

vermittelt, läßt sich nun also abschließend in einem Bild zusammenfassen: S. tritt auf wie ein Erzähler, der seine eigene, ihm teure Geschichte im Munde eines Fremden hört, der etwas anders erzählt und scheinbar neue Akzente setzt; S. muß diese Geschichte nicht „rezipieren“, wohl aber überdenkt er seine eigene Erzählung, nimmt eine „Relecture“ vor und entdeckt, daß jene neuen Akzente schon immer in der alten Geschichte enthalten sind und sie zu kraftvollere Leben erwecken.

N. BRIESKON S. J.

SCHULE DES DENKENS. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München. Herausgegeben von *Julius Oswald*. Stuttgart: Kohlhammer 2000. 304 S., ISBN 3-17-016701-4.

Die vorliegende (sehr gelungene) Festschrift zum 75jährigen Bestehen der Hochschule für Philosophie (vormals: Berchmanskolleg in Pullach) hat 17 Beiträge. Auf einige von ihnen möchte ich etwas näher eingehen. In der Studie „Delp und Heidegger – Aus der Frühzeit der Fakultät“ (59–70) läßt *K. H. Neufeld* noch einmal Revue passieren, wie schwierig es für die Neuscholastik in den dreißiger Jahren des 20. Jhdts. war, sich für den Existentialismus zu öffnen. Des näheren untersucht Neufeld Delps Buch: „Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers“ aus dem Jahr 1935. Hat man bisweilen gemeint (und kritisiert), Delp habe Heidegger verkannt, so kann Neufeld nachweisen, daß Heidegger damals (vor allem auch wegen seiner berühmt-berüchtigten Rektoratsrede vom 27.5.1933) gar nicht anders verstanden werden konnte denn als Denker einer atheistischen Philosophie. *A. Keller* (Zur Erkenntnistheorie von Josef de Vries, 86–97) muß feststellen, daß es in der gegenwärtigen Philosophie Gemeingut sei, zu behaupten, eine Letztbegründung und damit ein voraussetzungsloser Anfang erkenntnistheoretischen Bemühens sei unmöglich. „Demgegenüber erhebt de Vries die Forderung, daß die Erkenntnistheorie ihrer Aufgabe, wahre und gewisse Erkenntnis als möglich zu erweisen, nur gerecht werden könne, wenn sie voraussetzungslos beginne“ (88). Diese letzte Begründung ist nur zu erreichen durch Zurückführung auf das unmittelbar Erscheinende, auf das Phänomen. Die Wahrheit einer Aussage findet ihre letzte Begründung nicht in einem Beweis, sondern in der unmittelbaren Evidenz, dem Sichzeigen des Sachverhaltes bzw. des Seins, das ursprünglich in der vollkommenen Rückkehr des Geistes zu sich selbst (Reflexion) vorliegt. De Vries steht hier in der Nachfolge von Augustinus („Auch wenn ich mich täusche, bin ich“) und von Descartes („Ich denke, also bin ich“). Es liegt hier nicht ein Schluß vor (wie das „also“ nahelegen könnte), sondern es wird nur zum Ausdruck gebracht, daß im eigenen Denken das eigene Sein miterlebt wird. „In diesen Urteilen über gegenwärtige Bewußtseinsakte sieht de Vries also den besten Ausgangspunkt für wahre und gewisse Erkenntnis“ (91). Die Neuscholastik war (in ihrer Epoche) zeitgerecht, aber sie war (wie alles Endliche) auch zeitbedingt. Auf diese Problematik geht *H.-L. Ollig* (Josef de Vries: „Grundbegriffe der Scholastik“, 98–115) ein, indem er das Alterswerk von de Vries vorstellt. Untersucht werden in diesem Buch seinsmetaphysische Prinzipien des Thomas von Aquin wie auch zentrale Aussagen der thomanischen Kategorienlehre; man denke etwa an den Substanzbegriff, die Ursachenlehre oder das Kausalitätsprinzip. De Vries hat mit seinen „Grundbegriffe(n)“ einen Beitrag zu einem kompetenten Umgang mit der Begrifflichkeit der (mittelalterlichen) Scholastik und insbesondere des Thomas von Aquin geleistet, und zwar aus Interesse aus der Sache heraus. Bei diesem Aktualisierungsversuch werden freilich gewisse Grenzen von de Vries' Alterswerk deutlich. Man denke etwa an die neuen Fragestellungen der gegenwärtigen analytischen Philosophie. „Wichtig scheint jedoch vor allem, daß de Vries überhaupt den Versuch unternimmt, das scholastische Denken im philosophischen Diskurs der Gegenwart zu verorten, und daß die Beschäftigung mit der scholastischen Tradition für ihn kein museales Unternehmen war“ (115). *O. Muck* (Weiterführung der Philosophie Joseph Maréchal's durch Johannes B. Lotz, 116–136) stellt zunächst den (philosophischen) Ansatz von Joseph Maréchal (1878–1944) dar. Man pflegt dessen Lehre einen erkenntnistheoretischen Dynamismus zu nennen. Maréchal stützt sich dabei auf die Scholastik, die einen Dynamismus der Form kennt, insofern diese ihrem Träger (der Materie) nicht nur ein ruhendes Sein zuweist, sondern ihm auch die Kraft und die Hinordnung auf ein zu erreichendes Ziel und damit Streben und Tä-

