

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

nach Billot von der in den Glaubwürdigkeitsgründen gegebenen Begründung absehen muß, bleibt sein Glaube dann vernünftig? (47).

Der menschliche Glaube ist nicht der einzige Fall einer freien Gewißheit. Die alte, schon von Silvester Maurus als bekannt vorausgesetzte Unterscheidung von metaphysischer, physischer und moralischer Gewißheit weist auf das Problem hin. Die Unterscheidung bietet allerdings viele Schwierigkeiten, meint L., und er hat recht, wenn der Unterschied der drei Grade der Gewißheit auf ihren jeweiligen Gegenstand zurückgeführt wird anstatt auf die verschiedene Notwendigkeit des Nexus zwischen Erkenntnisgrund und Gegenstand. Streng logisch scheint nur die Unterscheidung zwischen Gewißheit, die auf Evidenz beruht, und — der anderen zu sein (67). Beruht die letztere statt auf Evidenz auf dem Willen?

Einen Versuch, eine nicht-evidente und doch auch nicht von einer freien Wahl zwischen entgegengesetzten Urteilen abhängigen Gewißheit einzuführen, haben wir in der Theorie A. Gardeils von der „certitudo probabilis“. „Probabilis“ bedeute in dieser Verbindung bei Thomas nicht „wahrscheinlich“ im üblichen Sinn des Wortes, der die Wahrscheinlichkeit auch des Gegenteils nicht ausschließt, sondern „dignum quod probetur“, was niemals ebenso vom Gegenteil gesagt werden könne. Damit verbindet Gardeil die Auffassung des Aristoteles, der Gegenstand einer solchen „Gewißheit“ sei stets das Kontingente. L. sieht in dieser Theorie den vergeblichen Versuch, Aristoteles und Thomas in diesem Punkt zu versöhnen (78). Insoweit freilich nimmt L. den Begriff der certitudo probabilis an, als damit die Möglichkeit einer nicht-unfehlbaren Gewißheit eingeräumt wird. „Gewißheit“, meint er, besage nicht notwendig Unfehlbarkeit, sondern nur die Festigkeit der Zustimmung (84). Eine nicht-unfehlbare Gewißheit ist aber eine freie Gewißheit. Wie ist eine solche möglich? Der Wille kann unzureichende Gründe doch nicht zu reichend machen (92).

In diesem Zusammenhang weist L. auf das „nicht-formale Schließen“ (informal inference) Newmans hin, das auf der Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten beruht und zu einer jedenfalls für den Einzelnen durchaus gültigen Gewißheit führt. Die Unvermeidlichkeit solchen Schließens zeigt seine Rechtmäßigkeit (111). Eine theoretische Rechtfertigung versucht Newman nicht.

Verwandt mit dem „Folgerungssinn“ Newmans scheint die Erkenntnis „*per connaturalitatem*“ zu sein, von der Thomas spricht, weiter das „Herz“ im Gegensatz zum streng rationalen Denken als Erkenntnisquelle bei Pascal, der intellektuelle Instinkt des Balmes, schließlich das „natürliche Schließen“ (natural inference) Newmans, das der weitere Begriff gegenüber dem nicht-formalen Schließen ist (126). Von diesen Erkenntnisarten handelt das 3. Kapitel.

Das 4. Kapitel ist überschrieben: „*Willentliche Vertiefung der rationalen Gewißheit.*“ Zuerst ist hier die Rede von der Zustimmungslhre Rosminis. Ihr zufolge bedeutet die von der Totalität des Menschen ausgehende, stets freie Zustimmung die persönliche Aneignung der erkannten Wahrheit, nicht aber eine inhaltlich neue Erkenntnis. L. wendet dagegen ein: Wenn die Wahrheit schon vor der Zustimmung erkannt ist, wozu dann noch die Zustimmung? (131). Blondel antwortet: In der Zustimmung tritt das Subjekt durch eine freie Wahl (option) in ein inneres Verhältnis (*s'engage*) zum Objekt. Es ist nicht dasselbe, einen Beweis als gültig erkennen und seinem Schlußsatz die volle Zustimmung geben; nur im rein wissenschaftlichen Denken folgt die Zustimmung „automatisch“ (135). Aber auch so bleibt die Schwierigkeit: Wenn das Subjekt schon vor der Zustimmung Gewißheit hat, wie kann es dann durch die Zustimmung ohne neue Gründe eine größere Gewißheit erlangen? (138).

