

## Besprechungen

Lotz, Johannes B., *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung* (AnalGreg, 188). Gr. 8° (XII u. 277 S.) Rom 1972, Gregoriana. 5500 L.

Die „Identität“ von Geist und Sein wird von vornherein im Sinne des aristotelischen Satzes „Die Seele ist auf gewisse Weise alles“ als intentionale Identität verstanden, die durch die Immaterialität des Geistes ermöglicht wird (26 39). Der 1. Tl. (5–122) entfaltet die Problematik historisch an einigen Hauptgestalten der abendländischen Philosophie, der 2. Tl. (123–259) bringt die eigene systematische Durchdringung.

Im 1. Teil behandelt das 1. Kap. die *vorsokratischen Denker*, und zwar nach einem kurzen Abschnitt über *Heraklit*, vor allem *Parmenides*. Seine tiefsinnigen Betrachtungen, die mit dem lapidaren Satz „Dasselbe ist Denken und Sein“ das Thema zum ersten Mal ausdrücklich nennen, kommen deshalb nicht zur Klarheit, weil das Verhältnis des menschlichen Denkens zum absoluten Denken nicht bedacht wird. – Aus dem 2. Kap., das die Lehre *Platons* darlegt, sei besonders die Anm. 34 auf S. 22 hervorgehoben. Es geht um das „Jenseits der Ousia“, das von dem Guten selbst ausgesagt wird, wodurch das Allumfassende der Seinsidee ausgeschlossen zu sein scheint. L. weist darauf hin, daß die Stelle von einer bestimmten ‚ousia‘ verstanden werden kann, auf die das Gute nicht eingeschränkt werden könne. Das Sein selbst werde dadurch nicht ausgeschlossen, im Gegenteil werde das Gute wenige Seiten nachher das „Glücklichste“, das „Offenbarste“ und das „Beste“ unter den Seienden genannt. – Aus dem 3. Kap. über *Aristoteles* sei herausgehoben, daß dieser die von *Empedokles* gelehrt realer Identität des erkennenden Prinzips mit allem, insbesondere auch dem körperlichen Seienden, ausdrücklich ablehnt, weil gerade dadurch die intentionale Identität mit allem unmöglich gemacht würde (27). Ferner weist L. darauf hin, daß der Nus, der „immer im Akt ist“, nicht der menschliche sein könne, und daß bei der menschlichen Vernunft die „leidende“ und die „empfangende“ Vernunft nicht gleichgesetzt werden dürfen. Die erstere sei ein sinnliches Vermögen, die letztere dagegen immateriell (34 f.).

Das 4. Kap. über *Thomas von Aquin* geht von dessen Identitätsformel aus: „Die Vernunft im Akt ist das geistig Erkannte im Akt“, während die Vernunft als bloßes Vermögen nur „der Möglichkeit nach“ alles ist, also noch Nicht-Identität ist (38 f.). Im übrigen sei die Lehre des *Thomas* und ihre Deutung auf die Darstellung des 2. Teils aufgespart, der ja weithin Ausdeutung der thomanischen Lehre ist. – Das 5. Kap. sieht in *Descartes*’ *Cogito* mit Recht einen Ansatz zu einer transzendentalen Deduktion (61). Weil das Sein aber nur als Existenz gefaßt werde, muß *Descartes* der Vorwurf der Seinsvergessenheit gemacht werden, und können weder seine Gottesbeweise noch sein Rückgriff auf die Wahrhaftigkeit Gottes befriedigen.

Das 6. Kap. ist *Kant* gewidmet. Sein Identitätssatz lautet bekanntlich: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ Aber auch für ihn bedeutet das „Ich denke“ nur die Tatsache des Existierens, und darum ist auch das Denken, das Urteilen, nicht mehr Seinserkenntnis, sondern nur mehr Einigen des sinnlich gegebenen Mannigfaltigen, und damit ist der „Gegenstand der Erfahrung“ nicht

