

gisch relevanten Allgemeinen“ für eine fruchtbare Behandlung des Themas (846). Wir sind darum berechtigt, auch in diesem Punkt sein letztes Wort abzuwarten. Auf jeden Fall zeigt das Bisherige, daß ihm an einer Interpretation des ontologisch Allgemeinen liegt, die den Menschen in seinen transzendentalen und zugleich ontologischen Strukturen zu beschreiben und zu verstehen erlaubt.

Es wäre mithin wohl denkbar, aus der Fülle an Bezug- und Stellungnahmen im vorliegenden Bande den philosophischen Ort H.s genauer zu bestimmen. Doch hätte ein solcher Versuch nur den Wert einer Denkaufgabe. Eines soll indes mit Dank anerkannt werden: sein so überaus positives Verhältnis zur philosophischen Tradition – ganz Geist vom Geiste Leibnizens. Ob man andererseits sagen sollte, vor der „Vernunft der Jahrtausende“ würde „sich auch die genialste Ursprünglichkeit eines noch so tiefen individuellen Denkens als dilettantisch und primitiv erweisen“ (322)?

H. Ogiermann, S. J.

Blaha, Ottokar, *Die Ontologie Kants. Ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie* (Salzburger Studien zur Philosophie, 7). Gr. 8^o (244 S.) Salzburg 1967, A. Pustet. 33.— DM.

Der Titel des Buches reizt zum Widerspruch, zumal wenn man erfährt, daß „Ontologie“ im überlieferten Sinn verstanden wird, nicht in dem Sinn, in dem allein sie Kant ausdrücklich anerkennt, nämlich als „System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze . . ., sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können“ (WW 20, 260). Trotzdem gelingt es B., an Hand der Texte, vor allem aus der „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV) und der „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV), nachzuweisen, daß bei Kant eine Ontologie des An-sich-Seienden, wenn auch verdeckt durch die vordergründige Erkenntnistheorie, vorliegt. Über die bisherigen Versuche, Kant als Metaphysiker zu erweisen (M. Wundt, Heimsoeth, N. Hartmann und besonders G. Martin), geht B. entschieden hinaus.

Das 1. Kap. (23–54) arbeitet vor allem „die großen Linien der Kantischen ontologischen Gedankenführung“ heraus. Selbstverständliche Voraussetzungen sind für Kant einerseits das mechanistische Weltbild mit seiner durchgehenden strengen Naturgesetzlichkeit, der auch das „empirische Ich“ unterworfen wird, andererseits die nominalistische Auffassung der Sinnenwelt, in der es nur Einzelgegenstände ohne allgemeine Wesensstrukturen gibt. Beides ist nur dadurch widerspruchsfrei zu vereinigen, daß der Ursprung der Naturgesetzlichkeit im Subjekt gesucht wird. Dieses Subjekt kann nicht das empirische Subjekt sein, da dieses selbst der Naturgesetzlichkeit unterliegt. Das „transzendente“ Subjekt, das die Naturgesetzlichkeit konstituiert, muß also selbst von dieser Gesetzlichkeit frei, es muß ein Subjekt an sich sein (46).

