

kenntnislehre in der neuzeitlichen Problemsituation und zu zahlreichen aktuellen Einzelproblemen. J. Stallmach

Hoeres, Walter, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Gr. 8^o (216 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 32.– DM.

Der Verf. will die Unhaltbarkeit der Erkenntnistheorie zeigen, die von *Maréchal* begründet und von *Lotz, Coreth, Muck* u. a. weitergeführt wurde; ihr Grundgedanke ist bekanntlich die Vereinigung der transzendentalen Methode Kants mit der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin, d. h. die Überwindung Kants durch seine eigene Methode. Die Unvereinbarkeit der in dieser Methode vorausgesetzten Auffassung der Erkenntnis mit dem metaphysischen Realismus des Thomas soll in phänomenologischer Methode aufgewiesen werden. Diese Methode ist vor allem von *Husserl* ausgebildet worden; aber seine vorgefaßte transzendentalphilosophische Deutung führt zu einer Verfälschung der phänomenologischen Methode; so kommt es, daß die Auseinandersetzung mit *Husserl* sich ebenfalls fast durch das ganze Buch hindurchzieht.

Namentlich im 1. Teil (23–61) überwiegt die Auseinandersetzung mit *Husserl*. Es geht hier um die für jede Erkenntnistheorie grundlegende *Reflexion auf den Erkenntnisakt*. H. unterscheidet eine doppelte Reflexion. Die eine ist die schlicht mitvollziehende Reflexion, in der die Erlebnisse und Akte „in unmittelbarem Zugriff zugänglich“ sind und „angemessen zur Gegebenheit gebracht werden“ (210). Allerdings ist das keine Anschauung der Akte; angeschaut wird nur der Gegenstand, der mindestens ebenso unmittelbar gegeben ist wie der Akt; die „Dinge“ sind unmittelbar gegeben (26). *Husserl* nimmt eine andere Art von Reflexion an, die den Akt anstelle des Gegenstandes anschaulich in seinem Wie erfaßt. Diese Art der Reflexion lehnt der Verf. ab. Ihre Annahme führt dazu, den Erkenntnisakt zu verfälschen. Wegen der mit ihr verbundenen kritischen Einstellung gegenüber dem Gegenstand muß dessen Annahme, die sich doch in der Anschauung selbst rechtfertigt, durch etwas anderes gerechtfertigt werden; was sollte dieses andere sein, wenn nicht das den Gegenstand konstituierende Wirken des Subjekts? So kommt es zur kritischen Transzendentalphilosophie. Ihre Ablehnung verleitet den Verf. zu Formulierungen, die auch die erste Art der Reflexion auszuschließen scheinen: Der Akt der Einsicht ist der Reflexion nicht zugänglich (56). Es soll sogar ein Wesensgesetz sein, daß der gegenwärtige Akt nicht selbst gegeben sein kann (38). Die reflektierende Feststellung, daß ich das Haus betrachte, soll nur durch Schlußfolgerung möglich sein (42). Nur das Ich, nicht der Akt sei gegeben, allerdings das Ich als erkennendes, denkendes, anschauendes (39), bzw. nur der Gegenstand, aber als erkannter (44). Aber kann ich das Ich als erkennend, den Gegenstand als erkannt erkennen, ohne die Erkenntnis, d. h. den Erkenntnisakt, mitzuerkennen? Man wird die schroffen Äußerungen also wohl dahin abmildern müssen, daß eine von der Anschauung des Gegenstandes gesonderte Schau des Aktes abgelehnt werden soll.

