

„Gestalt“, ermögliche. Das Referat ist wohl von allen des 1. Teiles das selbständigste und am meisten positiv weiterführende, wenn auch noch mancherlei darin zu verdeutlichen wäre, bes. die logische Struktur des Überstritts vom Endlichen zum Unendlichen; es scheinen da gewisse rein intuitive Elemente wirksam zu sein, deren Funktion und Legitimität es zu klären gälte.

Teil II vermittelt einen guten Eindruck von den Schwierigkeiten, denen heutige scholastische Naturphilosophie in ihrer Stellung zur Naturwissenschaft und zur allgemeinen Ontologie begegnet. Der Beitrag von *B. Thum* wirkt nach Methode und prinzipieller Betroffenheit durch die moderne Situation naturwissenschaftlicher und ontologischer Forschung am überzeugendsten. Das Referat von *F. Selvaggi* über den Stufenbau Physik-Kosmologie-Metaphysik besticht durch seine (möglicherweise aber fast zu große) Klarheit.

Teil III sind vor allem jene Darlegungen bedeutsam, in denen die logische Besonderheit der Struktur der Gottesbeweise zur Sprache kommt. Es herrscht Einmütigkeit darüber, daß die Logik (und Ontologik) wegen der Einzigartigkeit der Beziehung zwischen Gott und Geschöpf mit ihren gewöhnlichen Mitteln nicht ohne weiteres auskomme (vgl. dazu auch schon aus Teil I die Hinweise von *P. Lotz*). Während *L. De Raeymaeker* die speziellen Erfordernisse für einen Beweis des unendlichen Gottes studiert — das „Absolute“ hat ja tatsächlich erst als (personales und) unendliches seinen vollen Sinn, so daß Gottesbeweise, die nicht aus sich selbst dahin zu führen vermögen, nicht restlos befriedigen können — und den besonderen Charakter der Anwendung des Kausalprinzips auf die Verursachung durch ein Unendliches hervorhebt, untersuchen *J. Defever*, *C. Giaccon* und *W. Brugger* die Struktur des Gottesbeweises im allgemeinen. Tiefer in die Sphäre des eigentlich Religiösen hinein versetzt die feinfühligste und lebhafteste Betrachtung von *R. Arnou* über die These von Brunschvicg, aller Wille zu Gotteserkenntnis sei im Grunde Selbstliebe, Mangel an „désintéressement“. Noch stärker berühren die Analysen *B. Weltes*, der den Zusammenhang zwischen philosophischem (spekulativem) Gottesbeweis und der Religionsphänomenologie aufzeigen möchte. Es kommt ihm darauf an herauszuarbeiten, wie schon der Grundgedanke der Gottesbeweise in der Form, die ihnen Thomas gegeben hat, auch in die phänomenologisch „ursprünglichen“ religiösen Noëmata und Noësen einführt: in das „Heilige“ und das „Geheimnis“, das in „Schweigen“ und „Andacht“ verehrt wird. So wird das spezifische Anliegen der Religionsphänomenologie in den Beweisen selbst wahrgenommen und läuft nicht nur neben ihnen her. Aber erst der Übergang von phänomenologischer Wesensschau zur Vergewisserung der „Wirklichkeit“ des sich phänomenal gebenden „Heiligen“ macht die eigentliche philosophische Mühe, und die diesbezüglichen Ausführungen des Referenten bedürfen, wie er selbst sagt, nach vielen Seiten der Ergänzung.

Auch dieser Band, aus dessen Reichtum nur einiges herausgegriffen werden konnte, ist als Ganzes ein bereedtes Zeugnis für lebendige wissenschaftliche Arbeit, wie sie beim Internationalen Kongreß zur Vierjahrhundertfeier der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom zum unausgesprochenen Thema „Modernes Denken und scholastisches Erbe“ geleistet wurde. H. Ogiermann S. J.

*Lakebrink, B., Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Anelektik.* gr. 8° (503 S.) Köln 1955, Bachem. 40.— DM.

