

Josef Seifert, Cheikh Mbacké Gueye (Hrsg.)
Anthologie der realistischen Phänomenologie

Realistische Phänomenologie: Philosophische Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein und an der Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago/Realist Phenomenology: Philosophical Studies of the International Academy for Philosophy in the Principality of Liechtenstein and at the Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago

Band II/Volume II

EDITORS

Professor Juan-Miguel Palacios
With
Professor John F. Crosby and
Professor Czesław Porębski

ASSISTANT EDITORS

Dr. Cheikh Mbacké Gueye
Dr. Matyas Szálay

EDITORIAL BOARD

Professor Rocco Buttiglione, Rome, Italy
Professor Martin Cajthaml, Olomouc, Czech Republic
Professor Carlos Casanova, Santiago de Chile
Professor Juan-José García Norro, Madrid, Spain
Professor Balázs Mezei, Budapest, Hungary
Professor Giovanni Reale, Milan, Italy
Professor Rogelio Rovira, Madrid, Spain
Professor Josef Seifert, Principality of Liechtenstein and Santiago de Chile
Professor Tadeusz Styczeń, Lublin, Poland

Josef Seifert
Cheikh Mbacké Gueye (Hrsg.)

Anthologie der realistischen Phänomenologie



ontos

verlag

Frankfurt | Paris | Lancaster | New Brunswick

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.



North and South America by
Transaction Books
Rutgers University
Piscataway, NJ 08854-8042
trans@transactionpub.com



United Kingdom, Ireland, Iceland, Turkey, Malta, Portugal by
Gazelle Books Services Limited
White Cross Mills
Hightown
LANCASTER, LA1 4XS
sales@gazellebooks.co.uk



Livraison pour la France et la Belgique:
Librairie Philosophique J. Vrin
6, place de la Sorbonne ; F-75005 PARIS
Tel. +33 (0)1 43 54 03 47 ; Fax +33 (0)1 43 54 48 18
www.vrin.fr

©2009 ontos verlag
P.O. Box 15 41, D-63133 Heusenstamm
www.ontosverlag.com

ISBN 978-3-86838-029-3

2009

No part of this book may be reproduced, stored in retrieval systems or transmitted
in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise
without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the
purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use of the purchaser of the work

Printed on acid-free paper
This hardcover binding meets the International Library standard

Printed in Germany
by buch bücher **dd ag**

INHALTSVERZEICHNIS

VOR- UND DANKWORT..... 11

EINFÜHRUNG 13

TEIL I: VORLÄUFER DER REALISTISCHEN PHÄNOMENOLOGIE

1. Aristoteles: *Über die Seele* (II, 1 412a) 63

2. Platon, *Der Staat* (6.484 a-b; 485a-486b).....65

3. Aurelius Augustinus: *Der Lehrer*, Kap. II..... 69

4. J. W. Von Goethe, *Ausgewählte Fragmente*..... 73

5. Bernard, Bolzano, *Wissenschaftslehre*, § 19 77

6. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* 83

7. Wladimir Solowjew, *Theoretische Philosophie* 109

TEIL II: PRINZIPIEN DER PHÄNOMENOLOGISCHEN ERKENNTNIS

8. Edmund, Husserl, *Logische Untersuchungen. Prolegomena zu einer reinen Logik*, §§ 1-11; §§ 14-16 117

9. Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie*..... 149

10. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*..... 195

11. Dietrich von Hildebrand, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens* 209

12. Dietrich von Hildebrand, *Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt*..... 233

TEIL III: PHÄNOMENOLOGISCHE GRUNDLEGUNGEN VERSCHIEDENER
TEILDIZIPLINEN DER PHILOSOPHIE

13. Alexander Pfänder, *Logik* 255
14. Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der
realen Außenwelt* 277
15. Jean Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit, und
die Idee* 315
16. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*..... 327
17. Moritz Geiger, *Phänomenologische Ästhetik* 381

TEIL IV: BESONDERHEITEN DER PHÄNOMENOLOGISCHEN METHODE

18. Roman Ingarden, *Die Frage überhaupt und ihre Eigenschaften*..... 399
19. Adolf Reinach, *Über Phänomenologie*..... 423
20. Max Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* 449

TEIL V: KRITIK VERSCHIEDENER FORMEN DES REDUKTIONISMUS

21. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen (7 Kapitel)* 483
22. Balduin Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*..... 497
23. Dietrich von Hildebrand, *Ästhetik* 517

TEIL VI: PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNGEN

24. Alexander Pfänder, <i>Motive und Motivation</i>	529
25. Adolf Reinach, <i>Zur Theorie des negativen Urteils</i>	561
26. Adolf, Reinach, <i>Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes</i>	621
27. Adolf Reinach, <i>Das Wesen der Bewegung</i>	691
28. Alexander Koyré, <i>Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen</i>	707
29. Edith Stein, <i>Endliches und Ewiges Sein</i>	737
30. Dietrich von Hildebrand, <i>Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an den Werten</i>	753

VOR- UND DANKWORT

Mit der vorliegenden Publikation dieser deutschsprachigen Anthologie, die mit einer einzigen Ausnahme eines im vorliegenden Band nur in Übersetzung abgedruckten Beitrags, dessen Originaltext englisch ist,¹ hier in der Sprache der Originale abgedruckt sind, legen wir die erste deutschsprachige Anthologie dieser Art, eine relativ umfassende Originaltextsammlung aus realistischen phänomenologischen Arbeiten, vor und verwirklichen damit auch den zweiten Teil unseres ursprünglichen Plans einer deutsch-russischen zweibändigen Ausgabe, wenn auch, entgegen der ursprünglichen Absicht, die deutsche und die russische Veröffentlichung getrennt erscheinen.

Obwohl wir für das Vorhaben einer doppelsprachigen Publikation bereits Verträge mit einem russischen Verlag hatten, deren uns zufallenden Teil der eingegangenen Verbindlichkeiten wir verwirklicht hatten, scheiterte diese Publikation an finanziellen Schwierigkeiten des Verlags, sodaß wir die Veröffentlichung einem anderen Verlag übertrugen (M., Институт философии, теологии и истории св. Фомы), der aber wegen des Umfangs unserer Textsammlung dieselbe nicht zweisprachig, sondern nur in russischer Übersetzung übernehmen wollte und außerdem einige Teile unseres ambitionierteren Planes, der zu einer umfangreicheren Publikation geführt hätte, unrealisiert ließ. Dennoch erschienen fast alle ursprünglich auf zwei Bände verteilte Texte in einem einzigen russischen Band, der jetzt durch die Publikation der deutschen Originaltexte ergänzt wird.²

Ich möchte an dieser Stelle ausdrücklich dem russischen Verlag sowie meinen Mitarbeitern an diesem arbeitsaufwendigen Unternehmen einer *Großen Anthologie realistischer Phänomenologie* danken, insbesondere Dr. Dmitry Atlas, der mir jahrelang mit Rat und Tat bei diesem Projekt beigestanden ist und als Assistent der IAP die leitende Funktion an diesem

¹ Dietrich von Hildebrand, *The Modes of Participation in Value*, in: International Philosophical Quarterly. New York. Vol. I. Nr. 1. 1961. S. 58-84.

² John F. Crosby, Viktor Molchanov, Josef Seifert, Vitaly Kurennoj & Dmitry Atlas (Hrsg.), *Anthologie realistischer Phänomenologie* (Moscow, St Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, 2006)./Антология реалистической феноменологии (М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006).

Publikationsvorhaben innehatte, Dr. Vitaly Kurrenoj, der den Löwenanteil der Übersetzungsarbeit und der Mühen der Herausgeberschaft der russischen Ausgabe übernommen hat und überdies eine eigene Arbeit über „Das Apriori Problem in der Münchener und realistischen Phänomenologie“ an seiner Moskauer Staatlichen Universität und an der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein unternommen hat.³ Mein Dank gilt auch allen russischen Mitherausgebern unserer Reihe, den Professoren Viktor Molchanov, John F. Crosby und Valeri Anašvili. und Dr. Wladimir Blitznekov, der wesentliche Teile der Übersetzungsarbeit geleistet hat, sowie Mag. Valery Atlas, dessen Forschungen über Phänomenologie in Rußland ich viele wertvolle Anregungen verdanke.

Herzlicher Dank gilt ferner Dr. Cheikh Mbacké Gueye, der in hervorragender Weise den editorischen Teil der deutschen Ausgabe betreut hat, sowie allen Mitarbeitern an der nunmehr vorliegenden deutschen Auflage, neben Dr. Cheikh Mbacké Gueye auch den Herausgebern der neuen Reihe im Ontos-Verlag.

Josef Seifert, Ordentlicher Professor und Rektor

*Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein und an der
Pontificia Universidad Católica de Chile*

³ Dr. Kurrenoj (Vitalij Kurennoj, Dr., Philosoph, Staatliche Universität-Wirtschaftshochschule (GU-VŠĚ) und Phänomenologisches Zentrum der RGGU, Moskau) hat nicht nur für den ersten Band unserer russischen Publikationsreihe, die russische Reinach-Ausgabe – Adolf Reinach, (hg. v. Josef Seifert und Viktor Molchanov, John F. Crosby und Valeri Anašvili, (Russian), *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von seinen Schülern (Halle a.d.Saar: Max Niemeyer, 1921), ins Russische übersetzt von Vitaly Kurennoj, unter Mitarbeit von Dmitry Atlas, Адольф Райнах. Собрание сочинений / Пер. с нем., сост., послесл. и комментарий В. А. Куренного. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 – enorme Arbeit geleistet, sondern auch große Mühe und eminente Sachkompetenz auf die Herausgabe der russischen Ausgabe dieser Anthologie aufgewandt.

EINFÜHRUNG

Josef Seifert

Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein¹

I. RUßLAND UND DIE REALISTISCHE PHÄNOMENOLOGIE

Es ist mir eine Freude, eine Einführung zu diesem ersten Band einer Anthologie von ausgewählten Texten von solchen Phänomenologen zu schreiben, die man der sogenannten „realistischen Phänomenologie“ zuordnen kann.

Obwohl diese Richtung der Gegenwartsphilosophie noch keineswegs den Bekanntheitsgrad der analytischen Philosophie, der Existenzphilosophie oder auch der transzendentalen Phänomenologie des späteren Husserl oder der hermeneutischen Schule genießt, so gehört sie doch m.E. zu den bedeutendsten philosophischen Richtungen des 20. Jahrhunderts, ja der gesamten Philosophie überhaupt, weshalb ich hoffe, daß die nunmehr auch in deutscher Sprache vorliegende, ebenso wie die vorhergehende russische, Anthologie einen bescheidenen Beitrag dazu leisten wird, daß die realistische Phänomenologie sowohl im deutschsprachigen als auch im russischen und dem gesamten slawischen intellektuellen Raum mehr und mehr die dieser Schule der Philosophie gebührende Anerkennung finden und den ihr angemessenen Platz einnehmen wird.

Gerade zur vorletzten Jahrhundertwende begründete Edmund Husserl durch sein monumentales Werk, die *Logischen Untersuchungen* (1900-

¹ Der Leser möge in Erinnerung behalten, daß diese Einführung weitgehend den für die deutsche Ausgabe nur leicht überarbeiteten Originaltext der von Vitaly Kurennoj übersetzten Einleitung der russischen Ausgabe wiedergibt und sich deshalb weniger auf die deutsche philosophische Situation bezieht als auf die russische, außer dadurch, daß die ganze Bewegung der realistischen Phänomenologie im 20. Jahrhundert sich in Österreich (vorwiegend in Wien und Graz), sowie zunehmend in Deutschland und der deutschsprachigen Schweiz sowie unter deutschsprachigen Osteuropäern und unter Emigranten in den USA entfaltete und die allgemeine Darstellung und Vermittlung dieser ursprünglich deutsch-österreichisch-schweizerischen Schule deshalb ohnehin einen großen Teil dieser Anthologie und dieser Einleitung ausmacht.

1901), eine der bedeutsamsten philosophischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, die Phänomenologie. Die große Maxime Husserls, die für die Phänomenologie maßgebend wurde und diese jedem Reduktionismus entgegensetzte, war das Prinzip „Zurück zu den Sachen selbst.“ Und es weist gerade dieses Prinzip, das Husserl – wenn er es auch m.E. in einer Weise verstand, die mit einer fundamentalen Unklarheit behaftet ist – als das „Prinzip der Prinzipien“ bezeichnete, in der Tat auf den Kern und das Richtmaß dafür hin, inwieweit eine bestimmte Philosophie wahrhaftig phänomenologisch ist: nämlich genau in dem Maß, in dem sie uns dazu befähigt, zu den Sachen selbst zurückzukehren.

Dieses Richtmaß und Urprinzip der Phänomenologie muß auch darüber entscheiden, ob die Philosophie des Gründers der phänomenologischen Bewegung in der Tat selber phänomenologisch war und geblieben ist; denn wir können dies nicht einfach annehmen, weil Husserl der Gründer dieser Richtung war. Diese Meinung setzt auch Hedwig Conrad-Martius voraus, wenn sie in ihrer Einleitung zu den Schriften Adolf Reinachs sagt, dieser sei „der Phänomenologe schlechthin und als solcher“ gewesen und ihn damit hinsichtlich der Reinheit seines phänomenologischen philosophischen Vorgehens über Husserl stellt.²

Nun hat Husserl von Anfang an viele Momente in den Begriff und in die von ihm dargelegte Methode der Phänomenologie hineingenommen, von denen man mit Fug und Recht zweifeln darf, ob sie diesem Prinzip der Prinzipien der Phänomenologie dienlich sind oder vielmehr von ihm wegführen, wovon ich überzeugt bin, und dies vornehmlich durch drei Momente seiner Philosophie: (a) einmal durch die transzendente, subjektivistische Wende, die dazu geführt hat, daß Husserl das anschaulich Gegebene auf eine reine Sphäre intentionaler Bewußtseinsgegenstände eingeschränkt und damit seinen eigentlichen und ursprünglichen Begriff der Sachen selbst als objektiver Wesenheiten, welche Quelle apriorischer Wahrheiten und einer das Subjekt transzendierenden evidenten Erkenntnis zugänglich sind, aufgegeben hat; (b) zweitens dadurch, daß er die reale Existenz der Welt, anstatt in dieser einen entscheidenden Gegenstand jeder zu den Sachen selbst zurückkehrenden Philosophie zu erkennen, in seinem Verständnis der *epoché* als der Methode der Phänomenologie in einem

² Vgl. die russische Ausgabe von: Adolf Reinach, *Gesammelte Schriften*.

„reinen Essentialismus“, in dem ihm auch solche realistischen Phänomenologen wie Adolf Reinach in gewissem Ausmaß gefolgt sind, radikal vernachlässigt hat. (c) Drittens dadurch, daß er ein viel zu enges Verständnis der phänomenologischen Methode entwickelt hat, welche Kernbereiche der Metaphysik (etwa das ganze Gebiet der philosophischen Seinslehre, der Gotteslehre) sowie der philosophischen Anthropologie (etwa der Lehre von der Seele) ausgeklammert bzw. für unmöglich gehalten hat, weil sie uns nicht in derselben direkten Weise wie etwa die sinnliche Wahrnehmung, sondern nur in indirekterer Weise gegeben sind.

In engem Zusammenhang mit einer Überwindung der drei genannten wesentlichen Mängel der Husserlschen Auffassung der Phänomenologie muß auch der Personalismus der realistischen Phänomenologen hervorgehoben werden. Eine volle Zuwendung der Phänomenologie zum Wesen und Wert der realen, lebendigen Person anstatt einem abstrakten transzendentalen Ego wurde erst auf dem Boden der neu durchdachten phänomenologischen Methode der *realistischen Phänomenologie* möglich.³ In diesem Kontext ist auch die enge Allianz zwischen der schon von Hause aus zutiefst personalistischen realistischen Phänomenologie und der polnischen personalistischen Anthropologie und Ethik zu sehen, die sich über die letzten Jahrzehnte weg (seit 1978) entwickelt hat.⁴

³ Vgl. dazu außer den in der letzten Anmerkung angegebenen Werken auch Josef Seifert, *Discours des Méthodes. The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology*, (Frankfurt / Paris / Ebikon / Lancaster / New Brunswick: Ontos-Verlag, 2009); *Discurso sobre los métodos. Filosofía y fenomenología realista* (Madrid: Encuentro, 2008); ders., „Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls Cartesianischen Meditationen. Die Äquivokationen im Ausdruck ‘transzendentes Ego’ an der Basis jedes transzendentalen Idealismus.“ *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XIV, 1970; ders., *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol. 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by H.G. Callaway (Amsterdam: Rodopi, 1997); ders., „Die vierfache Quelle der Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte“, in: Burkhardt Ziemke (Hrsg.), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag* (München: Verlag C.H. Beck, 1997), S. 165-185.

⁴ Vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, hrsg. v. Maria Scheler (5e Aufl., Gesammelte Werke, Bd. 2, Bern: A. Francke, 1966); *Formalism*

In alledem hat die hier ‚realistische Phänomenologie‘ genannte Bewegung Husserls Standpunkt m.E. entscheidend vertieft, kritisch durchdacht, und damit über eine Reihe von Schritten zu einem radikal neuen Verständnis der Phänomenologie und ihrer Methode geführt.⁵

in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Towards the Foundation of an Ethical Personalism, transl. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston: Northwestern University Press 1973). Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, 3., vom Verf. durchgesehene Aufl., Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke IV* (Regensburg: J. Habel, 1975); ders., *Ethik*, in: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973); Balduin Schwarz; *The Human Person And the World Of Values. A Tribute To Dietrich Von Hildebrand by his Friends in Philosophy* (New York: Fordham University Press, 1960), reprinted (Westport, Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1972); Edith Stein; *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, in: Edith Steins Werke, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986); Karol Wojtyła, *The Acting Person* (Boston: Reidel, 1979); cf. also the corrected text, authorized by the author (unpublished), (official copy), Library of the *International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein*; Josef Seifert, „Diligere veritatem omnem et in omnibus“, in: *Ethos*, Nr. 28, 1994, S. 75-76; ders., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Milano: Vita e Pensiero, 1989); ders., „Karol Cardinal Karol Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy“ in: *Aletheia II* (1981), pp. 130-199; Tadeusz Styczeń, „Zur Frage einer unabhängigen Ethik“, in: Karol Kardinal Wojtyła, Andrzej Szostek, Tadeusz Styczeń, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen* (Kevelaer: Butzon und Bercker, 1979), S. 111-175; John F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996). Vgl. auch Rocco Buttiglione, *Il Pensiero di Karol Wojtyła* (Milano: Jaca Book, 1982), *A Philosophy of Freedom: the Thought of Karol Wojtyła*, Introduction by Michael Novak, Trans. and Afterword by Paolo Guietti and Francesca Murphy (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997).