mehr Seiendes, sondern nur Erscheinung (72–75). – Im 7. *Kap.* über Hegel interpretiert L. dessen Identitätsformeln: „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein“ und: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Das Ergebnis ist das dialektische Absolute, dessen unterschiedene Momente Vernunft und Realität doch auch wieder identisch sind. „Da das Absolute dasselbe wie Vernunft, Subjekt und Geist ist, erweist sich auch die Realität als Vernunft, Subjekt und Geist, tritt also die Identität von Geist und Sein hervor“ (89). Diese Identität bleibt aber stets Identität in Nicht-Identität, eine überdialektische Identität gibt es nicht (90–92). Die gemeinsame Voraussetzung Kants und Hegels ist, daß es die Identität von Geist und Sein nur in der intellektuellen Anschauung, nur im Absoluten gibt, mit dem nach Hegel allerdings auch der Einzelne identisch ist, während Kant dies leugnet (93 f.). Diese gemeinsame Voraussetzung gilt es als unzutreffend zu erweisen.

Das den 1. Teil abschließende 8. *Kap.* behandelt Heidegger. Nach ihm ist das Dasein, der Mensch, von vornherein gekennzeichnet durch ein Seinsverständnis, in dem er nicht nur das eigene Sein, sondern zugleich auch das nichtdaseinsmäßige Seiende in einer anfänglichen Weise versteht (97 f.). In dieser Entbergung bleibt aber das Sein zugleich Geheimnis, in der Identität waltet Nicht-Identität. Aus ihr erwächst die „Seinsvergessenheit“, die für die Metaphysik charakteristisch ist. Deren logisch-rational vorstellendes Denken verfehlt das Sein notwendig; das „wesentliche Denken“ ist zwar ein Sagen, aber kein Aussagen (110). Wie sehr das Sein auch mit dem Menschen zusammengehört (112–114), sein Vorrang vor dem Menschen bleibt doch gewahrt (115), die Identität von Sein und Mensch ist zugleich Differenz; das Sein wird nicht durch den Menschen erst gesetzt (117), aber für uns „gibt es“ das Sein doch immer nur in dieser oder jener „geschicklichen“ Prägung (119). So wird letztlich nicht deutlich, ob der Mensch auf das geschickliche Sein eingeschränkt, vom übergeschicklichen dagegen ausgeschlossen ist (Kant), oder ob ihm mittels des geschicklichen das übergeschickliche Sein zugänglich ist (Thomas) (121).

Im zweiten, systematischen Teil ist das 1. *Kap.* („Einführende Überlegungen“) von grundlegender Bedeutung. L. bleibt seiner Methode des Ausgangs vom Urteil (als der am meisten durchgegliederten Form der Erkenntnis: 134) und der über Kant hinausgehenden transzendentalen Reflexion auf dessen im Subjekt liegenden Ermöglichungsbedingungen treu. Vom Objekt, d. h. dem in der sinnlichen Erfahrung Gegebenen allein her, kommt kein Urteil zustande. Es muß das „Übergegenständige“, das zunächst unthematisch im begleitenden Bewußtsein erfaßt wird, hinzukommen. Nur so wird das Objekt zum Gegenstand der Erkenntnis und durch die transzendente Reflexion auch thematisch als solches erkannt. So ergibt sich gegenüber den Lösungen Kants, Hegels und Heideggers eine vierte Lösung des Problems, das aus dem Gegensatz von endlichem Geist (des Menschen) und unendlichem Sein entsteht und die Identität zwischen beiden notwendig zu einer mit Nicht-Identität durchsetzten Identität macht.

Diese Lösung wird in den folgenden Kap. im einzelnen ausgeführt. Das 2. *Kap.* („Das Urteil als Feld der Untersuchung“) legt im einzelnen die Gründe dar, warum das Urteil und nicht etwa der Begriff oder die konkrete Erfahrung zum Ausgangspunkt genommen wird, und warum wiederum unter den verschiedenen Urteilen das Urteil bevorzugt wird, in dem von einem Einzelobjekt sein Wesen ausgesagt wird. – Im 3. *Kap.* geht es um die „Auslegung des Urteils“. Die logische Form des Urteils wird von dem in ihr ausgesagten Realen unterschieden, das sich in das Einzelne als solches, das Wesen und das Sein gliedert. Trefflich heißt es am Schluß des Kap., in der Ausprägung des Einzelnen, des Wesens und des Seins in der menschlichen Erkenntnis handle es sich um ein gegenseitiges Durchdringen von passivem Empfangen und aktivem Konstituieren, „in dem das Konstituieren durch das Empfangen und, tiefer geschaut, das Empfangen durch das Konstituieren ermöglicht wird“.