Ziel dieses inhaltsreichen, ansprechend geschriebenen und gut ausgestatteten Buches ist es, die Grundzüge der Hegelschen „Ontologie“ zu entwickeln und sie Zug um Zug der Thomistischen Ontologie gegenüberzustellen. Das Schicksal einer jeden Ontologie — meint der Verf. — entscheide sich in der Deutung der Beziehung von endlichem und unendlichem Sein. Diese Beziehung (oder „Vermittlung“) sei für Hegel die der „identischen Nicht-Identität“, für Thomas dagegen die der „ähnlichen Unähnlichkeit“. Das in der analogia entis herrschende Gesetz wird im Unterschied zu Hegels Dialektik als das der „Anelektik“ bezeichnet. „Anelektik“ besage ein allgemeines Grundverhältnis, in dem auch die übrigen ontologischen Grundbegriffe, wie Wesenheit und Existenz, Materie und Form, Einzelheit und Allgemeinheit, geordnet seien.



Das Buch gliedert sich in 3 Teile. Der 1. Teil (19—49) behandelt die Bedeutung der Kantischen Begriffe von Wesenheit und Existenz für Hegels Lehre von der Reflexion, insbesondere: Wesenheit und Existenz als Kategorien, die Analogien der Erfahrung, die Postulate des empirischen Denkens, die Substanz in der Erscheinung, logischer Widerspruch und realer Widerstreit, die Dialektik der Antinomie.

Der umfangreiche 2. Teil (51—322) entwirft zunächst eingehend die Grundzüge der dialektischen „Ontologie“ Hegels. Der Anfang des dialektischen Prozesses ist nicht ein abstrakt Einfaches, sondern ein logischer Komplex. „Sein“ ist immer nur als die „Rückkehr des Nicht-Identischen (Sich-Widersprechenden) in sich“; das „Entzweien ist Sichgleichwerden“, das „Sichgleichwerden ist Entzweien“. Das dialektische Urgesetz der „identischen Nichtidentität“ kennzeichnet nach Hegel alles Sein, das Sein von Gott und Welt, von Unendlichkeit und Endlichkeit. „Die wahrhafte Unendlichkeit“ hat das Endliche nicht im Gegenüber, sondern unmittelbar an sich selber. Gott ist und lebt nur im Vergehen des Vergänglichen, sein Wesen ist diese „Bewegung von Nichts zu Nichts“, die aber niemals zur Ruhe kommt, so daß alles Sein voller Widerspruch ist. Existenz ist die Wesensbeziehung der „Sache zu sich“ oder „die durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbarkeit“. Das einzelne Seiende ist zu begreifen als „Moment“ oder als Gesetzsein innerhalb des einen rückläufigen Prozesses, der im — wie auch immer gedeuteten — Absoluten sein Ziel hat und nur von da aus verständlich wird. — Die Thomistische „Analektik“ betont dagegen das „*proprium esse*“ des Geschaffenen. Sie steigt von unten, den Geschöpfen, nach oben, zum Schöpfer, und dann von oben nach unten, um die Beziehung von Gott und Welt zu verstehen. Das „Sein der Wirklichkeit“ ist nach dem Verf. „dem Bereich des Wesenhaften entrückt“ und „real von ihm unterschieden“. Es empfangt seine „Strukturierung und Begrenzung erst in der Konkretion mit seinem aktuellen Wesen“. Die Wirklichkeit des Seins selbst entzieht sich als Wirklichkeit unserem Begriff, „der als solcher auf Wesenheit und Grenze, auf Andersheit und Unterscheidung aus ist“. „Lediglich in *Analogie* zum Wesenhaften wird uns auch die Wirklichkeit des Seins selbst irgendwie greifbar (?). „Die konkrete Welt des Hier und Jetzt ist als solche nur unserer sinnlichen Erfahrung zugänglich (?), in der wir selbst dem Wirken dieser Wirklichkeit unmittelbar ausgesetzt sind“ (413). — Wir können darauf verzichten, die Grundzüge der Thomistischen Philosophie weiterzuentwickeln. Sie liegen in sehr vielen Darstellungen sehr gut exponiert vor. Sie sind auch im vorliegenden Werk gut entwickelt.

