

che ist eine Steigerung und Verdichtung des schon im Verhalten anwesenden Sinnhaften. Leiblichkeit und Sprache bilden zwei ineinander verflochtene Schichten oder Stufen der Wahrnehmung. Innerhalb der Ebene der Leiblichkeit und der Sprache gibt es auch strukturelle Verbindungen: in der Leiblichkeit ein dialektisches Verhältnis zwischen dem mehr oder weniger individualisierten Verhaltensgestus und den intersubjektiven, anonym-allgemeinen Strukturen der Welt, und in der Sprache zwischen dem jeweiligen Ausdruck und der Sprache an sich, wobei diese selbständige, allgemeine Sprache nicht vorgegeben sei, sondern erst vom Verhalten und der Leiblichkeit her diese Selbständigkeit gewinnt. In ähnlicher Weise analysiert B. Merleau-Pontys Zeitbewußtsein.

Die Spätphilosophie Merleau-Pontys ist eigentlich keine weitere Entwicklung der Analyse des Bewußtseins, sondern eine Rückschau. In der Auseinandersetzung mit dem Idealismus und der Ontologie Sartres werden philosophische Konsequenzen gezogen. Die Philosophie als reflektierendes, ontologisches Denken soll nicht das Sein thetisch vergegenständlichen, sondern ihm zu dienen versuchen. Dieses Denken setzt das Sein mit der Struktur gleich, geht davon aus, daß der Reflektierende vom Sein umfaßt ist, und will den „Abstand von Subjekt und Objekt, Sein und Nichts sowie Faktum und Wesen tilgen“ (176). Reflexion vollzieht die innere strukturelle Bewegung des Seins nach und setzt sie fort. Reflexion, die mitten im Sein geschieht, wird von Merleau-Ponty als Intra-Ontologie bezeichnet, die für B. der Strukturontologie Rombachs sehr nahesteht. Das heißt für die Phänomenologie, daß die Phänomene nicht mehr im Mittelpunkt der Reflexion stehen, „sondern die Reflexion im Mittelpunkt der Phänomene. Als solche sind sie nicht mehr intentionale Gegenstände, sondern ein strukturiertes Umfeld, in dem ich selbst aufgehe, in dem mein konkretes Selbst eine augenblickliche Kristallisation darstellt“ (189). Dieses Denken gewinnt dadurch eine neue und tiefere Beziehung zur Erfahrung und Leiblichkeit.

F. S t o u t S. J.

Ästhetik. Hrsg. Wolfhart Henckmann (Wege der Forschung 31). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1979. VI/492 S.

Der Band dokumentiert Forschungsansätze der dreißig Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg. Zwar bedeute das „Ende des Faschismus“ nicht eigentlich eine wissenschaftsgeschichtliche Zäsur; doch beginne hier eine immer klarere Dezentralisierung der Forschung im Bereich der Ästhetik. In Deutschland, früher Zentrum der Arbeit, wurde sogar die Parole vom „Ende der Ästhetik“ zum geflügelten Wort (unter anderem angesichts des „Endes der Kunst“), freilich nicht zuletzt auch im Sinn des Rückrufs dieser „vorparadigmatischen“ Wissenschaft zu uneingeschränkter philosophischer Fragestellung. – Auf die philosophische Ästhetik konzentriert sich auch diese Auswahl – wobei die Einleitung „willkürlich“ Adorno, Beardsley, Gadamer, Heidegger, Ingarden, Merleau-Ponty, Osborne, Sartre als Beispiele der Namen nennt, die aus Raumgründen, auch wegen Nichtfreigabe, fehlen. Die gebotenen fünfzehn Texte stehen für fünf Zugangsweisen (innerhalb der Gruppen chronologisch): metaphysisch (*W. Perpeet, L. Pareyson, H. Kuhn*), phänomenologisch (*M. Dufrenne, W. Biemel*), analytisch (*M. Weitz, J. Margolis, F. Sibley*), formalistisch (*Ch. W. Morris, J. Mukařovský, A. A. Moles, M. Bense*), marxistisch (*G. Lukács, E. Pracht, W. F. Haug*). Der älteste Text (Morris) stammt von 1940 und liegt so eigentlich noch vor dem Band-Ausschnitt; dafür ist der jüngste, Biemels Deutung der Pop-Art, schon 1971 erschienen. Rez. verzichtet auf müßige Alternativ-Vorschläge zur Auswahl. Sie ist vertretbar und nützlich – und wird hilfreich ergänzt durch eine recht ausführliche gegliederte (freilich nicht ins Namenregister einbezogene) Auswahl-Bibliographie (445–486).