Das 2. Kap. (55–128) entfaltet „die ontischen Hauptfaktoren“, wie sie sich aus der transzendentalen (tr.) Ästhetik und der tr. Analytik ergeben. In der tr. Ästhetik werden dabei allerdings Ergebnisse vorweggenommen, die erst in der tr. Analytik eigentlich bewiesen werden; der Beweis dafür (61) erscheint mir freilich angreifbar; er setzt voraus, daß, wenn Raum und Zeit Anschauungsformen jedes denkenden Wesens wären, nicht nur die durch dieses Denken konstituierten Gegenstände, sondern auch das denkende Subjekt selbst räumlich-zeitlich sein müßte. Der Beweis in der tr. Analytik geht nach B. davon aus, daß die Kausalität, durch die das Ding das Subjekt affiziert und ihm das Material für die kategoriale Formung liefert, wie auch die Kausalität, die das Subjekt in dieser Formung ausübt, jedenfalls keine mechanische Naturkausalität sein kann; darum gehören sowohl dieses Ding wie dieses Subjekt nicht zur konstituierten Naturwelt, sondern stehen dieser als konstituierende Prinzipien gegenüber; sie sind „an sich“ (81 f.). Jedenfalls ist Kant in der KpV überzeugt, daß er in der KrV „den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit“ gesetzt habe (KpV 73) (Bl. 107). In den „Fortschritten der Metaphysik“ sagt Kant ausdrücklich, daß das logische Ich „das Subjekt, wie es an sich ist, im reinen Bewußtsein . . . (als) reine Spontaneität anzeigt“ (WW 20, 271) (Bl. 91; vgl. 203 f.). Dieses tr. Subjekt ist individuell, ja im Grunde mit dem empirischen Subjekt identisch, dessen Tiefendimension (74); sein Wesen allerdings ist überindividuell (92 f.). Das Verhältnis des Individuellen zum

Überindividuellen wird von Kant nicht geklärt (93). Eine Mehrheit der an sich seienden Subjekte wird von Kant ohne weitere Begründung angenommen (96, vgl. 173); wie B. an späterer Stelle darlegt, ist der Grund wohl die in der Sinnenwelt erscheinende Vielheit menschlicher Wesen und ihres Tuns, das wir als sittliches und darum an sich seiendes Tun beurteilen müssen (174). Damit stimmt allerdings die Auffassung Kants nicht zusammen, daß wir über das Ding an sich, von dem die tr. Affektion des tr. Subjekts ausgeht, auf Grund der Erscheinungen, die „himmelweit unterschieden“ sind vom Ding an sich, keinerlei Aussage machen können, nicht einmal, ob es eines oder eine Vielheit ist (114 f.). Später legt der Verf. nahe, daß nach Kant (WW 8, 154) jedes An-sich-Seiende Person ist, daß es also kein unbewußtes (in etwa Körpern entsprechendes) Ding an sich gibt (177 f.); das eine Ding an sich, das allen Erscheinungen zugrunde liegt, wäre dann wohl nichts anderes als der Schöpfergott (vgl. 206); damit würde aber Kant in die Nähe Berkeleys rücken, dessen Auffassung er doch in seiner „Widerlegung des Idealismus“ (KrV, B 274–279) ausdrücklich ablehnt.

Aber solche Deutungen stützen sich nur auf gelegentliche Äußerungen Kants, werden jedoch nirgends in seinen Werken thematisch ausgeführt. Viel ernster zu nehmen ist die *Erweiterung des ontologischen Grundentwurfs*, wie sie im 3. Kap. (129–190) auf Grund der tr. Dialektik und der KpV entfaltet wird. Die tr. Dialektik erweist das tr. Subjekt in dreifacher Weise als ausgerichtet auf das Unbedingte (151). Von entscheidender Bedeutung ist der von Kant selbst im Druck hervorgehobene Grundsatz: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“ (B 436). B. erörtert die Tragweite dieses Grundsatzes und kommt zu der Folgerung: Nach den ewigen Gesetzen der reinen Vernunft, aber nicht auf Grund der Naturwelt, muß es das Unbedingte geben (156). Kant selbst sagt, die Vernunft verlange das Unbedingte in den Dingen an sich „notwendig und mit allem Recht“ (B XX). Gäbe es diesen ontischen Hintergrund nicht, dann wären die tr. Ideen nur „Hirngespinnste“ (161). Mehr kann freilich die rein theoretische Vernunft nicht sagen. In seinem Was bleibt das Unbedingte völlig unbestimmt (158).

