

Aber daß das spätere System die ungebrochene, ganzheitliche Auslegung dieser göltigen geistigen Erfahrung des jungen Hegel darstellt: das möchte ich bezweifeln (vgl. Schol 34 [1959] 394—427). Von einer „synonymen Bedeutung“ von Geist und Liebe (354) kann im System m. E. nicht mehr die Rede sein; dort ist die Liebe vielmehr zur bloßen Empfindungsweise des Geistes herabgesetzt (vgl. VI 313, X/2 141, XV 66 [Erstausgabe]; Briefe II 329; bes. Philos. d. Weltgesch. III 722 734 [Lasson]). Auch läßt sich aus den Jugendschriften allein über den Vorwurf des Pantheismus gegenüber Hegel (353) nicht entscheiden. *F. Nicolin* gibt eine sehr klare und sehr instruktive Übersicht über „Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes“ (356—374) — von den Exzerpten des 16jährigen Gymnasiasten bis zur dritten Auflage der Enzyklopädie. Seine sachkundigen Hinweise auf die Bedeutung des jeweiligen Stadiums der hegelschen Psychologie überzeugen davon, daß dieses Denkgebiet Hegels nicht wie bisher über seiner Lehre vom objektiven Geist vernachlässigt werden darf. (Übrigens könnten unter den sich an Hegel anschließenden frühen psychologischen Veröffentlichungen [357²] auch genannt werden: C. M. Besser [1828], J. Schaller-B. Cotta [1851 ff.], P. Jessen [1855].) Besonders ist es N. zu danken, daß er — auch durch Erstedition eines interessanten Paralleltextes zu *Enz.*² § 378 (373) — auf Hegels einzigartige Hochschätzung der aristotelischen Bücher über die Seele hinweist.

Aus dem letzten Problemkreis „Erziehung“, in dem vor allem *A. Petzelt* und *H. Wenke* Grundatzfragen von einer entschiedenen Bemühung um metaphysische Anthropologie aus angehen, sei nochmals ein Hegel betreffender Beitrag etwas ausführlicher gewürdigt. *W. Roessler* (434—450) untersucht Hegels Einfluß auf das Schulwesen des 19. Jahrhunderts, der neben den theoretischen Vermittlern *J. H. Deinhardt* und *K. Rosenkranz* besonders dem energischen Schulpolitiker *J. Schulze* zu verdanken ist (436⁷). In der ursprünglich spannungsgeladen-ganzheitlichen Erziehungskonzeption sei späterhin hinter der Pflege des Autoritätsmotivs das persönliche Anliegen der Selbstbildung und dann auch das vernünftig-allgemeine Motivationsprinzip nahezu völlig zurückgetreten; das eine, allerdings von Hegel selber schon stark betonte Moment der Einfügung des einzelnen in die „allgemeine Ordnung“ wird einseitig festgehalten: so „fällt unter der Einwirkung des substantiellen Elements einer von Hegel kommenden Staatsphilosophie . . . die Schulerziehung in eine bereits früher überwundene Phase zurück“ (450).

Die inhaltsreiche Festschrift wird beschlossen durch eine von *F. Nicolin* bearbeitete ausgewählte Bibliographie, die 51 selbständige Schriften und 104 Zeitschriftenaufsätze und Beiträge in Sammelwerken aus der Feder *Th. Litts* verzeichnet. (Einige Hinweise: 172 f. Text-Duplikate; 202, 10, „nicht“ zu streichen [?]; 238⁴¹ Druckfehler; 461, 13 v. u., irrtümlicher Zusatz „[für]“.)

W. Kern S. J.

Kraft, V., *Erkenntnislehre*. gr. 8^o (VIII und 379 S.) Wien 1960, Springer. 35.— DM.

Victor Kraft (geb. 1880) ist von den bekannteren Angehörigen des „Wiener Kreises“ der letzte noch in Wien selbst Überlebende; ihm verdanken wir auch die beste Darstellung dieses „Kapitels der jüngsten Philosophiegeschichte“ („Der Wiener Kreis“, Wien 1950). Freilich schreibt er selbst, er habe „nicht zu den Orthodoxen des Wiener Kreises gehört“ (V); seine Kenntnis auch der Kulturwissenschaften und seine Hinneigung zu den Fragen der Wertlehre bewahrten ihn von Anfang an vor dem einseitigen Physikalismus Carnaps und anderer Mitglieder des Wiener Kreises. Im Lauf der Zeit sind aber auch Carnap und andere Positivisten von nicht wenigen überspitzten Thesen der Wiener Anfänge abgerückt. Das vorliegende Buch ist ein eindrucksvolles Zeugnis dieser Wandlungen im Neupositivismus. In der folgenden Inhaltsübersicht soll dieser Gesichtspunkt besonders berücksichtigt werden.

