

ändert sich erst in der Zeit von 1918 bis zu Freges Tod (26. 7. 1925). Frege kommt zu der Auffassung, er sei einem Irrtum erlegen, als er Zahlen als Gegenstände auf faßte. Dennoch ist nach Thiel die Frage, ob Freges logizistisches Programm gescheitert sei, bis heute nicht ausdiskutiert. – Im Anschluß an den Text bringt der Hrsg. die Rezensionen von: Ernst Reinhold Eduard Hoppe (1885), Georg Cantor (1885), des Anonymus G-I (1885), Rudolf Eucken (1886), Kurd Laßwitz (1886), Ernst Schröder (1890), Edmund Husserl (1891); ferner eine Anmerkung von Ernst Zermelo zur Rezension von Cantor (1932), Freges Erwiderung auf Cantor (1885) und die Rezension von Heinrich Scholz zum Neudruck der GLA von 1934 (1935). – Die Anmerkungen des Hrsg.s (143–173) enthalten detaillierte Quellenangaben und Stellennachweise zu den von Frege gebrachten Zitaten und ergänzende sachliche, biographische und bibliographische Hinweise. – Ein Namensregister beschließt diesen wertvollen und mustergültigen Band.

F. RICKEN S. J.

MÜCKENHAUSEN, GABRIELE, *Wissenschaftstheorie und Kulturprogressismus*. Studien zur Philosophie Paul Natorps. Bonn: Bouvier 1986. 131 S.

Die Arbeit sucht Natorps Philosophie verständlich zu machen auf dem Hintergrund des „vom Progressus der Naturwissenschaften inspirierten Kulturoptimismus des beginnenden 20. Jahrhunderts“ (96). Am stärksten war dieser Kulturprogressismus bei Cohen ausgeprägt, auf den auch der erste systematische Entwurf einer Fortschrittsphilosophie im Rahmen der Marburger Schule zurückgeht. Gleichwohl kommt Natorps Werk sowohl innerhalb der Schule wie für die Philosophie der Epoche eine besondere Bedeutung zu, weil Natorp stärker als Cohen auf die Problemlage der Zeit einging und daher auch eine größere Wirkung erzielte. Die Verf. macht deutlich, in welchen Punkten Natorp die Kantische Grundlehre umbildete bzw. vereinfachte und welche Probleme sich dadurch ergeben. Durch die Auflösung der beiden Grundinstanzen ‚Anschauung‘ und ‚Ding-an-sich‘ kommt es zu einer „schrankenlosen Begrifflichkeit“ bzw. einem „sich selbst genügenden Produktionismus“ (VI), wie G. Wolandt im Vorwort zu dieser Arbeit schreibt. M. a. W.: der Begriff verliert jede „Angewiesenheit auf Gegebenes“ (ebd.), was zur Folge hat, daß die Gegenstände ihre Bestimmtheit der ‚Arbeit‘ der Wissenschaft verdanken. Die Verf. erblickt hierin den Ursprung des Progreßgedankens, der der Wissenschaft eine zentrale Funktion einräumt für die menschliche Weltorientierung, kommt der Mensch dieser Konzeption zufolge doch nur in den Besitz der Welt der Tatsachen dank des Fortschritts der Wissenschaft. Das Mißliche einer solchen Konzeption liegt auf der Hand: Natorp läßt Momente, die Kant aus guten Gründen unterschieden hatte, nämlich Begriff (Setzung), Gegebenheit und Progreß (gerichtete Setzungsfolge) in eins fallen. Dadurch entsteht mit Wolandt gesprochen „die unkomplizierte ‚Setzungsautomatik‘ des reinen Bewußtseins“ (ebd.). Die Verf. macht demgegenüber deutlich, daß das Moment der Progression zwar notwendig zum Erkennen dazugehört, aber nur ein Moment ist im Rahmen des Erkenntnisgefüges. Der Versuch, die Tatsachenerkenntnis durch einen begrifflich-mathematisch gesicherten Progressismus in den Griff zu bekommen, führt also nicht zum Ziel. Noch größere Schwierigkeiten ergeben sich bei Natorps Organismuslehre und seiner Theorie des Erlebens. Bei Natorp wird, wie die Verf. schreibt, „die Hinsicht des Organismus und die des Erlebens weder für die Wissenschaftslehre noch für die Ethik fruchtbar“ – seine philosophische Psychologie enthält nämlich „keine konkreten Bedingungsvalenzen, die das Problem der sinnlichen Gegebenheit des Erfahrungsgegenstandes erhellen oder für die Lösung der Kernfrage der Ethik, nämlich der praktischen Autonomie einer konkreten Subjektivität, herangezogen werden könnten“ (5). Kritisch bewertet M. schließlich auch im Blick auf die Erfahrungen zweier Weltkriege Natorps Überzeugung, daß sich in der Naturwissenschaft in allen Kulturbereichen die Methoden- und Gesetzeserkenntnis einen sicheren und geradlinigen Fortschritt gewährleisten könne, eine Überzeugung, mit der die Neukantianer übrigens in ihrer Zeit nicht allein standen. Die Überzeugung, „daß die grenzenlose Perfektibilität der Wissenschaft die geschichtlichen Irrwege der Gesamtkultur beenden könne“ (96) wird etwa auch von Mach geteilt. Heute sehen wir, wie die Verf. zu Recht schreibt, daß keine „unfehlbare“

Methode, kein noch so umfassendes Wissen, auch kein noch so hoher Grad an Gesittung uns prinzipiell vor der Barbarei bewahren können.“ (ebd.) Trotzdem, so meint sie, bleibe Natorps Gedanke wegweisend, „Technik und Wissenschaft nicht als Selbstzweck zu betrachten, sondern sie ‚in den Dienst des Sittlichen‘ . . . zu stellen“, denn beides seien „Leistungen der Monade, die allein aufgrund ihrer praktischen Autonomie ‚Zweck an sich selbst‘ ist.“ (ebd.)

