

## Besprechungen

Litt, Th., *Denken und Sein*. gr. 8<sup>o</sup> (266 S.) Stuttgart 1948, Hirzel. DM 14.—

Der Verf. will das uralte, durch den Titel angedeutete Problem nicht von der vorwissenschaftlichen, sondern von der wissenschaftlichen Erkenntnis her beleuchten. Dieses Vorgehen scheint ihm, wie er im Verlauf seiner Untersuchungen (168) darlegt, deshalb geboten, weil das Gegebene nicht zunächst einer allgemeinen kategorialen Formung unterliegt, sondern von sich aus unmittelbar zu den verschiedenen wissenschaftlichen Methoden Anlaß gibt. Der Methode bzw. den Methoden der Erkenntnis in ihrer Beziehung zum Subjekt und zum Objekt gelten darum die beiden ersten Kapitel. Zunächst scheinen die Forderungen des Objekts den Vorrang zu haben. Ihretwegen lehnt L. es ab, die Methoden als „Instrumente“ des Denkens zu fassen; denn das Instrument verändere den Gegenstand, den es bearbeitet, was die Erkenntnis gerade nicht tun dürfe (10). Vor allem aber wird vom Objekt her die Einheit einer einzigen Methode ausgeschlossen. Gerade darin sieht L. einen der schwerwiegendsten Irrtümer Kants, daß dieser die Denkformen der mathematischen Naturwissenschaft als einziges Formensystem gelten lasse (30 f.). Auch die Allgemeinheit der Denkformen beweist nicht, daß die Formung allein auf Rechnung des Subjekts geht. Das Allgemeine ist nicht mit dem Nominalismus als eine Klammer aufzufassen, die nur äußerlich die Einzeldinge zusammenfaßt. Das Zusammenfassende ist vielmehr das, was die Dinge übereinstimmend an sich haben (36 f.). Trotzdem wird im weiteren Verlauf der Untersuchung die Allgemeinheit der Denkgebilde als entscheidender Grund gegen die „Abbild-Theorie“ angeführt (57 f.).

Im 3. und 4. Kap. arbeitet L. gut die Selbständigkeit der Lebenswissenschaft und der Seelenwissenschaft gegenüber der mathematischen Naturwissenschaft heraus. Schon im organischen Leben zeigt sich das „Intensive im Extensiven“ (88), das durch bloß räumlich-extensive Erklärungsprinzipien nicht gefaßt werden kann. Erst recht gilt das für das Seelische, das sich zwar im Extensiven seinen Ausdruck schafft, selbst aber unausgedehnt ist. In den entsprechenden Wissenschaften nimmt die „Gegenständlichkeit“, d. h. die Entgegensetzung gegen das Subjekt (die nicht bloß als relativer, sondern offenbar als konträrer Gegensatz aufgefaßt wird), stufenweise ab. Am reinsten ist die Gegenständlichkeit im bloß Extensiven verwirklicht (127, 192), im Lebendigen und erst recht im Seelischen nimmt sie ab. In der Wissenschaft vom Geist schließlich, der „Noologie“, vollzieht sich die radikale Rückwendung vom Gegenstand zum „Identischen“, das jedes Außereinander (216), ja sogar das Nacheinander (232) ausschließt.

Dieser Selbstbesinnung des Geistes als der höchsten Stufe der Wissenschaft gelten das 5. und 6. Kap., die nicht nur äußerlich den Mittelpunkt des Werkes bilden. Freilich scheint uns der Fortgang zur Stufe des Geistes insofern nicht geradlinig, als das geistige Subjekt selbst im Unterschied zum nur seelischen wenig beachtet wird; beherrschend in den Vordergrund tritt vielmehr der geistige Bewußtseinsinhalt. Dieser Inhalt, insofern er vollgültig, d. h. wahr ist, wird in den verschiedenen Subjekten nicht vervielfältigt, sondern ist streng identisch (20—23, 125, 148). Gelegentlich wird diese Identität sogar den denkenden Subjekten selbst beigelegt (119, 122); doch ist dies offenbar nicht buchstäblich zu verstehen (vgl. 20, 126). Dann fragt man sich freilich, mit welchem Recht die Zeitlosigkeit der Inhalte auch dem Geist selbst zugeschrieben wird (230), zumal den Denkprozessen eine Zeitlichkeit ausdrücklich zugestanden wird (232).