Damit wird auf die „apriorischen Bedingungen im Subjekt“ hingewiesen, deren gemeinsame Eigenart in 4. *Kap.* dargelegt wird. Sie sind nicht materiale Bedingungen (angeborene Ideen), sondern formale Bedingungen, die „einen Inhalt zwar nach seinen Umrissen entwerfen, ohne ihn aber nach seiner Eigenart näher zu bestimmen“ (158). Andererseits werden sie vom Verf. nicht im Sinne Kants als ein „verdeckendes“ Apriori aufgefaßt, so daß nur mehr die Erscheinung erkannt wird,

sondern als „entdeckendes“ Apriori, insofern sie Strukturen des an sich Seienden, die im empfangenen Material verborgen sind, ausdrücklich herausarbeiten. – In den folgenden drei Kap. (5., 6. und 7. Kap.) wird jeweils das besondere Apriori dargelegt, das dem Einzelnen, dem Wesen und dem „Ist“ entspricht. Dem durch die Sinne gegebenen *Einzelnen* entspricht das abgestufte *Apriori der inneren Sinne*, durch das die Wahrnehmung erst vollendet wird: Der Gemeinsinn, der die mannigfachen Gegebenheiten der Einzelsinne in einer Raumvorstellung zusammenfaßt, die Phantasie und das sinnliche Gedächtnis, die zum gegenwärtig Gegebenen das Vergangene als solches (und, könnte man ergänzen, in der Erwartung das Zukünftige) hinzufügen und so alles in die Dimensionen der Zeit stellen, die „Schätzungskraft“ (vis aestimativa), durch deren Wirken die Bedeutsamkeit für das (biologische) Leben hinzugefügt wird, und endlich die ausschließlich menschliche „Einigungskraft“ (vis cogitativa), die – bereits unter dem Einfluß des Verstandes – die so vorgeformten Gegebenheiten zu (dem menschlichen Leben zugeordneten) „Gestalten“ zusammenfaßt und von der Umgebung abhebt.

Die Erkenntnis des „Wesens“ – offenbar ist vorzüglich an das substantielle Wesen gedacht – ist dem *Verstand* zugeordnet und fordert in ihm ebenfalls ein entsprechendes Apriori. Nach Kant sind dies die Kategorien des Verstandes; weil aber der Verstand bei Kant nicht von der (auf das Sein hingeorordneten) Vernunft durchleuchtet ist, vermag er die Wesensgehalte nur in das Anschauliche hineinzulegen und so die Erscheinungen nicht zu überschreiten (189). Nach Thomas dagegen ist das Apriori des Verstandes „nicht ein ganzes Kategoriensystem, sondern lediglich die *Wesenheit des materiellen Dinges*“ (186); diese wird jedoch, weil der Verstand letztlich identisch ist mit der auf das Sein bezogenen Vernunft, als *Wesenheit* des an sich seienden Dinges erkannt. L. sagt selbst, daß die *Wesenheit* nicht in einem einzigen Zugriff erfaßt wird (177 f.); damit scheint die übliche neothomistische Deutung des wirkenden Verstandes abgelehnt zu werden, die diesen bei Anwesenheit einer entsprechenden sinnlichen Vorstellung in einer Art Zauberkunststück dem erkennenden Verstand (intellectus possibilis) den jeweils passenden Wesensbegriff fix und fertig ins Haus liefern läßt. Wie aber mit Hilfe nur des ganz abstrakten Begriffs einer „Wesenheit des materiellen Dinges überhaupt“ die Erkenntnis der vielen Wesenheiten zustande kommen soll, dafür findet man bei L. wohl einige Andeutungen; sie werden aber nicht hinreichend ausgewertet. Darauf soll zum Schluß zurückgekommen werden.

