

nur, wenn die Anfangsfrage (1025 b3) im oben dargelegten Sinn nicht durchgehalten wird.

S. 153 ersetzt B. den Ausdruck ἡ ὄν wegen des gemeinsamen Gegensatzes zu κατὰ συμβεβηκός durch καθ' αὐτό und schließt daraus, daß ὄν καθ' αὐτό die Isolierung des Seienden gegenüber allen anderen Bestimmtheiten beinhalte. Aus 1003 a 21–22 geht aber hervor, daß mit ἡ ὄν, und dasselbe gilt für καθ' αὐτό, keineswegs eine solche Isolierung gemeint ist, sondern verlangt wird, daß alle Aussagen über das ὄν in einer Ontologie, auch die Fragen nach deren Gründen (29–31), sich nicht zufällig und äußerlich, sondern innerlich und notwendig auf das Seiende, eben als Seiendes, beziehen müssen.

Es ist dem Verf. gelungen, einen möglichen Gesichtspunkt der aristotelischen Trl-Lehre aufzuzeigen, indem er sie daraufhin analysiert hat, ob sie implizit oder explizit eine Trl-Lehre enthalte, wie er sie im Sinne hat (s. oben). Aber sollte dieser Band nicht das erste Kapitel einer Geschichte der Trl-Lehre der alten Ontologie sein? Kann man jedoch bei der Engführung dieser Methode so etwas wie „alte Ontologie“ überhaupt ins Gesichtsfeld bekommen? Die Lehre des Aristoteles über die Trl ist gewiß unvollständig und in manchem unausgeglichen, was eine zusammenhängende Interpretation erschwert; aber es sind von ihr offensichtlich Impulse ausgegangen, die in geistesgeschichtlicher Kontinuität zu einer Gestalt der Trl-Lehre geführt haben, die anders aussieht als die hier erfragte. Angesichts dessen darf mit Fug und Recht bezweifelt werden, ob man Texte, die in diese Richtung weisen, die aber aus einer auf Geltungstheorie reduzierten Sicht der Ontologie bei Aristoteles nicht verständlich gemacht werden können, deshalb als unecht bezeichnen dürfe. Die geltungstheoretische Auffassung der Trl-Lehre steht hier nicht zur Diskussion; aber auch wenn man sie als eine bestimmte Reflexionsweise der Erkenntnistheorie gelten läßt, so enthebt sie doch keineswegs der Notwendigkeit einer metaphysischen Fragestellung.

W. Br u g g e r, S. J.

Sala, Giovanni, *Das Apriori in der menschlichen Erkenntnis. Eine Studie über Kants Kritik der reinen Vernunft und Lonergans Insight* (Monographien z. philos. Forschung 97). Gr. 8° (XIII u. 391 S.) Meisenheim 1971, Hain. 77.50 DM.

Das Buch enthält die Bonner Dissertation des Verf., die unter Leitung des angesehenen Kantforschers *Gottfried Martin* († 20. Okt. 1972) entstanden ist. So erscheint das Thema, soweit es das Apriori in der menschlichen Vernunft von Kant her angeht, ohne weiteres verständlich. Das gleiche läßt sich nicht im Hinblick auf den andern Autor sagen, der im Untertitel genannt wird; *Bernard Lonergan* dürfte den meisten deutschen Lesern philosophischer Bücher unbekannt sein. Der aus Kanada stammende, seit 1953 an der Gregoriana in Rom lehrende Jesuit wird wohl gelegentlich in der Reihe derer erwähnt, die im Gefolge *Maréchal's* Kants transzendente Methode mit der Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin verbinden. Ausführlicher hat zuerst *Otto Muck* in seinem Buch „Die transzendente Methode“ (vgl. darüber: Schol 40 [1965] 389–397) über Lonergan berichtet, dann Sala selbst in einer Abhandlung „Seinserfahrung und Seinshorizont“: ZKathTh 89 (1967) 294–338. Die vorliegende „Studie“ läßt Kants Auffassung des Apriori durch eine Gegenüberstellung zu Lonergans philosophischem Hauptwerk „*Insight*“ (London 1957) in neuem Licht erscheinen und so zugleich auch die Bedeutsamkeit der dort dargelegten Erkenntnistheorie ersichtlich werden.