⁵ Vgl. Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London: Routledge, 1991); ders., „Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt“, Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: ‚Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis‘, *Aletheia* 6/1993-1994 (1994), 2- 27; Fritz Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode* (Salzburg: A. Pustet, 1976); ders., *Die Objektivität der Werte* (Regensburg: Josef Habel Verlag, 1973); ders., „Insight and Objective Necessity – A Demonstration

Es ist evident, daß in dieser Bemerkung eine Auffassung der realistischen Phänomenologie impliziert wird, die sich an einem Ideal derselben orientiert und nicht etwa nach rein geographischen oder historischen Gesichtspunkten richtet wie einer Zuordnung der Münchener oder der Göttinger Phänomenologie zu den Städten Göttingen oder München, oder der Frage, ob ein Denker Schüler von Lipps gewesen ist, usf.⁶

In der vorliegenden russisch-deutschen Anthologie realistischer Phänomenologen möchten wir den russischen, aber auch den deutschen Leser in größerem Umfang mit dieser Schule vertraut machen.

Nicht ohne Grund erschien diese erste Anthologie realistischer Phänomenologie zuerst in Rußland, ist es doch ihre an Husserls *Logische Untersuchungen* anknüpfende, aber zugleich sehr neuartige Deutung der Maxime „Zu den Sachen selbst“, welche die Bewegung der realistischen Phänomenologie eng mit der russischen Philosophie verbindet.⁷ Daher ist es begrüßenswert und verständlich, daß in Rußland nunmehr schon seit einigen Jahren die Schule der realistischen Phänomenologie einer breiteren akademischen Öffentlichkeit vorgestellt wird.⁸ Dabei ist es einerseits

of the Existence of Propositions Which Are Simultaneously Informative and Necessarily True?”, *Aletheia* 4 (1988), S. 107-197; Josef Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London: Routledge, 1987).

⁶ Unter diesem sicher historisch interessanten Gesichtspunkt hat Vitaly Kurennoj die Münchener Phänomenologie von anderen Richtungen abgrenzen wollen.

⁷ Es ist bemerkenswert, daß gerade in Rußland auch die erste fremdsprachige Ausgabe der *Logischen Untersuchungen* erschien, nämlich Edmund Husserl, *Logičeskija izsledovanija, chast pervaja: Prolegomeny k chistoi logike* (Sankt Petersburg, 1909), mit einem berühmten Vorwort von S. Frank.

⁸ Adolf Reinach. Gesammelte Schriften herausgegeben von seinen Schülern (Halle a.d.Saar: Max Niemeyer, 1921). Адольф Райнах. Собрание сочинений / Пер. с нем., сост., послесл. и комментарий В. А. Куренного. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. (Reinach, Adolf. – Sobranie socinenij / Adolf Rajnach ; perevod s nemeckogo V. Kurenного. – Moskva : Dom intellektual'noj knigi, 2001. (Serija “Realisticeskaja fenomenologija”), 60 S. Vgl. auch Dietrich von Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, (hrsg. von der Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft). o. J.; Ins Russische übersetzt von A. Smirnov, mit einem Nachwort von Karla Mertens, Дитрих фон Гильдебранд "Что такое философия?" (St. Petersburg: Aletheia, 1997); *Ethik*, russisch: übersetzt von A. Smirnov, mit einem

erstaunlich, daß diese Bewegung in Deutschland, von wo sie ausging und wo ihre wichtigsten Vertreter lebten oder studierten,⁹ heute wesentlich weniger beachtet wird als in Rußland,¹⁰ andererseits ist dies begreiflich.

Nachwort von Karla Mertens, *Этика* (St. Petersburg: Aletheia, 1999); ders., *Ethik*, in: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973); ders., *Das Wesen der Liebe*; Dietrich von Hildebrand. *Gesammelte Werke* III (Regensburg: J. Habel, 1971); russisch: vgl. auch Josef Seifert, «философия как строгая наука» (Philosophy as a Rigorous Science. Towards the Foundations of a Realist Phenomenological Method – in Critical Dialogue with Edmund Husserl's Ideas about Philosophy as a Rigorous Science), (Russian), *Logos* 8 9 (1997), 54-76.

⁹ Man denke an Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Max Scheler, Moritz Geiger, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, und den polnischen Husserl-Schüler und großen Vertreter der realistischen Phänomenologie Roman Ingarden, dessen unbedingt hierher gehörigen Beiträge wir in einem eigenen Band kürzlich der Öffentlichkeit neu zugänglich gemacht haben: Roman Ingarden, *Über das Wesen. Philosophie und Realistische Phänomenologie*, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein-Philosophy and Realist Phenomenology. Studies of the International Academy for Philosophy in the Principality Liechtenstein, vol. 18. (Hrsg. von Peter McCormick), (Heidelberg: Winter Verlag, 2007). Auch aus seinen folgenden Werken hätten hier einige Texte publiziert werden können: *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente* (Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1970); Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* (Halle: Max Niemeyer, 1931), 3. Aufl., 1972; *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I, Existentialontologie (Tübingen: Niemeyer, 1964), Bd. II, 1, Formalontologie, 1. Teil (Tübingen, 1965).

¹⁰ Das gilt nicht für den ganzen deutschsprachigen Raum. Denn in Liechtenstein ist ein mit anderen Zentren in den USA, in Spanien, in Italien, in Polen, in der Ukraine, in Ungarn und in anderen Ländern eng verbundenes internationales Zentrum dieser Schule entstanden, in dem Philosophen wie Czesław Porębski, Peter McCormick, Mariano Crespo, Martin Cajthaml und ich arbeiten. Ich habe in verschiedenen Arbeiten versucht, die Methode dieser realistischen Phänomenologie darzustellen, weiterzuentwickeln und in manchen Punkten neu zu begründen. Vgl. Josef Seifert, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996); ders., «философия как строгая наука» (Philosophy as a Rigorous Science. Towards the Foundations of a Realist Phenomenological Method – in Critical Dialogue with Edmund Husserl's Ideas about Philosophy as a Rigorous Science), (Russian), *Logos* 10 9 (1997), 54-76. Andere Arbeiten von mir über die

Denn gerade in Rußland standen dieser Bewegung viele Denker außerordentlich nahe, wahrscheinlich wesentlich näher als im durch den Deutschen Idealismus geprägten Deutschland, ja gehörten ihr sogar an, wie Alexandre Koyré. Auch viele andere russische Philosophen wie Wladimir Solowjew, Sergey Ljudvigovich Frank, Alexej Losew, Nikolai Berdjajew, Aron Gurwitsch und Gustav Špet weisen in ihren Schriften viele Verwandtschaften zur realistischen Phänomenologie auf, teils als deren geistige Vorfahren wie Solowjew (auch in theoretischer und methodologischer Hinsicht),¹¹ teils als den realistischen Phänomenologen verwandte und teils auch als Denker, die von realistischen Phänomenologen beeinflusst wurden, wie Gustav Špet, der von 1912-1913 bei Husserl studierte,¹² nachdem schon drei Jahre zuvor die erste fremdsprachige Übersetzung der für die realistische Phänomenologie und die Phänomenologie überhaupt grundlegendsten Schrift Edmund Husserls, die *Logischen Untersuchungen*, auf russisch erschienen war.¹³

Von Helmut Dahm und anderen Autoren wurden ferner bemerkenswerte Parallelen zwischen Wladimir Solowjew und Max Scheler erforscht. Insbesondere Solowjew, dessen Werke in der wohl umfassendsten Gesamtausgabe seiner Schriften fast vollständig in deutscher Sprache vorliegen,

erkenntnistheoretischen Fundamente der realistischen Phänomenologie sind: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (Salzburg: A. Pustet, ²1976); und *Back to Things in Themselves*, zit.

¹¹ Vgl. Wladimir Solowjew, *Theoreticheskaja Filosofija*, in Solovyev, V.S., *Sochineija*, v. I, Moscow, 1988, S. 758-797. Vgl. auch Wladimir Solowjew, *Theoretische Philosophie*, in Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Bd. VII, hrsg. Von Wladimir Szykarski (Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1953).

¹² Vgl. Gustav Špet, *Appearance and Sense: Phenomenology as the Fundamental Science and its Problems*. Trans. Tomas Nemeth. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.; sowie A. Haardt, *Husserl in Rußland. Sprache und Kunst in der Phänomenologie G. Špets und A. Losevs* (München, 1991), und *Antologija fenomenologičeskoj filosofii v Rossii*, Logos, Moscow 1998.

¹³ Edmund Gusserl, *Logičeskie issledovanija, chast pervaja: Prolegomeny k chistoj logike*, Razrshennyj avtorom perevod s nemeckogo E. A. Bernstejn. Pod redakciej i s predisloviem S. L. Franka. St. P., 1909. Schon zuvor war der wohl erste Bezug zur Edmund Husserl und der Phänomenologie durch den Aufsatz von G. Chelpanov, „Uchenie Brentano i Gusserlja o predmete psichologii“ (Brentano and Husserl on the subject of psychology), 1902, hergestellt worden.

hat viele realistische Phänomenologen durch seine erkenntnistheoretischen Ausführungen inspiriert und wurde von ihnen bewundert.¹⁴

Dazu kommt, daß trotz all ihrer fundamentalen philosophischen Irrtümer (inklusive einer letzten Endes relativistischen Theorie der Erkenntnis und einer ideologisierenden Auffassung der Philosophie überhaupt in der *Deutschen Ideologie*)¹⁵ sowie ihrer vielen destruktiven und antipersonalistischen Elemente, eine wichtige Seite der Marx-Engel'schen Philosophie und des Dialektischen Materialismus, welche wesentlich zum Erfolg des Marxismus bei intelligenten Denkern beigetragen hat, auf der Unabhängigkeit der allgemeinen Gesetze und vor allem auf der Unabhängigkeit der objektiven Wirklichkeit vom Bewußtsein bestand und somit dem Deutschen Idealismus einen Realismus entgegensetzte. Doch nicht nur die Wirklichkeit als solche (gegenüber abstrakten Gegenständen des Bewußtseins), auf deren Bedeutung Marx und Engels mit aller Energie hinweisen, auch die Wirklichkeit von Personen, die Wirklichkeit des Anderen, des armen, ausgebeuteten Arbeiters, des Kindes, usf. steht einem vor Augen, wenn man etwa das *Kommunistische Manifest* liest, in welchem man sogar – trotz der allgemeinen radikal antipersonalistischen Tendenz des Kommunismus – gewisse Elemente eines Personalismus, einer personalistischen und realistischen Ethik der Sorge um den Menschen und sogar einen ausdrücklichen Hinweis auf den erhabenen Wert des Menschen, auf seine Würde, findet. Gerade diese Elemente im Marxismus können vielleicht am ehesten das Zugehörigkeitsgefühl mancher edler Denker des 20. Jahrhunderts, wie Leszek Kołakowski¹⁶ oder

¹⁴ Vgl. vor allem Wladimir Solowjew, *Theoreticheskaja Filosofija*, in Solovyev, V.S., *Sochineija*, v. I, Moscow, 1988, S. 758-797. Vgl. auch Wladimir Solowjew, *Theoretische Philosophie*, in Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Bd. VII, hrsg. Von Wladimir Szykarski (Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1953). auch Helmut Dahm, *Solov'ev und Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie* (München und Salzburg: A. Pustet, 1971).

¹⁵ Vgl. „Ideologie und Philosophie. Kritische Reflexionen über Marx-Engels ‚Deutsche Ideologie‘ – Vom allgemeinen Ideologieverdacht zu unzweifelbarer Wahrheitserkenntnis“ in *Prima Philosophia*, Bd. 3, H 1, 1990; „Die Philosophie als Überwindung der Ideologie“, in: *Al di là di occidente e oriente: Europa*, a cura di Danilo Castellano (Napoli/Roma/Benevento/Milano: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994), pp. 27-50.

¹⁶ Vgl. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, Bd. I-III (Oxford, 1982 f.).

Tadeusz Kotarbiński, zum Marxismus erklären.¹⁷ Um diese Elemente des Marxismus zu sehen, denke man etwa an den folgenden Text aus dem *Kommunistischen Manifest*:

Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose „bare Zahlung“. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl erworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt.

Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt.

Die Bourgeoisie hat dem Familienverhältnis seinen rührend-sentimentalen Schleier abgerissen und es auf ein reines Geldverhältnis zurückgeführt....

Werft ihr uns vor, daß wir die Ausbeutung der Kinder durch ihre Eltern aufheben wollen? Wir gestehen dieses Verbrechen ein.¹⁸

Das vielen edlen Menschen zu Herzen gehende und sie für den Kommunismus begeisternde Ethos der Befreiung der Menschen vor der Entwürdigung und Ausbeutung ist zweifellos ein Element, das historisch gesehen manche marxistisch geprägte russische Denker einer realistischen Philosophie und personalistischen Ethik verbindet, obwohl objektiv und in ihren letzten Grundlagen vielleicht niemals in der Vergangenheit eine so

¹⁷ Vgl. zur kritischen Diskussion einiger Elemente der Ethik Tadeusz Kotarbińskis Tadeusz Styczeń, „Zur Frage einer unabhängigen Ethik“, in: Karol Kardinal Wojtyła, Andrzej Szostek, Tadeusz Styczeń, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen* (Kevelaer: Butzon und Bercker, 1979), S. 111-175.

¹⁸ Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Marx-Engels, *Werke*, Band 4, (Berlin: Dietz Verlag, 1974), S. 459-493.

antipersonalistische Philosophie existiert hat wie der Marxismus/Leninismus und vor allem die Ideologie und das in die Praxis umgesetzte System des Stalinismus.

Dessen unbeschadet gewannen Marx und Engels mit dem glänzend geschriebenen *Manifest der Kommunistischen Partei* zweifellos viele Anhänger, weil diese im Marxismus gegenüber dem Pragmatismus, aber auch gegenüber der abstrakten Hegelschen und anderen idealistischen Philosophien des Westens ein neues Interesse am *realen* Menschen, an dem *aus Fleisch und Blut bestehenden wirklichen Menschen* fanden, der nicht in blutleere Abstraktionen eines transzendentalen Ich aufgelöst werden kann und darf.¹⁹

Diese Elemente des Realismus und eines Pathos der geforderten Bejahung der Würde der Person bei Marx sind – ich wiederhole: trotz des kaum je zuvor dagewesenen Angriffs auf die Menschenwürde im Marxismus – nicht unbedeutend, zumal Marx sogar den Begriff der Würde in seinem eigentlichen Sinn eines objektiven und unverletzlichen Wertes, auch wenn seine Gesamtphilosophie für einen solchen keinerlei angemessene Kategorie und Stelle hatte, auf die menschliche Person anwandte, wie aus der oben zitierten Stelle aus dem *Kommunistischen Manifest* hervorgeht.²⁰

Gerade die Person aber ist die eigentliche Realität. Das eigentlichste Seiende. Was kann daher ein wichtigerer Ausdruck einer realistischen Philosophie sein als die jeden Solipsismus durchbrechende Anerkennung der nicht konstituierten Wirklichkeit der *anderen Person*, des Leidenden, des Unterdrückten, von denen auch Marx und Engels sprechen?

¹⁹ Vgl. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, 2:

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein *scholastische* Frage.

²⁰ In seinen unveröffentlichten und an der Universität Salzburg in den frühen 70er Jahren gehaltenen Vorlesungen über die gesamte Geschichte der Philosophie und insbesondere in einem Seminar über den frühen Marx und *Das Kommunistische Manifest* hat Balduin Schwarz auf diese Elemente hingewiesen. Vgl. dazu den Nachlaß von Balduin Schwarz an der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein.

So könnte man in der realistischen Phänomenologie eine Bewahrung und vor allem eine echte philosophische Begründung der realistischen Aspekte der marxistischen Philosophie erblicken, insbesondere der Marx'schen Betonung der grundlegenden Bedeutung und des hohen philosophischen und menschlichen Interesses der realen Existenz der Welt und der Personen, die in ihrer Geschichte existieren und nicht nur ums Leben und Überleben, sondern auch um eine Anerkennung ihrer Würde und Rechte ringen.

Während aber Marx diese Realität und Würde der Person zunehmend pragmatisch umdeutete und durch seinen historisch-soziologischen Relativismus sowie eine Verkennung vieler Folgen der Menschenwürde verdunkelte und sogar leugnete, lösten realistische Phänomenologen Marxens Einsichten in die Menschenwürde von solchen irrigen und destruktiven Elementen los und stellten sie in ihrer Reinheit und ihrem Fundament in notwendigen und ewigen Wahrheiten über den Menschen dar.

Die gewaltige und von der Philosophie voll anzuerkennende Rolle der real existierenden Person und der Gemeinschaft von Personen tauchte in ganz anderer und reinerer Form als im Marxismus in der dialogischen Philosophie der Existenz und in der Entdeckung der grundlegenden Bedeutung des geliebten Du zu einem angemessenen Verständnis des Menschen überhaupt, sowie im neuen philosophischen Interesse an der Ich-Du-Beziehung und Gemeinschaft zwischen Menschen auf, wie wir es bei Soeren Kierkegaard, Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas und anderen Denkern finden und die ebenfalls in Rußland ein lebhaftes Echo fanden.²¹

Die Einsicht in die Notwendigkeit einer philosophischen Würdigung der einmaligen Bedeutung der realen individuellen Person ist wohl einer der Hauptgründe, aus denen auch Martin Buber und die stärker phänomeno-

²¹ Vgl. Soeren Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* (Ges. Werke 16. Abteilung) Teil I und II. (Düsseldorf/Köln, Diederichs, 1957/1958); Martin Buber, *Ich und Du*, in: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*. 6. Aufl., (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992); Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, trans. Rene Hague, 6th ed. (Chicago, 1970); Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1978, second edition): ders., *Le Temps et l'Autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 1979).

logisch geprägten Gabriel Marcel und Emmanuel Levinas die idealistische Wende der Phänomenologie Husserls verwarfen. Insbesondere Martin Buber stand, trotz einer inneren Nähe zur Idee einer Rückkehr zu den Urgegebenheiten, der Phänomenologie überhaupt skeptisch gegenüber, obwohl auch in dieser ganz wesentliche Beiträge zu einer Philosophie des Ich und Du sowie der Gemeinschaft überhaupt erbracht wurden. Der Grund für diese Skepsis Bubers gegenüber der Phänomenologie lag wohl nicht zuletzt darin, daß diese das lebendige Ich und Du in ein transzendentes Ego aufzulösen und herabzuwürdigen schien und daß sie die eigentliche Urgegebenheit der Person, des ‚Du‘, das niemals ein bloßer Gegenstand intentionalen Bewußtseins sein kann, sondern in sich selber wirklich ist, durch eine Beschränkung der „Sachen selbst“ auf reine Bewußtseinsgegenstände (*noemata*) aufzulösen drohte.²² Besonders die in Bubers Denken zentrale Wirklichkeit Gottes und Rechtfertigung der Gottesliebe als des höchsten sittlichen Aktes läßt sich, wie Buber sieht, von einer so gedeuteten rein immanenten Phänomenologie, die in gewisser Weise auch Jean-Paul Sartre von seinem atheistischen Ansatz her zu überwinden suchte,²³ nicht erklären.²⁴

Auch ein solches dialogisches Denken über die Beziehung realer personaler Wesen, wie es ebenso wie bei Buber, Levinas und Marcel innerhalb der realistischen Phänomenologie zur Blüte kam, besitzt in der russischen Philosophie, etwa in Wladimir Solowjews Philosophie der

²² Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, in: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*. 6. Aufl., (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992); ders., *Das Problem des Menschen* (Gütersloher Verlagshaus, 1982). Mit dem Gesagten schließe ich keineswegs aus, daß es bei Martin Buber ausgesprochen relativistische Momente gibt, auf die insbesondere Wladimir Blitznekov hingewiesen hat.

