

- 83 Es sei nur ein Text aus der Quaestio 25 des neugefundenen Kommentars zum Liber De causis hier angeführt (Dondaine-Bataillon S. 249): „Quod autem dicimus omnia quae fiunt hic inferius reduci in causam primam et nihil esse novum nec in anima nec in voluntate nec in aliis a causa prima immediate, intelligendum est secundum communem usum et naturalem fieri factionis ipsarum rerum, non intendente miracula et prodigia Dei omnipotentis immediate ab eo causata“. Weitere Texte bei F. Van Steenberghe, Siger . . . II, S. 680 bis 689 (darunter allerdings auch unechte).
- 84 F. Van Steenberghe, a. a. O. S. 683 ff.
- 85 S. Anm. 37.
- 86 S. Anm. 35; vgl. Thomas de Aquino Summa theol. I, 76, 1, c.
- 87 Dazu F. Van Steenberghe, Siger . . . II, S. 642–649.
- 88 A. Dondaine-L. J. Bataillon, Le manuscrit . . . S. 246: „si est possibile aliquod ens creari, creatio eius non erit nisi per hunc modum, quod tale causatum invenitur ens de novo quantum ad totum quod est in ipso ex primo principio, absque hoc tamen, quod ab aliquo fieret vel ad esse mutaretur“.
- 89 A. a. O.: „Et est dicendum, quod tale quid intelligendo creationem creatio possibilis est et firmiter hoc tenendum.“
- 90 Dazu a. a. O. S. 210 f.
- 91 Vgl. Anm. 83. – Ein wichtiger Gegensatz zwischen Thomas und Siger besteht in der Lehre vom Gegenstand (subiectum) der Metaphysik. Dieser hat allerdings nichts mit den Konflikten um den Aristotelismus zu tun. Darüber A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters hrsg. v. Josef Koch, Bd. VIII, Leiden-Köln 1965, S. 181–186 und 198–201; s. auch Die Grundfrage in der Metaphysik des Mittelalters, *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* Bd. 47, 2, 1965, S. 141–156.
- 92 A. Dondaine-L. J. Bataillon, Le manuscrit . . . S. 210: „Comme toujours, Siger ne les prend pas nécessairement à son compte, mais il les étale volontiers.“
- 93 Ein Auszug bei P. Mandonnet, Siger . . . I, S. 204, Anm. 1.
- 94 Vgl. zum folgenden: F. Van Steenberghe, Siger . . . II, S. 731 f.; *La Philosophie au XIII siècle*, S. 400 ff.; E. Gilson, *Dante . . .*, S. 300 bis 329 und S. 358–378. An den angegebenen Stellen findet man die übrige für die Deutung der Motive Dantes wichtige Literatur.
- 95 P. Mandonnet, Siger . . . I, S. 301; dazu die Bemerkungen Van Steenberghe, a. a. O., und E. Gilsons, a. a. O.

TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE UND METAPHYSIK

Zu einem Buch von Harald Holz
Von Lourencino-Bruno Puntel (München)

I

Daß die traditionelle scholastische Philosophie seit etwa vierzig Jahren in immer intensiverer Weise sich dem Gespräch mit dem neuzeitlichen Denken widmet, ist besonders dem Werk Joseph Maréchal's zu verdanken, der als erster Neuscholastiker den ersten Versuch einer Konfrontierung und Überbrückung der Gegensätze zwischen scholastischer und neuzeitlicher Philosophie unternahm. Konkret ging es ihm um die Vereinigung von kantischer und thomastischer Philosophie. Von ihm angeregt haben viele andere dieses Gespräch fortgeführt.

Im vorliegenden Buch (Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Studien über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1966, 238 S., Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philosophische Reihe, Bd. 3) versucht Holz die Lehre Maréchal's als Transzendentalphilosophie darzustellen und im Vergleich mit ihm das Denken seiner Schüler auf die systematische Weiterentwicklung seiner Ansätze hin zu interpretieren. Als Schüler Maréchal's betrachtet er besonders A. Marc, K. Rahner, J. B. Lotz und E. Coreth. Er glaubt, nachweisen zu können, daß bei diesen Schülern „die Grundpositionen Maréchal's im wesentlichen bisher nicht viel überschritten worden sind“ (2). Doch damit begnügt er sich nicht; er vergleicht weiter Maréchal und seine Schüler mit dem klassischen Neukantianismus (H. Cohen und Br. Bauch), mit der den Neukantianismus revidierenden Position von H. Wagner und mit der transzendentalen Phänomenologie E. Husserl's. Den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Werkes bietet der Vergleich mit H. Wagner, dessen Position sowohl für die vorgelegte Interpretation der Schule Maréchal's als auch für die versuchte „Fortführung“ bestimmend ist.

Unter „Transzendentalphilosophie“ versteht Holz „nach dem heutigen Sprachgebrauch eine Philosophie, die in ihrer Begründung als Wissenschaft nicht heteronom, sondern autonom schlechthin ist, das heißt, welche die letzte Begründung ihrer selbst, ihrer Erkenntnisse, ihrer Methode, und der Gültigkeit von beiden, aus sich selbst leistet. Anders gewendet, heißt dies, daß eine solche Begründung nur in einem kritischen Rückgang auf den transzendentalen Bereich der Subjektivität geschehen kann“ (3–4). Als Gegenstand der Metaphysik gilt nach Holz das Sein, in einem engeren Sinn auch „transzendente Realitäten“. In seiner Terminologie versteht er unter Ontologie „die Philosophie als Wissenschaft vom Sein . . . unter Absehen von der Problematik transzendenter Realitäten. Die Wissenschaft, die sich damit, und mit dem Sein, inso-

fern es zu solchen Realitäten in Beziehung steht, befaßt, soll hier Metaphysik genannt werden“ (4). Die Transzendentalphilosophie ist die fundamentale philosophische Disziplin, die der Ontologie und der Metaphysik noch vorausgeht. Ihre fundamentale Frage formuliert Holz so: Was leistet unser Denken, was leistet das Denken schlechthin? Wie er diese Frage versteht, wird sich noch zeigen. Vorläufig sei kurz auf die Grundzüge seiner systematischen Auffassung hingewiesen. Der Rückgang in die transzendentalen Subjektivität zielt auf „das Bestehen und die Funktion einer transzendentalen Sphäre oder eines transzendentalen Problemhorizonts als einer obersten universalen, noch vorontologischen Ebene – wenn man ‚Ontologischsein‘ als Prädikat einer die Realität von Welt, Mensch und Gott zum Gegenstand habenden Wissenschaft auffaßt“ (188). – Diese transzendente Sphäre nennt Holz den absoluten Boden (auch Horizont) oder das transzendente Absolute, wobei es sich um ein formales, d. h. in seiner logischen Struktur oder in seiner Logizität aufgefaßtes Absolutes handelt (3, 232). Eine „Transzendenz“ bezüglich dieses Absoluten ist nur möglich auf der Seite des Inhaltlichen (221), womit das Absolute in gegenständlich-gehaltlicher Rücksicht oder hinsichtlich seines Ansichseins bzw. seiner Seinsart erreicht wird (209). Dieser bis zur letzten Konsequenz durchgeführte Unterschied zwischen dem formalen und dem gegenständlich-inhaltlichen Absoluten bildet den Kern der Holzschen systematischen Auffassung und seiner Interpretation Maréchal's. Rez. erblickt darin eine (in transzendentallogischer Hinsicht) kaum zu überbietende Radikalisierung des Subjektivitätscharakters der transzendentalphilosophischen Fragestellung. Damit ist das Stichwort genannt, unter dem seine Kritik sowohl an der Maréchalinterpretation als auch an der sachlichen Position des Verf. stehen wird. Zuerst soll aber der Gedankengang des Buches ausführlich zur Sprache kommen.

Um ein leitendes Schema vor Augen zu haben, kann man am besten auf eine allgemeine Bemerkung des Verf. über seine Methode zurückgreifen, wonach der gesamte Gedankengang zunächst reaktiv, bis zum Aufweis des absoluten Bodens, sodann deduktiv, in der Entwicklung formaler Prinzipialität (d. h. der Bestimmung) des Absoluten, verläuft (234).

Holz geht von den Möglichkeitsbedingungen einer systemvergleichenden Morphologie aus. An verstreute Ansätze bei Maréchal anknüpfend findet er, daß sie auf einer die verglichenen Systeme übersteigenden formalen Ebene liegen. Die Systeme werden als Gefüge rein formaler Gehalte betrachtet, derart, daß nicht die ihnen eigene Inhaltlichkeit, sondern zunächst nur die funktionalen Bezüge zwischen diesen Gehalten interessieren (10). Damit wird das beiden Systemen Gemeinsame herausgestellt. Der Rückgang ins Fundamentale ist für Holz der Rückgang ins Gemeinsame, dieses ist das Formalere. So versucht er an den entscheidenden Stellen seiner Arbeit einen fundamentale-

ren, d. h. für ihn einen formaleren Begriff des Absoluten, der Transzendentalität usw. zu gewinnen.

