

**Josef Bordat**

**Wissenschaftskritik. Zum Sinn und Zweck von Philosophie heute.**

Philosophie muß Du studieren  
und wenn Du nicht mehr Geld hättest  
als nötig ist,  
um eine Lampe und Öl zu kaufen  
und nicht mehr Zeit  
als von Mitternacht  
bis zum Hahnenschrei.

*Friedrich Hölderlin*

## **1. Einleitung**

Hölderlins Gedanke ist uns heute fremd und vertraut zugleich. Das Studium der Philosophie gilt als wenig attraktiv, der Abschluss als Eintrittskarte ins Akademiker-Prekariat. Insofern werden viele mit dem nachdrücklichen Ratschlag, selbst in Zeiten von äußerster Knappheit ein Studium der Philosophie in Angriff zu nehmen, nur wenig anfangen können, zumindest dann, wenn mit „Studium“ eine Universitätslaufbahn gemeint ist. Doch darum geht es Hölderlin nicht. Es geht ihm statt dessen um die Notwendigkeit des Philosophierens als menschliche Tätigkeit, als Lebensmodus, der hier mit dem Wort „studieren“ bezeichnet wird. Der innere Zwang zum Philosophieren, der in Hölderlins Forderung zum Ausdruck kommt, bleibt von äußeren Umständen völlig unberührt. Philosophie und ihr „Studium“ (im Sinne einer intensiven Beschäftigung) sind unvermeidbar, weil sie zum Menschen dazugehören, unabhängig von seiner Lebenssituation. Daher handelt es sich eher um eine Feststellung als um einen Appell. Der Mensch *muß* philosophieren, unter allen Umständen!

Was soll das bedeuten? Eine Reflexion der Philosophie hinsichtlich ihrer Bedeutung kann zwei Dimensionen erreichen. Zum einen kann ganz grundlegend nach dem *Sinn* gefragt werden, also danach, warum der Mensch überhaupt philosophiert. Antworten darauf sind immer schon selbst philosophischer Natur. Hier kann auf eine lange Reihe an Selbstvergewisserungen der philosophischen Zunft zurückgegriffen werden, in der eines immer wieder hervorsteht: Philosophie, so heißt es, sei am besten als Selbstverständigung des Menschen begründbar, als systematische Suche nach einer Lebensform, die dem Menschen

angemessen ist, wobei sich die Suche sowohl auf den Einzelnen, als auch auf die Gemeinschaft erstrecken kann. Hinzu tritt übereinstimmend der Gedanke, dass ihr Vor- und Zurückschreiten methodisch gegenüber Mythos und Religion emanzipiert geschieht: allein die *Vernunft* soll das Denken leiten, der Gebrauch des eigenen Verstandes tritt an die Stelle der Übernahme alter Erzählungen und Dogmen. Dass jedoch der „Stein der Weisen“ dabei trotz aller Mühe nicht auffindbar zu sein scheint (ein dritter Konsens), während die aus der Philosophie hervorgegangenen Einzelwissenschaften von einem Triumph zum nächsten jagen, verschärft die Sinnfrage dramatisch: Wenn der Mensch nicht anders kann als zu philosophieren, dabei allerdings nie zu einem Ergebnis kommt, ist das Ganze dann nicht *absurd*? Das mag man so sehen, doch die Konsequenz daraus wäre, den Menschen in seinem Ringen um Antworten *selbst* als absurd zu begreifen. Mit anderen Worten: Mensch und Philosophie bilden eine unauflösliche Schicksalsgemeinschaft. Die Philosophie bindet sich an den Menschen wie der Mensch sich an die Philosophie bindet. Peter Wust hat diese Bindung in Abhängigkeit und Angewiesenheit sehr treffend beschrieben: „Wie der *Insecuritas*-Raum der Weltgeschichte mit dem ewig auf- und abwogenden Machtkampf der Völker notwendig zum Wesen des Menschen gehört, so ist auch der *Insecuritas*-Raum der *ratio* mit den unaufhörlichen Ideenkämpfen der Philosophie ein notwendiges Konsekutivum der menschlichen Natur. Die Oszillation im historischen Kampfraum der Macht und die Oszillation im Ideenraum der Philosophiegeschichte stehen in einem wesensmäßigen inneren Zusammenhang. Das metaphysische Bindeglied dieser beiden Erscheinungen ist der Ewige Mensch, der immer in der gleichen Weise nach einer endgültigen Sekurität ringt und dann doch immer wieder in seine wesensmäßige Insekurität zurückgeworfen wird. Was daher in den Augen der Außenstehenden die Philosophie oft genug beinahe lächerlich erscheinen lässt, dieses ihr unabwendbares Scheitern und Wiederauferstehen von einer Epoche zur anderen, das muß sie gerade denen, die tiefer zu sehen versuchen, als die eigentliche *scientia humana*, ja als *scientia humanissima* erweisen.“ (1986, S. 137 f.). Die „Außenstehenden“, die es nicht gäbe, ginge jeder Mensch die naturgemäße Verbindung mit der Philosophie ein, benötigen eine Alternative. Sie brauchen andere Selbstvergewisserungs- und Selbstkonstitutionsmethoden, die sie seit Beginn der Moderne vermehrt in den Einzelwissenschaften vorzufinden glauben.

