

1962/63

Tealhi's m-w

Z 2.70

Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
MAX MÜLLER UND MICHAEL SCHMAUS

70. JAHRGANG
VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN
MÜNCHEN 1962/1963

280

Gregory, Tullio: Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi (Enrico de Angelis)	432
Hayen, André S. J.: La Communication de l'ère d'après saint Thomas d'Aquin (Rudolf Bomba)	204
Heftrich, Eckhard: Die Philosophie und Rilke (Hans-Wolf Jäger)	431
Hohl, Hubert: Lebenswelt und Geschichte – Grundzüge der Späphilosophie E. Husserls (Johannes Berger)	416
Homme, Ulrich: Die Existenzerhellung und das Recht (Alexander Hollerbach)	427
Hünemann, Peter: Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmayer (Bernhard Welte)	406
Ingarden, Roman: Untersuchungen zur Ontologie der Kunst (Alois Halder)	414
Kanhabak, Kaharina: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie (Hans Michael Baumgarner)	423
Kaufmann, Erich: Rechtsidee und Recht. Rechtsphilosophische und ideengeschichtliche Bemühungen aus fünf Jahrzehnten (Alexander Hollerbach)	418
Kron, Helmut: Ethos und Ethik. Der Pluralismus der Kulturen und das Problem des ethischen Relativismus (Arno Baruzzi)	215
Lang, Albert: Wesen und Wahrheit der Religion – Einführung in die Religionsphilosophie (Franz Wiedmann)	407
Otto, Maria: Reue und Freiheit. Versuch über ihre Beziehung im Ausgang von Sartres Drama (Albert Eßer)	412
Schmucker, Josef: Die Ursprünge der Ethik Kants (Hans Reiner)	219
Staatslexikon Bd. VI (Ulrich Hommes)	191
Tresmontant, Claude: La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne (Helmut Adhilles)	434
Ulrich, Ferdinand: Homo abyssus. Das Wagnis der Seinfrage (Peter Hünemann)	409
Vries, Joseph de S. J.: La pensée et l'ère. Une épistémologie (Joseph Blarer-del Pozo)	402
Wagner, Hans: Philosophie und Reflexion (P. Theobald Barth OFM)	403
Willam, Franz Michel: Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman und ihre Bezüge zur Gegenwart (Franz Wiedmann)	399
Wipfinger, Fridolin: Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers (Otto Pöggeler)	209

BERICHT UND HINWEISE

u. a.	231
Briefe von und an Hegel (Evelina Krieger)	436
Zum Briefwechsel von Maurice Blondel (Ulrich Hommes)	436

Die Wandlung des Realismus in der Philosophie der Gegenwart

Von HERMANN KRINGS (Saarbrücken)

I

In den letzten dreißig Jahren hat die Gesamtsituation der Philosophie tiefgreifende Veränderungen erfahren, von denen naturgemäß auch die realistische Philosophie nicht unberührt geblieben ist. Eine Zeit, da man sich über das Bestehen oder Nichtbestehen einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt auseinanderetzte und eine „Gigantomachie des Realismus und Idealismus“¹ zu führen meinte, erscheint fast als eine „gute, alte Zeit“ der Philosophie. Damit soll nicht gesagt sein, daß diese Grundfrage der realistischen Philosophie überholt und abgetan sei. Doch sie findet sich in einer veränderten gestuften Landschaft, in einer zerklüfteteren und gefährlicheren, als es die der zwanziger Jahre war.

Diese Zerklüftung zeigt sich darin, daß sich die drei Hauptrichtungen der Philosophie heute in ihrem Denken so weit voneinander entfernt haben, daß nicht nur kein Gespräch mehr statuffindet, sondern daß kein Gespräch mehr möglich scheint. Diese drei Hauptrichtungen sind erstens der dialektische Materialismus, der als Staatsphilosophie des sowjetischen Machtbereichs in diesem vorherrschend ist; zweitens der Empirismus und die analytische Philosophie, die sich vor allem im anglo-amerikanischen Sprachbereich ausgebreitet haben; drittens die ontologische Philosophie oder die Philosophie des Seins, gleich ob das Sein als reines Bewußtsein oder als Existenz, ob als Substanz oder als Funktion, gleich ob es allgemein und unveränderlich oder als einzeln-geschichtlich aufgefaßt wird. Die ontologische Philosophie ist nach wie vor und der europäischen Tradition entsprechend im westlichen Europa zuhause.

Die Unmöglichkeit der philosophischen Kommunikation zwischen diesen Hauptrichtungen ist nicht nur eine faktische und zufällige, dadurch behabbar, daß die andere Denkrichtung studiert und ihre Terminologie angeeignet wird. Sie scheint vielmehr prinzipieller Natur zu sein. Hier soll nur auf einen Faktor hingewiesen werden, der in der gegenwärtigen Philosophie allgemein als Erregungsfaktor aufgefaßt wird, der aber eine vielfach unerkannte Gefahr in sich birgt. Dieser Faktor ist die Sprachphilosophie. Ein wesentlicher Grund dafür, daß die Unmöglichkeit der philosophischen Kommunikation eine prinzipielle ist, scheint darin zu liegen, daß jede der drei Richtungen sich ausdrücklich der Sprache zugewandt und sie zum Gegenstand gemacht hat. In jeder der drei philosophischen Strömungen spielt die Sprachphilosophie eine wesentliche,

¹ Vgl. Theodor Litts Diskussionsbeitrag in Nicolai Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, hrsg. v. P. Menzer und A. Liebert, Berlin 1931, 46.

wenn nicht gar die beherrschende Rolle. Damit aber ist die Sprache in die vom jeweiligen philosophischen Standpunkt bestimmte Sicht gestellt; sie gehört zu den Produkten der philosophischen Erkenntnis. Die Urverbindlichkeit der Sprache, welche allererst ein Sprechen ermöglicht, wird eingeschränkt durch Sätzen von Konventionen, die auf Grund bestimmter wissenschaftlicher oder philosophischer Erfordernisse erfolgen. Sprachregelung ist das Ergebnis. Die Bedeutung des Ausdrucks wird festgesetzt, sein Gebrauch geregelt, neue sprachähnliche Gebilde werden nach Zwecken konstruiert. Jede der drei Hauptrichtungen hat in dieser Weise die Hand auf die Sprache gelegt, hat sich ihrer bemächtigt und sie zum Instrument des Gedankens, womöglich gar zum Instrument der Ideologie oder der Macht herabgesetzt.

Innerhalb dieser fundamentalen Sprachverwirrung aber kann das Denken und Urteilen des anderen weder als wahr noch als falsch, weder als übereinstimmend noch als nicht übereinstimmend mit dem eigenen Denken und Urteilen bestimmt werden; es ist nicht mehr verstehbar. Was der andere sagt, muß als sinnlos erscheinen.

Angesichts dieser geistigen Diskrepanz erscheinen Idealismus und Realismus als geistige Geschwister, aus einer geistigen Wurzel aufgewachsen? Gewiß kann ein Geschwisterstreit heftig und bösartig sein, aber er stellt doch eine Situation von anderer Gattung dar als der Streit unter Fremden. Die Geschwister aber, so könnte man im Bild fortfahren, sind heute hinausversetzt in die Fremde, und da erscheint ihr Familienstreit in einem anderen Licht und tritt zurück. In der Tat ist das Problem einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt als Disputationsgegenstand an den Rand geschoben, wenn nicht gar verschwunden. Im Mittelpunkt der Denkbemühungen jener philosophischer Richtungen, die einst wegen des Realismusproblems gegeneinander aufgetreten sind, steht die Seinsfrage. „Sein“ jedoch nicht im Sinn von Dingen, Personen, Ereignissen in der Welt, sondern Sein im Sinn des Ganzen und Ersten, im Sinn des ursprünglichen Grundes für Seiendes überhaupt, für erkennendes wie für erkanntes Seiendes, für reales wie für ideales.

