

sche Denken in seinem (oppositionellen) Verhältnis zur abendländischen Philosophie seit Descartes gesehen werden; auch die Form seiner literarischen Präsentation (des ‚Lehrgesprächs‘) ernstgenommen werden. Vf. faßt seine Untersuchung zusammen: „Das zur Glaubenserfahrung integrierte Erfahrungslieben erhält Ausdruck und systematische allseitige Erwägung vom Prinzip von Ich und Du her. Die Form, in die Ausdruck und Erwägung gefaßt werden, ist die des geistlichen Lehrgesprächs. Dies alles macht ‚Ich und Du‘ zu einer Schrift, die primär zur Mystik gehört“ (580).

Die Tatsache, daß dem Vf. die Reduktion wesentlicher Gehalte des dialogischen Personalismus auf Mystisches (zumal auf dessen Traditionen) gelungen ist, ist für die Forschung insofern von Bedeutung, als hier mit zwei Vorurteilen aufgeräumt wird. Der dialogische Personalismus ist weder Philosophie noch Theologie (sofern diese argumentativ und kommunikativ sein soll). Sein *mystischer* Charakter weist ihm einen Platz zu, der nicht ohne weiteres (und nicht ohne Schaden) von Theologie und Philosophie (von der Anthropologie ganz zu schweigen) okkupiert werden kann. Dies ist eine längst fällige und notwendige Grenzziehung, keineswegs aber — dies wird dem Vf. sicher noch oft vorgeworfen werden, wiewohl die Wiederholung dertartiger Vorwürfe das mit ihnen Gemeinte ja noch keineswegs richtiger erscheinen läßt — eine Diffamierung dessen, was global und wenig differenziert dem Begriff ‚dialogischer Personalismus‘ subsumiert zu werden pflegt.

Münster/Westf.

Carl-Friedrich Geyer

SEIFERT JOSEF, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*. (398.) Pustet, Salzburg ²1976. Brosch. S 248.—.

Das Buch verdient aus 2 Gründen Beachtung: Vf. versteht es, zentrale Fragen der Philosophie neu zu stellen und eigenständig zu diskutieren; auch hat er den Mut, gegen den Trend der Zeit wieder an die große Tradition der philosophia perennis anzuknüpfen. Damit erarbeitet S. die Grundlagen seines phil. Standorts und schafft zugleich die Voraussetzungen für seine späteren Publikationen („Leib und Seele“; „Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?“). Thema der Untersuchung ist die „Transzendenz“ des Menschen im Erkennen. Konfrontiert sowohl mit dem erkenntnistheoretischen Immanentismus Kants als auch mit der Verzwiefelung Nietzsches an der Wahrheit, stellt S. die Frage nach dem „an sich Seienden“, nach dem also, „was ‚in sich ist‘ in dem Sinne, daß sein Sein nicht nur in dem Objektsein für Subjekte Bestand hat“ (145).

Bei Augustinus und Descartes findet S. den Ansatz für eine erste Antwort: Gerade im Zweifel sieht er einen archimedischen Punkt

gegeben, um den Immanentismus durch die Behauptung der Möglichkeit absolut gewisser Erkenntnis aus den Angeln zu heben, weil nämlich der Zweifelnde um das Wesen des Zweifels weiß und sich im Zweifeln seiner eigenen Existenz bewußt ist (149). Damit ist S. aber in der Lage, „synthetische Urteile a priori“ zu fällen, die über bloße „Denknotwendigkeiten“ hinausgehen und tatsächlich „auf die Dinge... an sich selbst“ bezogen sind, was wiederum Kants Kritik nach dessen eigenem Zugeständnis „ein Ende macht“ (170). Weil Erkenntnis und Urteil notwendig und wesentlich auf das Sein bezogen sind (99), kann S. in der Auseinandersetzung mit Kant um das Wesen der synthetischen Urteile a priori zeigen, daß dieser die Frage zwar genial gestellt, aber falsch beantwortet hat (170 ff.). Den Grund für Kants irrige Erkenntnistheorie glaubt S. in der „Äquivokation von Erfahrung“ gefunden zu haben. Einig weiß sich S. mit Kant allerdings darin, daß es zwischen Transzendenz- und Transzendentalphilosophie keine Brücke gibt: „‚Transzendenz‘ heißt: dem Seienden an sich eigen, ‚transzendental‘: vom Subjekt auf das Objekt projiziert“ (202). Nachdem damit der Kreis des Immanentismus erfolgreich durchbrochen ist, wendet sich S. den zentralen Begriffen seines Denkens zu („absolute Gewißheit“, „ewige Wahrheiten“, ...), skizziert Lösungsansätze phil. Probleme, deren ausführlichere Behandlung angekündigt wird, und schließt mit Reflexionen über die Spätphilosophie Husserls, über Werterkenntnis, legitimen Realismus, Erkenntnis der eigenen Person und der Außenwelt, Wesen der Zeit in vielleicht zu knapp geratenen Entwürfen, die hier nicht näher gewürdigt werden können.

