

des sehr verschlungenen Themas der intuitiven Erkenntnis Fragen erheben, kann nicht wundernehmen. Wir weisen besonders auf eine hin! Sind Wesen und letzter *metaphysischer* Grund der thomistischen Lehre von der intellektuellen Erkenntnis in der Diskussion richtig gefaßt? Thomas lehrt fraglos auch eine intellektuelle Erkenntnis der sinnfälligen Dinge, und zwar nicht allein ihres spezifischen Wesens, sondern auch ihres Diesesseins und tatsächlichen Daseins. Nicht Verstand und Sinnesfähigkeit als solche erkennen aber, sondern der Mensch durch beide. In der Leib-Seele-Potenz-Akt- bzw. Materie-Form-Einheit ist aber die Seele mit ihren Fähigkeiten als Akt und Form in den Leib als Potenz und Materie aufgenommen. In jeder Potenz-Akt-Einheit nun ist die Potenz das aufnehmende und der Akt das auf Grund des von der Potenz aufgenommenen Eindrucks tätige Prinzip. Die menschliche Verstandes-tätigkeit kann daher nur so zustande kommen, daß der Verstand auf Grund des von der Sinnesfähigkeit aufgenommenen Eindrucks, d. h. aber: nur in der Zuwendung zum Sinnesbild erkennen und ohne diese Zuwendung natürlicherweise überhaupt nicht erkennen kann. Wir haben also nur *eine* Wahrnehmung (Anschauung), die Sinneswahrnehmung. Darnach kann die Frage nach Wesen und Tatsächlichkeit der intuitiven Erkenntnis nicht allein auf Grund von Erfahrung und empirischer Wissenschaft entschieden werden, sondern auch auf Grund der metaphysischen Ergründung der Art und Weise, wie der Mensch infolge der Potenz-Akt- bzw. Materie-Form-Einheit seines Seins mittels seiner Fähigkeiten tätig sein kann. Innere und äußere Erfahrung sind innerlich nur möglich in der durch die Subjekts-Seins-Eigenart innerlich bestimmten Art und Weise. Sie haben innere apriorische Gründe ihrer Möglichkeit. Damit berührt sich aber die thomistische Metaphysik und Erkenntnistheorie mit dem wichtigen Gedanken der Transzendentalphilosophie: empirische Wahrheit setzt apriorische Wahrheit, empirische Synthesis setzt apriorische Synthesis voraus, das heißt in unserem Fall: die empirisch gegebene Synthesis der inneren und äußeren Erfahrung hat die apriorische Synthesis (Potenz-Akt-Einheit) des aus Leib und Seele innerlich im Potenz-Akt-Verhältnis zusammengesetzten Menschen, des Subjekts der Erfahrung, zum inneren Möglichkeitsgrund. Hat die Spätscholastik, hat vielleicht auch Duns Scotus den Gedanken von den inneren Möglichkeitsgründen der Erfahrung hinreichend berücksichtigt? Vielleicht wäre eine diesen inneren Zusammenhang besonders beachtende Überprüfung der Texte historisch und auch systematisch von Nutzen.

C. Nink S. J.

Friedmann, H., *Wissenschaft und Symbol. Aufriß einer symbolischen Wissenschaft*. gr. 8° (502 S.) München 1949, Biederstein.

Der heute fünfundsechzigjährige Verf. hat schon vor 20 Jahren in seinem Buch „Welt der Formen“ nach dem Urteil B. Bavinks „ein klassisches Werk der Philosophie unserer Epoche“ geschaffen, „das wie Platons Dialoge und Kants Kritik der reinen Vernunft noch gelesen werden wird, wenn die Zeit schon längst zu anderen Fragestellungen übergegangen sein wird“. Nun gibt Fr. in seinem neuen Werk „Wissenschaft und Symbol“ eine Krönung der großartigen Schau seiner symbolischen Wissenschaft, die er schon in der „Welt der Formen“ angebahnt hatte. Das Werk gliedert sich in 3 große Abschnitte: 1. Die gestaltenden Sinne, 2. Die Transformation der Wissenschaft, 3. Der Anthropokosmos.