Dies führt zur zweiten Dimension der Bedeutungsfrage, dem *Zweck*, also: „Wozu Philosophie?“. Hier wird es konkreter, da ein Zielpunkt vor Augen steht, den es zu treffen gilt.

Die Antwort muss entsprechend konkret sein und sich im Spannungsfeld von Mensch, Philosophie und Wissenschaft finden lassen. Sie kann für die Philosophie eine pessimistische sein, insoweit sie für überflüssig gehalten wird, wie sich dies beim Neukantianer Paul Natorp andeutet: „Erst barg die Philosophie in ihrem Schoße die Keime aller Wissenschaft; nachdem sie sie aber geboren und ihre Kindheit mütterlich gehegt hat und sie unter ihrem Schirm reif und groß geworden sind, sieht sie sie nicht ungern in die weite Welt hinausziehen, sie sich zu erobern [...] endlich aber zieht sie sich still auf ihr Altenteil zurück, um eines Tages, kaum vermerkt und kaum vermißt, aus der Welt verschwunden zu sein.“ (1909, S. 237). Dieser Rückzug der Philosophie wird, weil sie so einfach doch nicht verschwinden will, heute kräftig protegiert: Wir setzen die Einzelwissenschaften an die Stelle der Philosophie, billigen *ihnen* die Rolle der Letzterklärerinnen zu und zwingen uns, jedes Interesse darüber hinaus in den Bereich privater Spekulation und Spiritualität zu verdrängen. Die Philosophie ihrerseits, bzw. was von ihr übrig bleibt, soll als *Wissenschaftstheorie* keine korrektive Außenperspektive, sondern allenfalls eine inhärent explikative Rolle einnehmen. Im optimistischen Fall bleibt die konstitutive Rolle der Philosophie erhalten, indem wir sie zum Korrektiv und Regulativ der Wissenschaft erheben, ihren *Zweck* mithin in der *Wissenschaftskritik* sehen. Ich möchte diesen Weg einschlagen, in dem ich zeige, worin die Relevanz des philosophischen *Nachdenkens* aus dem Fundus ideengeschichtlicher Traditionen besteht und wie daraus durch kreatives *Ausdenken* eine Transformation in kritisches *Querdenken* erfolgen kann. Ich werde für zwei konkrete Anwendungsgebiete philosophischen Denkens andeutungsweise den Gang von der Ideengeschichte über den Ausweis von gegebenen Aktualisierungsbedingungen hin zur Kritik gehen, um zu verdeutlichen, dass als historisch geltende Konzepte durchaus Bezüge zur Aktualität haben und damit der Wissenschaftskritik im Sinne des Menschen dienen können. Dies soll anhand je eines virulenten Themas auf dem Gebiet der theoretischen und der praktischen Philosophie vorgenommen werden, um damit zu zeigen, dass sowohl Naturwissenschaften als auch Humanwissenschaften einer philosophischen Kritik zugeführt werden können.

## **2. Kritik des naturalistischen Reduktionismus’. Epistemologische Überlegungen zum Thema „Hirnforschung“**

Der Versuch, naturwissenschaftlich zu erklären, wie aus physikalischen Prozessen im Gehirn Phänomene im Bewusstsein entstehen, ist erst in den letzten Jahrzehnten populär geworden,

weil seitdem überhaupt erst die technischen Möglichkeiten existieren, welche den Gedanken der Erklärbarkeit mentaler Zustände aus materialen Bedingungen erlauben. Insbesondere durch die Ansätze der Neuro- und Kognitionswissenschaften und die populärwissenschaftliche Verbreitung ihrer experimentellen Messungen sind Hoffnungen geweckt und Befürchtungen genährt worden. Das Grundproblem ist jedoch viel älter. Bereits 1872 hielt Emil du Bois-Reymonds eine Rede mit dem Titel *Über die Grenzen der Naturerkenntnis*. Und wir können noch einen Schritt zurück gehen und den Optimismus einer vollständigen Naturerkenntnis philosophiehistorisch aus dem Geist des Empirismus, den Francis Bacon vertrat, mit dem Ansatz Leibnizens kritisieren.