tigkeit verleiht. In Anwendung dieser Theorie auf die Erkenntnis lehrt Maréchal, daß die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände nur durch den dynamischen Charakter der Erkenntnisfähigkeit, wie er sich im Urteil offenbart, möglich ist. Maréchal steht bei seinen Bemühungen auch in der Nachfolge von Kant, der seinerseits eine Verlagerung vom Erkenntnisinhalt weg zum Erkenntnisakt hin anstrebte. Kant beschreibt sein Bemühen so: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt“ (KdRV B 25). Lotz hat nun diese transzendente Methode auf die Urteilsanalyse konzentriert und die Linien auf das „Esse subsistens“ (= Gott) hin ausgezogen. „Die Transzendenz des unbestimmten Seins, die von Lotz zunächst als Möglichkeitsbedingung des Urteils erwiesen wurde, setzt nach ihm das subsidiierende Sein als Möglichkeitsbedingung voraus: Das Sein ist deshalb das schlechthin Umfassende und letztlich Begründende des Seienden, weil es, unabhängig von seiner Bezogenheit auf das Seiende, vor seiner endlichen Verwirklichung ursprünglich und von sich aus und in sich selbst eine andere, ihm letztlich allein angemessene unendliche Verwirklichung besitzt“ (129). Der Rezensent will nicht verschweigen, daß ihm der Aufsatz von J. Schmidt (Der Gottesbeweis aus der Kontingenz. Tradition und bleibende Bedeutung, 192–224) besonders gut gefallen hat. Der Kontingenzbeweis (= KB) hat folgenden Gedankengang: Das Sein in der Welt und der Welt im ganzen genügt sich nicht selbst. Es gründet nicht in sich und bedarf deswegen einer Begründung durch ein Sein, das sich selbst genügt und vollkommen in sich selbst gründet. Dieses aber ist das Sein Gottes. Etwas schematisch verkürzt, hat Henri de Lubac den KB einmal auf die folgende Formel gebracht: „Aliquid est, ergo Deus est“ (vgl. 192). Schmidt stellt zunächst dar, wie der KB in Pullach und München im Fach „Philosophische Gotteslehre“ vorgetragen wurde. Für dieses Fach waren verantwortlich: M. Rast, J. de Vries, W. Brugger, J. Splett und B. Weissmahr. Dann nennt Schmidt die „neuralgischen“ Punkte beim KB; fünf seien erwähnt: a) Es besteht die Möglichkeit des „Regressus in infinitum“. Man kann also in der Bedingungsfolge ohne Selbstwiderspruch ins Unendliche zurückgehen; b) das endliche Seiende kann nicht total vom unendlichen Seienden abhängig sein, weil es sonst völlig entleert wäre; c) alles kann aus dem Nichts entstanden sein; d) es kann mehrere Erstursachen geben, weil es mehrere Welten bzw. mehrere Anfänge geben kann; e) das Prinzip vom zureichenden Grund ist nicht zu beweisen. Die prominenteste und einflußreichste Kritik am KB stammt von Kant. Sie schien durchschlagend, aber bald darauf wurde der KB von Hegel erneut vorgelegt. Der KB ist offenbar nicht „totzukriegen“. Zum Schluß nennt Schmidt „Perspektiven für die Vertiefung der Thematik“; zwei seien genannt: a) die Eigenständigkeit der Schöpfung und deren Abhängigkeit vom Schöpfer lassen sich begreifen, wenn man bedenkt, daß radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit im gleichen Maße (nicht im umgekehrten) wachsen. „Als vorzügliches Beispiel bietet sich die endliche Freiheit an, deren Ausrichtung auf das Unendliche und deren innere Erfüllung durch es sie selbst als Freiheit gerade begründet“ (207); b) der KB muß mit dem ontologischen Gottesbeweis in eine Einheit bzw. in eine Verschränkung gebracht werden. „Die Idee des Unbedingten erweist dann im Zusammenhang der Erfassung der Wirklichkeit ihre Unumgänglichkeit, weil sich die Wirklichkeit ohne den Bezug zum Unbedingten nicht begreifen läßt“ (222). In der Abhandlung, die C. Kummer geschrieben hat (Materie und Geist im naturphilosophischen Denken von Adolf Haas, 225–246), hat mich vor allem das Problem des Weiterlebens nach dem Tod (von der Naturphilosophie her betrachtet) interessiert. Zunächst ist davon auszugehen, daß es bei Gott keine Annihilation des Geschaffenen gibt. Was darum im Tod geschieht, ist nicht Auslöschen, sondern Mutation und Verwandlung. Wie beim Stoffwechsel Teile unserer selbst an die materielle Umwelt abgegeben werden und Stoffe daraus in die eigene Identität eingebaut werden, so geht im Tod unser Leib in das Gesamt des Weltstoffes ein. Entsprechend kehrt auch der Geist des Menschen zum „Geist der Erde“ zurück, der nichts anderes ist als der Logos des Schöpfers. – Der letzte Aufsatz, der hier kurz angezeigt werden soll, stammt von H. Schönendorf (Christliche Philosophie, 247–268). Der Terminus „christliche Philosophie“ hat im 20. Jhd. eine Zeitlang unter katholischen Philosophen zu einer heftigen Diskussion geführt. Die Frage war, ob es eine spezifische Art des Philosophierens oder spezifische philosophische Inhalte gibt, die als christlich zu bezeichnen sind.