„Der“ Erkenntnisakt – gemeint ist wohl: der eigentlichsste, grundlegende Erkenntnisakt – ist aber nach H. die Schau. Wenn also das Wissen um die eigenen Akte nicht auf Schau beruht, kann es nicht die grundlegende Bedeutung haben, die ihm in der Transzendentalphilosophie zuerkannt wird. Der 2. Teil: „*Erkennen als Schau*“ (62 bis 137) entfaltet darum im Sinne von H. positiv die eigentliche Grundlage aller Erkenntnistheorie. Das wesentlichste Merkmal der Anschauung ist nach H. die Unmittelbarkeit (62). Sie ist – wenigstens bei uns Menschen – grundlegend Hinnahme eines Anderen, nicht Beiseinsein des Geistes (66), reine Rezeptivität (68), in keiner Weise ein Wirken im Sinn von Hervorbringen, Produzieren. Die Schau beansprucht, und zwar mit Recht, das An-sich-Sein der Dinge zu geben; nichts wird zu ihm hinzugefügt (78). Darum ist ein Vorwissen um das Sein im ganzen überflüssig (89). Schau ist sowohl die empirische Schau der sinnlich gegebenen Einzeldinge wie die Einsicht in notwendige Sachverhalte (Prinzipienerkenntnis). Der Unterschied der beiden Arten der Schau ist untergeordnet. H. deutet die scholastische Lehre von der Erfassung des intelligibilen in sensibili als Schau nicht nur der einzelnen Wesenheiten, sondern auch der Wesenszusammenhänge im konkreten Einzelding (112–126.)

Was im 2. Teil am meisten auffällt, ist der Abschnitt „Das Urteil als Schau“ (94–112). Er läuft fast darauf hinaus, das Urteil – sowohl im Sinn der ‚compositio

et divisio' wie im Sinn der Zustimmung – als eigenen Erkenntnisakt zu leugnen; es geht auf in dem Sehen des Sachverhalts: Das Aufleuchten der notwendigen Identität, die Einsicht, ist die urteilende Erkenntnis (100). Sonst müßte man annehmen, daß das Urteil – wie es die Transzendentalphilosophie tatsächlich behauptet – einen Inhalt (zumindest das Sein) hinzufüge, der durch das hinnehmende Schauen nicht gedeckt ist (111). In der Einsicht ist schon alles enthalten, auch die Gewißheit (105). Die „Mystifizierung der Copula“ wird darum abgelehnt (108–111). Die Struktur des Urteils ist nur sprachliche Form (103).

Der 3. Teil (138–207) bringt folgerichtig zu dieser Erkenntnisauffassung die Abrechnung mit der Transzendentalphilosophie und ihrer Auffassung der „Erkenntnis als Tat“. Die Kritik ist insofern eine „immanente Kritik“, als die Transzendentalphilosophie einerseits die Erkenntnis wesentlich als ein „Verarbeiten der aposteriorischen Gegebenheiten“ (*Mucke*) deutet (143), andererseits doch nicht umhinkann, die Schau, die Evidenz, implizit als letzte Instanz anzuerkennen. So ergibt sich der innere Widerspruch, daß man einerseits an der Evidenz als letzter Instanz festhält, andererseits es für nötig hält, sie aus weiter zurückliegenden Prinzipien zu rechtfertigen (142). Die Auffassung der Erkenntnis als tathafter Setzung, als Hinzufügung apriorischer Bestimmungen zum Gegebenen, meint H., bedeute letztlich ein Aufgeben des Erkenntnischarakters der Erkenntnis (166). Das Apriori verdecke das Sein, wie es wirklich ist. Wenn *Lotz* ein entdeckendes Apriori annehme, ein Apriori, das zugleich im Gegenstand verwirklicht sei, so werde damit eine harmonia praestabilita gefordert, die sich nicht rechtfertigen lasse, die im Grunde ein seltsamer Zufall sei (183–187). Auch aus der Notwendigkeit der apriorischen Formung folge nicht, wie *Mucke* meine, deren Berechtigung; es könnte ja eine rein subjektive Notwendigkeit sein. So bliebe letztlich nur ein Faktum, eben das Faktum, daß das transzendente Subjekt aus der Notwendigkeit seiner Konstitution nun einmal so und nicht anders denken muß; damit sei die Wahrheit dieses Denkens nicht gewährleistet (194–198). Das Ende sei folgerichtig ein „subtiler Relativismus“ (199).