J. S p l e t t

2. Erkenntniskritik. Metaphysik

de Vries, Josef, *Grundfragen der Erkenntnis*. München: Johannes Borchmanns Verlag 1980. 205 S.

Es wird – jedenfalls in deutscher Sprache – kaum eine Einführung in die Grundfragen der Erkenntnis geben, die so eingängig in der Darstellung, so durchsichtig und

schlüssig im Aufbau, dabei aber zugleich so tiefgehend in der Weckung des Problembewußtseins und der Darbietung möglicher Lösungen ist wie die von J. de Vries nunmehr vorgelegte neue Darstellung seiner Erkenntnislehre (nach „Denken und Sein“ von 1937, von dem in der Zwischenzeit auch eine französische und spanische Übersetzung erschienen waren). Sie stellt eine seltene Verbindung von scharfsichtiger Analyse der Erkenntnisphänomene, problemgeschichtlicher Unterbauung (ohne breites Referieren, mit kurzen prägnanten Belegen) und systematischer Behandlung dar. Als abgeklärtes Ergebnis von „fünfzigjährigem Nachdenken“ und ebenso langer Lehrerfahrung in der Philosophie („Hauptfach: Erkenntniskritik“) wird sie nicht nur für Lernende von außerordentlichem Nutzen sein, sondern, da sie nicht zuletzt auch ein Meisterstück philosophischer Didaktik darstellt, auch Lehrenden gute Dienste leisten können.

Blieb die de Vries'sche Erkenntnislehre, die von je auf den beiden Pfeilern: Ansatz in der inneren Erfahrung und Weiterführung durch die „apriorische Erkenntnis der Prinzipien“ ruhte, in ihren Grundzügen auch unverändert, so haben sich ihr zu einzelnen Fragen doch neue Problemhorizonte eröffnet und hat sich im ganzen der Schwerpunkt verlagert: von der Begründung eines (kritischen) Realismus in der Auseinandersetzung mit dem (akosmistischen oder „transzendentalen“) Idealismus auf den Erweis der Möglichkeit von Metaphysik, eines erkenntnismäßigen Überstiegs über die mögliche Erfahrung. Dem Ziele, „Vorentscheidungen gegen die Metaphysik“ (19) den Boden zu entziehen und gnoseologische Hindernisse aus dem Wege zu räumen, dienen: die Auseinandersetzung mit dem „Ideologieverdacht“, wie er neuerdings schnell gegen philosophische Bemühungen, die Metaphysik nicht ausklammern, erhoben wird, die argumentative Zurückweisung des doktrinarären (also nicht bloß methodischen) Positivismus, die – für heutiges Problembewußtsein sehr nötige – Differenzierung des Sinnes von „Evidenz“, die Sicherung der ontologischen Geltung unserer Grundbegriffe, vor allem die Klärung der Bedeutung und die Begründung der (auch ontologischen) Geltung der Ersten Prinzipien. Nur wenn man zeigen kann, daß unser Denken nicht bloß ein Umformen sinnlicher Erfahrungsinhalte nach Denkformen, die dem Subjekt entstammen, ist, daß vielmehr „die allgemeinsten Begriffe des Verstandes . . . Denkformen (sind), mit deren Hilfe wir die allgemeinsten Strukturen des Seienden selbst – und zwar nicht bloß des materiell Seienden – erfassen, dann ist der Weg zur Metaphysik zumindest nicht von vornherein verschlossen“ (59). Der damit geforderte Aufweis der „Seinsgeltung von Allgemeinbegriffen“ in der Zweifrontenstellung gegen den (empiristischen) Nominalismus und den (transzendentalidealistischen) Konzeptualismus einerseits und gegen den (platonisierenden) Begriffsrealismus andererseits wird im wesentlichen geführt durch die Unterscheidung von „Denkinhalt“ und „Denkweise“, d. h. durch die Herausarbeitung der verschiedenen Weise, in der dasselbe Wassein sich im realen Seienden und im (begrifflichen) Denken findet („Mittelweg des „gemäßigten Realismus“, 182). In dem größeren Rahmen des Zusammenhangs von Erfahrung und Denken, in den diese Begriffsproblematik hineingestellt ist, ergeben sich jetzt auch Ansatzpunkte zu einer Auseinandersetzung mit der neopositivistischen Sprachanalyse, die inzwischen so sehr an Bedeutung gewonnen hat (38 f., 81 f.). In der Problematik der Ersten Prinzipien kommt es darauf an, ihren synthetisch-apriorischen Charakter sowohl gegen den analytischen Apriorismus als auch gegen den Empirismus, Psychologismus und Konventionalismus „so einleuchtend wie möglich zu machen“ (160). In beiden Problemkreisen bricht die Grundspannung der menschlichen Erkenntnis durch, die einerseits leibgebunden, auf Sinne angewiesen und damit unabdingbar erfahrungsbhängig ist (was die Gewinnung der Begriffe angeht), die auch in ihrem Fortschreiten noch an die Erfahrungsgegebenheiten rückgebunden bleibt, die aber andererseits ohne apriorische Einsichten (in die Notwendigkeit der Verbindung von Begriffen zu einem allgemeingültigen Satz) nicht auskommt und als intellektuelle auch solcher Einsichten fähig ist.