Einleitend stellt der Verf. unter den Titeln „Die symbolarme Epoche“ und „Die symbolnahen Begriffe“ fest, daß der zeugende Kern jeglichen Bekenntnisses das Symbol ist. „Bekenntnis setzt Erkenntnis voraus, dessen Ausdruck das Symbol ist. Und das Symbol hinwiederum ist Keim neuer Erkenntnis“ (3). So erwächst schließlich auch aus dem Symbol Wissenschaft, nicht aber ohne weiteres umgekehrt. Es gibt symbolarme Wissenschaft, und zu ihr gehört nach dem Verf. unsere neuzeitliche Wissenschaft. Wie es dazu kam, sucht er an einem geschichtlichen Überblick über das Problem Mensch und Maschine klarzulegen — beginnend mit den Uranfängen des Werkzeuggebrauches bis zu jenem Punkt, wo sich zwischen Mensch und Werk die seelenlose Maschine setzt. Hier ruft Verf. zur Erweckung des „Werkgewissens“ auf. Der Quell, aus

dem eine verpflichtende Norm fließen kann, ist aber nicht eine leere Ontologie, der keine ethischen Verbindlichkeiten entsproßen, sondern das eigentlich Symbolische, das „Bildhafte“. Darum ist das Anliegen des Verf., eine symbolnahe Wissenschaft zu schaffen.

Was sind nun Symbole im Gegensatz zu Allegorien? „Für das Symbol sind drei Kennzeichen charakteristisch: erstens es geht aus einem sinnlichen Akt gesteigerten Sehens hervor; dieses Sehen ist zweitens, begrifflich erfaßt, eher eine Reihe von ἀφαιρέσεις (Wegnahmen) als eine Reihe von θέσεις (Setzungen); drittens, dieser Schauensakt bleibt andauernd auf seinen eigenen Gegenstand, das Symbol, fixiert und verschiebt nicht seinen Blickpunkt, um ihn vergleichend auf anderen Gegenständen ruhen zu lassen“ (29). Demgegenüber ist die Allegorie meist unsinnlich und eine abstrakt-geistige (oft geistreiche) Operation, die Hervorbringung eines Untersinnes, Hintersinnes (ὑπόνοια) der Griechen). Echtes Symbolsehen (als optisch orientiert) entwickelt sich erst an Gegenständen, die ihrer Natur nach morphologisch sind. Der morphologische Gegenstand im höchsten Sinn (bes. für den antiken Baukünstler) ist die menschliche Gestalt.

Der 1. Teil des Buches behandelt „die gestaltenden Sinne“. Der Verf. versucht, den Menschen wieder in das rechte Licht kosmischer Zusammenhänge zu stellen. Die kopernikanische Wende war nicht die Zerstörung eines alten geozentrischen „Wahnes“, sondern sie ist geradezu eine Erhöhung des Erdenbewohners: „sie unterstreicht die gewaltige Einsicht, daß das physische Mittelpunktsein nichts, das Haben des geistigen Augenpunktes aber alles ist“ (51). Außerdem ist nach des Verf. Feststellungen nirgendwo im galaktischen System eine grandiosere und vollständigere Aussicht auf all die kosmische Herrlichkeit gewährt als in unserem, die Erde enthaltenden System. Ja Fr. will den Kosmos von Anfang an als „Anthropokosmos“ aufgefaßt wissen, den Menschen also neben den 4 Dimensionen des Raumes und der Zeit gleichsam als „5. Koordinate“.