Natürlich will H. nicht sagen, daß die Verteidiger der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie einen Relativismus lehren, sondern nur, daß sich aus ihren Lehren, wenn sie zu Ende gedacht werden, folgerichtig ein subtiler Relativismus ergibt. Aber ist das nicht Konsequenzmacherei? Die Antwort hängt davon ab, ob H. die Meinung der „Transzendentalisten“ richtig dargestellt hat oder nicht. Vielleicht ist die Frage, die H. mit Recht für entscheidend hält, nämlich die Frage, ob man die Evidenz ohne weitere Rechtfertigung als letzte Instanz gelten lasse oder nicht, doch nicht so eindeutig negativ zu beantworten wie H. meint. Jedenfalls wird von einem ganz konsequent sein wollenden Transzendentalphilosophen (*H. Holz*) gegen *Lotz* und *Coreth* der Vorwurf mangelnder Stilreinheit erhoben, weil sie die Evidenz des An-sich-Seins im Selbstbewußtsein ohne transzendente Rechtfertigung gelten lassen (vgl. *H. Holz*, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik* [Mainz 1966] 137, Anm. 31, u. 147). Gerade dieser Mangel an Stilreinheit, der in dem Zurückgreifen auf die Evidenz als letzte Instanz liegt, rettet sie aber vor den relativistischen Konsequenzen. Es liegt darin implizit das Zugeständnis, daß unsere Erkenntnis sich letztlich in zwei Schichten aufbaut, in der grundlegenden Evidenz der „reditio completa“ und der nur durch diese letztlich zu rechtfertigenden „objektiven“ Erkenntnis. Implizit findet sich sogar bei *Kant* diese Zweischichtigkeit der Erkenntnis; denn offenbar kann und will er die Transzendentalphilosophie, die er in der „Kritik der reinen Vernunft“ darlegt, nicht selbst wieder durch Anwendung von Kategorien auf ein gegebenes sinnliches Material begründen, sondern durch eine Reflexion auf das Erkenntnisgeschehen selbst, das sich im Selbstbewußtsein als etwas Existierendes kundtut (vgl. *KrV B 422 f.* Anm.). Darin scheint mir H. unbedingt recht zu haben, und das ist das Hauptverdienst seines Buches, daß er so entschieden ein unmittelbares Sichzeigen eines Gegenstandes als einzig mögliche letzte Begründung der Geltung unserer Erkenntnis hinstellt. Ob dieses Sichzeigen des Gegenstandes freilich immer eine „Schau“ im eigentlichen Sinn sein muß, das hängt davon ab, was man unter „Schau“ versteht. Auch ich würde das begleitende Bewußtsein der eigenen Akte nicht eine „Schau“ dieser Akte nennen; aber alle Einwände gegen die Bedeutung dieses Bewußtseins können die Tatsache nicht aufheben, daß wir im begleitenden Bewußtsein unseres Seins und Denkens selbst – und nicht bloß einer Erscheinung dieses Seins und Denkens – innerwerden.

H. möchte freilich vor allem von der Schau des realen Seins der sinnlich gegebenen Gegenstände ausgehen; eine transzendente Begründung dieses An-sich-Seins hält er für überflüssig. Hier kann ich ihm allerdings nicht folgen. Er scheint mir hier, wie es so oft geschieht, das spontane Urteil über das Ansichsein mit dessen unmittelbarer Schau zu verwechseln. Dies hängt wohl damit zusammen, daß er der Eigenart des Urteils in keiner Weise gerecht wird. Es geht nicht an, das Urteil in eine Schau aufzulösen. Darum bedeutet auch die von Husserl geforderte „Epoché“ nicht das Nicht-mehr-Vollziehen einer Schau oder Einsicht, wie H. meint (49), sondern nur die Forderung, ein Urteil so lange nicht als kritisch gerechtfertigtes Urteil gelten zu lassen, bis seine Begründung zu reflexer Klarheit gebracht ist; die natürliche Gewißheit des Urteils ist dadurch weder gezeugnet noch aufgehoben. Die Begründung ist aber keineswegs allein durch die Annahme einer unmittelbaren Schau möglich; wer meint, nur eine unmittelbare Schau könne ein spontanes Urteil begründen, traut der menschlichen Vernunft und ihrem spontanen Denken entschieden zuwenig zu. Es gehört m. E. nicht allzuviel Reflexion dazu, um sich klarzumachen, daß der Inhalt sehr vieler spontaner Urteile nicht durch eine schlichte Schau begründet werden kann. Es kann dies vielmehr reflex nur durch eine irgendwie transzendente Reflexion geschehen. Und eben dies ist die Rechtfertigung einer Transzendentalphilosophie, die sich freilich ihrer Grenzen bewußt bleiben muß.