Zusammen mit der Veränderung der geistigen Landschaft hat sich also eine innere, sinngemäße Fortentwicklung der realistischen Philosophie vollzogen, nämlich die *Fortentwicklung vom Realismusproblem zur Seinsfrage*, und diese nimmt heute eine ähnliche, übrigens umstrittene Mittelpunktstellung in der philosophischen Problematik ein, wie seinerzeit die Kontroverse von Realismus und Idealismus.

II

Wer diese Wandlung des Realismus in den Blick bekommen will, muß zunächst jene Wende der Philosophie zum Realismus, die in den zwanziger Jahren ein Generalthema der philosophischen Diskussion gewesen und erklärlicher-

weise von realistisch eingestellten Philosophen begrüßt worden ist, unvoreingenommen beurteilen. Allein schon dadurch, daß die beherrschende Richtung des Neukantianismus nach dem Ersten Weltkrieg sich zu erschöpfen begann, hatte sich eine Veränderung der Denkart und eine Verschiebung der geistigen Gewichte angezeigt. Ja man wäre geneigt, von einem durch das Erlahmen des Neukantianismus verursachten philosophischen Vakuum zu sprechen, hätte sich nicht seit dem ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts die husserlsche Phänomenologie mit ihrer denkerischen Konsequenz gegen den Neukantianismus erhoben und zugleich den neukantianischen Begriff von der Philosophie als Wissenschaftstheorie zu einem Begriff von der Philosophie als Grundwissenschaft fortentwickelt. Obwohl diese Grundwissenschaft eine Wissenschaft des reinen Bewußtseins war, wies sie doch einen eigentümlichen „realistischen“ Zug auf; denn in ihr wurde nicht, wie in der kantischen Philosophie, aus einer transzendentalen Analyse der Erkenntnis die Struktur der Gegenstandswelt gewonnen, sondern umgekehrt: aus der Deskription der eiderischen Mannigfaltigkeit des Bewußten wurde die Struktur des Bewußtseins gewonnen. Das bedeutet eine Umkehrung der kantischen Methode, allerdings nicht im Sinne einer Wende vom Idealismus zum Realismus, sondern von der transzendentalen Kritik zur transzendentalen Grundwissenschaft, der Phänomenologie. Also innerhalb der Transzendentalphilosophie vollzog sich eine Wende, und zwar die Wende zum Phänomen als dem Sinngrund für Bewußtsein wie Bewußtes.

Ungedachtet der Tatsache, daß diese Umkehrung in der Phänomenologie erfolgte, um einen konsequenten Idealismus phänomenologischer Prägung durchzuführen, knüpfen sich an diese Umkehrung der Methode bald realistische Tendenzen. Diese Tendenzen zeigten sich in fast allen philosophischen Richtungen, angefangen von der Phänomenologie selber³ bis hin zum späten Neukantianismus⁴. Es mochte scheinen, als ob die Parole „zu den Sachen selbst“, trotz der Unbestimmtheit des Ausdrucks „Sache“, verbunden mit einer Hinwendung des Interesses zu der geschichtlichen Lebenswirklichkeit des Menschen sich siegreich gegenüber dem Idealismus und der bloßen Wissenschaftstheorie durchsetzen sollte.

Es ist jedoch kaum zu bestreiten, daß diese philosophische Tendenz, sofern sie sich als Wendung zum Realismus, als Neubegründung einer kritischen Ontologie oder gar als Auferstehung der Metaphysik charakterisiert hatte, mit einer Enttäuschung geendet hat, wenigstens, wenn man sich von ihr ein bleibendes Gedankengut und nicht zuletzt eine zureichende Auseinandersetzung mit dem Idealismus erhofft hatte. Auch ist es jener philosophischen Bewegung nicht gelungen, die Bestimmung der Philosophie als Wissenschaftstheorie oder genauer als Theorie der wissenschaftlichen Aussage zu überwinden. Gerade diese Auffassung von der Philosophie hat sich unter dem Namen „analytische Philosophie“ als eine zeitgemäße und maßgebliche Auffassung von „Realismus“ durchsetzen können.

Damit tritt die Vieldeutigkeit des Namens „Realismus“ zutage. Der Name

³ Die sogenannte „Münchener Richtung“; A. Pfänder, H. Conrad-Martius.

⁴ S. u. 91ff.

„Realismus“ gilt für heterogene Philosophien. Er wird ebenso für platonisierende Logiker wie für strenge Empiristen in Anspruch genommen; die von George Edward Moore und Bertrand Russell angeführte Richtung der englischen Philosophie gab sich den Titel „Neurealismus“ und wird von Bodenski auch unter diesem Titel behandelt⁵, von der Verwendung des Begriffs „Realismus“ in der sowjetischen Ideologie ganz zu schweigen. In Deutschland begriff man unter dem Namen „Realismus“ zunächst den erkenntnistheoretischen Realismus von Külpe und Becher, ferner die „kritische Ontologie“ Nicolai Hartmanns, die realistische Richtung innerhalb der Phänomenologie und nicht zuletzt die Erkenntnistheorie und -metaphysik der Neuscholastik und des Neut Thomismus. Mancher wird überdies geneigt sein, auch der Existenzphilosophie eine realistische Tendenz zuzusprechen.

Diese Bedeutungsmanigfaltigkeit läßt daran zweifeln, ob „Realismus“ überhaupt ein Begriff ist, der in einer historischen Analyse der Philosophie der zwanziger Jahre sinnvoll anwendbar ist. Sicherlich ist er das nur in einem sehr eingeschränkten Sinn und dieser läßt sich lediglich in negativer Weise bestimmen. „Realismus“ heißt negativ: In der Alternative von Subjekt und Objekt fällt dem Subjekt nicht der Primat zu, der ihm im Neukantianismus zuerkannt worden ist. Dieser Wegfall des Subjektsprimats erfolgt aber einmal dadurch, daß die Primatfrage, wie überhaupt die Frage nach so etwas wie Subjekt oder Objekt für sinnlos erachtet wird wie im Neopositivismus, in der empiristischen und analytischen Philosophie; weder Subjekt noch Objekt sind Gegenstand der philosophischen Erörterung, sondern ausschließlich die Aussagen, die von Subjekten über Objekte gemacht werden, vornehmlich wissenschaftliche Aussagen.

— Der Wegfall des Subjektsprimats erfolgt ein andermal dadurch, daß, wie zum Beispiel bei Nicolai Hartmann, ein Standort „diesseits von Realismus und Idealismus“⁶ bezogen wird und die Summe der im Leben und in der Arbeit der Wissenschaft gemachten Erfahrungen als Ausgangsebene angenommen wird. Die Philosophie nimmt hier künstlich eine sogenannte „natürliche Einstellung“ ein, in der sie dann Ontologie als Kategorialanalyse durchführt. Die erkenntnistheoretische Klärung führt, soweit sie erfolgt, zu einer Art von methodischem Realismus. — Schließlich wird der Subjektsprimat dadurch überwunden, daß ein Objektprimat vorausgesetzt wird, der dann kritisch geprüft und eingeschränkt wird; doch diese Annahme des Objektprimats ist nicht einsehbar, es sei denn, sie geht — wie im Thomismus — aus einem metaphysischen, damit aber im Sinne der exakten Wissenschaften nicht ausweisbaren Begründungszusammenhang hervor.