Für Holz dient das Verhältnis Maréchal's zu Kant nur als Material oder Paradigma für das eigene kritische Vorgehen. Maréchal's Zentralproblem war die Klärung der transzendentalen Funktion der Affirmation unter der Rücksicht einer kritischen Fundierung der Metaphysik. Die eigentliche Leistung der Affirmation ist die Setzung des Ansichseins der Objekte, allgemein: die Sicherung der Gültigkeit des Seinsbegriffs (23). Dazu bemerkt der Verf., der Begriff des Seins als Bestimmung des transzendentalen Absoluten werde von Maréchal und seinen Schülern „vielleicht nicht ganz ohne eine gewisse Voreiligkeit gebraucht“ (50); das sei ein „gewisses Vorurteil“ (141), wodurch man geneigt ist, „der Wirkung einer philosophischen Tradition einen größeren Einfluß auf die sachliche Problematik einzuräumen, als notwendig“ (165). Holz' eigene Fragestellung soll „wesentlich radikaler und kritischer in ihrer Absicht (sein): Wie ist Philosophie als ‚strenge Wissenschaft‘ überhaupt möglich? Und: Als was ist sie dergestalt möglich, was ist die sachlich-systematische Gestaltung ihres Anfangs überhaupt?“ (230). Dabei geht er auf die methodischen Postulate einer Selbstbegründung der Transzendentalphilosophie sowohl in inhaltlicher als auch in formaler Hinsicht ein. Das wichtigste formale Postulat ist die Forderung vollständiger Voraussetzungslosigkeit bzw. der vorherigen Prüfung aller möglichen stillschweigenden Voraussetzungen (55). Maréchal ist nach Holz nicht frei von philosophiegeschichtlich bedingten Vorentscheidungen, „deren wichtigste eine im Grundsätzlichen an Thomas v. A. orientierte Gesamtkonzeption der Metaphysik und ihrer Grundlegungswissenschaft“ (63) ist.

In der Folge wendet sich Holz der Frage nach dem Ausgangspunkt des Weges zur Selbstbegründung der Transzendentalphilosophie zu. Maréchal hatte zwei Setzungen von Kant übernommen: die Bewußtseinsimmanenz des Gegenstandes und die transzendente Methode. Der Gegenstand als dem Bewußtsein immanent ist für Maréchal wie für Kant nichts anderes als die uranfängliche erste Gegebenheit einer jeden kritischen Betrachtung der menschlichen Erkenntnis und ihres Vermögens (64). Nach Holz ist Maréchal und allen seinen Schülern der Ansatz in der Immanenz des Bewußtseins gemeinsam (122). Immanenz des Bewußtseins bedeutete für Maréchal das phänomenale Objekt im Sinne der realitas-phaenomenon Kants. Holz bemerkt in einem anderen Zusammenhang, nach Maréchal sei dieser Ausgangspunkt historisch nicht zwingend, er habe aber darin einen Wert nicht nur in polemischer, sondern auch in methodologischer Hinsicht gesehen.

Den methodischen Problemen im engeren Sinn widmet Holz einen breiten Raum; es gehört ja zur Sicherung des absoluten Bodens, um die es Holz in erster Linie geht, sich über den Weg, auf dem

man zu ihm gelangt, im klaren zu sein. Er analysiert sehr eingehend das in der Schule Maréchal's unter dem Titel „transzendente Methode“ allgemein angewandte methodische Verfahren und versucht als formale Struktur dieser Methode ihren dialektischen Grundzug herauszustellen. Maréchal wirft er vor, er sei auf halbem Wege stehengeblieben, da er „vielleicht aus Pietät gegen eine alte ehrwürdige Tradition“ (93) an der Analogie festhielt bzw. ihren fundamentalen dialektischen Charakter nicht zum Ausdruck brachte. Dies geschah erst bei A. Marc und E. Coreth. Unter Dialektik versteht Holz allgemein das alle Momente der methodenkritischen Überlegungen umfassende Gesamt des Rückgangsmodus in die transzendente Subjektivität (230).

Holz' weitere Frage ist die nach dem Kriterium, dem Maßstab, „gemäß dem der Weg sicher sein Ziel findet, das heißt, gemäß dem der Rückgang auf die transzendentalen Bedingungen und Gründe des immanen Gegenstandes unumstößlich gewiß und klar in einem Absoluten seinen Abschluß findet“ (97). Die Schwierigkeit besteht in der Vermeidung eines unendlichen Rückganges. Durch Vergleich der Schule Maréchal's mit H. Wagner findet er, daß das Kriterium eine ausgezeichnete Weise der Evidenz und die Prinzipienreflexion als zwei dialektische Momente in sich einschließt. Die Vereinigung beider Momente geschieht im „Kunstgriff“, das Denken (Wissen, Erkennen) selber zum Gegenstand seiner selbst werden zu lassen: „Das Denken – im Vollzug (noesis) und Gehalt (noema) – ist ‚die Sache selber‘ des Denkens. Das Absolute als Komplex ‚erster‘ Prinzipien trägt – im Vollzug der Selbstapplikation des Denkens – seine Begründung in sich selbst, es ist sich selbst als ganzes notwendig letzter Grund seines Fungierens“ (233). Damit wird die Einheit der Gültigkeit „an sich“ der ersten Prinzipien und der ihre Einsicht vollziehenden Subjektivität erreicht. Die hier genannte Evidenz, sofern sie primär durch die absolute Gültigkeit der Prinzipien selbst konstituiert ist, nennt Holz „operative Evidenz“ (234). Was hier „Prinzip“ heißt, entlehnt er H. Wagner, für den das Absolute nur als Prinzip möglich ist, da der Zugang zu ihm nicht als Einsicht in ein Faktum, sondern in eine reine begründende Notwendigkeit als solche geschieht, wobei diese Notwendigkeit den Ausweis ihrer Absolutheit an sich selbst trägt. Als solches Absolute begreift und erfaßt sich das Denken selbst, insofern es in methodisch durchgeführter transzendentaler Selbstreflexion sein eigenes Wesen eben als Prinzip begreift.

Wie das des näheren zu verstehen ist, erklärt Holz anhand von Überlegungen über das Verhältnis der Evidenz zur Geltung. Er stellt fest, die transzendente Geltungsreflexion sei der für Maréchal selbstverständliche Problemhorizont; sie sei auch in seiner Schule das Zentralthema geblieben. Gleichwohl schreibt er einige Seiten später: „Maréchal's Ansatz unterscheidet sich ja gerade durch die explizite Geltungsreflexion grundlegend von dem-

jeningen Coreth's. Dieser hat . . . offensichtlich zu ihr keinen Zugang gefunden . . .“ (122). Die Frage nach der Leistung des Denkens thematisiert sich als Frage nach der transzendentalen Letztbegründung von Wahrheit und Falschheit überhaupt. In der Geltungsreflexion sieht Holz die bedeutsamste Weise der verschiedenen Subjektsrückgänge (129), offenbar deshalb, weil hier Wesen, Bedingungen und Gründe der Wahrheit geklärt werden. In der Tat ist dieser Punkt zentral für das ganze Buch. Durch eine Analyse des Wesens der Affirmation stellt er fest, daß für Maréchal der bestimmende Teil im Verhältnis der Übereinstimmung von Sachverhalt und Denken (worauf das Wesen der Wahrheit gesehen wird) der im weitesten Sinne verständene Sachverhalt ist. Holz bemüht sich zu zeigen, daß darin auch die andere These eingeschlossen ist, daß nämlich im Bestimmtwerden des Sachverhaltes zugleich das Denken sich selbst bestimmt. Was nämlich bei aller Negation der Wahrheitsbeziehung hinsichtlich ihrer Glieder im Denken oder außerhalb des Denkens jedenfalls nicht ausgeschlossen werden kann, „ist eben die Beziehung, die Behauptung als solche selbst, die Affirmation, die Setzung“ (116). Die Wahrheitsbeziehung ereignet sich so innerhalb der Aktualität oder Spontaneität des Denkens selbst: „Ermöglicht und konstituiert wird dabei die Wahrheit durch den Selbstbezug des Denkens als vollzogenen“ (116). Damit ist noch keine bestimmte Inhaltlichkeit des Denkens gesetzt; „unumstößlich gewiß ist allein, daß das Denken überhaupt, sofern es sich vollzieht, . . . wahr ist“ (ebd.). Die so verständene und erklärte Definition der Wahrheit kann der schärfsten Prüfungsstandhalten, „die nur denkbar ist: ihrer schlechthinnigen methodischen Leugnung“ (117). Ihre absolute Geltung bewährt sich an der schlechthinnigen Skepsis. So sind Wahrheit und Affirmation wesentlich korrelative Begriffe.

