

Besprechungen

Austeda, Franz, *Axiomatische Philosophie. Ein Beitrag zur Selbstkritik der Philosophie* (Erfahrung und Denken, 10). 8^o (253 S.) Berlin 1962, Duncker & Humblot. 29.80 DM.

„Selbstkritik der Philosophie“ im Untertitel des Buches hat einen völlig anderen Sinn als etwa im Titel des bekannten Werkes von A. Dempf (1947); sie konstituiert sich als „Erkenntniskritik des philosophischen Denkens“ (100) und läuft letztlich auf einen positivistischen Standpunkt hinaus, wenn man „Positivismus“ in der Bedeutung nimmt, wie er z. B. von W. Stegmüller definiert wird: Ablehnung aller Metaphysik als sinnlos (161 Anm. 504), oder in der Bedeutung, die J. M. Bocheński (Europäische Philosophie der Gegenwart, ²1951, 49) seiner ablehnenden Kritik zugrunde legt (174 Anm. 551). Es wird keineswegs die Möglichkeit von Philosophie überhaupt verworfen, womit der Verf. sich gegen den extremen Szientismus wendet (173 f.); möglich ist sie für ihn aber nur als „axiomatische Philosophie“. Was das besagen soll, bedarf gleich näherer Auslegung. Den Zusammenhang der vorgelegten Auffassung mit derjenigen von E. Rogge (Axiomatik alles möglichen Philosophierens [1950]) erblickt A. nur in der grundsätzlichen These von der Philosophie als eines „axiomatischen Sprechens“ (171 224).

Daß alle theoretische Metaphysik überwunden und überholt sei, gilt als ausgemacht. Der Verf. schließt sich ausdrücklich der Meinung E. Schrödingers an, Kants Urteil in diesem Punkt sei inappellabel (163 Anm. 512). Daher wird, mit oftmaliger Berufung auf Kant — einen u. E. sehr vereinfachten und vergrößerten Kant — der sinnvoll allein mögliche Bezug aller Kategorien, vorab der Existenz und Kausalität, auf Erfahrung vertreten, und das heißt immer intersubjektiv kontrollierbare äußere Erfahrung. Übrigens wird selbstverständlich „wissenschaftliche“ Erfahrung angesetzt (101), so daß Philosophie im Grunde letztmögliche (doch selbst nicht mehr „wissenschaftliche“) Deutung der durch die Wissenschaften gegebenen Welt darstellt.

Das Thema der Arbeit ist „die Grundlagenproblematik der Philosophie“ auf der Basis einer Analyse der empirischen Aussagen als Ausgangspunkt für das philosophische Denken (75 Anm. 211). Daher folgt auf eine „erkenntnispsychologische Grundlegung“ (Teil I) und die Aufstellung des „Systems der Aussagen“ (Teil II) als Teil III „Theorie und Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis und des philosophischen Denkens“: hier konzentriert sich das Interesse vornehmlich auf die „philosophische Begriffsbildung im Lichte der Axiomatik“. Abschließend wird wichtig die Herausarbeitung des Gegensatzes von „kritisch-wissenschaftlicher Philosophie“ und Metaphysik sowie die definitive Charakteristik des „axiomatischen Denkansatzes“. Die Absicht des Verf. geht zugleich darauf, mit seiner „Argumentation gegen die Metaphysik“ noch „etwas tiefer zu graben“ als der empiristische Szientismus und so gegen „Angriffe seitens der Metaphysiker besser gewappnet zu sein“ (162 Anm. 505). Von vornherein mag dazu bemerkt werden: vorliegende Besprechung will keinen „Angriff“ starten, sondern höchstens darauf hinweisen, daß aus dem ganzen Buche nicht hervorgeht, ob A. jene Metaphysik, mit der sich auseinanderzusetzen aufgegeben wäre, überhaupt kennt, so vornehmlich die thomistische. Nirgendwo fällt ein Wort zu den bahnbrechenden Werken neuerer thomistischer Metaphysik, weder zu Maréchal noch zu Lotz, Rahner oder Siewerth (abgesehen von Namen wie A. Marc, B. Lonergan und schließlich E. Coreth, dessen „Metaphysik“ freilich noch nicht hatte berücksichtigt werden können). Dafür ist andererseits die (freilich nicht kritiklose) Abhängigkeit von ametaphysischen Autoren wie Th. Ziehen, J. Schultz, B. Juhos u. a. nur allzu greifbar.

