

Über Edith Steins Vermittlungsversuch zwischen Husserl und Thomas v. Aquin

Kritische Anmerkungen zu Steins Schrift »Erkenntnis und Glaube«

Von Horst Seidl, Rom

Wie bekannt, ist Edith Stein auf ihrem philosophischen Weg von der Phänomenologie ihres Lehrers Edmund Husserl ausgegangen, hat sich dann den Werken des Thomas v. Aquin gewidmet und versucht, mit ihm die phänomenologische Philosophie zu überschreiten, ohne sie der Philosophie des Aquinaten entgegenzusetzen, sondern mit ihr zu vereinbaren. Dieser Versuch ist aber, wie mir scheint, nicht gelungen, weder in der großen Abhandlung *Endliches und ewiges Sein* noch in der kleinen Schrift *Erkenntnis und Glaube*, auf die sich mein vorliegender Aufsatz beschränkt¹. Doch ist die Bemühung der Autorin als solche anerkennenswert, über Husserls Phänomenologie hinauszugehen, die sie für die philosophische Weltkenntnis als unzureichend beurteilt hat.

In dieser Schrift bestimmt Stein das Verhältnis zwischen philosophischer Erkenntnis und christlichem Glauben und kommt zu dem Ergebnis, daß beides nicht in Widerspruch steht, sondern in positiver Ergänzung, wonach die philosophische Erkenntnis sich erst durch den Glauben vollendet, hingegen ohne Glauben unvollendet bleibt. Die Autorin führt uns ein Gespräch zwischen Thomas v. Aquin und Husserl vor, das wir im folgenden in seinen Hauptgesichtspunkten referieren, um dann dazu Stellung zu nehmen.

1) Edith Steins Gedankengang

1.

In einem ersten Kapitel wird »Philosophie als strenge Wissenschaft« erörtert (19–23): In diesem Ideal sind sich beide Denker, der mittelalterliche und der moderne, »völlig einig«, daß nämlich die Philosophie »dem λόγος oder der ratio ... dieser Welt nachzuspüren« versuche, in der »Überzeugung, daß ein λόγος in allem waltet, was ist, und daß es unserer Erkenntnis möglich ist, schrittweise etwas und immer wieder etwas von diesem λόγος aufzudecken ...« (23).

2.

a) Im zweiten Kapitel unterscheidet dann Thomas, im Gegensatz zu Husserl, zwischen »natürlicher« und »übernatürlicher Vernunft« bzw. zwischen »Wissen« und

¹ Edith Stein, *Erkenntnis und Glaube*, Freiburg i. Br., 1993 (Herder; E. Steins Werke, 15).

»Glauben« (23 ff). Er tritt für eine Philosophie ein, die sich auf den christlichen Glauben stützt und sich »naiv« ... mit den Realitäten beschäftigt«, ohne wie bei Kant mit einer »transzendentalen Kritik« zu beginnen.

Während Husserls Philosophie – mit der natürlichen Vernunft ohne Glauben – kritisch ihre eigenen Erkenntnisgrenzen auf diese sinnlich anschauliche Erfahrungswelt festlegt und die volle Wahrheit nur als regulative Idee gelten läßt, stellt Thomas seine Philosophie (wie Stein sie versteht) als mit übernatürlicher Vernunft aus dem Glauben vollzogene vor, welche die volle Wahrheit schon vor Augen hat, wobei durch Gott »das mögliche Maß unseres Wissens während der Erdenpilgerschaft ... für uns festgelegt« ist (25).

b) Darauf läßt Stein Husserl dies einwenden: Glauben ist Sache der Religion, nicht der Philosophie, wenn es auch über die religiösen Akte eine Philosophie geben kann, d.h. eine Reflexion der natürlichen Vernunft, ohne den Glauben. Um so mehr vollziehen sich die anderen Philosophie-Disziplinen, wie die der Erkenntnistheorie, ohne den Glauben (25–26).

In der Antwort hebt Thomas den fraglichen Punkt hervor, ob nämlich die menschliche Vernunft ihre eigenen Erkenntnisgrenzen abstecken könne, wie es die moderne Philosophie ohne den Glauben versucht. Dagegen ist für ihn, Thomas, die Frage schon positiv beantwortet, und zwar mit dem Glauben, welcher sich als der sicherste Weg zur Wahrheit erweist. Für die Philosophie ist der christliche Glaube sowohl formal als auch material unverzichtbare Bedingung: Material, weil die Philosophie »Wahrheit in möglichst weitem Umfang« erlangen will, so daß sie auf die Wahrheiten, die nur der Glaube eröffnet, nicht verzichten kann; formal, weil nur der Glaube von größter Gewißheit ist, wenn auch von einer »uneinsichtigen Gewißheit« (26–27).

c) Für Thomas strebt Philosophie »ein rationales Verständnis der Welt, d.h. eine Metaphysik« an. Er unterscheidet zwischen natürlicher und übernatürlicher Vernunft in der Weise, daß die Erkenntnisse der natürlichen Vernunft nur unvollkommen, stückhaft sind und die letzten Fragen nach dem Leben, der Welt und Gott offen lassen, während sich die übernatürliche Vernunft zur vollen Wahrheit erhebt, die sie in der christlichen Offenbarung findet. Daher wird die philosophische Vernunft nicht nur die natürlichen Wahrheiten auswerten, sondern auch die übernatürlichen, wobei sie von Anfang an methodisch vom Glauben geleitet wird.

»Die philosophische Auswertung der Glaubenswahrheiten ist wiederum Aufgabe der natürlichen Vernunft, natürlich wieder unter der methodischen Anleitung der übernatürlichen« (28).

Diese Überlegungen, gesteht Stein, finden sich nicht in Thomas' Schriften, sondern sind als »selbstverständlicher Ausgangspunkt« vorausgesetzt (ebd.).

d) Auf Husserls Frage »Was verbürgt mir die Echtheit der Glaubenswahrheit?« antwortet Thomas bei Stein: »Der Glaube verbürgt sich selbst« und ist ein Geschenk der Gnade. Er verpflichtet uns zum »Aufbau einer Philosophie aus dem Glauben« (28–29). Die Gottesbeweise aus natürlicher Vernunft (wenn auch schon vom Glauben geleitet) können nur zu einer »Gewißheit der natürlichen Erkenntnis« führen, die hinter der größeren Gewißheit der Glaubenswahrheiten weit zurückbleibt.

3.

Das dritte Kapitel ist betitelt: »Kritische und dogmatische Philosophie«: Bei Stein betont nun zunächst Thomas seinen von Husserl verschiedenen Ausgangspunkt, da er, anders als jener, aus dem Glauben philosophiert: »Wir *haben* von vornherein die absolute Gewißheit, die man braucht, um ein tragfähiges Gebäude zu errichten« (29). Husserl sucht Gewißheit, ohne den Glauben durch eine philosophisch kritische Methode zu gewinnen, was ihm aber ohne den Glauben nicht gelingen kann.

Thomas würdigt dann aber Husserls kritische (phänomenologische) Methode, die er zur Ordnung und Sichtung des ganzen Wissensbestandes seiner Zeit entwickelt hat, und stellt die Gemeinsamkeit mit seiner eigenen Philosophie heraus; denn auch ihm, Thomas, ging es um die Ordnung und Sichtung des gesamten Wissensgutes seiner Zeit. Thomas nennt dies auch seinen Erkenntnisweg:

»... den ganzen Wissensbestand unserer Zeit zu sammeln und zu prüfen. Ich trug zusammen, was Lehre der Kirche, der Hl. Schrift und der Väter war, aber auch, was ältere und neuere Philosophien lehrten. Ich ordnete, verglich und prüfte ... In solcher sammelnden, sichtenden, ordnenden Arbeit erwuchs das, was man mein System nennt. Der Wissensbestand meiner Zeit organisierte sich in meinem Geist« (30).

Ja, es wäre auch in seiner Philosophie Raum für Husserls Erkenntnislehre. Im übrigen, wenn Husserl mehr an einer »Lebensphilosophie« interessiert ist, so will Thomas auch die abstrakten Erkenntnisse seiner Philosophie als wichtig für das menschliche Leben betrachtet wissen.