Zuletzt sei noch auf einen störenden Druckfehler aufmerksam gemacht: S. 49, Z. 4 v. u. muß es statt ‚keine‘ offenbar ‚eine‘ heißen. J. de Vries, S. J.

Schmucker, Josef, *Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument* (Quaestiones disputatae, 43). 8^o (183 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 20.– DM.

Diese neue Studie zur Frage möglicher Gottesbeweise aus der Feder des versierten Kantkenners schließt sich an diejenige über „Die primären Quellen des Gottesglaubens“ (Freiburg – Basel – Wien 1967) an (vgl. ThPh 43 [1968] 454 f.). Sie will einen Weg kosmologischer Gotteserkenntnis zeigen, „den auch ein kritisch prüfendes, modernes Denken als diskutabel anerkennen kann“ (9). Man kann nicht genug rühmen, daß hier an einem Wege (mit)gebaut wird, den man heute weithin, gerade wenn man sich als kritisch prüfend und modern versteht, als nicht mehr diskutabel auffaßt, nämlich an einem „kosmologischen“ Weg zu Gott (d. h. zu dem Satz, der Aussage: Gott ist). Gleich von vornherein möchten wir dem Verf. alles zugeben, was er schon aus dem „vorkritischen“ Kant an Instanzen gegen einen möglichen kosmologischen Gottesbeweis hervorholt, so daß nicht alles, was gegen eine solche Möglichkeit vorgebracht werden mag, von der „kritischen“ Position Kants in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ abhängt. Original ist die These, der „harte“, bleibende Kern der Kantischen Argumentation sei die Kritik der Begriffe ‚ens necessarium‘ und ‚ens realissimum‘, vor allem wohl des ersteren, grundlegenden. Der Rez. möchte aber (dies zu 67) seiner Meinung Ausdruck geben, daß die ganz entscheidenden Einwände Kants doch erst in der „Kritik“ auftauchen und sich in den beiden ersten Nummern in B 637/8 niederschlagen: die prinzipielle Einschränkung des „transzendentalen“ Grundsatzes der Kausalität auf den phänomenalen Bereich und damit die Unmöglichkeit, auf eine „erste“ Ursache zu schließen. Kants Theorie der Kausalität als Kategorie im Rahmen und auf dem Boden seiner „transzendentalen Deduktion“ blockiert den Weg metaphysischer Gottesbeweise endgültig und wohl auch für das heutige akademische Allgemeinbewußtsein entscheidend. Wenn Sch. aus seinen Analysen der Kantischen Position schließlich positive Hinweise auf Anzeichen von Kontingenz der Welt gewinnt, dann steht ja, was man nicht eigentlich noch aussprechen muß, (gerade) der wichtigste Schritt erst bevor, und er läßt sich nur mit Hilfe des metaphysischen Satzes der Kausalität tun.

Nun aber bringt Sch. – um auch das noch vorwegzunehmen – eine Überlegung, die jenen Satz in seiner Geltung aufzeigen will (112 f.), im Anschluß an F. van Steenberghe (Ontologie 1953). Es soll jetzt nicht polemisiert, aber wenigstens bemerkt werden, daß der Rez. in seinen Vorlesungen die betreffende Reflexion zumindest als eine Vorstufe des eigentlichen Aufweises vorlegt. Jedenfalls setzt sie die Ebene „metaphysischer“ Analyse voraus, und ebendie wird allenthalben in Frage gestellt. Auch Kant räumt ja noch in seiner KrV ein, daß unser Denken, wenn es die Dinge in ihrem