Zu dieser Vieldeutigkeit kommt hinzu, daß in fast allen realistischen Richtungen aufgrund ihres Antagonismus gegen den Idealismus und ihrer Ignorierung des transzendentalen Problems der Sinnhorizont verloren ging, von dem her „Sachen“ allererst verstehbar und als Sachen philosophisch ausweisbar werden.

⁵ I. M. Bochenski: Europäische Philosophie der Gegenwart, Sammlung Dalp Bd. 50,

Sphern und München 1951, 55ff.

⁶ Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim 1948, 39.

⁷ Ibid. 52.

den. So konnten als die Sachen selbst, zu denen man kommen wollte, sofern sie nicht phänomenologisch als Phänomen verstanden wurden, die Erfahrungen-gegebenheiten oder die „realen“ Gegebenheiten, die wissenschaftlichen Aussagen über Gegebenes oder gar nur das Beobachtbare gelten. Und eben dieses positivistisch-empiristische Moment in der Wende zum Realismus hat sich als zukunftsfruchtig erwiesen und wirkt in der Philosophie der Gegenwart fort.

So hat also innerhalb der Wende zum Realismus die entscheidende Auseinandersetzung mit dem Idealismus nicht stattgefunden. Zwar wurde der Idealismus abgelehnt und bestritten, aber eben dadurch als der „andere Standpunkt“ mehr festgehalten als gestig überwunden. Dies illustriert ein Ereignis, das als ein Höhepunkt der öffentlichen Anerkennung der realistischen Tendenz in der deutschen Philosophie gelten kann. Im Jahre 1931 gibt die Kant-Gesellschaft ihrer Generalversammlung in Halle das Thema „Die Wendung der Philosophie der Gegenwart zur Ontologie und zum Realismus“ und läßt als Hauptredner Nicolai Hartmann, der seinen berühmten Vortrag „Zum Problem der Realitätsgegebenheit“⁸ hält. Die Thesen dieses Vortrags betreffen vor allem die emotional-transzendenten Akte, Akte, „mit denen wir als Beteiligte im Leben stehen“, und das „Betroffensein“ durch das Reale. In diesem Betroffensein „zeigt das Widerfahrnis ein Realitätsgewicht, dessen das Subjekt sich gar nicht erwehren kann. Dieses Reale ist also in einer Weise ‚gegeben‘, der gegenüber skeptische und idealistische Realitätsbestreitungen verstummen muß.“⁹

Dieses Verstummen trat jedoch durchaus nicht ein. Daß der Idealismus sich durch diese Thesen nicht widerlegt oder überholt sah, geht am deutlichsten aus einer Diskussionsbemerkung von Theodor Litt hervor, daß Kants „kritische“ Fragestellung durch die ontologische Wendung nichts an grundsätzlicher Bedeutung eingebüßt habe¹⁰, während Arthur Liebert eine „dialektische Korrelation“ von Idealismus und Realismus fordert. „Die angestrebte Wendung zum Realismus und zur Ontologie, deren guten Sinn und deren Berechtigung ich nicht verkenne, kann nur dann gelingen, wenn sie den Idealismus als den diese Wendung mitbedingenden Faktor beibehält und ihn mit zu Worte kommen läßt.“¹¹

Die ganze Diskussion bezeugt, daß man das Unzureichende der bisherigen Prävalenz der Erkenntnistheorie einsieht, daß man auch im Kreis der kantianischen Philosophen die ontologische Frage zu sehen und ernst zu nehmen gewillt ist, daß aber das Angebot von realistischer Seite als unzureichend beurteilt wird. Dieses Angebot, das kantische Problem einfach beiseite zu lassen und Ontologie als allgemeine und spezielle Kategorialwissenschaft zwischen den Einzelwissenschaften einerseits und einem irrationalen Metaphysicum andererseits zeitgemäß zu domestizieren, genügt weder der wahren Problemlage, noch dem geistigen Anspruch der philosophischen Tradition.

Wenn nun auch die „Wende zum Realismus“ nicht zum Ziel geführt hat, so

⁸ Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, hrsg. v. P. Menzer und A. Liebert, Berlin 1931.

⁹ Ibid. 16.

¹⁰ a. a. O. 47.

¹¹ a. a. O. 56.

wäre es doch voreilig, aus diesem Scheitern des ersten eindrucksvollen Anlaufs das Scheitern des Realismus in der Philosophie der Gegenwart schlechthin zu folgern. Aber die Wandlung des Realismus wird nur dann in ihrer ganzen geistigen Tragweite und Notwendigkeit erkennbar, wenn das Unzureichende des ersten Anlaufs nicht beschönigt wird.

III

Zunächst ist festzuhalten, daß die „realistische“ Tendenz keineswegs erloschen ist; sie ist in vielen Strömungen der gegenwärtigen Philosophie spürbar. Vor allem hat sie sich in Gestalt eines neuen Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Ontologie fortgesetzt. Damit kommen wir zur positiven Darstellung unseres Themas.

Das neue Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Ontologie ist dadurch charakterisiert, daß vonseiten der Transzendentalphilosophie die ontologische Problematik und umgekehrt vonseiten der Ontologie die transzendentalphilosophische Problematik aufgegriffen worden ist. Diese philosophische Kommunikation ist um so relevanter, als es doch offenbar die alten, als Idealisten und Realisten einander widersprechenden Antagonisten sind, die sich hier treffen. In der Tat haben sich die alten Fronten weitgehend aufgelöst. Da nun ein gut Teil des Bedeutungsgehaltes des Begriffes „Realismus“ von dieser Konfrontierung her genommen war, steht der Realismus, da er sich nicht mehr von dieser Konfrontierung her bestimmen kann, vor der Aufgabe, sich selber neu zu bestimmen, sofern er sich überhaupt als „Realismus“ festhalten und mit solcher einer Standpunktbezeichnung genannt sein will.

Diese Auflösung der Fronten zwischen Idealismus und Realismus ist ein durchaus positives und sachhaltiges Ereignis. Darum muß zuerst hiervon gesprochen werden, ehe das neue Verhältnis selbst zur Darstellung kommen kann.

Die Ursache für die Auflösung der Fronten zwischen Idealismus und Realismus ist zunächst nicht darin zu suchen, daß einer der antagonistischen Standpunkte recht behalten hätte. Ganz allgemein gibt es in der Philosophie das Plänon des Rechthaltens nicht, auch nicht in der abstrakten Alternative: wirkliche Außenwelt oder nicht. Philosophische Positionskämpfe können nicht durch Siege abgeschlossen werden; sie hören auf, weil die Geschichte weitergegangen ist. Die Fronten haben sich auch nicht dadurch aufgelöst, daß ein formaler Mittelweg, etwa im Sinn eines Ideal-Realismus oder Real-Idealismus gefunden worden wäre. Vermittlungsversuche dieser Art, die bekanntlich ebenso lange in Vorschlag gebracht werden, als Kontroversen dieser Art bestehen, bleiben meist die abstraktere Kombination von abstrakten Standpunkten. Der erkenntnistheoretische Antagonismus hat sich vielmehr dadurch aufgelöst, daß sich die Grundfrage des Denkens in einer dem Denken zugehörigen Konsequenz expliziert hat, wobei jene Momente, welche aus den geschichtlichen Erfahrungen stammen, nicht gering in Anschlag zu bringen sind. Gewiß verliert durch ein

solches Weiterdenken der Grundfrage die Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen nicht ihr Recht; sie zu erörtern behält nach wie vor einen guten sachlichen Sinn. Aber sie ist nicht mehr der Brennspiegel des Denkens.

