

Lösung der dritten Antinomie auf das zwischenmenschliche Handeln nicht nur eine angemessene Erläuterung dieser Lösung sei, sondern überhaupt deren eigentliches Gebiet darstelle (vgl. 92). „Das hat weitreichende Folgen: In Rücksicht auf das existierende Selbst des Menschen werden Widerspruch und Einheit von Fremd- und Selbstbestimmung, von Ich und Welt ihren dialektischen Rückhalt erhalten. Und in den Verhältnissen des Mitseins mit Anderen wird eine Dialektik der Freiheit die Probe auf Verwirklichung oder Entfremdung des Selbstbewußtseins machen“ (92). In der richtig verstandenen Anwendung wächst die kosmologische Dialektik also über sich hinaus. Insofern der Widerspruch, wie die Anwendung zeigt, letztlich in der Wirklichkeit des reinen Ich wurzelt, so muß die limitierende Auflösung dieses Widerspruchs wiederholt werden. Aus der kosmologischen Dialektik muß eine analytische Dialektik des Selbstbewußtseins werden. – So interpretiert der Verf. den eigentlichen Anfang der modernen Dialektik. Wo aber hat sie ihr Ende? Nach Ansicht des Verf. komme es bereits in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ zum Abbruch der phänomenal einzig ausweisbaren Dialektik, der Dialektik des Selbstbewußtseins. Unausweichlich werde aber die Selbstaufhebung der Dialektik erst dann, wenn sie im Hinblick auf das Faktum der Entfremdung als spiritualistischer Götzendienst bei Marx kritisiert werde. Indem Marx das menschliche Sein auf die gegenständliche Lebenstätigkeit menschlicher Arbeit zurückgeführt habe, habe er der Dialektik auch ihr ureigenstes Element geraubt. „Nur solange Sein als Tathandlung des Selbstbewußtseins und der Arbeit des Geistes gedeutet werden kann, verlaufen Leben und Methode dialektisch im unausweichlichen Fortgange von Entäußerung, Veräußerung und Rückkehr zu sich durch Wegarbeiten der Entfremdungen“ (510). Eine Dialektik der ökonomischen Entfremdung lasse sich daher im strengen Sinne nicht etablieren. Damit ist die Dialektik aber überhaupt am Ende, sie ist in eine Aporie geraten. Versucht sie umwillen der Endlichkeit des menschlichen Daseins auch noch den Menschen in seiner Faktizität miteinzubeziehen, dann muß sie den Boden des Selbstbewußtseins verlassen. Versucht sie aber dies, dann nimmt sie sich den Modus der Notwendigkeit.

3. *Die Destruktion der Dialektik.* Die innere Grenze der Dialektik zeigt sich für den Verf. bereits in ihrem Anfang. Die kosmologische Antinomie, die ja den Anstoß für die Ausbildung der modernen Dialektik gebildet habe, bewege sich nämlich in einem von der Cartesischen Tradition geprägten Horizont. Welt zeige sich darin nur als entgegenstehendes Ding, dessen Anderssein der selbstbewußte Geist aufzuheben versuche. Demgemäß sei auch die Dialektik in die Aufgabe gebannt gelieben, „den Cartesischen substanzialen Gegensatz von Vorstellendem und körperhaftem Ding aufzuheben: Der Vorgang der Entsubstanzialisierung von objektiver Welt und Ich-Subjekt wurde zum dialektischen Prozeß und Leben des Subjekt-Objekt selber“ (97). Dies ändere sich auch nicht, wenn – wie bei Marx – die theoretisch-mathematisch erschlossene Körperwelt auf die Verweisungszusammenhänge der Warenwelt zurückgeführt werde. Auch dann bleibe noch der Cartesianische Weltbegriff leitend. „Welt (naturhafte Körperwelt wie geschichtliche Menschenwelt) wird als theoretisch zugängliches und praktisch manipulierbares Ganzes von Produktionsverhältnissen in die Berechnung des Willens genommen“ (502). Wenn also die Dialektik in allen Formen von dem Cartesianischen Weltbegriff bestimmt wird, dann kann ihre Grenze erst endgültig durch die Aufdeckung eines ursprünglicheren Weltbezuges des Menschen gezogen werden. Ohne daß es der Verf. ausdrücklich sagt, versteht sich die Historische Dialektik offensichtlich als die noch immer fällige Vorbereitung von „Sein und Zeit“. C. S t r u b e

Sachsse, Hans, *Kausalität – Gesetzlichkeit – Wahrscheinlichkeit.* Die Geschichte von Grundkategorien zur Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979. VIII/203 S.