²³ Der Atheismus selbst setzt letzten Endes einen Realismus voraus: daß es Gott *wirklich* nicht gibt. In seinem Versuch einer phänomenologischen Metaphysik und einer Unterscheidung des *être-en-soi* und des darüber hinausgehenden *être-pour-soi*. Vgl. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris, 1943).

²⁴ „Aber der Mensch erfährt, wenn er Gott lieben lernt, eine Wirklichkeit, die die Idee überwächst. Er mag immerhin die große Anstrengung des Philosophen machen, um den Gegenstand seiner Liebe als einen Gegenstand seines philosophischen Denkens festzuhalten: die Liebe zeugt für das Dasein ihres Partners“. Martin Buber, *Gottesfinsternis* (München: Manesse Verlag, 1953), S. 75. Vgl. das Werk auch in Martin Buber, *Werke*. Bd.1, (München, 1962).

Liebe und seinem Gedanken, daß die höchste Leistung der Liebe darin bestehe, das Zentrum des eigenen Lebens der Person in eine andere Person zu verlegen sowie allgemeiner gesprochen im agapeischen Element der russischen Idee einer universalen Bruderschaft aller Menschen, entscheidende Wurzeln. Es bestehen gleichermaßen starke Brücken und Verbindungslinien zwischen der dialogischen Philosophie eines Martin Buber sowie der Existenzphilosophie eines Gabriel Marcel einerseits und der realistischen Phänomenologie andererseits, besonders der Philosophie der Liebe Max Schelers und Dietrich von Hildebrands.²⁵

Das ursprüngliche Interesse am individuellen Menschen trat unvergleichlich viel tiefer als bei Marx und im russischen Marxismus in der russischen Literatur auf. In dieser finden wir fünfundzwanzig Jahre nach Erscheinen des *Kommunistischen Manifests* (1847) in Dostojewskis *Die Dämonen* (1871-1872) die schärfste Kritik eines vom Dichter in seinen späteren Auswirkungen geahnten kommunistischen Totalitarismus und Antipersonalismus, die erst im 20. Jahrhundert geschichtliche Gestalt annahm.²⁶ Dostojewski befreite in seinem dichterischen Werk die bei Marx vorhandenen Momente des Realismus und einer Philosophie der Menschenwürde und der Ausbeutung der Armen von den Verzerrungen und sich ankündigenden Greueln der kommunistischen Ideologie.

Und in einer solchen reinen Form wurde auch in den Jahren vor dem großen Umbruch, insbesondere von 1980 bis 1989, gerade diese Entdeckung der Würde und Menschenrechte des *realen Menschen* erneut Schwerpunkt des Interesses in der polnischen, und nach 1990 in der russischen Philosophie. Die Intersubjektivität und Erkenntnis des Anderen

²⁵ Vgl. außer den eben bereits zitierten Werken Max Scheler, „Ordo amoris“, in: Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I, herausgegeben von Manfred S. Frings, mit einem Anhang von Maria Scheler, 3. Aufl. (Bern: Bonn, Bouvier-Verlag, 1986; 1.-2. Auflage im Francke Verlag), *Gesammelte Werke*, Bd. 10, S. 345-376; Roger Troisfontaines, S.J., *De l'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel* (Paris, Namur 1953), p. 141; Vladimir Bliznekov, *Die Gottesliebe als philosophisches Problem bei Martin Buber und Dietrich von Hildebrand*, unveröffentl. Dissertation (Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, 2003).

²⁶ Vgl. Fjodor M. Dostojewski, *Die Dämonen*, sowie Alexander Solschenizyn, *Archipel Gulag*.

gehören heute zu den am meisten erörterten Themen der russischen Philosophie, worin der ursprüngliche, personalistisch orientierte Realismus des russischen Denkens und der russischen Seele anschaulich hervortritt.

Die Kenntnis der Hauptvertreter und Geschichte der realistischen Phänomenologie ist für den russischen und osteuropäischen Leser nicht zuletzt deshalb heute wichtig, weil sie beweist, daß es keineswegs der Realismus und Objektivismus waren, die den (übrigens im Grunde ganz relativistischen) Marxismus zu einem Übel und zu einem dogmatischen Totalitarismus machten.²⁷ Ganz im Gegenteil, *nur auf einer objektivistischen und realistischen philosophischen Grundlage*, und niemals auf einer subjektivistischen und skeptischen, die die Idee einer objektiven Wahrheit preisgibt, lassen sich der Marxismus und totalitäre Systeme überhaupt rational und nachhaltig kritisieren.²⁸ Insbesondere ein vernünftiger und begründeter Widerspruch zur Unterdrückung der Menschenwürde ist nur dann möglich, wenn eine objektive Erkenntnis der Wirklichkeit und der Werte erlangt werden kann.

So gab es verständlicherweise keine philosophische Bewegung in Deutschland, die zu einem so rückhaltlosen intellektuellen Widerstand und einer so tiefen Kritik aller Entwürdigungen der Person und der Wahrheit, nicht nur im theoretischen und praktischen Bolschewismus und Marxismus, sondern auch im Antisemitismus und Nationalsozialismus, geführt hat, wie die realistische Phänomenologie,²⁹ währendem viele Vertreter der subjektivistischen, hegelianischen und existentialistischen Phänomenologie eines Heidegger und anderer deutscher Philosophen mit dem Nationalsozialismus, und andere nihilistische Formen der Phänomenologie mit einem inzwischen durchaus (nach dem Abfallen seiner personalistischen Maske)

²⁷ Vgl. Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben* (Hamburg: Rowohlt, 1990).

²⁸ Vgl. dazu N. Leser, J. Seifert, K. Pitzner (Hrsg.), *Die Gedankenwelt Sir Karl Poppers: Kritischer Rationalismus im Dialog* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1991).

²⁹ Ich zitiere hier nur als Beispiel Dietrich von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, mit Alice von Hildebrand und Rudolf Ebner hrsg. v. Ernst Wenisch (Mainz: Matthias Gründewald Verlag, 1994); siehe auch (Hrsg.), *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus* (Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter, 1998).

als anti-personalistische und relativistische politische Ideologie erwiesenen Marxismus,³⁰ mit Denkrichtungen, die sie als Ausdruck des Zeitgeistes empfanden, paktierten.³¹

Gerade dieser, aber auch der folgende Umstand dürfte die russischen Leser an der realistischen Phänomenologie sehr interessieren: Es liegt nämlich dem gewaltigen und historisch einmaligen Ereignis des „friedlichen Zusammenbruchs“ der Herrschaft des Kommunismus ein echter, der Phänomenologie sowohl historisch als auch inhaltlich äußerst nahestehender personalistischer Realismus zugrunde. Die polnische Solidarność-Bewegung stützte sich ganz auf diesen realistischen Personalismus, ohne welchen die Großtat dieser Bewegung als Anfang vom Ende des Kommunismus undenkbar gewesen wäre.

Eine Schlüsselrolle hatte hier sicher der polnische Philosoph und Papst Karol Wojtyła inne, dessen Denken der Solidarność-Bewegung weitgehend zugrundelag.³² Seine Philosophie der Solidarität als eines Grundprinzips der Sozialphilosophie, obwohl zweifellos vom Personalismus und Solidaritätsbegriff Max Schelers sowie von jenem Dietrich von Hildebrands und anderen Personalisten aus dem Kreis der Phänomenologen beeinflusst, ist sehr originell und eigenständig und stellte mit äußerster Konsequenz die

³⁰ Vgl. Josef Seifert, „Ideologie und Philosophie. Kritische Reflexionen über Marx-Engels ‚Deutsche Ideologie‘ – Vom allgemeinen Ideologieverdacht zu unzweifelbarer Wahrheitserkenntnis“ in *Prima Philosophia*, Bd. 3, H 1, 1990.

³¹ Man denke an Jean-Paul Sartre, dessen nihilistischen und welt- und selbstschaffenden Ideen der Freiheit – trotz der erwähnten Rückwendung zur Ontologie und Metaphysik – einen tiefen Subjektivismus und Relativismus implizieren. Erst nach der grausamen Unterdrückung der Freiheitsbewegung in Ungarn 1956 begann Sartre, der das stalinistische Rußland und China in den Jahren zuvor besucht und reißerisch gepriesen hatte, sich von Stalinsismus und Kommunismus zu distanzieren.

³² Mit dieser Bemerkung will ich nicht im mindesten die wichtige Rolle bestreiten, die der russische Dichter und Denker Alexander Solschenizyn und viele andere heldenhafte Persönlichkeiten in dieser Wende spielten. Zur Rolle Karol Wojtyłas vgl. Rocco Buttiglione, *A Philosophy of Freedom: the Thought of Karol Wojtyła*, Introduction by Michael Novak, Trans. and Afterword by Paolo Guietti and Francesca Murphy (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997); vgl. Auch Tadeusz Styczeń, „Karol Wojtyła – Philosoph der Freiheit im Dienst der Liebe,“ in: K. Wojtyła – Johannes Paul 11, *Erziehung zur Liebe* (Augsburg, 1979), S. 156 ff. Vgl. Ferner George Weigel, *Karol Wojtyła*.

Person in ihrer Würde und ihren Rechten, sowie die menschliche Gemeinschaft zwischen Personen in den Mittelpunkt der politischen Befreiungsbewegung.³³ Die Solidarność-Bewegung, die in Polen begann, wurde 1989 und danach wiederum für die Geschichte Rußlands und der Welt hoch bedeutsam und baute auf einem phänomenologisch orientierten und realistisch-personalistischen Denken vom Menschen und seiner Würde auf.

So darf man hoffen, daß vor allem im Hinblick auf die große vormarxistische und antimarxistische russische Philosophie, aber auch im Sinne einer Rettung der wahren realistischen Elemente des Marxismus, ohne die dieser niemals so große Macht auf die von Natur aus erdverbundene und realistische russische Seele, wie sie uns niemand gewaltiger als Dostojewski geschildert hat, ausgeübt hätte, diese Ausgabe realistischer Phänomenologen gerade in Rußland wohlwollend aufgenommen wird.

Auch mit der klassischen russischen Literatur und einigen großen gegenwärtigen russischen Schriftstellern weiß sich die realistische Phänomenologie zutiefst verbunden.³⁴ Diesen, allen voran Dostojewski, dessen gigantisches und so tief metaphysisches schriftstellerisches Werk viele realistische Phänomenologen wie kaum ein anderes dichterisches Werk inspiriert hat, verdanken Max Scheler, Dietrich von Hildebrand und auch andere Phänomenologen viel von jener Soseinserfahrung, ohne die ein phänomenologischer Rückgang auf die Sachen selbst undenkbar wäre.

³³ Vgl. Karol Wojtyła, „Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen“, in: Karol Wojtyła/Johannes Paul II, *Primat des Geistes. Philosophische Schriften* (Stuttgart-Degerloch: Verlag Dr. Heinrich Seewald, 1980), S. 35-326.

³⁴ So hat unsere Akademie Solschenizyn ein Ehrendoktorat verliehen. Vgl. die russisch-englisch-deutsche Ausgabe seiner Rede: Alexander Solschenizyn, *Macht und Moral zu Ende des Zwanzigsten Jahrhunderts*, hrsg. v. Rocco Buttiglione und Josef Seifert, *Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, Akademie-Reden* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1994).

II. WAS IST DIE „REALISTISCHE PHÄNOMENOLOGIE“ UND WAS IHRE METHODOLOGISCHE BEDEUTUNG?

Worin besteht aber eine realistische Phänomenologie und was ist der Grund ihrer Bedeutung?

1. Die realistische Phänomenologie als klassische, um die Wahrheit bemühte, Philosophie überhaupt

Unter realistischer Phänomenologie verstehen wir in der vorliegenden Anthologie in erster Linie eine Philosophie, die in wirklich rigoroser Weise der Maxime Husserls folgt, zu den Sachen selbst zurückzukehren. Gerade aus diesem Grund ist diese Richtung in erster Linie nicht eine neue Schule, die etwa unter die phänomenologische Bewegung als deren Subspezies eingeordnet werden dürfte oder sich gar an alle konkreten Ideen Husserls über die *epoché* und die Methode der Philosophie halten müßte. Sie ist vielmehr in erster Linie einfach echte Philosophie, insofern sich diese nicht in Gedankenspielen und Sophistik ergeht, welche die Wahrheit über die Sachen verfälscht, vorschnelle gewaltsame Konstruktionen und Systeme entwickelt oder einem Reduktionismus verfällt, sondern nichts als die Welt und die Dinge aussprechen will, wie sie wirklich sind und uns gegeben sind. Diese eigentlichste Grundidee der phänomenologischen Methode wurde auch lange vor Husserl von Johann Wolfgang von Goethe bewundernswert und eindrücklich formuliert. Man betrachte etwa die folgenden Texte, in denen Goethe das innerste Anliegen der Phänomenologie vorweggenommen hat:

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ... ist das Erstaunen, und wenn das Urphänomen ihn in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen; hier ist die Grenze. Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist.³⁵

³⁵ Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Gespräche mit Eckermann* (Leipzig: Insel-Verlag, 1921) S. 448.

Vom Philosophen glauben wir Dank zu verdienen, daß wir gesucht die Phänomene bis zu ihren Urquellen zu verfolgen, bis dorthin, wo sie bloß erscheinen und sind, und wo sich nichts weiter an ihnen erklären läßt...³⁶

Er soll sich eine Methode bilden, die dem Anschauen gemäß ist; er soll sich hüten, das Anschauen in Begriffe, den Begriff in Worte zu verwandeln, und mit diesen Worten, als wären's Gegenstände, umzugehen und zu verfahren ...³⁷

In diesem Sinne hat auch Balduin Schwarz, ein bedeutendes Mitglied dieser realistischen phänomenologischen Bewegung,³⁸ immer wieder Goethes Wort als Programm einer echt phänomenologisch fundierten Historie der Philosophie zitiert:

„Ich habe die Geschichte der Philosophie niemals als reine Historie betrachtet, sondern als Auseinandersetzung mit der Sache der Philosophie. Dabei ist mir oft das Goethe-Wort vor der Seele gestanden: Man spricht immer vom Studium der Alten. Allein, was will das anderes sagen als: Richte Dich auf die wirkliche Welt und versuche sie auszusprechen, denn das taten die Alten auch, da sie lebten.“³⁹

Mit anderen Worten: realistische Philosophie ist eine Philosophie, die sich strikt an das gegebene Wesen der Dinge hält und nichts als die Wahrheit über sie sucht. Ein solches philosophisches Programm ‚Zurück zu den Sachen!‘ aber ist nicht eine moderne Idee Husserls, sondern einfach das Wesen guter Philosophie überhaupt. Und gerade deshalb eröffnen wir diese Anthologie auch mit Texten klassischer und mittelalterlicher Philosophen und fügen Texte aus dem Werk russischer Denker bei, die genau dieses Ziel formuliert bzw. realisiert haben. Man könnte diesen natürlich zahlreiche andere Texte, auch solche aus der Periode der modernen Philosophie (von Pascal, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Kierkegaard und anderen) hinzufügen, in deren Werken wir – vielleicht

³⁶ Vgl. auch *Farbenlehre*, *ebd.*, Einleitung, Bd. 37, S. 9.

³⁷ *Farbenlehre*, *ebd.*, V. Abtheilung, Nr. 716, 720, Bd. 37, S. 232-233.

³⁸ Vgl. Balduin Schwarz, *Das Problem des Irrtums in der Philosophie* (Münster, Aschaffenburg, 1934).

³⁹ Balduin Schwarz, (Paula Premoli/Josef Seifert), hrsg., *Wahrheit, Irrtum und Verirrungen. Die sechs großen Krisen und sieben Ausfahrten der abendländischen Philosophie* (Heidelberg: C. Winter, 1996), 1.

entgegen den allgemeinen Tendenzen dieser Denker – aus echtem Sachkontakt stammende reine Analysen der Sachen selbst antreffen. Die These, daß eine solche unbedingte Suche nach der Wahrheit die primäre Aufgabe der Philosophie ist, ist wie gesagt keineswegs neu, sondern entspricht vielmehr einer alten klassischen Beschreibung des Philosophen bei Platon. So sagt Platon im 6. Buch der *Politeia*, 485:

Nächstdem betrachte nun dieses, ob es wohl neben jenem die notwendig in ihrer Seele haben müssen, welche so werden sollen wie wir sie beschrieben.

Was doch?

Daß sie ohne Falsch sind und mit Willen auf keine Weise das Falsche annehmen, sondern es hassen, die Wahrheit aber lieben.

Wahrscheinlich wohl, sagte er.

Nicht nur wahrscheinlich, Freund, sondern ganz notwendig wird, wer in irgend etwas von Natur verliebt ist, alles seinem Lieblingsgegenstande Verwandte und Angehörige auch lieben.

Richtig, sagte er.

Könntest du nun wohl etwas der Weisheit Verwandteres finden als die Wahrheit?

Wie sollte ich, sprach er.

Kann also wohl dieselbe Natur weisheitsliebend sein und trugliebend?

Keineswegs wohl.

Der in der Tat Wißbegierige also muß nach aller Wahrheit gleich von Jugend an möglichst streben.

Allerdings ja.⁴⁰

Eine Philosophie, die sich im Sinne der Beschreibung des Philosophen im 6. Buch des *Staates* nach nichts als der Wahrheit bemüht, tut genau das, was das eigentlichste Ziel der realistischen Phänomenologie ist, weshalb wir auch, gleichsam als Motto der vorliegenden Bände, kurze Texte von Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin an den Anfang setzen.

Obwohl aber die realistische Phänomenologen nur das getan haben, was alle großen Denker vor ihnen taten, insofern sie nicht konstruiert, sondern

⁴⁰ Genau diesem Ziel will auch jene Schule der Philosophie folgen, die sich dem Anliegen einer lebendigen Weiterführung der realistischen Phänomenologie verschrieben hat, nämlich die *Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein*, deren Motto lautet: *diligere veritatem omnem et in omnibus, alle Wahrheit lieben und sie in allem lieben.*

etwas *gesehen* und die Sachen selbst getreu analysiert haben, bemüht sich die realistische Philosophie um eine ausdrückliche Methode, um dieses Ziel einer umfassenden und sachnahen Philosophie systematisch zu realisieren.