Das dem ‚Ist‘ entsprechende Apriori ist die *Vernunft* bzw. das ihr zugeordnete allumfassende *Sein*; es wird im transzendentalen Rückgang erreicht, der in jedem Urteil implizit vollzogen wird; dem Sein ist die „formale Abstraktion“ zugeordnet (198). Das ‚Ist‘ des Urteils vollzieht eine Setzung, die absolute Geltung beansprucht (207). Selbst bei expliziter Leugnung der absoluten Geltung wird diese implizit wieder beansprucht (208). „Einzig in der absoluten Geltung kommt die Identität mit dem Seienden zustande“ (210). In ihr wird das Seiende im Licht des Seins offenbar, ohne daß dieses darum jedesmal thematisch erfaßt werden müßte (215). Mit Hilfe des Subjekt und Objekt umfassenden Seins wird die Subjekt-Objekt-Spannung überwinden und zugleich reflektiert gesetzt (220); dabei wird auf den Unterschied, wie Ding und Person „Objekt“ sind, hingewiesen (222–24).

Das letzte, 8. Kap. über „das Sein und das subsistierende Sein“ knüpft zunächst an die Auseinandersetzung mit Hegel und Heidegger am Ende des 1. Teiles an. Gerade diese Seiten (227–32) gehören zu den erhellendsten des Buches. Zunächst zeigt sich eine Übereinstimmung Hegels und Heideggers mit der von L. aufgenommenen Überlieferung, insofern die Identität mit dem Seienden stets eine werdende, unvollendete bleibt. Aber während der Grund dafür bei Hegel und Heidegger der „dialektische“ bzw. „geschickliche“ Charakter des Seins ist und es deshalb zu einer Relativierung des dem werdenden Sein gleichgesetzten „absoluten“ Seins kommt (Hegel) bzw. wenigstens eine Relativierung des uns zugänglichen Seins auf seine jeweilige „epochale Gestalt“ (Heidegger) sich ergibt, weist das Sein des geschichtlichen, endlichen Seienden in der Überlieferung als „partizipiertes“ Sein über sich hinaus auf das überdialektische und übergeschichtliche Sein. Das Sein sowohl des Menschen wie der Welt weist deshalb über sich hinaus, weil es durch Nicht-sein gebrochen ist; es kann nicht einfach identisch sein mit dem Sein, weil dieses die Fülle aller Vollkommenheit besagt (233). (Wäre es hier nicht genauer zu

sagen: weil dieses nicht aus sich selbst, in formaler Identität, endlich sein kann? Denn wenn das „allgemeine Sein“, das durch formale Abstraktion aus einem endlichen Seienden abgehoben wird, aus sich schon unendlich wäre, wie wäre dann ein endliches Seiendes überhaupt möglich? Hierin wird man *De Petter* [Naar het metafysische 112 f.] recht geben müssen.) L. nennt das allgemeine Sein „einfach absolutes Sein“, das subsistierende Sein „zweifach absolutes Sein“ und sucht dann zu bestimmen, in welchem Sinn man sagen könne, das letztere werde in ersterem „erfahren“ (248–250). Aber wenn zugegeben wird, daß der Übergang zum subsistierenden Sein ein Schlußverfahren erfordert (244), heißt das dann nicht, daß wir hier im Bereich des *Erfahrung selbst* sind? – Sehr beachtenswert ist der Hinweis im letzten Abschnitt, daß sich der einzelne Mensch in verschiedenem Maß dem Sein öffnen oder verschließen kann, und daß mit der Abschwächung der Offenheit für das Sein „die quantitativ riesige Ausbreitung einiger Weisen des Erkennens den ungeheuren Verlust an qualitativem Eindringen“ verdecken kann (257 f.).

Das Buch knüpft ohne Zweifel an die bisherigen Veröffentlichungen des Verf. an, aber ebenso unbezweifelbar ist es keine bloße Wiederholung unter anderem Gesichtspunkt. Durch den neuen Gesichtspunkt der Identität und den immer wieder aufgenommenen Vergleich mit anderen Lösungen großer Denker (insbesondere Kants, Hegels und Heideggers) stellt es die Gedanken des Verf. in die großen geschichtlichen und sachlichen Zusammenhänge der abendländischen Philosophie. Der Sinn der von vielen mißverstandenen und abgelehnten „transzendentalen Methode“ tritt noch einmal klarer als bisher hervor, und der Rezensent stellt mit Freude fest, daß sich die Standpunkte des Verf. und seine eigenen immer mehr angenähert haben. Es sind mehr Vorbetonungen als eigentliche Gegensätze, durch die sie sich unterscheiden.

