

Besprechungen

Lotz, J. B., S. J. (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute* (Pullacher Philosophische Forschungen, 1). gr. 8^o (VIII u. 279 S.) Pullach b. München 1955, Berchmanskolleg. 16.— DM.

Dieser 1. Bd. der neuen Reihe philosophischer Monographien ist „noch eine späte Gabe zu dem Kantjubiläum“ von 1954, wie das Vorwort sagt. Freilich hat man nicht etwa nur um dieses Zeitpunktes willen gerade Kant zum Thema gewählt, sondern es traf sich so, daß sich die auch für sachliche Diskussionen immer günstige und fruchtbare Gelegenheit einer Jahrhundertfeier bot, die große und trotz der mächtig anschwellenden Literatur auch von seiten scholastischer Autoren (vgl. die höchst instruktive Bibliographie S. 256 ff.) aktuell bleibende Frage einer möglichen Auseinandersetzung und Begegnung scholastischen und Kantischen Philosophierens neu aufzugreifen und einige ihrer Momente durchzudenken. Die Einzelthematika beziehen sich auf Kants Erkenntniskritik, seine Gotteslehre und Ethik; die Bereiche der „Kritik der Urteilskraft“ und etwa auch der Kantischen Anthropologie werden nicht besprochen.

J. de Vries stellt in einer überaus klar gegliederten und geschriebenen Abhandlung „Kantische und thomistische Erkenntnistheorie“ gegenüber, das Gemeinsame wie das Trennende — dies die beiden Unterteile. Mit allem Recht wird der Ton auf das Gemeinsame gelegt: diskursiver Charakter des menschlichen Verstandes, bei aller Beziehung aufs Objekt doch wesentlich auch „subjektive“ und damit in gewissem Sinne „relative“ Struktur des Sinnenbildes, Apriorität der grundlegenden ontologischen Begriffe (vor allem schon des „Seins“ in der Bedeutung von Ansichsein) der sinnlichen Anschauung gegenüber. Das Trennende ergibt sich daraus, daß Thomas um Elemente der menschlichen Erkenntnis weiß, die Kant vernachlässigt, was ihn zur Behauptung der Unmöglichkeit aller theoretischen Metaphysik führen muß, während Thomas gerade das Gegenteil behaupten darf. Zunächst ist es das „Selbstbewußtsein“, das in der Reflexion über das erkennende Subjekt das Ansichsein, Realsein, seiner Akte und seiner selbst in Unmittelbarkeit zu „geben“ vermag; auch Kant habe von der „Existenz“ des Ich geredet (vgl. die berühmte Anmerkung in der KrV, B 423), diese Einsicht aber nicht ausgewertet, sie hätte „sonst das ganze System sprengen müssen“ (22 Anm. 72), weil mit jener unmittelbaren Gegebenheit des Seins die Basis für echt ontologische Aussagen gefunden sei. Die Gewißheit von der Realität der räumlich-zeitlichen Welt könne auf Grund der Gewißheit von der Realität des wahrnehmenden Ich in seinem Aufweis als „nicht mehr so schwierig“ gelten; eine sorgsame Anwendung des metaphysischen Kausalsatzes helfe hier weiter. Die diesbezüglichen Überlegungen werden nur skizziert, leider, denn die Bezugnahme auf andere Arbeiten des Verf. (so auch schon zur Frage nach der Realität der Zeithaftigkeit des Ich) vermag ja nicht zu ersetzen, was für den Durchschnittsleser (selbst unter Fachphilosophen) hic et nunc nötig wäre. Die Tatsache welttranszendenter Erkenntnis endlich beruhe darauf, daß „von der Erfahrungsgrundlage aus eine analoge Begriffsbildung möglich ist, die uns über das grundsätzlich Erfahrbare hinausführt“ (31).

Die sich anschließende, wesentlich eingehendere Abhandlung von J. B. Lotz, „Die transzendente Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik“, bringt zunächst einen Vorblick auf den fälligen Problembereich, wobei die „objektive“ Methode („Rückführung der Erkenntnis auf das Objekt“) von der „subjektiven“ („Rückführung der Erkenntnis auf das Subjekt“) abgehoben und die Auffassung vertreten wird, die traditionelle objektive Methode fordere, um vom Erkennen die „letztlich letzte Erklärung“ zu geben, eine Ergänzung durch die, allerdings geläuterte, subjektive (40). Darauf folgt die Darstellung der subjektiven oder transzendentalen Methode Kants. In treffsicheren, oft meisterhaften Formulierungen werden die entscheidenden Gedankengänge der KrV nachvollzogen, immer wieder angestrahlt von kritischen Bemerkungen, die der eigentlichen Auseinandersetzung vorarbeiten sollen. Ihre (eine Fortführung der transzendentalen Methode über Kant hinaus vorbereitenden) Ergebnisse sind