Damit ist der absolute Boden erreicht. Als Ergebnis seiner Ausführungen stellt Holz fest, daß der Zugang zum absoluten Boden in mehrfacher Weise geschehen kann, wobei aber „immer ein und dieselbe logische Grundstruktur sich als wirksam erwies: Die Struktur der ‚transzendentalen Paradoxie‘, wie man es vielleicht nennen könnte, in welcher die Leistung, Setzung, der Vollzug, Akt, Anspruch usw. den Versuch der eigenen Selbstaufhebung – welche mit dem gleichen absoluten Anspruch auftrat wie das Aufzubelebende – zunichte machte und als schlechthin unsinnig erwies, präzise darin aber das Absolute auch auf absolute Weise, mit absoluter Evidenz, Notwendigkeit, Apodiktizität, in seiner Mindestbestimmung als schlechthinniges „Daß“ von Gültigkeit, Gewißheit, Wahrheit, Notwendigkeit und Sein sich kund tat“ (159).

Damit hat Holz eine erste grundsätzliche Bestimmung des Absoluten erreicht. Weiter zeigt sich für ihn das Absolute als von „paradoxaler“ oder verwandter Struktur, worunter er das Absolute als Beziehung oder Relationalität versteht. Diesen Gedanken entlehnt er vor allem H. Wagner (167 f.).

Wie Holz hier verfährt, ist kennzeichnend für sein ganzes Werk. Maréchal wirft er vor, möglichst schnell einen Zugang zum letzten transzendenten Grund gewinnen zu wollen, und dadurch die eigentliche transzendentalphilosophische Problematik zu verkürzen (161). Sodann entdeckt er einen „Fortschritt“ (165) in den Aussagen von E. Gutwenger (in einer christologischen Untersuchung), A. Marc und E. Coreth über „Relation“ und glaubt, damit werde die Relation zu einem (scholastisch) verstandenen Transzendente neben Ens, Res, Aliquid, Unum, Verum, Bonum und Operativum. Er fügt aber hinzu, daß in der Schule Maréchal's „die Bestimmung der Relationalität . . . primär als Bestimmung des ‚absoluten Seins‘, also des Absoluten in ontologischer Transzendenz, begriffen wird, nicht aber als Bestimmung des transzendenten Grundes. Auch hier scheint man geneigt, der Wirkung einer philosophischen Tradition einen größeren Einfluß auf die sachliche Problematik einzuräumen, als notwendig“ (165). Zur Bestimmung des Absoluten versagen nach Holz „die traditionellen Formen der Analogie“, da der letzte Einheitsgrund der Einheit und der Differenzen „sofort in einem ontologischen Transzendenten“ (167) gesucht wird, wodurch „das eigentliche Problem [nämlich die Bestimmung des Absoluten] . . . verschleiert“ (ebd.) wird. Es scheint ziemlich sicher, daß das Beharren in festen Traditionen manches zur Blockierung der Lösung beigetragen hat“ (ebd.).

Als „absoluter Abschluß“ (167) geht das Absolute allem übrigen voraus und als absolutes Prinzip entläßt es alles aus sich: damit ist es als absoluter Grund bestimmt. Hier erreicht Holz den Höhepunkt seiner Ausführungen. Wie muß das Absolute als absoluter Grund eigentlich bestimmt werden: als Sein oder als Denken? Nach Holz machen sich hier sowohl in der Schule Maréchal's wie auch bei H. Wagner „gewisse standpunktliche Gebundenheiten“ sowie „eine Verschiedenartigkeit der sachlichen Einstellung und Sichtweise“ (170) bemerkbar. Ausgangspunkt für seine weiteren Ausführungen ist die methodische Überlegung, daß der absolute Grund in prinzipientheoretischer Reflexion als abschließende Bestimmung des in der Polemik gegen den Skeptizismus gewonnenen absoluten Bodens erschlossen worden ist. Dieser absolute Grund kann nun als „Sein“ bezeichnet werden, „wenn Sein nicht mehr bedeutet als das Letzte von Geltung, Gewißheit, Wahrheit, Begründetheit, Universalität, Notwendigkeit und Affirmierbarkeit überhaupt“ (170). Aber in der Schule Maréchal's umfaßt der Begriff des Seins nicht nur das Genannte, sofern es denkbar oder gedacht ist, „sondern auch den letzten absoluten apriorischen und spontanen Grund des sich solcherart ausartikulierenden transzendentalen Leistens, und eben dieses Leisten selbst“ (170). Bei Wagner hingegen umfaßt das Denken als das universale transzendente und absolute Prinzip alles Genannte und das ihm implizierte Ansich des Gegenständlichen; bei ihm ist

so das Sein das absolute Gegenüber des Denkens, insofern es auf die Seite der realen Spezifizierung des Gegenstandes, als oberster Inbegriff von Welt, Mensch und Gott in ihrem Ansich, fällt (170, 172). Im Sinne seiner systemvergleichenden Morphologie, die eben hier ihre wichtigste Funktion zu erfüllen hat, versucht Holz einen vermittelnden Weg aufzuzeigen, der im Auffinden einer gemeinsamen übergreifenden fundamentalen Sphäre besteht, die dadurch schon gegeben ist, daß beide Richtungen das Absolute wesensnotwendig als Beziehung, als von relationalem Charakter auffassen (173). Der Begriff des Absoluten müßte demnach einerseits formaler, als Sein und Denken transzendierende und ihnen immanente Relationalität, andererseits inhaltlich reicher als komplexes Gefüge, gefaßt werden. Erst ein solcher „durchreflektierter Begriff des Absoluten“ würde einen Fortschritt bedeuten, insofern damit eine neue „dritte“ Möglichkeit der Philosophie erreicht wäre (174).

Den letzten Schritt in dieser Richtung vollzieht Holz durch die Kennzeichnung des Absoluten als formale Prinzipialität. Mit allen seinen Bestimmungen stellt das Absolute eine eigene überkategoriale Sphäre dar; Ausdruck dieses Tatbestandes ist es, daß diese Bestimmungen sich als universale und transzendente Sachverhalte formulieren lassen (175). Auf Holz' lange Ausführungen kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden; zum Verständnis seines Gesamtentwurfs ist das nicht mehr notwendig. Nur auf einige Bemerkungen sei noch verwiesen. Zu Maréchal's Fundierung des Identitätsprinzips (als Einheit von Seins-Setzung und Wesens-Bestimmung) in der höchsten Einheit des Actus purus bemerkt Holz, der transzendentalphilosophische Gedankengang gehe hier unvermerkt in einen ontologischen und metaphysischen über und das besage hinsichtlich der Methode einen Bruch (194-195). Im allgemeinen sieht er das Charakteristische der Überlegungen über die ersten Prinzipien innerhalb der gesamten Richtung Maréchal's darin, daß die Prinzipien fast ausschließlich als seinsphilosophische, ontologische Prinzipien aufgefaßt werden. Seine ganze Bemühung hingegen läuft darauf hinaus, sowohl in der Schule Maréchal's als auch bei H. Wagner jene Elemente zu sichten und zu sammeln, die in die Richtung einer übergreifenden Sphäre transzendentaler Gesetzmäßigkeit weisen, als welche er selbst die Prinzipialität des Absoluten zu formulieren sucht.

Die bisher ausgearbeiteten Gesichtspunkte betreffen die *formale* Seite des Absoluten (seine Logizität). Erst im letzten Kapitel (in knapp zwanzig Seiten) wendet sich Holz mehr der *inhaltlichen* Seite des Denkens, d. h. dem Absoluten in gegenständlich-gehaltlicher Rücksicht zu. Er behandelt die Fragen nach der Konstitution von Gegenständen und ihrer Gegenständlichkeit überhaupt und nach der Qualifikation dieses Gegenstandsbereiches für das Erkennen und Denken hinsichtlich seines Seins, d. h. seiner Seinsart oder seines Ansichseins. Zwar hatte sich schon innerhalb des transzenden-

talen Absoluten eine Ansich-Sphäre gezeigt, aber nur insofern sie einen absoluten, schlechthin abschließenden Horizont von unbedingter Gültigkeit konstituierte. Hier kommt nun die Position des Verf. in aller Deutlichkeit zum Ausdruck, denn hier zeigt sich, was er unter „transzendenten Realitäten“, unter „Sein“ usw. eigentlich versteht. Die Frage formuliert er so: Wie läßt sich die Brücke zum Konkreten, zum Reich der Gegenstände als einzelner schlagen? Es handelt sich nicht um eine Ableitung der Wirklichkeit als solcher konkreter, sondern allein um die denkende Erfassung des Gesamten ihrer Strukturen als erkannter Gehalte (210). Seiner Interpretation nach hält Maréchal die Vermittlung dieses Ansichseins des einzelnen Objekts als solchen unter einem doppelten Aspekt für möglich. In *ontologischer* Hinsicht wird eine Erkenntnistheorie der Finalität aufgrund der Kategorien von Akt und Potenz aufgebaut, wodurch dem einzelnen Gegenstand Ansichsein zukommt, insofern er einbezogen wird in den Vorgriff auf das Absolute, das nicht nur als transzendente, sondern auch schon als transzendente Größe aufgefaßt wird. Nach Holz stellt diese Theorie einen „dogmatischen Rest“ (214) dar; der transzendentalphilosophische Ansatz gerät außer Sicht. Der zweite Aspekt ist *kritisch* oder *erkenntnistheoretisch*: hier wird aus der Erkenntnisfunktion selbst der Gegensatz von Subjekt und Objekt, die „Subjektivierung“ und die „Objektivierung“, und damit das Ansichsein, vermittelt. Auf die „Schlußfolgerungen“ (216) Maréchals bezüglich des transzendenten Absoluten will Holz nicht eingehen.