Schon daß überhaupt eine „Erkenntnislehre“ geschrieben wird, steht im Widerspruch zu der „Wende der Philosophie“ von 1930, in der die traditionellen Probleme der Erkenntnistheorie als „abgetan“ bezeichnet wurden (*M. Schlick* in „Erkenntnis“ 1 [1930] 7). Aufgabe der Erkenntnislehre ist es nach *K.*, „zu sagen, worin Erkenntnis besteht und unter welchen Bedingungen sie zustande kommt“ (3). Ihre Methode kann weder induktiv noch phänomenologisch sein; auch die logische Analyse der

Sprache im Sinne Wittgensteins oder Carnaps genügt nicht, ebensowenig die transzendentallogische Methode Kants. Letztlich ist „Erkenntnis“ ein Ziel, ein — wenn auch nicht willkürlich — festzusetzender Normbegriff. Mehr erfährt man im 1. Kap. (1—34) noch nicht.

Weil Erkenntnis sich jedenfalls in sprachlicher Formulierung darstellt, wendet sich K. im 2. Kap. der *Sprache* zu. Trotz der „Unzulänglichkeiten“ der natürlichen Sprachen können diese, wenigstens für die empirische Erkenntnis, nicht durch formalisierte Sprachen ersetzt werden (47). Die der natürlichen Sprache oft vorgeworfene „Vagheit“ ist da unvermeidlich, wo es in den Objekten selbst allmähliche Übergänge gibt (48). Ein Wort verstehen heißt nicht nur, wie Wittgenstein meint, es in der gebräuchlichen Weise verwenden können (53); man wird vielmehr durch das sprachliche Zeichen veranlaßt, an den Gegenstand zu denken (55). Darum sind auch allgemeine Bedeutungen (90), allgemeine Begriffe (138), unentbehrlich. Die Bedeutung kann nicht, wie Russell meint und wie es auch Carnap in seinem „Logischen Aufbau der Welt“ verteidigt hatte, als „logische Konstruktion aus Sinnesdaten“ aufgefaßt werden (118). Die Alltagsbegriffe enthalten mehr als Beobachtungsdaten (132). Daß das Kriterium der Verifikation unzureichend ist, wird ausdrücklich anerkannt; sogar Carnap hat zugegeben, daß nicht alle theoretischen Sätze in die Beobachtungssprache übersetzbar sind (128). Freilich, Sätze wie „Das Nichts nichtet“ und auch alle Sätze über „das Absolute“ oder „das Weltprinzip“ gelten für K. nach wie vor als „sinnlos“ (134).

Im 3. Kap. wendet sich K. der *Logik* zu, weil sie das Verfahren ist, das rationaler Erkenntnis entspricht. Irrtümlich schreibt K. Aristoteles die Auffassung zu, die Logik gebe die allgemeinsten Gesetze der Wirklichkeit wieder (140). Tatsächlich hat die Logik es auch nach Aristoteles mit „formalen Beziehungen zwischen Begriffen und Aussagen“ (141) zu tun. Wenn die logischen Konstanten festgelegt sind, können die Schlußregeln nicht mehr willkürlich bestimmt werden (141); denn der Widerspruch muß vermieden werden, weil sonst die Eindeutigkeit verlorengeht (142). Logik ist nicht ein reiner Kalkül, sondern ein Zeichensystem von bestimmter Bedeutung (149). Die mehrwertigen „Logiken“ sind dagegen vorläufig nur Kalküle, deren Interpretation noch problematisch ist. Solche Kalküle können nur mit Hilfe einer Metasprache aufgebaut werden, und die Logik dieser Metasprache kann „gegenwärtig“ nur die zweiwertige aristotelische sein (152).