H.-L. OLLIG S. J.

WUCHERER-HULDENFELD, AUGUSTINUS KARL, *Personales Sein und Wort*. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners. Wien/Köln/Graz: Böhlau 1985. 309 S.

Ebner wird wohl nie zu den Standardautoren gehören, mit deren Gedanken das philosophische Bildungsbewußtsein so vollgestellt ist wie ein bürgerlicher Wohnzimmer schrank mit Klassikerausgaben. Und das ist auch gut so. Dennoch wäre es für die, die Philosophie auch als eine existenzielle Not empfinden, ein Verlust, Ebner nicht zu kennen. Glücklicherweise sind, aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr von E.s Geburtstag (1982), einige Studien über sein Werk erschienen, zu denen auch das vorliegende Buch des Wiener Religionsphilosophen gehört. W.s Anspruch ist zugleich groß und bescheiden: bescheiden, weil er nur den Grundgedanken E.s, nicht dessen Werk in seiner ganzen Verästelung darstellen möchte; zugleich aber groß, weil er den Kern des E.schen Denkens zu erfassen beansprucht. Ausgehend von einem kurzen, aber dichten Text aus dem Jahre 1919 (WW I, 80f.), den W. als eine Art „Kurzformel“ des Anliegens E. anzusehen vorschlägt, geht der Gang des Buches schrittweise in die Implikationen des E.schen Ansatzes beim „Wort“, das der Mensch „hat“. Dieses Wort hat seine Aktualität zwischen Ich und Du, die dadurch ihrerseits erst sind, was sie sind. Weil sowohl das Ich wie das Du aus dem Wort ihr Sein haben, muß das Wort eine Herkunft haben, die mehr als menschlich ist; es muß letzten Endes Wort Gottes sein, der in einem eminenten Sinne das Du des Menschen ist, weil jedes menschliche Ich zuvor das Du Gottes ist. – Die sieben Kapitel, in die W. seine Darlegung gliedert, kann man vielleicht, abgesehen vom einleitenden ersten, als drei je doppelpolige Schritte in die Tiefe des von E. Angezielten verstehen. Im ersten Doppelschritt wird die Aktualität des Wortes in der menschlichen Rede und die geistige Realität des in diesem Medium lebenden Ich und Du geklärt (Kap. 2 u. 3). Im zweiten wird gefragt nach dem Ursprung menschlicher Sprache, und von daher wiederum der sprechende Mensch in einer tieferen Weise gedeutet (Kap. 4 u. 5). Im dritten Schritt schließlich geht es um die bei E. implizierte personale Ontologie und Theologie (Kap. 6 u. 7).

(I) E. geht von der Tatsache aus, daß jede ernstgemeinte Rede nicht rein noetisch bleibt, sondern Existenzielles impliziert: daß ich einem Du, das hören kann, etwas sagen will. Das Gesprochene aktualisiert einen Bezug; es trägt das Ich zum Du (und umgekehrt). Ich und Du (als solche!) sind nur im und durch das Wort, das sie, jedem einzelnen Sprechen voraus, schon haben. Deswegen heißen sie „geistige“ Realitäten, wobei „geistig“ nicht vom Selbstverhältnis des Nous, sondern vom johanneisch-paulinisch verstandenen Pneuma hergeleitet ist. (In diesem Zusammenhang kritisiert E. den sonst von ihm hochgeschätzten Kierkegaard; dieser habe weder das Du noch das Wort entdeckt und bleibe deshalb im wesentlichen ein idealistischer Ethiker). Wenn nun aber Ich und Du korrespondierende Realitäten sind, dann ist die Einsamkeit des Ich, die in der modernen Philosophie so zentral steht, etwas Gewordenes, ja Gewolltes – keine primäre Realität. Diese Icheinsamkeit bildet den Boden für die Unterscheidung des empirischen vom transzendentalen Ich, aber auch für Hegels „Ich, das Wir ist“. Innerhalb ihrer Mauern entstehen Ersatzformen für die Beziehung zum Du, wie das Denken qua Selbstgespräch oder die poetische Fiktion eines angeredeten Du. Vor allem aber nährt sich an dieser Einsamkeit der „Traum vom Geist“. Damit charakterisiert E. das Wesen des Idealismus: das sich als unvollkommen wissende Wesen träumt seine eigene, der Selbstgestaltung als Ziel vorausleuchtende Vollkommenheit in der Weise der Idee und des Ideals. Das idealistische, unsere abendländische Kultur prägende Selbstverständnis ist ein Traum, der bis zum Wahn gehen kann, – ein Traum, in den man nicht ohne Schuld gerät. Aber wie in jedem Traum Realität sich meldet, so ist der Traum vom