## Ideengeschichte

Bacons experimentelle Induktionsmethode hat für die Wissensproduktion einen neuen erkenntnistheoretischen Zugang eröffnet, auf den sich die Naturwissenschaft bis heute stützt. Er sah seine Methode als eine Möglichkeit, zur unverfälschten, unverdorbenen Erkenntnis der Dinge vorzustoßen und feierte sie zugleich als Befreiung von der störenden Metaphysik der mittelalterlichen Scholastik. Bacons Erkenntnistheorie ist strikt gegen die deduktive Methodik der aristotelisch-scholastische Tradition gerichtet, gegen die „Enge“ ihres „Dogmatismus“ (Ahrbeck 1977, S. 111). Seine induktiv-experimentelle Methode beschreibt Bacon in seinem epochalen Werk *Novum Organum*; der Titel ist eine Anspielung auf Aristoteles *Organon*, das durch Bacons neuen Entwurf als wissenschaftstheoretische Folie abgelöst werden soll. Bacon entwickelt als „neues Werkzeug“ die Induktion als das Bündnis der „experimentellen [...] und der rationalen“, der „beobachtenden und der denkenden Fähigkeit“ (1962, S. 106). Er beabsichtigt damit, „zu einer vollständigen Erneuerung der Wissenschaften und Künste, überhaupt der ganzen menschlichen Gelehrsamkeit, auf gesicherten Grundlagen zu kommen“ (1962, S. 4).

Doch es stellt sich die Frage, was dieser empirische Zugang wert ist. Eröffnet uns die Erfassung der Natur auch die „Wahrheit“ hinter den durch Forschung erkennbaren Phänomenen? Einige Jahrzehnte nach Bacons *Novum Organum* verneint ein deutscher Philosoph diese Frage – Gottfried Wilhelm Leibniz. Leibniz geht wieder auf die aristotelische Deduktion zurück, gewissermaßen mit einem platonischen Hintergedanken, denn auch die Metaphysik Leibnizens sieht eine Trennung von materialer Welt (er nennt diese das „Reich

der Natur“) und geistiger Welt (bei ihm das „Reich der Zwecke“) vor. Er unterscheidet in seiner Erkenntnistheorie die Kontingenz material-phänomenologischer Kausalität im „Reich der Natur“, das experimentell zugänglich ist, von der Notwendigkeit der Finalität im „Reich der Zwecke“ beziehungsweise der „Gnade“, das experimentell nicht zugänglich ist. Wir können erfahren, *wie* die Welt ist, aber wir können nicht in Erfahrung bringen, *warum* sie so ist, wie sie ist und warum eine bestimmte Kausalität auftritt.

## Aktualisierung

Was hat das nun mit der aktuellen Debatte um die Hirnforschung zu tun? Auch heute geht es um den Anspruch der Naturwissenschaften (hier: der Neurowissenschaften), mit der empirischen Methode Erkenntnisse zu erlangen, die zur Wahrheit führen und die Metaphysik (hier: die der phänomenalen Bewusstseinszustände, der so genannten *Qualia*) zu überwinden. Bacon kann insoweit als Ahnherr der „*Qualia*-Eliminierer“ und ihres Ziels einer „Entmystifizierung des Geistes“ gelten. Indessen wenden sich die „*Qualia*-Erhalter“ gegen die Materialisierung des Geistes und greifen in ihrem Leib-Seele-Dualismus und mit ihren Verweisen auf die Unzulänglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auf Leibniz zurück. Sie verwerfen damit den Anspruch, den die Neurobiologen in methodologischer Gefolgschaft Bacons erheben, nämlich „Geist“ mit naturwissenschaftlichen Methoden zu ergründen, mit dem Ziel, zu einer naturalistischen Reduktion auf „Gehirn“ zu gelangen. Diese Reduktion soll das Konzept des Geistes als ontologische Entität überwinden und *physikalische Erklärungen* liefern. Dies bringt uns zu einem Argument, das grundsätzliche Bedenken gegen diesen Reduktionismus formuliert, das Argument der *Erklärungslücke*.

