemeinschaftswesen, ja letztlich die Menschheit als ganze (44). B. unterscheidet sodann drei geschichtliche Phasen der Technik: die vormathematische Empirie (Al-

tertum und Mittelalter), die destruktiv-konstruktive Raumtransformation (Neuzeit) und die Transformation der Zeit und des Lebens (Gegenwart und Zukunft) (45—48).

Den Gedanken der Entwicklung der Technik, durch die ihr Wesen in der Geschichte immer voller ins Sein kommt, nimmt das 2. Kap. wieder auf. Er ist überschrieben: *Der positive weltgeschichtliche Sinn der Technik*. Die Geschichte der Technik bedeutet den fortschreitenden Eingang 1. der Natur in den Geist, 2. des Geistes in die Natur, 3. der Natur in sich selbst und 4. des Geistes in sich selbst. Zu 1: Die Natur gewährt sich dem Menschen, sie geht in ihn ein, zugleich aber fordert sie ihn heraus, fordert genaueres Beobachten und Denken, Arbeitsteilung und Zusammenarbeit (62—66). Zu 2: Der Geist geht mit seiner Formkraft in die Natur ein, er aktuiert die Natur; Technik wird „Geistesgeschichte“ der Natur in den vier Phasen: Werkzeug — Arbeitsmaschine — Kraftmaschine — Automat; der Mensch wird dadurch von körperlicher Arbeit entlastet und freier für das Eigentlich-Menschliche (66—70). Zu 3 und 4: Beide, Natur und Mensch, werden durch die Begegnung mehr aktuiert. — Darüber hinaus bedeutet Technik eine Einigungsbewegung von Mensch und Natur, aber auch von Mensch zu Mensch: Die Einzelmenschen werden in Wissenschaft und Wirtschaft zum „Teamwork“ zusammengeführt in Mitbestimmung und Mitverantwortung. Schließlich werden auch die Völker unter Verzicht auf Selbstgenügsamkeit zu gegenseitiger Ergänzung in eine Art internationales Teamwork gedrängt, was sich günstig für den Weltfrieden auswirkt (81—86).

So liegt es in der Sinnrichtung der Technik. Tatsächlich aber führt der Mißbrauch der Technik heute oft dazu, daß der Mensch sich der Natur und dem Mitmenschen entfremdet; der Mensch wird zu einem unnatürlichen und inhumanen Menschen. Diese „negative Situation der modernen Technik“ schildert das 3. Kap. Durch die einseitige mathematisch-naturwissenschaftliche Einstellung ist mit der Wesensfrage die Sinnfrage weithin dem Blick entschwunden. Die durch die Technik manipulierbaren Funktionsweisen, auch im menschlichen Bereich, sind demgegenüber einseitig in den Vordergrund getreten. So wird die Natur, auch die Natur des Menschen, bedenkenlos verplant. Alles will man in den Griff bekommen, wie es im äußersten Fall sich bei Experimenten mit der befruchteten menschlichen Eizelle zeigt (108). Die Technik wird zu einer Art moderner Magie, durch die man sich des sinnlos Gewordenen, Irrationalen, Unheimlichen in der Natur und im Menschen zu bemächtigen sucht (105 f.). „Die eigentlich menschlichen und persönlichen Bezüge werden in den Dienst niedrigerer Sachwerte und Wirtschaftsinteressen herabgezogen und damit ‚sachverzweckt‘ und ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet“ (118). Der Mensch verliert schließlich das eigene Selbst und „kommt daher immer mehr in Versuchung, über sich selbst wie über eine Sache zu verfügen und sich in den Dienst vordergründiger Zwecksetzungen“, insbesondere „sinnlicher Gier und Süchtigkeit“, zu stellen (121). Im Kommunismus wird er von den Machthabern dem Leistungszweck und der Förderung der kommunistischen Macht unterworfen (124). — Das Entstehen dieser Haltung sucht B. durch die geistesgeschichtliche Entwicklung vom Nominalismus über den Empirismus und Rationalismus der Neuzeit bis zum Positivismus verständlich zu machen. Leider scheint er dabei einer früher bei christlichen Denkern vielfach üblichen klischeehaften Darstellung zu verfallen, für die diese ganze Entwicklung vom Bösen ist. Der Naturwissenschaftler kann dabei den Eindruck bekommen, als werde alles Unheil der naturwissenschaftlichen Denkweise der Neuzeit angelastet und als werde ihm zugemutet, zum Mittelalter zurückzukehren; daß er dann wild wird, ist verständlich. Er übersieht dann allerdings die schon in dieses Kap. eingestreuten einschränkenden Bemerkungen (106 unten, 119 Mitte) und erst recht die wesentlichen Korrekturen des 4. Kap. (z. B. 134—141). Der dialektische Aufbau des Buches bringt es eben mit sich, daß im 2. Kap. die „optimistische“, im 3. Kap. die „pessimistische“ Sicht der Technik in den Vordergrund tritt.