Die noologische Besinnung soll auch die realistische Abbild-Theorie endgültig in eine durchaus untergeordnete, nur relative Stellung verweisen. Zugegeben wird, daß sie für die „gegenständliche“ Erkenntnis, namentlich der bloßen Körperlichkeit, ihr relatives Recht hat (145); aber je mehr wir uns

dem geistigen Zentrum des Menschen nähern, desto weniger ist das Denken ein Abbilden (155). Besonders zwei Gedankenreihen erscheinen wiederholt als Gründe gegen die Abbild-Theorie. Einmal meint L., die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein bedeute notwendig eine Gleichheit der logischen Strukturen mit den Strukturen der Wirklichkeit, so daß z. B. den Aussagen der vier genannten Wissenschaften notwendig vier real verschiedene Schichten oder eigentliche „Teile“ entsprechen müßten (139 f.). Weiter erscheint ihm die Rolle des Denkens in der Abbild-Theorie als eine nur äußerliche, allzu untergeordnete im Grunde ohne Belang, da das Sein schon ohne das Denken vollendet wäre (144—146, 217, 264). In Wirklichkeit dagegen bedeute das Denken, wenigstens im Idealfall, eine Umwandlung des Gedachten. Ganz klar sei das beim Selbstdenken des Menschen; im Vollzug dieses Denkens wandle sich der Mensch; das Gedachte selbst gerate in Bewegung (148, 154). Wo, wie in der mathematischen Naturwissenschaft, das Gestalten des Gegenstandes durch das Denken fast ganz zurücktrete, da haben wir nicht den Idealfall, sondern im Gegenteil ein Nachlassen der Kraft des Denkens, einen defizienten Modus (152 f., 158). Freilich geht die Kraft des Denkens auch nicht so weit, daß es überhaupt nichts Gegebenes mehr voraussetzen würde, sondern Schöpfer seiner selbst wäre (159). Entsprechend ist die Wahrheit nicht Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, sondern im System des Wissens trägt sich alles wechselseitig, die Wahrheit ist das Ganze, das für sich selbst einsteht (130, 128), Denken und Sein ordnen sich aufeinander hin (142).

L. versucht also, den Gegensatz von Idealismus und Realismus in einer höheren Einheit aufzuheben. Die realistische Seite kommt wieder im 7. und 8. Kap. über das Gegebene und den von ihm ausgehenden Eindruck mehr zur Geltung. Freilich kommt es hier zu Aussagen, deren Vereinbarkeit mit denen der vorangehenden Kapitel u. E. einer eingehenderen Darlegung bedurft hätte. Die Wissenschaft setzt ein Gegebenes voraus, das vom Denken noch unberührt ist (167, 184); dieses hat seine qualitative Eigenbestimmung (169 f.) und Ordnung (172 f.), die es nicht erst dem denkenden Subjekt verdankt. Im „Eindruck“ tritt uns dieses Andere, Selbständige gegenüber. Am klarsten ist diese Selbständigkeit in der Du-Gewißheit (175 f.). Und nun kommt es geradezu zu einer Umkehrung der im 6. Kap. aufgestellten Stufenfolge der Wissenschaften bezüglich ihrer Bestimmtheit durch das Objekt bzw. die Selbsttätigkeit des Subjektes: In dem am meisten „gegenständlichen“ Denken der reinen Körperwissenschaft erscheint der Anteil des denkenden Subjektes am größten; das Denken geht hier mit dem Gegebenen am „rücksichtslosesten“ um (190). Je mehr dagegen der Gegenstandscharakter zurückgedrängt wird, desto mehr wird der Eindrucksinhalt anerkannt (194 f.), am meisten im noologischen Denken. Die erste Stufe, das „Formelgerüst“ der mathematischen Naturwissenschaft, kommt nur dadurch zustande, daß das denkende Ich sich das Nicht-ich schroff entgegensetzt (224). Schließlich erscheint auch die objektive Zeit der Körperwelt als Setzung des Subjekts (235 f.).