Die sich erschöpfenden Begründungsversuche einer Philosophie der Subjektivität beziehungsweise der Objektivität haben auf die Frage nach der ursprünglichen Einheit von Subjektivität und Objektivität geführt. Diese Einheit wird allerdings nicht in Richtung auf ein in metaphysischer Spekulation erschlossenes und vorgestelltes Absolutes gesucht; in dieser Weise haben die metaphysischen Systeme der Neuzeit die absolute Einheit zu denken versucht.

In der neuen Frage nach der Einheit geht es nicht um dieses „Absolute“, sondern um den konkreten Ursprung, um jene Einheit, in der Subjekt und Objekt nicht nur zusammengezeichnet, sondern zusammen wachsende sind, um jenen Sinn- und Seinshorizont, auf den in gleicher Weise der transzendente Rückgang in die Subjektivität wie die ontologische Analyse des Seienden als ihre Voraussetzung und damit als ihre erste Aufgabe stoßen.

Das Problem dieses jenseits des Gegensatzes von Realem und Idealem liegenden Ursprungs ist im heutigen Philosophieren in der Gestalt der Seinsfrage gestellt. Das hier erfragte Sein kann darum nicht als real Gegebenes geradezu faßbar sein. Die Art, wie die Seinsfrage heute angegangen wird, weist auch andere Züge auf, als wir sie im allgemeinen vom Seinsdenken der griechischen Philosophie her gewohnt sind (eher schon Züge, die sich in den Grenzproblemen der Naturwissenschaften oder auch in der neuen Musik und Lyrik finden). Gewiß wirkt in dem neuen Suchen der Seinsfrage die Kraft der philosophia perennis, nur ist von diesem Blickpunkt her nicht das Eigentümliche und Schwierige zu sehen. Dieses aber, das Eigentümliche wie das Schwierige, liegt darin, daß diese Frage sich weder in der Sprache der Metaphysik der Subjektivität noch der Objektivität, weder in der Sprache einer reinen Transzendentalphilosophie noch einer Realontologie stellen läßt. Sie ist schließlich auch nicht mehr primär die Frage nach der gemeinsamen Grundlage von Subjekt und Objekt; denn mit der neuen Frage nach dem Sein hat dieses seinen eigenen Charakter und sein eigenes Gewicht zur Geltung gebracht. Im Mittelpunkt unserer gegenwärtigen Philosophie steht eine Frage, für die die Fragerichtung entworfen ist; die Frage selbst aber zureichend zu stellen, ist eine noch nicht gelöste Aufgabe. Das ist zweifellos ein Mangel, aber vielleicht ein nicht nur beklagenswerter Mangel. Die Konjunktur des Wissens ist gebremst. Die Aufklärung schreitet nicht unaufhaltsam fort. Der Geist lehnt es ab, sich von seinen eigenen Gemächten als Lieferant von Theorien und Ideologien verbrauchen zu lassen. Er tut, was nur ihm gebührt: er „verhält sich“, um in solchem Sich-Verhalten das Sein und sich selbst anzunähern. Er nennt das Sein und trachtet, die zureichende Frage zu stellen.

Dem zeitgemäßen Denken mag das unzeitgemäß, dem rationalen Denken sinnlos, zum mindesten abstrakt erscheinen, sicherlich weit abstrakter als die Frage nach Subjekt oder Objekt oder gar nach Tatsachen und Tatsachenausagen. Jedoch solange die Philosophie sich nicht damit abfindet, das in einer

einzigem vorkommenden Tatsache Mitvorkommende, das in einer einzigen Beobachtung oder einem einzigen Denkvorgang Mitgedachte, das in einer einzigen sprachlichen Bezeichnung Mitbezeichnete zu ignorieren und philosophisch unbedacht zu lassen, solange nicht das abstrakte Objekt, sondern das konkrete Seiende und die wirkliche Welt erkannt werden sollen, solange wird sie die Seinsfrage stellen. Sein ist nun nicht der Name für Objekte oder für ein erstes und höchstes Objekt, auch nicht für ein absolutes Subjekt, sondern für jenes weder als Subjekt noch als Objekt vorkommende Ganze, von dem her auch so etwas wie Realität und Idealität, wie Subjekt und Objekt (mithin auch Wissenschaft) verstehbar werden.

Der fragende und erkennende Menscheng Geist ist sicherlich ein Faktum, aber er ist nicht bloß ein Faktum. Er ist fragend und erkennend auf sich selbst gerichtet. Das, was die Faktizität der Erkenntnis zum Verschwinden bringt, jener Sinngrund, durch den die Erkenntnis sich selbst begreift und zur vollen Durchsichtigkeit des Selbstseins kommt, ist jener Ursprung, der in der Seinsfrage intendiert ist.

Was hat die Frage nach dem Sein mit dem neuen Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Ontologie zu tun? Die Seinsfrage ist es, in deren Licht sich die alten erkenntnistheoretischen Fronten aufgelöst haben. Das erkenntnistheoretische Problem ist von dem übergeordneten Problem eingeholt und überholt worden; dieses aber schafft einen neuen Sinnhorizont, der transzendentales und ontologisches Denken umgreift und sie nicht als „Standpunkte“ einander gegenüberstehen läßt. In der Seinsfrage manifestiert sich ein neues Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Ontologie.

Es ist nicht zu bestreiten, daß mit dem Erscheinen von *Martin Heideggers* „Sein und Zeit“ (1927) die Seinsfrage angefangen hat, in den Mittelpunkt der philosophischen Diskussion zu rücken. Heidegger nennt als Anfang und Ziel seines Denkens das Sein. In „Sein und Zeit“ wird die Seinsfrage allerdings zunächst suspendiert mit der Absicht, zuerst auf dem Weg einer transzendentalen Analyse, hier in Gestalt der Existenzialanalyse, den angemessenen Zugang zu ihr zu finden. Heidegger nennt diese fundamentale Denkbewegung „Ontologie“. So haben wir hier den Fall, daß eine durch transzendentales Denken bestimmte Fundamentallontologie zum Denken des Seins führen soll. Durch diesen Grundcharakter ist das Heideggersche Werk denkerisch repräsentativ geworden, und nicht so sehr durch die von der Phänomenologie des Bewußtseins her bestimmte Zurückführung von Sein auf Zeit oder durch die vielfach bestrebbaren Einzelanalysen. Gleichwohl ist Heidegger nicht der Bahnbrecher für die Seinsfrage; sein Werk ist nicht wie ein *Deus ex machina* auf der Bühne der Philosophie erschienen, vielmehr geht seinem Auftreten eine differenzierte Vorbereitung voraus. Das Verständnis des transzendentalen Denkens für das Problem der Ontologie und des ontologischen Denkens für den transzendentalen Denkweg war schon in dem vorausgehenden Jahrzehnt erwartet und entfaltet worden. Im Bereich der Transzendentalphilosophie muß als Bahnbrecher *Edmund*