Unter Methode kann man dreierlei verstehen: a) die einem bestimmten Gegenstandsbereich angemessenen *Erkenntnisformen*, b) die Elemente und Schritte, die man innerhalb dieser Erkenntnisformen beachten und durchführen muß, um sie möglichst systematisch, kritisch und umfassend zu gewinnen; c) bestimmte Hilfsmittel im Dienst der betreffenden Erkenntnis:

Das erste dieser Elemente hat Husserl mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet, unter denen die ‚*kategoriale Anschauung*‘ der sechsten *Logischen Untersuchung* und die *Einsicht* bzw. *Wesenseinsicht*, die hervorstechendsten sind, während Max Scheler die Ausdrücke ‚*Wesensschau*‘ und ‚*Wesenseinsicht*‘ bevorzugte. Dabei könnte man innerhalb dieser unmittelbaren Erkenntnis noch zwei Erkenntnisformen unterscheiden: (1) eine *geistige rezeptive Wesenserschauung* (von ähnlicher Unmittelbarkeit wie die Sinneswahrnehmung), die das Kant'sche Dogma überwindet, daß unmittelbares Wahrnehmen nur im Reich der Sinne und sinnlichen Anschauung vorkommt. Diese unmittelbare Erkenntnisform der kategorialen Anschauung (Wesensschau) hat *allgemeine* (‚*kategoriale*‘) *und in sich notwendige Wesenheiten* zum Gegenstand, deren Abgrenzung von kontingenten und nicht-notwendigen Wesen, welche Gegenstand der empirischen Wissenschaften sind, in systematischer Weise erstmals Dietrich von Hildebrand durchgeführt hat; einige seiner Texte zu diesem Gegenstand werden im ersten Teil der vorliegenden Anthologie veröffentlicht. Die unmittelbare *Schau* des Wesens ähnelt der Wahrnehmung, sie hat jedoch geistige und intelligible Gegenstände. Deshalb ist sie eher ein unmittelbares geistiges Erfassen und *Verstehen* (eine *Noesis* im Sinne Platons und Aristoteles'), ein unmittelbares *intelligere*, als ein reines Wahrnehmen, dessen Gegenstand wir nur deskriptiv beschreiben könnten, weshalb auch der häufig gebrauchte Ausdruck einer phänomenologischen *Deskription* unzutreffend bzw. sehr ungenügend ist.

In der *Wesenseinsicht* im engeren Sinne hingegen sind uns nicht Wesenheiten als solche, sondern in diesen wurzelnde *Wesenssachverhalte*

gegeben: in ihr erfassen wir, *daß* etwas so sein muß oder nicht so sein kann, usf.⁴¹

Notwendige Wesenheiten und die in ihnen gründenden notwendigen Sachverhalte erfassen wir in den zwei beschriebenen Formen unmittelbarer Erkenntnis der Wesensschau und Wesenseinsicht. Diese von Adolf Reinach meisterhaft analysierte und gehandhabte Methode⁴² wurde durch einige wichtige Unterscheidungen *grundverschiedener Arten von Wesenheiten* und *verschiedener Bedeutungen von a priori* von Dietrich von Hildebrand zu völlig neuer Klarheit gebracht.⁴³

Es erfaßt jedoch die unmittelbare philosophische Erkenntnismethode (im Sinne der *Erkenntnisform* der Philosophie) keineswegs nur *Wesen* oder *Wesenheiten*, sondern auch die vom Wesen ganz verschiedene Existenz, die in einer anderen Art von Erfahrung und sich auf diese stützender intuitiver Erkenntnis erfaßt wird, welche sowohl konkrete Existenz als auch das allgemeine Moment erfaßt, welches das Sein im Sinne des Existierens vom Wesen und Sosein eines Dinges unterscheidet und Existenz von vielen anderen Phänomenen, die auch Edmund Husserl, Max Scheler und andere Phänomenologen mit diesem Urphänomen verwechselt haben, abzugrenzen erlaubt.⁴⁴

Elemente innerhalb dieser Methode im Sinne der phänomenologischen Erkenntnisform sind etwa eine sorgfältige Wesensanalyse (die sich von einer bloßen *Deskription* von *reinen Fakten* oder nicht-notwendigen Soseinsformen scharf unterscheidet). Eine derartige Wesensanalyse und ihr hier hervorzuhebendes Moment der *Unterscheidungen* untersucht systematisch die verschiedenen einsichtigen allgemeineren oder spezifischeren

⁴¹ Vgl. Adolf Reinach, „Zur Theorie des negativen Urteils“, in: *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe* in zwei Bänden, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: *Kritische Neuausgabe (1905-1914)*, Teil II: *Nachgelassene Texte (1906-1917)*, S. 95-140.

⁴² Vgl. Adolf Reinach, „Über Phänomenologie“, in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, ebd., S. 531-550, sowie ders., „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes“, in: Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: *Kritische Neuausgabe (1905-1914)*, Teil II: *Nachgelassene Texte (1906-1917)*; hrsg. v. Karl Schuhmann Barry Smith (München und Wien: Philosophia Verlag, 1989), 141-278.

⁴³ Vgl. die Auswahl aus seinen erkenntnistheoretischen Schriften in diesem Band.

⁴⁴ Vgl. dazu Josef Seifert, *Sein und Wesen*, zit., Kap. 2 und 3.

Wesensmerkmale von Raum, Zeit, Person, Erkennen, Freiheit, Gemeinschaft usf. Sie führt ferner zur Abgrenzung und Unterscheidung dieser Gegebenheiten von benachbarten Phänomenen, mit denen sie leicht verwechselt werden können, sowie zum Auffinden ihrer Gegensätze, Quellen, Bedingungen, Ursachen, Folgen, usf.

Hilfsmittel im Prozeß des Erlernens eines solchen rein geistigen Erschauens der Urphänomene bzw. methodologische Werkzeuge, durch die man zur Wesenserkenntnis gelangen kann, wären etwa die Methode der epoché in einem noch näher zu bestimmenden Sinne der ‚Einklammerung‘ unwesentlicher Momente oder auch innerhalb der Wesenserkenntnis der realen Existenz, die stufenweise Abstraktion, das Ausgehen von einer Fülle verschiedenartiger konkreter Beispiele eines Phänomens, um nicht das, was nur einer Unterart eines Phänomens angehört, mit einer allgemeinen Wesensbestimmung zu verwechseln, die ‚freie Variation‘ aller für ein Wesen nicht unerläßlichen Momente in einem konkreten Phänomen oder Beispiel, die Analyse der in der Sprache ausgedrückten Bedeutungen und der Wortverwendungen, etc.⁴⁵

2. Die Wiederentdeckung der epistemologischen Transzendenz als Bedingung der Möglichkeit einer realistischen Phänomenologie und ihre interkulturelle, universal vermittelnde Rolle

Es war insbesondere die heute als „realistische Phänomenologie“ bezeichnete Bewegung, die sich in immer radikalerer Weise in ihrer Deutung der Husserlschen Maxime der phänomenologischen Methode: ‚Zurück zu den Sachen‘ von der späteren transzendentalen Phänomenologie Husserls abgesetzt hat und auf das schärfste von jeder subjektivistischen und relativistischen Deutung der Phänomenologie unterscheidet. Ein solches Denken, wie es die realistische Phänomenologie⁴⁶ anstrebt,

⁴⁵ Vgl. Balduin Schwarz, „The role of linguistic analysis in error analysis,“ in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 34 (1960), S. 127-132.

⁴⁶ Vgl. dazu Adolf Reinach, „Über Phänomenologie“, in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, ebd., S. 531-550; Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London: Routledge, 1991); Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, zit., ders., *Back to Things in Themselves*, zit.

stellt eine Rückkehr zum „wahren Wesen der Dinge“ dar, das trotz aller kulturellen und sonstigen Verschiedenheiten seiner geschichtlichen Erscheinungsweisen überall dasselbe bleibt und zugleich von jeder historischen und kulturellen Erfahrung aus neu beleuchtet, wenn auch oft in ihr entstellt, wird. Wir erblicken in diesem Moment einen (zunehmend in Schellers Spätphilosophie durch eine Soziologie der Erkenntnis und Schatten eines gewissen historisch-kulturellen Relativismus verdunkelten) Platonismus und Augustinismus.⁴⁷

In einer solchen geschichtlichen Lage ist es bemerkenswert, daß die realistische Phänomenologie, der die Arbeit der *Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein und an der Pontificia Universidad Católica de Chile* gilt, fast allein unter den Philosophien des 20. Jahrhunderts, einen vollen Anschluß an die klassische Tradition antiker und mittelalterlicher, islamischer und christlicher, Philosophie⁴⁸ findet,

⁴⁷ Vgl. Josef Seifert, *Ritornare a Platone. Im Anhang eine unveröffentlichte Schrift Adolf Reinachs*, hrsg., Vorwort und übers. Von Giuseppe Girgenti. Collana Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, vol. 81, (Milano: Vita e Pensiero, 2000). Vgl. auch Ludger Hölscher, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999)/ *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986).

⁴⁸ Dies im einzelnen nachzuweisen oder gar eine gesamte Bibliographie über diesen Bezug zwischen realistischer Phänomenologie und der klassischen philosophischen Tradition würde hier zu weit führen. Ich nenne nur einige Werke, die dies nachweisen: Balduin Schwarz, *Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte* (Leipzig: Verlag J. Hegner, 1937; 2. Aufl. Siegburg: Schmitt, 2000); Edith Stein, „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino: Versuch einer Gegenüberstellung.“ *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Ergänzungsband (1929), 315-338. Vgl. auch Ludger Hölscher, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999)/ *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986). Neben meinen schon zitierten Werken *Ritornare a Platone*, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, *Sein und Wesen*, *What Is Life?*, vgl. weiters Josef Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (Salzburg: A. Pustet, 1973); ders., „Bonaventuras

indem sie nicht nur einen Weg zur Begründung objektiver sittlicher Werte, der Erkenntnis des geistigen Wesens der menschlichen Seele, objektiver Gesetze der Logik, usf. beschreitet, sondern sich auch bis in die höchsten Sphären der klassischen Philosophie vorwagt und Beiträge zur Metaphysik, Gotteserkenntnis und Philosophie der Religion leistet, die eine wesentliche Rolle bei den großen klassischen, mittelalterlichen, jüdischen, christlichen, islamischen und nicht-religiösen Denkern spielt.⁴⁹

Hier ist der neuerlich entwickelte Bezug zwischen arabischen islamischen und westeuropäischen Denkern besonders hervorzuheben. Ein zunächst sehr äußerlicher Bezug der realistischen Phänomenologie zur arabischen und muslimischen Welt besteht historisch gesehen schon seit

Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit“, *Franziskanische Studien* 59 (1977), 38-52; ders., “The Idea of the Good as the Sum-total of Pure Perfections. A New Personalistic Reading of Republic VI and VII”, in: Giovanni Reale and Samuel Scolnikov (Ed.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002), S. 407-424.

Die realistische personalistische Phänomenologie berücksichtigt nicht ausschließlich antike und mittelalterliche westliche Denker, sondern auch viele Elemente fernöstlicher Philosophie. Vgl. auch Ismael Quiles, *Filosofia budista* (Buenos Aires, Ed Troquel, 1973); ders., *Qué es el Yoga?* (Buenos Aires: Ed. Depalma, 1987); ders., „La personalidad e impersonalidad del absoluto segun las filosofias de oriente y occidente“, in: Sociedad Católica Mexicana de Filosofía, ed., *El Humanismo y la Metafisica Cristiana en la Actualidad, Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, IV* (Monterrey, N.L., Mexico, 1986), S. 39-52; ders., *Filosofía de la persona según Karol Wojtyła. Estudio comparado con la antropología in-sistencial, Obras de I. Quiles* (Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1987).

⁴⁹ Vgl. etwa Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins, Edith Steins Werke*, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986) oder Alexandre Koyré, *L’Idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme* (Paris, 1923). Vgl. auch mein Buch *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), 2. Aufl. 2000, das von Dr. Hamid Lechab ins Arabische übersetzt wurde: *Allah Ka Bourhan Ala Oujoudi Allah. Iaadat Taassis Finimonologi Li Al Bourhan Al Antologi*. Tarjamat Hamid Lechhab. Afrikya Achark, Adar Al Bayda, Al Maghrib-Bayrouth, Lobnan, 2001.

Max Scheler, hat sich aber in jüngerer Zeit wesentlich weiter entwickelt und ist sehr eng geworden.⁵⁰

Was aber ist die „realistische Phänomenologie“ und was ist ihr Platz im 20. Jahrhundert? Die Philosophie der „realistischen Phänomenologie“ ist zugleich modern, da sie im 20. Jahrhundert entstand, und klassisch bzw. zeitlos. Daher kann man auch in klassischen Denkern zahlreiche Einsichten entdecken, die die Methoden und Inhalte einer „realistischen Phänomenologie“ bekunden, aber durch deren in unserem Jahrhundert entwickelte Methoden noch systematischer entfaltet werden können.⁵¹

Obwohl sie dem Begründer aller Phänomenologie, Edmund Husserl, und anderen Denkern des eben verflommenen Jahrhunderts immens viel verdankt, unterscheidet sich die „realistische Phänomenologie“, wie bereits angedeutet, viel radikaler von den subjektivistischen Phänomenologien des 20. Jahrhunderts als von der großen abendländischen Tradition der Philosophie der Antike, aber auch des Mittelalters, deren bedeutende

⁵⁰ Schon als Max Scheler, einer der ersten bedeutenden Vertreter einer „realistischen Phänomenologie“, in seinem Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913) eine derartige Philosophie der Rückkehr zu den Sachen selbst entwarf, die sich durch große Sachnähe auszeichnete und insbesondere die Objektivität der Werte herausarbeitete, erregte diese Philosophie so großes Interesse seitens islamischer Autoritäten, daß er einen Ruf an die Universität Kairo erhalten sollte. Vgl. Dietrich von Hildebrand, (unveröffentlichte Teile der) *Memoiren*, Dietrich von Hildebrand-Archiv der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein. Vgl. Alice von Hildebrand, *The Soul of a Lion – Dietrich von Hildebrand*.

Eine viel engere Verbindung zwischen islamischen Denkern und realistischer Phänomenologie entstand durch einen Vorlesungszyklus von mir in Marokko nach Erscheinen der arabischen Übersetzung meiner phänomenologischen Verteidigung des ontologischen Gottesbeweises (*Allah Ka Bourhan Ala Oujoudi Allah. Iaadat Taassis Finimonologi Li Al Bourhan Al Antologi*, Tarjamat Hamid Lechhab. Afriky Achar, Adar Al Bayda, Al Maghrib – Bayrouth, Lobnan, 2001) und einer Reihe von Artikeln über mein philosophisches Werk in arabischen Zeitschriften. Vgl. dazu auch „Vorwort für die arabischen Leser“ in: Josef Seifert, 2. Aufl., zit.

⁵¹ Vgl. zum Beweis dieser These etwa Ludger Hölscher, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, zit.; Kateryna Fedoryka, „Certitude and Contuition. St. Bonaventure’s Contributions to the Theory of Knowledge“, in: *Aletheia* VI (1993/94), S. 163-197.

Geschichte nicht nur gewaltige christliche Philosophen, sondern auch zahlreiche muslimische Denker wie Avicenna ebenso wie viele jüdische Philosophen zu ihren Vertretern zählt.

Das unterscheidende Merkmal der Phänomenologie, und damit auch der realistischen Phänomenologie, ist dabei dieses: Auch adäquate metaphysische Erkenntnis des Seins kann nur unter Beachtung des phänomenologischen Urprinzips aller Prinzipien geschehen; nur durch ein Ausgehen vom leibhaftig selbst Gegebenen, von den selbst gegebenen Sachen her ist sie möglich. Husserl formulierte ein solches Programm als einziges Ziel einer phänomenologischen Philosophie und schrieb:

Doch genug der verkehrten Theorien. Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede [indirekte Beweisführung] ihre Wahrheit nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte.⁵²

Goethe hatte schon zuvor ein ähnliches phänomenologisches philosophisches Programm formuliert, wie wir gesehen haben.

Während, wenn auch nicht in der konkreten Durchführung, so doch in der Theorie, alle Phänomenologie prinzipiell dem zu folgen suchte, was Husserl das „Prinzip aller Prinzipien“ nannte, so konnte doch die tatsächliche Anwendung und das reale methodologische Verständnis von Husserls eigener Philosophie, die sich seit 1905 zunehmend einem transzendentalen Idealismus verschrieb und von ihrem ursprünglichen Objektivismus zu einem Subjektivismus führte, dieses Vorhaben nicht erfüllen. Gerade das im „Prinzip aller Prinzipien“ genannte Ziel konnte das von Husserl bereitgestellte konkrete methodische Instrument, das zu einer solchen Rückkehr zu den Sachen selbst führen sollte und zum Teil auch brillant führte, aus verschiedenen Gründen und wegen schwerwiegender

⁵² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, ed. Karl Schuhmann. *Husserliana*, vol. III/1; 1. Buch, text of 1.-3. edn, 1. Buch, 1. Abschnitt, 2. Kapitel, § 24.

Mängel, von denen im folgenden drei genannt seien, nicht, zumindest nicht in einem umfassenden und ausreichenden Sinne, leisten.

A. Die realistische Phänomenologie als Fortführung der Anfänge der Phänomenologie und als Überwindung des ersten Mangels der späteren Husserlschen Phänomenologie: des Immanentismus und Subjektivismus

Die erste Interpretation der von Husserl intendierten Rückkehr zu den Sachen selbst in Beschränkung auf die „reinen Gegebenheiten“ war es zu behaupten, dem Menschen seien nur intentionale Gegenstände des Bewußtseins (*Noemata*) und die diesen entsprechenden bewußten Akte (*Noesen*) als solche gegeben. Objekte seien ihm nur als „Gegebenheitsweisen“ zugänglich, weshalb alle ontologischen und metaphysischen Ansprüche, ja alle Geltungsansprüche über die Sphäre menschlichen Bewußtseins hinaus auf die Wirklichkeit selber hin fallengelassen werden müßten. Denn es könne der Mensch, der sich nicht in Weltanschauungsphilosophie erginge, sondern in reiner Wissenschaft auf das Erkannte beschränke, sich selbst im Erkennen niemals in Richtung auf die Dinge an sich überschreiten.⁵³ Gewiß, Husserl betont konsequent eine gewisse „immanente Transzendenz“, die schon in der Intentionalität allen Bewußtseins impliziert ist: das Bewußtsein vermag auf Objekte des Bewußtseins zu blicken, die *Noemata* oder *Percepta* sind und sich nicht auf den Bewußtseinsstrom im Subjekt (die *Noesis*) reduzieren lassen. Die

⁵³ Vgl. Edmund Husserl, „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, *Husserliana* Bd. XXV (Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1987), S. 3-62. Vgl. auch Josef Seifert, „Phänomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode – in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft,“ in: *Filosofie, Pravda, Nesmrtelnost. Tři pražské přednášky/Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen* (tschechisch-deutsch), překlad, úvod a bibliografie Martin Cajthaml (Prague: Vydala Křestanská akademie Řím, svazek, edice Studium, 1998), S. 14-51; auch auf Russisch «философия как строгая наука» (Philosophy as a Rigorous Science. Towards the Foundations of a Realist Phenomenological Method – in Critical Dialogue with Edmund Husserl’s Ideas about Philosophy as a Rigorous Science), (Russian), *Logos* 53 9 (1997), 54-76.

