

Systemcharakter als panlogischer Philosophie des Konkreten (9—29); besondere Aufmerksamkeit verdient hier die an den Jugendschriften Hegels verfolgte Entwicklung, die zum „Ernstnehmen der Positivität“ (20) führt. Vor allem erhält nach dem Vergleich der „Phänomenologie“ und der „Action“ die ursprüngliche Frage nach dem *Verhältnis der beiden Systeme zur christlichen Offenbarung* (1—8) ihre Antwort (165—188). Dieses Verhältnis bestimmt sich nach der Offenheit oder Verschllossenheit für Geheimnis, Zeugnis und Geschichte — drei Grunddaten aller positiven und insbesondere der christlichen Religion. „Aus der Grundthese der ganzen Hegelschen Philosophie... von der Einheit des ‚natürlichen Bewusstseins‘ mit dem Absoluten Geist und somit mit jeder Realität überhaupt“ (166) folgt: Hegels Dialektik kann „niemals die Existenz von *Geheimnissen* im strengen Sinn, d. h. von Gegebenheiten, die dem historischen menschlichen Erkennen als solchem grundsätzlich verschlossen sind, zugeben, ohne sich selbst zunichte zu machen“ (168). Die Dialektik Blondels dagegen ist offen für das Geheimnis; für sie ist der ‚Konkretionspunkt‘ des Konkreten nicht dessen Mit-mir-eins-Sein, sondern sein Von-mir-frei-Sein, das menschliche Erkennen übermächtig nicht das Tatsächliche, dieses weist in die Dimension des Mysteriums. Ähnlich kann für Hegels Metaphysik des Begriffs das *Zeugnis* als Wissensquelle nicht in Betracht kommen. Für Blondels Metaphysik des Urteils ist das zustimmende Ja auch dann, ja wie es scheint, gerade dann am—thesten möglich, „wenn der Sachverhalt selbst nur durch die Vermittlung des Zeugnisgebenden gegenwärtig ist; denn Jasagen meint gerade das Seinlassen des anderen in seiner eigenen Selbständigkeit“ (174). Für das *Geschichtliche* als unableitbar Neues ist in Hegels Dialektik deduzierter Notwendigkeit kein Platz. Es ist dagegen „geradezu als die dem Blondelschen System angepaßteste Form der gegenständlichen Wahrheit aufzufassen“ (179). Für die abschließende Kennzeichnung H.s bleibt Blondels Denken in seiner uneingeschränkten Offenheit für alles in der jeweiligen Situation Vorliegende eine rein philosophische Dialektik, die sich auf keinerlei theologische Vorentscheidungen stützt. Hegels ‚reines‘ Philosophieren dagegen, das nicht auf existentielle, nicht reflex zu machende Gegebenheiten zurückgreift, gewinnt seine innere Folgerichtigkeit nur kraft der letztlich vor-philosophischen, ‚theologischen‘ Grundannahme der Identität mit dem absoluten Wissen.

Fünf kritische Exkurse von größtem Interesse handeln über Struktur (bloß formale Betrachtungsweise, Voraussetzung des Endresultats u. a.), Geschichtsbezug und biblisch-theologische Grundlage der Hegelschen Dialektik sowie über das bewegende Element und die ‚Notwendigkeit‘ der Übernatur in der Dialektik Blondels. Sie enthalten vor allem die Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, die auch eine ausführliche Bibliographie verzeichnet.

Die Leistung H.s wird schätzen, wer sich etwa daran erinnert, daß die spärlichst gesäten Kommentare zu den Hauptwerken Hegels einen gerade dort, wo man selber nicht zurechtkommt, pünktlich im Stich zu lassen pflegen. H. nun gibt nicht nur zu großen Partien der überaus schwierigen „Phänomenologie“ und — erstmals in deutscher Sprache — der ersten Ausgabe der „Action“ eine Deutung, deren gedrängter Gehalt sich nur anhand der beiden Werke ausschöpfen läßt: er arbeitet die zugrunde liegende Struktur der jeweiligen Dialektik heraus und prüft das Ergebnis an der fortlaufenden Interpretation, und er vermag kraft solcher Grundlagenforschung die philosophische Bemühung in die entscheidenden letzten Horizonte einzuordnen. Seine Untersuchung kann der Philosophiegeschichte, aber auch der philosophischen Gotteslehre und der Fundamentaltheologie bedeutsame Anregungen vermitteln.

W. Kern S. J.

Roig Gironella, J., S. J., *El problema de los tres grados de certeza. La certeza moral, su naturaleza y sus grados*: Pens 13 (1957) 203—222 297—346.