4.

a) Im vierten Kapitel, »Theozentrische und egozentrische Philosophie« (32–34), läßt Stein Thomas die Vergleichung zwischen seiner Philosophie und Husserls Phänomenologie fortführen, nach Gemeinsamkeit und Verschiedenheit: Beide haben dieselbe Idee der Wahrheit, nämlich daß zu ihr »objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden, gehört«. Beide sind bemüht, aus möglichst umfassenden Kenntnissen das Weltbild aufzubauen. Doch haben sie verschiedene Ausgangspunkte: Bei Husserl geht die Philosophie ohne den Glauben vom Subjekt/Ich aus, bei Thomas dagegen mit dem Glauben von Gott, dem Sein selbst.

Daher hat beim Aquinaten die Philosophie die Form einer großen allgemeinen Ontologie oder Metaphysik, mit den philosophischen Disziplinen als deren Teilen: Logik, Erkenntnislehre, Ethik. Husserls Phänomenologie selbst wäre diese allgemeine Ontologie, wenn sie ihr Vorzeichen änderte, d. h. sich aus dem Glauben vollzöge. Für Husserl ist die Frage: »Wie baut sich für ein Bewußtsein, das ich in Immanenz erforschen kann, die Welt auf: die innere und die äußere Welt, die natürliche und die geistige, die wertfreie und die Güterwelt ...?« Unter verändertem Vorzeichen würde daraus die Frage, wie sich für das Bewußtsein die Welt aus der Gottesidee aufbaue.

b) Husserl erwidert darauf, daß er gegen den theozentrischen Ansatz bei seinem transzendentalen bleiben möchte, den man auch als »Idealismus« bezeichnet und viel besprochen hat, und die Argumente hierfür hier nicht wiederholen will; denn er sei in diesem Gespräch nicht Dozent, sondern Hörer.

5.

Das fünfte Kapitel, »Ontologie und Metaphysik, empirische und eidetische Methode« (34–36), handelt vom Verhältnis zwischen der Wesenserkenntnis und ihrer empirischen Grundlage, das nach Stein bei Husserl und Thomas durchaus vergleichbar ist. Beide suchen zu einer »möglichst umfassenden Weltkenntnis« zu gelangen und unterscheiden zwischen dem empirischen Material und dem, was an Wesentlichem in ihm erkannt werden kann. Dabei widmet sich Thomas mehr theoretisch den »essentiellen Wahrheiten«, während Husserl mehr auch die Arbeit der empirischen Wissenschaften auswerten kann.

Im Unterschied zu Husserl, der die »Daseinsthesis« als für die Wesenserkenntnis entbehrlich einklammert, hält Thomas/Stein an ihr fest und betrachtet insofern die Wesensaussagen als Wirklichkeitsaussagen.

6.

Im sechsten Kapitel: »Die Frage der ›Intuition‹ – Phänomenologische und scholastische Methode« (36–48), vergleicht Stein, durch den Mund des Thomas, den methodischen Ansatz zur Wesenserkenntnis bei Husserl und dem Aquinaten. Bei Husserl vollzieht sie sich in der phänomenologischen Wesensschau, bei Thomas in einer induktiven Intuition, die auch rationalen Diskurs erfordert. Steins Vergleich stellt überwiegend Gemeinsames in beiden Erkenntniswegen fest, während das Verschiedene nur in sehr speziellen Details liegt, die hier nicht mehr im Einzelnen zu referieren sind.

Gemeinsam ist nach Stein beiden Denkern, daß alle Erkenntnis, wie besonders die Wesenserkenntnis, »durch intellektuelle Bearbeitung sinnlichen Materials gewonnen« wird (38). Husserls »Wesensschau«, die aktiv ins Wesen der Sachverhalte eindringen will, ist durchaus vergleichbar mit dem aristotelisch-thomistischen *intellectus agens*, oder mit dem *intellectus principiorum*, »der Einsicht in die Grundwahrheiten, die ich als eine natürliche Ausrüstung des Menschengeistes betrachtete« (40–41). Sie sind habituelle, erste Wahrheiten im Intellekt, wie die von Gott und von der eigenen Existenz des Subjekts. Sie sind vergleichbar mit Husserls »Wesenswahrheiten ..., die unmittelbare Einsichtigkeit in Anspruch nehmen« (42).

Hierzu Husserl: »Traditionell hat man ja unter den Prinzipien nur die formallogischen Prinzipien verstanden. Das ist doch wohl etwas zu eng gefaßt. Zur Ableitung von Wahrheiten gehören ja nicht nur Grundsätze, nach denen, sondern auch Grundsätze, aus denen die anderen hergeleitet werden müssen: neben den logischen Prinzipien inhaltliche (in einem bestimmten Sinn)« (42).

Thomas stimmt dem zu, wenn er auch weitere Differenzierungen anbringt, und faßt dann zusammen:

»Wir beide betrachten es als Aufgabe der Philosophie, ein möglichst universales und möglichst festbegründetes Weltverständnis zu gewinnen: Den ›absoluten‹ Ausgangspunkt suchen Sie in der Immanenz des Bewußtseins, für mich ist es der Glaube« (47).

II) Stellungnahme

Zu 1.

Das Verständnis von »Philosophie« und »Wissenschaft« ist, so scheint mir, bei Thomas und Husserl, anders als in Steins Darstellung, keineswegs dasselbe, sondern gänzlich verschieden. In der aristotelisch-thomistischen Tradition ist die Philosophie als Metaphysik eine Theorie des Seienden/Realen als solchen, das an sich besteht, unabhängig vom Subjekt. Bei Kant, auf den Husserl fußt, und bei diesem selbst dagegen nicht mehr. Nicht nur daß beide im Gegensatz zu Thomas, wie Stein richtig erwähnt, ihre Philosophie mit der Erkenntniskritik beginnen, während bei Thomas die Philosophie sich mit dem Realen selbst beschäftigt. Der Gegensatz greift viel tiefer: Bei Kant und Husserl ist die Philosophie eine »transzendente Theorie der Erfahrung«, die nun auch an die Stelle der Theorie des Realen selbst tritt, indem sie die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung auch zur Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung macht und die letzteren zu Erscheinungen im Bewußtsein verkürzt. Das folgenschwere Ergebnis ist, daß Kant die Dinge an sich aus dem Bereich der menschlichen Erkenntnis eliminiert und Husserl sogar die Frage der Realität (mit kritischer Epoché) suspendiert, womit er meines Erachtens die Philosophie als Theorie des Realen überhaupt suspendiert. Es stimmt also nicht, daß bei Kant und Husserl die Philosophie, wie bei Thomas, dem »λόγος oder der Ratio dieser Welt nachzuspüren« versucht; denn bei Thomas ist diese Welt noch eine Realität an sich, bei den beiden modernen Denkern dagegen nur noch Phänomene im Bewußtsein.

Sehr verschieden ist auch Kants und Husserls Begriff der Wissenschaft gegenüber dem klassischen bei Thomas, der auf Aristoteles' Epistemologie (in den *Analytica posteriora*) zurückgeht². Nach dieser ist Wissenschaft eine erworbene Erkenntnis-haltung, die befähigt, in einem Gegenstandsbereich erklärungsbedürftige Sachverhalte aus den Ursachen der Gegenstände, in allgemeiner und notwendiger Vernunft-erkenntnis, zu erklären. Dies setzt voraus, 1. daß die Gegenstände oder Dinge an sich existieren, 2. daß sie gewisse Wesenheiten haben, die in ihren konstitutiven Ursachen liegen und 3. daß die Erkenntnis von ihnen bestimmt wird. Hiernach erreicht eine Wissenschaft ihre abgeschlossene Form, wenn sie in ihrem Gebiet die wesentlichen Ursachen aufgedeckt hat. Ihr Fortschritt besteht darin, aus ihnen immer neue empirische Sachverhalte erklären zu können. – Die Philosophie ist, in ihren verschiedenen Disziplinen, ebenfalls Wissenschaft, unterscheidet sich aber von den nicht-philosophischen Wissenschaften dadurch, daß sie deren Gegenstände immer auf ihre realen, ontologischen Voraussetzungen hin betrachtet und auf die gesamte Realität bezieht.

