

Aber besteht hier nicht die Gefahr, daß die Phänomenologie in ihrem eigentlichen Sinn verfälscht wird? Wird sie hier nicht einfach zur bloßen Beschreibung der natürlichen Einstellung? Genügt es aber der Philosophie, die natürliche Gewißheit ungeprüft zu übernehmen? Oder ist es ihre Aufgabe, diese Gewißheit durch Rückführung auf „erste Prinzipien“ zu reflexer Gewißheit zu erheben?

Der Fehler Husserls und der Phänomenologie überhaupt dürfte nicht darin liegen, daß sie letztbegründete Erkenntnis fordern, sondern darin, daß sie diese *allein* durch unmittelbare Schau oder „phänomenologische Erfahrung“ erreichen wollen. Kann Metaphysik in einer „Lehre vom Faktum“ (173) aufgehen? Warum scheut man so sehr vor der nüchternen Anerkennung der Tatsache zurück, daß menschliches Erkennen gewiß von unmittelbarer Erfahrung und Einsicht ausgehen muß, sich aber nur im Denken, im diskursiven Denken, vollenden kann?

J. de Vries S. J.

Desjardins, Claude, S. J., *Dieu et l'obligation morale. L'argument déontologique dans la scolastique récente* (Studia. Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les Facultés S. J. de Montréal, 14). gr. 8<sup>o</sup> (284 S.) Bruges 1963, Desclée de Brouwer. 200.— bfr.

Der Verf. beschränkt sich bewußt auf Kritik und verzichtet auf einen eigenständigen Versuch spekulativer Durchdringung der Problematik, zumal im Hinblick auf den formellen Aufbau eines Gottesbeweises aus dem Gewissen (11). Das hält ihn freilich nicht davon ab, im Verlauf der kritischen Rezension immer wieder, vor allem jedoch im Schlußteil des letzten Kapitels unter dem Motto „Perspectives d'argumentation“ (206 ff.) und in der „Conclusion“ (239 ff.), Hinweise positiver Art zu geben; die zentrale Anregung dazu verdankt er vorzüglich seinem Lehrer J. de Finance (16).

Die Einleitung unterrichtet über Problemansatz und Einteilungsprinzip: Es geht um das deontologische Argument in der scholastischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts und darin wesentlich um die Frage nach Sinn und Begründung der sittlichen Verpflichtung (10; vgl. 239); die verschiedenen Auffassungen des sittlichen Sollens bei den einzelnen Autoren dienen als Einteilungsprinzip. Es ergeben sich in Kap. 1 zwei fundamentale Typen, Extrinsezismus und Intrinsezismus (wir behalten diese erkünstelten Etiketten bei, knappe Übersetzung ist kaum möglich). Ersterer kann relativ oder absolut, letzterer eudämonistisch, „radikal“, essentialistisch oder existentiell sein. Die betreffenden Typen werden nun in den Kap. 2—5 kritisch analysiert. Den „type extrinséciste absolu“ vertreten hauptsächlich Billot und Lercher: die Erkenntnis des sittlichen Sollens setze die des göttlichen Willens und seiner absoluten Autorität voraus. Eine „relativ“ extrinsezistische Theorie entwirft (neben Viva) Descoqs: schon die „unvollkommene“ (d. h. aus dem Wesen des sittlichen Wertes erfließende) Verpflichtung ermögliche den Beweis Gottes als ihrer letzten Quelle. Ein mehr „indirekter“ Extrinsezismus erscheint bei Hontheim, Rast u. a., insofern das Sollen als unausweichliche Forderung der „natura humana“ oder des „ordo moralis“ gedeutet wird, letztlich jedoch ebenfalls nur auf dem Willen Gottes (der auf die kategorische Einhaltung der sittlichen Ordnung nicht verzichten kann) beruht (26). Überall dort, wo das Sollen irgendwie „un point d'appui, une connivence et comme une complicité“ im Menschen selbst findet (29) und nicht allein im Willen Gottes gründet (32), spricht der Verf. von „Intrinsezismus“. Dieser ist eudämonistisch (wie bei Sertillanges), wenn er vom Naturstreben nach der „beatitudo“ seinen Ausgang nimmt; „radikal“, insofern die Verpflichtung allein auf die menschliche Natur (als notwendig zielgeordnete) zurückbezogen wird (31 Anm. 2), wie bei Mercier. Garrigou-Lagrange und Boyer repräsentieren einen essentialistischen oder intellektualistischen Intrinsezismus, weil sie das Sollen aus der spekulativen Idee der „natura humana“ im Lichte von Gottes Wesen und Intelligenz ableiten, während der eher „existentielle“ Typ, den Maritain und de Finance zeichnen, das Sollen aus lebendiger Erfahrung entspringen und in seiner unvergleichlichen Eigenart als Korrelat der Person, der Freiheit als solcher (und nicht nur als analoger Fall von Naturnotwendigkeit), sehen läßt (34). — Der Verf. selbst beurteilt die vorgelegte Einteilung mit einer gewissen Skepsis (34); sie trifft