In der Problematik des „metaphysischen Kausalprinzips“, die immer schon ein Hauptthema der gnoseologischen Forschungen von de V. gewesen ist, geht er jetzt noch behutsamer, noch selbstkritischer voran. Bei der Klärung der Begriffe und der Analyse des Beweisganges sucht er sich gegen Mißverständnisse aller Art abzusichern, erspart sich keinen möglichen Einwand und setzt sich insbesondere mit den Versuchen der „analytischen Zurückführung auf das Nichtwiderspruchsprinzip“ auseinander. Bei der Rechtfertigung der Geltung der Ersten Prinzipien läßt er auch die in neuerer Zeit so hochgeschätzte und mit vielerlei Bemühungen ausgearbeitete transzen-

dentale Methode nicht unberücksichtigt, macht aber die Einschränkung, daß „die Berufung auf unmittelbare Evidenz . . . durch die transzendente Methode nicht entbehrlich“ gemacht wird (117). Soweit er aber auch die begriffliche und methodische Analyse bis in letzte Feinheiten zu treiben bereit ist, es kommt ihm schließlich darauf an, die „schlichte Einheit“ (125) festzuhalten, zu dieser auch durch alle mögliche Kritik hindurch wieder hinzuführen. Daß die Berufung auf unmittelbare Evidenz immer etwas Unbefriedigendes behalten wird, wenn man auf „zwingende“ Begründungen aus ist, bleibt dem Verf. dabei wohl bewußt. Sich aber einer sich darbietenden Evidenz (dieser Art) nicht zu verschließen, ist nicht Sache bloß des Verstandes, sondern hat auch etwas von einer „rechten Entscheidung“ an sich, die „ein unbedingtes Wahrheitsethos“ voraussetzt.