Das 4. Kap. gilt dem Begriff der *Wahrheit*. „Wahrheit“ kommt Aussagen zu, noch genauer dem „Sachverhalt“; damit ist nicht „das, was tatsächlich der Fall ist“ (die „Tatsache“), gemeint, sondern das, was in der scholastischen Sprache das enuntiabile heißt (159), der Urteilsinhalt. „Unentscheidbar“ ist kein Drittes zwischen „wahr“ und „falsch“, denn es betrifft nur die Feststellbarkeit der Wahrheit (163). Die Definition der Wahrheit als „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“ stößt bei den „ideellen Aussagen“ auf grundsätzliche Schwierigkeiten, wenn man nicht einer platonischen Metaphysik verfallen will (179). Bei den deduktiven Systemen sind die Axiome Postulate, unbedingt wahr ist nur der logische Zusammenhang: Wenn man diese Voraussetzungen macht, ergeben sich diese Folgerungen (188). Dieser logischen Wahrheit steht die außerlogische der Aussagen über erfahrbare Wirklichkeit gegenüber; diese faßt K. mit M. Schlick als „eindeutige Zuordnung der Urteile zu den Tatsachen“ (197). Zum Schluß des Kapitels kommt K. ausführlich auf die Induktion zu sprechen. Reichenbachs Versuch, die Induktion auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung zu stützen, lehnt er ab; ebenso die Versuche v. Wrights und Carnaps, die Induktion durch eine logische Wahrscheinlichkeitstheorie, die eine Verallgemeinerung der mathematischen Theorie darstellt, zu begründen. „Carnaps induktive Logik ist ein rein ideelles System . . . , aber die Bedingungen für seine Anwendung lassen sich für Wirklichkeitsaussagen nicht herstellen“ (233). Nach K. ist die Induktion die Aufstellung einer Hypothese; sie wird dadurch bestätigt, daß aus ihr gezogene Folgerungen mit festgestellten Tatsachen übereinstimmen.

Das 5. Kap. über die „*Erkenntnis erlebnistranszendenter Wirklichkeit*“ ist wohl das beste des Buches. Zunächst wendet sich K. gegen den Neurealismus G. E. Moores, nach dem in der Wahrnehmung die Körperwelt selbst unmittelbar gegeben ist; die Unhaltbarkeit dieser Auffassung zeigt er gut aus den Widersprüchen, zu denen sie führen muß. Der Unterschied von Aussagen über die Wahrnehmungsgegebenheiten

und über die Dinge ist nicht nur der Unterschied verschiedener Ausdrucksweisen (der „Beobachtungssprache“ und der „Dingsprache“), wie Carnap noch 1952 meint (262). Die Dinge haben selbständige Existenz, auch wenn der phänomenalistische Positivismus das als unerlaubte „Substanz-Metaphysik“ erklärt (263). Ebensovienig lassen sich Aussagen über Fremdseelisches durch Aussagen über dessen leibliche Symptome ohne Sinnverlust ersetzen, wie es nach Carnaps früherem Physikalismus möglich sein müßte (263). Der Versuch Machs, Russells und Carnaps, sowohl die Körperwelt wie das Seelische aus „neutralen“ Elementen zu konstruieren, ist gescheitert (266). Nur um den Preis des Solipsismus kann man an der „metaphysischen“ Annahme vorbeikommen, daß neben den erlebten Phänomenen eine selbständige Körperwelt existiert (267 und 282). Der Unterschied von Idealismus und Realismus ist nicht, wie Carnap 1928 meinte, ein „Scheinproblem“ (270). Ob die realistische Annahme „Metaphysik“ ist, hängt von der Definition der Metaphysik ab. Wenn man alle Aussagen, die über den Bereich der Erlebnisse hinausgehen, als metaphysisch bezeichnet, dann sind die realistisch verstandenen Theorien der Physik metaphysisch. Wenn man aber nur *die* Konstruktionen als metaphysisch bezeichnet, die eine „Ableitung der zu ihr gehörigen Wahrnehmungen“ nicht ermöglichen, die also „willkürliche und unfruchtbare Annahmen“ sind, dann ist die realistische Auffassung der Körperwelt nicht metaphysisch (328). „Sobald man eingesehen hat, daß Konstruktionen in der Wissenschaft unentbehrlich sind, braucht man keine Furcht mehr zu haben, daß man mit dem Hinausgehen über den Bereich des Wahrnehmbaren in haltlose Metaphysik gerät“ (ebd.). Auf die Einzelheiten der Begründung des Realismus können wir hier nicht eingehen, obwohl sie z. T. sehr beachtlich sind. Seltsam ist die Auffassung, theoretisch hätten wir kein Recht, uns auf die Naturgesetze zu verlassen, eigentlich müßten wir immer besorgt sein, da wir theoretisch nicht einmal Wahrscheinlichkeit haben usw. (343).