II

Im Vordergrund dieser Besprechung steht die Kritik an Holz' Buch. Das soll aber nicht bedeuten, daß seine Stärken vom Rez. verkannt würden. Um nur einiges zu nennen: Es ist beachtlich, welche immense Kleinarbeit in diesem Werk investiert wurde. Beachtung verdient auch die Bemühung des Verf., verschiedene philosophische Richtungen miteinander ins Gespräch zu bringen sowie die ausdrückliche und reflektierte Einnahme eines kritisch-systematischen Standpunkts (eine informative Darstellung der Maréchal-Schule will Holz nicht geben; dazu sei der Leser auf das Buch von O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, verwiesen, das freilich mehr enthält als „Referierung“, wie Holz behauptet [3, 14 u. ö.]). Die methodische Durchführung des systematischen Anliegens allerdings mit ihrer Überfülle an Zitaten, Vergleichen und Hinweisen scheint dem Rez. nicht sehr glücklich. Abgesehen davon, daß damit die Lektüre erheblich erschwert wird, wäre zu fragen, ob Holz dem genauen Gedankengang der besprochenen Autoren gerecht wird; gerade der gründlich mit diesen Autoren vertraute Leser hat immer wieder den Eindruck, ihr Denken *als solches* werde kaum beachtet, indem es nur als Material (vgl.

übrigens 3, 229) zur Durchführung einer (ihm im Grunde fremden) systematischen Sicht herangezogen wird. Weiter wäre zu fragen, warum das Gespräch ausschließlich zwischen „transzendentelem Thomismus“ einerseits und Neukantianismus bzw. Husserlscher Phänomenologie andererseits geführt wird. Repräsentieren diese Richtungen wirklich die „Gegenwartsproblematik“ (62)? Doch wird dieser Punkt noch ausführlich im Zusammenhang mit der Kritik an der sachlichen Position des Verf. zur Sprache kommen.

Zuerst sollen das allgemeine Interpretationsverfahren, dann einige einzelne Punkte kritisch geprüft werden. Die Holzsche Interpretation Maréchals und seiner Schüler ist grundlegend bestimmt vom Bestreben, den Subjektivitätscharakter der transzendentalphilosophischen Fragestellung „bis zur letzten Konsequenz“ (2), und zwar in transzendentallogischer Hinsicht, weiterzuführen, d. h. zu radikalieren. Dies hat zur unmittelbaren Folge, daß gewisse Elemente (auch auf Kosten des Kontextes) in den Vordergrund gestellt und in einer bestimmten Richtung gedeutet, während andere Elemente und besonders der das Ganze bestimmende Standort entweder vernachlässigt oder sogar mißdeutet werden. Holz interpretiert und beurteilt alles im Hinblick auf eine „für sich“ gedachte und gedeutete transzendente Subjektivität, d. h. auf ein in sich und für sich erfaßtes transzendentes Absolute, das den ermöglichenden Grund für die Gegenstände und deren Gegenständlichkeit (Mensch, Welt, Gott) darstellt. Nun findet sich weder ein *solcherart* (d. h. in sich und für sich selbst) gefaßtes transzendentes Absolute noch die Tendenz dazu bei Maréchal und seinen Schülern vertreten. Das kommt zum Vorschein, wenn der Frage nach dem Verhältnis des „transzendenten Absoluten“ zum „transzendenten Absoluten“ (um die Holzsche Terminologie beizubehalten) nachgegangen wird. Wie schon dargelegt, wirft Holz im allgemeinen Maréchal vor, ins Metaphysische überzugehen, um möglichst schnell zum transzendenten Absoluten zu gelangen. Holz' allgemeine Interpretation kommt sogar terminologisch in einer kleinen Anmerkung zum Ausdruck: „Es ergibt sich also auch aus diesen Texten die Folgerung, daß Maréchal den Bezug zum göttlichen Absoluten nur als logische Folge der transzendenten Deduktion der Affirmation, nicht als Voraussetzung denkt“ (106, Anm. 8; vgl. auch 161, 216 usw.). Diese Aussage und die in ihr behauptete Unterscheidung sind einfachhin unrichtig. Maréchal hat nämlich den Bezug zum transzendenten Absoluten in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit als *Voraussetzung* (*présupposé*) begriffen und bezeichnet, und zwar ausgerechnet an den Schlüsselstellen seines Werkes. Die transzendente Methode für ihn ist gerade das logisch-methodische Verfahren, wodurch die *Voraussetzungen* der Affirmation, deren wichtigste der Bezug zum göttlichen Absoluten ist, enthüllt werden. Bevor Maréchals einschlägige Texte zitiert werden, sei darauf hingewiesen, daß „Voraussetzung“ bei ihm einen an-

deren Sinn hat als z. B. bei Coreth, insofern „Voraussetzung“ bei Maréchal die voll entfaltete und begriffene *Setzung* selbst meint (*présupposé als position absolue*), während sie bei Coreth *nicht* von der (Urteils)Setzung her verstanden wird. Auf die Bedeutung dieses Unterschieds wird noch einzugehen sein.

Im Zuge seiner „transzendentalen Kritik“ (3. Buch des „Cahier V“ von „Le point de départ de la métaphysique“) bei der Analyse des Objekts als solchen formuliert er als 4. Satz: „Les conditions constitutives de l'objet . . . entraînent logiquement la reconnaissance d'un certain nombre de *présupposés* (vom Rez. gesp.), concernant la nature de la subjectivité connaissante et de l'objet connu; ce sont: (...) 3^o dans la synthèse objective (*ou Paffirmation*), la position absolue du rapport d'analogie, c'est-à-dire, en ordre de raison: premièrement, la position (*implicite*) absolue de l'Être infini usw.“ (2. Aufl., 526). Im Kommentar dazu spricht er wieder von den „*présupposés inévitables de tout objet en tant qu'objet*. Tant vaudra notre affirmation explicite de l'objet, tant vaudra notre affirmation implicite des *présupposés de l'objet*“ (528). Und der Schlußsatz des Polysyllogismus, aufgrund dessen Maréchal den streng transzendentalen Nachweis der noumenalen Realität als spekulativer Notwendigkeit führt, lautet: „L'affirmation ontologique (avec la totalité de ses *présupposés* rationnels) [vom Rez. gesp.] est donc la condition intrinsèque de possibilité de tout objet immanent d'un entendement discursif“ (532). Weiter heißt es: „Si la relation des données à la Fin dernière de l'intelligence est une condition à priori intrinsèquement ‚constitutive‘ de tout objet de notre pensée, la connaissance analogique de l'Être absolu, comme terme supérieur et ineffable de cette relation, entre ‚implicite‘ dans notre conscience immédiate de tout objet en tant qu'objet“ (554). Nun ist eine konstitutive Bedingung a priori eine Voraussetzung, keine logische Folge.

Noch auf eine andere zentrale Stelle bei Maréchal sei kurz hingewiesen. In einem Rückblick auf seinen Gedankengang am Ende des „Cahier V“ fragt er, wohin die „Kritik“ (vergleichlich mit der „direkten objektiven Evidenz“) führt und stellt fest, daß sie, will sie den Bewußtseinsgegenstand erklären, zur notwendigen Annahme einer transzendentalen Bedingung der Einheit zwingt; es handelt sich aber um eine „condition transcendantale exigeant, sous peine de contradiction, la réalité ontologique des objets, et fondée elle-même sur un *Acte transcendant*“; dahin führt gerade „l'analyse des conditions de possibilité d'une unité transcendantale“ (567). Kant, fügt Maréchal hinzu, ist auf der Ebene der *transzendentalen* Einheit stehen geblieben. Das Transzendente aber muß angenommen werden, „si l'on veut en (bezieht sich auf ‚méthode transcendantale‘) développer complètement les virtualités et la fonder pleinement en raison“ (568).