## Kritik

Die These des Erklärungslücken-Arguments lautet: *Wir können mentale Zustände naturwissenschaftlich nicht erklären, weil sie sich der naturwissenschaftlichen Methodik entziehen*. Denn die Erklärung bleibt unvollständig, weil es eine empirisch nicht einholbare *ontologische* Differenz der Sphären von experimentell nachweisbaren *Eigenschaften* der Dinge und ihrem *Wesen* gibt (Bacon vs. Leibniz). Und wenn es *Qualia* gibt, dann weist das wiederum darauf hin, dass es eine nicht erfahrbare Sphäre gibt, die sich jenseits der materialen Welt entfaltet. Dann ist das ein starkes Argument für den *Leib-Seele-Dualismus*.

Warum ein solch duales Menschenbild gegenüber dem des Naturalismus' nicht nur plausibler, sondern darüber hinaus auch wünschenswert ist, kann hier nicht weiter erläutert werden.

### 3. Kritik des Völkerrechtspositivismus'. Ethische Überlegungen zum Thema „humanitäre Interventionen“

Zu einem ganz anderen Thema. Krieg ist heute nicht mehr nur die gewaltsame Auseinandersetzung zweier oder mehrerer souveräner Staaten, sondern auch und vor allem jene Gewalt, die von nicht-staatlichen Gruppen bzw. gegen diese ausgeübt wird. Beispiele wie der Völkermord in Ruanda (1994), der NATO-Einsatz im Kosovo (1999) und der Anti-Terror-Krieg (seit 2002) zeigen, dass das geltende Völkerrecht für diese Formen von Gewalt und Gegengewalt nicht konzipiert ist. Eine Reorganisation von Normen und Institutionen des Völkerrechts scheint im Zuge der neuen Situation wünschenswert. Doch dem erkennbaren Bedarf einer Reform des Völkerrechts zu einem Regelungssystem, das in erster Linie an den *Menschenrechten* orientiert ist, stehen massive Reform-Bedenken gegenüber: Völkerrechtler warnen vor der Gefahr einer „Moralisierung und Entformalisierung“ der internationalen Beziehungen (Peters / Peter 2006, 86) und sehen das „gesamte Sicherheitssystem der Charta“ bedroht (Endemann 1997, 446). Dieser Konflikt von Humanitäts- und Souveränitätsorientierung gipfelt derzeit in der kontroversen Diskussion um „humanitäre Interventionen“. Verfechter einer Verankerung der humanitären Intervention im Völkerrecht behaupten, es handle sich dabei um das Paradigma eines postmodernen gerechten Krieges, Gegner verweisen auf die moralische Qualität des Arguments, wodurch die Trennung von Moral und Recht (Kant) und damit die formale Rechtssicherheit gefährdet sei. Doch könne, so wieder die Befürworter, die Erhebung eines unstrittigen Moralkonzept zur Rechtsfigur materiale Gerechtigkeit schaffen, wogegen die Skeptiker einwenden, dass die Frage, ob und wann eine Intervention stattfinden solle, gerade nicht „unstrittig“ ist.

Wie dem auch sei: Die humanitäre Intervention muss sich an den Kriterien messen lassen, die den gerechten Krieg, auf den die Befürworter verweisen, auszeichnen, wobei sich die Frage, welche dies sind, aus der Ideengeschichte des Konzepts beantworten lässt, insbesondere aus den Schriften der Hoch- und Spätscholastik.

#### Ideengeschichte

Entscheidend war *Thomas von Aquin*. Er fragt im Rahmen des *ius ad bellum*, ob Krieg immer Sünde sei. Unter drei Bedingungen sei diese Frage zu verneinen: Eine Autorisierung durch

den bevollmächtigten Fürsten (*auctoritas principis*), ein gerechter Grund (*causa iusta*) und eine rechte Absicht (*recta intentio*) müssten gleichzeitig vorliegen, um von einem gerechten Krieg sprechen zu können. Hinsichtlich des *ius in bello* gilt bei Thomas: Nicht nur der Zweck muss gerecht sein, sondern auch die Mittel. Zu den drei Bedingungen tritt die des *debitus modus*, des geringsten Mittels, faktisch hinzu; das moraltheologische Prinzip des soldatischen Wohlverhaltens (Lk 3, 14) wird so zu einem Grundsatz der Kriegsführung.