Im Gegensatz hierzu finden wir bei Kant und Husserl einen ganz anderen Begriff von Wissenschaft, der halb empiristisch, halb transzendentalistisch ist. Hiernach ist Wissenschaft der immer unabgeschlossene Forschungsprozeß an der Welt der Phä-

² Vgl. hierzu H. Seidl, *Aristoteles' Zweite Analytiken*, Amsterdam – Würzburg, ²1987 (Elementa-Texte Bd. 1).

nomene, d.h. das Auswerten eines indefinit ausgedehnten empirischen Materials, das sich in einem Prozeß der Veränderungen befindet. An ihm gilt es dann, »schrittweise etwas und immer wieder etwas« Erkennbares aufzudecken, nämlich eine rationale Gesetzmäßigkeit bei Kant oder einen zu erschauenden Sinngehalt bei Husserl oder einen Logos bei Stein, der, nach moderner Auffassung, vom menschlichen Subjekt in die Phänomene kommt. Es fehlt die Dimension der Ursachen, die nicht wieder Phänomene sind.³ Zur Erklärung des Gesetzmäßigen bedürfen die empirischen Wissenschaften einer (Meta-)Theorie der Erfahrung, welche nach Kant und Husserl die Philosophie beibringt, die gestattet, die Phänomene-Objekte als nach bestimmten Regeln des Subjekt-Bewußtseins konstituiert zu verstehen.

Näher gesehen nimmt bei Husserl diese Theorie die Form einer »transzendentalen Psychologie« an, welche die Grundlage der Natur- und Geisteswissenschaften (einschließlich der empirischen Psychologie) in der Weise bilden soll, daß sie den Sinnbezug zwischen ihnen und dem menschlichen Leben herzustellen hat.⁴

Dadurch wird bei Husserl aus dem »Erfahren« ein »Erleben«, aus dem Bewußtsein ein »Erlebnisstrom«, aus der »Bedingung der Erfahrung« sinnsetzende Intentionalität dieses Bewußtseins. Husserl arbeitet seine bekannte Phänomenologie der psychischen Erlebnisse im Bewußtsein aus. Sie klammert die »Realitätsthese« hinsichtlich der Dinge ein und betrachtet diese nur als Phänomene unseres Bewußtseins, d.h. als Sinn-Einheiten einer a priori sinnsetzenden Intentionalität des Bewußtseins, das sie als solche zur Erscheinung bringt.

Anschließend an Husserls Konzeption definiert dann Stein die Philosophie als Versuch, »dem λόγος oder der ratio ... dieser Welt nachzuspüren«. Meines Erachtens trifft diese Definition zuvörderst auf die Natur- und Geisteswissenschaften zu, welche ja alle »...logien« sind, und zwar nicht in ihrer theoretischen, sondern in ihrer empirischen Form, in der sie sich »schrittweise« an immer neuem Erfahrungsmaterial entlang bewegen, um »immer wieder etwas von diesem λόγος aufzudecken«. Sodann trifft sie auch auf die Philosophie im modernen Sinne als »Theorie der Erfahrung« zu, sofern sie als solche die empirischen Wissenschaften regulativ begleitet.

Davon ist die aristotelisch-thomistische Auffassung von Philosophie, besonders als Metaphysik, sehr verschieden, wonach es nicht ihre Aufgabe ist, der Welt in all ihren rationalen Gehalten nachzuspüren, sondern alle Dinge unter dem formalen, universalen Aspekt ihres realen Seins, d.h. »als Seiendes«, Reales, zu betrachten, was zur Transzendentalienlehre führt – das »Reale« ist ein Transzendentale –, ferner zur Seinsanalogie und zur ersten transzendenten Seinsursache alles Seienden. Diese wird dann als reiner substantieller Vernunftakt aufgewiesen, als Logos. Die traditionelle Metaphysik stellt somit gewisse a priori geltende, formale Voraussetzungen zu allem real Seienden als solchem heraus, die allen empirischen Einzelwissenschaften

³ Z. B. ist im Bereich der psychischen Phänomene die Seele als Ursache nicht wieder Phänomen.

⁴ Zu diesem Gesichtspunkt siehe besonders Husserls Spätschrift: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, von 1936.

zugrunde liegen, und vollzieht selber daher nicht mehr, wie diese, eine empirische Forschung an immer neuem Erfahrungsmaterial.

Steins Definition der Philosophie erreicht einerseits die Philosophie noch nicht, da sie eher auf die nicht-philosophischen Wissenschaften zutrifft, andererseits bestimmt sie von der Philosophie zu viel, da die Einsicht, »daß ein λόγος in allem waltet«, erst ein Ergebnis der Philosophie sein könnte, das nicht schon in ihre Definition eingehen darf. Oder aber sie ist eine Glaubensüberzeugung. Dann kann aber die Definition von all denen nicht geteilt werden, die eine solche Überzeugung als Voraussetzung für die Philosophie nicht zulassen.

Weil nun Husserls Phänomenologie auf die Bewußtseins-Immanenz und die in ihr erscheinenden Erlebnis-Phänomene beschränkt ist und nicht mehr zu einem real-transzendenten Prinzip (Gott) gelangt⁵, was für Stein zu Recht unbefriedigend ist, findet sie den einzigen Ausweg in einer aus dem christlichen Glauben sich vollziehenden Philosophie und schreibt sie fälschlich Thomas zu. Der wahre Ausweg wären jedoch die großen Philosophie-Traditionen, wie die aristotelisch-thomistische, die ohne Glaubensvoraussetzung zu einer ersten transzendenten Ursache gelangen.

Daß Husserls Philosophie nicht mehr zu etwas Transzendtem gelangt, liegt nicht daran, daß sie ohne christlichen Glauben vorgeht, sondern daß sie durch einen von Descartes und Kant ausgehenden, sich »kritisch« gebenden Skeptizismus und Transzendentalismus ihren Erkenntnisbereich auf Phänomene der Sinnesanschauung eingeschränkt hat.

Zu 2.

a) Daß bei Thomas die Philosophie ohne Glaubensvoraussetzung vorgeht, und er sich dessen auch bewußt ist, zeigt seine Unterscheidung, zu Beginn der Theologischen Summe,⁶ zwischen »natürlicher« und »übernatürlicher Vernunft«, womit er gerade die Philosophie, besonders als Metaphysik (oder Natürliche Theologie), von der »heiligen Lehre«, der christlichen Offenbarungstheologie, abgrenzt; denn die erstere vollzieht sich ohne die Glaubensvoraussetzung, die letztere mit dieser. Wie Aristoteles die verschiedenen Wissenschaften von ihren verschiedenen Gegenständen her unterscheidet, so verwendet auch Thomas dieses objektive Kriterium bei der Unterscheidung zwischen der Metaphysik und der hl. Theologie. Letztere hat direkt als Objekt den Gott der christlichen Offenbarung. Die Metaphysik hingegen geht nicht von Gott als ihrem Gegenstand aus, sondern vom Seienden als solchem und untersucht es in ihrem ersten Teil, der Ontologie. Erst in ihrem abschließenden Teil gelangt sie durch Beweisargumente zu einer ersten transzendenten Ursache, die dann mit dem religiös verehrten Gott identifiziert wird.

⁵ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (Niemeyer) Tübingen 1980. Der *Zweite Abschnitt, Erstes Kapitel*, § 31–32, führt »die radikale Änderung der natürlichen Thesis« ein, mit der »Einklammerung«. Das *Vierte Kapitel*, § 58, vollzieht die Ausschaltung der Transzendenz Gottes.

⁶ In *Summa theol.* I, q. 1, bes. a. 6.