So gewinnt also doch die idealistische Auffassung der Welt am Ende das Übergewicht, wenn sie auch nie bis zu den letzten Folgerungen geführt wird. Alles drängt schließlich zu einer letzten metaphysischen Ausdeutung, die L. in den beiden letzten Kap. versucht. Freilich ist er sich bewußt, daß er damit auf „Abenteuer“ ausgeht; aber schließlich ist das geradezu unvermeidlich (228). Die Entwicklung der Welt von unten nach oben, von der reinen Körperlichkeit zum Geist, scheint dem Verf. unannehmbar, weil ja die erste Stufe nur durch das denkende Subjekt zustandekommt (224). So muß also der Geist das Erste sein, freilich nicht als bewußter, sondern als seiner selbst noch unbewußter Geist. „Das Weltwerden ist die Odyssee des nach sich selbst auf die Suche gegangenen und schließlich sich selbst findenden Geistes“ (229). Im letzten Kap. versucht der Verf., die Bedeutung der Zeit in dieser Sicht klarzustellen. Ganz gelingen kann das freilich nicht. Ein schroffer Gegensatz zwischen zeitlicher Erscheinung und unzeitlichem An-sich wird abgelehnt (256). Überhaupt wird das Entweder-oder von Erscheinung und An-sich verworfen; die Zeit ist nicht bloße Erscheinung (266), aber auch nicht reines An-sich. Das

Denken muß sich zwischen diesen beiden Entscheidungen in der Schwebe halten, obwohl das wegen der Unvorstellbarkeit eines solchen Mittleren eine schwer zu erfüllende Zumutung ist (257).