Weiter führt hier nur die Konstitution des Sittlichkeitsbereichs in der KpV, die B. zum Teil schon vorher behandelt. Das unmittelbar erfaßte Sittengesetz setzt nicht nur die Idee der Freiheit, sondern diese selbst voraus (148). Kant selbst sagt: „Wäre keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein“ (KpV 5, Anm.). Damit tut sich das an sich seiende tr. Subjekt als freie Persönlichkeit kund (170). Die Person gibt auch der von sich aus rein mechanistischen Naturwelt erst einen Sinn (172).

Aus dem 4. Kap. (191–214) seien besonders die Ausführungen über die *Lehre von den Postulaten* herausgegriffen. Mit der Erkenntnis der Willensfreiheit erschließt sich auch das Unbedingte, das in der tr. Dialektik unbestimmbar blieb, als personaler Schöpfergott (206). Diese und andere metaphysische Erkenntnisse scheint aber Kant dadurch abzuschwächen, daß er sie auf „Postulate“ und einen bloßen „Glauben“ zurückführt. Aber der Postulatscharakter eines Satzes sagt nur, daß dieser „theoretisch“, d. h. im Bereich der rein theoretischen Vernunft, nicht erweislich ist; der Gebotscharakter des Sittengesetzes garantiert trotzdem die Folgerungen (209). Es gilt nicht nur: Wenn wir moralisch handeln wollen, müssen wir dies und jenes voraussetzen, sondern auch: Das unbezweifelbare moralische Gesetz setzt als Bedingung seiner Möglichkeit voraus, daß die tr. Ideen der Freiheit und Gottes (und der Unsterblichkeit) reale Gegenstände betreffen (207). Und wenn Kant den Glauben ein „objektiv unzureichendes Fürwahrhalten“ nennt (B 850), so erklärt er dies auf der folgenden Seite selbst als „theoretisch unzureichend“ (212). Damit ist auch gegeben, daß Glauben ein freies Fürwahrhalten ist. Der Mensch kann sich dem Sittengesetz gegenüber taub stellen; daß wir uns in der Naturwissenschaft nur als Glieder des Naturmechanismus erkennen, kann dem Vorschub leisten (211). Der Postulatscharakter bedeutet also nach B. nur einen andern Erkenntnisweg. Das gilt auch für den Gottesbeweis; auf dem Weg über die Naturwelt und mit bloßen Naturkategorien ist er nach Kant unmöglich, nicht aber von der personalen Erfahrung des Sittengesetzes aus (213).

In dem kurzen 5. Kap. (215–231) folgert B. aus seinen Ergebnissen, daß Kant mehr, als man gemeinlich annimmt, in der großen Entwicklungslinie der abendlän-

dischen Philosophie steht (217). Kant selbst war sich dessen nicht bewußt, weil er diese Tradition zu wenig kannte (230); dessen aber, daß er der Sache nach eine *ontologische* Neubegründung der Philosophie gesucht hat, war er sich wohl bewußt (ebd.).

Das Buch bedeutet in vieler Beziehung einen Umsturz der landläufigen Kant-Auffassung. Freilich steht es nicht ohne Vorläufer da; aber so folgerichtig wie hier ist m. E. diese Kant-Deutung noch nie dargelegt worden. Wer sie nicht nur wegen ihrer Ungewöhnlichkeit ohne Erörterung ihrer Begründung ablehnen will, ist gehalten zu zeigen, wie die zahlreichen Texte, auf die B. sich stützt, ohne gewaltsame Deutung anders aufgefaßt werden können. Wie B. selbst betont, ist die herrschende Ablehnung des Gedankens einer Ontologie Kants deshalb leicht verständlich, weil bei Kant tatsächlich die Deutung der Erkenntnis im Sinn der „Kopernikanischen Wende“, d. h. als tr. Konstitution des Gegenstandes, derart im Vordergrund steht, daß darüber jede Ontologie als ein für allemal abgetan erscheint. Man übersieht dabei, daß diese Ablehnung dem Sinne nach nur der überlieferten, von der Naturwelt ausgehenden Metaphysik gilt. Die Ontologie, die B. bei Kant nachweist, stützt sich aber gerade nicht auf Folgerungen, die in der bis dahin üblichen Weise von den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung direkt auf deren übersinnliche Prinzipien schließen, sondern auf die tr. Erfahrung selbst, die diese Gegenstände konstituiert.