Der Verfasser verfolgt in diesem neuen Werk geschichtlich die Grundbegriffe der Kausalität, Gesetzlichkeit und Wahrscheinlichkeit von den Mythen und Weltreligionen über die großen metaphysischen Systeme bis zum modernen naturwissenschaftlichen Weltbild. – Zu Beginn des 1. Kap. über die Frage „Was ist eine Ursache?“ erklärt der Verf. das Kausalprinzip wie folgt: Ex nihilo nihil fit, aus nichts wird nichts, alles hat seinen Grund, hat seine Ursache; „es gibt keinen Zufall, alles ereignet sich mit Notwendigkeit so wie es geschieht, es ist deterministisch bestimmt, und die Rede vom Zufall bedeutet nur, daß wir den Grund nicht wissen“ (1). Weil das Kausalprinzip für *alle*

Dinge die *Existenz* einer Ursache fordert, ist es nach dem Verf. weder beweisbar noch widerlegbar. An der griechischen Mythologie illustriert der Verf., daß das Kausalprinzip allein die Notwendigkeit aller Ereignisse, nicht aber ihre Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit verlangt. Jene Form der Notwendigkeit, die sich keinen erkennbaren Regeln fügt, bezeichnet er als individuelle Kausalität (5). Er meint, das so verstandene Kausalprinzip sei das Fundament der christlichen Theologie geworden und die Notwendigkeit im Ablauf aller Ereignisse folge aus dem Begriff des allmächtigen und allwissenden Schöpfers. Die „strikte Kausalität“ ist zugleich „strikte Finalität“ (14). Es ist „letzlich nur eine Frage der Veranschaulichung, ob man sich den Prozeß als vom Anfang geschoben oder vom Ende gezogen vorstellt“ (15). Der Zusammenhang von Ursache und Ziel ist keineswegs auf bewußte Prozesse beschränkt, sondern er ist ein allgemeiner Sachverhalt, der mit der Struktur und Irreversibilität des Zeitflusses zusammenhängt (17). Der allgemeine Determinismus ist für den Verf. mit der Willensfreiheit vereinbar, weil dem Menschen „die Sicht des totalen Zusammenhangs in der Entscheidungssituation grundsätzlich nicht zur Verfügung“ steht; „daher ist er praktisch frei . . . Und weil der Mensch frei ist, weil seine Zukunft offen ist, kann er das Kausalprinzip grundsätzlich nicht beweisen; diese Unbeweisbarkeit folgt auch aus der Natur des Kausalprinzips: seine Geltung bedingt, daß derjenige, der als Glied des Systems dem Kausalprinzip mit unterworfen ist, es nicht aufweisen kann, weil er infolge der vom Kausalprinzip geforderten Wechselbeziehung aller Glieder untereinander durch seinen Aufweis in das System eingreift und es verändert“ (29 f). Bei der Darstellung der Auffassungen der neuzeitlichen Philosophen zeigt der Verf. am meisten Sympathie für Leibniz, den „überzeugten Deterministen“, „der als erster eine Theorie der Individualität liefert, die er eben aus dem Determinismus ableitet“ (41). Der Verf. wirft Hume und Kant vor, sie hätten die Kausalität mit der Gesetzmäßigkeit identifiziert und der Erfahrung der individuellen Kausalität keine Beachtung geschenkt (47). Die „wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur“ Kants hat sich „auf dem Gebiet der Naturwissenschaft als falsch erwiesen, oder – wenn man es vorsichtiger formulieren will – als inadäquat, als zu primitiv, als nicht brauchbar“ (52). Bei den Deutungen der Kausalität im 19. und 20. Jahrhundert kommt S. zum erstenmal auf die Quantentheorie zu sprechen: „Man ist darauf gestoßen, daß es grundsätzlich unmöglich ist, die strikte Kausalität physikalisch nachzuweisen, da sich aus dem Beobachteten der Zugriff der Beobachtung nicht eliminieren läßt. . . Die Frage, ob trotzdem das Kausalprinzip gilt oder ob es neben den Regelmäßigkeiten in der Natur auch ursachlose Ereignisse gibt, wird zur Zeit von den Fachleuten kontrovers beurteilt“ (61 f).