Der Mensch ist auf der Erde eine späte Erscheinung. Wenn wir die Zeit, die seit dem ersten Entstehen des Lebens verstrichen ist, auf einen 24-Stunden-Tag zusammendrängen, so ist der Mensch kaum 5 Sekunden Gast auf der Erde. Der große neue Naturgedanke, der im Menschen verwirklicht wird, ist der, ein vollkommenes „Augenwesen“ zu schaffen. Die Verlagerung der Augen nach vorn (im Gegensatz zum Tier) hatte eine entscheidende Weiterentwicklung der Gehirnkapsel zur Folge. Während nun das Gehör auf die Beziehung der Menschen untereinander abgestimmt ist, eröffnet sich dem Gesicht die ganze nahe und ferne Welt. Das Gesicht und das Gehör sind die eigentlichen gestaltenden Sinne. „Unser Rechtstitel, den Kosmos als Anthropokosmos anzusprechen, gründet sich letzten Endes darauf, daß im Menschen (und nur in ihm) der bis an die Grenzen der Schöpfung reichende Sinn des Sehens und Erkennens mit dem Sinn der stimmlich-vernehmlichen Mitteilung verbunden ist“ (85). Die gleiche Affizierbarkeit des Gesichts und Gehörs durch Licht- und Schallenergie gleicher Größenordnung ist ein Wunder der Harmonie, dessen Ergebnis der sehend-hörende Mensch ist. Fr. sucht das an einem reichen Tatsachenmaterial nachzuweisen.

Der 2. Teil des Buches trägt den Titel „Transformation der Wissenschaft“. Aus dem reichen Inhalt können wir wieder nur einige wesentliche Gesichtspunkte anführen. Der Weg abwärts in die Welt des Kleinen ist in gewissem Sinn ein Weg aufwärts in eine Welt höherer und allgemeinerer Gesetzmäßigkeit, in der mancherlei Unstimmigkeiten der makroskopischen Welt sich auszugleichen scheinen. Der Verf. warnt jedoch davor, den Bogen zu überspannen. Auch die Mikrophysik bleibt Physik, von ihr führt kein Weg zur Erklärung der biologischen Phänomene. Die Mikrophysik ist hier auf dem besten Weg, einer Selbsttäuschung anheimzufallen. Fr. glaubt, diese Warnung insbesondere im Hinblick auf die in vielen Punkten sehr verdienstvolle Quantenbiologie P. Jordans aussprechen zu müssen. Wenn auch Chromosomen-Mutationen mit größter Wahrscheinlichkeit letztlich auf Quantensprünge zurückgehen, so ist doch das Entstehen eines „Organismus“ auf diesem Wege nicht einzusehen. Bezüglich des Mechanismus-Vitalismusproblems, das hier mit

hereinspielt, hat Fr. schon in seiner „Welt der Formen“ eine Art holistische Lösung vorgeschlagen: die Biologie nicht zum Sonderkapitel der Physik zu machen, sondern umgekehrt, diese zum Grenzfall jener. Nach Bavink hieße das aber, daß es gelingen müßte, den Grundbegriff der Physik und der gesamten bisherigen Mathematik, den Begriff der Größe, an die zweite Stelle, den biologischen der Form oder Gestalt hingegen an die erste Stelle zu rücken. Diese Gestaltmathematik will Fr. anbahnen. Die Geschichte der Größen-Mathematik ist die Geschichte einer sukzessiven und folgerichtigen Verarmung (182). Die Aufgabe der Gestaltmathematik ist die Rückformung des Größenbegriffs ins Reich der Gestalten. Einen Ansatz dazu bietet schon das posthume Werk Eddingtons („Fundamental Theory“) 1946, das eine „Algebra der Struktur“ darstellt. Fr. fordert in den Matrizes der lebendigen Formen „geometrische Grundideen der lebendigen Formen“ (212), eine Forderung, die schon Haeckel in seiner generellen Morphologie aufgestellt hat. Wesentlich für die Erreichung dieses Zieles ist eine kritische Untersuchung des Begriffes der „Symmetrie“ sowohl im Anorganischen wie im Organischen. Ferner müssen zwei Begriffsklassen auseinandergehalten werden: „die eine, die aus den Sinnesdaten unserer haptischen Beziehungen zur Welt entspringt, während die andere aus unserer optisch-musischen Welteinsicht hervorgeht“ (228). Beide Begriffsklassen stehen in einem streng definierbaren Verhältnis zueinander: die haptische läßt sich aus der optisch-musischen als die abgeleitete deduzieren; um aus der haptischen Begriffsklasse in die optisch-musische aufzusteigen, müssen aber neue Determinationen hinzugefügt werden. Die optisch-musischen Begriffe allein sind nun die Wurzeln der „symbolnahen Begriffe“.