Zunächst eine Übersicht über den Inhalt des Buches von S. Das 1. Kap. (12–40) erweist die Theorie des Apriori als Kernstück von Kants Analyse der Erkenntnis. Die folgenden 5 Kapitel (41–151) behandeln mit Verwertung des Kantwerkes *G. Martins* und teilweise in Auseinandersetzung mit Auffassungen *H. J. Patons* und *F. Grayeffs* Raum und Zeit als die apriorischen Anschauungsformen; besonders hingewiesen sei auf die von Texten Galileis ausgehenden Ausführungen über die mathematische Methode in der Naturwissenschaft, die zeigen, daß „das Hineinlegen (des Apriori in die Natur), worauf Kant besteht und das den Kern seiner Lehre über das Apriori ausmacht, in einem viel nuancierteren Sinn verstanden werden muß, als es Kant zu tun scheint“ (119). Wie schon im 5. und 6. Kap., so steht noch mehr im 7. und 8. Kap. (152–190) die Frage nach der Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken im Vordergrund. Wegen des

Fehlens einer zwischen sinnlicher Vorstellung und Urteil vermittelnden *Einsicht*, die im Sinnlichen einen neuen, geistigen Gehalt erfährt, gelingt es Kant trotz mehrfacher Versuche nicht, eine befriedigende Antwort auf diese Frage zu geben.

Das 9. und 10. Kap. (191–236) bringen die Erörterung der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe. Das 11. Kap. (237–261) behandelt die Rolle des Bewußtseins, das 12. Kap. das Schematismus-Kapitel und damit nochmals die Verknüpfung von Sinnlichkeit und Verstand. Die Kapitel 13–16 (276–382) erörtern die Problematik der transzendentalen Dialektik und damit des Unbedingten und der Seinserkenntnis; sie bedeuten ohne Zweifel den Höhepunkt des Werkes. Das kurze 17. Kap. (383–389) gibt unter dem Titel „Von den Naturwissenschaften zu den Geisteswissenschaften“ einige Ausblicke auf die Geisteswissenschaften, deren theoretische Grundlegung erst das 19. Jh. gebracht hat.

Im folgenden sollen die Ergebnisse des Buches unter zweifacher Rücksicht mehr im einzelnen dargestellt und gewürdigt werden: 1. Die Grundzüge der Erkenntnislehre Lonergans, mit der sich S.s eigene Auffassung im wesentlichen deckt. 2. Die sich aus dieser Sicht der menschlichen Erkenntnis ergebende Beurteilung von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV).

Entscheidend für die *Erkenntnislehre* Lonergans und S.s ist die Auffassung, daß sich die Erkenntnis in drei Stufen vollzieht: Erfahrung, Einsicht (insight!) und Urteil. Die *Erfahrung* meint dabei die sinnliche Anschauung; in ihr ohne weiteres die Erkenntnis der Wirklichkeit zu sehen, ist die Auffassung eines unkritischen, intuitionistischen Empirismus (298). In ihm wird die sinnlich-anschauliche Gegebenheit mit dem Sein verwechselt.

Die *Einsicht* ist, wie schon gesagt, das zwischen Erfahrung und Urteil vermittelnde Glied; sie entspricht dem νοεῖν ἐν παντάσῃματι des Aristoteles (189). Sie ist also nicht ein apriorischer Begriff, der vom Subjekt her in das erfahrungsmäßig Gegebene „hineingelegt“ wird (36 f.), sondern das Erfassen eines neuen Inhalts, der, obwohl sinnlich nicht erfährt, doch für den Verstand in den Daten der Sinnlichkeit vorfindbar ist (211); dieser neue Inhalt wird einmal als die Einheit und der Zusammenhang im Mannigfaltigen bezeichnet (316). Das Erfassen dieses Inhalts ist noch nicht Begriff, wohl aber wird das so Erfasste im Begriff oder „inneren Wort“ *ausgedrückt* (317). Gelegentlich wird die Einsicht ausdrücklich nur der „prima mentis operatio“, d. h. der Begriffsbildung bzw. dem Erfassen der Washeiten, zugeordnet (168); so kann sie natürlich noch nicht „Einsicht“ in die Wahrheit eines Urteils sein. Der Akt der Einsicht wird wiederholt auch „Verstehensakt“ genannt, wie mir scheint weniger glücklich, da so die Verwechslung mit dem geisteswissenschaftlichen „Verstehen“ nahegelegt wird.