Das 2. Kap. stellt die Frage: Was bedeutet Gesetzmäßigkeit? Als erster hat Francis Bacon den Eigenwert der Gesetzmäßigkeit als der rein funktionalen Beziehung erkannt und die als Antwort auf die Warumfrage verstandene Kausalität verdrängt. Vier Momente haben der mechanischen Deutung der Naturgesetze ihre Attraktivität verliehen: die leichte Mathematisierbarkeit, die strikte Notwendigkeit, die Detailfassung der Sachverhalte und der einfache Bezug zum alltäglichen Umgang (71). „Mit der Säkularisation ist Gott als Gesetzgeber aus dem Bild der Natur verschwunden. Die Gesetze haben sich sozusagen selbständig gemacht“ (73). Aber bereits Newton brach mit dem mechanischen Weltmodell, dann auch Maxwell (73–78). Die mechanischen Analogien versagten auch in der Atom- und Elementarteilchenphysik. Gegenüber den veränderlichen Teilchen der Materie sind die Formen, die mathematischen Symmetrien das Beharrende, wie der Verf. mit Berufung auf Heisenberg betont (81). Die Naturwissenschaften bieten nur ein Teilwissen von der Natur, ihre Exaktheit beruht auf ihrer Beschränkung auf das Beobachtbare (82). Das positivistische Wissenschaftskriterium hat sich nicht einmal in der Naturwissenschaft durchhalten lassen (84). „Der alte Streit zwischen Rationalismus und Empirismus hat seine Synthese gefunden durch das Modell der dualen Erkenntnis im sogenannten hypothetisch-deduktiven Verfahren“ (85), wonach es nicht möglich ist, „eine Theorie unbezweifelbar zu bestätigen“ (86). Der Verf. verdeutlicht u. a. an der Bohrschen Atomtheorie, daß die Beobachtungsbegriffe und die theoretischen Begriffe nicht scharf unterscheidbar sind. Die Theorien sind eine Sache des Einfalls, der Intuition, sie enthalten als Entwürfe Vermutungen und insofern einen überempirischen, geistesgeschichtlich bedingten Anteil (92 f). Verifikation und Falsifikation, also die empirische Erfahrung, liefern keine hinreichende Begründung für die wissenschaftlichen Theorien (93). Mit Th. S. Kuhn ist der Verf. der Meinung, der Fortschritt der Naturwissenschaft sei kein rationaler Prozeß. Mit zunehmender Komplexität der Sachverhalte verliert die Begründung immer mehr ihren intersubjektivi-

ven Charakter (98). S. bekennt sich zum kritischen Realismus, nach dem „der von der Erkenntnis angezielte Gegenstand eine unabhängig von der Erkenntnis vorhandene und von dieser niemals ausschöpfbare Gegebenheit darstellt, von der wir uns also immer nur ein mehr oder weniger vollkommenes Abbild, ein Modell machen können“ (98 f). Es folgt eine Auseinandersetzung mit der marxistischen Sicht von Gesetz und Zufall (99–109).

Das 3. Kap. behandelt das Thema „Was hilft uns Wahrscheinlichkeit?“ Der Verf. bezeichnet die Wahrscheinlichkeit als intersubjektiv, weil sie nicht auf individuellen Vermutungen beruht, sondern auf Möglichkeiten des Wissens, die für alle Subjekte gleich sind (110). Er führt sie klassisch als das Verhältnis der günstigen zu den möglichen Fällen ein (111). Wahrscheinlichkeit sagt über den Einzelfall nichts aus, *individuum est ineffabile*. „Die strikt exakte Prognose scheidet an der vollständigen Erfassung des Wenn. Das bedeutet aber, daß alle auf Naturgesetzen beruhenden Prognosen nur Erwartungswerte liefern (113). Wahrscheinlichkeitsaussagen betreffen nicht die Sachverhalte an sich, sondern unser Wissen über die Sachverhalte (116). Die Wahrscheinlichkeiten von Theorien, von deren richtiger Einschätzung die Steuerung des Erkenntnisfortschritts abhängen würde, lassen sich nicht quantifizieren. Alle Angaben von bezifferter Wahrscheinlichkeit können sich nur auf Klassen vergleichbarer Fälle von Objekten, Zuständen und Ereignissen beziehen (117). Die Mikrophysik ist allerdings auf eine nicht mehr aufhebbar Vereinzelung der Elementarprozesse gestoßen, die als Zufälligkeit, als Unbestimmtheit zum Ausdruck kommt (119). Die Unbestimmtheit in der Physik liefert aber kein Argument gegen den Determinismus, allerdings auch kein Argument für ihn (125).