Das bedeutet, daß für Maréchal eine radikalisierte transzendente Subjektivität, ein „in sich“ und „für sich“ gedachtes transzendentales Absolutes nicht in Frage kommt. Wenn Holz nun Maréchal vorwirft, er erliege einem Vorurteil, er habe den transzendentalen Ansatz nicht konsequent durchgeführt, so ist darauf hinzuweisen, daß Maréchal unvergleichlich kritischer und radikaler denkt, indem er die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der transzendentalen Einheit selbst (in der Sicht von Holz: des transzendentalen Absoluten) stellt. In einer Vortragsreihe im Jahre 1928 über das Thema „Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition“ kritisiert er das Unvermögen des „neukantianischen Relativismus“ (er nennt ausdrücklich E. Cassirer), das „logische Absolute“ (d. h. die Universalität und Notwendigkeit der logischen Funktionen) zu begründen. Auf den Einwand, man könne doch ohne jeden (auch impliziten) Bezug auf das absolute Sein zu allgemeinen und notwendigen Begriffen (Bestimmungen) gelangen, antwortet er bezeichnenderweise: „Toujours la même chose: ‚l'absolument absolu‘ seul est absolu par soi: ce que nous appelons absolu, soit dans les choses, soit dans les concepts ou les jugements, ne peut donc l'être que par relation à cet absolu un et indivisible, quel qu'il soit d'ailleurs. Considérer un objet particulier sous l'angle où ils est absolu, c'est y considérer la nécessité radicale de l'essence, de *l'ens qua ens*; et cela équivaut, pour nous autres, théistes, à viser Dieu à travers l'objet“ (Mélanges Joseph Maréchal I, Bruxelles-Paris, 1950, 111). Nur weil Holz nicht soweit geht, kann er ein in der transzendentalen Subjektivität eingekapseltes Absolutes behaupten. Für ihn ist das Transzendente nicht „Medium“ oder „Vermittlung“ in einer das „Ganze“ erfassenden und reflektierenden Bewegung, sondern der Ausgangspunkt schlechthin als der bestimmende und ermöglichende Grund für die Gegenstände und die Gegenständlichkeit (vgl. 230). Auf die sachliche Unhaltbarkeit dieser Position wird bald einzugehen sein.

Holz' Ausführungen über die Analogie, das Sein, das erste Prinzip usw. werden jetzt verständlich. Wenn er dabei „Unklarheiten“, „Inkonsequenzen“, „Mangel an kritischer Einstellung“ u. dgl. feststellt, so ist das nur die Folge des Versuchs, die transzendentalen Subjektivität zu radikalisieren. Besonders seine Aussagen über die Analogie sind völlig fehl am Platz, denn die Analogie wie sie in der Scholastik und von Maréchal verstanden wird, hat es notwendigerweise mit dem Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Welt (bzw. in der transzendentalen Sicht: zwischen transzendentaler Sphäre und transzendente Grund) zu tun. Wie kann Holz, wenn er dieses Problem nicht ausdrücklich behandelt, die Analogielehre, zumal in methodischer Hinsicht, kritisieren? Aufgrund von Allgemeinplätzen wie „Beharren in festen Traditionen“ (167), „Pietät gegen eine alte ehrwürdige Tradi-

tion“ (93) u. dgl. lassen sich große Gedanken weder verstehen noch widerlegen. Auch Holz' Unterscheidung zwischen einem Maréchal'schen „Finalismus“ und „Dynamismus“ ist nur von seiner besonderen systematischen Sicht her verständlich. Damit meint er folgendes: „Finalismus wäre in einem engeren Sinn zu verwenden und würde die ganze gegenstandstheoretische Seite des Denkens Maréchal zum Inhalt haben . . . , während Dynamismus in einem weiteren Sinn die geltungs- und prinzipientheoretische sowie die transzendental-ontologische Seite meinen würde“ (230). Er selbst bemerkt, weder Maréchal noch seine Nachfolger hätten eine solche Unterscheidung getroffen. Sie liegt auch nicht als Konsequenz im Maréchal'schen Denken, das, wie gezeigt, darauf hinausläuft, alle Voraussetzungen sowohl des Objekts (der Affirmation) als auch der „transzendentalen Einheit“ selbst herauszuarbeiten. Hingegen zielt Holz' Unterscheidung darauf ab, die Transzendentalität in sich und für sich zu betrachten, ohne den Bedingungen ihrer Möglichkeit nachzugehen. Es wäre hier auch darauf hinzuweisen (was Holz auch tut), daß es Maréchal nicht vergönnt war, die letzte und endgültige Gestalt seines Denkens vorzulegen. Aufgrund der dargelegten Zusammenhänge kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß die endgültige Gestalt nicht in der von Holz versuchten „Fortführung“ gelegen hätte. Was die letzte Absicht Maréchal's anbelangt, sei hier die Äußerung eines seiner ersten und vertrautesten Schüler angeführt: „Ce ‚renversement‘ (scil. des termes du problème) . . . donne la clé de l'oeuvre de Père Maréchal, parce qu'il est le mouvement vécu de sa pensée . . . Il consiste à passer du point de vue de la saisie ‚de l'absolu‘ par l'esprit humain à celui de la saisie de l'esprit humain ‚par l'absolu‘“ (A. Hayen, La communication de l'être d'après St. Thomas d'Aquin I, Paris-Louvain 1957, 20-21).

Es seien jetzt einige einzelne Punkte besprochen. Nach Holz ist Maréchal und allen seinen Schülern der Ansatz in der Immanenz des Bewußtseins gemeinsam (122). Diese Behauptung ist sehr zweideutig. Insofern nämlich „Immanenz des Bewußtseins“ eine rein phänomenale Ebene (im Gegensatz zu einer [kantisch verstanden] noumenalen) besagt, kann nicht gesagt werden, daß alle Schüler Maréchal's darin den systematischen Ausgangspunkt sehen. Das aber heißt nicht, daß sie „dogmatisch“ von einem „ansichseienden Objekt“ oder „Subjekt“ ausgehen; vielmehr muß gesagt werden, daß die Ebene dieser (philosophiegeschichtlich bedingten) Alternative verlassen wurde, insofern sich die ganze Problematik auf eine umfassendere Ebene verlagert hat.

Ausdrücklich gegen das „phänomenale Objekt“ als Ausgangspunkt hat sich E. Coreth gewandt, weshalb ihm Holz vorwirft, er habe die kritische Einstellung Maréchal's nicht erreicht (121-122, 139). In Wahrheit hat Coreth durch seinen Ansatz in der Frage die Ebene des Phänomenalen-Noumenalen (im kantischen Sinn) überwunden. Holz interpre-

tiert Coreth unrichtig, wenn er ihm eine „Evidenz als bloße unmittelbare Einsicht in Tatsächliches im Sinn eines allen kritischen Ansprüchen gerecht werdenden Ansatzes“ (121) zuschreibt. Wenn Coreth nämlich von „der ursprünglich unmittelbaren Erfahrung des Selbstvollzugs“ spricht, so ist diese Erfahrung nicht als etwas „Tatsächliches“ im Sinne von „unvermittelt“ gemeint, sondern dieser Selbstvollzug ist immer durch das Fragen als letzte kritische Instanz vermittelt. Daß Holz sagt, dieser Selbstvollzug scheinete noch nicht aus der Sphäre mundanen Seins herausgeholt zu sein, zeigt, daß für ihn dieser Unterschied grundlegend ist. Wie wird er aber in seinem Sinn und seiner Berechtigung nachgewiesen? Coreth geht eben nicht in dogmatischer Einstellung von einem solchen Unterschied aus, sondern setzt ursprünglicher an, indem er den Ansatz selbst und alles weitere vermittelt, wie noch zu zeigen sein wird. Ob allerdings damit die wirklich letzte Ebene des philosophischen Denkens erreicht ist, bleibt noch zu sehen.

Holz kritisiert besonders Coreth's Aussage, daß uns im unmittelbaren Selbstbewußtsein das eigene Ansichsein in dessen Selbstvollzug in fragloser Gewißheit gegeben ist (Metaphysik, 1. Aufl., 165). Holz' Kritik besteht hier zum Teil zu Recht, aber er versäumt es, Coreth's Aussage im Gesamt seiner „Metaphysik“ zu sehen und zu situieren. Coreth bespricht an dieser Stelle folgenden kritischen Einwand gegen die von ihm aufgewiesene Unbedingtheit und Unbeschränktheit des Seinshorizonts: Ist dieser Horizont vielleicht nur für-mich, nicht aber an-sich? Dazu sagt er, diese Frage sei längst nicht mehr stellbar; dann aber versucht er dennoch darauf eine „ausdrückliche“ Antwort zu geben, indem er sich auf die fraglose Gewißheit des eigenen Ansichseins beruft. Dieses Verfahren ist unbefriedigend, da in dieser Verkürzung von Coreth nicht gezeigt wird, daß es sich um eine fundierte (nicht bloß faktische) Evidenz handelt. Gerade um das Problem einer solchen fundierten Evidenz kreisen aber seine methodologischen Überlegungen und der Aufbau seines Werkes.

Bezüglich der Frage nach dem Immanenzstandpunkt als Ausgangspunkt sind Holz' Ausführungen über W. Brugger, K. Rahner und J. B. Lotz ebenfalls sehr zweideutig (66 f.). In diesem Zusammenhang wird ein Text von W. Brugger in entstellter und sinnwidriger Weise zitiert (66).