Thomas klärt das Verhältnis zwischen der Metaphysik und der hl. Theologie nicht nur hier, in *Summa theol.* I, 1, sondern auch an anderen Stellen, wo es um die Metaphysik selbst als Lehre vom Seienden als solchem geht, mit Hilfe der aristotelischen Epistemologie. Eine grundlegende Reflexion auf die Voraussetzung für den Erwerb jeder Erkenntnis, auch der Wissenschaften, führt zum Sein der einzelwissenschaftlichen Gegenstände, sowohl ihrem Dasein (ὅτι ἔστιν), als auch ihrem Wassein (τί ἔστιν), d. h. zum Seienden als solchem, das nun zum formalen Gegenstand der Metaphysik wird. Sie befaßt sich also mit dem, was alle anderen Wissenschaften voraussetzen (ohne darüber zu reflektieren). Man sehe *Analytica poster.* I, 1–2, und den Verweis auf sie in *Metaphysica* VI, 1)⁷. Thomas hat sich Aristoteles' Metaphysik zusammen mit dieser sie rechtfertigenden Epistemologie angeeignet und bietet keineswegs bloß eine Disziplin, die sich »naiv« ... mit den Realitäten beschäftigt«. Stein übernimmt hier zu Unrecht die moderne, auch von Husserl vertretene Kritik an der traditionellen Metaphysik als naivem (unkritischem) Realismus, welche die mit dieser Metaphysik verbundene epistemologische Rechtfertigung ignoriert.

Übrigens wurde die traditionelle Metaphysik von den Modernen nicht deshalb als »naiver« Realismus kritisiert, weil sie sich aus dem christlichen Glauben vollziehe, sondern weil sie das unmittelbare, natürliche Realitäts-Bewußtsein zur Grundlage hat und vom »Seienden als Erstbekanntem« handelt.

Zusammenfassend gesehen verwendet Stein einen modernen, von Kant abkünftigen Begriff der Philosophie als »transzendente Theorie der sinnlichen Erfahrungen«, wonach es dann der Philosophie zukäme, »den ganzen Wissensbestand unserer Zeit zu sammeln und zu prüfen« (30). In Wahrheit jedoch ist dies nicht die Aufgabe der Philosophie im aristotelisch-thomistischen Verständnis, so daß es historisch und systematisch wohl nicht vertretbar ist, diesen modernen Philosophiebegriff Thomas zuzuschreiben, der ihn durch den christlichen Glauben ergänzt haben soll.

Dadurch kommt nicht in den Blick, daß nicht in Husserl, sondern in Thomas selbst die Philosophie ihre höchste Möglichkeit ohne Glaubensvoraussetzung erreicht und – dank einer schon reichen, antiken und patristischen Tradition – zur überempirischen, transzendenten Realität ohne christliche Glaubensprämissen gelangt. Zwar ist bei Thomas die Philosophie in die hl. Theologie integriert (Metaphysik konnte zu seiner Zeit nur an der theologischen Fakultät gelehrt werden), doch bleiben bei ihm immer die philosophischen Argumente von den theologischen verschieden, je nach dem nicht vorausgesetzten oder vorausgesetzten Glauben.

Mit dem Gesagten soll nicht verkannt werden, daß der aus dem Glauben Philosophierende im Vorteil ist gegenüber einem Ungläubigen oder gar Areligiösen, dessen Sicht auf die Realität verengt ist, während dem Gläubigen sich unverstellt die gesamte Realität eröffnet (die Materielles und Immaterielles einschließt, Seelisches

⁷ Detaillierte Quellenangaben zu Aristoteles finden sich in meinen Kommentarausgaben: *Aristoteles' Metaphysik I–VI*, mit Einleitung und Kommentar, Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, Hamburg ³1989 (Meiners Philos. Bibl. 307), und: *Aristoteles' Metaphysik VII–XIV*, mit Einleitung und Kommentar, Neubearbeitung d. Übers. von H. Bonitz, Hamburg ³1991 (Meiners Philos. Bibl. 308). – Vgl. auch: *Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik*, Amsterdam – Würzburg 1984 (Elementa Bd. 35).

und Geistiges, dem Menschen Immanentes und Transzendentes). Keineswegs aber dürfen Glaubenswahrheiten als Prämissen in die Philosophie eingehen. Gerade dies geschieht jedoch in Steins Konzeption einer aus dem Glauben zu vollziehenden »übernatürlichen Philosophie«. Nach traditionellem Verständnis gibt es eine solche nicht; sie wird dann vielmehr Theologie. Methodologisch gesehen haben die philosophischen Disziplinen ihre eigenen (der natürlichen Vernunft einsichtigen) Prämissen, die sie nicht vom Glauben erborgen müssen. Dies besagt nicht, daß der Philosophierende ein Ungläubiger sein müsse, sondern nur, daß er methodisch seine Disziplinen von Glaubensprämissen freihält.

b) Daß der Glaube nicht Sache der Philosophie ist, sondern der Religion und – so möchte ich hinzufügen – mehr noch der Theologie, gilt auch für Thomas und darf nicht als Husserls Einwand gegen ihn formuliert werden. Wenn bei Stein Thomas gegen Husserl verteidigt, daß der Glaube »der sicherste Weg zur Wahrheit« sei, und zwar auch für die Philosophie, so fehlt hier jene – bei Thomas durchaus vorhandene – Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher (geoffenbarter, heilsnotwendiger) Wahrheit, die sie als spezifisch verschiedene qualifiziert; denn auf der Ebene der natürlichen Wahrheit geht es bei der theoretischen Erkenntnis des Realen um die Erkenntnis als solche sowie bei der praktischen um das gute Leben in dieser Welt. Dagegen geht es auf der übernatürlichen Ebene um eine spezifisch heilsnotwendige (geoffenbarte) Erkenntnis, ohne die der Mensch nicht seine jenseitige, ewige Bestimmung im Gottesreich erlangen kann.

Wenn Stein dann fortfährt, daß die Philosophie »Wahrheit in möglichst weitem Umfang« erlangen wolle und dabei die übernatürliche Wahrheit einschließen müsse, so folgt dies nicht notwendig; denn die übernatürlichen Wahrheiten unterscheiden sich von den natürlichen durch ihre verschiedenen Gegenstände. Die übernatürlichen sind Heilswahrheiten, in die Einsicht zu gewinnen nicht Aufgabe der Philosophie ist, sondern der hl. Theologie. Sie sind nur dem Glauben zugänglich.

c) Stein scheint mir das Verhältnis zwischen philosophischem Wissen und christlichem Glauben so zu bestimmen, daß beides sich komplementär verhält: daß die natürlichen Wahrheiten nur stückhaft, unvollendet, sind und erst in den übernatürlichen Wahrheiten ihre Vollendung finden. Nach Thomas hingegen gehören die natürlichen und die übernatürlichen Wahrheiten zwei wesentlich verschiedenen Erkenntnisordnungen an, von denen jede ihre Vollendung hat, so daß sie sich nicht wie zwei Teile zu einer Ganzheit verhalten, sondern wie zwei Ganzheiten in einem Analogieverhältnis, mit der Unterordnung der natürlichen unter die übernatürlichen Wahrheiten.

Das bekannte Prinzip *gratia supponit et perfecit naturam*, angewandt auf unseren Fall, besagt nicht, daß die übernatürliche Erkenntnis die natürliche vollende. Vielmehr setzt sie die natürliche Erkenntnis als in sich vollendet voraus, um sie in eine höhere, übernatürliche Vollendung zu integrieren.

Als Analogie hierfür möge das Verhältnis zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft in der menschlichen Seele dienen: Während die Sinneserkenntnis bei den Tieren die höchste Form kognitiver Tätigkeit hat, ist sie beim Menschen in die höhere Ordnung der Vernunftkenntnis integriert. Dabei setzt aber die Vernunft die Sinneserkenntnis in ihrer Ordnung als voll-

endet voraus: Nur wenn die Sinneswahrnehmungen in sich aktuell vollendet sind, verhalten sie sich potentiell zu den Vernunftkenntnissen und bieten ihr das Potential dar, an dem die Vernunft aktiv werden und zu ihrer eigenen vollendeten Erkenntnis gelangen kann. In die höhere Vollendung der Vernunft wird die niedrigere der Sinnlichkeit integriert und nimmt an ihr teil.