Im 3. Teil (323—411) zeigt der Verf. Hegels Einfluß auf die heutige Ontologie. Die verschiedenen Strömungen innerhalb der modernen Ontologie zielen darauf ab, das Wesen des Menschen in eine Existenz der Bewegung und des freiheitlichen Selbstvollzugs zu übersetzen, unter betonter Ablehnung einer artlichen, stabilen und substantialen Gestaltnatur. Sie sehen im Sein des Seienden eine quidditative „Seiendheit“ und gestaltete Existenz. Heidegger sucht die Inhaltlichkeit der alten *essentia* und die Positivität ihrer Form zu überwinden, ohne aber den Bereich des Wesenhaften verlassen zu können. Das transessentielle Sein erweist sich als Zeitlichkeit, als vorlaufende Rückkunft, das Geburt und Tod aneinanderknüpft. Während Hegel Sein und Nichts identifiziert (Sein *als* Nichts), ist Heideggers Sein Hineingehaltenheit *in* das Nichts (Sein *im* Nichts). Nach Sartre entspringt das Nichts im Schoße des Seins selbst, das in sich selbst zerfällt. Als dieses Nichts des Selbsterfalls *ist* der Mensch (Nichts *im* Sein).

Das Werk sucht Eigenart und Überlegenheit der Thomistischen Lehre und Methode deutlich zu machen: Die *Ähnlichkeit* wird „zum gegensatzmildernden Medium, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit, Stoff und Form, Ursache und Wirkung, Ding und Denken, Gott und Welt immer schon vermittelt sind und ineinanderscheinen . . . Diese transzendente *similitudo proportionalitatis* vermittelt alles mit allem und läßt doch ein jedes im Gegensatz zur dialektischen Identifizierung in seiner Eigenart bestehen“ (436).

Eine große und mühsame Arbeit — namentlich in der schwierigen und gefährlichen Nachzeichnung der Lehre Hegels und ihrer Zusammenhänge zu Heidegger und Sartre — ist in dem Buch zusammengefaßt. Freimütig auch übt der Verf.



Kritik an abweichenden Meinungen; eine Kritik freilich, die nicht immer dem wahren Sinn der beurteilten Meinung gerecht wird. Doch dies ist angesichts der Größe und Tiefe der Fragen, um die es hier geht, nicht von besonderer Bedeutung. Es erheben sich wichtigere Fragen. Fürs erste: Ist Hegels dialektische Philosophie im Sinne ihres Urhebers *Ontologie*? Zweifellos überrascht im Titel des hier angezeigten Buches der Ausdruck „Hegels dialektische Ontologie“. Hegels Philosophie ist Dialektik des *Bewußtseins*, das Selbstbewußtsein, Vernunft, Geist, Religion und absolutes Wissen ist. Entwickelt werden die Gestalten des *Selbstbewußtseins*, in keiner Weise aber — wie überhaupt in der Transzendentalphilosophie — das Seiende, das Ich und der Geist, ihre Gestalten und ihre Bewegung *in ihrem unabhängig vom transzendentalen Bewußtsein bestehenden Ansich*; vgl. auch in diesem Heft S. 133 die Bespr. zu Hablützel. Hegels Philosophie unterscheidet sich von der Thomistischen nicht in dem Sinne, als ob Thomas eine christliche, Hegel dagegen eine pantheistische Gottes- und Schöpfungslehre entwickle. Sondern Hegels Philosophie sagt über das, was Gott und Schöpfung, Mensch, Seele, Verstand und Wille *in ihrem Ansich* sind, nichts aus. — Damit hängt innerlich zusammen, daß *Widerspruch* bei Thomas und Hegel einen vollständig verschiedenen Sinn hat. Nach Thomas kann das Seiende *in seinem Ansich* nicht seine Verneinung sein; was selbstverständlich weiter zu erklären ist; vgl. vom Ref. *Ontologie*, Freiburg 1952, 107 f., 289 ff. Die Eigentümlichkeit der Hegelschen Dialektik aber besteht darin, daß jede Bestimmtheit in ihr Gegenteil „übergeht“ und „verschwindet“, daß „das Sein in Nichts und das Nichts in Sein übergeht“. Seiendes, Sein, Bestimmtheit, Gegensatz und Widerspruch sind also beiderseits wesentlich verschieden gefaßt. Hegel kann darum gar nicht das kontradiktorische Gegenteil zur Thomistischen Fassung des Seinsbegriffs aussagen. Zwar steht er im Gegensatz zur Thomistischen Philosophie. Aber er spricht — ebenso wie Kant — niemals vom *Ansich* eines Seienden und seiner Bestimmtheit, niemals von einem Gegensatz, der *ontologisch im Ansich eines Seienden gründet*; vgl. vom Ref., Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels *Phänomenologie des Geistes*<sup>2</sup>, Regensburg 1948, 104—107.