Sehr ausführlich setzt sich Holz mit dem Ansatz Coreth's in der Frage auseinander, worin er die schärfste Kritik am Ansatz Maréchal's im Urteil sieht. Diese Auseinandersetzung ist zum Verständnis der Position des Verf. sehr bezeichnend. Coreth's Hauptgrund für den Ansatz in der Frage liegt darin, daß das Urteil nicht so ursprünglich ist wie die Frage: nur die Frage begründet sich fraglos, während das Urteil erst danach befragt werden muß, ob und mit welchem Recht es als Anfang gesetzt werden kann. Nach Holz wird das Urteil von Coreth „einfach als ein formales Gebilde, neben anderen, innerhalb einer Noetik, die über die

pure logische Theoretisation psychologischer Daten nicht hinauskommt“ (148), verstanden. Diese Behauptung, aufgrund deren Holz mit dem Problem fertig zu werden sucht, ist einfachhin unrichtig, denn Coreth faßt das Urteil nicht als „formales Gebilde“, sondern wie Maréchal und Holz als Setzung auf (vgl. *Metaphysik* 150 f.). Weiter schreibt Holz, der universale Anspruch (im Urteil) erscheine „durch eine methodische Reflexion auf die verschiedenen Weisen transzendentaler Subjektsrückgänge viel kritischer und differenzierter als Ausweis des absoluten Bodens vermittelt als es in der von Coreth durchgeführten Reflexion auf den Vollzug der Frage selbst der Fall war“ (148–149). Darin kann man kaum mehr als eine bloße Behauptung sehen, denn dieser „universale Anspruch“ (im Urteil) kann sich selbst nicht begründen, insofern er nämlich noch nach seinem Sinn, seiner Berechtigung, seiner Notwendigkeit usw. befragt werden muß, wodurch sich wieder die Frage als ursprünglicher erweist.

Doch ganz konnte sich Holz den Einwänden Coreths nicht entziehen, und so versucht er den Ansatz in der Frage „weiterzuführen“ (153), indem er auch der Frage eine gewisse Stellung einräumt, aber so, daß damit die Setzung ihre zentrale Stellung nicht nur nicht verliert, sondern erst recht behauptet. Holz versucht nämlich u. a. nachzuweisen, daß das in der Frage enthaltene Wissen wegen seines Vollzugscharakters als Setzung bezeichnet werden muß. „Die Frage ist insofern . . . unter den universalen Begriff der Setzung zu subsumieren, als sie – entgegen der Meinung von Coreth –, wenn sie keine Setzung wäre, nicht als ihre Antwort implizit ein Urteil in sich enthalten könnte . . .“ (157). Coreths Verfahren sei ein Schließen in Urteilen, „so daß gerade das tragende Element seiner Argumentation Urteils-Setzungen sind“ (158). Tatsächlich lautet Coreths These: „Das Urteil (ist) eine Setzung. (. . .) Dagegen ist die Frage ihrem Wesen nach keine Setzung, sondern Voraussetzung . . .“ (*Metaphysik*, 1. Aufl., 151). Dieser Unterschied ist alles andere als unbedeutend. Das Urteil kann sich selbst nicht begründen, da es nur setzt; *sich selbst* aber kann es nicht *voraussetzungslos* setzen, da es nach seiner Berechtigung jederzeit befragt werden kann. Eine nochmalige Selbstsetzung des Urteils ist keine Antwort, sondern nur eine Wiederholung des eigenen Anspruches, d. h. der Selbstsetzung, während doch die Frage sich gerade an die Berechtigung dieses Anspruches bzw. dieser Selbstsetzung richtete. Jenes methodische Verfahren nun, das dem Urteil die primäre Stellung einräumt, wird von der Setzung bestimmt und bestimmt wieder alles weitere von der Setzung her: Wahrheit, Sein, Ansichsein, Absolutes, Wissen . . . Jenes Verfahren aber, das in der Frage ansetzt, artikuliert sich anders: es versucht das in der Frage Implizierte, das heißt hier: *Vorausgesetzte*, auszulegen. Dieses Verfahren, insofern es diskursiv ist, kann nicht auf Urteile verzichten; das Urteil aber ist hier nicht das Bestimmende, sondern nur das Medium der Diskursi-

vität. Auch als solches Medium wird das Urteil seinem vollen Wesen nach als Setzung zu begreifen sein, dieser Setzungscharakter aber ist sozusagen *umgriffen*, und das heißt „ausgelegt“ von einer ursprünglicheren Ebene her, der Ebene der *Voraussetzung*.

Coreths Ansatz ist im Zusammenhang mit der Schule Maréchals gerade deshalb so bedeutsam, weil hier ein (erster) Schritt zur (Selbst)Überwindung des strengen Subjektivitätscharakters der transzendentalphilosophischen Problematik vollzogen wird. Vom Ansatz in der Frage kann man nämlich nicht zu einer radikalisierten Subjektivität im Sinn des absoluten Bodens als des Denkens in seiner Prinzipialität gelangen, wie Holz von einer mehr *transzendentallogischen* Interpretation des Urteils aus versucht. Holz merkt, worum es geht, wenn er als „Haupteinwand“ gegen die Konzeption Coreths dessen ungenügende Bestimmung des Wissensbegriffs formuliert; das Wissen erscheine in seiner eigenen formalen Bestimmtheit „für sich“ gar nicht charakterisiert, sondern es werde „sofort“ als Wissen von Seiendem bzw. von Sein gekennzeichnet, so daß der von der Seite der Apriorität her ermöglichende Modus eines solchen Wissens nicht in den Blick komme (155). In Wahrheit kann Coreth von seinem ursprünglicheren Ansatz her überhaupt nicht zu einem solcherart rein formal „für sich“ bestimmten Wissen oder Denken gelangen. Auch charakterisiert Coreth das Wissen nicht „sofort“ als Wissen von Seiendem und von Sein, sondern erst im Zug einer langen Vermittlung; daß er aber nicht zu einem formalisierten Begriff von Wissen oder Denken, sondern zum Wissen *als Seinsauslegung* kommt, liegt gerade in der Konsequenz seines Ansatzes und macht das Neue und Bedeutsame seines Versuchs aus.

III

Wir wenden uns jetzt der Kritik an der sachlichen Position des Verf. zu.

Der Problemhorizont für seine Fragestellung läßt sich genau umreißen: es geht um die Selbstbegründung der Philosophie aus sich selbst, näherhin um die Leistung des Denkens, und zwar in Gestalt der Geltungsreflexion, die ihrerseits den bedeutsamsten Rückgang in die transzendente Subjektivität ausmacht (vgl. 129). Der Gesamtentwurf bewegt sich auf dem Boden der so verstandenen Transzendentalität.

Fragt man, von woher sich diese Fragestellung bzw. dieser Problemhorizont bestimmt, so wird man auf die „Gegenwartsproblematik“ (62) verwiesen. Darin ist ein ganz bestimmtes Verständnis der Denkgeschichte impliziert: Die Denkgeschichte wird von einem prinzipiell transzendentalphilosophischen (ja transzendentallogischen) Boden aus interpretiert (11, Anm.). Konkrete methodische Gestalt nimmt diese Konzeption in der „systemvergleichenden Morphologie“ an.

Schon hier ist festzustellen, daß die Position des

Verf. wesentlich auf die Denkgeschichte bezogen ist, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal ist sie selbst philosophiegeschichtlich vermittelt, insofern sie nur im Laufe der Geschichte auftritt und sich als *heutiges* Problembewußtsein präsentiert; zum anderen beinhaltet sie ein Gesamtverständnis der Geschichte, insofern sie das den Systemen Gemeinsame als „Drittes“, als Fundamentaleres zu erreichen und zu begreifen beansprucht.

Bei dieser Bezogenheit auf die Geschichte des Denkens setzt unsere Kritik an. Insofern die Position des Verf. sich nur von der Geschichte des Denkens her und auf sie hin bestimmen kann, bezieht sie sich notwendigerweise auf dasjenige, was in dieser Geschichte in irgendeiner Weise je Thema war: Wahrheit, Sein, Denken, Gegenstände, „transzendente Realitäten“ (Welt, Mensch, Gott), um in der Terminologie des Verf. zu bleiben. Nennen wir all das ganz allgemein das „Ganze“ der philosophischen Fragestellung bzw. des philosophischen Begreifens, so ergibt sich daraus, daß die transzendentalphilosophische Position das „Ganze“ auf eine *bestimmte* Weise deutet, insofern die verschiedenen „Elemente“ des „Ganzen“ in bestimmter Weise in Verbindung miteinander gesetzt werden. Das heißt: es ergibt sich eine ganz bestimmte *Gestalt* der (Selbst)Deutung des „Ganzen“, eben die transzendente: sie sieht das „Ganze“ von der Subjektivität des Denkens her, diese ist der das „Ganze“ richtende und bestimmende Maßstab.