jedoch entscheidende Leitgedanken und wird erst in den folgenden Kapiteln in ihrer ganzen Differenziertheit und Tragweite entfaltet.

Der Extrinsezismus stützt sich auf theologische, logisch-psychologische und ethisch-metaphysische Gründe. Als „absoluter“ verfällt er der geläufig gewordenen Kritik, er setze das Wissen um Verpflichtung bereits voraus, wenn er Gottes Willen als bindend erkläre (49 ff., mit manchen feineren Unterscheidungen). Hontheim und Rast u. a. wird vorgeworfen, sie versuchten illogischerweise eine Deduktion des Begriffs des sittlichen Sollens (57). Descoqs hatte ebenfalls von einer Ableitung des Sollens als „*besoin nécessaire du sujet en tant que nature*“ gesprochen (75). Der eudämonistische Intrinsezismus (87 ff.), besonders in den untereinander freilich auch divergierenden Thesen von Sertillanges, d'Hulst und A. Marc, wird zurückgewiesen mit dem fundamentalen, im Verlauf der Studie nuancierten Argument: es fragt sich gerade, ob es *sittlich* sei, der (auch unwiderstehlichen) Tendenz nach Glück und Seligkeit zustimmend zu folgen, sie zu bejahen; das beseligende Ziel muß erst selbst als höchster *sittlicher* Wert aufgewiesen werden (109 ff. 124 145 Anm. 2 198 f.). Überdies ist das Sollen auch in dieser Theorie nicht eine unmittelbare Gegebenheit, sondern eine aus dem expliziten Wissen um den Bezug auf Gott abgeleitete Gewißheit (123), was einen Rückfall in den Extrinsezismus bedeutet. Außerdem bezeugen diese Interpretationen des Sollens keinen Sinn für die offenbare Transzendenz der Freiheit über die Ebene der „Naturen“ und „Wesenheiten“ (130). Das qualitativ Neue einer möglichen Bindung von personaler Freiheit ist nicht gesehen.

Für den „radikalen“ Intrinsezismus (131 ff.) typisch scheint u. a. die Formulierung von E. Elter: Da der Wille auf das Gute hingeeordnet ist, ähnlich wie die Potenz auf ihren Akt, wäre es ein Widerspruch, wenn das Gute nicht notwendig getan werden müßte (149 Anm. 1): Aufgehen des Sittlichen im Ontologischen. Stufen auf dem Wege zu einem „existentiellen“ Intrinsezismus erblickt D. (nach einer ausführlichen, scharfen Kritik an der Position von F. M. Schmözl) schon bei Labourdette, der die Deduktion des Sollens aus einer „Metaphysik der Wesenheiten“ ablehnt, entscheidend aber bei Maritain und de Finance. Letzterer entwickelt thematisch das ursprünglich Neue, das darin liegt, daß hier nicht nur eine „Natur“ nach ihrer ontologischen Erfüllung und Fülle strebt, sondern eine freie Person durch „*adhésion et consentement*“ die Ebene der sittlichen Werte konstituiert (177, vgl. 164 f.). Die metaphysische Ordnung stellt die „Materie“ des sittlichen Verhaltens. Was Maritain betrifft, so verschweigt der Verf. gewisse Bedenken nicht (186 ff.), wesentlich aber scheint ihm, daß auch er die „*option fondamentale*“ als eine „*expérience existentielle*“ kennt. Im Verfolg der Analyse dieser Erfahrung spricht D. sich dafür aus, den Sinn von Verpflichtung nicht vom sozial-juridischen Bereich her zu bestimmen (vgl. auch 225); es handelt sich vielmehr um eine Wesenseigentümlichkeit des sittlich Guten selbst — „*une énergie propre de la valeur*“ (195 227). Der Akzent auf dem „Existentiellen“ ist dadurch gesetzt, daß der so gefaßte sittliche Wert dem „Existentiellsten, was es auf Erden gibt“ (205 209), zugeordnet wird, nämlich der in Freiheit vollzogenen Liebe zu etwas, letztlich zum „*esse*“ selbst, um seiner selbst willen.