Das Werk, aus dessen gedanklicher Fülle wir nur wenige Umrißlinien herausarbeiten konnten, bedeutet einen beachtlichen Versuch, das Denken des deutschen Idealismus, insbesondere Hegels, in zeitgemäßer Weise zu erneuern. Freilich melden sich hier auch die alten Einwände an. Um mit dem Letzten zu beginnen: Ist ein Etwas, das in der Schwebe bleibt zwischen An-sich und Erscheinung, wirklich nur unvorstellbar oder nicht auch undenkbar? Gilt nicht doch die Alternative: Entweder unabhängig von unserm Denken oder nicht? Dieses Entweder-Oder ist freilich nicht gleichbedeutend mit dem andern: Entweder abbildendes oder erzeugendes Denken, wenigstens solange man das „Abbilden“ mit L. im strengen Sinn einer anschaulichen Darstellung auffaßt. In diesem Sinn kann das Denken freilich kein „Abbild“ der Wirklichkeit geben, da es wesenhaft ein abstraktives Erkennen ist. Die Eigenart des abstraktiven Denkens wird von L., wie von so manchen andern Denkern, verkannt, wenn ihm nicht nur ein „Abbilden“ im eigentlichen Sinn, sondern, wie es scheint, jede darstellende Funktion abgesprochen wird. Allerdings kommt beim Denken die abstrakte Vorstellungsweise auf Kosten des Subjekts; das hindert aber nicht, daß der Inhalt des Gedankens Darstellung eines Realen sein kann. Einmal ist L. dieser Einsicht selbst ganz nahe, da nämlich, wo er das Allgemeine als dasjenige bezeichnet, was die zusammenzufassenden Dinge in ihrer Gesamtheit übereinstimmend an sich haben (37). Denn wenn nun dieses Gemeinsame im Denken für sich allein erfaßt wird und diesem Gemeinsamen dann das Individuelle hinzugefügt wird, so kann natürlich der Zusammensetzung des Begriffs nicht eine gleichartige Zusammensetzung der Sache selbst entsprechen; diese Zusammensetzung kommt also auf Rechnung des Subjekts; aber wenn darum die Teile des Begriffs nicht ebensoviele Teile der Wirklichkeit wiedergeben, so können sie doch immer noch verschiedene Aspekte des Realen wiedergeben. Ebensovienig schließt die Tatsache, daß im Experiment eine bewußte Auswahl der zu beobachtenden Momente vorliegt, die vom Denken unabhängige Wirklichkeit dieser Momente aus; auch dieser Einwand L.s gegen die „Abbild-Theorie“ (129) beruht also auf einem Verkennen der abstraktiven Eigenart des Denkens. Dasselbe gilt von seinem positiven Beweis für den unwandelnden Charakter des Denkens. Gewiß bedeutet der Vollzug des Denkens selbst eine Umwandlung, eine Bereicherung des denkenden Subjekts; aber auch beim Sich-selbst-Denken ist diese Umwandlung nicht eine Verwandlung des Ich unter der Rücksicht, unter der es hier und jetzt gedacht wird; denn das ist allerdings wahr, daß der einzelne Denkakt niemals sich selbst schon zum ausdrücklich (directe, in actu signato) gedachten Gegenstand machen kann. Auch das Sich-Selbst-Denken bleibt Denken und ist als solches nicht Anschauung der ganzen konkreten Fülle des Ich; so können also die abstrakten Momente des Ich, die im Denken erfaßt werden, durchaus zutreffend dargestellt werden, obwohl von der Veränderung des Ich, die sich im Denkakt selbst vollzieht, (ähnlich wie von vielem andern) abgesehen wird. Die Tatsache der Umwandlung des Denkenden im Vollzug des Denkens schließt also keineswegs die realistische Auffassung der Erkenntniswahrheit aus.

Diese Auffassung, recht verstanden, bedeutet auch keine Herabsetzung des Denkens, als ob dieses im Ganzen des Seins etwas im Grunde Gleichgültiges und umgekehrt das Sein etwas von sich aus Denkfremdes wäre. Diese Bedenken mögen gegenüber der Seinslehre N. Hartmanns berechtigt sein. Ihr gegenüber betont L. mit Recht, daß die Wirklichkeit auf das Gedachtwerden angelegt (145), ja bestimmt ist, vom Menschen gedacht zu werden (217), daß es eine ursprüngliche Abgestimmtheit von Denken und Sein gibt (143). Es ist dies die uralte Lehre von der ontologischen Wahrheit alles Seienden. Freilich, die Annahme eines ursprünglich unbewußten Geistes wird dieser Lehre nicht gerecht. L. selbst muß gestehen, es dürfte schwerlich gelingen, dem Begriff eines „seiner selbst unbewußten“ und dabei welterschöpferisch tätigen Geistes einen überzeugenden Inhalt zu geben (229). Man kann sogar

fragen, ob in dieser Annahme nicht noch ein Rest des sonst von L. scharf abgelehnten Materialismus stecke. Ihm gegenüber muß der rechtverständene Idealismus noch viel entschiedener zu Ende gedacht werden, als L. es wagt. Das Urwesen kann nur ein Wesen sein, in dem Sein und Denken, oder besser: Sein und geistige Schau völlig eins sind. Von diesem göttlichen Geist her empfängt alles geschöpfliche Seiende seinen geistgeformten und daher auch wieder auf das Gedachtwerden ausgerichteten Gehalt. Gegenüber einem so aufgefaßten Sein verliert der Vorwurf, dem Realismus sei das Sein nur das „Gegenständliche“ im Sinn des dem Geist Entgegengesetzten, Geistfremden, jede Berechtigung. Freilich kann der schöpferische Geist nicht ohne Widerspruch mit dem menschlichen Denken gleichgesetzt werden. Das menschliche Denken empfängt sein Maß vom vorgegebenen Sein. Hier gelten im vollen Sinn die realistischen Aussagen L.s. So steht am Anfang der unendliche Geist, und wir sind doch nicht genötigt, im Bereich des endlichen Seins die zeitliche Entwicklung „von unten nach oben“ gegen alle Aussagen der Wissenschaft zu bezweifeln. Darin freilich dürfte L. nicht ganz Unrecht haben, daß diese Aufwärtsentwicklung (die L. freilich ablehnt) ohne „Annahme eines mehrfach sich wiederholenden Schöpfungswunders“ nicht denkbar ist (226).