Vielleicht hätte B. seinen Gedanken noch überzeugender herausarbeiten können, wenn er ausdrücklicher darauf hingewiesen hätte, daß diese Ontologie auf einer ganz anderen Art von Erkenntnis beruht, als es jene „Erkenntnis“ im engeren Sinn ist, die auf der tr. Konstitution der Erfahrungsgegenstände beruht. Diese den Gegenstand konstituierende Erkenntnis, die naturgemäß in der KrV im Vordergrund steht, kann nicht die einzige uns mögliche Erkenntnis sein. Indem Kant sie als relativ auf die Funktionen des tr. Subjekts erkennt, vollzieht er eine Reflexion auf das Sein und Tun des Subjekts, die selbst nicht wieder Anwendung von Kategorien auf ein gegebenes Material ist. Daß dieses Bewußtsein der eigenen Existenz nicht auf Anwendung von Kategorien beruht, sagt Kant selbst ausdrücklich in der Anmerkung B 422 f., auf die besonders W. Brugger aufmerksam gemacht hat (Kant und die Scholastik heute [Pullach 1955] 116–118), und wiederum in dem Text B 429, den B. ebenfalls zitiert (204). Gäbe es diese andere Art der Erkenntnis, die ‚reditio completa‘ der Scholastiker, nicht, so wäre die ganze KrV unmöglich. Kant hat zu wenig auf die Art der Erkenntnis reflektiert, die er selbst in der KrV vollzieht. Es geht auch nicht an, diese auf das An-sich des Subjektes und seines Wirkens sich richtende Erkenntnis *allein* als schlußfolgernde Erkenntnis aufzufassen, wie es bei B. zuweilen den Anschein hat (96.201). Um durch schließendes Denken zum An-sich zu gelangen, muß ich schon von An-sich-Seiendem ausgehen. So sagt denn auch B., ohne direkten, und sei es nur „punktuellen“ Erkenntnisdurchbruch . . . zuallermindest zum tr. Subjekt als solchem, gehe es nicht (214). Aber auch die Tatsache selbst, daß ich Wahrnehmungen räumlich-zeitlicher Art habe, kann nicht selbst wieder nur „Erscheinung“ sein. Kants höchst unklare Lehre über das empirische Subjekt und sein Verhältnis zum tr. Subjekt, die auch B. beklagt (93.205), verdunkelt diese Tatsache. Auch hier wird man, wenn man Kant richtig verstehen will, über den Buchstaben seiner Lehre hinausgehen müssen.

J. de Vries, S. J.

Reiter, Josef, *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei Jacques Maritain*. 8⁰ (228 S.) München – Salzburg 1967, A. Pustet. 29.– DM.

Diese Veröffentlichung einer Münchener Dissertation setzt sich, wie der Untertitel schon sagt, zum Ziel, den Zusammenhang zwischen Ontologie und philosophischer Gotteslehre im Denken J. Maritains zu untersuchen. Insofern dies weitgehendes Eindringen in die Gedankenwelt Thomas von Aquins bedeutet, ist die Aufgabe riesig. Sie ließ sich nur dadurch auf gut 200 Seiten bewältigen, daß das Thomas-Verständnis des französischen Denkers im allgemeinen außer Frage blieb.

Im 1. Teil „*Sein und Existenz*“ geht es um eine Skizzierung der Ontologie Maritains, soweit dies im Hinblick auf eine philosophische Gotteslehre nötig erscheint. (20). Zentral ist hier der Begriff der „metaphysischen Seinsintuition“. Diese wird abgegrenzt gegen Fehlformen und gegen die natürliche Seinsintuition