im wesentlichen: „Erscheinung“ verschließe nicht notwendig das Ansichsein (59); die Einschränkung der transzendentalen Methode auf das Erfahrbare allein, auf die Erscheinungen, entspringe nicht ihrem „eigentlichen Wesen“ (78), schon deshalb, weil das „Urteil“ sich nicht in seiner Funktion des Verbindens erschöpfe, sondern sich in der „Setzung“ vollende, womit der Rückgang der transzendentalen Methode, die ja im Wesen des Urteils wurzelt, bis zum „Sein“ vorgetrieben werden müsse (64 ff.); Kants Annäherung an das „Sein“ in seiner Analyse der Selbsterfassung des Ich komme nicht zur Auswirkung (75 f.). Wenn nunmehr die subjektive oder transzendente Methode „scholastisch entwickelt“ wird (80 ff.), so bedeutet das zugleich das energische Zuendenken der Kantischen Fragen und Antworten, die Befreiung von ihr nicht wesensgemäßen Einschränkungen. Lotz setzt an bei einer Interpretation der thomistischen Lehre von den „Seelenvermögen“ und ihrer apriorischen Formalobjektivität (im Sinne von Maréchal, K. Rahner, Siewerth u. a.). Gerade die Kantische Alternative, die Konstitution des Gegenstandes geschehe entweder vom Ansichseienden her oder kraft der apriorischen Struktur des Subjekts, wird verworfen; Angleichung an das Subjekt, seine onto-logischen Formen, und dessen Angleichung an das Objekt, seine ontischen Formen, durchdringen sich (83); das Anliegen Kants wird mit der Ergänzung der objektiven durch die transzendente Methode und dieser durch jene, d. h. durch eine Deduktion der Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis auch im Objekt, erst erfüllt (84). Das zeigt sich, indem die Momente menschlichen Erkennens über das sinnliche Erfassen, den Gemeinsinn, Phantasie und „Einigungskraft“ bis zum geistigen Erkennen hin mit seinen inneren Stufen Verstand und Vernunft analysiert werden, wieweil letztere es eben ist, die in der „Setzung des Urteils“ das „Sein“ erreicht (99 f.); ohne dieses vollendet sich auch die subjektive Methode nicht, weil sie nicht ihre letzte „reditio“ vollzieht. — Es eröffnet sich sogar, als Möglichkeitsbedingung des menschlich-geistigen Formalobjekts schlechthin, das Sein in seiner „grenzenlosen Fülle“, das absolute oder göttliche Sein — welche Deduktion aber „nur angedeutet werden“ konnte (107).

Diese „letzte“ Transzendenz entwickelt, auf neue Weise, der folgende Beitrag in allen Einzelheiten.

W. Brugger sucht „Das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft“ in seinem Sinn zu bestimmen und über seinen Kantischen Sinn hinaus ins Ontologisch-Metaphysische zu wenden. Das Unbedingte als „absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt“ (113) muß zunächst als „absolute Einheit des denkenden Subjekts“ gefaßt werden, so daß die Untersuchung vom „Selbstbewußtsein des Ich“ auszugehen hat (114). Die notwendige Behauptung einer, wenn auch vorkategorialen, Existenz des denkenden Subjekts bei Kant wird bestätigt durch die „reflexive intellektuelle Anschauung“, die auf „der unmittelbaren Gewißheit des Aktus *Ich denke*“ beruht (118); „Existenz“ des Ich ist einfach dadurch gegeben, „daß es im Vollzug des Aktus des Denkens bei sich selber ist“ (119). Und insofern Kant vom Selbstbewußtsein als der „beharrlichen Bedingung“ spricht, dürfte „eine rein intelligible Bestimmung der Beharrlichkeit und damit eine Anwendbarkeit des Substanzbegriffs auf das übersinnliche Ich“ nicht ausgeschlossen sein (122). — Nach einem Kap. über das Unbedingte in der „kosmologischen Idee“ bei Kant stellt sich das wichtigste Thema: das Unbedingte als „transzendentales Ideal“, insofern dieses das „schlechthin“ Unbedingte ist. Die Ablehnung der Existenzbedeutung des transzendentalen Ideals fußt auf der Annahme, sie würde eine ungerechtfertigte Hypostasierung besagen. Daß es aber mit allem Recht auch als real gesetzt werden müsse, zeigt der Verf. auf zweierlei Wegen: auf dem des Gottesbeweises aus der Kontingenz und danach in rein immanenter Kritik „durch eine weitere Untersuchung der Idee des Unbedingten“, wie Kant sie einführt, selbst (132). Zum ersten: Da wir wenigstens ein Realgegebenes kennen, nämlich das Ich, bleibt der Schluß auf eine „notwendige“ Existenz in voller Gültigkeit; das „notwendig Existierende“ läßt sich aber, entgegen der Meinung Kants, mit dem „transzendentalen Ideal“ identifizieren, da es nicht wieder nur eine Seinsweise unter anderen darstellen kann, sondern, als Grund aller Mannigfaltigkeit von Realem, das „Sein selbst“ in seiner ungeschiedenen Fülle. Zum zweiten: Unter der Voraussetzung, daß die „Idee“ des Unbedingten notwendig sei, sich aber auch vom Unbedingten „selbst“