Häuser und Zwerge, von denen wir träumen, sind nicht Inhalte und Gehalte unseres bewußten Lebens selber; sie liegen nicht auf der Subjektseite, sondern stehen dem Bewußtseinsstrom als Gegenständlichkeiten gegenüber, *von denen* wir Bewußtsein haben.

Um jedoch Metaphysik und überhaupt eine objektive Erkenntnis der Wahrheit über die Dinge selbst zu ermöglichen, ist eine ganz andere und tiefere Transzendenz in der Erkenntnis Voraussetzung, die Husserl „transzendente Erkenntnis“ nannte und leugnete:⁵⁴ die Dinge an sich, die Wesensgesetze, die sich auf die wirkliche und jede mögliche Welt erstrecken, und auch das Sein selber, müssen intelligibel (für den Geist erfaßbar) sein, wenn es Erkenntnis geben soll. Sonst ist Erkenntnis überhaupt, und vor allem metaphysische, wenn auch unvollkommene und unvollständige, Erkenntnis der Dinge, wie sie in sich selber sind, unmöglich. Während Husserl in den *Logischen Untersuchungen* gerade dies behauptete, daß die von uns erkannten Wesensgesetze in sich wahr seien, und deshalb gleichermaßen wahr, ob sie von Engeln, Menschen oder Göttern geurteilt würden,⁵⁵ wandte er sich, nach seinem genauen Studium

⁵⁴ Vgl. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950), Beilage II, S. 81–83.

Unklar ist die Beziehung der Erkenntnis auf Transzendentes. Wann hätten wir Klarheit und wo hätten wir sie? Nun, wenn und wo uns das Wesen dieser Beziehung gegeben wäre, daß wir sie schauen könnten, dann würden wir die Möglichkeit der Erkenntnis (für die betreffende Erkenntnisart, wo sie geleistet wäre) verstehen. Freilich erscheint diese Forderung eben von vornherein für alle transzendente Erkenntnis unerfüllbar und damit auch transzendente Erkenntnis unmöglich zu sein.

Vgl. auch Husserl, *ebd.*, S. 84: „Wie Immanenz erkannt werden kann, ist verständlich, wie Transzendenz, unverständlich.“

⁵⁵ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Text der ersten und zweiten Auflage, Bd. I: *Prolegomena zu einer reinen Logik*, hrsg. v. E. Holenstein, Husserliana, Bd. xviii (Den Haag: M. Nijhoff, 1975); Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1. Teil, Bd. II,2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Erkenntnis*, 2. Teil, hrsg. v. U. Panzer, Husserliana, Bd. xix, 1 und Bd. xix, 2 (Den Haag: Nijhoff, 1984), *Prolegomena*, Kap. 5 ff., z.B. Kap. 7, § 36:

Was wahr ist, ist absolut, ist „an sich“ wahr; die Wahrheit ist identisch eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter urteilend erfassen. Von der Wahrheit in dieser idealen Einheit gegenüber der realen Mannigfaltigkeit von Rassen, Individuen und Erlebnissen

Kants und der *Kritik der reinen Vernunft* zwischen 1901 und 1905,⁵⁶ radikal von dieser Position ab und einem Immanentismus zu, dem zufolge nur noch reine Gegenstände des Bewußtseins und die ihnen korrespondierenden Akte philosophisch zugänglich seien.

Die realistische Phänomenologie hingegen entwickelt, in schärfstem Gegensatz zu dieser Position, die durch obige Zitate belegte Ansicht der *Logischen Untersuchungen* weiter und wendet sie auf die Erkenntnis des Wesens der seit Kant verloren geglaubten „Dinge an sich“ an. Eine Erkenntnis der „Dinge an sich“ wird von der „realistischen Phänomenologie“ nicht als Leugnung der menschlichen Erkenntnisgrenzen verstanden, die es uns in der Tat verbieten, das „Ding an sich“ im Sinne der unausschöpfbaren Fülle der Wirklichkeit, wie sie Gott allein erkennt, geistig zu umfassen, sondern im menschlichen Sinne einer unvollständigen, aber wahren Erkenntnis notwendiger Wesenheiten und der in ihnen gründenden Wesensgesetze sowie der Existenz von Dingen, die alle vom menschlichen Geist unabhängig sind.

Die in einer solchen Erkenntnis der Dinge an sich liegende Transzendenz ist keine weltanschauliche Glaubensthese, sondern eine im Wesen der Erkenntnis evident verwurzelte und von jeder philosophischen Theorie und jeder Leugnung derselben, ja sogar von jedem Irrtum und jeder Täuschung überhaupt wieder notwendig vorausgesetzte echte und evident gegebene Selbsttranszendenz des erkennenden Subjekts, die Husserl aus mir rätselhaften Gründen verwarf und die Nikolai Hartmann auf eine rein subjektive Intention auf Transzendenz umdeutete.⁵⁷

sprechen die logischen Gesetze und sprechen wir alle, wenn wir nicht etwa relativistisch verwirrt sind.

⁵⁶ Das Husserl-Archiv in Löwen (Leuven) enthält in seiner Abteilung der von Husserl eigenhändig kommentierten Bücher aus seiner Privatbibliothek eine Reclam-Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, die Husserl von Anfang bis Ende ausführlich unterstrich und kommentierte.

⁵⁷ Vgl. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1950), Beilagen 2 und 3; vgl. auch Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, zit., Teil I, Kap. 1-3; ders., *Back to Things in Themselves*, zit. Vgl. auch Nikolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (4. Auflage), (Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1949).

Husserl hingegen definierte, wie gesagt, die Grenzen phänomenologischer Rückkehr zu den Sachen innerhalb der Grenzen einer Analyse des Bewußtseins und seiner (immanent transzendenten) intentionalen Gegenstände, indem er leugnete, daß wir jemals erkennend an ein Sein rühren können, das wahrhaft unabhängig vom Subjekt besteht und dem Subjekt gegenüber transzendent ist. Ja Husserl geht zur These über, daß jeder *erdenkliche* Sinn und jedes *erdenkliche Sein*, die überhaupt erkenntnismäßig gegeben sein könnten, vom menschlichen Bewußtsein allein konstituiert und abhängig sein müßten.⁵⁸ Mit diesem Schritt ist aus der vorigen Skepsis gegenüber solcher Transzendenz des Erkennens deren ausdrückliche Leugnung geworden und ging Husserl von seiner ursprünglich objektivistischen Philosophie ganz zu jener ihr radikal entgegengesetzten subjektivistischen Philosophie über, die seit Immanuel Kant und David Hume die abendländische Philosophie beherrscht, wie Husserl selbst in *Logische Untersuchungen* beklagt.⁵⁹

⁵⁸ Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. u. eingel. von S. Strasser, in: *Husserliana: Gesammelte Werke E. Husserls*, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter der Leitung von H. L. Breda (Den Haag, Nijhoff 1950 – 1962), Bd. 1, 1950, § 41:

Transzendenz in *jeder* Form ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter. *Jeder* erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden...

Das Universum wahren Seins fassen zu wollen als etwas, das außerhalb des Universums möglichen Bewußtseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz steht,... ist unsinnig. Wesensmäßig gehört beides zusammen, und wesensmäßig Zusammengehöriges ist auch konkret eins, eins in der absoluten einzigen Konkretion der transzendentalen Subjektivität.

Vgl. auch Josef Seifert, „Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls ‚Cartesianischen Meditationen‘“, zit.

⁵⁹ Eine eindrucksvolle Analyse dieses Faktums findet sich im 7. Kapitel, I. Teil, S. 116, der *Logischen Untersuchungen*., „Der Psychologismus als skeptischer Relativismus“, nicht zuletzt deshalb, weil Husserl dort die Unterscheidung zwischen individuellem Relativismus und spezifischem Relativismus, bzw. Anthropologismus, der die Wahrheit nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf „die Spezies Mensch“ relativ setzt, durchführt:

„Können wir bei dem Subjektivismus (individuellem Relativismus) zweifeln, ob er je in vollem Ernste vertreten worden sei, so neigt im Gegenteil die neuere und neueste Philosophie dem spezifischen Relativismus, und näher dem Anthropologismus, in einem

Auch im Raume des Islam gibt es einen ganz ähnlichen Gegensatz zwischen dem Objektivismus der Erkenntnistheorie eines Avicenna⁶⁰ und Al-Ghazzali und einem (Kant und den späten Husserl vorwegnehmenden) Subjektivismus bei Averroës. Averroës nahm, in radikalem Gegensatz zu anderen arabischen Philosophen, zumindest in manchen seiner Ideen, eine der subjektiven Konstitutionslehre des späten Husserl verwandte Position ein, auf deren subjektivistischen Gedanken der auf den Menschen relativ betrachteten Erkennbarkeit des Seins Thomas von Aquin ausgezeichnet antwortete, indem er die Unvollständigkeit und Unvollkommenheit menschlicher Erkenntnis von ihrer Subjektivität und Irrigkeit unterschied. Und zwar ging es dabei um das berühmte Beispiel der Nachteule, die Aristoteles zum Vergleich der metaphysischen Erkenntnis nimmt und sagt, daß, wie die Eule das Licht der Sonne nicht sehen kann, was nicht auf einem Mangel seitens der Sonne, sondern auf einem Mangel ihrer Sehkraft beruht, so können auch wir, und zwar wegen eines Defektes unseres Intellekts, die sublimsten metaphysischen Gegenstände der Metaphysik, vor allem Gott, nicht umfassend und deutlich erkennen, obwohl sie in sich die intelligibelsten sind.

Averroës verwirft dieses Beispiel, indem er sagt, die Intelligibilität dieser Gegenstände sei fruchtlos, wenn *wir sie nicht erkennen könnten*, so wie es sinnlos sei, ein Sichtbares anzunehmen, das niemand sehen könnte. Thomas wendet gegen diesen „frivolen Gedanken“ ein, daß das, was *in sich (quoad se) intelligibel sei*, nicht notwendig *für den Menschen (quoad nos)* einsichtig sein müsse und daß außerdem ein dem Menschen überlegener Geist es sehr wohl erfassen könne.⁶¹ Darin liegt nicht nur die

Maße zu, daß wir nur ausnahmsweise einem Denker begegnen, der sich von den Irrtümern dieser Lehre ganz rein zu erhalten wußte.“

(A. a. O., S. 116. Vgl. auch S. 117 ff.)

⁶⁰ Vgl. Avicenna, *Metafisica. La scienza delle cose divine*. Testo arabe di fronte, testo latino in nota, dreisprachige Ausgabe (arabisch, lateinisch, italienisch), hrsg. und übers.v. V. Olga Lizzini, Vorwort von Pasquale Porro, Il Pensiero occidentale, Dirett. Giovanni Reale, in Zusammenarbeit mit dem Platon-Institut der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein (Milano: Bompiani, 2002).

⁶¹ *Summa contra gentiles*, lb3 cp4–5 n.7–8:

propter quod et aristoteles congruo exemplo usus est: nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis. quamvis averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod

Anerkennung des uns *gegebenen* in sich Seienden, sondern auch des jenseits unserer Erkenntnisgrenzen *bestehenden in sich Seienden*. Auch dies nicht eine willkürliche Annahme, sondern *selbst gegeben*. Denn wir können *in jeder Erkenntnis* eines Gegenstands zugleich unsere menschlichen *Erkenntnisgrenzen* mit-wahrnehmen.

Im Gegensatz zu jedem Subjektivismus, aber in einer vielen klassischen, mittelalterlichen und modernen Denkern nahestehenden Weise entwickelte sich die realistische Phänomenologie in radikalem Gegensatz zur immanentistischen Auffassung des späteren Husserl und wies nach, wie Husserl selbst dies in *Logische Untersuchungen* getan hatte, daß jede solche Auffassung, ein radikaler Idealismus und Relativismus aller Spielarten, nicht nur falsch, sondern auch *prinzipiell widersprüchlich ist*. Denn es sind gar keine Täuschung und kein Irrtum möglich, ohne gewisse Sachverhalte und Sachen einzusehen, die in sich wirklich sind und in deren Erkenntnis der Geist sich selbst überschreitet und *etwas erfaßt*, von dem er einsieht, daß es auf Grund seiner inneren Notwendigkeit und/oder auf Grund seiner absolut unbezweifelbaren rein essentialen oder auch existentialen Gegebenheitsform als „an sich wirklich“ unmöglich vom menschlichen Subjekt konstituiert und geschaffen sein kann.⁶²

Nur von einer solchen Anerkennung der Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis des Wesens und Seins der Dinge her aber ist es ferner möglich, irgendeine sinnvolle Basis für philosophische Gotteserkenntnis zu gewinnen. Denn erstens wäre ein Gott, der nur Gegenstand des Bewußtseins wäre, gerade nicht Gott, er wäre gerade nicht das Seiende,

simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. quod tali ratione probat ibidem. quia si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod nullo visu videri posset.

...

quae quidem ratio quam frivola sit, apparet. etsi enim a nobis nunquam illae substantiae intelligerentur, tamen intelliguntur a seipsis. unde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est, ut aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio; cum possit ipsum videre homo et alia animalia.

Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, lib. 3 cap. 4-5, N. 7-8.

⁶² Vgl. dazu auch die Kritik an Edmund Husserl von Walter Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969).

über das hinaus nichts Größeres sein und gedacht werden kann;⁶³ zweitens würde ein solcher Erkenntnissubjektivismus sämtliche Grundlagen und Prinzipien, auf denen das ontologische Argument als das tiefste Argument der rein philosophischen Gotteserkenntnis beruht, zerstören;⁶⁴ drittens setzen auch die Fundamente aller anderen Gottesbeweise die (in der gewissen Erkenntnis evident gegebene!) Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis voraus.⁶⁵ Die These eines Gottes als bloßer Gegenstand des Bewußtseins ist gerade die Grundthese des Atheismus eines Feuerbach oder Karl Marx.⁶⁶

Auch für eine adäquate Philosophie der Religion, d.h. für eine Philosophie der Religion, die diese nicht in ein rein immanentes Phänomen und damit in etwas von ihrem Wesen völlig abweichendes ‚Etwas‘ uminterpretiert, ist diese Transzendenz der Erkenntnis, oder wenigstens die Anerkennung, daß jede echte, insbesondere jede monotheistische Religion, diese Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis *impliziert*, eine notwendige Voraussetzung. Denn das jüdische, christliche und islamische Bekenntnis zum Schöpfergott, oder das christliche Bekenntnis zu einem einzigen, ewigen Gott, der in seiner Einheit und Vollkommenheit eine Dreiheit von Personen, eine vollendete *communio personarum* ist, sowie das Bekenntnis zu Jesus Christus, als der Zweiten göttlichen Person, die Menschennatur angenommen hat, ohne die göttliche Wesenheit verloren zu haben, setzt notwendig eine Grundfähigkeit zu einer das Subjekt erkennend

⁶³ Vgl. Robert Spaemann, „Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott‘“, in: *Communio* 1 (1972), S. 54-72, wiederabgedruckt in: R. Spaemann, *Einsprüche* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1977), S. 13-35.

⁶⁴ Vgl. Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 2. Aufl., zit.

⁶⁵ Vgl. Josef Seifert, „Die natürliche Gotteserkenntnis als menschlicher Zugang zu Gott,“ in: Franz Breid (Ed.), *Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende* (Steyr: Ennsthaler Verlag, 2001), 9-102; ders., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, zit.; ders., *Back to Things in Themselves*, zit.

⁶⁶ Vgl. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, durchgesehen und neu herausgegeben von Wilhelm Bolin (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960), Bd. VI; vgl. ferner Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, in: Marx-Engels, Werke, Bd. 3 (Berlin: Dietz Verlag, 1958). Vgl. auch Robert Spaemann, „Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott‘“, in: *Communio* 1 (1972), S. 54-72, wiederabgedruckt in: R. Spaemann, *Einsprüche* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1977), S. 13-35.

überschreitenden Erkenntnis voraus, die allein es erklären kann, daß wir in der Religion mit Gott nicht nur als mit einem immanenten und kulturell geprägten Gegenstand menschlichen Bewußtseins in Berührung treten. Eine Philosophie, die meint, die „Sachen selbst“ auf rein intentionale Gegenstände des Bewußtseins einschränken zu dürfen, kann nur von einem „Gott als Gegenstand menschlichen Bewußtseins“ reden und leugnet daher die wesentliche Grundlage aller echten Religion und insbesondere die *gemeinsame Basis aller monotheistischen Religionen*,⁶⁷ daß es nämlich einen allem menschlichen Denken gegenüber transzendenten Gott gibt, der in sich Sein und Bestand hat, und an dem dennoch der Mensch erkennend teilhat.

Wenn ich die notwendigen und informativen Urteile, die Kant synthetische Urteile a priori nennt, als Ergebnis einer „transzendentalen Synthesis“ oder einer Konstitution durch das Subjekt erkläre, dann begehe ich in der synthetischen apriorischen Erkenntnis, wie Nietzsche die Kantische Grundposition genial gekennzeichnet hat, höchstens „unwiderlegbare Irrtümer“.⁶⁸ Und dies wirkt sich notwendig auf alle Bereiche und Gegenstände der Philosophie inklusive des philosophischen Gottesbegriffs und der Religion im Sinne ihrer absoluten Auflösung aus.

B. Die realistische Phänomenologie als Überwindung des zweiten Dogmas mancher (auch objektivistischer) Phänomenologen: des reinen „Essentialismus“

Ein zweites „Dogma“, das nicht nur subjektivistische, sondern auch eminente objektivistische Phänomenologen der ersten Phase, zum Beispiel Adolf Reinach, bis zu einem gewissen Grad beeinflusste, das es aber durch einen kritischen Rückgang auf das Gegebene zu überwinden galt, ist eine Form des „Essentialismus“, den besonders die existentialistische

⁶⁷ Auch aller polytheistischen Religionen.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, n. 265: „Was sind denn zuletzt die Wahrheiten des Menschen? – Es sind die unwiderlegbaren Irrtümer des Menschen.“ Ne. We., Bd. II, S. 159.

thomistische Philosophie an der Phänomenologie angriff.⁶⁹ Eine solche Gefahr eines falschen Essentialismus bestand durchaus bei Husserl, aber auch bei Max Scheler, Adolf Reinach und den meisten Phänomenologen. Dieser „Essentialismus“ bestand schon *vor Husserls transzendentaler Wende*, also vor der Einführung der sogenannten „transzendentalen Reduktion“ und *epoché*. Dieser „Essentialismus“ ist die Folge einer schwerwiegenden Beschränkung und Radikalisierung der philosophischen Methode der *Wesenserkenntnis* und der *epoché* als deren methodologisches Instrument. Die phänomenologische Methode wird in dieser Auffassung auf eine mehrstufige phänomenologische *Epoché* als Einklammerung der realen Existenz und einer weiteren Reduktion der Phänomene auf deren Wesen, um nach dieser „eidetischen Reduktion“ ihr *reines* Wesen zu beschreiben und zu analysieren, reduziert. Eine solche *eidetische Reduktion* und durch sie ermöglichte *Wesenserkenntnis* wurde von einer Reihe von Phänomenologen als einzige grundsätzliche Methode der Phänomenologie angesehen.