Von vornherein steht fest, daß menschliches Erkennen lediglich auf „Phänomene“ gehe, relativ auf „menschliche“ Erkenntnisstrukturen apriorischer Natur

und daher nie ontologisch sei. Was zum logischen Aufbau empirischer Aussagen vermerkt wird (75 f.), verdient z. T. gerade auch aus dem Blickwinkel der traditionellen Logik Beachtung: der Unterschied zwischen „Konstatierungen“, die, wenn sie falsch sind, nur Lügen sein können, nicht Irrtümer, und „hypothetischen Sätzen“, die wahr oder falsch sein können und somit Verifizierbarkeit oder Falsifizierbarkeit sowie „Voraussagen“ zulassen. Die sich anschließende Diskussion der naturwissenschaftlichen Induktion bewegt sich ganz in den bekannten neopositivistischen Bahnen; Induktion macht Voraussetzungen, wie „lückenloser Erfahrungszusammenhang, durchgängige Regelmäßigkeit und unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit (regelmäßige Sukzession und gesetzliche Folge)“ (77), welche Voraussetzungen also wissenschaftliche Erfahrung erst ermöglichen und daher als notwendig zu postulierende Axiome gelten müssen (wie auch alle a priori synthetischen Urteile, soweit es sie gibt, nach dem Verf. „postulatorischen Charakter“ haben, vgl. 92 Anm. 257). Die vorausgegangene Deutung der „analytischen“ Sätze hält sich ebenfalls wesentlich im bekannten Rahmen. Wertvoll für eine Klärung der Terminologie innerhalb der Diskussion um den Sinn von „analytisch“ ist, daß sowohl „Erläuterungsurteile“ wie auch rein formal deduzierte Sätze darunterfallen (72 Anm. 203 90/91) — „Axiome“ scheinen weder im eigentlichen Sinne synthetisch noch analytisch zu sein, sondern, unter formallogischem Aspekt, implizite Definitionen. — Kritik des philosophischen Denkens ist nun vorab Besinnung auf die axiomatischen Grundlagen der philosophischen Begriffsbildung (100). Der Philosoph baut aus den einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen und „Wissensfragmenten“ ein „Weltbild“ auf, indem er deren Zusammenhang zu „verstehen“ sucht (101 f.); dazu bedarf es freilich neben der Reflexion auf die „wirklichkeits-theoretische Dimension“ (d. h. auf die mögliche Theorie der Erfahrungswelt als Ganzes) ebenso sehr derjenigen aufs Erkenntnisphänomen selbst sowie auf das Wertphänomen. Philosophie analysiert also Phänomene, die der strengen Wissenschaft unzugänglich bleiben, aber auch die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst (103). Mit Hilfe von Denkmodellen und „Gedankensymbolen“ wird ein umfassendes Verständnis des Gegebenen angestrebt; durch sie wird den Gegebenheiten „zum Zwecke ihrer Erklärung etwas Erdachtes, dem realen *factum* also ein irrales *factum* substituiert, das aber doch so gedacht wird, als ob es real wäre“ (105/106). Zugrunde liegt eine „Axiomatik des Verstehens“: alle Erscheinungen der Wahrnehmungswelt werden auf die Ebene der „Dynamistik-Mechanistik“ projiziert (108). „Verstehen“ läßt sich dem Verf. zufolge nämlich nur unter der Voraussetzung des „Kausalitäts-postulats“ und des „dynamisch-mechanistischen Grundaxioms“: nur was als „Bewegung“, in die wir uns „einzufühlen“ vermögen, gedacht werden kann, zugleich aber die Reduktion alles Qualitativen auf Quantitatives erlauben ein deutendes, gesamttheilich „verstehendes“ Begreifen der Welt (23 ff. 122 ff.). Nachmals, diese Axiome bedeuten „Erdachtes“, Fingiertes, so daß Philosophie niemals Wissen, höchstens „Interpretation“ zu vermitteln vermag. Von hier aus polemisiert A. in aller Schärfe gegen vitalistische, überhaupt gegen teleologische Theorien sowie gegen die Möglichkeit eigentlich metaphysischer Entwürfe über Wesen und Sinn des Weltgeschehens. Immerhin will er sich formell von allem Materialismus und Physikalismus absetzen, indem er die von der Wahrnehmungswelt „toto genere verschiedene“, qualitativ differenzierte Welt der psychischen Wirklichkeit und der Werte unterscheidet. (Ob er damit nicht doch nur den nicht-dialektischen, mechanizistischen Materialismus ausschließt?)

Es erübrigt sich, auf die weitläufigen Ausführungen zu den „Fehlerquellen“ und „Fehlleistungen“ metaphysischen Denkens einzugehen. Sie bringen nicht viel Neues. Nur mutet es seltsam an, daß auch hier immer wieder Formulierungen aufgegriffen oder geprägt werden, die ein so gut wie totales Mißverständnis metaphysischer Methode verraten. Dergleichen fördert wohl kaum die Diskussion. So, wenn es vom Gottesbeweis aus der „Bewegung“ heißt, es sei widersinnig, „eine Kausalkette, die ... als ad infinitum verlaufend gedacht werden muß, willkürlich an einem Punkte abbrechen zu lassen“ (131) — in welcher Metaphysik geschieht das, wird die Reihe der empirischen Kausalität abgebrochen, um zum transzendenten Grund alles Kontingenten zu gelangen? Auch schiebt kein Gottesbeweis „in den Kreislauf der materiellen Wirkungen ... ein immaterielles Glied ein“ (ebd. Anm. 384).