Wenn schon die natürliche Erkenntnis über die Welt zu ihrer Vollendung der Gnade übernatürlicher Wahrheit bedürfte, könnte sie für die Entfaltung der übernatürlichen Erkenntnis gerade nicht die wirksame Voraussetzung bieten, welche die übernatürliche benötigt, um zu ihrer Vollendung zu gelangen. Wo in der Natur etwas mangelhaft ist, kann sich auch die Gnade nicht vollenden.

Im übrigen zeigt ja auch die große abendländische Philosophie-Tradition, wie die aristotelisch-thomistische, daß sie die Probleme, die sich ihr stellen – z. B. über Einheit und Vielheit der Dinge, über ihre Seinsursachen, über Entstehen und Vergehen der Dinge, über das Wesen des Menschen, die menschliche Seele, über das sittliche Gute usw. – in befriedigender Weise gelöst hat durch ihre Ontologie (Lehre von den Transzendentalien, der Seinsanalogie, der ersten transzendenten Seinsursache), Naturphilosophie, Anthropologie und Ethik. Sie ist in ihrer Erkenntnisordnung zur Vollendung gelangt und gerade dadurch eine bleibende, fundamentale Voraussetzung für das hl. Magisterium der Katholischen Kirche.

Die zwei Erkenntnisordnungen gliedern sich aus den verschiedenen Realitätsbereichen, dem natürlichen und dem übernatürlichen. Husserls Realitäts-Einklammerung (mit dem faktischen Realitätsverlust) läßt eine solche objektive Gliederung nicht mehr zu. Stein kennt den Begriff der Philosophie der aristotelisch-thomistischen Tradition nicht mehr, noch auch deren Gliederung in Philosophie und hl. Theologie, nach ihren verschiedenen Gegenständen, wonach beide wesentlich verschiedenen Erkenntnisordnungen angehören.

So bleibt für Stein die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit bzw. Vernunft nur nach der subjektiven Seite übrig, d. h. nach der Erkenntnis bzw. Vernunft ohne den christlichen Glauben oder mit ihm. In dieser Perspektive erscheint die »natürliche Vernunft« als künstlich. Warum sollte sie unnötigerweise der Einsichten, die der Glaube schenkt, entraten? Und die Unterscheidung zwischen »natürlicher« und »übernatürlicher Theologie« erscheint überflüssig wie auch überhaupt zwischen Philosophie und hl. Theologie. Zur letzteren steht nun parallel eine »übernatürliche Philosophie« oder ist mit ihr schließlich identisch. Diese Darstellung entfernt sich von Thomas' klarer Einteilung zwischen Philosophie/Metaphysik und hl. Theologie und kann ihm nicht zugeschrieben werden.

Steins Argument lautet: Wenn die Philosophie die volle Wahrheit erstrebt und diese nur der christliche Glaube (mit den Offenbarungswahrheiten) gewährt, dann muß sie sich den Glauben zu eigen machen. Der Fehler dieses Arguments liegt im zweideutigen Gebrauch von »Wahrheit«; denn die Philosophie erstrebt zwar die volle Wahrheit in ihrer natürlichen Erkenntnisordnung (und erreicht sie auch), die aber verschieden ist von der vollen Wahrheit in der übernatürlichen Ordnung. Beiden Ordnungen entsprechen, wie oben gesagt, verschiedene Realitätsbereiche, zwischen denen eine Zuordnung der Analogie besteht.

d) Dasselbe Argument verwendet Stein auch für die Gewißheit der natürlichen und der übernatürlichen Wahrheit.

»Sodann: wenn dem Glauben die höchste Gewißheit eigen ist, die der Menschegeist erreichen kann, und wenn die Philosophie den Anspruch erhebt, die höchste erreichbare Gewißheit zu geben, so muß sie sich die Gewißheit des Glaubens zu eigen machen« (27).

Wiederum wird hier der Begriff der »Gewißheit« zweideutig verwendet, während tatsächlich die Vernunft in der natürlichen Erkenntnisordnung ihre eigene Erkenntnisgewißheit hat, die von der Glaubensgewißheit spezifisch verschieden ist. Beide verhalten sich auch nicht komplementär zueinander, als ob die übernatürliche Gewißheit die natürliche ergänzen oder ersetzen oder übertreffen könnte, sondern sie setzt diese als fundamental voraus. Beide Gewißheiten sind in sich vollendet. Die natürliche eignet dem natürlichen Realitätsbewußtsein, mit dem uns absolut gewiß bewußt ist, daß unabhängig von unserem Bewußtsein Reales existiert, sowohl die Außendinge wie auch unser Subjekt/Intellekt selbst. Gerade diese Gewißheit der objektiven Realität ist bei Husserl durch die Realitäts-Einklammerung suspendiert. Stein konzentriert sich auf die subjektive Glaubensgewißheit, die sie gegenüber Husserl so verteidigt, daß sie sich selbst genügt. Ich würde sagen, daß sie sich selbst nur innerhalb des religiösen Bereiches genügt. Von außen darf aber die philosophische Anfrage nach ihrer Berechtigung kommen. Und dann ließe sich – mit Hilfe der traditionellen Metaphysik, nicht mit Husserls Phänomenologie – klären, daß der übernatürlichen Gewißheit die natürliche Gewißheit objektiver Realität zugrunde liegt.

Zu 3.

Mit großem Respekt gegenüber ihrem Lehrer würdigt Stein an Husserls Phänomenologie die Erkenntniskritik, die Descartes' Zweifel weiterdenkend zu »reiner Wesensforschung« in den Bewußtseins-Phänomenen zu kommen sucht. Es scheint bei dieser Darstellung, daß in Husserls Phänomenologie die Philosophie gleichsam die höchste Möglichkeit erreicht habe, zu der sie ohne den christlichen Glauben kommen kann: daß sie nämlich nur zu Erkenntnissen in den Grenzen der sinnlich anschaulichen Erfahrungswelt gelangt. Stein gibt dann Thomas' Philosophie als einer aus dem Glauben vollzogenen den Vorzug, weil sie erst den Zugang zur »vollen Wahrheit« eröffne, d. h. zu wahren Erkenntnissen in transempirische Gegenstände.

Dagegen ist aber einzuwenden, daß Husserls Phänomenologie, nicht weil sie sich dem Glauben verschließt, sondern weil sie Kants Kritizismus folgt, sich auf den Bereich der sinnlich anschaulichen Welt beschränkt und die Dinge zu Phänomenen des Bewußtseins verkürzt, und daß die aristotelisch-thomistische Philosophie zu transempirisch Realem, der Menschenseele und der ersten transzendenten Seinsursache, nicht durch den Glauben gelangt, sondern durch die natürliche Vernunft. In Wahrheit erreicht gerade in der aristotelisch-thomistischen Tradition die Philosophie ohne Glaubensvoraussetzung ihre höchsten Möglichkeiten.

Zur modernen Erkenntniskritik möchte ich bemerken, daß sie sowohl bei den Englischen Empiristen als auch bei Descartes, Kant und Husserl ein skeptisches Element enthält. Der Skeptizismus hat schon seit der Antike an den metaphysischen Schulen eine oberflächliche Kritik geübt, indem er ihnen »Dogmatismus« vorwarf und zur »Epoché« hinsichtlich jeder endgültigen Erkenntnis aufforderte. Diese Begriffe kehren bei Husserl wieder: daß es sich bei der vom Bewußtsein unabhängigen Existenz der Dinge um eine bloße Meinung oder These handle, die man einklammern könne, um sich des Existenzurteiles zu enthalten. Ähnlich bei Descartes, der sie dem Zweifel aussetzt, und bei Kant, der sie auf eine Setzung von Erscheinungen im Subjekt reduziert. Der Skeptizismus hat einerseits die Sinnesanschauung zur Grundlage und stützt sich andererseits auf rationale Argumente bei der kritischen Prüfung aller inhaltlichen Erkenntnis wie auch der Existenz der Erfahrungsdinge.