Im 6. Kap. kommt K. noch einmal auf „Wahrheit und Wahrscheinlichkeit“ zurück. „Wahrheit“ wird jetzt als „Übereinstimmung mit einem Kontrollbereich“ definiert (349). Wichtig ist in diesem Kap. die Unterscheidung der erkenntnistheoretischen Wahrscheinlichkeit als der (begründeten) Glaubwürdigkeit einer Aussage von der mathematischen Wahrscheinlichkeit als dem Zahlenverhältnis von Fällen einer Unterklasse zu Fällen der Oberklasse. Die erstere läßt sich nicht auf die letztere zurückführen, wie es Wittgenstein, Reichenbach und Carnap versucht haben. Der Verf. schließt sich hier der Wahrscheinlichkeitslehre Poppers an. — Das kurze Schlußkapitel bringt kaum Neues. Betont wird, daß das „Erkenntnisideal der Präzision und logischen Strenge und eines Aufbaus der Erkenntnis in Theorieform“ sich nicht vollständig realisieren läßt (370).

Wie diese Übersicht zeigt, hat K. im einzelnen an den Thesen des „klassischen“ Neopositivismus viel Kritik geübt. Es wäre aber ein Irrtum, deshalb zu meinen, er gebe den Positivismus überhaupt auf. Der für den Positivismus grundlegenden Auffassung, daß es keine *a priori einsichtigen synthetischen Sätze* gibt, bleibt K. durchaus treu (141 219 353). Darum bleibt für ihn eigentliche Metaphysik eine „haltlose Konstruktion“ (220). Freilich geht er nicht so weit, metaphysische Aussagen für notwendig sinnlos zu erklären (327); sogar eine Verifizierung von metaphysischen Aussagen wird nicht als völlig ausgeschlossen betrachtet (328).

„Metaphysische“ Sätze sind nach K. insoweit berechtigt, als sie notwendig sind, um das unmittelbar Gegebene zu „erklären“; so ist die Annahme des An-sich-Seins der Körper eine zur Erklärung der Erscheinungen notwendige Hypothese; die Kraft wird „Ursache oder Bedingung von Bewegung“ genannt (119), und bezüglich der „Substanz“ der Körper scheint nur das Wort zu fehlen. Es fragt sich aber: Mit welchem Recht wird dann die Annahme einer Entelechie in den Lebewesen (298) oder eines „Weltprinzips“ als erster Ursache alles Seienden (134) abgelehnt? Sind nicht auch diese „Hypothesen“ notwendig zur „Erklärung“ des Gegebenen? Geht es an, solche Annahmen auf dieselbe Stufe zu stellen mit „willkürlichen“ Annahmen wie etwa der, daß Blitz und Donner durch „Zeus in der Wolke“ erklärt werden (295)?

Den Unterschied gerechtfertigter und unberechtigter, willkürlicher Hypothesen scheint uns K. nicht an der Stelle anzusetzen, wo er anzusetzen ist. Er meint, eine Hypothese sei dann und nur dann berechtigt, wenn sie die gegebenen Tatsachen

„erkläre“, d. h., wenn sich die gegebenen Tatsachen aus der Hypothese und nur aus ihr *ableiten* lassen (298). Unter dieser Bedingung kann nach ihm auch das nicht Wahrgenommene als verifiziert gelten. Dazu wäre wohl zunächst zu sagen: Die Folgerung, daß eine solche „gedankliche Konstruktion“ zu Recht besteht, ergibt sich nur unter der Voraussetzung, daß überhaupt eine „Erklärung“ der Tatsachen notwendig ist, d. h., daß diese nicht völlig ohne jeden Grund bzw. entsprechende Ursache sein können. Das heißt aber: Eine „Hypothese“ besteht nur dann zu Recht, wenn der Satz vom zureichenden Grund bzw. das Kausalprinzip vorausgesetzt wird. Indem K. also — z. B. in der Annahme des Außenweltsrealismus — nicht durch unmittelbares Erleben bestätigte Annahmen macht, setzt er stillschweigend den Satz vom zureichenden Grund voraus. Dieser bzw. das Kausalgesetz ist aber, wie K. selbst feststellt (240), nicht „logisch wahr“, d. h. nicht analytisch. Wenn K. also trotzdem die Notwendigkeit eines Grundes a priori annimmt, so nimmt er ein „synthetisches Urteil a priori“ an. In der Tat, ohne ein solches Urteil bliebe man auf die unmittelbar gegebenen Erlebnisse und damit auf den Solipsismus beschränkt.