Daß die von S. neu aufgegriffene und scharfsinnig verteidigte Begrifflichkeit der abendländischen Tradition heute offenbar vielen Denkern Schwierigkeiten macht, wird auch daran deutlich, daß Vf. sich veranlaßt sieht, in einem Anhang die Schwerpunkte seiner Philosophie nochmals zu präzisieren und gegen Mißverständnisse abzusichern. Besonderes Interesse verdient der Anhang zur 2. Aufl., weil S. hier die Richtung einer Weiterführung seiner Thesen andeutet: so werden etwa moderne „Wahrheitstheorien“ einer kritischen Betrachtung unterzogen (331 f) und lesenswerte Bemerkungen zum „Fideismus“, zum Antinomieproblem und zum „Dogmatismus“ gemacht. Die Beweisführung zeigt immer wieder eine sehr gute Kenntnis der Philosophiegeschichte. Die aristotelisch-thomistische Tradition wird meist nur sehr pauschal angesprochen: mit dieser S. sachlich gewiß nahestehenden Richtung kommt das Buch kaum ins Gespräch. Es bietet aber eine glänzende Einführung in den zentralen Problemkreis der Philosophie und wäre vor allem geeignet, dem Theologen die philosophischen Voraussetzungen an die

Hand zu geben, auf die er bei der Darstellung, Begründung und Verteidigung des Glaubens heute weniger denn je verzichten kann.

Wien

Andreas Laun

HILDEBRAND DIETRICH VON, *Was ist Philosophie?* (Ges. Werke I) (263.) Kohlhammer, Stuttgart/Habbel, Regensburg 1976. Ln. DM 44.—.

H. versteht seinen Beitrag als „Rehabilitierung der Philosophie“ (14) gegenüber ihren Totengräbern, seien es Positivisten, Immanentisten, Idealisten oder historische Relativisten. Das kann nur gelingen, indem die Eigenart phil. Erkennens und die Eigenart des Gegenstandes der Phil. genau dargestellt wird. In diesem Punkt erweist sich die phänomenologische Methode als ideales Werkzeug. Gegenüber der idealistischen Umdeutung des Erkennens in ein Erschaffen des Erkenntnisgegenstandes, wird Erkennen wesentlich als Empfangen vorgestellt. Anders verläuft die Intention beim Urteil: Dort wird ein Sachverhalt als bestehend behauptet, wobei sich die Richtung von mir zum Gegenstand bewegt. Auch im Fall der ‚Überzeugung‘, die meine Antwort auf den Sachverhalt darstellt, spreche ich zum Gegenstand. Die Dynamik des Erkennens besteht in der Aneignung von etwas Neuem, und die Statik des Wissens als Ergebnis des Kennenlernens (31 f) ist auf Sachverhalte beschränkt. Man kann mit Ja oder Nein antworten auf die Frage: Weißt du das? Anders verhält es sich beim ‚Kennen‘. Hier handelt es sich nicht um Sachverhalte, sondern um alle übrigen ‚Gegenstände‘ unserer Erkenntnis. Hier gibt es auf die Frage: Kennst du...? viele Abstufungen zwischen ja und nein. Phil. Erkennen ist verschieden von anderen Erkenntnisarten und durch die apriorische Natur seines Gegenstandes gekennzeichnet.