Das letzte Kapitel bringt den „*Versuch einer Lösung*“. Ausgangspunkt für diesen Lösungsversuch ist die Unterscheidung von Grundstrebung (*tendance foncière*), Erkenntnisakt und Willensakt. Die Grundstrebung wird einmal (144) mit dem *habitus principiorum* gleichgesetzt; aber L. denkt doch nicht in erster Linie an ein „transzendentes“, jedem Menschen gemeinsames Apriori, sondern mehr an ein psychologisches Apriori, das je nach der angeborenen Eigenart und den Lebenserfahrungen verschieden ist, wie etwa technische Begabung, historischer Spürsinn usw. (142). Diese Grundstrebung ist nicht Akt einer einzelnen Fähigkeit, vor allem nicht des Willens allein (145), ja die reale Unterscheidung von Fähigkeiten scheint

mit ihr überhaupt kaum vereinbar. Aus der Grundstrebung geht die Erkenntnis durch seelische Verwandtschaft (*connaturalitas*) hervor (143). Sie läßt uns Objekte bestimmter Art entdecken, auch wo evidente Gründe fehlen. Fast alle „Gewißeheiten“ des täglichen Lebens sind von dieser Art (147).

So ist der Willensakt der freien Gewißeheit vorbereitet. (Die freie Gewißeheit betrachtet L. anscheinend als eine willentliche Entscheidung — wenn man die reale Unterscheidung der Fähigkeiten aufgabe, sei man nicht mehr genötigt, zwischen der Auffassung der Scholastik und der Descartes' bezüglich des Aktes der Zustimmung zu wählen [150].) Dabei soll der Übergang zu irgendeinem Akt des Wollens notwendig sein, frei sei nur die Spezifikation: Die freie Gewißeheit selbst ist unvermeidlich, frei ist nur, ob sie sich auf dieses oder jenes Objekt richtet (149). Die Notwendigkeit des Handelns fordert die feste Zustimmung auf wahrscheinliche Gründe hin (151). In der Zustimmung „sieht“ man nicht mehr als in der vorangehenden Erkenntnis; aber man „hält“ (*tient*) eine bestimmte Auffassung (156). Sobald eine lebenswichtige Entscheidung ins Spiel kommt, sind Einsicht und Zustimmung nicht mehr zu verwechseln (165). Gegenüber den praktischen Motiven, welche die Furcht zu irren ausschließen, scheint L. die Begründung durch die Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten untergeordnet (168).

Die *Hauptbedeutung* des Buches liegt darin, daß es eine Problemgeschichte der „freien Gewißeheit“ gibt, wie wir sie in dieser Vollständigkeit bisher noch nicht gehabt haben. Die Sachproblematik ist ebenfalls ausgezeichnet herausgearbeitet, und daraus wird klar, daß es sich bei dieser vielschichtigen Frage wirklich nicht bloß um eine Randfrage handelt (167). Auch darin dürfte L. recht haben, daß die „klassischen“ Lösungsversuche unzureichend sind. Man muß über sie hinausgehen; die Frage ist nur, ob in so radikaler Weise wie der Verf.