Die Einsicht im umschriebenen Sinn erkennt also noch nicht das „Sein“, das, was ist“ (171), obwohl die Unterscheidung von intelligiblem (Wesen) und Sein die kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich schon korrigiert (ebd.). Die Seinserkenntnis wird also allein dem Urteil zugeordnet. Zunächst könnte man hier den Eindruck gewinnen, als sei das Neue des Urteils eben das „Ja“ oder „Nein“ (342), die absolute „Setzung“, die zweifelsfreie Affirmation oder Negation, so daß wie dem Begriff das Wesen, so dem Urteil als Akt der Zustimmung (oder Ablehnung) das „Sein“ zugeordnet sei. Dann wäre das Urteil sich selbst Kriterium (151; 356). Aber das kann ja wohl nicht gemeint sein, denn es gibt ja leider auch falsche, irrige Urteile. Es darf hier ein Wort, das S. immer wieder gebraucht, nicht übersehen werden. Er spricht vom *rationalen* Urteil. Dadurch wird nicht das Urteil der ratio im Gegensatz zum intellectus zugeordnet. „Rationales Urteil“ heißt „der Vernunft entsprechendes“ Urteil, und dies wiederum heißt „begründetes Urteil“, Urteil „kraft einer hinreichenden Evidenz“ (342), Urteil aufgrund „absoluter Motivation“ (344). Nur, wenn „das Urteil eine nachgewiesene Einsicht ausdrückt, ... ist es ein Akt, in dem man das, was ist“, erkennt“ (171). Hier wird eine „Einsicht“ gefordert, die nicht nur Einsicht einer Washeit ist, sondern Einsicht eines „Seins“, eines seienden Sachverhalts. „Vorgängig zur Einsicht“, und zwar einer *solchen* Einsicht, eine Aussage als wahr anerkennen, würde eine „irrationale Auffassung“ sein (ebd.). Es genügt also nicht, nur zwischen der bloßen „Synthesis der Termini“, die nur ein *Denken* eines Sachverhalts ergibt, und der unbedingten „Setzung“ dieser Synthesis, d. h. der Setzung des Dinges an sich selbst bzw. des Seins, zu unterscheiden, wie der Text von Lonergan, der S. 342 zitiert wird,

nahezulegen scheint, sondern es muß weiter unterschieden werden zwischen einer auf Einsicht bzw. Evidenz des Sachverhaltes beruhenden und einer uneinsichtigen Setzung. Nur im *einsichtigen* Urteil habe ich die *Erkenntnis* des Seins.

Das Problem lautet also: „Wie gelange ich zur Erkenntnis“, d. h. zur Einsicht, „dieses Seins“? (343) S. fordert dafür eine „Reflexion“ (310), einen „reflexiven Verstehensakt“ (355); die (sinnliche) Anschauung allein genügt nicht (334), weil sie das wirkliche Sein nicht gibt, aber „der Vernunftschluß in der Reflexion ist imstande, das Unbedingte zu erreichen“ (335). S. spricht hier im Anschluß an Lonergan von dem „virtuell Unbedingten“ (332). Das zu begründende Urteil ist zunächst etwas Bedingtes, es wird aber zum „virtuell Unbedingten“, insofern zunächst auf der sinnlichen Ebene die „Daten“ gegeben sind und diese als hinreichende Bedingung für die Wahrheit des zu begründenden Urteils erkannt werden (332, 340). So „schematisiert der Syllogismus den Prozeß“, durch den wir zu dem virtuell Unbedingten, d. h. der begründeten Seinsaussage, gelangen (340). Die Prämissen sind also einerseits der Satz, der das wirkliche Bestehen der „Daten“ aussagt, anderseits die Einsicht: *Wenn* diese Daten wirklich bestehen, *dann* besteht auch das „Sein“, das im Urteil ausgesagt wird. Das gibt auch Kant in etwa zu, nur meint er, die Zahl der Bedingungen, die erkannt werden müßten, sei unbegrenzt und könne daher nie durchlaufen werden (336); demgegenüber betont Lonergan mit Recht, daß die Zahl der Bedingungen, von denen die Erkenntnis eines einzelnen Seienden abhängt, begrenzt ist (337).