Ebensowenig trifft es zu, daß „das Wirken einer Ursache für das Entstehen in der Zeit . . . (selbst) in der Zeit stattfinden müßte“, also Zeit „vor Entstehen der Zeit“ voraussetzte (112 Anm. 322): die fundamentalen ontologischen Begriffe von Grund, Ursache, Wirken haben nicht notwendig den Zeitindex, was in jeder Metaphysik, die sich mit Kant auseinandersetzt, nachzulesen sein sollte. Und wenn zu „actus purus“ ein Wort gesagt wird (120), dann sollte der von der Metaphysik damit gemeinte Sinn dieses Ausdrucks genauestens angegeben werden; ihn mit der Bemerkung, er sei „rein unverständlich“, abzutun genügt nicht. Es kann auch nicht imponieren, wenn „nur ein paar Beispiele für Denkfehler in der philosophischen Gottesbegriffsbildung“ hergezählt werden, darunter „pseudo-räumliche Lokalisation eines seelisch-geistigen Wesens“ usf. (220). Daß es hier wie überall im metaphysischen Bereich an Fragen und Schwierigkeiten nicht mangelt, geben wir unbedenklich zu, doch wer begeht die genannten „Denkfehler“?

Andererseits darf man das Anliegen des Buches, das ohne Zweifel die Mentalität nicht nur gewisser philosophierender, sondern auch gebildeter Kreise überhaupt widerspiegelt, nicht übersehen oder gar mißdeuten. Aber die neuere scholastische Philosophie bemüht sich ja immer intensiver gerade darum, die „metaphysischen“ (und nicht nur logischen, auch nicht nur transzendentallogischen) Voraussetzungen in allem, auch im wissenschaftlichen Denken herauszustellen, Voraussetzungen, deren Gewißheit nicht deshalb geringer als die des wissenschaftlichen Denkens anzuschlagen ist, weil sie dieses Denken ermöglichen und zugleich transzendieren. Es wäre auch nicht von der Hand zu weisen, daß Metaphysik einen eigenen Sinn für „axiomatisches“ Verfahren entwickeln könnte, ohne darum gleich ohne Vorbehalt sich am Modell der mathematischen oder formallogischen Axiomatik auszurichten.

H. O g i e r m a n n S. J.

Lebacqz, Joseph, *Certitude et volonté* (Museum Lessianum, Sect. philos., 49). gr. 8^o (182 S.) Brügge 1962, Desclée. 165.— bFr.

Der Verf. behandelt in umfassender Weise die vielschichtige Frage nach den verschiedenen stellungnehmenden Akten des Verstandes (feste Zustimmung, Meinung, Zweifel) und ihrem Verhältnis zu den Vernunftgründen und Willensmotiven. Thema des 1. Kap. ist die *Meinung*. Platon und Aristoteles unterscheiden sie vom Wissen durch ihren Gegenstand; das Wissen bezieht sich auf das Notwendige, die Meinung (*δόξα*) auf das Kontingente. Aristoteles geht dadurch über Platon hinaus, daß er eine feste Zustimmung (*πιστις*) auch beim Kontingenten als möglich annimmt; diese bleibt aber *δόξα*, ist also kein Drittes zwischen Wissen und Meinung. Auch die Frage nach der Begründung dieser festen Zustimmung behandelt Aristoteles nicht (15). Im Mittelalter zwingt das Durchdenken des Glaubensaktes, über Aristoteles hinauszugehen. Das Wesentliche der Meinung (*opinio*) sieht man jetzt in einer Zustimmung, die mit der Furcht zu irren (*formido errandi*) verbunden ist. Der Glaube unterscheidet sich als feste Zustimmung von der Meinung, durch das Fehlen der Evidenz und die damit gegebene Notwendigkeit einer Willensentscheidung vom Wissen. Gegenstand der Meinung ist nicht mehr das Kontingente als solches, sondern das, was sich dem Geist nur unvollkommen darbietet, d. h. das Wahrscheinliche. Die Meinung ist aber nicht das Urteil über die Wahrscheinlichkeit, sondern das Urteil über den Gegenstand, der sich mit Wahrscheinlichkeit zeigt (22 f.). Es bleiben manche Fragen offen, namentlich die nach der Begründung der Meinung; die Willensmotive können die fehlenden Gründe nicht ersetzen (31). Bei Fehlen der Evidenz scheint der Zweifel zunächst vernünftiger als die Meinung. Auch der Zweifel ist schon eine Art Stellungnahme, ein implizites Urteil, daß die Gründe zu einer Entscheidung nicht ausreichen (33 f.).

Das 2. Kapitel hat die *moralische Gewißheit* zum Gegenstand. Sie findet sich zunächst im menschlichen Glauben. Hier ergibt sich das Dilemma: Entweder ist mit der „Evidenz der Glaubwürdigkeit“ zugleich eine Art Evidenz der Wahrheit gegeben — aber wie kann dann noch von Freiheit des Glaubens die Rede sein? Oder wir haben keine Evidenz der Wahrheit — wieso ist dann der Zweifel unvernünftig? Zur Lösung weist L. auf die Unterscheidung hin, die Billot zwischen der Haltung des kritischen Historikers gegenüber seinen Quellen und der Haltung des Freundes macht, der auf das Wort des Freundes hin glaubt. Aber wenn der letztere