Hier sei es erlaubt, auf einen Punkt hinzuweisen, der bei L., wie er selbst zugibt, früher fehlte (144 Anm. 4), aber auch jetzt noch kaum über Andeutungen hinauskommt. Die Analyse des Urteils zeigt gewiß, daß in jedem Urteil, selbst dem falschen, das Sein irgendwie *denkend* angezielt wird. Daraus folgt, daß die Leugnung jeder Seiserkenntnis in jedes Urteil einen wenigstens impliziten Widerspruch bringt, d. h. den uneingeschränkten Skeptizismus ergibt. Aber dieses „*secus ruimus in scepticismum*“ genügt doch wohl nicht zur letzten Rechtfertigung. Die Rechtfertigung verlangt letztlich eine „*vorprädikative*“ *Erfahrung des Seins* eines real Seienden (134–144). Wo ist sie zu finden? Daß die sinnliche Erfahrung nicht ausreicht, ist klar, wenn das Sein erst durch ein Apriori der Vernunft dem sinnlichen Gehalt hinzugefügt wird; die Frage bleibt: mit welchem Recht hinzugefügt wird? Eine Antwort ist nur möglich, wenn es eine Erfahrung eines einzelnen Seienden gibt, das nicht nur als Seiendes *gedacht*, sondern in seinem realen Sein selbst *erfahren* wird, in dem also die Identität von Geist und Sein nicht nur eine intentionale, sondern eine reale ist. Insofern diese Erfahrung für jede begründete Aussage des Seins letzter Ermöglichungsgrund ist, kann sie mit Recht transzendente Erfahrung genannt werden. Sie ist beim Menschen nirgends anders als in der „Rückkehr des Geistes“ nicht nur zum eigenen Urteil und dem Ich als Träger des Urteils (221), sondern zum eigenen Sein gegeben (Augustinus, Thomas, Descartes). Nur so wird die transzendente Grundlegung vollendet und die formale Abstraktion des Seins aus einem einzelnen Seienden verständlich (198). Auf die weitere Frage, warum letztlich das Sein auch dem anderen personalen und dinglichen Seienden mit Recht zuerkannt wird, kann die Antwort wohl nur lauten: weil sonst der Gesamtzusammenhang (die Konvergenz), in den auch das eigene gegenwärtige Leben eingebettet ist, völlig unbegründet bliebe. Hier bedarf die transzendente Überlieferung der Ergänzung durch ein der Vielheit der Erfahrung zugewandtes Denken, wie es *Newman*, anknüpfend an die empiristische Denkrichtung seines Landes, jedoch ohne ihr zu verfallen, entwickelt hat.

Ähnliches, freilich nicht dasselbe, ist bezüglich der *Wesenserkenntnis* zu sagen. „Wesen“ besagt hier nicht dasselbe wie „Substanz“. Die Lösung wird hier eine andere sein müssen für das „*sensibile per se*“ und das „*sensibile per accidens*“. Von ersterem scheinen mir Aristoteles und deutlicher Thomas mit Recht anzunehmen, daß es durch eine „Erleuchtung“ des wirkenden Verstandes in gewissen Fällen als Wesenhaftes (intelligibile) im Sinnbild selbst sichtbar gemacht werden kann;

insofern scheint mir die uneingeschränkte Ablehnung der Husserlschen „Wesensschau“ (181 Anm. 11) zu weit zu gehen. Es finden sich übrigens bei L. selbst Bemerkungen, die in eine andere Richtung weisen (183 f.). Gäbe es diese „Einmischung“ des Verstandes in das Sinnliche („se immiscet“) nicht, so wäre die Verbindung („continuatio“) zwischen Verstand und Sinn abgerissen. – Von dem Wesenhaften aber, das zu dem an sich sinnlich Erfassbaren „hinzutritt“ (accidit), dürfte gelten, was L. sagt, nämlich daß es nur durch eine Rückkehr zur eigenen Wesenheit erfaßt wird (188), so daß das Objekt durch das Subjekt interpretiert wird (223), indem aus diesem gewonnene Begriffe (L. nennt Kausalität und Substanz: 223 Anm. 44) der begrifflichen Fassung der Objekte dienen. Das setzt voraus, daß diese Begriffe ursprünglich personale Begriffe sind, die nur durch eine absteigende Analogie dem nicht-personalen Seienden angepaßt werden.