Die moderne Erkenntniskritik verfehlt jedoch bereits im Ansatz die klassische Metaphysik vom Seienden als solchem; denn das Erfassen des Seins – schon als der Existenz – der Dinge, von dem sie ausgeht, ist keine Meinung, die das Subjekt bezweifeln oder setzen oder einklammern könnte, sondern ist das natürliche Realitäts-Bewußtsein, mit dem unserer Vernunft aufs evidenteste bewußt ist, daß etwas Seiendes/Reales existiert, mag sie auch zunächst nicht wissen, was es ist. Es läßt sich schlechterdings nicht »einklammern«. Ferner ist das Sein/Existieren der Dinge, mit dem sie der Vernunft gegenwärtig sind, nicht sinnlich wahrnehmbar (gegen Skeptizismus und Empirismus), sondern immer intelligibel, d. h. der Vernunft bewußt. Im übrigen nehmen nicht die Sinne wahr, sondern die Vernunft mit den Sinnen. Das Subjekt jeder Erkenntnis, auch der sinnlichen, ist beim Menschen (im Gegensatz zum Tier) immer die Vernunft, und zwar allein schon dadurch, daß das sinnlich Wahrgenommene im Lichte des Bewußtseins erfaßt wird. Das Bewußtsein der Vernunft entspricht dem Sein der Erfahrungsdinge.

Das natürliche Realitäts-Bewußtsein, auf dem die aristotelisch-thomistische Metaphysik beruht, ist kein »sinnliches«, wie der Empirismus mißversteht, und mit ihm auch Kant; denn es ist ein Akt des Intellekts/der Vernunft. Es ist auch keine Reflexion des Ich-denke; denn diese ist bereits in Erkenntnisvollzug, der von jenem schlichten Bewußtsein schon begleitet wird. Es ist auch keine sinnsetzende Intentionalität wie bei Husserl; denn sie gehört zu den Erkenntnisvollzügen, nicht zum Bewußtsein. – Falsch ist auch Brentanos These, daß das Bewußtsein immer ein »Bewußtsein von« sei. Vielmehr gilt dies von jeder Erkenntnis, daß sie immer eine »Erkenntnis von« ist, nämlich von einem Objekt, während das Bewußtsein die auf Objekte gerichteten Erkenntnisse begleitet und deren Sein mit bewußt macht.

Die aristotelisch-thomistische Metaphysik ist nicht »naiv«, da sie von einer epistemologischen Reflexion begleitet wird, die sie rechtfertigt, indem sie, wie oben dargestellt, zum Seienden als solchem hinführt, dem Objekt der Metaphysik. Leider ist diese Reflexion der modernen Kritik, der auch Stein folgt, nicht mehr bekannt.

Ferner beschränkt sich die klassische Metaphysik nur auf die formalen Seins- und Wesens-Aspekte der Dinge, tritt also nicht in ihre empirisch-inhaltliche Erforschung ein, sondern überläßt dies den Einzelwissenschaften. Sie hält nicht unkritisch alles inhaltlich in der Sinnesanschauung Gegebene so für real, wie es uns begegnet.

Stein kann Thomas und Husserl nur deshalb in einen so positiven, harmonisierenden Vergleich bringen, wie oben referiert, weil für sie die Philosophie bei beiden grundsätzlich in derselben Weise vorgeht: nämlich den ganzen Wissensbestand jeweils ihrer Zeit zu sammeln sowie mit kritischer Methode zu ordnen und zu sichten. Stein läßt Thomas sich sehr anerkennend über Husserls kritisches Verfahren äußern.

Es wird hier jedoch ein moderner Begriff der Philosophie als Theorie der Erfahrung, bzw. der empirischen Wissenschaften, fälschlich auf Thomas' Philosophie und Theologie übertragen (wie oben erwähnt). Es wäre doch hier eher zu erwarten, aus dem Munde des hl. Thomas etwas über den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen beiden Denkern zu hören. Mindestens folgende kritische Punkte wären zur Sprache zu bringen:

- daß der natürliche Realismus, mit dem Vorrang der Realität vor dem Denken, verlassen wird zugunsten eines kritisch-skeptischen Denkens, das von sich abhängen läßt, was real sein kann;
- daß sich das Reale auf Erscheinungen im Bewußtsein reduziert, zu einem endlosen empirischen Material, in das erst die menschliche Ratio Ordnung bringen muß, während doch – realistisch gesehen – die Realität selber in sich eine großartige Ordnung enthält, die auf (nicht mehr erscheinende) konstitutive Ursachen zurückgeht, die immanenten Wesensursachen in den Dingen und eine erste transzendente Seinsursache;
- daß Erkennen nicht primär ein Bestimmen, ein Konstituieren von Erscheinungs-Objekten ist, sondern – realistisch gesehen – ein Bestimmtwerden von seiten der Dinge an sich (wobei der aktive Anteil des Subjekts nicht zu leugnen ist, das *ad modum cognoscentis* erkennt);
- daß es für den modernen Denker nur noch empirische Wissenschaften und philosophische (transzendente) Metatheorien gibt und die klassische Gliederung in empirische Beschäftigung mit den Dingen (in jedem realen Gegenstandsbereich) und in theoretische Wissenschaften sowie theoretische Philosophie-Disziplinen verlassen wird, die auf allgemeine und notwendige Vernunftkenntnis der Ursachen gerichtet ist, wobei die Philosophie-Disziplinen sich vor den übrigen Einzelwissenschaften gerade durch den Bezug auf die gesamte Realität als solche auszeichnen, usw..

Thomas' Philosophie- und Wissenschaftsbegriff, welcher vor allem der aristotelischen Tradition folgt, ist vom modernen sehr verschieden, wie schon oben erwähnt. Die Philosophie ist bei ihm kein Sammeln, Ordnen und Sichten des Wissensstandes seiner Zeit, sondern in jeder ihrer Disziplinen theoretisch-wissenschaftlich (in Ethik und Politik praktisch-wissenschaftlich), d. h. sie betrachtet die Dinge realistisch nach ihrem formalen Sein und Sosein, deckt ihre Wesensursachen auf und bezieht sie auf das Gesamt der Realität. Damit bietet sie a priori gültige Erkenntnisse, die für die empirische Forschung an immer neuem Erfahrungsmaterial Orientierung gibt. Wie fruchtbar könnte es z. B. für die moderne empirische Psychologie sein, wenn sie sich bei ihrer empirischen Forschung an einigen Einsichten aus Thomas' philosophisch-theoretischer Psychologie über die menschliche Seele orientieren würde!

Wie Stein darlegt, hat dieses Verfahren bei Husserl das Ziel, einen Erkenntnisbereich der reinen Bewußtseins-Immanenz zu sichern, in welchem jede Bewußtseins-Transzendenz eliminiert ist und eine Erkenntnis möglich wird, die »mit ihrem Gegenstand absolut eins und darum gegen jeden Zweifel gesichert ist« (29). Stein würdigt dieses Ziel als ein »Erkenntnisideal«, das aber dem Menschen nicht erreichbar, sondern nur in Gott realisiert ist.

Hierzu ist folgendes zu bemerken: Das Problem der Bewußtseins-Transzendenz, d.h. einer vom Bewußtsein unabhängigen Realität, ist ein Pseudo-Problem; denn es ergibt sich nur aus der phänomenologischen Konzeption des Bewußtseins als auf seine Inhalte reflexiv bezogen und somit in sich geschlossen, in seiner Immanenz. Ähnlich schon Descartes' und Kants Konzeption des Bewußtseins als in sich geschlossene Reflexionsform des Ich-denke, die alle Vorstellungen (Bewußtseinsinhalte) begleitet. Im realistischen Sinne dagegen ist das natürliche Realitäts-Bewußtsein von vornherein offen, ein Gegenwärtigen von Realem selbst außerhalb des Bewußtseins, also von »Bewußtseins-Transzendente« (in phänomenologischer Terminologie).