Da die auf Letztbegründung und schließlich Gotteserkenntnis hinielenden Fragen, so hoch das Abstraktionsniveau auch sein mag, auf dem sie in der Philosophie gestellt und behandelt werden, tatsächlich keine bloß theoretischen sind, sondern „viel zu sehr den ganzen Menschen, seine personale „Existenz“ berühren, schien es dem Verf. notwendig, auch den verschlungenen Zusammenhang zwischen „Notwendigkeit der Einsicht“, „bewußten und unbewußten Vorentscheidungen“ und „Freiheit der Stellungnahme“ zur erkannten Wahrheit, jedenfalls im Bereich der Metaphysik, nachzugehen (IX, 18, 116 f., 168). Angeregt wurde er dazu besonders auch durch die geistige Begegnung mit J. H. Newman („Grammar of Assent“). Obwohl mit der Einbeziehung von „Wahrheitswillen“, „Wahrheitsgewissen“, „intellektueller Redlichkeit“ (169) die de Vries'sche Gnoseologie eine geradezu existentielle Wendung nimmt, hält sie sich von einem „naiven Rationalismus“ wie von einem „naiven Irrationalismus“ (durch den Metaphysik ja gerade wiederum Ideologiecharakter annähme) gleichweit entfernt (17 f.). Wohl bleibt „Evidenz“ das letzte und unaufhebbare Fundament des Wahrheitswissens und wird darum auch der Ansatz in den unbezweifelbaren (weil auf unmittelbare Evidenz sich stützenden) „Bewußtseinsurteilen“ nicht aufgegeben, vielmehr die Notwendigkeit dieses Ansatzes gegen den naiven Realismus der äußeren Wahrnehmung einleuchtend klargemacht. De V. stellt sich aber auch den gegen eine undifferenzierte Beziehung des Evidenzkriteriums sich ergebenden Einwänden, indem er die notwendigen Unterscheidungen herausarbeitet: „Metaphysische Evidenz ist von wesentlich anderer Art als mathematische und naturwissenschaftliche“ (17). Wenn der Bereich, in dem unmittelbare Evidenz möglich ist, auch sehr begrenzt ist, so läßt sich doch die Verlässlichkeit mittelbarer Evidenz – die de V. immer schon insbesondere für die Begründung des Außenweltrealismus herangezogen hatte – aufweisen. Auch mit einer nicht absoluten („hypothetischen“) Evidenz muß man rechnen und sich mit einem entsprechenden, der *conditio humana* angemessenen Grade von Gewißheit abfinden, den de V. geradezu „menschliche Gewißheit“ nennt (100). Besonders läßt de V. sich – auch darin Newman, wenn auch durchaus nicht unkritisch, folgend – die „Begründung des Konvergenzschlusses“ angelegen sein. Aus dem Übergewicht vieler konvergierender Gründe ergibt sich, mag auch jeder einzeln genommen nur zur Wahrscheinlichkeit führen, wofür nur kein beachtlicher Gegengrund entgegensteht, eine Art „Evidenz“ (zumindest in einem analogen Sinne), die eine zweifelsfreie Zustimmung rechtfertigt und damit eine menschlich-vernünftige Gewißheit (97, 100, 165, 173).

Die Behandlung der Grundprobleme der Erkenntnis ponderiert bei de V. auf die Frage, die von Anfang an leitend gewesen ist: „Wie ist metaphysische Erkenntnis möglich?“ Weil nach seiner Überzeugung gerade das allzu unbekümmerte Umgehen mit Voraussetzungen die Metaphysik kompromittiert hat, geht er in dieser Frage mit so viel Vorsicht und kritischem Scharfblick voran (aber ohne dabei dem Kritizismus nachzugeben, der seit Kant die Szene beherrscht): Die Begründungen, die für die Unmöglichkeit von Metaphysik gegeben werden, haben sich als zumindest nicht zwingend erwiesen. Andererseits ließ sich zeigen, daß Sätze, die eine Geltung über den Bereich der möglichen Erfahrung hinaus beanspruchen, auf hinreichend klarer Einsicht beruhen (die Ersten Prinzipien und der „Grundsatz der Konvergenz“). Zwar ist die menschliche Erkenntnis, will sie über die unmittelbaren Gegebenheiten hinaus fortschreiten, auf Begriffe angewiesen, die sämtlich aus der Erfahrung stammen; zwar vermag die „totale Abstraktion“, da sie immer wieder auch auf ein endliches Subjekt (als unbestimmt gelassenen Träger des abstrahierten Gehaltes) führt, nicht über den kategorialen Bereich des Seins hinauszugelangen. Mit der „formalen Abstraktion“ steht jedoch eine geistige Fähigkeit zur Verfügung, durch die ein Seinsbegriff zu gewinnen ist, der den Aufbau