Husserl genannt werden. Die Phänomenologen haben sich nie an der Idealismus-Realismus-Kontroverse beteiligt, und das, wie sich heute zeigt, nicht nur, weil sie dazu neigten, einen abgeschlossenen Konvent zu bilden oder nur deswegen, weil der Kontroverspunkt durch die phänomenologische Epoche ausgeklammert war, sondern auch mit einem gewissen inneren Recht; denn die Transzendentalphilosophie, eben in ihrer phänomenologischen Radikalisierung, hatte Husserl geraden Wegs zur Ontologie geführt. Im dritten Buch seiner „Ideen“¹² legt Husserl dies mit Konsequenz und Nachdruck dar. Der Phänomenologie als „schauender Forschung“¹³ und als dem „großen Organon aller transzendentalen Erkenntnis“¹⁴ ist jenseits von Subjekt und Objekt die „Seinsphäre absoluter Ursprünge“ zugänglich. Diese Sphäre nennt Husserl auch „Sinn“, wobei er sich bewußt ist, daß er sich hier „eine außerordentliche und doch in ihrer Art zulässige Erweiterung des Begriffes ‚Sinn‘“ erlaubt¹⁵. Erst von diesem Sinn her werden Realitäten in ihrem Realsein möglich, und mithin ermöglicht und erfordert die Phänomenologie die Ontologie, Ontologien der subjektiven wie der objektiven Realitäten.

Heidegger nimmt den Grundgedanken Husserls auf, und der Titel „Sein und Zeit“ weist darauf hin, in welcher Richtung er ihn weiterführt. Die Sphäre der Ursprünge wird von ihm nicht als eine Sphäre von Wesenheiten begriffen; der Sinn selbst wandelt sich, und das heißt, das Sein selbst führt auf die Zeit zurück. Damit ist nicht nur das Seiende in der Welt geschichtlich (und in seiner Geschichtlichkeit verstehbar), sondern das die reale Wirklichkeit ermöglichende Sein selbst. Max Müller spricht in seiner Würdigung der klassischen und modernen Metaphysik¹⁶ von einer „verwandelten Metaphysik“. „Diese Metaphysik fragt nicht nach Wirklichen, sondern nach dem Sein als dem Sinn, von woher sich erst bestimmt, was Wirklichkeit sei, und in welchem Grad Jegliches als wirklich zu gelten hat.“ Diese „verwandelte Metaphysik fragt nur noch, von welchem Sinn her damals, von welchem Sinn her heute und morgen das, ‚Ist-sagen‘ des Menschen sich bestimmt.“ Es kann sich hier nicht darum handeln, die angedeuteten Entwicklungslinien darzustellen, auch nicht darum, sie einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Lediglich können die Zeichen für das veränderte Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Ontologie ins Licht gerückt werden. Der Rückgang in die transzendentalen Strukturen, sei es des Erkenntnisobjekts, sei es des reinen Bewußtseins, sei es des Daseins und der Existenz, führt auf die Frage nach dem Sein.

Zu diesen Zeichen gehört auch die im *späten Neukantianismus* sich vollziehende Problementwicklung. Sie ist zwar von den vorherrschenden Strömungen

¹² Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch, Husserliana V, 1952, 3. Kap., 76ff.

¹³ Ideen, 1. Buch, 3. Kap., 107.

¹⁴ Ideen, 3. Buch, 3. Kap., 76.

¹⁵ Ideen, 1. Buch a.a.O.

¹⁶ Klassische und moderne Metaphysik oder Sinn als Sein, in: Sinn und Sein, hrsg. v. R. Wieser, Tübingen 1960, 331.

verdeckt worden, gleichwohl aber von sachlicher Bedeutung und keineswegs unwirksam. Der Neukantianismus basiert erkenntnistheoretisch auf dem Unterschied zwischen dem Sein und dem Gelten. In diesem Unterschied kommt dem Gelten der Primat zu; denn sofern das Seiende Gegenstand wird und erkannt wird, geschieht dies in gültigen Aussagen, die von ihm gemacht werden. In einer Logik des Geltens wird die Mannigfaltigkeit der gültigen Prädikate geordnet, sie werden von ungtütigen geschieden und auf „Urprädikate“ zurückgeführt, welche dann die verschiedenen Weisen des Urteils wie zum Beispiel das ästhetische, ethische, naturwissenschaftliche oder historische Urteil begründen. Der das Seiende erkennbar machende Sinn aber (Gesetze, Werte etc.) „ist“ nicht, sondern gilt. Dieses reine Gelten ist der Gegenstand der Philosophie, die darum selber nicht Seiendes erkennt, wie die Wissenschaften es tun, sondern lediglich die Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis. Sie ist nicht Seinswissenschaft, sondern Sinnwissenschaft und darum wesentlich auf die logische Grundlegung und Theorie der Seinswissenschaft beschränkt.

Innerhalb des Neukantianismus muß als Bahnbrecher aus dem Standpunkt des reinen Geltens *Emil Lask* angesehen werden. Für Lask zeigt die Analyse eben des Begriffs der Geltung, daß im „Reich des Geltenden“ das abstrakte Gelten nur das eine, vom Nichtseienden her stammende Moment darstellt, demgegenüber ein „Bedeutungsüberschuß“ bleibt, der nicht durch das Gelten zu begründen ist. Dieses ist darum auf ein nicht geltendes Material angewiesen, also auf Seiendes. Das bloße Gelten stellt darum rein für sich auch keinen Sinn dar; „Bedeutung“ und „Sinn“ erzeugen sich erst als das Ineinander von „hingeltender Form“ und seiender Mannigfaltigkeit. Diese strukturierte, wengleich übergegensätzliche Sinnlichkeit ist dem Subjekt gegenüber transzendent; sofern sie im Urteil immanent wird, wird sie „künstlich“ in Gegensätze auseinandergelegt und als das gegensätzliche logische Gebilde, welches das Urteil ist, konstituiert. Das zentrale Kapitel in Lasks „Lehre vom Urteil“ (1912) handelt von der Region des Übergangsätzlichen, welche der Maßstab für die durch die Subjektivität hervorbrachte Gegensätzlichkeit und mithin das Kriterium für die Wahrheit des Urteils ist. Auch bei Lask ist es die Konsequenz der transzendentalen Analyse, die zur Seinsproblematik führt. Zwar ist der Weg von diesem, während der Hochblüte des Neukantianismus erschienenen Werk bis zur Ontologie noch weit, doch das Problem ist erkannt und dargestellt. Die erstaunliche Unbefangtheit gegenüber einer Standpunktsfixierung bei solcher Meisterschaft in der neukantianischen Denkweise erklärt sich nur dadurch, daß Lask das übergeordnete Problem des Seins erblickt und im Blick behalten hat.