Die Synthese bringt erst das 4. Kap., das überschrieben ist: *Die Aufgaben einer geistigen Bewältigung der Technik; ihre ethisch-pädagogischen Forderungen*. Hier wird deutlich, daß nicht die naturwissenschaftlich-technische Denkweise als solche, die innerhalb ihres Bereiches berechtigt ist, Grund des Unheils ist, sondern ihre falsche Absolutsetzung. Der „übergreifende Sinn“ (131) muß wieder gesehen und von

daher eine „Ethik der Technik“ erarbeitet werden. Das Funktionswissen, auf dem die Technik aufbaut, setzt ein anfängliches, unreflektiertes Wesenswissen voraus und schließt es ein (138). Um dieses Vorwissen aufzuhellen und ausdrücklich zu machen, ist allerdings philosophische Reflexion notwendig (140). Sie wiederum entfaltet sich in der Ethik. Deren erste Frage bezüglich der Technik lautet: Unter welchen Bedingungen ist es zu verantworten, das naturhaft Gewordene in seine Elemente zu zerlegen und es dabei aufzulösen, um daraus Neues aufzubauen? (141) „Dies wäre wohl insoweit ethisch zu billigen oder gar zu fordern, als es um eines *böheren* ... und insofern doch *notwendigeren* Wertes willen unumgänglich notwendig ist“ (143). Die Formulierung scheint zu scharf zu sein; darf z. B. der Baum nur dann als Bauholz benutzt werden, wenn brauchbares anorganisches Material überhaupt nicht zu erhalten ist? Bei der Fassung des Satzes hat wohl die folgende Frage nach dem technischen Experimentieren am Menschen unbewußt, aber abwegig, mitgewirkt; abwegig, weil es doch wohl eine „unumgängliche Notwendigkeit“, die den Gebrauch des Menschen (als ganzen) als bloßen Mittels zum Zweck erlaubt machen würde, nicht gibt, wie es B. selbst sagt (144). Das geforderte wesenhafte Verhältnis zum Menschen wird zum Schluß an vier entscheidenden Bereichen erläutert: an der Begegnung der Geschlechter, der Generationen, der „Gesellschaft“ und der Völker (145—180). Wie in all diesen Bereichen die Gefahr eines technischen „Verplanens“ des Menschen droht und wie dem abgeholfen werden kann, wird in überaus kenntnisreichen und klugen Ausführungen dargelegt; auf Einzelheiten kann hier leider nicht eingegangen werden.

Sehr dankenswert ist neben dem Sachverzeichnis (211—226) vor allem das ausführliche Literaturverzeichnis (191—205).
J. de Vries, S. J.

Perpeet, Wilhelm, *Das Sein der Kunst und die kunstphilosophische Methode*. 8^o (398 S.) Freiburg — München 1970, Alber. 67.— DM.

Im Rahmen der Kulturanthropologie stellt der Bonner Philosoph die Frage nach dem Sein der Kunst. „Was ist das für ein Wesen, das . . . nie alle ihm möglichen Kulturzweige zugleich gepflegt hat, immer aber den der Kunst?“ (10) „Was ist das Kunsthafte an der Kunst? Was macht ein Werk zum Kunstwerk?“ (11)

Es wird also das Werk befragt, nicht die „gehobene“ Sinnlichkeit, Phantasie, geschmackliche Urteilsfähigkeit, womit die philosophische Disziplin der Ästhetik sich befaßt. Auch nicht das Schön-Sein steht zur Frage, sondern das eine Kunst-Sein konkreter Kunstwerke. — Methodische Ausgangsstellung solch philosophischen Fragens ist, statt etwa transzendentaler Deduktion, die Werkanschauung. Anschauung meint weder bloß Wahrnehmung noch Beobachtung. Während „die Wahrnehmung von Ungewöhnlichem zugunsten des bereits Bekannten wegsieht und [es] aus biotischem Selbsterhaltungstrieb zudeckt“ (59), deformiert die Beobachtung das Werk zum vorgestellten Bildschema („Dokument“), indem sie nicht eigentlich es selbst, sondern (gesetzte) stilistische Ordnungszusammenhänge an ihm „sieht“. Anschauung besagt demgegenüber Verstehen: „Kontakt wechselseitiger Individualitätsschließung“ (80), die sich in der Frage ausspricht: Wer bist du — wer bin ich? Wie ist dies als Methode möglich?

Das Wissen um die Bedingtheit der eigenen Subjektivität verlangt den Vergleich, dieser den Vergleichspunkt. Aber Vergleichspunkte sind unvermeidlich einseitig-dogmatisch. „Einen Gesichtspunkt haben bedeutet: einen Standpunkt eingenommen haben“ (117). So wird die Erörterung der Kunstdogmatik nötig. Vom künstlerischen Werkschaffen über das Kunstwerk selbst zur „Künstlerästhetik“ und der Kunstkritik geht P. der Gestalt dieser Dogmatik nach, um schließlich als ihren Grundzug die „futurische Sollgewißheit“ zu benennen. Gemeint ist damit „der Gewißheitsanspruch eines projektiven, zwingenden, beunruhigend-mahnenden und wegweisenden Grundsatzes, nach dessen Rechtsquelle nicht weiter gefragt wird“, ein „projektiv-futurisches Soll“, das nicht epistemetisch verstanden, sondern nur geglaubt werden kann und geglaubt wird „aus dem komparativischen Bewußtsein der eigenen Verlebensmöglichkeit“ (148).

Das kunstphilosophische Denken nun ist ein verstehendes Nachdenken über die orthodoxe Haltung des Künstlers und Kunstschriftstellers. Die Frage der Kunstphilosophie stellt sich damit als Frage nach dem Gesichtspunkt vergleichender Werk-