Indem eine solche Philosophie aber von jenem Sein, jener Existenz absah, die den überwältigenden Unterschied zwischen einer rein möglichen und der wirklichen Welt ausmacht, sah sie auch von jenem *actus essendi*, von jener einzigartigen *aktuellen* Wirklichkeit ab, die eben gerade das Sein im Sinne der Existenz ist. Die Erkenntnis dieses Seinsaktes ist jedoch für jede Philosophie Gottes, aber auch für jedes Verstehen der kontingenten Welt und der *anderen Person* entscheidend, was Thomas von Aquin ebenso wie Avicenna oder al-Ghazzali betonten. Damit übersieht eine solche exklusiv essentialistische Phänomenologie eine entscheidende Dimension der „Sachen selbst“, die es philosophisch zu erhellen gilt: den Sinn des Daseins im Sinne der Existenz; deren Unterschied vom Wesen; die Frage nach der wirklich daseienden Welt und nach der Existenz der eigenen (Augustinus, René Descartes) und anderer Personen (Martin Buber, Gabriel Marcel, usw.), und vor allem die Grundfrage nach der Existenz Gottes.

⁶⁹ Vgl. Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, 2nd ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1952); Frederick D. Wilhelmsen, *The Paradoxical Structure of Existence* (Irving: University of Dallas Press, 1970).

Daher setzte innerhalb der realistischen Phänomenologie, als logische Konsequenz der Rückkehr zu den „Sachen selbst“, und nicht zuletzt auf Grund eines Dialogs mit einer „existentialistischen thomistischen“ Philosophie, welche die Seinsvergessenheit eines phänomenologischen „Essentialismus“ anprangerte, aber in vieler Hinsicht wiederum ganz falsch interpretierte und durch eine Art „Feindschaft gegen das Wesen“ beantwortete, eine intensive Reflexion über die zentrale Bedeutung der Existenz und die Unzurückführbarkeit des Seins auf das Wesen ein, ohne die auch eine philosophische Gotteslehre undenkbar wäre.⁷⁰ Innerhalb der realistischen Phänomenologie aber führte ein Weg aus einem solchen begrenzten reinen „Essentialismus“ heraus – *zurück zur Existenz* und *zurück zum Sein selbst!* Man könnte angesichts dieser Rückkehr zu den existentiellen Fragen der Philosophie innerhalb der späteren Entwicklung der realistischen Phänomenologie von einer „existentiellen Vervollständigung“ und Wende der Phänomenologie reden.

C. Die „realistische Phänomenologie“ als „spekulative Phänomenologie“
und als Überwindung eines dritten Vorurteils früherer
Phänomenologen: einer reduktiven Auffassung vom „leibhaft selbst
Gegebenen“

Um Metaphysik und vor allem philosophische Gotteserkenntnis zu ermöglichen, ist auch ein breiteres Verständnis des Prinzips aller Prinzipien: „daß *jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß *alles*, was sich uns in der ‚*Intuition*‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in*

⁷⁰ Vgl. dazu Josef Seifert, *Sein und Wesen*, zit.; vgl. auch ders., „Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of ‘Phenomenological Realism,’ and a Critical Investigation of ‘Existentialist Thomism’,” *Aletheia* I (1977), pp. 17-157; I, 2 (1977), pp. 371-459, sowie die Urform dieses Werkes, die den heftig geführten Dialog zwischen Phänomenologen und existentialistischen Thomisten an der University of Dallas schildert, in der Bibliothek der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein.

denen es sich da gibt“, vor allem der letzte Teil dieses Satzes, neu zu durchdenken. Denn wenn diese leibhaftige Selbstgegebenheit nach dem Modell sinnlichen unmittelbaren Anschauens oder konkreter Gegebenheiten, wie der eigenen Liebe, des Schmerzes, des Leibes usf. aufgefaßt wird, dann kann eine phänomenologische Methode uns nur zu unmittelbar in der Erfahrung selbst gegebenen Phänomenen, niemals aber zu jenseits derselben liegenden, wie etwa der Totalität der Welt, der den sinnlichen Erscheinungen zurgundeliegenden Substanzen und Ursachen, und vor allem zur Gotteserkenntnis führen. Dann sind alle diese ‚hinter dem unmittelbar selbst gegebenen Phänomen‘ liegenden Dinge, und vor allem Gott, unserem Erkennen prinzipiell und radikal unzugänglich.

Es muß also auch alles indirekt, im Spiegel solcher unmittelbaren Gegebenheiten Zugängliche, so wie es sich uns da gibt, anerkannt werden, um eine für metaphysische Untersuchungen angemessene und notwendige Methode zu finden und insbesondere um die phänomenologische Methode für eine Erfassung des absoluten göttlichen Wesens *per analogiam* geeignet zu machen, wie in meinem Buch über Gott und auch anderswo und von anderen Autoren erklärt wird.⁷¹

Eine *Metaphysische Intuition* und Erkenntnisform als wichtiger Aspekt der nötigen Reform der phänomenologischen Methode kann auch so ausgedrückt werden: Es darf der Erfahrungsbegriff nicht unbegründeterweise so eingeeengt werden, daß, wie in Martin Heideggers *Sein und Zeit*, nur das unmittelbar hier und jetzt in der Zeit Anwesende als Phänomen gilt und alle ausschließlich spekulativ – im Spiegel anderer – gegebenen Wesenheiten aus dem Reich des Gegebenen ausgeschlossen werden.⁷²

⁷¹ Vgl. dazu auch Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, in: Edith Steins Werke, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unveränd. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986); sowie Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 1-4, 7.

⁷² Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. unveränd. Auflage (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963). Vgl. auch Josef Seifert, „Die verschiedenen Bedeutungen von ‚Sein‘ – Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit“, in: Balduin Schwarz (Hg.), *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag* (Regensburg: Habel, 1970), S. 301-332.

Denn nicht nur wäre auf dem Boden einer solchen reduzierten Phänomenologie jede metaphysische Gotteserkenntnis unmöglich, sondern eine solche Einengung des Gegebenheitsbegriffs entspricht auch nicht der tatsächlichen Fülle der Gegebenheitsweisen. Um der wahren Fülle des Gegebenen Rechnung zu tragen und um zu einer philosophischen Gotteserkenntnis, wie sie auch der menschlichen Vernunft zugänglich ist, zu gelangen, müssen neben dem direkt Gegebenen auch alle indirekten, vermittelten und unvollkommenen Gegebenheitsformen anerkannt werden. So müssen etwa in der moralischen Erfahrung auch jene Aspekte berücksichtigt werden, die sich im menschlichen Gewissen, in der Fülle der moralischen Verpflichtungen und des in ihnen angedeuteten göttlichen Herrseins und Gerichts als letzter Instanz unserer Verantwortung, auf dessen Erbarmen der Unrecht Tuende angewiesen ist, zeigen.

Um ein anderes Beispiel zu wählen: Bei der Untersuchung der göttlichen Ewigkeit müssen alle im Gegensatz zu diesem dem Fluß und der Nichtigkeit des Zeitlichen und Vergänglichen, sowie alle in den Analogien des Zeitlichen sich enthüllenden Aspekte der göttlichen allgegenwärtigen Ewigkeit treu dem unmittelbar Gegebenen, aber auch allen geheimnisvollen, über sich hinausweisenden Aspekten des *im Gegebenen Mit-Gegebenen*, anerkannt werden.⁷³

Auch Jean-Luc Marion verlangt eine Erweiterung der phänomenologischen Methode in Form einer „metaphysischen Intuition“. Zur Realisierung des Ziels einer Neufassung der phänomenologischen Methode als geeignetes Instrument einer Metaphysik der Transzendenz scheinen uns allerdings die postmodernen und an Levinas und Derrida sich anlehenden Versuche Marions ungenügend zu sein, der zwar mit Recht die Horizontalität und Reduktion der Husserlschen Methode kritisiert und auch zum Zweck ihrer Eignung zu einer Philosophie des Absoluten eine Reform der Phänomenologie und eine „nicht-endliche“ Intuition verlangt, aber diese mit einer Verweigerung der Ontologie und Metaphysik, mit der Annahme

⁷³ Vgl. Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 10, über die Beweise der Ewigkeit Gottes aus der Zeit. Vgl. auch Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, *Edith Steins Werke*, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986).

der Destruktion der Onto-Theologie durch Heidegger sowie mit der These einer durch den endlichen Geist sich ereignenden unvermeidlichen Idolatrie und „Zerstörung“ der Gottesidee verbindet – alles Thesen, die ich – mit vielen anderen Phänomenologen – in keiner Weise teilen kann und anderswo eingehend kritisiert habe.⁷⁴

Allerdings kann man die schwer zu verfolgenden Gedanken Marions auch anders, nämlich im Sinne eines „*transgresser l'intuition*“, einer Transzendenz der Intuition in ihrem immanenten Husserlschen Verstande, interpretieren. Marion entwickelt diese höchst bemerkenswerte Idee, die die Gegenwärtigkeit des Gegenstands des Erkennens (*la présence*) über das in der (von Husserl immanent gedeuteten) Intuition Gegebene hinaus behauptet und die Idee einer „*transgression*“ der Intuition, aber auch jene ihrer „Erweiterung“,⁷⁵ die er suggeriert, nicht ausreichend, sagt aber viel Bemerkenswertes und Richtiges darüber.⁷⁶ Aus anderswo⁷⁷ ausgeführten

⁷⁴ Vgl. Hedwig Conrad-Martius, *Das Sein* (München: Kösel, 1957); Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, zit.; Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, in: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973); Josef Seifert, „Vorwort für die arabischen Leser“, in: *Gott als Gottesbeweis*, 2e Auflage 2000, zit.; ders., *Back to Things in Themselves*, zit.

⁷⁵ „*L'élargissement de l'intuition*“; Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'Être* (Paris: Communio/FAYARD, 1982), S. 90.

⁷⁶ Vgl. Jean-Luc Marion, „La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des *Recherches Logiques*,“ *Philosophie* 2 (1983), 67-91, speziell S. 90 f. Diese Transzendenz allerdings, so meine ich mit Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London: Routledge, 1991), gehört zum Wesen der Erkenntnis überhaupt, besonders der evidenten Intuition und Einsicht in Wesenssachverhalte. Daher verlangt sie nicht ein Verlassen der Intuition, sondern ihre transzendente Deutung und ihr erweitertes Verständnis, das auch jene spekulative Erkenntnisdimension einbezieht, auf die Marion abzielen scheint. Vgl. Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, zit., und ders., *Back to Things in Themselves*, zit. Vgl. zu Marions Position Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'Être* (Paris: Communio, 1982), sowie die Kritik an Marions Buch *Dieu sans l'Être* in Karol Tarnowski, „Dieu après la Métaphysique?“, *Kwartalnik Filozoficzny* (1996), 24 (1), 31-47. Tarnowski verwirft mit Recht die Idee, daß eine postmetaphysische Philosophie, die auf den „Tod Gottes“ aufbaut, zu einer Erneuerung philosophischer Gotteslehre führen kann. Vgl. auch Jean-Luc Marion, *God Without Being*, Thomas A. Carlson (trans), (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991); ders., *L'idole et la*

grundsätzlichen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Erwägungen heraus kann ich mich allerdings Heideggers Subjektivismus und einem Denken, das auf diesem aufbaut, wie auf weiten Strecken dasjenige Marions, nicht anschließen.⁷⁸

Bei aller notwendigen Kritik aber darf man nicht Marions wertvolles Abzielen auf eine transzendente Gegenwärtigkeit, für die der immanentistische Gegebenheits- und Intuitionsbegriff des transzendentalen Husserl tatsächlich keinen Raum läßt, übersehen. Und gerade eine solche Erweiterung des Intuitionsbegriffs ist auch für die realistische Phänomenologie zentral.

Die phänomenologische Methode mußte in kritischer Auseinandersetzung mit Husserl *radikal neu formuliert* und durchdacht werden, um von der Analyse der „Sachen selbst“ zur Metaphysik zurückzukehren und bis zur philosophischen Gotteserkenntnis aufzusteigen.⁷⁹

Aus der Notwendigkeit menschlichen Denkens, bei der Erfahrung der Welt und des eigenen Ich anzusetzen, folgt nicht notwendig, daß die Welt in ihrem Sein verstehbarer ist als das absolute Sein. Ganz im Gegenteil zeigt eine eingehendere philosophische Reflexion, daß das Sein der Welt, solange diese an und für sich betrachtet wird, durch und durch unverständlich und unbegründet ist, so sonnenklar diese Welt auch unseren Sinnen und unserer Erfahrung gegeben sein mag. Anschauliche Gegeben-

distance (Paris: Presses Universitaires de France, 1977); ders., „The Idea of God“ in: Daniel Garber (Ed), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (New York: Cambridge Univ. Pr., 1998); ders., „The End of the End of Metaphysics“, *Epoche* (1994), 2 (2), 1-22.

⁷⁷ Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 2. Auflage, zit.

⁷⁸ Vgl. außer den eben zitierten Arbeiten auch Josef Seifert, „Die verschiedenen Bedeutungen von ‚Sein‘ – Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit“, in: Balduin Schwarz, Hg., *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag* (Regensburg: Habbel, 1970), S. 301-332. Vgl. ferner zur Kritik an Marions Thesen Jean-Yves Lacoste, „Penser à Dieu en l’aimant: philosophie et théologie de J-L. Marion“, *Arch Phil* (Ap-Je 1987), 50, 245-270. Vgl. gleichfalls die fragwürdige immanentistisch-husserlianische Kritik an Marions Standpunkt von James K. A. Smith, „Respect and Donation: A Critique of Marion’s Critique of Husserl“, *Amer Cath Phil Quart* (Fall 1997), 71 (4), 523-538.

⁷⁹ Vgl. dazu Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, zit., Vorworte und Prolegomena.

heit muß eben scharf von jener Intelligibilität und Verstehbarkeit von Sein unterschieden werden, die dieses eine Antwort auf die Frage geben läßt: „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“

Auch der Phänomenologe Max Scheler betonte dies, als er von den erstevidenten Erkenntnissen sprach. Die Tatsache, die Max Scheler für die erste und unmittelbarste Evidenz hält, ist die, daß es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts.⁸⁰

⁸⁰ Siehe Max Scheler, „Vom Wesen der Philosophie. Der philosophische Aufschwung und die moralischen Vorbedingungen“, in: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen (Erkenntnislehre und Metaphysik)*, Schriften aus dem Nachlass Band II, herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings (Bern: Francke Verlag, 1979), S. 61-99, S. 93-94. Der Text beginnt mit dem bemerkenswerten Satz: „Darum muß auch jede Erörterung des Wesens der Philosophie mit diesem Problem der ‚*Ordnung der fundamentalsten Evidenzen*‘ beginnen.“

Die erste und unmittelbarste Evidenz, zugleich diejenige, die schon zur Konstituierung des Wortes „Zweifel an etwas“ (an dem Sein von etwas, an der Wahrheit eines Satzes usw.) vorausgesetzt ist, ist aber die evidente Einsicht, daß überhaupt Etwas sei oder, noch schärfer gesagt, daß „nicht Nichts sei“ (wobei das Wort Nichts weder ausschließlich das Nicht-Etwas noch das Nicht-Da-sein von Etwas, sondern jenes absolute Nichts bedeutet, dessen Seinsnegation im negierten Sein das So-Sein oder Wesen und das Da-Sein noch nicht scheidet). Der Tatbestand, daß nicht Nichts sei, ist gleichzeitig der Gegenstand erster und unmittelbarster Einsicht, wie der Gegenstand der intensivsten und letzten philosophischen Verwunderung – wobei diese letztere emotionale Bewegung angesichts des Tatbestandes freilich erst dann voll einzutreten vermag, wenn ihr unter den die philosophische Haltung prädisponierenden Gemütsakten die den Selbstverständlichkeitscharakter ... des Tatbestandes des Seins auslöschende Demuthaltung vorangegangen ist. Also: Gleichgültig, auf welche Sache ich mich hinwende und auf welche, nach untergeordneteren Seinskategorien schon genauer bestimmte Sache ... - als da z.B. sind Sosein - Dasein; Bewußtsein - Natursein; reales Sein oder objektives nichtreales Sein; Gegenstand-sein – Aktsein, desgleichen Gegenstand-sein - Widerstandsein; Wertsein oder wertindifferentes „*existenciales*“ Sein; substantielles, attributives, akzidentelles oder Beziehungsein; Möglichsein ... oder Wirklichsein; zeitfreies, schlechthin dauerndes oder Gegenwärtig-, Vergangen-, Zukünftigsein; das Wahrsein (z.B. eines Satzes), Gültigsein oder vorlogisches Sein; ausschließlich mentales „*fiktives*“ Sein (z.B. der nur vorgestellte „goldene Berg“ oder das nur vorgestellte Gefühl) oder außermentales resp. beiderseitiges Sein – ich hinblicke: an jedem einzelnen beliebig herausgegriffenen Beispiel innerhalb einer oder mehrerer sich je kreuzender sog. Arten des Seins, wie an jeder dieser herausgegriffenen Arten selbst wieder wird mir diese Einsicht mit unumstößlicher Evidenz klar – so klar, daß sie an Klarheit alles überstrahlt, was mit ihr nur in denkbaren Vergleich gebracht werden kann. Freilich: Wer gleichsam nicht in den Abgrund des absoluten Nichts geschaut hat, der wird auch die eminente Positivität des Inhalts der Einsicht, daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts, vollständig übersehen. Er wird bei irgendeiner der vielleicht nicht minder evidenten, aber der Evidenz dieser Einsicht doch nachgeordneten Einsichten beginnen ...

Scheler gewann eine zweite Einsicht, die übrigens auch am Ausgangspunkt des ontologischen Gottesbeweises steht: Das einzige Sein, das durch sich selber verstehbar ist, das einzige Sein, das einen rationalen Grund für sein Sein besitzt und daher voll intelligibel ist, das ist eben das ungeschaffene und ewige absolute „Sein schlechthin“. Und dieses Wesen besitzt genau so sehr wie alle anderen notwendigen Wesenheiten eine innere Notwendigkeit, eine Einsichtigkeit, deren Gegenstand in keiner willkürlichen Weise vom menschlichen Subjekt ausgedacht wird, sondern allem unserem Verstehen vorgegeben ist. Wenn es überhaupt etwas gibt, so können wir den Kern dieser Einsicht formulieren, dann muß es das notwendige, absolute Sein geben:

Dann ist die Einsicht, daß ein absolutes Seiendes ist, ...⁸¹ die *zweitevidente Einsicht*.⁸²

⁸¹ Der hier eingefügte Nebensatz Schelers: „oder ein Seiendes, durch das alles andere nicht absolute Sein sein ihm zukommendes Sein besitzt,“ drückt einen über unseren Kontext hinausführenden Gedanken aus. Vor dem zitierten Satz steht im Originaltext die folgende Erklärung des Terminus „absolutes Sein“:

ein Seiendes also, das – wenn es ist – ausschließlich ist, sein Sein in sich und nur in sich hat, also von nichts zu Lehen trägt, wollen wir – wie immer es sonst nach den übrigen Seinsunterschieden bestimmt sein mag – das absolut Seiende nennen.