Die beiden Aufsätze entwickeln ausgezeichnet die Problematik der nicht-absoluten Gewißheit bzw. des Übergangs von der höchsten Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit. Thomas, Suárez, auch noch Descartes unterscheiden nur zwei Arten der Gewißheit: die absolute und die „moralische“ Gewißheit; die Dreiteilung (metaphysische, physische, moralische Gewißheit) findet sich anscheinend zuerst in den *Nouveaux Essais* des Leibniz, aber auch dort noch nicht völlig bestimmt (209). Der Einteilungsgrund

bei dieser Dreiteilung kann nur „das formale oder objektive Element der Unfehlbarkeit“ sein (220). Im zweiten Aufsatz legt der Verf. zunächst verschiedene geschichtliche Lösungsversuche des in dieser ganzen Frage entscheidenden Problems dar, wie der Übergang von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit erfolge. A. A. Cournot (1801—1877) bleibt bei der Wahrscheinlichkeit stehen; wenn das Gegenteil nur eine unendlich kleine Wahrscheinlichkeit hat, drängt uns eine psychologische Neigung zur zweifelfreien Zustimmung, obwohl ein Beweis für die Unmöglichkeit des Gegenteils fehlt (302), eine Lösung, die allerdings nicht befriedigen kann. Newman erklärt den Übergang durch den „illative sense“, der aus den konvergenten Wahrscheinlichkeiten die Gewißheit hervorgehen läßt (307); als Beispiel bringt er u. a. das Urteil der Klugheit über das im Einzelfall sittlich Rechte (309). Der Verf. sieht in dieser Theorie eine berechtigte Reaktion gegen den Mathematismus (311); aber sie bedarf der Ergänzung (315). Ähnliches gilt von der Lösung des Balmes durch einen gottgegebenen „instinto intelectual“, durch den der Verstand, vor sein Objekt gestellt, sprunghaft zu der Behauptung von dessen realem Sein übergeht (318). So kommt nach Balme die Gewißheit des gesunden Menschenverstandes (sentido comun) zustande (321). Noch weniger Brauchbares bringt die Lösung Ollé-Laprunes, obwohl dieser ein eigenes Werk „De la certitude morale“ geschrieben hat; er betont den Einfluß des Willens; als Vernunftgrund nennt er eine innerste praktische Erfahrung, die er durch die Notwendigkeit des Guten zu erläutern sucht (327).

Der Verf. selbst versucht zu zeigen, wie die Konvergenz der Gründe durch Subsumption unter das Prinzip vom zureichenden Grund eine reduktiv metaphysische Gewißheit ergibt. Dadurch, daß das, was immer geschieht, als notwendig erkannt wird, erfolgt der Übergang aus der mathematischen in die metaphysische Ordnung (336—338). Freilich ergibt sich so die unlösbare Frage nach der Grenze, bei der die Unmöglichkeit der Zufallserklärung beginnt. Die Beispiele, mit denen der Verf. es begreiflich zu machen sucht, daß die Unmöglichkeit einer genauen Angabe der Grenze einen qualitativen Unterschied nicht ausschließt (z. B. beim Übergang vom reifen Alter zum Greisenalter), scheinen uns nicht ganz überzeugend, eben weil es sich beim Übergang von der Wahrscheinlichkeit zu absoluter Gewißheit nicht um einen allmählichen Übergang handelt, wie in den Beispielen. Wenn gesagt wird, was immer geschehe, das geschehe notwendig, so ist zu beachten, daß die Erfahrung ein „Immer“ nur in sehr relativem Sinn gilt, nämlich in bezug auf die endliche Zahl unserer Wahrnehmungen. Gewiß wird man auch aus dieser Regelmäßigkeit auf eine Notwendigkeit schließen dürfen, aber diesem Schluß absolute Gewißheit zuschreiben, dürfte doch wohl nicht angehen.

Umgekehrt scheint es uns zuwenig zu sein, wenn der Verf. den Bewußtseinsurteilen nur „physische“ Gewißheit zuerkennt (217 331). Gewiß sind die in diesen Urteilen ausgesagten Tatsachen nicht in sich notwendig; aber der Einteilungsgrund der Gewißheit ist nicht die Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit des Gegenstandes an sich, sondern die Notwendigkeit der Wahrheit des Urteils unter Voraussetzung seines Erkenntnisgrundes; mit dem Grund des Bewußtseinsurteils, nämlich dem unmittelbaren Sichzeigen der eigenen Akte, ist aber deren Nichtsein und damit die Falschheit des Urteils absolut unvereinbar. — Vgl. zum Thema der nicht-absoluten Gewißheit den Aufsatz in diesem Heft.

J. de Vries S. J.

Cramer, W., *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff* (Philos. Abhandl., 17). gr. 8^o (90 S.) Frankfurt a. M. 1959, Klostermann. 8.50 DM.

Der Verf. kommt von der Ontologie der Subjektivität, die er in zwei früheren Werken darlegte (vgl. Schol. 34 [1959] 76—78), zu einer Ontologie der nicht-subjektiven Realität. Deren erste Frage geht auf das Verhältnis des Vielen zum Einen, und das heißt: auf das Substanzproblem. Stellt das Viele nur notwendige Momente des einen Absoluten dar, oder ist es als Kontingentes zwar durch das Absolute bedingt, ohne dieses jedoch seinerseits zu bedingen, und so wahrhaft Selbständiges? In entschiedener Wendung gegen die Alleinheitsphilosophie des ‚Spinozismus‘ (und Hegelianismus) begründet C. die zweite Auffassung.