Soweit wäre alles gut, wenn natürlich auch zugegeben werden muß, daß die Analyse des „virtuell Unbedingten“ (bzw. der „mittelbaren Evidenz“) hier nur in äußerster Schematisierung gegeben ist; sie für die verschiedenen Arten von Urteilen im einzelnen zu entfalten, ist Aufgabe einer ausgearbeiteten Erkenntniskritik. Aber, wie S. selbst bemerkt, „die eigentliche Aufgabe“ der diskursiven Tätigkeit „besteht in der Erfassung der Prämissen selbst“ (340). Nicht jede Prämisse kann wiederum im erklärten Sinn nur „virtuell unbedingt“ sein, da „jede mittelbare . . . Erkenntnis letzten Endes eine unmittelbare . . . Erkenntnis voraussetzt“ (339). Wenn *jedes* Urteil, selbst das nur wahrscheinliche, letztlich stets von etwas aussagt, daß es ohne Vorbehalt *ist* (so S. gegen Kant: 342 f., 370, 378), dann muß es auch Urteile geben, in denen ein „unmittelbarer Kontakt mit der Wirklichkeit“ (60), d. h. mit dem Sein, gegeben ist. Und wo sollte dieser Kontakt zu finden sein, wenn er nicht im „Beisich-selbst-Sein“ des denkenden Subjekts, in der Gegenwart des Subjekts als Subjekts (253), zu finden ist? Gewiß ist das begleitende Bewußtsein noch nicht Urteil im vollen Sinn, aber es enthält jene vorbegriffliche geistige Erfahrung und Einsicht des Seins eines Seienden, die das entsprechende Urteil unmittelbar rechtfertigt. Wäre hier noch ein Schluß von der Bedingung auf ein bedingendes Sein notwendig, so würde jedes diskursive Erkennen des Seins eines Seienden unmöglich. Denn von etwas, was nicht als wirklich Seiendes erkannt ist, gibt es keinen gültigen Schluß auf wirklich Seiendes (*peiorum sequitur* . . .). Selbst Kant leugnet nicht, sondern sagt ausdrücklich, daß ich mir im Selbstbewußtsein bewußt bin, „daß ich bin“, „in der Tat existiere“, und daß hier die Existenz nicht die *Kategorie* des Daseins ist (deren einzig rechtmäßiger Gebrauch die Anwendung auf eine gegebene Erscheinung ist) (vgl. KrV B 157 f. und B 423; dazu die Beiträge des Rezensenten und W. Bruggers in: J. Lotz, Kant und die Scholastik heute, 19–25 u. 113–123).

So werden wir durch die Sache selbst zu unserm zweiten Punkt, der *Beurteilung Kants von der Erkenntnislehre Lonergans bzw. S.s. her*, geführt. Schon die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß sich in S.s Buch scharfsinnige und ernst zu nehmende Einwände gegen Kants Auffassungen finden. Auf weitere vier Einwände wollen wir im folgenden eingehen. Die ersten drei scheinen mir angreifbar zu sein, der vierte ist um so entscheidender.

Zunächst richtet sich die Kritik S.s gegen *Kants Auffassung des Apriori* im allgemeinen. S. meint, das einzige notwendig anzunehmende Apriori sei das innerlich auf den unbegrenzten Seinshorizont ausgerichtete Erkenntnisstreben (56–58), das ein „operatives“ Apriori sei. Dagegen sei ein „inhaltliches“ Apriori nicht anzunehmen. Wenigstens Kants Formen der Sinnlichkeit, insbesondere der Raum als apriorische Form, seien aber bei Kant ein inhaltliches Apriori (67–70). Das Bedenken, das S. gegen ein inhaltliches Apriori erhebt, besteht in der Annahme, durch das „Hineinlegen“ eines nicht vom Gegenstand her empfangenen weiteren Inhalts in das a posteriori Gegebene werde das Ergebnis der Synthese zu

einer bloßen Erscheinung (37, 383). Diese Annahme entspricht allerdings der Überzeugung Kants. Aber ist diese wirklich *bewiesen*? Muß das Apriori, um mit J. Lotz zu sprechen, notwendig das reale Seiende „verdeckendes“ Apriori sein? Kann es nicht auch ein „entdeckendes“ Apriori sein? Ein solches entdeckendes Apriori nimmt *Thomas von Aquin* für die Sinnlichkeit in der Lehre an, erst durch Zutaten der „inneren Sinne“ werde das Sinnbild des äußeren Gegenstandes vollendet (vgl. dazu *J. Lotz* in Schol 14 [1939] 325–333); für den Verstand in seiner Beziehung auf die Sinnesdaten liegt die gleiche Annahme (eines entdeckenden Apriori) in der recht verstandenen Lehre von der Substanz bzw. der Kausalität als „sensible per accidens“, das zwar selbst nicht sinnlich gegeben ist, wohl aber „statim ad occursum rei sensatae“ (mit Recht) hinzugedacht wird („apprehenditur“, sagt Thomas, nicht: „percipitur“; vgl. *J. de Vries*, *Critica* [1964] Nr. 220–222).