„Essentialistischer“ Intrinsezismus erfährt seine letztmögliche Vertiefung bei Garrigou-Lagrange. Für ihn, wie auch für Boyer, fällt der Gottesbeweis aus dem Gewissen unter die *quarta via*. Zunächst wird das Sollen als unmittelbare Gegebenheit der inneren Erfahrung angesetzt (207), schließlich aber doch nur als höchste Form eines *Wesensverhältnisses* gedeutet: als Weise der notwendigen Bezogenheit einer Potenz auf ihren Akt, einer Tendenz auf ihr Ziel, ähnlich also wie bei Descoqs (210) oder auch Sertillanges (212 Anm. 4). Sittliches Verhalten ist geboten, weil sonst „*ma raison d'être*“ verraten würde (214). Darauf hat der Verf. die Frage: Bin ich gehalten, mein Wesen, meinen Daseinssinn nicht zu verraten? Das sittliche Sollen ist daher irreduktibel, man kann es nicht zurückdenken auf ein Allgemeineres, auf den „*ordre formellement différent de la raison théorique*“ (215). Auch die Argumentation Bruggers kann in den Augen des Verf. keine Gnade finden: dort werde ein Begriff der „obligatio“ dialektisch konstruiert, anstatt sich resolut von einer wahrhaft konkreten, personalen Metaphysik inspirieren zu lassen (223).

Erst auf S. 224 („*Perspectives d'argumentation*“) wird die Frage nach der Möglichkeit des deontologischen Gottesbeweises ausdrücklich gestellt. Vorher fielen nur diesbezügliche Einzelbemerkungen. Aber auch jetzt konzentriert sich das Interesse

doch wieder auf die eine große Voraussetzung des Beweises (oder dessen Maior), auf das Problem der sittlichen Verpflichtung, und zwar im Hinblick auf die Theorie von Tonneau, der anscheinend einer gewissen Skepsis gegenüber der „ratio recta“ das Wort redet. Der Verf. besteht auf der Evidenz, daß die menschliche Vernunft kraft ihres Wesens als Vernunft, d. h. als geistige Fähigkeit, „saisie et libre amour“ des Guten in sich selbst und um seiner selbst willen besagt (229). Die Schwierigkeit sei nun gerade, die „unzurückführbare“ Gegebenheit (231) des sittlichen Werts und Sollens soweit rational aufzubereiten, daß sie als Ausgangspunkt eines eigentlichen Beweises fungieren könne. Darüber handelt er nicht weiter, er sucht nur noch einen Fingerzeig „sur l'avenir de l'argument déontologique“ bei Maritain, J.-H. Walgrave und de Finance. Bei Maritain glaubt er bereits einen virtuellen Beweis zu erblicken; bei de Finance, und dies in Übereinstimmung mit Walgrave, noch schärfer gefordert und ausgearbeitet den Ansatz des Beweises in einer vollbewußt personalen Denkweise, die wiederum in einer reifen Metaphysik des thomasischen „esse“ gründet (237). Um dieses letzten Zusammenhanges willen hält D. das Gewissensargument mit Recht für ein metaphysisches (242).