einer zur Metaphysik hin offenen Ontologie erlaubt. Auf diesem Wege, dem begrifflichen Denken einen Überstieg über den Bereich des endlichen, erfahrbaren Seienden zu ermöglichen, läßt sich de V. neben der „formalen Abstraktion“ auch die Wiederverdeutlichung einer anderen klassischen Lehre angelegen sein: der von den „reinen Seinsvollkommenheiten“, die aus sich keine Begrenzung besagen (*actus de se illimitatus*). Die entscheidende Einsicht, zu der er auf dieser Linie hinführt, ist, „daß ‚Sein‘ nicht aus sich selbst endlich sein kann“ (185), weil es aus sich selbst heraus nur es selbst sein, nicht auch das Gegenteil seiner selbst, Nichtsein, einschließen kann. Diese Einsicht stellt im Grunde eine Vertiefung und ontologische Explizierung des Nichtwiderspruchssatzes dar. So ergibt sich in dieser Problematik der gnoseologischen Ermöglichung von Metaphysik zugleich auch die Verbindung mit der (ontologischen) Urteilslehre. Wenn de V. durchaus zugibt, „daß das Sein erst in einem Urteil voll erfaßt wird“, zugleich aber betont, daß „dieses Urteil . . . doch einen ersten Begriff des Seins bereits (voraussetzt)“ (185 Anm. 23), so dürfte darin kein Dissens mit J. B. Lotz liegen, der die Urteilsanalyse zur Grundlegung der Ontologie herausgearbeitet hat. Vom Gedanken der „reinen Seinsvollkommenheit“ und der „Teilhabe“ her läßt sich dann auch der Begriff des „Kontingenten“ vertiefen und so vom „Seienden durch Teilhabe“ aus der Überstieg eröffnen zu dem, was nicht bloß Sein hat, sondern das Sein selbst ist (was eine Vertiefung darstellt der grundlegenden *via causalitatis* durch die Verbindung mit der im allgemeinen als die problematischste angesehenen *quarta via* – *ex gradibus perfectionum* – der „Gottbeweise“). Wenn damit auch „ein alles physische, innerweltliche Seiende übersteigendes Sein als wirklich bestehendes feststeht“ (189), so meint de V. – und darin zeigt sich wiederum die ganze Behutsamkeit eines durch die Metaphysikkritik der Neuzeit hindurchgegangenen Denkens – diese metaphysische Realität doch nicht auch schon mit dem gleichsetzen zu können, „was alle ‚Gott‘ nennen“. Immerhin weist er die Richtung eines Weges, der über die „reinen Seinsvollkommenheiten“ – bei deren Konzeption ja die personale Selbsterfahrung des Menschen die entscheidende Rolle spielt – auch zu weiteren Bestimmungen des subsistierenden Seins zu führen vermag, die es wenigstens sozusagen von fern auch schon „als personalen Schöpfer“ erscheinen lassen. Zugang allerdings zum personalen Schöpfergott im Voll-sinn hat nach de V. das Denken erst in patristischer Zeit gewinnen können „gewiß nicht ohne Einfluß des neuen Lichtes der biblischen Offenbarung“ (193). Und wenn de V. auch bei der Explikation des „metaphysischen Kausalprinzips“ schließlich bemerkte, daß „erst die *christliche Philosophie* . . . durch Reflexion auf die Glaubenslehre von der Schöpfung der Welt aus nichts zu der Einsicht (kommt), daß die Notwendigkeit einer Ursache nicht nur für das Werden bzw. die Veränderung eines schon bestehenden Seienden gilt, sondern auf das ganze Sein des innerweltlichen Seienden, auch auf sein letztes Substrat, auszudehnen ist“ (133), so scheint er dabei schon jedenfalls mit einem faktisch geistesgeschichtlichen, erkenntnispsychologischen Einfluß der Schöpfungstheologie zu rechnen. Würde – die Frage sei erlaubt – eine weitergehende Voraussetzung nicht auch den streng philosophischen Charakter der Metaphysik (als natürlicher Theologie, die sich ja entscheidend auf das „metaphysische Kausalprinzip“ stützt) aufheben?

So werden am Ende dieser Erkenntnislehre, für die die Wendung nicht nur gegen eine kritizistische Unterschätzung, sondern ebenso sehr gegen eine rationalistische Überschätzung der Möglichkeiten der Erkenntnis kennzeichnend ist, zusammen mit dem Aufweis der Möglichkeit von Metaphysik zugleich auch die Grenzen der Philosophie überhaupt unterstrichen, die keineswegs „an die Stelle des Glaubens oder der Theologie als Glaubenswissenschaft treten“ kann. Aber einen Sinn der Bemühung um Metaphysik sieht de V. für den christlichen Denker schon darin, „sich und anderen Rechenschaft über die Vernunftgemäßheit seines Glaubens“ (193) zu geben – womit er jedoch sicher nicht den Eigenwert schmälern will, den alle redlichen philosophischen Bemühungen, unabhängig davon, wie weit immer sie zu führen vermögen und ob sie in diesem unmittelbaren Zusammenhang mit der *fides quaerens intellectum* stehen, sicher auch haben. Aber wie alles endlich-menschliche Denken schon an der Unableitbarkeit des geschichtlichen „Ereignisses“ seine Grenze hat, so hat sich das christliche Denken insbesondere auch vor der Unergründbarkeit der Heilsgeschichte zu bescheiden: „Gottes Heilswirken, das ein *freies* Wirken in der *Geschichte* ist, läßt sich rein philosophisch nicht ergründen“ (193).

J. Stallmach