Das Anliegen des 3. Teils des Buches, „*Der Anthropokosmos*“, ist „ein aus dem Werk gezogener Schluß: die Sichtbarmachung eines in dem vorgängig dargestellten Sein ruhenden Sollens“ (215). Fr. sieht die einzige Hilfe, „auf die wir (nach allen Täuschungen und Enttäuschungen des ‚szientifischen‘ wie des ‚fideistischen‘ Zeitalters) hoffen“ (411), in einer Einkehr des Menschen zu sich selbst. Dem Existenzialismus, der Religion des einsam gewordenen Menschen, wird der Koexistenzialismus entgegengesetzt: die Begegnung des Menschen mit dem Menschen, entgegen aller Wahrscheinlichkeit des unermesslichen Raumes und der unendlichen Zeit. Das große Wunder einer Neugestaltung fließt aber aus der „Trauer“, die für den Verf. nur ein anderes Wort für Liebe ist. „Und dies ist meiner Ontologie, Ethik und Politik letzter Schluß: Eine Trauergewaltige Menschheit sein“ (449). Das Werk schließt mit einem Sonett Reinhold Schneiders.

Die hier gebotene Inhaltsangabe konnte nur einen bescheidenen Ausschnitt aus der großen Fülle der Gedanken bieten und sollte nur dazu anregen, das Buch selbst in die Hand zu nehmen, an dem keine zukünftige Diskussion über naturphilosophische Probleme vorbeisehen kann. Bei der Fülle der angeschnittenen Probleme ist es nicht zu verwundern, daß eine Reihe von Teilfragen nicht ganz die wünschenswerte Durcharbeitung erfahren haben. Bei der Bedeutung, die z. B. der Begriff „Symbol“ für die Darlegungen des Verf. hat, wäre eine tiefergreifende und umfassendere Analyse dieses Begriffs wohl am Platze gewesen. In der Definition des Symbols (3 Merkmale) scheint uns zu wenig die Beziehung des Symbols zum symbolisierten Sachverhalt klargelegt zu werden. So sehr der Verf. das Symbol mit Recht von der Allegorie abgrenzt, so scheint er doch an anderen Stellen seines Buches (bes. bei den mathematischen Erörterungen) Symbol mehr im logischen Sinne zu fassen als Element unseres wissenschaftlichen Zeichen- und Zahlensystems, das er aus der Verarmung des reinen Größenausdrucks hinüberführen will in die symbolnahe Fülle seiner Gestaltmathematik.

Es fragt sich auch, ob durch eine solche Gestaltmathematik schon das entscheidende Wort zu einer Philosophie der Formen und damit zur Lösung des Mechanismus-Vitalismusproblems gesagt ist. Auch eine noch so feinsinnig erdachte Mathematik der Formen kann uns in der Naturphilosophie nicht davon freisprechen, den letzten Schritt in das Reich der letztbegründenden und seinerstellenden Prinzipien zu tun. Selten haben wir die Nähe dieser meta-

physischen Prinzipien so sehr verspürt wie gerade beim Studium der „Welt der Formen“ und von „Wissenschaft und Symbol“. Die letzten Kap. des hier besprochenen Werkes lassen uns hoffen, daß der Verfasser auch diesen Schritt aus der Mathematik der Formen in eine Metaphysik der Formen noch tun wird.

A. Haas S. J.

Reding, M., *Metaphysik der sittlichen Werte. Eine Grundlegung der Ethik.* 8° (306 S.) Düsseldorf 1949, Schwann. DM 14.50.