Gern geben wir dem Verf. zu, daß der Ausdruck „*reale Unterscheidung*“, auf das Verhältnis der Seelenfähigkeiten zur Seele selbst und untereinander angewandt, fragwürdig, jedenfalls keineswegs eindeutig, ist. Immer wieder verführt diese Vorstellung zu einer Sprechweise, die, wörtlich genommen, eine Hypostasierung der Fähigkeiten einschließt („Der Verstand denkt, der Wille will“ usw.), entgegen dem klaren Zeugnis des Bewußtseins, nach dem das gleiche „Ich“ in all diesen Betätigungen handelndes Subjekt ist; so entstehen dann schiefgestellte Probleme, wie die nach der Einwirkung einer Fähigkeit auf eine andere. Aber auch wenn man solche Scheinprobleme ablehnt, bleibt doch immer noch die qualitative Wesensverschiedenheit mehrerer Arten von Akten, die sich durch ihr „Formalobjekt“ unterscheiden und so die Redeweise von verschiedenen „Fähigkeiten“ rechtfertigen. Wenn so der Verstand und Wille unterschieden werden, scheint der Akt der Zustimmung — trotz seiner unbezweifelbaren Verschiedenheit vom schlichten „Sehen“ eines Sachverhaltes — dem Bereich des „Verstandes“ zuzuordnen zu sein.

Auch daß — entsprechend der Lösung L.s — die Freiheit der Zustimmung sich nur auf die „Spezifikation“ des Aktes bezieht, scheint wenig wahrscheinlich. Vor allem aber befriedigt die uneingeschränkte Behauptung nicht, bei der freien Gewißeheit bleibe auch dem Gegenteil seine Wahrscheinlichkeit (149). Niemand wird leugnen, daß es feste Zustimmungen solcher Art gibt. Aber wird man sie nicht nur als subjektive Gewißeheiten bezeichnen? Es läßt sich nicht leugnen, daß ein Begriff der „Gewißeheit“ sinnvoll ist, der nicht bloß die feste, den Zweifel (*formido errandi*) ausschließende Zustimmung, sondern darüber hinaus eine *wohlbegründete* feste Zustimmung besagt, und daß nur eine solche feste Zustimmung vor der Vernunft zu rechtfertigen ist. Ist aber eine feste Zustimmung wohlbegründet, wenn auch das Gegenteil wahrscheinlich ist? Gewiß wird man dem Verf. zugeben müssen, daß es eine „Gewißeheit“ gibt, der — im Vergleich mit der absoluten Gewißeheit — der Begriff der Gewißeheit in einem nur analogen Sinn zukommt (147). Aber gibt es wirklich kein Mittleres zwischen der absoluten Gewißeheit und der freien Gewißeheit, wie sie der Verf. beschreibt? (Wir sehen hier davon ab, daß auch die spekulativ voll hinreichende, absolute Gewißeheit oft freie Gewißeheit ist, etwa im Fall der metaphysischen Gottesbeweise.)

Alles drängt darauf hin, auch den Begriff der „*Evidenz*“ über den in der klassischen Scholastik üblichen hinaus zu erweitern. Wohlbegründet ist eine feste Zustimmung, wenn sie auf „*Evidenz*“ in diesem weiteren Sinn beruht, d. h. auf

Gründen, die irgendwie — wenn auch nicht absolut — das Gegenteil ausschließen, zuallermindest aber die Wahrscheinlichkeit des Gegenteils ausschließen. Soweit diese Gründe das Gegenteil nicht absolut ausschließen, laufen sie in letzter Analyse stets auf den „Konvergenz-Beweis“ Newmans hinaus. Diesem muß u. E. doch eine weit größere Bedeutung zugeschrieben werden, als in diesem Buch geschieht. Die Alten verstehen unter „Evidenz“ anscheinend nur das unmittelbare Sehen und die Begründung durch syllogistischen, formalen Beweis, und sie scheinen — doch wohl zu naiv! — vorauszusetzen, daß solche Evidenz die Zustimmung stets notwendig macht.

In Wirklichkeit sind die Begriffspaare absolute-nicht-absolute Gewißheit und notwendige-freie Gewißheit keineswegs gleichzusetzen; es gibt absolute Gewißheiten, die frei sind, und es gibt nicht-absolute Gewißheiten, die nicht frei sind. Ob die Gewißheit absolut oder nicht-absolut ist, hängt von der Eigenart der logischen Gründe ab, auf denen die *Einsicht* beruht; ob die Gewißheit notwendig oder frei ist, hängt davon ab, ob die Zustimmung sich ohne Willensmotiv von selbst ergibt oder ob sie wegen möglicher Widerstände willentlicher oder gefühlsmäßiger Art eines Willensmotives bedarf. (Dieses Motiv kann auch der Wert der Erkenntnis bzw. der Unwert des Irrtums sein.)