Es gibt in der Welt immer mehr als wir wissen können, aber auch das Subjekt stellt für sich selbst eine letztlich unerkennbare Wirklichkeit dar (135 f). Gegen diese Auffassung des kritischen Realismus wenden sich die monistischen Konzepte des Buddhismus, Berkeleys, Fichtes und Hegels. Der Verf. setzt diese Identitätsphilosophien in enge Beziehung zum positivistischen Prinzip Einsteins, Heisenbergs, Marchs und von Weizsäckers, das vom Nichtbekannt-sein-Können im mathematisch-naturwissenschaftlichen Sinne auf das Nicht-Existieren schließt (141–144). Der Verf. betont, daß nicht die Quantentheorie als solche, sondern nur ihre monistisch-positivistische Interpretation die Tür zu akasualen Wirklichkeitsbildern geöffnet hat (148). Die im Alltagsleben ständig angewandte, auf Einzelfälle gerichtete, außerlogische, nicht irrtumsfreie Erkenntnisweise nennt S. Intuition; ihr Umfang könne kaum überschätzt werden (153–158). Auf der Basis von Wertintuitionen kann der Mensch in der Gemeinschaft zu gegenseitiger Abstimmung und Normierung kommen (161). Das intuitive Verstehen ist angesichts der heute rational nicht mehr kalkulierbaren Entscheidungen in ungewöhnlichem Maße herausgefordert (164). Die Intuition gründet nach dem Verf. in jenem Modell der Welt, das dem Menschen phylogenetisch und ontogenetisch im Prozeß der aktiven Anpassung eingepreßt wurde und bruchstückartig durch äußere Gegebenheiten bewußt wird. Diese geschenkartige Gegebenheit unterliegt auch ethischen Bedingungen (172). Insbesondere das Verständnis menschlichen Verhaltens und zwischenmenschlicher Beziehungen ist auf jene intuitive Einsicht angewiesen, die sich weder logisch noch verbal explizieren läßt und doch sehr hohe Grade an Erkenntnisicherheit und Verlässlichkeit erreichen kann (172 f). Der Mensch ist als Ganzes umfassender, komplexer und breiter angelegt, als es seine logischen Systeme beschreiben können (174).

S.s Buch ist an Einsichten und Anregungen reich, fordert aber auch zu Einwendungen und Ergänzungen heraus. Vor allem vermißt der Rez. eine klare Unterscheidung des metaphysischen Kausalitätsprinzips („Alles kontigent Seiende ist verursacht“) und des Grundsatzes der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität im Sinne Kants („Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“). (Vgl. J. de Vries, Grundfragen der Erkenntnis, S. 140–142). Während das erstgenannte Prinzip metaphysisch und deshalb empirisch weder beweisbar noch widerlegbar ist, kann das zweite Prinzip empirisch sehr wohl widerlegt werden. Grundsätzlich reicht dazu eine einzige Ausnahme von den beobachteten Verknüpfungen von Ursache und Wirkung aus, praktisch für die Wissenschaftler allerdings erst dann, wenn die Ausnahme auch reproduzierbar ist. Seit den siebziger Jahren nimmt die Mehrheit der Physiker an, der Determinismus sei im Bereich der Mikrophysik auf reproduzierbare Weise empirisch falsifiziert worden. Schade, daß der Verf. der Zeit und Geschichtlichkeit nur wenig Aufmerksamkeit schenkt. Denn erstens ist der Determinismus mit der Zeit-