Es liegt wohl eine gewisse Übertreibung darin, wenn R. meint, die traditionelle Ethik habe die fundamentale Frage nach der Natur des Sittlich-Guten in ihrer Schärfe eher zu vermeiden gesucht als zum Gegenstand thematischen Fragens gemacht (20). Vor den eingehenden Untersuchungen über das Wesen des bonum honestum und die norma moralitatis läßt sich diese Behauptung kaum ernstlich aufrecht erhalten. Aber wahr ist, daß die ethischen Richtungen der jüngsten Zeit dieses zentrale Problem oft umgangen haben, bis zu der resignierten Feststellung Nic. Hartmanns, daß die Frage nach dem Guten (noch) nicht zu beantworten sei. Demgegenüber die grundlegende Frage aller Ethik erneut gestellt zu haben, macht die Bedeutung des Buches von R. aus. Es enthält eine klar aufgebaute Untersuchung, die auch die anthropologischen Voraussetzungen der Ethik ausführlich behandelt. Die Gedankenentwicklung vollzieht sich in ständigem Bezug auf die bedeutenden Richtungen des modernen ethischen Denkens, und gerade diese Auseinandersetzung ist ein wichtiger Beitrag zur Klärung der heutigen Problematik. Vor allem erfährt die Wertethik Nic. Hartmanns eine sorgfältig begründete Kritik.

R. selbst sieht den *sittlichen Wert* in der dem Sinn menschlichen Seins entsprechenden Haltung (210), „in der freien Entscheidung des Menschen für Wertmaterien, die er in Übereinstimmung mit seinem Wesen entwirft und auf die er durch Gott in sittlichen Sollen absolut verpflichtet ist“ (285). Mit dieser Bestimmung des sittlichen Wertes aus der „Übereinstimmung einer Wertmaterie mit dem Menschen, wie er sein soll“ (263), schließt sich R. im wesentlichen einer in der traditionellen Ethik bekannten These an; die Versuche innerhalb dieser Ethik, zu einem noch genaueren Verständnis des Sittlich-Guten und seines einzigartigen Wertes zu kommen, zieht er nicht in den Kreis seiner Betrachtung ein.

Das *Sollen* erklärt R. als Verpflichtung des Menschen durch den göttlichen Willen. Damit ist eine entscheidende Erkenntnis über die „Wertethik“ hinaus wiedergewonnen. Allerdings verzichtet auch hier R. darauf, die innere Notwendigkeit dieses göttlichen Wollens näher einsichtig zu machen. Für eine Metaphysik der sittlichen Werte würden da noch Aufgaben liegen. Ein Einwand übrigens bleibt gegen die von R. vorgelegte Erklärung des Sollens. Er sieht die absolute sittliche Verpflichtung mit dem Werte als solchem verbunden. So spricht es die eben mitgeteilte Definition des sittlichen Wertes aus, in der R. sein Resultat niederlegt (285). Es kann aber freie Entscheidungen mit ihrem sittlichen Werte geben, für die eine absolute Verpflichtung nicht besteht. Wenn auch an den sittlich handelnden Menschen ein personaler Anruf Gottes ergeht, so folgt aus der Absolutheit Gottes nicht, daß dieser Anruf notwendig ein absolutes „Du sollst“ sein muß; Gott kann auch anbieten oder raten. Der Wert ganz allgemein gefaßt läßt sich wohl mit einem Sollen verbinden: Liebe soll geübt werden; aber der konkrete Wert, die sittliche Handlung selbst, die einzelne Tat der Liebe steht nicht immer unter einer unbedingten Verpflichtung. An dieser Stelle scheint sich zu zeigen, daß eine Ethik ohne den Begriff des Gesetzes nicht auskommen kann. Vielleicht würde von daher auch ein Licht auf Sinn und Wert der *Kasuistik* fallen, die R. entschieden ablehnt (200 208). Da kasuistisches Denken sich gerade darum bemüht, in der Betrachtung von Einzelfällen den Blick für die möglichen Rücksichten, von denen die Entscheidung abhängt, zu schärfen, dient es mehr der Fähigkeit, eine konkrete Situation nach ihrer sittlichen Aufgabe hin zu erleuchten, als die allgemeine, abstrakte Verweisung auf das notwendige „wohlüberlegte Wagnis“ (200). Schließlich kann doch dieses Wohlüberlegen nichts anderes sein als die Erhellung der gegebenen Situation mit ihrer ganzen Einmaligkeit im Lichte