Diese Wende innerhalb des Neukantianismus zwar nicht zum Realismus, aber doch zu einer aus dem transzendentalen Denken selbst erwachsenen ontologischen Problematik ist nicht unwirksam geblieben; man braucht nur die Namen Herrigel und Natorp¹⁷ zu nennen oder auch einzelne Abhandlungen wie „Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie“ von Karl Mannheim¹⁸, aus

der sich die „Setzung des Seins“ als unumgänglich für das Zustandekommen des erkenntnistheoretischen Systems ergibt, oder Günther Ralfs' „Sinn und Sein im Gegenstand der Erkenntnis“ (1931), worin die Zusammengehörigkeit von Sinn und Sein, sowie die objektive, transzendente Bedeutung des „sinvollen Sein an sich“ aufgewiesen wird. Selbst Rickert hat sich dieser von seinen Schülern vollzogenen Wende nicht entziehen können, wengleich er dem logisch primären Begriff „Sein“ keine andere Bedeutung zugesehen kann als die einer allgemeinen Denkform, durch die nichts erkannt wird. Weit entfernt, daß diese „allgemeinste Denkform“ eine besondere philosophische Fragestellung begründen könnte, verweist Rickert ihre Behandlung sogar aus der transzendentalen Logik hinaus in die formale Logik. Rickert betrachtet darum die Wende zum Sein vorwiegend als eine terminologische Angelegenheit. In der Vorrede zu „Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie“ (1930) teilt er die von ihm vorgenommene „Veränderung der Terminologie“ mit. Das Wort „sein“ bezeichnet für Rickert nun nicht mehr allein das Reale im Gegensatz zum Gelten, sondern es ist der umfassendste Ausdruck für alles Denkbare, mithin auch für das Gelten; auch das Geltende, also z. B. der Wert, hat ein Sein. „Insofern kann jetzt die ‚Ontologie‘ sehr wohl ‚das Letzte‘ in der Wissenschaft sein, die eine Erkenntnis der Welt in ihrer Totalität anstrebt“¹⁹. In der Philosophie aber ist eine Veränderung der sogenannten Terminologie allemal mehr als eine Veränderung der Terminologie, vor allem, wenn sie sich auf das Wort „sein“ bezieht. Im Falle Rickerts erscheint sie als der widersprüchliche Versuch, eine Problematik abzuweisen, deren Unabweisbarkeit zugestanden ist. Rickerts kritischer Beitrag zur Logik der Ontologie ist auch heute noch zu beachten. Im Ganzen aber protokolliert er mit seiner terminologischen Konzession eine Probenentwicklung, der er selber nicht folgen konnte, einen Weg der Transzendentalphilosophie, den er nicht mehr gehen konnte.

Der Hinweis auf den Neukantianismus veranlaßt zu einer allgemeinen Bemerkung. Das neue Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Ontologie zueinander ist allenthalben von einem neuen Verhältnis zu Kant begleitet, wofür dieses nicht geradezu zu einem solchen neuen Verhältnis geführt hat. An die Stelle des Themas „Kant und das Problem der Wissenschaften“, das die Kantinterpretation zur Zeit des Neukantianismus beherrscht hatte, tritt das Thema „Kant und das Problem der Metaphysik“. Heidegger hat seinem Kantbuch, ursprünglich dem geplanten zweiten Teil von „Sein und Zeit“ zugehörig, diesen Titel gegeben. Auch von diesem Buch muß gesagt werden, daß es trotz seiner anfechtbaren Interpretationen repräsentativ für eine neue Phase des Kantverständnisses geworden ist; aber auch in diesem Fall ist Heidegger nicht der Entdecker, sondern nimmt einen schon angesponnenen Faden auf. Dieser Faden läßt sich unter anderem an Hand der Kant-Studien verfolgen. Sie zeigen,

¹⁷ Vgl. Max Müller: Sein und Geist, Tübingen 1940, 30.

¹⁸ Berlin 1922. Ergänzungshefte der Kant-Studien Nr. 57.

¹⁹ Heinrich Rickert: Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, Heidelberg 1930, 9.

daß sich nach dem ersten Weltkrieg eine neue Sicht der kantischen Philosophie im Hinblick auf das Problem der Metaphysik angebahnt hatte²⁰.

Eine neue Kantinterpretation ist es auch, die im *Neuthomismus* die Wende zur Transzendentalphilosophie eingeleitet hat. Damit kommen wir zu dem Beitrag, der von Seiten der Ontologie und der realistischen Philosophie zur Fortentwicklung eines neuen Verhältnisses zwischen Transzendentalphilosophie und Ontologie geleistet worden ist. Auf dieser Seite waren es nicht, wie man erwarten sollte, die Richtungen des „kritischen Realismus“ oder der „kritischen Ontologie“, welche den Disput mit der Transzendentalphilosophie neu aufnahmen. Auf der Seite der Ontologie war es vielmehr der Thomismus, der in den philosophisch gültigen und wirksamen Disput eintrat. Das Werk von Joseph Maréchal „Le point de départ de la métaphysique“ mit seiner Kantinterpretation in Cahier III (1923) und der neuartigen Konfrontierung „Le Thomisme devant la philosophie critique“ in Cahier V (1926) ist heute allgemein als der Anfang einer neuen Phase in der Thomistischen Philosophie anerkannt²¹.

Zwar bewegt sich das Werk noch im Bereich der Erkenntnistheorie und des Kritizismus, doch wurde in ihm, wie Siewerth sagt, „zum erstemal das Problem der Transzendenz der endlichen, in sich selbst isolierten Substanz in voller Schärfe ergriffen“²². Dieser Versuch, der wie kaum eine andere Publikation innerhalb des Thomismus Aufsehen erregte und zu Auseinandersetzungen führte²³, bedeutete zwar sicherlich nicht, wie mancher in der Alternative von Realismus und Idealismus Befangene argwöhnen mochte, eine Wende zum Kritizismus, wohl aber ein Freiwerden des Blicks für den metaphysischen Rang der neuzeitlichen Philosophie. Die geistige Selbstständigkeit dieses Versuchs ist um so bemerkenswerter, als er sich entgegen der allgemeinen Tendenz zum Objekt hin vollzog und gegen eine unterschiedene Ablehnung Kants in der ganzen Neuscholastik durchsetzen mußte. Worum ging es? Nach Kant ist das menschliche Erkennen aus Anschauung und Begriff aufgebaut; aber dies nicht allein, sondern letztlich ist es durch ein Vordenken und einen Vorblick auf das Unbedingte, das Intelligible, ermöglicht. Harten nun bisher in der Kantinterpretation die Lehre von Anschauung und Begriff, sowie von der Begründung des wissenschaftlichen Erkennens im Mittelpunkt gestanden, so findet nun – und dies nicht nur bei Maréchal – Kants Lehre vom Unbedingten das Interesse. Eine Reihe von Bedingungen kann nicht gedacht werden, ohne ihren Anfang, ein erstes Unbedingtes,

²⁰ Als Beispiel sei der Jubiläumsband (29) von 1924 genannt, in dem sich die Aufsätze von Heinz Heimsoeth „Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus“, und von Nicolai Hartmann „Diesseits von Idealismus und Realismus“ finden. — Vgl. E. Coreth: Heidegger und Kant, in: Kant und die Scholastik heute, Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. 1, Pullach bei München 1955, 209.

²¹ Vgl. Josef de Vries: Kantische und thomistische Erkenntnistheorie, in: Kant und die Scholastik heute, 2. — Gustav Siewerth, Der Thomismus als Identitätsproblem, 2^{er} Frankfurt a. M. 1961, 5. — Karl Rahner: Geist in Welt, 2^{er} München 1957, 33. — Max Müller: Sein und Geist, Tübingen 1940, 134.