Zweitens stellt sich die Frage: Ist es zutiefst und innerst die zweifellos wahre (und im vorliegenden Buch richtig dargestellte) Thomistische Analogielehre, von der aus es sich entscheidet, wie die Hegelsche Dialektik und die gegenwärtige Existentialphilosophie zu beurteilen sind? Oder aber *ruht die Thomistische Analogielehre selbst auf einem tieferen Fundament*, von dem aus erst sie selbst in ihrem inneren Sinn und die dialektische Philosophie in ihrem tiefsten Anliegen sichtbar wird? Auch hier fällt im Buchtitel das Wort „Analektik“ auf, für das eine nicht ganz überzeugende Rechtfertigung versucht wird. Die Lehre von der analogia entis macht eine Aussage über *alle Seiende* und im besonderen über das Verhältnis des endlichen zum absoluten Sein. Sie bildet also nicht den Ausgangspunkt der Philosophie, sondern setzt die ganze Exposition schon voraus, was das Seiende in seinem Ansich sei; was es sei in seinem inhaltlichen Wesen, Singulär-, Diesessein und Dasein, in seinen inneren Beziehungen, ihrer Ordnung, in seinem Begründen und Begründetsein, in seinen konstitutiven Vollkommenheiten, insbesondere in seinem Subjekt-Objektscharakter, in seinem Möglich- und Wirklichsein; wie endliches Sein konstitutiv möglich sei; worin die innere Möglichkeit seiner Vervielfältigung gründe, was diese also besage sowohl auf seiten der spezifischen Wesenheit als auch auf seiten der Individualität, Diesessein und Daseinsbestimmtheit, auf seiten des kontingent Seienden, Diesesseienden und Daseienden. Kurzum, vorausgesetzt ist die Frage, wie Konkretion der Wesenheit möglich sei; was infolge davon Concretum, Faktum und Wirklichseiendes zu inneren Möglichkeitsgründen haben; was es heißt: die Wesenheit ist Wesenheit eines Seienden, ihm also konstitutiv vorgeordnet; was es heißt: die Wesenheit ist *im* Seienden, ihm also in seinem Insein konstitutiv nachgeordnet. Diese und sehr viele andere Fragen sind in der Analogielehre schon vorausgesetzt. Die Philosophie — in ihrer Vollkommenheit dargestellt — ist *System*; weil das Seiende ein einheitlich-sinnvoll-final geordnetes, statisch-dynamisches System ist, weil es dies ist in seinen inneren Gründen, Beziehungen und Vollkommenheiten, in seinem Möglich-, Wirklich- und Fähigsein, in seinem Sein und Sollen. Man



kann es *dialektisches System* nennen, wenn „dialektisch“ bedeutet: in geordneter Erörterung die Seinsordnung herausstellen. Weil aber in der geordneten Seinserschließung das *Seiende selber analysiert* wird, kann die Methode der Ontologie als *analytische* bezeichnet werden (zu Kant, Kritik d. rein. Vern. A 6 ff.).

Wenn die Frage nach den ontologischen Voraussetzungen der analogia entis grundsätzlich durchgeführt wird, ergibt sich als 3. Frage: Läßt sich die Überlegenheit der Thomistischen Philosophie gegenüber der Hegelschen philosophisch gültig durch eine einfache Gegenüberstellung zeigen? Oder ist ein anderer, schwierigerer und längerer Weg verlangt?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir darauf eingehen, worin, systematisch betrachtet, an der Wurzel der Gegensatz zwischen der mittelalterlichen und der modernen Philosophie gründet und wie er geschichtlich entstanden ist.