Obwohl die Abhandlung sich auf die neuere Scholastik beschränkt, wird man zugeben müssen, daß sie das zentrale Problem der sittlichen Verpflichtung in seiner ganzen Breite und Tiefe sichtet — soweit ihm metaphysische Relevanz zuerkannt wird. Positivistische, psychologistische, insbesondere psychoanalytische, aber auch existentielle Deutungsversuche (Heidegger, irgendwie sogar Marcel) bleiben außer Betracht. Es wäre also auf dem Wege zu einem entsprechenden Gottesbeweis noch viel weitere Arbeit zu leisten. Außerdem bliebe abzuwarten, ob es dem neueren Thomismus gelingt, seine Metaphysik des „esse“ überzeugend durchzuführen (in Systemeinheit mit einer Metaphysik der Person!). Täte man also nicht besser daran, das Argument aus dem „Gewissensruf“ davon unabhängig zu machen und „phänomenologisch“ grundzulegen? Aber D. konzentriert sich auf Kritik. Und mit ihr dürfte er, so unerbitlich sie manchmal klingt, recht behalten. Die „eudämonistische“ Tendenz, wenigstens in ihrer herkömmlichen Form, hat keine Chance mehr, obwohl der metaphysische und personale Sinn von „Glück“ und „Seligkeit“ und deren Stelle im Gesamt einer Seinsphilosophie noch immer nicht befriedigend bestimmt sind. Beglückung und Beseligung haben nun einmal den Charakter des „Letzten“, und eine Ethik, die als höchste humane Aufgabe dies ansehen würde, Freude zu wirken und zu steigern (auch und zutiefst Freude in und aus der Erfahrung von Wahrheit, Gutheit und Schönheit), wäre nicht gegen eine Metaphysik des „esse“ — „Sein“ wäre zuletzt beglückende und beglückte Liebe. Was dann die Struktur des sittlichen Sollens selbst anbelangt, so ließe sich fragen: Wird zur Genüge herausgestellt, daß sittliches Sollen, ebenso wie überhaupt sittlicher Wert, als unzurückführbare Gegebenheiten auf unmittelbare *Intuition* zurückgehen? Im Prinzip wird es gesagt, und alle Bemühung, beides aus allgemeinen metaphysischen Reflexionen zu erheben, wie sowohl der Extrinsezismus als auch der intellektualistische Intrinsezismus es wollen, muß scheitern. Nur wird auch die Grundlegung in einer Metaphysik des „esse“ daran nichts ändern. Wenn es S. 182 (vgl. 231) heißt, die ursprüngliche Unmittelbarkeit sei durch eine explizite Metaphysik zu vertiefen und zu einer „signification intelligible“ zu erhöhen, dann bleibt daher das mögliche Mißverständnis, als ob explizite Metaphysik jene Unmittelbarkeit aufheben, überwinden könnte; sie vermag sie nur aufzuhellen, terminologisch explizit als solche zu fassen und zu bestätigen (und eben aus der Irreduktibilität der in Frage stehenden Gegebenheiten zu rechtfertigen).

Um noch einen Einzelpunkt herauszugreifen: Vielleicht scheint es dem einen oder anderen Leser des Werkes nicht nachvollziehbar, daß auch das „Ziel“, selbst ein metaphysisch notwendig gegebenes und angestrebtes, erst noch geistig-personal zu bejahen, zu „wählen“ sei, wofern es sittliche Bedeutung aufweisen solle (vgl. bes. 198 f.). Doch muß gerade diese betont werden, und das hochinteressante Kapitel über die „ratio recta“ bei Thomas (169 ff.) ergibt analog, daß ihr Sinn nicht nur rechte Erkenntnis des „ordo moralis“ ist, sondern dessen Mitkonstitution. Darüber hinaus wäre freilich die Notwendigkeit unmittelbarer Intuition des Gesolltseins selbst nochmals eigens zu unterstreichen.

Schließlich darf noch bemerkt werden, daß es dem Verf. selbstverständlich frei-

stand, aus der Gesamtproblematik die delikate Frage nach der Begründung des Sollens herauszuheben, auch wenn der Untertitel des Werkes einfachhin vom „argument déontologique“ spricht. Hätte er dagegen nicht, um wenigstens den Haupttitel voll wahrzumachen, die Vermittlung des Schlusses auf Gott, also die Minor des Argumentes, gerade auch nach einer Maior im Sinne des „intrinsécisme existentiel“, diskutieren sollen? Die Kritik der geschichtlich greifbaren Auffassungen enthielt immer nur kaum mehr als die Feststellung, ein Gottesbeweis sei bei der jeweiligen Grundlegung des sittlichen Sollens entweder möglich oder nicht. Den einschlägigen Gedanken Maritains scheint er nicht vorbehaltlos zu übernehmen (232 f.), und de Finance hat in seinem bisherigen Schrifttum das Argument nie durchgeführt — sein Entwurf eines Arguments aus der menschlichen Freiheit hat ja einen anderen Ausgangspunkt (vgl. *La liberté créée et la Liberté créatrice: L'existence de Dieu* [Cahiers de l'actualité religieuse, 16], 229 ff.). H. O g i e r m a n n S. J.