J. de Vries S. J.

Metaphysik und Erkenntnistheorie in skotistischer Sicht.

Zu zwei Veröffentlichungen von The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. V.: A. B. Wolter, O. F. M., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. gr. 8° (XVI u. 204 S.) 1946. — S. J. Day, O. F. M., *Intuitive Cognition, A Key to the Significance of the Later Scholastics*. gr. 8° (XIV u. 216 S.) 1947.

Daß die skotistische Philosophie einen wesentlichen, aber nur zu einem geringen Teil ausgewerteten Beitrag zur Grundlegung der Philosophie leistet, diese Überzeugung war in der Vergangenheit lebendig und wird im Geistesleben der Gegenwart immer stärker. Dankbar begrüßen wir daher jede Arbeit, die uns das überzeitliche und gedankentiefe Werk ihres Begründers, Johannes Duns Scotus, erschließt, die seine Beziehung zu seiner Zeit, insbesondere zu Thomas von Aquin, und zur Spätscholastik offenlegt, die auf Grund seiner Lehre oder aus seiner Gedankenwelt heraus Fragen der Gegenwart behandelt. Leicht und ohne Gefahr vielfacher Mißverständnisse war und ist die Skotus-Darstellung und -Auswertung wahrlich nicht. Sie ist wohl schwieriger als bei Thomas von Aquin, weil Duns Scotus bewußt und thematisch zu den vorkonkreten und vorexistentiellen inneren Gründen des Konkreten und Wirklichen vordringt sowie ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht. Gewiß kennt auch Thomas von Aquin innere principia rei; an zahllosen Stellen spricht er von ihnen; das in der thomistischen Philosophie meisterhaft und klar von der Sinneserkenntnis abgehobene intus legere, Im-Innern-der-Sache-lesen, ist ja nichts anderes als Erfassen der inneren Gründe der Sache und ihrer einheitlichen sinnvoll-finalen statisch-dynamischen Ordnung. Ja, jeder Philosoph und selbst jeder Mensch erkennt die inneren Gründe des Seienden, weil ohne ihre mindestens einschließlich erfolgende Erkenntnis abstraktiv-intellektive Begriffsbildung, analytische und synthetische Urteilsbildung sowie schlußfolgerndes, entweder von der logisch notwendigen Folge zu ihrem Grund aufsteigendes oder vom Grund zur logisch notwendigen Folge absteigendes Erkennen nicht möglich ist. Die Auszeichnung der Seinslehre des Duns Scotus aber besteht darin, daß er, soweit wir sehen, wohl als erster die inneren Gründe des Seienden ausdrücklich und mit systematischem Ansatz zum Gegenstand der Betrachtung macht; daß er nicht nur essentia und esse (Dasein, Existenz) als innere, natura prius substantielle Seinsgründe faßt, sondern auch die dem Dasein innerlich seinslogisch vorgeordnete Singularität und haecceitas. Nicht eine essentia als solche nämlich kann existieren, sondern ein Diesesseiendes, das eine spezifische Wesenheit als inneren spezifisch bestimmenden Grund der inneren Eigenart seines Diesesseins und Daseins, seines Verhaltens und Wirkens hat. Weil Duns Scotus mit reflexem Bewußtsein die apriorischen, vorempirischen inneren Gründe des empirisch Tatsächlichen ergründet, ist sein Werk in so hohem Maße wichtig