Dazu kommt ein Zweites: Wenn wir fragen: Was berechtigt uns zu Annahmen, die über das unmittelbar Gegebene hinausgehen, die Tatsache, daß diese Annahmen *notwendig* sind, um das Gegebene zu erklären (so daß das Gegebene *nicht* sein kann, wenn der angenommene Grund *nicht* besteht), oder die Tatsache, daß diese Annahmen *hinreichend* sind, um das Gegebene aus ihnen als notwendig abzuleiten (so daß, wenn der angenommene Grund besteht, das Gegebene sich notwendig ergibt)? — so ist leicht einzusehen, daß das erstere gilt, während das letztere weder notwendig noch hinreichend ist, um die betreffende Annahme zu rechtfertigen. Das heißt aber mit anderen Worten: Entscheidend für die Berechtigung einer „Hypothese“ ist nicht, ob die gegebenen Erscheinungen aus ihr abgeleitet werden können, sondern ob diese Erscheinungen nicht ohne die betreffende Annahme sein können. Daß also z. B. die Lebenserscheinungen sich nicht aus der Annahme einer Entelechie ableiten lassen, ist kein Einwand gegen die Berechtigung dieser Hypothese. (Auch aus der Annahme der Realität der Körper lassen sich nicht alle einzelnen Erscheinungen ableiten.) Entscheidend ist nur, ob sich die Erscheinungen nicht ohne eine „Entelechie“ erklären lassen. Und das eben ist das Vorgehen bei aller „Metaphysik“: Man zeigt, daß gewisse anzunehmende Realitäten notwendige Bedingungen der gegebenen Wirklichkeit sind. Dadurch unterscheidet sich Metaphysik wesentlich von „willkürlichen“, „haltlosen“ Annahmen wie etwa denen der Mythologie. Die Annahme eines „Donnergottes“ etwa ist zwar eine primitive Erklärung des Donners, insofern er diese Ursache haben *könnte*, aber sie ist keineswegs *notwendig* zur Erklärung des Donners; es läßt sich nicht nachweisen, daß der Donner nicht anders erklärt werden kann. Mythologie steht also keineswegs auf derselben Stufe wie Metaphysik. Wenn das einmal anerkannt wird, sind wir einander ein wesentliches Stück nähergekommen. Und es ist schwer einzusehen, warum es nicht anerkannt werden könnte, ja müßte, wenn man einmal die Voraussetzungen annimmt, mit denen der Verf. arbeitet.

J. de Vries S. J.

Aristoteles, *Über die Seele*. Übers. von W. Theiler (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, 13). gr. 8^o (156 S.) Berlin 1959, Akademie-Verlag. 14.— DM. — Aristotele, *L'anima*. A cura di A. Barbieri. 8^o (XXXI und 107 S.) Bari 1957, Laterza. 900 L. — Aristote, *De l'âme*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. 8^o (XII und 237 S.) Paris 1959, Vrin.

Der Band, den Theiler als der berufene Fachmann zu der wissenschaftlichen deutschen Aristotelesausgabe beisteuerte, weist kein so umfangreiches Kommentarwerk auf wie die zwei bisher erschienenen Ethik-Bände von F. Dirlmeier. Th. gibt nach dem Textteil eine sehr kurze Einleitung über die Stellung von *Περὶ ψυχῆς* (= *ψ*) im Gesamtwerk des Aristoteles, den Aufbau der Schrift, ausgewählte Literatur (73 bis 86), dann in „großer Knappheit“ (80) die Anmerkungen (87—156; „auf Streitfragen der Erklärer wird kaum eingegangen, dargeboten, was für richtig gelten darf“ [80]). Man wird diese Kürze bedauern — gerade weil das, was Th. bringt, in seiner Gedrängtheit überaus gehaltvoll und aus einer umfassenden Kenntnis des Corpus Aristotelicum geschöpft ist.

Dem Text liegt die griechische Ausgabe von D. W. Ross zugrunde. Th. geht jedoch in der Aufnahme eigener und fremder Konjekturen weit über Ross hinaus. Er hat