Verra, Val., F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo (Studi e ricerche di storia della filosofia, 52). gr. 8° (XXXVIII u. 383 S.) Turin 1963, Edizioni di „Filosofia“. 4000 L.

Gemäß dem Programm einer früheren Studie (Jacobi e il rifiuto della filosofia, 1953) will V. zeigen, daß Jacobis Ablehnung der Philosophie eine durchaus philosophische Position darstellt, die in der Zeit anhebender Verabsolutierung der Philosophie ihr eigenes geschichtliches und spekulatives Interesse besitzt. Das geschieht im Rahmen einer umfangreichen, sachlich erschöpfenden, methodisch sehr gründlichen Monographie. Die Ausführlichkeit, mit der sich V. — nach einem Einleitungskapitel über die geistesgeschichtliche Situierung Jacobis, Tendenzen und Gegenwartsbedeutung seines Denkens (XI—XXVIII) — dem Romanautor Jacobi widmet (1—68), könnte die philosophische Problemspitze seiner Ausführungen vergessen lassen; tatsächlich aber war die Romanform für Jacobi das vermeintlich einzig-gemäße Medium, die rational nicht faßbare Existenz des Menschen, zumal in seiner sittlichen Freiheit, zur Gegebenheit zu bringen.

Die Polemik gegen jegliche äußerliche — geschichtliche oder rationale — Begründung der Moral, die vielmehr in innerer intuitiver religiöser Erfahrung zu suchen ist, schlägt bereits unüberhörbar den Grundton an (44 f. 59 ff.). Die nächsten Untersuchungen, im Ausmaß einer speziellen Monographie (69—155), kreisen um den Spinozismus Lessings, den Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn und darüber hinaus die ganze Spinoza-Renaissance um 1800 und deren Vorgeschichte, wobei neben den genannten Protagonisten Bayle und Wolff, Hamann, Herder, Goethe und Hegel auftreten. Neben den beiden Schlußkapiteln über das Verhältnis Jacobis zum Deutschen Idealismus erfüllt dieses Stück die Ankündigung des Untertitels: Es wirft ein volles Licht auf die deutsche Denkgeschichte zwischen Aufklärung und Idealismus.

Dem Spinozismus, den Jacobi für das letzte und eigentliche Wort der Philosophie als bloßen Erkenntnisgeschäfts hält, stellt Jacobi die auf Grund des „Glaubens“, später der „Vernunft“ entwickelte Auffassung von dem freien und persönlichen Gott entgegen. Die unmittelbare Erfahrung des Göttlichen im Herzen der sittlichen Freiheit ist die Bedingung aller rational-reflexen Erkenntnis. Die Rationalität, rein für sich genommen, ist das Reich des Mechanismus und Fatalismus, weil der Identität und Notwendigkeit (vgl. 148 f.). Diese fundamentale Sicht des Verhältnisses von Intuition und Begriff, Gott und Welt, Geist und Natur entfaltet V. unter der Thematik „Die Philosophie des Glaubens“ (157—194) und „Die göttlichen Dinge“ (195—229). Von eher noch dichterem philosophischem Interesse sind die letzten zwei Kapitel (231—310), weil sie die Hauptthemen in der wechselseitigen Auseinandersetzung Jacobis mit Kant und dann mit Fichte, Schelling und Hegel ausfalten und abgrenzend verdeutlichen. Gegen Kant behauptet Jacobi die unmittelbare, ursprüngliche Grunderkenntnis des Metempirischen. Andererseits hält er mit Entschiedenheit gegen den Deutschen Idealismus an der durch dialektische Vermittlung nicht aufhebbaren Ursprünglichkeit des Unmittelbar-Gegebenen und damit an der Grenze alles Philosophierens fest. Gerade durch den sezierenden Scharfsinn hindurch, mit dem Hegel über Jacobi urteilt, läßt sich in Jacobi ein