lichkeit (wie auch der durchgehenden Individualisierung der Seienden) schwer vereinbar. Zweitens hätte nach Ansicht des Rez. eine Berücksichtigung der Zeitlichkeit und damit der in die Zukunft weisenden Möglichkeit den Verf. auch zu einem philosophisch und quantentheoretisch befriedigenderen Wahrscheinlichkeitsbegriff geführt. Deshalb bedauert der Rez., daß die Studien C.F.v. Weizsäckers, z. B. in „Die Einheit der Natur“ (S. 247–249), vom Verf. nicht ausführlicher besprochen worden sind. Die Auseinandersetzung mit dessen transzendentalphilosophischem Ansatz hätte ferner eine Überwindung der hypothetisch-deduktiven Wissenschaftstheorie ermöglicht, die uns ja kein „durch Begründung gesichertes Wissen“ (84) bieten kann. Der Vorwurf des Positivismus an die Adresse der Kopenhagener Deutung wird von Weizsäcker im zitierten Werk ausdrücklich entkräftet (226). Einstein und Heisenberg haben sich gleichfalls vom Positivismus distanziert, obwohl sie zugaben, von diesem bei ihren großen Entdeckungen beeinflußt worden zu sein. Im Literaturverzeichnis weist der Verf. auf einen Artikel aus dem Sammelband „Offene System I“ (hrsg. v. Ernst v. Weizsäcker) hin. Der dort ebenfalls veröffentlichte bedeutsame Beitrag von C. F. von Weizsäcker über „Evolution und Entropiewachstum“ (200–221) wird vom Verf. leider nicht gewürdigt. Nach Ansicht des Rez. bietet gerade dieser Artikel eine befriedigendere Lösung für das in diesem Titel angesprochene Problem als die vom Autor bevorzugte Standard-Lösung. Der Rez. sieht eine innere Inkonsistenz in der Auffassung des Verf. über die Grenzen der Erkenntnis. Ist jede Art menschlicher Erkenntnis in jeder Hinsicht begrenzt, so ist es überhaupt nicht einsichtig, wie der Mensch diese Grenzen entdecken könnte. Zum Teil begründet der Verf. die Begrenztheit der begrifflichen Erkenntnis aus den Grenzen der mathematisch-logischen Theorien (28). Er weist aber mit Recht darauf hin, daß der Mensch als Ganzes umfassender angelegt ist, als es seine logischen Systeme beschreiben können (174). Aufgrund seiner Intuitionstheorie hätte der Verf. diese Unstimmigkeit aufheben können. Diese Theorie, der originellste Teil des Werkes, würde eine entsprechende Vertiefung und argumentierende Absicherung verdienen. Die transzendental ableitbare Unbegrenztheit des menschlichen Geistes ist es, die auch die Willensfreiheit des Menschen ermöglicht, die durch die bruchstückhafte Erkenntnis der Zukunft entgegen der Ansicht des Verf. eher eingeschränkt als eröffnet wird. (S. auch W. Büchels Beitrag in Zeitsch. allg. Wissenschaftstheorie 13 1/1982).

J. B o ö r

2. Neuere Strömungen

Ollig, Hans-Ludwig, *Religion und Freiheitsglaube*. Zur Problematik von Hermann Cohens später Religionsphilosophie. Königstein: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum [Hain, Scriptor, Hanstein] 1979. 377 S.

Hermann Cohen, der Begründer und neben Paul Natorp und Ernst Cassirer wichtigster Vertreter der Marburger Schule des Neukantianismus, hat zwar in allen Philosophiegeschichten jüngerer Datums einen festen Platz, doch gibt es heute kaum noch jemanden, der es für sinnvoll hält, ihn dort nicht einfach ruhen zu lassen. Die letzte große Cohen-Monographie (von Walter Kinkel) stammt aus dem Jahre 1924.

Daß die Untersuchung des Cohenschen Ansatzes, gerade auch seiner Religionsphilosophie, aber nicht zur bloßen Fleißübung in Sachen Philosophiehistorie geraten muß, sondern durchaus einen Beitrag zur Sachdiskussion der Gegenwart leisten kann, und zwar selbst dann, wenn auf hermeneutische Klimmzüge unter dem Diktat des Aktualisierungsinteresses verzichtet wird, dokumentiert die vorliegende, leicht überarbeitete Fassung der Dissertation von Hans-Ludwig Ollig. Im Rückgriff auf einen zu wenig beachteten Interpretationsansatz des frühen Cassirer, der anhand der Kant-Kommentare und des „System(s) der Philosophie“ das Kantische „Bestimme dich aus dir selbst“ als Leitidee Cohens herauszustellen sucht, formuliert O. als Generalthese seiner Arbeit, das Grundthema von Cohens philosophischem Schaffen (bis hin zum Spätwerk) sei die Bewährung seines idealistisch-jüdischen Freiheitsglaubens. An der Religionsphilosophie der Berliner Zeit möchte der Verf. die Entfaltung dieses Themas eingehender analysieren. Doch: „Soll die religionsphilosophische Konkretion dieser Thematik nicht in der Luft hängen, dann muß auch deren allgemeinphilosophische Konkretion in die Betrachtung mit einbezogen werden“ (4), dann muß im Durchgang durch Cohens Opus im ganzen deren sachliche Vorbereitung sorgfältig verfolgt werden.