Für die insbesondere auf Thomas bezugnehmenden Spätscholastiker der spanischen Schule war die Conquista – mal als notwendige Intervention der christlichen Welt verklärt (Juan Ginés de Sepúlveda), mal als Eroberungsfeldzug gebrandmarkt (Bartolomé de Las Casas) – ein Anlass, die klassischen Positionen zu überdenken und Krieg weiter zu fassen denn als gewaltsame Auseinandersetzung zwischen „souveränen Staaten“ bzw. Fürsten, denn die Gemeinwesen der Indios (wie das Azteken- oder das Inkareich) und ihre Regenten wurden von den meisten Diskursteilnehmern nicht anerkannt. Der Rechtfertigungsdisput um Spaniens Krieg in „Westindien“ verläuft folgerichtig als Legitimations- (Sepúlveda) bzw. Delegitimationsversuch (Las Casas). Die Kennzeichnung und Bewertung kultureller Lebensformen der autochtonen Bevölkerung in den Kolonien (Menschenopferungen, Kannibalismus) wird so vorgenommen, dass sich bei Sepúlveda ein militärisches Eingriffsrecht zur Beendigung der Zustände ergibt und bei Las Casas der Krieg als grausam und ungerecht abgelehnt wird, da er nicht besser sei als diese zweifelsohne bedauerlichen Verhältnisse.

Die Frage ist wiederum: Was lässt sich daraus im Hinblick auf den heutigen Disput um humanitäre Interventionen folgern? Die Antwort findet sich in der Verbindung, die zwischen der Situation damals und der in unserer Zeit zu konstatieren ist.

#### Aktualisierung

Mit dem *bellum iustum* bzw. „just war“ wird in der Tat eine moraltheologische Figur der Scholastik im gegenwärtigen Völkerrechtsdiskurs reaktiviert. Dass dies kein Anachronismus ist, zeigt sich in der kulturellen Parallele zwischen Conquista und humanitärer Intervention, also in der Verquickung demokratisch-missionarischen Sendungsbewusstseins mit geostrategisch-politischen Interessen in dem, was paradigmatisch für die Conquista wie auch

die humanitäre Intervention steht: die militärische Einmischung in die Sphäre des Andern, jeweils ausgehend von Wertvorstellungen des okzidental-christlichen Kulturkreises. Freilich haben sich Partikularziele verändert: Ging es damals um das Ende des Kannibalismus<sup>7</sup> und der heidnischen Bräuche zugunsten einer flächendeckenden Christianisierung, so geht es heute um das Ende der Unterdrückung ethnischer Minderheiten zugunsten einer Demokratisierung. Ging es damals um das Seelenheil, geht es heute um das irdische Heil in Gestalt des individualistischen *pursuit of happiness*, verbrieft durch die Verwirklichung der Menschenrechte. Doch es geht in beiden Fällen um den Schutz unschuldiger Menschen und um die Beseitigung despotischer Infrastruktur, gleichzeitig aber auch um die Installierung eigener Einrichtungen (Kirche bzw. Kapitalismus).

## Kritik

So ist es nicht verwunderlich, dass aktuelle Ansätze im Interventionismuskurs, wie die *Responsibility To Protect* - Bewegung, implizit methodisch und inhaltlich auf die Ideengeschichte des *bellum iustum* zurückweisen. Das dazu einschlägige Gutachten *The Responsibility To Protect* der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* (ICISS) vom Dezember 2001 behandelt ganz traditionalistisch die Fragen des *ius ad bellum* und des *ius in bello*. Deuten, Verstehen und Kritisieren dieser alten-neuen Ansätze wiederum ist, wenn nicht ausschließlich, so doch viel effektiver im Bewusstsein der historischen Debatten möglich. Wer dem Völkerrechtspositivismus<sup>8</sup> kritisch gegenüber steht und eine Reform des Völkerrechts im Sinne einer ethisch begründeten Positivierung des Konzepts der humanitären Intervention fordert, sollte also nicht nur die Begründungstradition kennen, in der er steht, sondern tut ferner gut daran, die Argumentation selbst zum Gegenstand der Kritik zu machen, indem er sich der Historizität einzelner Positionen bewusst wird und so zu einem differenzierten Urteil hinsichtlich der aktuellen Fragen gelangt. Hier schließt sich der Kreis von Tradition und Aktualität, und es erfüllt sich darin zugleich – sogar in doppelter Hinsicht – der Zweck der Philosophie: Kritik.