Der Klarheit halber wäre zu wünschen, daß man „Gründe“ (rationes) des Verstandes und „Beweggründe“ (motiva) des Willens auch terminologisch auseinanderhielte und z. B. statt von „motiva credibilitatis“ von „rationes credibilitatis“ spräche.

J. de Vries S. J.

Kraus, Otto, *Sozialphilosophie und Wirtschaftspolitik*. gr. 8^o (226 S.) Berlin 1960, Duncker & Humblot. 24.— DM. — Ders., *Grundfragen der Wirtschaftspolitik*. gr. 8^o (271 S.) Berlin 1962, Duncker & Humblot. 29.60 DM.

Bereits 1958 brachte der Verlag die „Wirtschaftsphilosophie“ von Otto Weinberger auf den Büchermarkt (vgl. Schol 34 [1959] 144), sodann 1961 die Studie von Alfred Amonn über „Nationalökonomie und Philosophie“ (vgl. Schol 38 [1963] 146; ausführlicher in „Die neue Ordnung“ 16 [1962] 445—448). Auch die beiden Bände, über die hier zu berichten ist, versprechen im Titel eine Philosophie der Wirtschaft bzw. der Wirtschaftspolitik; tatsächlich jedoch bieten sie mehr eine Geschichtsphilosophie als eine Sozial- und Wirtschaftsphilosophie. Im strengen Wortsinn philosophisch („cognitio ex ultimis causis“) ist überhaupt nur ein verschwindend kleiner Teil dieser beiden Bände; insofern sagt K. mit vollem Recht, er habe „für philosophische Laien geschrieben“ (II, 196). Aber auch oder gerade dem philosophischen Laien sollte doch Aufschluß darüber gegeben werden, was Gesellschaft und Wirtschaft letzten Endes sind, ob und zutreffendenfalls was sich über Sinn und Ziel des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens ausmachen läßt. Was K. darüber denkt, läßt sich nur mutmaßend aus dem Umstand erschließen, daß er sich mehrfach unzweideutig zu einem christlichen Humanismus bekennt.

I. Sozialphilosophie — darüber dürfte allgemeine Übereinstimmung bestehen — hat es zu tun mit dem Menschen als ens sociale, hat zu klären, worauf letzten Endes seine socia(bi)litas beruht, in welchem Verhältnis von Gleich-, Über- oder Unterordnung Einzelmensch und Gesellschaft (Gemeinschaft) zueinander stehen. Auch in einer Abhandlung über das begrenzte Thema „Sozialphilosophie und Wirtschaftspolitik“ dürfen diese Grundsatzfragen nicht fehlen. Wenn man schon, wie K. es unternimmt, die Wirtschaftspolitik bis auf die Sozialphilosophie (nicht nur auf die Wirtschaftsphilosophie) zurückführt, muß hier grundsätzlich Klarheit geschaffen werden, denn die grundlegenden, heute als „ordnungspolitisch“ bezeichneten Entscheidungen der Wirtschaftspolitik fallen hier. Was K. seinem geschichtsphilosophischen Interesse gemäß im 1. Teil über „Philosophische Grundfragen der sozialen Entwicklung“ vorlegt, ist in der Hauptsache eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen des Determinismus; darauf folgen Ausführungen über „Macht und Freiheit“, die mehr über die tatsächliche geschichtliche Entwicklung referieren oder reflektieren als sie systematisch-philosophisch durchdringen. Im 2. Teil „Das soziale Gleichgewicht in theoretischer und historischer Sicht“ behandelt K. das, was er „demodynamisches, wirtschaftliches und politisches Gleichgewicht in Staat und Gesellschaft“ (106) nennt, zuerst mehr nach der begrifflichen Seite, dann im historischen Überblick. Der 3. Teil trägt die ein wenig reißerische Überschrift