Urteile, die apriorische Sachverhalte ausdrücken, sind durch drei Charakteristika ausgezeichnet: ihre strikte innere Notwendigkeit, ihre unvergleichliche Intelligibilität und durch ihre absolute Gewißheit. Die einen von ihnen werden unmittelbar eingesehen, die anderen aus Prämissen der ersten Art erschlossen. Notwendigkeit und Allgemeinheit gründen in der idealen Sphäre der Wesenheiten (65), wobei diese Notwendigkeit nicht die bloß formale eines Deduktionsschrittes, sondern die des beurteilten Sachverhaltes ist, die mehr ist als die auf die Kontingenz der Welt hin relative Naturnotwendigkeit. Die Intelligibilität bedeutet, daß wir in einer ‚Einsicht im vollen Sinn‘ (68) erfassen, „daß etwas so ist“ und „warum etwas so ist“. Dies geschieht in unhintergehbare Evidenz. Sie bietet Gewißheit, die nicht ein Merkmal des Sachverhaltes, sondern der Beziehung zwischen Sachverhalt und Erkenntnis von ihm ist (69). Damit wird die Unabhängigkeit jeder apriorischen Erkennt-

nis von der Tatsache einer Realkonstatierung klar. Bedeutet ‚a priori‘ soviel wie ‚unabhängig von der Erfahrung‘, so weist H. nach, daß der Begriff ‚Erfahrung‘ zweideutig ist: Er bezieht sich einmal auf die ‚Beobachtung einzelner realer Seiender und auf Induktion‘, zum anderen meint Erfahrung jede konkrete Erschließung eines Soseins. Je nachdem, welchen Erfahrungsbegriff man einsetzt, ergeben sich verschiedene Begriffsinhalte von ‚a priori‘. „Für die Erkenntnis eines absolut gewissen und wesensnotwendigen Sachverhaltes ist nur die Unabhängigkeit von Erfahrung im Sinn von Realkonstatierung und Induktion erforderlich, keineswegs aber die Unabhängigkeit von jeder Soseinserfahrung“ (84). Nicht jeder Gegenstand der Erkenntnis kann apriorisch erfahren werden, sondern nur Gegenstände mit einer ‚notwendigen, konkreten und unmittelbar anschaulichen Soseinseinheit‘ (117). Diese Sachverhalte sind objektiv und unabhängig vom menschlichen Geist.

Mit Hilfe seiner subtilen Unterscheidungen im Bereich der Begriffe ‚subjektiv, objektiv‘, ‚Unabhängigkeit vom menschlichen Geist‘ gelingt H. die Abgrenzung seiner Position gegenüber jedem Idealismus, der Wesenheiten im menschlichen Geist konstituiert und daher auf ihn hin relativiert. Auch der Bereich der Wahrnehmung ist nach den Differenzierungen H. nicht mit dem Bereich sinnlicher Wahrnehmung erschöpft, sondern diese hat ihre Vollendung in einer Art geistigen Wahrnehmens mit kontemplativem Thema, in dem wieder verschiedene Abstufungen aufgezeigt werden. Phil. Erkenntnis ist daher zu kennzeichnen als ‚Befragung und Erfassung des Wirklichen von innenher‘ (200). Die Antwort wird erreicht durch wiederholten intuitiven Kontakt mit dem Wesen des Gegenstandes (201). Der bewahrt vor ‚künstlichen Konstruktionen‘ und vor ‚jeder Verkapselung in Begriffe‘. Die phil. Methode muß daher phänomenologisch sein, d. h. Beschreibung des sich in intuitivem Kontakt erschließenden apriorischen Wesens der Gegenstände. Vom Erkennenden aus betrachtet, wird dieses Ereignis mit dem Begriff der Evidenz erfaßt.

Abgesehen davon, daß eine Reihe von Philosophen Schwierigkeiten hat mit dem Begriff der Evidenz, muß doch ein anderes Problem angeschnitten werden: Die Einsicht in wesensnotwendige Sachverhalte zeigt sich jeweils in sprachlichem Gewand, sobald wir darangehen, sie zu konkretisieren oder mitzuteilen. Die Korrelate der sprachlichen Ausdrücke (Begriffe, Propositionen) stellen aber nur einen bestimmten Ausschnitt aus der Welt der wesensnotwendigen Sachverhalte dar. Und gerade dieser Ausschnitt ist beim denkenden Individuum schon recht unscharf, und vermutlich mit noch viel ärgeren Rand-Unschärfen belastet, wenn man versucht, die Ausschnitte (Begriffe) vieler Individuen über-