²² a. a. O.

²³ Vgl. das Verzeichnis der kritischen Würdigung in der Bibliographie von W. Brugger, in: Kant und die Scholastik heute, 266.

zu denken. Sofern es sich um die Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis handelt, ist darum in jeder wirklichen Erkenntnis das Unbedingte implizite mitgegeben und muß, sofern die Begründung der Erkenntnis vollständig sein soll, als Denken Mitgedachte, in allem Erkennen Miterkante. In jedem wahren Urteil solches gedacht werden. Das Unbedingte ist nicht sinnlich gegeben, es ist überhaupt nicht ein Gegenstand, sondern wird als „Idee“, wie Kant im Anschluß an Plato sagt, von der Vernunft begriffen. Das Denken greift immer schon vor auf das hin, von woher es selber ermöglicht ist, und dieses Vordenkliche, von der Vernunft als Idee Erfasste ist das in allem Bewußtsein Mitbewußte, in allem ist darum nicht nur der Gegenstand als bestimmter gesetzt, sondern das Unbedingte immer schon mitgesetzt. Ohne den Vorblick auf das Unbedingte wäre der Gegenstand der Erfahrung allenfalls ein abstrakter und zusammenhangloser kategorialer Komplex, aber kein wirklicher Weltgegenstand. Die menschliche Erkenntnis baut sich darum *wesentlich* nicht durch die Reihe Affektion, Empfindung, Anschauung, Begriff etc. auf, sondern *wesentlich* dadurch, daß diese Reihe a priori in einem Sinnhorizont steht, der Anschauung und Begriff, Subjekt und Objekt als das erste Ermöglichende vorgeordnet ist. Eben die transzendente Methode, da sie den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis nachgeht, führt auf das die ganze Reihe der Bedingungen ursprünglich ermöglichende Unbedingte. Sie erschließt damit einen Bereich, der über dem der Subjektivität und der Objektivität liegt, den Bereich einer ursprünglichen Einheit von Sein und Geist, einen Bereich, in dem auch der Vorblick der endlichen Vernunft auf Gott seinen Ort hat. — So kommt Maréchal zu der sein Werk durchziehenden Grundthese von der „affirmatio implicita Dei in jedem wahren Urteil“²⁴. Kants transzendente Dialektik wird nach diesem Durchbruch innerhalb des Thomismus in mannigfacher Weise Gegenstand der philosophischen Interpretation²⁵.

Die Auseinandersetzung des Thomismus mit der kantischen Philosophie führt zu der bedeutsamen Einsicht, daß der von Kant inaugurierte Denkweg, die transzendente Methode, der Ontologie neue Möglichkeiten und zwar ihr wesentliche und notwendige Möglichkeiten eröffnet; dieser Denkweg erlaubt es, die Seinsfrage in einer dem neuzeitlichen Denken eigenen Weise zu entfalten. Dank dieser Auseinandersetzung erscheint nun aber auch die Relevanz der Seinslehre von Thomas v. A. in einem neuen Licht. Mit dem neuen Verständnis von Kant geht ein neues Verständnis von Thomas Hand in Hand. Die auf diesem geistigen Grund erwachsenen Thomasinterpretationen wie die Arbeiten von Gustav Siewerth²⁶, Karl Rahner²⁷, Max Müller²⁸ und anderen dienen nicht der

²⁴ Vgl. B. Jansen: Transzendente Methode und thomistische Erkenntnistheorie, in: Scholastik III (1929) 34.

²⁵ Die Pullacher Philosophischen Forschungen eröffnen die Reihe ihrer Veröffentlichungen mit dem schon zitierten Band I „Kant und die Scholastik heute“, in dem die Arbeit an der kantischen Philosophie durch relevante Beiträge von de Vries, Lotz, Brugger, Schumacker und Coreth fortgesetzt wird.

²⁶ Gustav Siewerth: Der Thomismus als Identitätssystem, 2^{er} Frankfurt 1961.

²⁷ Karl Rahner: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 2^{er} München 1957.

Durchsetzung eines realistischen Standpunktes; sie haben kein standpunktliches Interesse. Das Interesse liegt ganz bei der Seinsfrage (auch bei der erkenntnistheoretischen Arbeit Rahners). Wenn auch die von der scholastischen Tradition aus Thomas gezogene Schulphilosophie der denkerischen Aufgabe, welche mit einer Erneuerung der Ontologie gestellt war, nicht genügen konnte, auch nicht ihre aus der Zeit der Enzyklika „Aeterni Patris“ stammende Erneuerung samt ihren philosophisch-historischen Leistungen, so weisen demgegenüber die genannten Interpretationen einen anderen philosophischen Duktus auf. Im Denken des Aquinaten treten Reflexionsstufen und Dimensionen gerade im Hinblick auf das Denken des Seins und die endliche Erkenntnis sowie deren wesenhaften Zusammenhang hervor, die tiefgehende und klärende Entsprechungen zur transzendentalen Problematik aufweisen. Das Opus des Thomas von Aquin erweist sich als kongenial und geistesverwandt mit seinen großen Nachfolgern zur Zeit des deutschen Idealismus; so lenken die geschichtlich neu hervorgekommenen Anforderungen den Blick auf einen unbekannt gebliebenen Thomas. In ähnlicher Weise, wie das Problem der Metaphysik ein neues Verhältnis zu Kant, so hat das Problem der Transzendentalphilosophie ein neues Verhältnis zu Thomas herbeigeführt. Nicht nur durch Kant, nein durch Thomas selbst hat die Ontologie ein neues Verhältnis zur Transzendentalphilosophie gefunden.

Dieser Prozeß ist nicht abgeschlossen; er ist im Gang wie das jüngst erschienene Werk von Emerich Coreth²⁹ zeigt. In einer expliziten methodischen Reflexion versucht Coreth die transzendente Methode für die Metaphysik fruchtbar zu machen und die metaphysische Frage nach dem Sein in transzendentaler Methodik zu entfalten. Der sachliche Kern dieses Versuchs liegt in folgendem: Das Sein wird nicht unmittelbar geschaut, es wird auch nicht als Begriff von einem ersten Gegenstand gewonnen, es handelt sich überhaupt nicht, um Rahner zu zitieren, um „ein unmittelbares Hinblicken auf einen metaphysischen Gegenstand, sei dieser nun als ‚ewige Wahrheit‘ oder als gegenständlich gemeintes absolutes Sein aufgefaßt“³⁰, sondern das Sein wird als der in aller Erkenntnis mit bejahte und mitgesetzte Ursprung der Möglichkeit der Erkenntnis nachgewiesen. Coreth geht insofern noch einen Schritt weiter, als er als Ausgangspunkt für diesen Nachweis nicht die im Urteil vollzogene Erkenntnis (so Marechal, Lotz u. a.) gelten läßt, sondern lediglich die Frage als Frage: „Das Sein hat sich als Bedingung des Fragens erwiesen, indem es dem Vollzug des Fragens den unbedingten und unbeschränkten Horizont vorgibt“³¹. Es wird noch ein Gegenstand der Prüfung und der Auseinandersetzung sein, ob damit ein zureichender methodischer Boden gewonnen ist, auf dem die Frage nach dem Sein entfaltet werden kann.³²

²⁸ Max Müller: Geist und Sein, Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau der mittelalterlichen Ontologie, Tübingen 1940.

²⁹ Emerich Coreth: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck 1961.