Diese Frage hatte sich nicht zuletzt dadurch verschärft, daß die scholastische Tradition eine klare Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie vorgelegt hatte. Auch von außen wurde das genannte Problem an die katholischen Philosophen herangetragen. Vor allem M. Heidegger, der in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. einen erheblichen Einfluß auf die deutsche Philosophie ausgeübt hat, vertrat mit Nachdruck die These, man könne als überzeugter Christ kein wirklicher Philosoph sein, da man als Christ nicht imstande sei, seine Grundüberzeugung in Frage zu stellen. Auch K. Rahner plädierte in seiner Frühzeit eher für eine klare Unterscheidung von Philosophie und Theologie. In seiner Spätzeit (etwa in seinem „Grundkurs des Glaubens“) vertrat er dann allerdings eine „Verschränkung von Philosophie und Theologie“. Für eine solche argumentiert auch Schöndorf, anerkennt aber zugleich (aus mehr praktischen Gründen) eine Unterscheidung (nicht: Trennung) von Philosophie und Theologie. „Für das intellektuelle Gespräch mit anderen Religionen, für das es nicht erst in der Neuzeit Ansätze gibt, ist eine Basis nützlich, wenn nicht gar unerläßlich, die von den verschiedenen Religionen abstrahiert, andererseits aber dennoch für die Dimension des Religiösen offen ist. Hierfür kommt einzig und allein die Philosophie in Frage“ (255). – Diese wenigen Kostproben mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, daß es sich sehr lohnt, die vorliegende Festschrift zu lesen. Zum Schluß noch ein kleiner Hinweis in eigener Sache. Die auf S. 172 (Abb. 34) abgelenkten Jesuiten lassen sich genau bestimmen. Es sind (von l. nach r.) die (damaligen) Fratres Helmut Meumerzheim, Reinhold Sebott, Lothar Jenders und Klaus Okonek (dieser ist später ausgetreten). R. SEBOTT S. J.