Der letztgenannte Punkt hängt eng zusammen mit dem, was Kant den *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* nennt. S. scheint mir den Sinn dieses Kapitels mißzuverstehen, wenn er meint, in ihm gehe es um das gleiche Problem wie in der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe (263). Gewiß handelt es sich in beiden Fällen um die Anwendung der Kategorien auf das sinnlich Gegebene, aber unter jeweils deutlich verschiedener Rücksicht. In der transzendentalen Deduktion ist die Frage, warum *überhaupt* Verstandesbegriffe, die nicht aus der Erfahrung stammen, auf sinnliche Erscheinungen mit Recht angewandt werden. Im Schematismuskapitel dagegen ist die Frage, warum gerade *diese* und keine andere Kategorie hier und jetzt mit Recht angewandt werde – denn das darf nach Kant keineswegs willkürlich geschehen.

Ein weiterer Punkt, in dem ich der Kritik S.s an Kant nicht zustimmen kann, ist die Ablehnung eines wesentlichen Unterschiedes von *analytischen und synthetischen Urteilen*; der Grund für diese Ablehnung ist für ihn, wenn ich recht verstanden habe, daß die Analyse immer schon die Synthese des Subjektbegriffes voraussetze (313). Hier muß es doch sehr auffallen, daß Kant selbst in aller Deutlichkeit ebenfalls sagt, daß alle Analysis eine Synthesis voraussetze, „denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen“ (KrV B 130); und trotzdem hält Kant am wesentlichen Unterschied der beiden Urteilsarten fest. Dadurch, daß das analytische Urteil eine Synthesis voraussetzt, wird es eben nicht selbst schon ein synthetisches Urteil, zumal die vorangehende Synthesis keineswegs ein synthetisches Urteil sein muß; es kann auch einfach die Synthesis eines Begriffs, etwa durch eine willkürliche Definition, sein.

Der entscheidendste Einwand S.s gegen Kants KrV besagt, daß in der Leugnung jeder Erkenntnis des „Seins an sich“ ein *innerer Widerspruch* beschlossen ist, nicht zwar ein Widerspruch „in terminis“, wohl aber ein Widerspruch zwischen der ausdrücklich ausgesprochenen Lehre (von der Konstitution jedes Objektes der Erkenntnis durch die transzendentalen Formen des Subjekts) und der eben in dieser These vollzogenen Erkenntnis der Eigenart des Subjektes, also ein *Widerspruch im Vollzug* der kritischen Erkenntnis selbst. Ausführlich wird dieser Widerspruch im 16. Kap. (bes. 362–378) dargelegt. Wenn z. B. Kant sagt, daß wir nur die Erscheinung erkennen, so will er gewiß nicht sagen, daß dies selbst (daß wir die Erscheinung erkennen) selbst wieder nur Erscheinung ist, sondern daß es wirklich so ist (370). Wäre unsere Erkenntnis tatsächlich völlig auf die Erscheinung eingeschränkt, so könnten wir den bloß phänomenalen Charakter der Erfahrungswelt nie erkennen. Nur wenn uns der unbegrenzte Horizont des Seins eröffnet ist, können wir den Erfahrungshorizont als relativ erkennen (367). S. deutet auch an, warum Kant den Überstieg zum Unbedingten, den er tatsächlich vollzogen hat, nicht ausdrücklich anerkennen konnte: Er suchte eine mit der Erfahrungserkenntnis univoke Erkenntnis des Unbedingten, und diese konnte er nicht finden (283 f.). Nur gelegentlich einmal deutet Kant die Denkbarkeit einer „analogischen“ Erkenntnis des An-sich an (B 702), aber er hat diesen Gedanken nicht weiter verfolgt.

Diese Hinweise auf eine Zwischichtigkeit der Erkenntnis in Kants KrV, eine „objektive“, auf die Gegenstände der Erfahrung eingeschränkte Erkenntnis und ein Wissen um das Wissen des Subjekts selbst, das den Zugang zur „noumenalen“ Welt eröffnet, verdienten weiter ausgeführt zu werden. *O. Blaha* (Die Ontologie Kants [1967]) war diesen Einsichten zumindest nahe gekommen, aber eine Untersuchung dieser so wichtigen Frage von Grund aus und bis in alle Folgerungen hinein scheint bisher noch zu fehlen.

J. de Vries, S. J.