Den *Ausgangspunkt* der modernen Philosophie bildete *nicht der Gegensatz* zur Scholastik, sondern die *Untersuchung jener Fragen, die in der scholastischen Prinzipienlehre zwar einschließlicly enthalten, aber nicht vollkommen entfaltet waren*; mithin eine Aufgabe, deren Durchführung von der Scholastik selbst gefordert war. Es waren — und sind zum großen Teil auch heute noch — vor allem die Fragen: Gibt es ein *natura prius* substantielles Wesen des Seienden? Was ist es? Ist es dem Seienden, *natura prius* der Substanz, ursprünglich ontologisch vorgeordnet? Worin besteht diese Vorordnung, im Sein, Begründen und Gestalten? Oder gibt es nur die dem Dasein nachgeordnete Wasbeschaffenheit? Ist die *essentia* die res selber? Oder wie verhält sie sich zu ihr und zur Individualität? Wie verhält sie sich zum Diesessein des Seienden, wie zum Dasein des Diesesseienden? Welche konstitutiven Beziehungen bestehen im Seienden? Wie bestehen sie in ihm? Wie verhalten sie sich zu ihm? Was besagt Sachverhalt? Wie unterscheidet er sich von der Sache selbst? Was ist Einheit und Vieleinheitlichkeit des Seienden, seiner Sachverhalte und Vollkommenheiten? Wie ist sie möglich? Wie konstituieren Wesenheit, Individualität, Diesessein und Dasein — eine *Mehrheit* — das Daseiende, seine *Einheit* und Ordnung? Was sind Wahrheit, Gutheit und Zielbestimmtheit des Seienden? Worin gründen sie? — Wie wird das Wesen des Seienden *erkannt*, empirisch-induktiv, oder ursprünglich in einer Erfassung, die in der empirisch-induktiven schon vorausgesetzt ist? Wie insbesondere werden die absolut allgemeingültigen Urteile gewonnen? Was ist ihr Gegenstand? — In der Fassung und Beantwortung dieser und vieler anderer, innerlich zusammengehöriger Fragen sind auch heute noch die großen scholastischen Schulen getrennt. Bei Erörterung dieser Fragen, mithin *in der Erörterung des systematischen Anfangs der Metaphysik und der Erkenntnistheorie*, kamen die neueren Philosophen immer mehr in *Gegensatz* zur Hochscholastik. Im Fortgang wurden wichtige, ja *entscheidende*, richtige Ansätze, Grundbegriffe und Grundsätze der Scholastik — an erster Stelle *Wesenheit als inneres Prinzip der Substanz* und in notwendiger Folge dazu die *Substanz selber* — in verhängnisvoller Weise preisgegeben. In Kant und Hegel erreichte der Gegensatz seine tiefste Verschärfung.

Wo demnach der Anfang der Philosophie auf beiden Seiten verschieden bestimmt ist, kann man die Frage der Gültigkeit und Geschlossenheit eines Systems *philosophisch nicht so lösen*, daß man ein hochausgebildetes System der modernen Philosophie, etwa das Hegelsche, einem hochausgebildeten System der Scholastik, etwa dem Thomistischen, gegenüberstellt. Man muß vielmehr die *Ansätze der Philosophie*, an erster Stelle den Begriff des Seienden und kontingent Seienden, ineins damit aber auch den ursprünglichen Sinn der intellektiven Erkenntnis und ihres wesentlichen Unterschiedes gegenüber der Sinneserkenntnis *positiv entfalten*. Das heißt aber: Man muß das tiefer liegende Fundament ergründen, auf dem die Scholastik selbst aufruhrt; jenes Fundament, das in jeder der scholastischen Schulen sich anzeigt, das auch im vorliegenden Werk sichtbar ist.

Wir sagen dem Verf. und Verlag aufrichtigen Dank für das große Geschenk, das sie in schwerer Arbeit geschaffen haben. Das Werk nimmt einen ehrenvollen Platz ein in der philosophischen Literatur der Gegenwart. Es erfüllt seine Aufgabe vor allem dann, wenn es dazu beiträgt, daß die systematischen Anfänge der Philosophie bei Thomas von Aquin und bei Hegel tiefer ergründet werden.



Eine große Kraft ruht in den Grundlagen des Thomistischen Systems. Sie ist nicht auf das begrenzt, was ausdrücklich gesagt ist, sondern hat noch tiefere Gründe und weitere Ausmaße als diejenigen, die schon entworfen sind. Philosophie ist geistiges Leben, das aus tiefen Quellen sprudelt, das aus diesen unabhängig sich erneuert und geistig zeugend weiterwirkt.

C. Nink S. J.

Albert, H., *Ökonomische Ideologie und politische Theorie. Das ökonomische Argument in der ordnungspolitischen Debatte*. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. G. Weisser (Monographien zur Politik, 4). 8<sup>o</sup> (156 S.) Göttingen 1954, Schwartz. 5.40 DM.