Nach aristotelisch-thomistischer Erkenntnistheorie stellt sich in der Erkenntnis eine Identitätsbeziehung zwischen dem Erkennenden und dem Objekt her, zwar nicht mit dem konkreten Objekt – denn es ist substantiell vom Subjekt/der Vernunft verschieden –, wohl aber mit der Repräsentation des Objekts in der Vernunft. Hier ist also jenes »Ideal« durchaus erreicht, was für Husserls Phänomenologie unerreichbar bleibt; denn er akzeptiert keine Repräsentation im Bewußtsein, die von außen kommt.

Anstatt festzustellen, daß dieses »Ideal« bei Husserl nicht erreicht wird, konnte Thomas eher feststellen, daß es bei ihm erreicht ist! Ferner ist das Einzigartige in Gott nicht die gnoseologische Identität zwischen seinem göttlichen Bewußtsein und seinem Objekt, sondern die ontologische Identität, in der Gottes Erkenntnis und Bewußtsein mit seinem Sein in eins zusammenfallen. Aber diese ontologisch-metaphysische Einsicht ist Husserl nicht mehr zugänglich.

Der Bezug der Philosophie und der Einzelwissenschaften zum menschlichen Leben wird traditionell, so auch bei Thomas, durch die philosophische Ethik geleistet. Eine solche findet sich bei Husserl nicht und kann auch nicht durch seine »Lebensphilosophie« ersetzt werden; denn diese geht auf das Sinn- und Werterleben, wobei das Subjekt in intentionalen Akten Sinn- und Wertgehalt stiftet. Dagegen geht die traditionelle Ethik realistisch auf das sittliche Gute, das aus der Vernunftnatur des Menschen für sein Handeln normativ vorgegeben ist und das vom natürlichen praktischen Bewußtsein, dem natürlichen Gewissen (scholastisch: *synderesis*), erfaßt wird.

Zu 4.

Die Verschiedenheit zwischen Thomas' und Husserls Philosophie findet sich nicht in der Anwesenheit oder Abwesenheit des christlichen Glaubens – denn beide entwickeln sich ohne Glaubensvoraussetzung, wie oben erwähnt –, sondern in ihren verschiedenen Formen des Philosophierens selbst. Sie trennt Kants Transzendentalismus.

Wenn auch zu Husserls Idee der Wahrheit ihr »objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden gehört«, so doch abhängig vom Bewußtsein selbst, das die Objekte als Phänomene konstituiert. Davon ist Thomas' Wahrheitsbegriff sehr verschieden; er gründet in der ontologischen Wahrheit der Dinge selbst.

Die Alternative ist nicht die zwischen Husserls egozentrischer und Thomas' theozentrischer Philosophie, sondern zwischen Husserls transzendentaler Phänomenologie und Thomas' realistischer Philosophie. Beide haben einen verschiedenen Begriff von Bewußtsein: Bei Husserl ist es objekt-konstituierend, an einem Empfindungsmaterial tätig, eine Welt aufbauend, bei Thomas dagegen ist es das natürliche Realitäts-Bewußtsein, das schlicht rezeptiv Kontakt mit dem Sein der Dinge dieser Welt nimmt. Diese hat an sich schon ihren Aufbau und besteht unabhängig vom Bewußtsein.

Thomas' Philosophie ist nicht theozentrisch; sie hat nicht Gott zum Gegenstand, sondern (wie oben schon gesagt) das Seiende als solches, um in einem letzten Erkenntnisanstieg zu einer transzendenten Seinsursache zu gelangen (die mit dem religiösen Gott identifiziert wird). Nur so hat sie sich als »Ontologie«, als Lehre vom Seienden, ausgebildet, mit dem Aufweis der Transzendentalien und der Seins-analogie. Zwar gibt es Stellen bei Thomas, die in einer Betrachtung »von oben nach unten« von Gott als dem Sein selbst sprechen und von den Stufen, nach denen die Dinge in ihrem Sein von ihm abhängen. Aber dem geht die Betrachtung der Ontologie »von unten nach oben« voraus, die bei den Erfahrungsdingen beginnt, insofern sie sind, vom Seienden als solchem. (Die einzelnen philosophischen Disziplinen sind keine Teil-Ontologien.) Husserls Phänomenologie ist durch den modernen Bewußtseinsbegriff, der Kants transzendente Wende einschließt, unvereinbar mit der klassischen Ontologie, die sich auf das schlicht natürliche Realitäts-Bewußtsein stützt.

b) Husserls Phänomenologie verwendet einen Bewußtseinsbegriff, der unvereinbar mit der klassischen Ontologie ist; denn diese fußt auf dem natürlichen Realitätsbewußtsein. Daher hätte Husserl keinem Vermittlungsversuch zwischen ihm und Thomas v. Aquin zustimmen können. Beide trennen Welten.

Zu 5.

Wie oben schon bemerkt, ist es nicht Aufgabe der Philosophie in klassischer Bedeutung, eine »möglichst umfassende Weltkenntnis« zu erlangen, sondern vielmehr Aufgabe der empirischen Wissenschaften, zu denen die Philosophie in moderner Bedeutung die »transzendente Theorie der Erfahrung« zu leisten hat. Eine solche Theorie hat nicht mehr, wie die klassische Metaphysik, den Begriff von der Wesenheit der Dinge verfügbar. An ihre Stelle treten Gesetzmäßigkeiten, die an den Objekten qua Phänomenen beobachtet werden. Auch das Wesentliche, auf das sich Husserls »Wesensschau« richtet, ist von dieser Art und hat mit der Wesenheit der Dinge der aristotelisch-thomistischen Tradition nichts gemein, die nicht mehr phä-

nomenal, sinnfällig beobachtbar ist, sondern intelligibel, d.h. nur abstrakt von der Vernunft erfaßt werden kann.

Der Gegensatz zwischen der klassischen und der modernen Position läßt sich auch so begreifbar machen: Nach Kants Theorie, der Husserl folgt, konstituiert sich der Gegenstand qua Erscheinung im Erkenntnisprozeß aus einer materialen und einer formalen Komponente: aus dem Empfindungsmaterial der Sinnlichkeit und aus a priori geltenden Formen des transzendentalen Bewußtseins, sowie des Verstandes (bei Kant). Dagegen werden, nach der aristotelisch-thomistischen Tradition, die Dinge an sich von den ihnen immanenten Materie- und Formursachen konstituiert, die nun in der modernen Theorie durch die materiale und formale Komponente im Subjekt ersetzt werden. In der klassischen Tradition sind die Dinge selber komplex: sie haben sinnliche, akzidentelle und intelligible, wesentliche Merkmale. Das Subjekt/die Vernunft erfaßt zunächst mit den Sinnen die sinnlichen Merkmale, um dann – in einem Abstraktionsprozeß – die intelligiblen, wesentlichen Merkmale der Dinge aufzudecken, nämlich die ihrer Form-, Wirk- und Zweckursachen.

Da die Formursache sich als das Aktprinzip erweist, wodurch jedes Ding etwas Bestimmtes ist, führt der klassische Erkenntnisweg vom Sein/Dasein der Dinge zu ihrer Wesenheit. Vgl. hierzu exemplarisch Thomas' Frühschrift *De ente et essentia*, die Aristoteles' Lehre von der Wesenheit in *Metaphys. VII* getreu auslegt⁸. Wiederum wird der Gegensatz zur Husserl deutlich, der das Sein/Dasein der Dinge einklammert als unerheblich für die Wesensschau. Warum? Weil ihm das Sein/Dasein der Dinge ein bloßes raum-zeitliches Faktum ist, das für die nur sachhaltig interessierte Erkenntnis nichts hergibt. Eine falsche Auffassung, die Husserl mit dem Positivismus teilt, den er sonst bekämpft. In Wahrheit ist das Sein schon als Dasein der Dinge intelligibel, mit dem die Vernunft (der Intellekt) das An-sich-Sein der Dinge erfaßt.