³⁰ K. Rahner a.a.O. 390.

³¹ Coreth a.a.O. 159.

³² Dasselbe gilt von dem soeben erschienenen Buch von Joh. B. Metz, Christliche Anthropozentrik, Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.

Der thomistische Beitrag zu dem neuen Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Ontologie macht die Wandlung des Realismus vollends deutlich. Es handelt sich bei dieser geschichtlichen Entwicklung nicht nur um eine Modifikation oder auch Revision des erkenntnistheoretischen Standpunktes, sondern darum, daß das übergeordnete Problem des Seins erkannt und ergriffen wird; von ihm her gesehen hat der erkenntnistheoretische Antagonismus von Realismus und Idealismus nur noch relative Bedeutung.

IV

Die Wandlung des Realismus besteht nicht darin, daß das Aufgreifen der Seinsfrage durch die Transzendentalphilosophie eine Wendung zum Realismus herbeigeführt hätte; sofern dieser Ansein entsteht, trägt er. Sie besteht auch nicht darin, daß die Adaptierung der transzendentalen Methode durch die Ontologie eine Wendung zum Idealismus bedeutet; auch dieser Seins trägt. Die Wandlung besteht vielmehr darin, daß mit dem Hervortreten der Seinsfrage sich ein neues Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Ontologie herausgebildet hat, durch das wiederum die Seinsfrage selbst in eine neue Phase ihrer Entfaltung eingetreten ist. Diese Wandlung des Realismus zeigt sich nicht zuletzt darin, daß ein neuer Antagonismus zwischen den transzendental-ontologischen Philosophien und den das Sein leugnenden Philosophien aufgetroffen ist.

Es geht in der Philosophie der Gegenwart also keineswegs bloß darum, eine ehrwürdige Thematik der abendländischen Tradition zu erneuern; es geht vielmehr geradezu und in einer für unsere Zeit unausweichlichen und wörtlichen Weise – um das Sein oder das Nichtsein. Das Weltdasein erliegt nach wie vor der Versuchung, sich absolut zu setzen, sei es, daß es sich gemäß der empiristischen und analytischen Philosophie als totalen, rationalen Funktionskomplex, einen im übrigen nichtigen Funktionskomplex versteht, sei es, daß es sich durch eine materialistische Utopie versteht. Diese weithin „realistisch“ sich gebärdenden Philosophien rauben der Welt das Sein. Noch scheitert dieser geistige Raub, ja der Angriff hat das Gute, das Sein der Selbstverständlichkeit und der Unbedachtheit zu entreißen. Da es als das Unbedachte genannt und als das Angegriffene angezeigt ist, stellt es dem Denken eine Aufgabe von höchstem geistigen Rang.

Es geht aber noch um mehr als um das Sein oder das Nichtsein, sofern solches „mehr“ sagbar ist. Es geht darum, ob die Welt sich kraft des Geistes offen hält auf das Ganze des Seins hin und in dieses Ganze hinein, oder ob sie sich kraft des Geistes in ihre empirische Äußerung verschließt und sich dadurch die Möglichkeit nimmt, Gott die Anbetung und die Lobpreisung darzubringen. Eine Welt, die sich in ihrem Dasein nicht aus der Offenbarkeit des Seins versteht, sondern aus der Absolutheit und dem exakten Bewußtsein ihrer selbst, kann Gott nicht die Ehre geben; sie ist notwendig ihr eigener Gott. Diese Welt erstarrt in sich; weder Liebe noch Gebet finden in ihr einen Grund. Nicht als ob

die Philosophie Liebe oder Gebet bewirken könnte; aber sie ist eine geistige Macht, in der sich das geistige Schicksal unseres Kosmos manifestiert, und dieses Schicksal wird mehr und mehr das eine Menschheitschicksal. Die Philosophie kann nicht selbst das Gute hervorbringen, aber sie kann für die Menschheit Möglichkeiten erschließen und verschließen. In diesem eminenten Sinn geht es in der Philosophie der Gegenwart um das Sein und das Nichtsein.

Thomas von Aquin und die Situation des Thomismus heute*

Von LUDGER OELING-HANHOFF (Münster/Westf.)

Die Frage nach Recht und Grenzen des Thomismus im philosophischen Leben der Gegenwart und die Frage nach seinen Chancen für die Zukunft sind in letzter Zeit häufig erörtert worden¹. Schon diese Fragestellung bezeugt, daß Metaphysik – das ist der Thomismus und will es sein – heute auch nach ihrer geschichtlichen Situation fragen muß und sich vor das Problem ihrer und der Geschichte überhaupt und damit vor das Problem einer Philosophie der Gesellschaft gestellt sieht.

Was der Thomismus als Wiederholung der Philosophie des hl. Thomas heute noch bedeuten kann, läßt sich nur im Blick auf die historische Leistung des Aquinaren erörtern. Die Frage „Thomas heute?“ verweist auf das, was Thomas und seine Philosophie einst, im 13. Jahrhundert bedeuteten. Auch das, was Thomas einst geleistet hat, läßt sich nur aus der geschichtlichen Situation verstehen, in die er hineingestellt wurde. Als wichtigste geschichtliche Bedingung des Thomismus neben dem Aufblühen der Städte, in deren Schulen und Universitäten, und nicht mehr erstlich in den Klöstern, der Ort der Wissenschaft war, und neben den religiösen Bewegungen der Zeit – Bettelorden und Evangelismus – ist der Einbruch des Aristotelismus in die traditionelle augustinisch-neuplatonische Theologie bekannt: das Aufkommen einer auch die Physik umfassenden Philosophie, die gegenüber der Theologie selbständig war und ihre Autonomie behauptete². Thomas hat das Recht dieser Philosophie anerkannt.

Das war alles andere als selbstverständlich; denn der Aristotelismus, vor allem in der Form, wie ihn Averroes, der maßgebliche Kommentator des Stag-

* Die folgende Abhandlung gibt den überarbeiteten, durch Anmerkungen ergänzten Text eines Referates, das ich auf der vorjährigen Tagung der Görres-Gesellschaft (Sektion Philosophie) in Trier gehalten habe. Das Thema des Referates hatte mir Herr Prof. Max Müller, München, gestellt, der auch die Diskussion leitete und die Veröffentlichung an-geregt hat.

¹ A. Silva-Tarouca, *Thomas heute*, Wien 1947; N. Luyten, „Thomistische Philosophie — heute?“, *Studia Philosophica* IX, 1949, 130ff.; A. Dondeyne, „L'actualité du thomisme“, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain 1952, 141ff.; J. Pieper, „Über die Aktualität des Thomismus“, *Philosophia negativa*, 1953, 47ff.; E. Gilson, „Les recherches historiques-critiques et l'avenir de la scolastique“, *Antonianum* XXVI, 1951, 40ff.; F. Van Steenberghen, „L'avenir du thomisme“, *Rev. philos. de Louvain* 54, 1956, 201ff.; J. Owens, *St. Thomas and the Future of Metaphysics*, 1957.

² Zu den geschichtlichen Bedingungen des Thomismus vgl. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1950, 11—65; J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, 1958; zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im 12.—14. Jh. vgl. L. Hödl, *Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten* (Mittelungen des Grabmann-Institutes der Universität München, Heft 4), 1960. — Für den Hinweis auf diese schöne Studie danke ich Herrn Prof. Dr. med. P. Martini, Bonn.