Anscheinend haben wir damit nur wiederholt, was der Verf. als seine Position dargelegt hatte. In Wirklichkeit haben wir diese Position erörtert, d. h. ihr einen Ort zugewiesen in bezug auf das „Ganze“ und innerhalb des „Ganzen“. Sie erweist sich als eine transzendental-funktionale Position, insofern sie nicht das „Ganze“ *als solches* bedenkt, sondern nur die „Elemente des Ganzen“ von der Leistung, und das heißt von der *Funktion* des transzendentalen Denkens her miteinander verbindet. Diese Erörterung der transzendentalen Position ist von der Sicht bzw. dem Bedenken des „Ganzen“ als solchen erfolgt, was besagt, daß damit die funktional-transzendente Position von einer ursprünglicheren Denkebene überholt wird. Als was aber das Bedenken des „Ganzen“ als solches zu verstehen ist, wird im folgenden noch deutlicher werden.

Zuerst soll noch die Selbstbegründung selbst in ihrer Durchführung betrachtet werden. Sie gibt vor, sich an der schärfsten Prüfung überhaupt, nämlich ihrer schlechthinnigen Leugnung, bewähren zu können (vgl. 117). Die transzendente Position des Verf. beansprucht insofern die absolute Ursprünglichkeit, als sie sich in ihrer Notwendigkeit aufgrund der „transzendentalen Paradoxie“ (159) bzw. der „Selbstapplikation des Denkens“ (233) als unaufhebbar und unüberspringbar zu erweisen meint. Kann sich aber dieser Anspruch (in der Setzung) selbst begründen? Die Setzung kann sich selbst setzen, sie kann Selbstsetzung werden; das Denken kann im Vollzug der Selbstapplikation seine eigene

Sache werden. Doch was geschieht damit? Es geschieht ein funktionales Kreisen innerhalb jenes von Anfang an gegebenen und als solches nie in Frage gestellten Problemhorizonts. Die Selbstbegründung ist nur das Spiel der Funktionalisierung der einzelnen „Elemente“ innerhalb dieses Problemhorizonts. Was hier „Funktionalisierung“ meint, wird von Holz so ausgedrückt, daß der Begriff des Absoluten und die Methode sich als in einem korrelativen Verhältnis zueinanderstehend erweisen (235) oder daß Wahrheit und Affirmation (Setzung) wesentlich korrelative Begriffe sind (117).

Wir haben schon gesehen, daß der Ansatz in der Setzung vom Ansatz in der Frage überholt wird. Aber auch der Ansatz in der Frage erweist sich als eine zu überholende Denk„stufe“. Denn auch dieser Ansatz bedenkt nicht das „Ganze“ als solches in der uns heute möglichen und notwendigen Ursprünglichkeit. Dieser Ansatz bewegt sich im Horizont einer bestimmten Problematik, nämlich der Grundlegungsproblematik, die jenen Grund oder Boden erreichen will, auf dem das Gebäude der (traditionellen) Metaphysik fest ruhen kann. Dies wird auf dem Wege des radikalen In-Frage-Stellens versucht, wodurch es sich herausstellt, daß die Frage selbst eine letzte Unmittelbarkeit besagt, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann, da ein weiterer Rückgang nichts anderes wäre als ein weiteres Sich-bewegen im Kreise des Fragens. Daß aber die Fragebewegung, an diesem Punkt angelangt, sozusagen eine Kehrtwendung macht und sich der Explizierung der vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit ihres Selbstvollzugs zuwendet, rührt von daher, daß der Problemhorizont von Anfang an als Begründungshorizont bestimmt war. Aus dem „Phänomen“ der Frage wird nur das herausgeholt, was von diesem Problemhorizont her bestimmt worden war. Auch das auf dem Ansatz in der Frage beruhende Denken erweist sich als eine *bestimmte* (d. h. einseitig-beschränkte) Gestalt der Deutung des „Ganzen“, insofern die Elemente des „Ganzen“ und damit das „Ganze“ selbst noch grundsätzlich von der transzendentalen Subjektivität her, und das heißt: in Funktion zu ihr, begriffen und ausgelegt werden, wenn auch, wie sich noch zeigen wird, der strenge Subjektivitätscharakter nicht mehr so ausgeprägt und alles so radikal bestimmend in den Vordergrund tritt wie im Falle des Ansatzes in der Urteilssetzung.

Die Bestimmtheit (Beschränktheit) des transzendentalen Denkens kommt noch deutlicher zum Vorschein, wenn auf die Antwort geachtet wird, die vom jeweiligen Problemhorizont bzw. -ansatz her auf die obigen Überlegungen zu geben wäre. Unsere Überlegungen gingen von der Frage aus: Von woher bestimmt sich die transzendente Fragestellung: Und konkreter: Wie bezieht sie sich auf das „Ganze“ (im dargelegten Sinn)? Das vom Ansatz in der Setzung bestimmte Denken würde nur auf die angeblich in der Frage enthaltene Setzung achten, während für den Ansatz in der Frage nur der rein formale Fragecharakter als solcher in den

Blick kommen würde. Das heißt: Beide Ansätze würden in der gestellten Frage nur das sehen, was im jeweiligen Problemhorizont im Voraus bestimmt liegt. Damit aber zeigt sich, daß keiner der Ansätze das eigentlich in der gemeinten Frage Ausgesprochene oder Intendierte, den Fragesinn oder die Fragerichtung zu erreichen vermag. Der Sinn der gestellten Frage liegt auf einer umfassenderen und ursprünglicheren Ebene, der gegenüber beide Ansätze nichts anderes vermögen als durch „transzendente Paradoxie“, „Selbstapplikation“ oder „Selbstvollzug“ sich im jeweiligen Problemhorizont im Kreise zu bewegen.

Es sei noch kurz versucht, die Bestimmtheit (Beschränktheit) des Ansatzes in der Setzung und in der Frage bzw. des transzendentalen Denkens im Allgemeinen näher zu beleuchten. Nach Holz ist die Transzendentalphilosophie die fundamentale philosophische Disziplin, die der Ontologie und Metaphysik (im von ihm festgelegten Sinn) vorausgehen hat. Es ist dazu die Frage zu stellen: Wie werden hier „Sein“, „Realität“, „Wirklichkeit“ gedacht? Den Sinn solcher Ausdrücke kann Holz nur der Frage nach der „Brücke“ vom Bereich der transzendentalen Subjektivität zum Konkreten, zum Reich der Gegenstände entnehmen (210): den Sinn von „Gegenständlichkeit“. Was wird hier eigentlich begriffen? Was ist das Sein als solches (bzw. die Realität, die Wirklichkeit als solche), d. h. insofern es der *Bestimmung* der transzendentalen Subjektivität entzogen ist? Auf der Ebene der transzendentalen Denkens ist diese Frage eigentlich sinnlos, weil nicht mehr stellbar: auf dieser Ebene kann nämlich nur nach der von der Subjektivität geleiteten *Bestimmung* des Seins (der Realität oder Wirklichkeit) gefragt werden. Sein hat den Sinn von Gegenständlichkeit, es steht nur in Funktion zur Transzendentalität des Subjekts. Wenn die Frage nach dem Sein als solchem gestellt wird und diese Frage als die Frage nach dem Sein, *insofern* es der Bestimmung der Subjektivität entzogen ist, verstanden wird, so meint hier Sein als solches alles andere als ein „jenseits“ des Bewußtseins oder des Denkens liegendes „transintelligibles“ Etwas. Es ist kennzeichnend für die transzendente Fragestellung, daß sie „Bewußtsein“, „Denken“ usw. auf den Umkreis der transzendentalen Subjektivität einschränkt, um dann darin den Sinn von Sein, Realität, Wirklichkeit usw. bestimmenden und ermöglichenden Grund zu sehen. Die Frage nach dem Sein als solchem überspringt nicht das Bewußtsein oder das Denken, sondern versucht nur die ganze Weite oder das volle Wesen von Bewußtsein, Denken usw. ins Auge zu fassen. Die Eingeschränktheit der transzendentalen Sicht bzw. der Sinn der Frage nach dem Sein *als* solchem wird dann sichtbar, wenn die Fragestellung so formuliert wird: Wie ist jenes „Ganze“ oder jene Einheit oder Übereinkunft zu denken, in der die transzendente Subjektivität und das „Reich der Gegenständlichkeit“ wurzeln und damit übereinkommen? Um diese „Ganzheit“ oder Einheit oder Übereinkunft

zu benennen, kann man am besten auf das mit diesem Thema (in je verschiedener Weise) in der Geschichte des Denkens immer in Verbindung gestandene Worte zurückgreifen, auf das Wort „Sein“ (um Mißverständnissen vorzubeugen, schreiben wir, wenn es sich um das von uns hier Anvisierte handelt, „Sein“ immer in Anführungszeichen). Die Frage lautet also: Wie ist „Sein“ *als solches* zu denken? Diese Frage wird von Holz nicht gestellt.