Zwei störende Druckfehler: S. 47, 3. Abs., Z. 3 muß lauten: könnte. Die Vervielfältigung des Geistes bringt ebenso viele Er-; S. 166, 2. Abs., Z. 7 lies: Gedächtnis diesen Gehalt auch *als* etwas früher Erfasstes bewußt; S. 50, 1. Abs., Z. 4 von unten: Der mit ‚Viertens‘ beginnende Satz wird leichter verständlich, wenn man statt ‚wenn‘ liest: ‚allein deshalb, weil‘; S. 196 Anm. 7 muß es statt 141 f. heißen: 137. J. de Vries, S. J.

Rintelen, Fritz-Joachim von, *Values in European Thought I. Antiquity and Middle Ages*. Gr. 8° (XI u. 565 S.) Pamplona 1972, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. 27.– DM.

Die Frage nach Sinn und Wertung menschlichen Daseins in seinen vielfältigen Bereichen ist Inhalt des Lebenswerkes des Verf. Was er selbst bereits 1932 einer grundlegenden Untersuchung in seinem Buch „Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung“ unterzogen hat, hat er im Anschluß an die Begegnungen im west-östlichen Philosophengespräch – er selbst weist auf den Philosophenkongreß 1969 in Hawai hin – in umfassender Weise und zugleich in einer der weiteren Welt leichter zugänglichen Sprache mit starken Erweiterungen und unter Berücksichtigung neuerer Literatur aus aller Welt neu konzipiert.

Der vorliegende Bd. I enthält vier Teile, zwei kürzere von grundlegend-systematischer Art (1–62) und zwei weitere, die der philosophiegeschichtlichen Entfaltung des Wertdenkens gewidmet sind. Diese Entfaltung soll in einem später erscheinenden Bd. II bis in die jüngste Gegenwart hinein weiterverfolgt werden.

Im 1. Teil (1–29) wird eine kurze Analyse des Wertes geboten, wobei im Vordergrund das Verhältnis von Wert und Sein, die charakteristischen Züge des Wertphänomens, die Intensitätsgrade des Wertes sowie die Klassifizierung der Werte unter besonderer Beachtung des ästhetischen, ethischen, religiösen Wertes stehen. Im Versuch einer Definition bestimmt der Verf. die Werte als „objektivierbaren, qualitativen Bedeutungsinhalt, der entsprechend der Einstellung des einzelnen als Ziel eines bewußten oder unbewußten Verlangens bejaht und in verschiedenen Intensitätsgraden realisiert werden kann (Realwert)“ (15).

Im 2. Teil (31–62) behandelt v. R. das Verhältnis von Wert und Geschichte. In der Tat ist die Geschichte der Ort der Wertverwirklichung. Dabei weist er die Thesen eines neukantianischen Wertidealismus, der den Werten eine ungeschichtliche, zeitlose Geltung zuerkennt, ebenso zurück wie jene Fortschrittstheorie, nach der die Entwicklung der Werte in der Idee einer ständigen Vervollkommnung der Menschheit in jeder Hinsicht beheimatet ist, oder die historische Deutung, nach der die Werte wie alles Sein nur ein geschichtsbedingtes Sein erhalten und sie damit völlig historisiert und relativiert würden. Ethischer Idealismus, individualistischer Personalismus und hedonistischer Utilitarismus sind in ihren Extremformen zwar immer wieder überwunden worden, doch wo die Überzeugung des einzelnen und der Gesellschaft schwindet, daß sich die Probleme des Lebens in harmonisierender Weise lösen lassen, dort entstehen optimistische Anthropozentrik oder auch Pessimismus, sophistischer Relativismus, hedonistischer Egozentrismus oder personalistischer Stoizismus. Nach v. R. muß der Sinn der Geschichte in den konkreten historischen Wertverwirklichungen gesucht werden, insofern diese die konkreten Ausdrucksformen der überzeitlichen Wertsphären darstellen, die