⁸² Und Scheler fügt hinzu:

Und nur, wenn wir uns zu wundern gelernt haben, *daß wir selber nicht nicht sind*, werden wir auch die ganze Klarheitsfülle des Lichts der beiden genannten Einsichten und ihren Evidenz-Vorzug vor allen anderen Einsichten voll empfangen können.... so ist das Leuchten des Lichts dieser *zweiten* Einsicht davon abhängig, daß man an allem relativen und abhängigen Sein (und hier an erster Stelle an sich selbst) nicht nur das Sein, sondern auch das relative *Nichtsein* mitgewahrt, also nicht – ohne es recht zu merken und zu wissen – heimlich irgendein relatives Sein mit dem absoluten Sein identifiziert.

Denn sowohl die „Selbstverständlichkeit“ des Seins, die eben gerade das ist, was die klare Einsicht in die unermeßliche Positivität des Tatbestandes, *daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts*, versperrt, wie auch die bei je verschiedenen Subjekten in verschiedener Weise und an verschiedenen Zonen des relativen Seins stattfindende *Verleugnung des relativen Nichtseins* der Dinge, ihrer relativen „Nichtigkeit“ – beide sind eine abhängige Funktion jenes „natürlichen Stolzes“, jener natürlich-instinktiven (freilich biologisch zweckmäßigen) Selbstüberschätzung und daraus folgenden Selbstsicherheit des Daseins, die z.B. auch den Tod und die unermeßliche Zeit, da wir nicht waren und nicht sein werden, vor dem Bewußtsein so merkwürdig verleugnen läßt.

Obwohl Scheler selbst den ontologischen Gottesbeweis ablehnt, begründet gerade diese Einsicht das ontologische Argument und zeigt eine tiefe Beziehung zwischen Phänomenologie und diesem auf.⁸³

Eine Rückkehr zu den „sich selbst gebenden Sachen“ erweist sich auf diese Weise auch als fruchtbares methodisches Prinzip, ja als unentbehrliche und letztgültige Methode eines wahren metaphysischen Denkens, das sich nicht in sachfernen Spekulationen oder Systemkonstruktionen ergeht, sondern durch die Erforschung des Gegebenen und des Wirklichen die Metaphysik vollends zu jener höchsten „Wissenschaft“ vom Sein selbst macht, die Philosophen seit Aristoteles suchen.⁸⁴ Also sollten die Möglichkeiten der phänomenologischen Methode in den Dienst des Aufweises der Metaphysik und sogar der höchsten „Sache aller Sachen selbst“ gestellt werden.

Hier knüpft die realistische phänomenologische Metaphysik ebenso sehr an die große Tradition abendländischer Philosophie wie an Husserls *Logische Untersuchungen* an: Eine ontologische und metaphysische Notwendigkeit des göttlichen Wesens wird schon von Anselm nicht wegen einer psychologischen Denknötwendigkeit behauptet, sondern umgekehrt: nur wegen der objektiven Seinsnotwendigkeit des Wesens der Sache selbst können wir auch das Nichtsein Gottes nicht denkend setzen. Die Seinsnotwendigkeit Gottes, die im unerfindbaren Wesen des *id quo maius*

Wie schon gesagt, lehnt Scheler – wengleich in tiefem Widerspruch zu dieser seiner Lehre von der zweitevidentesten Tatsache – das ontologische Argument selbst ab.

⁸³ Vgl. zur Kritik dieser These die „Einleitung“ zu *Gott als Gottesbeweis*, zit. Vgl. auch Josef Seifert, „Schelers Denken des absoluten Ursprungs: Zum Verhältnis von Schelers Metaphysik und Religionsphilosophie zum ontologischen Gottesbeweis“, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy und Tübingische Gesellschaft für Philosophie, Jena (Hrsg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena. Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 3 (1998), S. 34-53.

⁸⁴ Die Möglichkeit einer ausgeführten phänomenologischen Metaphysik haben zunächst Hedwig Conrad-Martius in *Das Sein* und Edith Stein aufgewiesen. Vgl. bes. Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein*. Vgl. auch Dietrich von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*. Auch ich habe schon in anderen Werken eine inhaltliche phänomenologische Metaphysik und deren Grundlagen darzulegen gesucht. Vgl. bes. J. Seifert, *Essere e persona*.

nihil cogitari possit gründet, geht also nicht nur der Denkmöglichkeit seines Nichtseins voraus, sondern das Erfasstwerden der objektiven ontologischen Wesensnotwendigkeit und Wesensunmöglichkeit allein ist der Grund für dieses Nichtdenkenkönnen des Daseins Gottes: Nur wenn die Wesensnotwendigkeit, kraft deren Gott notwendig ist, dem Geist einleuchtet; nur wenn dieser Geist *id ipsum quod res est* erfäßt, folgt daraus eine Gesetzlichkeit für das richtige Denken, das nun die einmal erkannte Notwendigkeit nicht mehr leugnen kann. Auch bei Descartes finden sich entsprechende Stellen, die genau dieselben Einsichten präzise formulieren.

Zwischen diesem Kerngedanken des ontologischen Arguments und der in den Prolegomena zu den *Logischen Untersuchungen* gebotenen Widerlegung der psychologistischen Deutung der obersten logischen Gesetze durch Husserl besteht eine bemerkenswerte Verwandtschaft. Ähnlich wie Husserl dort nachweist, daß keine Denknötigkeit als solche besteht, das Widerspruchsgesetz nicht zu verwerfen, bzw. nicht gleichzeitig zwei kontradiktorische Urteile für wahr zu halten, bemerkt auch eine realistische phänomenologische Verteidigung des ontologischen Arguments, daß keine Denkmöglichkeit besteht, die den Atheisten von der Verwerfung des Daseins Gottes abhalten könnte. Wie Husserl eine rein objektive Wesensnotwendigkeit für das logische Widerspruchsgesetz nachzuweisen sucht, das einen anderen Sinn hat als ein psychologisches Denkgesetz, und das besagt, daß eine objektive gesetzliche Unmöglichkeit besteht, daß zwei kontradiktorische Urteile zusammen wahr sein können, versucht auch jede gültige Version des ontologischen Arguments eine objektive gesetzliche Wesensunmöglichkeit des Nichtseins Gottes festzustellen.

Wie Husserl annimmt, daß es demjenigen, der die objektive Wesensnotwendigkeit des Widerspruchsprinzips erfäßt, unmöglich ist, dieses in seinem Denken zu verwerfen, weil er eine objektive Wesensnotwendigkeit einsieht, nimmt auch jede gültige Verteidigung des ontologischen Arguments an, daß nur derjenige das Sein Gottes nicht einmal in seinem Denken leugnen kann, der das objektive Wesen Gottes richtig versteht und dessen Urteil von der objektiven Wesensnotwendigkeit der Sachen selbst (vom *id ipsum quod res est*) geformt ist.

Da es sich ferner erweisen läßt, daß die Intelligibilität des Seins als solchen von der Intelligibilität des absoluten Seins abhängt und daß das letztere in genau zu bestimmendem Sinn „allein intelligibel“ ist, weil ihm jene tiefen Mängel der Intelligibilität, die sich aus der Endlichkeit, Zeitlichkeit, Nichtnotwendigkeit usf. ergeben, fehlen, hat eine zu den Sachen selbst zurückkehrende phänomenologische Ontologie und Gnoseologie des Gottesgedankens dessen Gegebenheit und Eigenart einer transzendenten und alle andere Intelligibilität begründenden Wesenheit zu erweisen.

Die klare Erkenntnis der genannten unbegründeten Husserlschen „Dogmen“ und ihre Widerlegung führte zur erkenntnistheoretischen Grundlegung einer grundsätzlich verschiedenen, *realistischen*, Phänomenologie.

3. Die Bedeutung der realistischen Phänomenologie über die Philosophie hinaus: als eine Philosophie des Dialogs der Kulturen und Überwindung des „Clash of Civilizations“

Nur eine solche „realistische Phänomenologie“ kann auch jene zentralen gemeinsamen Fundamente in ihrer Tiefe und Breite wieder entdecken, die einen gemeinsamen Boden zwischen allen Menschen zu bilden vermögen. Und es ist gerade erst eine derartige Philosophie, die ihre Rückkehr zu „den Sachen selbst“ nicht wieder verrät, sondern die geeigneten Methoden für eine volle Rückkehr zum Gegebenen findet. Sofern ihr dies gelingt, erhält sie eine universale vereinigende Rolle durch eine tatsächlich „reine“ Vernunft, eine *ratio*, die zur geistigen Verständigung zwischen den Kulturen und Religionen, bzw. auch zwischen jenen Menschen, die nicht durch einen gemeinsamen Glauben (*fides*), sondern eben nur durch die allen Menschen gemeinsame Vernunft, sofern sie sich wirklich dem Sein öffnet, verbunden sind. Ja erst eine solche wirklichkeitsgetreue und sachnahe Philosophie, bzw. jene Erkenntnis, die sie nur bewußt entfaltet, kann, wenn sie rückhaltlos nach der Wahrheit forscht, zu einer echten Gemeinsamkeit auch unter solchen Menschen führen, die in vielen Anschauungen stark von einander abweichen. Dabei kann selbstredend die Philosophie den religiösen Glauben niemals ersetzen noch die religiösen Gegensätze überwinden, wohl aber einen in unserer Zeit dringend

geforderten breiten Boden des Konsenses gewinnen, auf dem wir das gemeinsame Haus nicht nur Europas, sondern unserer Welt aufbauen können; sie kann sogar, wie gesagt, Elemente eines gemeinsamen Bodens zwischen Theisten und Atheisten entdecken, die auch vorphilosophischer Erkenntnis zugänglich sind, deren philosophische Bewußtmachung aber einen wesentlichen Beitrag zur Verständigung der Völker und Kulturen liefern kann.⁸⁵

Ein realistisch-phänomenologisches Vorgehen im klassischen und universalen Sinn des Wortes und ein wirklich sachnahes Denken können auch Menschen verschiedenster religiöser und kultureller Hintergründe verbinden. Denn ein derartiges Denken entwickelt nicht ein nur „dem Westen“ oder nur dem „Judentum“, der „griechischen“ oder der „asiatischen Kultur“, oder ein nur dem Christentum oder dem „Islam“ zugehöriges System. Einem solchen auf die Wahrheit ausgerichteten Denken kommt es ja nicht auf bloße Treue zur „eigenen Tradition“, sondern auf die Wahrheit an. Sein Prinzip ist die Liebe zur Wahrheit und damit geht es bedingungslos von der allgemeinmenschlichen, philosophisch relevanten und authentischen Erfahrung aus, in der sich uns nicht bloße empirische Fakten, sondern die intelligiblen Wesenheiten der Dinge erschließen und die prinzipiell allen Menschen in allen Kulturen, allen Religionen, und zu allen Zeiten zugänglich ist.

Im Lichte des Gesagten ist das Interesse an der „realistischen Phänomenologie“ seitens arabischer und islamischer, aber auch jüdischer und anderer Philosophen verständlich, wenn man bedenkt, daß jene Philosophen, die Gläubige des Islams sind, weder an jenen westlichen Philosophien Gefallen finden werden, die alle Fundamente ihres Glaubens oder moralischen Lebens untergraben, noch an jenen, die auf spezifisch und exklusiv westliche Begriffssysteme oder Konstrukte aufbauen, für die es keine klaren Anknüpfungspunkte in der erfahrenen und intelligiblen Wirklichkeit gibt, noch auch an rein fideistisch oder theologisch auf der Offenbarung beruhenden Philosophien. Wenn die Philosophie hingegen – wie es ein Grundanliegen der Phänomenologie ist – sich durch Sachnähe

⁸⁵ Die spezifisch religiös-theologische Wahrheit muß ebenfalls in allem Ernst einer spezifisch religiösen Wahrheitssuche von allen Dialogpartnern untersucht werden, was aber nicht auf rein philosophischer Basis möglich ist.

auszeichnet, wenn ihr Gesetz nicht westliche Gedankenströmungen und nicht einmal positiv geoffenbarte und geglaubte, etwa christliche, Glaubensinhalte, sondern die Urphänomene selber sind, die jedem Menschen bekannt und zugänglich sind – der Liebe, des Todes, der Gesundheit und Krankheit, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, des Verzeihens und der Dankbarkeit, des Seins oder der logischen Gesetze, ja sogar Gottes selbst –, dann kann es nicht erstaunen, daß eine solche Philosophie Basis eines echten Dialogs werden kann. Denn wenn Menschen aller Völker gleichermaßen gewisse Wahrheiten als Fundamente menschlichen sinnvollen Lebens *entdecken* können, dann sind diese Wahrheiten ebenso wichtig für Muslime und Juden wie für Christen, ja für Menschen aller Kulturen und Religionen.

Denn keine Religion darf ja gegen jene Wahrheiten und Gegebenheiten gerichtet sein, die das Fundament *aller menschlichen Erkenntnis und Erfahrung* ausmachen und ohne die keine wahre Religion und menschliche Gesellschaft möglich sind, wie etwa die Menschenrechte und die Grundprinzipien der Ethik. Ja auch der Atheist, der alle Religion verwirft, stützt sich auf Evidenzen oder Werte, wie den Wert der Wahrheit oder eines nicht auf Illusionen gebauten Lebens, Werte, ohne die eine humane Koexistenz unmöglich ist und die durch die realistische Phänomenologie aufgelärt werden, sodaß diese auch einen in vielfacher Hinsicht gemeinsamen Boden zwischen Atheisten und Gläubigen in einer säkularisierten und zunehmend atheistisch gewordenen pluralistischen Welt findet.

Es ist Aufgabe der Philosophie, besonders einer phänomenologischen Philosophie, diesen gemeinsamen Boden zu einer *prise de conscience* zu bringen und voll ins Bewußtsein zu heben, da die Menschheit in einer pluralistischen und globalisierten Welt zusammenleben muß und möglichst sinnvoll und solidarisch zusammenleben soll, worüber besonders Max Scheler tiefe Einsichten gewonnen hat.⁸⁶

⁸⁶ Vgl. die Akten des Kongresses der Schelergesellschaft über Schelers Denken über Solidarität: Christian Bermes/Wolfgang Henckmann/Heinz Leonardy (Hrsg.), *Solidarität. Person und soziale Welt* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006), S. 87-106.

TEIL I

VORLÄUFER DER REALISTISCHEN PHÄNOMENOLOGIE

ARISTOTELES

ÜBER DIE SEELE (II, 1 412a)¹

BUCH II

1. Teil 1

Laßt uns das Vorhergehende als unsere Darstellung der Meinungen über die Seele genügen, die uns von unseren Vorgängern überliefert sind; laßt uns diese jetzt beiseite lassen und sozusagen einen ganz neuen Anfang machen in dem Versuch, eine präzise Antwort auf die Frage zu geben: Was ist die Seele?

¹ Übersetzt von Josef Seifert.

PLATON

DER STAAT

(6.484 a-b; 485a-486b)¹

Die Philosophen also, sprach ich, o Glaukon, und die es nicht sind, wollten uns erst, nachdem wir eine lange Rede durchgeführt, zum Vorschein kommen, wer sie beide sind.

Vielleicht, sagte er, geht es auch in einer kurzen nicht leicht.

Wie es scheint! antwortete ich. Aber mich dünkt, sie würden sich uns noch besser gezeigt haben, wenn wir nur hierüber allein nötig gehabt hätten zu reden und nicht noch so vielerlei anderes durchzugehen, da wir ja zusehen sollten, wie das gerechte Leben von dem ungerechten verschieden ist.

Was also, sagte er, kommt uns nach diesem?

Was sonst, sprach ich, als das nächste? Da nun die Philosophen die sind, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende fassen können; die aber dies nicht können, sondern immer unter dem vielen und auf allerlei Weise sich Verhaltenden umherirren, nicht Philosophen, welche von beiden demzufolge müssen Führer des Staates sein?

[...]

Dieses, denke ich, soll uns feststehen in Absicht der philosophischen Naturen, daß sie Kenntnisse immer lieben, welche ihnen etwas offenbaren von jenem Sein, welches immer ist und nicht durch Entstehen und Vergehen unstedt gemacht wird.

Das soll uns feststehen.

Ja auch, sprach ich, daß sie dieses ganz begehren und weder einen kleineren noch größeren, weder einen vorzüglich hochgeachteten noch einen minder geachteten Teil derselben wider ihren Willen sich entgehen lassen, eben wie wir es vorher an den Ehrliebenden und Verliebten gezeigt haben.

¹ Plato, *Der Staat*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).

Richtig, sagte er.

Nächst dem betrachte nun dieses, ob es wohl neben jenem die notwendig in ihrer Seele haben müssen, welche so werden sollen wie wir sie beschrieben.

Was doch?

Daß sie ohne Falsch sind und mit Willen auf keine Weise das Falsche annehmen, sondern es hassen, die Wahrheit aber lieben.

Wahrscheinlich wohl, sagte er.

Nicht nur wahrscheinlich, Freund, sondern ganz notwendig wird, wer in irgend etwas von Natur verliebt ist, alles seinem Lieblingsgegenstande Verwandte und Angehörige auch lieben.

Richtig, sagte er.

Könntest du nun wohl etwas der Weisheit Verwandteres finden als die Wahrheit?

Wie sollte ich, sprach er.

Kann also wohl dieselbe Natur weisheitsliebend sein und trugliebend?

Keineswegs wohl.

Der in der Tat Wißbegierige also muß nach aller Wahrheit gleich von Jugend an möglichst streben.

Allerdings ja.

Aber wem sich die Begierden sehr nach einem einzigen Gegenstande hinneigen, dem, wissen wir, sind sie nach andern Seiten hin desto schwächer, weil der Strom gleichsam dorthin abgeleitet ist.

Wie sollten sie nicht!

Wem sie also nach Kenntnissen und allem dergleichen hinströmen, dem gehen sie, denke ich, auf die Lust, welche der Seele für sich allein zukommt und halten sich dagegen von der durch den Leib vermittelten zurück, wenn einer nicht zum Schein, sondern wahrhaft philosophisch ist.

Ganz notwendig.

Mäßig ist also ein solcher und keineswegs habsüchtig. Denn weshalb mit solchem Aufwande nach Geld gestrebt wird, danach zu streben ziemt eher jedem andern als ihm.

So ist es.

Aber auch dieses muß du ja erwägen, wenn du unterscheiden willst eine philosophische Natur und eine, die es nicht ist.