unterscheiden müsse, obschon sie zu ihm eine wesenhafte Beziehung hat, um überhaupt sinnvoll zu sein (die „Kritik der praktischen Vernunft“ kennt ja, wenn auch nur aus „praktischen“ Gründen, das Ansichsein des Unbedingten, welches also wenigstens nicht widersprüchlich ist) — unter dieser Voraussetzung muß das Unbedingte auch real möglich sein; es ist aber an sich selbst „niemals möglich, ohne notwendig zu sein im Sinne der absoluten Setzung oder der Existenz“ (139). — Was sich noch an weiteren Feststellungen anschließt, zumal die nähere Verständigung darüber, daß hier kein „ontologischer Beweis“ vorliege (142 f.), vermag lebhaftes Interesse zu wecken, scheint indes nicht von gleicher Bedeutung.

Auf einer anderen Ebene spielen sich die Überlegungen des nächsten Beitrags ab: „Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants“, von J. Schmucker, Regensburg. Es genüge hier der Hinweis auf folgendes Ergebnis der Interpretation: Das Prinzip des Formalismus hat bei Kant als wesentliches Korrelat „die Person als Zweck an sich bzw. die Welt der Vernunftwesen als Reich der Zwecke an sich“ (200); die Ethik der menschlichen Person wird ausdrücklich in der „Metaphysik der Sitten“ entwickelt, mit ihrer Idee ist zugleich ihr „materialer Charakter gegeben“ (ebd.), während die beiden Grundlegungsschriften, die sich unter bewußtem Absehen von der spezifischen Vernunftnatur des Menschen auf Vernunftwesen als solche beziehen, mehr im Formalen bleiben und das Korrelat der inhaltlichen Tugendlehre nur berühren. Was dann zum Gemeinsamen und Trennenden zwischen Kantischer Ethik und ethischer Prinzipienlehre der Scholastik gesagt wird (201 ff.), bringt nichts wesentlich Neues, konkretisiert sich dafür in der Zustimmung zur Personmetaphysik A. Brunners, der tiefste Intentionen Kants aufgenommen und dem traditionellen scholastischen Denken anverwandelt habe.

Die äußerst sorgfältig aufgebaute Studie von E. Coreth, Innsbruck, über „Heidegger und Kant“ bietet zum Schluß in mehr indirekter Weise einen Einblick in das Ringen um das Kantverständnis von heutiger Scholastik her, indem der Versuch unternommen wird, die durch Heidegger vollzogene Radikalisierung Kantischer Metaphysik kritisch zu durchleuchten und mit den Mitteln aristotelisch-thomistischer Ontologie zu überwinden. Es wird auch hier fast handgreiflich, wie Kants Fragestellung notwendig in die Seinsfrage übergeht und daher zur Konfrontation mit der aristotelisch-thomistischen Seinsphilosophie geradezu herausfordert.

Es war z. T. verhältnismäßig eingehend referiert worden, um in etwa den Stand heutiger Auseinandersetzung zwischen thomistischem und Kantischem Denken sichtbar zu machen. Zugleich durfte durchscheinen, welch schwierigen spekulativen Aufgaben man begegnet, wenn man dem Kantischen Anliegen gerecht werden und seine Linien, in ihrem Richtungssinn weiterdenkend, möglichst immanent in die Problematik und Methode der neueren Scholastik überführen möchte. Was den ontologisch-metaphysischen Bereich betrifft, so betonen alle drei Autoren, wie bedeutsam Kants Zugeständnis von der „Existenz“ des in der Reflexion sich seiner selbst bewußten Ich ist. (Weder im Text noch in der Bibliographie wird das Werk von J. M. Hollenbach: *Sein und Gewissen*, Baden-Baden 1954 [vgl. Schol 30 (1955) 246 ff.], erwähnt, der doch in origineller, breit angelegter Weise, ebenfalls von der Seinserfahrung im Selbstbewußtsein aus, Kant und mit ihm Heidegger in die Schranken weisen und die Möglichkeit eigentlicher Ontologie, bis hinaus zur „natürlichen Theologie“, begründen will.) Doch scheint die Transzendenz des Ich zur Welt und erst recht zum „Absoluten“, auch vom Standpunkt Kants aus, ohne reflexe Rechtfertigung allgemeiner apriorischer Seinsgrundsätze, zumal des Kausalsatzes, nicht gelingen zu können; es überrascht daher einigermassen, daß eine solche Rechtfertigung, vom Problemsatz Kants aus, im vorliegenden Band nicht, jedenfalls nicht systematisch, vorgelegt wird, zumal hier im Gespräch mit Kant die Entscheidung fällt. Andererseits bewegt sich z. B. die Deduktion der Realexistenz des „transzendentalen Ideals“ auf Grund seiner „voll durchdachten Unbedingtheit“ (153) in fast extrem spekulativen Höhen.

Man möchte nur wünschen, alle künftige Diskussion um Kant und die legitime Bewältigung seiner erregenden Thematik würde nie unter das Niveau dieser „philosophischen Forschungen“ sinken.

H. Ogiermann S. J.