2. Systematische Philosophie

NIQUET, MARCEL, *Nichthintergebarkeit und Diskurs*. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen (Philosophische Schriften; Band 35). Berlin: Duncker & Humblot 1999. 271 S., ISBN 3-428-08999-5.

Fragt man nach der Stellung des transzendentalen Gedankens in der Gegenwartsphilosophie, so muß man nach Niquet [= N.] differenzieren. Im angelsächsischen Bereich, so meint er, habe sich das von Rorty vertretene Detranszendentalisierungsprogramm durchgesetzt. Denn „transatlantisch regieren Neo-Pragmatismus, ‚harter‘ Naturalismus und die verschiedensten Programme kritischer, d. h. nicht-transzendentaler Erkenntnis- und Sprach- und Wissenschaftstheorie“ (12). Im deutschsprachigen Raum dagegen konkurrieren s. E. nicht nur drei verschiedene Paradigmen von Transzendentalphilosophie miteinander, nämlich transzendente Phänomenologie, kantianisch inspirierte Ansätze und die Transzendentalpragmatik – es sind hier auch „verschiedene Begriffe des Transzendentalen ... entwickelt worden, deren Führungsevidenzen die eigentlichen Grundlagen der jeweiligen Auseinandersetzung abgeben“ (ebd.). Zudem habe besonders die Transzendentalpragmatik ausdrücklich eine Transformation der Transzendentalphilosophie auf ihre Fahnen geschrieben und sei in diesem Zusammenhang „von kantianisch und phänomenologisch geprägten Begriffen des Transzendentalen immer weiter abgerückt“ (ebd.). Wenn sich aber der Begriff des Transzendentalen hinreichend stark ändere, so bleibe das nicht ohne Auswirkungen auf die Detranszendentalisierungsprogramme. Nach N.s Meinung ist es in diesem Fall nicht mehr ausgeschlossen, daß bestimmte Formen einer Kritik des transzendentalen Gedankens ins Leere laufen. Zieht man etwa die Sinnkritik Strawsons gegen die kantische theoretische Vernunftkritik als Beispiel eines Detranszendentalisierungsprogramms heran und nimmt „die Art von Sinnkritik, die Rorty und Davidson gegen ‚Strawsonsche Deduktionen‘ eines einzig-möglichen alternativenlosen Kategorialschemas für uns möglicher Erfahrung stark gemacht haben“ (ebd.), als Beispiel einer anderen Form von Sinnkritik hinzu, dann könne man durchaus die Frage stellen, „ob die Transzendentalpragmatik derartigen Detranszendentalisierungsstrategien gleichermaßen ausgesetzt sei, oder ob der ‚Umbau‘ der begrifflichen Grundlagen des Transzendentalen – etwa die Ersetzung des Erfahrungsdurch ein Diskursapriori – hinreichend ziel-ändernd gewirkt habe“ (12f.). Freilich ließe