Was doch?

Daß nicht etwa eine, ohne daß du es merkst, auch an Unedlem Anteil habe. Denn Kleinlichkeit ist wohl ganz vorzüglich einer Seele zuwider, welche überall das Ganze und Vollständige anstreben soll, Göttliches und Menschliches.

Vollkommen richtig! sagte er.

Wer nun eine Größe der Denkungsart besitzt und Übersicht der ganzen Zeit und alles Seins, hältst du es für möglich, daß den das menschliche Leben etwas Großes dünke?

Unmöglich, sprach er.

Also auch den Tod wird ein solcher wohl nicht für etwas Arges halten?

Am wenigsten wohl.

Eine feige und unedle Natur also kann an wahrhafter Philosophie keinen Teil haben.

Nein, dünkt mich.

Wie aber? Der Sittsame, nicht Habsüchtige, noch Unedle, noch Großtuerische, noch Feige, könnte der wohl unverträglich sein oder ungerecht?

Nicht möglich.

Willst du also untersuchen, welches eine philosophische Seele ist und welches nicht, so wirst du gleich, wenn einer noch jung ist, darauf sehen, ob sie gerecht ist und mild oder unverträglich und roh.

Allerdings.

AURELIUS AUGUSTINUS¹

DER LEHRER

ZWEITES KAPITEL

3

AUGUSTIN Wir sind uns also darin einig, daß Worte Zeichen sind.

ADEODAT Gewiß.

AUGUSTIN Ja, aber kann ein Wort, das nicht etwas bezeichnet, auch ein Zeichen sein?

ADEODAT Nein.

AUGUSTIN Wieviel Worte enthält dieser Vers:

Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui. (Ob denn nichts von der mächtigen Stadt nach Götterbeschluß zurückbleibt.)? (Vergil, Aeneide 2, v. 659)

ADEODAT Acht (Zehn).

AUGUSTIN Das sind also acht (zehn) Zeichen?

ADEODAT Ja.

AUGUSTIN Ich nehme an, du verstehst den Vers.

ADEODAT Ich denke schon.

AUGUSTIN Dann sag mir, was jedes Wort bezeichnet.

ADEODAT Ich weiß freilich, was das Wort „ob“ (*si*) sagen will, aber ich finde kein andres Wort, das seinen Sinn erklären könnte.

AUGUSTIN Was immer die Sache sei, die durch dieses Wort bezeichnet wird: weißt du wenigstens, wo sie zu finden ist?

ADEODAT Es scheint mir, daß das Wort „ob“ einen Zweifel bezeichnet. Nun, wo findet sich Zweifel, wenn nicht in der denkenden Seele?

AUGUSTIN Fürs erste will ich es gelten lassen. Nun geh an die anderen Worte.

ADEODAT „Nichts“ (*nihil*): was bezeichnet dieses Wort, wenn nicht das, was nicht ist?

¹ Aurelius Augustinus. *Der Lehrer*. Übertragen von Carl Johann Perl. 3. Aufl. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1974, S. 7-11. (Der letzte Satz der Übersetzung wurde vom Herausgeber leicht verändert.).

AUGUSTIN Vielleicht hast du recht. Aber was mich abhält, derselben Meinung zu sein, ist, daß du früher erklärt hast, ein Zeichen, das nicht etwas bezeichnet, sei auch kein Zeichen. Aber was nicht ist, kann auf keinen Fall „etwas“ sein. Daher ist das zweite Wort in diesem Vers kein Zeichen, weil es nicht etwas bezeichnet. Und es war daher falsch von uns, zu sagen, daß alle Worte Zeichen seien, oder daß jedes Zeichen etwas bezeichne.

ADEODAT Du drängst mich viel zu sehr! Wenn wir nichts mehr zu bezeichnen haben, dann ist überhaupt jedes Wort, das wir aussprechen, sinnlos geworden. Ich glaube aber nicht, daß du, wenn du jetzt mit mir sprichst, auch nur einen Laut zwecklos äüßerst. Sondern du gibst mir mit allem, was du sagst, Zeichen, um mir etwas verständlich zu machen. Wenn du also nicht irgend etwas zu bezeichnen hättest, wäre es ja gar nicht nötig, dieses kleine Wort auszusprechen. Aber du weißt sehr genau, daß damit eine notwendige Aussage erfolgt und daß wir mit diesen zwei Silben, die unsere Ohren treffen, belehrt und erinnert werden, und ebenso weißt du ganz sicher, was ich sagen möchte, ohne daß ich es aber erklären könnte.

AUGUSTIN Also was tun? Ob wir nicht besser sagen, durch dieses Wort werde eine gewisse Verfassung des Geistes bezeichnet, der sich über das Nichtsein einer unsichtbaren Sache klar wird oder glaubt, klar geworden zu sein, statt daß eine Sache selbst gemeint wäre, die gar nicht existiert?

ADEODAT Gerade das ist es wahrscheinlich, was ich mich bemühte zu erklären.

AUGUSTIN Wie immer es sei, wir wollen es auf sich beruhen lassen, um uns nicht in allzu Verrücktes zu verirren.

ADEODAT Wieso das?

AUGUSTIN Wenn wir von einem „Nichts“ zurückgehalten werden, versäumen wir nur unsre Zeit.

ADEODAT Freilich ist es lächerlich, und trotzdem, ich weiß nicht wieso, merke ich, daß uns das widerfahren kann, ja, ich fürchte sogar, wir haben uns schon darein verirrt.

AUGUSTIN Wenn Gott es zuläßt, werden wir bei richtiger Gelegenheit diese Art von Widerspruch genauer verstehen lernen. Jetzt aber nimm dir

nochmals jenen Vers vor und versuch, so gut du kannst, zu erklären, was die anderen Worte bezeichnen.

ADEODAT Das nächste Wort ist die Präposition „von“, für die wir, glaube ich, auch das Wort „aus“ nehmen könnten.

AUGUSTIN Ich verlange nicht, daß du mir anstelle eines bekannten Wortes ein andres ebenso bekanntes nennst, das das gleiche bezeichnet. Im übrigen bleibe es vorläufig dahingestellt, ob es wirklich das gleiche bedeutet. Freilich, wenn der Dichter nicht „von der mächtigen“ sondern „aus der mächtigen Stadt“ gesagt hätte, und ich dich fragen würde, was „aus“ bezeichnet, würdest du sagen: „von“, denn deiner Meinung nach sind beide Worte Zeichen, das heißt Bezeichnungen für ein und dasselbe. Ich frage jedoch nach diesem einen selbst; denn ich will wissen, was das ist, das durch diese beiden Zeichen bezeichnet wird.

ADEODAT Das Wort bezeichnet meiner Ansicht nach eine gewisse Absonderung von einer Sache, in der sich etwas befand, von dem man sagt, es komme „von“ ihr; sei es, daß diese Sache nicht bleibt, wie in diesem Vers, so daß wir also von der nicht bleibenden Stadt sprechen, aus der nur noch einige Trojaner übrigbleiben konnten, oder die Stadt ist geblieben, so wie wir sagen: Kaufleute aus Rom seien nach Afrika gekommen.

AUGUSTIN Um dir eben recht zu geben, will ich nicht die vermutlich zahlreichen Fälle aufzählen, die sich außerhalb dieser deiner Regel ermitteln ließen. In diesem Falle hast du es dir jedenfalls leicht gemacht, indem du mit Worten die Worte erklärt hast, also Zeichen mit Zeichen, bekannteste Worte und Zeichen durch ebenso bekannte. Ich möchte aber, daß du mir, wenn du es kannst, die Sachen selbst zeigst, für die diese Worte Zeichen sind.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

AUSGEWÄHLTE FRAGMENTE

Wäre denn aber auch ein solches Urphänomen gefunden, so bleibt immer noch das Übel, daß man es nicht als ein solches anerkennen will, daß wir hinter ihm und über ihm noch etwas Weiteres aufsuchen, da wir doch hier die Grenze des Schauens eingestehen sollten. Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen, der Philosoph nehme sie in seine Region auf..¹

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ... ist das Erstaunen, und wenn das Urphänomen ihn in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen; hier ist die Grenze. Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist.²

Ein einfaches Urphänomen aufzunehmen, es in seiner hohen Bedeutung zu erkennen und damit zu wirken, erfordert einen produktiven Geist, der vieles zu übersehen vermag, und ist eine seltene Gabe, die sich nur bei ganz vorzüglichen Naturen findet.³

¹ J. W. von Goethe, *Zur Farbenlehre. Didaktischer Theil. Der Farbenlehre. Polemischer Theil. Geschichte der Farbenlehre. Nachträge zur Farbenlehre.* Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke in 40 Bänden.* Stuttgart and Tübingen: J.G. Cotta'scher Verlag, 1840. Bd. 37-40. *Farbenlehre*, Nr. 177, Bd. 37, S. 68.

² Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Gespräche mit Eckermann.* Leipzig: Insel-Verlag, 1921. S. 448.

³ *Gespräche mit Eckermann, ebd.*, S. 639.

Vom Philosophen glauben wir Dank zu verdienen, daß wir gesucht die Phänomene bis zu ihren Urquellen zu verfolgen, bis dorthin, wo sie bloß erscheinen und sind, und wo sich nichts weiter an ihnen erklären läßt.⁴

Er soll sich eine Methode bilden, die dem Anschauen gemäß ist; er soll sich hüten, das Anschauen in Begriffe, den Begriff in Worte zu verwandeln, und mit diesen Worten, als wären's Gegenstände, umzugehen und zu verfahren ...

Kann dagegen der Physiker zur Erkenntnis desjenigen gelangen, was wir ein Urphänomen genannt haben, so ist er geborgen und der Philosoph mit ihm; ... denn er [der Philosoph] nimmt aus des Physiklers Hand ein Letztes, das bei ihm nun ein Erstes wird.⁵

Wir nennen sie Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt...⁶

... und er [der Philosoph] wird finden, daß ihm ... im Grund- und Urphänomen ein würdiger Stoff zu weiterer Behandlung und Bearbeitung überliefert werde.⁷

Metaphysische Formeln haben eine große Breite und Tiefe, jedoch sie würdig auszufüllen, wird ein reicher Gehalt erfordert, sonst bleiben sie hohl. Mathematische Formeln lassen sich in vielen Fällen sehr bequem und

⁴ *Farbenlehre, ebd.*, Einleitung, Bd. 37, S. 9.

⁵ *Farbenlehre, ebd.*, Nr. 716, 720, Bd. 37, S. 232-233.

⁶ *Farbenlehre, ibid.*, Nr. 175, Bd. 37, S. 67.

⁷ *Farbenlehre, ibid.*, Nr. 177, Bd. 37, S. 68.

glücklich anwenden, aber es bleibt ihnen immer etwas Steifes und Ungelenkes, und wir fühlen bald ihre Unzulänglichkeit, weil wir, selbst in Elementarfällen, sehr früh ein Inkommensurables gewahr werden... Mechanische Formeln sprechen mehr zu dem gemeinen Sinn, aber sie sind auch gemeiner und behalten immer etwas Rohes. Sie verwandeln das Lebendige in ein Totes; sie töten das innere Leben, um von außen ein Unzulängliches heranzubringen.⁸

... und wie oft wird ... das Elementare durch ein Abgeleitetes mehr zugedeckt, und verdunkelt, als aufgehellt und näher gebracht.⁹

⁸ *Farbenlehre, ebd.*, Nr. 752, Bd. 37, S. 246.

⁹ *Farbenlehre, ebd.*, Nr. 754, S. 247.

BERNARD BOLZANO

WISSENSCHAFTSLEHRE¹

ERSTES HAUPTSTÜCK.
VOM DASEYN DER WAHRHEITEN AN SICH.

§. 19.

Was der Verfasser unter einem Satze an sich verstehe?

Um meinen Lesern mit möglichster Deutlichkeit zu erkennen zu geben, was ich unter einem Satze an sich verstehe; fange ich damit an, erst zu erklären, was ich einen ausgesprochenen oder durch Worte ausgedrückten Satz nenne. Mit dieser Benennung bezeichne ich nämlich jede (meistens aus mehreren, zuweilen aber auch aus einem einzigen Worte bestehende) Rede, wenn durch sie irgend etwas ausgesagt oder behauptet wird, wenn sie mithin immer Eines von Beidem, entweder wahr oder falsch, in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Worte, wenn sie (wie man auch sagen kann) entweder richtig oder unrichtig seyn muß. So heiße ich z. B. folgende Reihe von Worten: «Gott ist allgegenwärtig,» einen ausgesprochenen Satz; denn durch diese Worte wird etwas, und zwar hier etwas Wahres, behauptet. Eben so heiße ich aber auch folgende Reihe von Worten: «Ein Viereck ist rund,» einen Satz; denn auch durch diese Verbindung von Worten wird etwas ausgesagt oder behauptet, obgleich etwas Falsches und Unrichtiges. Dagegen würden mir nachstehende Verbindungen von Worten: «Der gegenwärtige Gott,» «ein rundes Viereck,» noch keine Sätze heißen; denn durch diese wird wohl etwas vorgestellt, aber nichts ausgesagt oder behauptet, so daß man eben deßhalb strenge genommen nicht sagen kann, weder, daß sie etwas Wahres, noch, daß sie etwas Falsches enthalten. Wenn man nun weiß, was ich unter ausgesprochenen Sätzen verstehe; so bemerke ich ferner, daß es auch Sätze geben, die nicht in Worten dargestellt sind, sondern die Jemand sich bloß denkt, und diese nenne ich gedachte Sätze. Wie ich aber in

¹ Bernard Bolzano, Wissenschaftslehre. Hrsg. von Wolfgang Schultz. I. Bd. Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1929, S. 76-80.

der Benennung: «ein ausgesprochener Satz» den Satz selbst offenbar von seiner Aussprache unterscheide; so unterscheide ich in der Benennung: «ein gedachter Satz» den Satz selbst auch noch von dem Gedanken an ihn. Dasjenige nun, was man sich unter dem Worte Satz nothwendig vorstellen muß, um diese Unterscheidung gemeinschaftlich mit mir machen zu können; was man sich unter einem Satze denkt, wenn man noch fragen kann, ob ihn auch Jemand ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, gedacht oder nicht gedacht habe, ist eben das, was ich einen Satz an sich nenne, und auch selbst dann unter dem Worte Satz verstehe, wenn ich es der Kürze wegen ohne den Beisatz: an sich, gebrauche. Mit anderen Worten also: unter einem Satze an sich verstehe ich nur irgend eine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend Jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist. Verlangt man ein Beispiel, wo das Wort Satz in der hier festgesetzten Bedeutung erscheint: so gebe ich gleich folgendes, dem viele ähnliche zur Seite gestellt werden können. «Gott, als der Allwissende, kennt nicht nur alle wahren, sondern auch alle falschen Sätze; nicht nur diejenigen, die irgend ein geschaffenes Wesen für wahr hält, oder von denen es sich nur eine Vorstellung macht, sondern auch jene, die Niemand für wahr hält, oder sich auch nur vorstellt, oder je vorstellen wird.» Damit der Leser den durch das Bisherige ihm, wie ich hoffe, verständlich gewordenen Begriff desto fester halte, und auch davon, daß er mich recht verstanden habe, desto gewisser überzeuget werde, mögen noch folgende Bemerkungen da stehen. a) Wenn man sich unter einem Satze an sich das vorstellen will, was ich hier verlange; so darf man bei diesem Ausdrücke nicht mehr an das, was seine ursprüngliche Bedeutung anzeigt, denken; also nicht an etwas Gesetztes, welches mithin das Daseyn eines Wesens, durch welches es gesetzt worden ist, voraussetzen würde. Dergleichen sinnliche Nebenbegriffe, die der ursprünglichen Bedeutung eines Wortes ankleben, muß man ja auch von den Kunstworten, die in so mancher anderen Wissenschaft vorkommen, wegdenken. So darf man z.B. in der Mathematik bei dem Begriffe einer Quadratwurzel an keine Wurzel, die der Botaniker kennt, auch an kein geometrisches Quadrat denken. b) Eben so wenig, als man sich vorzustellen hat, daß ein Satz an sich etwas von Jemand Gesetztes ist, darf man ihn auch mit einer

in dem Bewußtseyn eines denkenden Wesens vorhandenen Vorstellung, ingleichen mit einem Fürwahrhalten, oder Urtheile verwechseln. Wahr ist es allerdings, daß jeder Satz, wenn sonst von keinem anderen Wesen, doch von Gott gedacht oder vorgestellt, und, falls er wahr ist, auch für wahr anerkannt werde, und somit in dem göttlichen Verstande entweder als eine bloße Vorstellung oder sogar als ein Urtheil vorkomme; darum ist aber doch ein Satz immer noch etwas Anderes, als eine Vorstellung und als ein Urtheil. c) Aus diesem Grunde darf man auch Sätzen an sich kein Daseyn (keine Existenz oder Wirklichkeit) beilegen. Nur der gedachte oder behauptete Satz, d. h. nur der Gedanke an einen Satz, ingleichen das einen gewissen Satz enthaltende Urtheil hat Daseyn in dem Gemüthe des Wesens, das den Gedanken denkt, oder das Urtheil fället; allein der Satz an sich, der den Inhalt des Gedankens oder Urtheiles ausmacht, ist nichts Existirendes; dergestalt, daß es eben so ungereimt wäre zu sagen, ein Satz habe ewiges Daseyn, als, er sey in einem gewissen Augenblicke entstanden, und habe in einem anderen wieder aufgehört. d) Endlich verstehet es sich von selbst, daß ein Satz an sich, obgleich er als solcher weder Gedanke, noch Urtheil ist, doch von Gedanken und Urtheilen handeln, d. h. doch den Begriff eines Gedankens oder Urtheils in irgend einem seiner Bestandtheile enthalten könne. Dieß zeigt ja selbst der Satz, den ich zuvor als Beispiel von einem Satze an sich aufgestellt habe.

Anmerk. Wenn man nach Allem, was bisher gesagt worden ist, schon recht gut weiß, was man sich unter einem Satze zu denken oder nicht zu denken habe; so kann man gleichwohl durch folgende Frage über ein vorgelegtes Beispiel in einige Verlegenheit gerathen. In Savonarolas Compendio aureo totius Logicae. Lips. L. X. Nr. 18. kömmt unter der Aufschrift: *Insolubile propositum (h. e. propositio se ipsam destruens) nec est concedendum nec negandum* – dieß Beispiel vor: *Hoc est falsum, posito quod per subjectum demonstratur ipsamet propositio*; d. h. Dieses (nämlich die Rede, die ich so eben führe) ist falsch. – Es fragt sich, ob diese Verbindung von Worten den Namen eines Satzes verdiene, und dann, ob dieser Satz wahr oder falsch sey? – S. sagt von solchen Wortverbindungen, daß man sie weder bejahen, noch verneinen dürfe. «*Et si dicatur, omnis propositio est vera vel falsa. dicendum est, quod non sunt propositiones. Nam definitio propositionis,*