## 4. Fazit

Es bleiben freilich Fragen offen. Zum Schluss nur zwei Punkte, die – neben vielen anderen – noch zu klären wären.

1. Es ist zu bestimmen, wer denn die „Wächter der Wissenschaft“ ihrerseits bewacht. Die (regional vorherrschende) Religion? Die (momentan bestimmende) Politik? Letzteres hieße – auch wenn gute philosophische Argumente dagegen sprächen –, der Mehrheit des Volkes zu folgen (Relativismus), ersteres, sich Weltanschauungen zu unterwerfen (Dogmatismus). Beides scheint, auch vor dem Hintergrund historischer Erfahrungen, wenig verlockend.

2. Das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft ist genauer zu bestimmen. Die Philosophie hat andere Aufgaben als die Wissenschaften. Sie soll das Problem verstehbar machen und Fragen aufwerfen, deren Lösungen zwar nicht in der Geschichte liegen, die aber ohne historisches Bewusstsein unmenschlich wären, weil sie mit ihrer reduktionistischen bzw. positivistischen Perspektive weder der Komplexität der Sache noch dem Anspruch des Menschen gerecht würden, nicht in der Hirnforschung und nicht im Völkerrecht. Andererseits kann Philosophie Wissenschaft nicht ersetzen und soll dies auch gar nicht, dagegen spricht die im ersten Fallbeispiel zu Tage tretende Methodendifferenz, die wiederum dem grundverschiedenen Erkenntnisinteresse geschuldet ist. Sie soll statt dessen die Wissenschaften verständlich machen. Dieses Verständnis erwächst aus dem Formulieren der richtigen Fragen, die einerseits ein ergebnisloses Ringen um Antworten nach sich ziehen, andererseits selbst als „Wissensbestände“ gelten können und als solche tradiert werden. Philosophie wird so zur unverzichtbaren „Fragenbewahrinstitution“ (Odo Marquard), welche die Fragen zwar nicht klärt, aber dafür sorgt, dass sie im kollektiven Gedächtnis der Menschheit verbleiben. Die gescheiterten Antwortversuche haben über Jahrhunderte die Fragen konserviert, so dass sie neuen Generationen immer wieder frisch vorgelegt werden können und der kritischen Betrachtung von Welt und Wissenschaft dienen. Das, noch einmal, ist der *Zweck* der Philosophie.

Die Philosophie weist dabei über die Wissenschaften hinaus auf eine Sphäre, die für beide, Philosophie wie Wissenschaft, unzugänglich ist. Der Mensch soll sie auch gar nicht betreten, sondern ihrer nur in Respekt vor dem unfasslichen Sein gewahr werden. Peter Wust schreibt dazu: „Denn die höchste Aufgabe der Philosophie besteht schließlich gar nicht darin, einem vorwitzigen Wissenstrieb exakte Begriffe als Nahrung vorzusetzen. Die Philosophie hat ihre Aufgabe dann schon reichlich erfüllt, wenn sie den Menschen an die Seinsabgründe unmittelbar heranführt. Dort mag er sich dann schauernd über die dunkle, rätselschwangere

Tiefe beugen und staunen und schweigen.“ (1963, S. 278). Dem Menschen des 21. Jahrhunderts diese Tiefe durch Wissenschaftskritik bewusst zu machen, auf epistemischer und ethischer Ebene, dies ist mehr als der Zweck der Philosophie – es ist ihr unersetzlicher *Sinn*.

## Literatur

R. Ahrbeck: *Morus, Campanella, Bacon. Frühe Utopisten*. Köln 1977.

F. Bacon: *Das neue Organon*. Berlin 1962 [1620].

H. Endemann: *Kollektive Zwangsmaßnahmen zur Durchsetzung humanitärer Normen. Ein Beitrag zum Recht der humanitären Intervention*. Frankfurt a. M. 1997.

P. Natorp: *Philosophie und Pädagogik*. Marburg 1909.

A. Peters / S. Peter: *Lehren vom „gerechten Krieg“ aus völkerrechtlicher Sicht*. In: Kreis, G. (Hrsg.): *Der „gerechte Krieg“*. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur. Basel 2006, S. 43-96.

P. Wust: *Die Auferstehung der Metaphysik*. Hamburg 1963 [1920].

Ders.: *Ungewißheit und Wagnis*. München 1986 [1937].