Alberts Schrift setzt in würdiger Weise die Reihe fort, deren erstes Heft (G. Weisser, Politik als System aus normativen Urteilen) hier 27 (1952) 317 gewürdigt wurde. Wie der Untertitel erkennen läßt, geht es — streng genommen allerdings nur im 1. Teil — um die grundsätzliche Frage, die in anderer als der vom Verf. gewählten Sprechart sich so ausdrücken läßt: ob die Wirtschaft ihr Maß in sich selbst trägt, sodaß der Streit um die Wirtschaftsordnung — z. B. freie Verkehrswirtschaft oder irgendeine Art von Dirigismus — mit Erkenntnismitteln der Wirtschaftswissenschaft ausgetragen werden könnte, oder ob das Werturteil, um das es sich hier handelt, nur an Hand *außerwirtschaftlicher* Wertmaßstäbe gefällt werden kann. Eng berührt sich damit die Frage, ob überhaupt oder in welchem Sinne man etwas als wirtschaftlich richtig oder falsch bezeichnen kann, z. B. in der so vielfach anzutreffenden Entgegensetzung: „menschlich“ (oder auch „sozial“) richtig, aber wirtschaftlich falsch. Ein Unbefangener möchte vielleicht glauben, die Antwort auf diese Frage sei so klar und eindeutig, daß es sich nicht lohne, ein Buch darüber zu schreiben. Leider ist dem nicht so. Die erdrückende Mehrheit der Wirtschaftswissenschaft aber geht von der Position des Ökonomismus als selbstverständlich aus, d. h. von der Überzeugung, die Wirtschaft trage ihr Maß in sich selbst; was wirtschaftlich richtig sei, lasse sich eindeutig an Hand des ökonomischen Rationalprinzips und des sog. Maximumtheorems nachweisen und feststellen.

Hier setzt A. ein mit dem Nachweis, daß zunächst einmal das Rationalprinzip eine Leerformel ist, solange es nicht von anderswoher mit Inhalt erfüllt wird. Was heißt „günstigstes Verhältnis von Aufwand und Ertrag“? Offenbar kann man sich darunter nur dann etwas denken, wenn man weiß, an welchem Maßstab Aufwand und Ertrag gemessen werden sollen, was wiederum zur Voraussetzung hat, daß alles, was an Aufwendungen gemacht wird, und alles, was als Ertrag hereinkommt, in ein und derselben Maßeinheit gemessen werden kann oder, wie der landläufige Ausdruck lautet, sich auf einen Nenner bringen läßt. — Im wirtschaftlichen Leben gelingt es uns in der Tat, sehr vieles auf den einen Nenner „Geld“ zu bringen, aber bei weitem nicht alles: gerade die entscheidendsten Aufwendungen im Betrieb unserer heutigen, vermeintlich so rationalen Wirtschaft, die Verkümmern der Entfaltungsmöglichkeiten der menschlichen Person dadurch, daß eine immer größere Zahl von Menschen auf wirtschaftliche Selbständigkeit verzichten und sich mit unselbständiger Erwerbstätigkeit begnügen muß, die Zerstörung menschlicher Werte und menschlichen Glücks, die Erschütterung unserer gesellschaftlichen Ordnung, erscheinen in keiner Kostenrechnung, weder volks- noch betriebswirtschaftlich, oder erscheinen jedenfalls erst dann, wenn diese Schäden so groß geworden sind, daß man sich genötigt sieht, Kosten in Geld aufzukommen (z. B. Arbeitslosenunterstützung; vorher ist die Arbeitslosigkeit kein „Kostenelement“!), um ihre unheilvollen Folgen abzuwenden oder zu mildern. — Die ökonomische Theorie hat scheinbar das Kunststück fertig gebracht, auf einem sehr hohen Grade der Abstraktion wirklich alles auf einen Nenner zu bringen und damit verrechenbar zu machen. Diesen Schein zerstört A. ebenso rücksichtslos wie restlos. Unvermeidlich bewegt seine Beweisführung sich auf der gleichen Ebene hochgradiger Abstraktion wie die Theoreme, mit denen er sich auseinandersetzt. Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, sie von dort herunterzuholen und in die Sprache des Alltags zu übersetzen.

Ist die alle, nicht nur die graduellen, sondern auch die spezifischen und essentiellen Qualitätsunterschiede einebnende Quantifizierung als Ideologie entlarvt oder