Zwar bemüht er sich, das transzendente Absolute als eine das Denken und das Sein (im Sinne der von ihm interpretierten Schule Maréchal's) übergreifende Sphäre zu bestimmen. Er schreibt sogar: „Der Zugang zu diesem Absoluten [gemeint ist das transzendente Absolute] ergab sich zwar allein auf dem Boden transzendental-subjektiver Intentionalität, sein Wesen stellte sich jedoch dar als über dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität stehende Relationalität . . .“ (232). Selbstverständlich kann Holz mit solchen Aussagen den Boden der transzendentalen Subjektivität nicht verlassen haben (damit würde sein Gesamtentwurf fallen). Dieses als Relationalität bestimmte transzendente Absolute steht nicht über dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität im Sinne der von uns gestellten Frage nach dem „Sein“ als solchem, sondern besagt nur eine weitere Formalisierung des Ergebnisses des Rückgangs in die transzendente Subjektivität. Dieses Ergebnis stellt sich dar als die Identität des Denkens mit sich selbst hinsichtlich der Setzung absoluter Gültigkeit und damit der Sphäre eines formalen „An sich“ (227). Die transzendente Subjektivität wird hier in ihrer äußersten Formalität begriffen: „Das besondere Fungieren des Absoluten ließ sich . . . als Inbegriff jener ursprünglichen Prinzipialität begreifen, die sich dann als innerlich wohlgeordneter Katalog allgemeinsten, rein formaler, und somit ‚erster‘ Bestimmungen der ursprünglichen Begriffe sowohl als auch von deren ursprünglichen und notwendigen Funktionen (in der Form allgemeiner Sätze) definieren ließ“ (232). Wenn also Holz sagt, das Wesen des transzendentalen Absoluten stehe über dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, so wird damit nur die äußerst formalisierte und im Himmel der unbedingten Gültigkeit „an sich“ angesetzte Prinzipialität und Logizität zum Ausdruck gebracht. Eben darin ist eine in transzendentallogischer Hinsicht (vgl. 232) vollzogene Radikalisierung der transzendentalen Subjektivität zu erblicken.

Daß dies so ist, das heißt, daß das transzendente Absolute die Sphäre der transzendentalen Subjektivität nicht im geringsten verlassen hat, zeigt sich darin, daß die weitere Frage für Holz sich als Frage nach der „Inhaltlichkeit“ stellt, und das bedeutet für ihn: nach der „Gegenständlichkeit“, worauf schon mehrmals hingewiesen wurde (vgl. bes. 3, 4, 188, 209, 221, 227 u. ö.). Der radikale Subjektivitätscharakter seiner Auffassung kommt in besonderer Weise in der von ihm versuchten systematischen Rechtfertigung der schon genannten

und kritisierten Unterscheidung zwischen einem Maréchalischen „Finalismus“ und „Dynamismus“ zum Ausdruck: „Diese Differenzierung ist insofern systematisch gerechtfertigt, als die Dynamik des Absoluten, das in der transzendentalen Grundlegungsreflexion erarbeitet wurde, in ihrem Wesen und in ihrer Funktion etwas sehr Verschiedenes ist von der Dynamik, die – nachdem einmal ein solcher absoluter Boden des „An sich“ überhaupt erreicht ist – zu bestimmen, in sich gegeneinander (und auch gegen jenen absoluten Boden als ihren ermöglichenden Grund) abgesetzten Gegenständen und deren Gegenständigkeit hinführt“ (230). Die Position des Verf. ist grundsätzlich neukantianisch geblieben. Sie lebt in der „Seinsvergessenheit. Diese Kritik wäre weiterzuführen durch die Frage, wie nach Holz das Verhältnis von „transzendentelem“ und „transzendentelem Absoluten“ (das er zumindest nicht ausschließt) von seinem Ansatz her überhaupt gedacht werden könnte. Was kann überhaupt eine „transzendente Realität“ besagen? Wenn dieses „absolut Absolute“ (106) dann in seiner „Absolutheit“ gedacht werden soll, was wird aus der „transzendentalen Absolutheit“? Es dürfte kein Zufall sein, daß Holz sich auf das Problem des „transzendenten“ oder „absolut Absoluten“ nicht einläßt. Damit aber bleibt seine Auffassung völlig in der Schwebe und im Grunde nichtssagend, denn es wäre zumindest denkbar, daß vom Begreifen der Absolutheit des „transzendenten Absoluten“ her der ganzen Transzendentalität eine völlig andere Deutung zu geben wäre.

Die Schule Maréchals (wenn man eine solche Bezeichnung überhaupt gebrauchen kann) entwickelte sich, wie mehrmals angedeutet, im Sinne einer fortschreitenden Überwindung des strengen Subjektivitätscharakters der transzendentalphilosophischen Problematik. Aufgrund der bisher angestellten Überlegungen kann dies so ausgedrückt werden: das „Sein“ als solches (im Sinne von: „Ganzes“, Einheit, Übereinkunft) kommt immer mehr in den Blick, und das heißt: es wird immer mehr von sich her, und immer weniger von der Subjektivität her in seinem Sinn begriffen und ausgelegt. Das sei am Beispiel Maréchals und Coreths kurz gezeigt.

Nach Maréchal ist das Ansich der Objekte durch die Affirmation verbürgt; das besagt, daß das Objekt auf die „pure forme d'être“ oder das „être transcendantal ou analogique“ als auf eine „unité illimitée, absolue et inconditionnelle“ („Cahier V“, 524) bezogen wird. Voraussetzung dieser transzendentalen Einheit des Seins ist die absolute Einheit des transzendenten Seins. In der Affirmation wird nach Maréchal die „Einheit“ gesetzt: die transzendente sowohl als auch die transzendente (darin liegt der Sinn von „Voraussetzung“). Ausdruck der ganzen „Weite“ der Einheit ist der „rapport d'analogie“, der in der Affirmation „absolut gesetzt“ wird („position absolue du rapport d'analogie“: „Cahier V“, 526). Das Sein wird hier im Sinn von Setzung (Gesetztheit) verstanden. Insofern aber

durch die Setzung (im aktiven Sinn) die setzende Subjektivität sich vom Sein ab-setzt, müßte man streng genommen von einer „Seinsvergessenheit bei Maréchal sprechen. Tatsächlich behauptet er die hier anvisierte Einheit oder Übereinkunft (das „Sein“), aber er kann sie von der Setzung her nicht denken. Immerhin ist beachtlich, daß er die Subjektivität in einer Hinsicht überwunden hat, insofern er nämlich nach den Bedingungen der Möglichkeit einer transzendentalen Einheit fragte. Die Antwort darauf freilich war immer noch von der Setzung, und somit grundsätzlich von der transzendentalen Subjektivität bestimmt. Von daher aber ist der weitere Schritt zur Überwindung der Subjektivität leichter zu vollziehen.

Bei Coreth ist das Denken des „Seins“ ursprünglicher angesetzt, insofern die Subjektivität sich als „Vollzug des Seins“ selbst begreift und auslegt. Die Subjektivität ist nicht setzend, das Sein wird nicht als Setzung verstanden, sondern als Voraussetzung, und das besagt: als das Vorwissen, als das immer schon unthematisch Vollzogene, in bezug auf welches die Subjektivität sich im eigentlichen Sinn nicht ab-setzt. Das heißt: Das „Sein“ kommt hier ursprünglicher zur Sprache, insofern die Subjektivität als Vollzug mehr in die Mitte des „Seins“ einbezogen wird. Dennoch ist Coreths Position grundsätzlich eine transzendente, und das heißt: das „Sein“ wird hier immer noch von der Subjektivität her (wenn auch als Vollzug verstanden), d. h. funktional zu ihr, nicht aber von ihm her erschlossen oder ausgelegt. Es bleibt immer noch das Verhältnis, d. h. die Übereinkunft als Identität-Differenz von „Vollzug“ und „erschlossenem Sein“ zu bedenken. Erst auf dieser noch ursprünglicheren Ebene wäre das von uns hier anvisierte „Sein“ erreicht. Ein Begreifen „des“ so verstandenen „Seins“ wäre die eigentlich zu bewältigende Aufgabe.

Im beschränkten Rahmen dieser ohnehin sehr ausgedehnten Besprechung kann das „Sein“ nicht weiter bedacht werden. Ziel unserer Überlegungen war nur, in Auseinandersetzung mit Holz und mit den Vertretern der „transzendentalen Scholastik“ das heute schon erreichte philosophische Problembewußtsein und die von ihm her zu stellende philosophische Frage herauszuarbeiten. Es zeigt sich, daß die „Gegenwartsproblematik“ sich keineswegs auf die von Holz besprochenen Richtungen beschränkt. Vor allem Hegel und Heidegger, die, wie der aufmerksame Leser leicht gemerkt haben wird, hinter unseren Überlegungen stehen, können im heutigen philosophischen Gespräch nicht mehr übersehen werden. Von diesem umfassenderen Problembewußtsein aus gesehen, erscheint die Transzendentalphilosophie (zumindest wie sie von Holz und den von ihm besprochenen Autoren verstanden wird) als eine „Stufe“ in der Geschichte des Denkens. Wie aber „Stufe“ näher zu begreifen ist, hängt von der Auslegung des „Seins“ ab. Erst auf Grund dieser Auslegung ist zu ermitteln, was „Metaphysik“ überhaupt bedeuten kann.