Auf diese Gegensätze zwischen Thomas und Husserl macht Stein nicht aufmerksam. Sie korrigiert auch nicht den falschen husserlschen Ausdruck der »Daseinsthese«, als ob das Dasein der Dinge bloß in einer These angenommen (»gesetzt«) würde, während ihm doch in Wahrheit das unmittelbare, natürliche Realitäts-Bewußtsein selbst entspricht, das sich unter keinen Umständen »einklammern« läßt. Wenn die Autorin am Dasein der Dinge wie an einer »These« festhält, die zur Wesenserkenntnis hinzugenommen werden kann, um ihr den Charakter bloßer Denkmöglichkeit zu nehmen, dann scheint sie zum Realismus der klassischen Tradition zurückzukehren. Tatsächlich jedoch geht diese in umgekehrter Richtung vor: sie fängt beim Seinsakt der Dinge als unentbehrlichem Ausgangspunkt an, um sich dann auf die Wesenheit der Dinge zu richten, auf der Grundlage des natürlichen Realitätsbewußtseins. Stein dagegen geht mit Husserl von den Phänomenen in der Immanenz des Bewußtseins aus, um dann die »Realitätsthese« – einer gedachten Realität – hinzuzufügen.

⁸ Siehe meine Kommentarausgabe: *Thomas v. Aquin, Über Seiendes und Wesenheit / De ente et essentia*. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Hamburg 1988 (Meiners Philos. Bibl. 415).

Zu 6.

Im methodischen Angang der Wesenserkenntnis, wie auch im Begriff der Wesenheit selbst, unterscheiden sich m. E. Husserl und Thomas sehr wegen des mangelnden Realismus in der Phänomenologie, der jedoch in der Philosophie und Theologie des Aquinaten voll vertreten ist.

Bei Husserl, wie bei Kant, soll die Wesenserkenntnis der Objekte qua Phänomene »durch intellektuelle Bearbeitung sinnlichen Materials gewonnen« werden, wobei das Subjekt, mit seinem objekt-konstituierenden Reflexions-Bewußtsein und Verstand, nach a priori in ihr liegenden Formen des Denkens und der Intentionalität, das Empfindungsmaterial bearbeitet, um Struktur und Gesetzmäßigkeit, d. h. das Wesen in ihm zur Erscheinung zu bringen. Mit dem hat die aristotelisch-thomistische Lehre von der Wesenheit und ihrer Erkenntnis nichts zu tun. Nach ihr liegt die Wesenheit in den Dingen selbst, die dem natürlichen Realitätsbewußtsein als unabhängig von ihm gegeben sind.

Sie liegt, näher gesehen, in den konstitutiven Ursachen der Dinge, besonders in ihren Form-Wirk-Zweckursachen. Vernunft und Verstand müssen sie als das Intelligible in den Dingen erschließen, in einem Abstraktionsprozeß, der durch das sinnliche Material hindurch und über dieses hinaus geht.⁹ Gerade darin liegt die Leistung des *intellectus agens*, der durch die Bearbeitung des sinnlichen Materials hindurch – und über es hinaus – zum Intelligiblen, Wesensmäßigen gelangt, das verschieden ist von den Strukturen und Gesetzmäßigkeiten im sinnlichen Material.

Induktion im klassischen Sinne bedeutet gerade den Erkenntnisfortschritt der Vernunft von der anfänglichen, mit den Sinnen verbundenen Erkenntnis zu der ihr eigenen, wissenschaftlichen. Er geht vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Konkreten zum Abstrakten, vom Sinnlichen zum Intelligiblen, vom Verursachten zum Ursächlichen.

Die phänomenologische Forschung ist bei der Bearbeitung des sinnlichen Materials eindimensional; es fehlt die Dimension der Ursachen und damit der Wesenheiten der Dinge selbst.

Der Begriff des »Prinzips« hat in der aristotelisch-thomistischen Tradition verschiedene Bedeutungen; die der »formallogischen Prinzipien« ist nur eine.¹⁰ Eine andere ist die der inhaltlichen Wesensdefinitionen in den Beweisprämissen. Doch verweisen die Prinzipien im Intellekt allemal auf die realen Prinzipien, Sein und Wesen in den Dingen. Der Ausdruck des *intellectus principiorum*, der eine Übersetzung des aristotelischen ist, in *Anal. post.* II 19: $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \ \tau\acute{\omega}\nu \ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omega}\nu$, bezieht sich eindeutig auf die Wesenheiten der Dinge selbst, ihre konstitutiven Ursachen.

⁹ Vgl., *Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik*, zitiert Anm. 7.

¹⁰ Siehe die Ausgabe zu den *Zweiten Analytiken*, zitiert Anm. 2.

¹¹ Siehe meinen Artikel: *Über die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas v. Aquin*, in: *Miscellanea mediaev.* 19 (1988), 103–116.

Bei Thomas sind zwar die Ausdrücke *principia innata, indita*, neuplatonischen Ursprunges, haben aber keine neuplatonische Bedeutung mehr, sondern erhalten eine spezifisch aristotelisch-thomastische Bedeutung, wonach jene Prinzipien sich in der Vernunft, bei ihrem Kontakt mit den Dingen und mit ihr selber unmittelbar einstellen.¹¹ Sie hat daher vom Sein der Dinge, auch von ihrem eigenen, ein prinzipielles Wissen sowie implizit auch von der ersten Seinsursache oder Gott, der dem religiösen Bewußtsein sogleich gegenwärtig ist, während dagegen in der Metaphysik die erste Seinsursache erst durch rationalen Diskurs erschlossen wird.

III. Schlußbemerkungen

1. Abschließend sei bemerkt, daß in Steins Schrift der an sich nützliche Vergleich zwischen Husserl und Thomas nicht auf den eigentlichen Unterschied eingeht. Dieser liegt nicht darin, daß Thomas aus der christlichen Glaubensvoraussetzung philosophiert, Husserl dagegen ohne solche, wodurch sein Denken egozentrisch, das bei Thomas theozentrisch orientiert sei; denn es steht außer jedem Zweifel, daß auch Thomas die Philosophie ohne Glaubensvoraussetzung vollzieht, wenngleich sein Philosophieren von Glaubenswahrheiten motiviert ist. Er folgt vor allem der aristotelischen Tradition, wie die großen Kommentarwerke zu Aristoteles' Schriften zeigen, aber auch die philosophischen Teile, die in seine theologischen Werke integriert sind. Zu Beginn der *Theologischen Summe* trennt er epistemologisch klar die Metaphysik als Lehre vom Seienden als solchem gegen die hl. Theologie ab, die – kraft des Glaubens – als Ausgangsgegenstand Gott und seine Offenbarung hat.

Daher liegt der wesentliche Unterschied zwischen Husserl und Thomas vielmehr darin, daß die zwei gänzlich verschiedene Formen von Philosophie darbieten: eine moderne, transzendentalistische und jene traditionelle, realistische. Sie unterscheiden sich in allem: im Begriff der Erkenntnis, des Bewußtseins und der Wahrheit, der Philosophie und der Wissenschaft, der Welt und der Realität.

Während nach der aristotelisch-thomastischen Tradition die maßgebende Bestimmung oder die Norm unserer Erkenntnisse in den Dingen selbst liegt, die unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen existieren, liegt sie nach der modernen transzendentalen Position bei Kant und Husserl in gewissen Erkenntnisformen (der Anschauung, des Verstandes und des Bewußtseins) im Subjekt selbst. Dadurch reduzieren sich die Dinge zu Phänomenen des Bewußtseins und werden wesentlich von ihm konstituiert, d. h. von Einheit, Sinn, Wert setzenden, intentionalen Akten des Subjekts. Kein »Zurück zu den Sachen« ist gefordert, sondern ein »Zurück zu den Dingen selbst«.

Auf die phänomenologische und hermeneutische Kritik an der traditionellen Metaphysik kann ich hier nicht eingehen. Sie beruht auf dem Mißverständnis, daß jene Metaphysik wie Hegels System als Universalwissenschaft betrachtet wird, die über alle Erkenntnisbereiche und deren Wissenschaften ein Netz starrer abstrakter Begriffe werfe und jeden wissenschaftlichen Fortschritt behindere. In Wahrheit ist jene Metaphysik viel bescheidener; sie ist

gleichsam eine Propädeutik, die gewisse formale Seinsvoraussetzungen aller Wissenschaften betrifft, ohne in deren empirisch inhaltliche Erkenntnisse einzutreten. Insofern hat die Metaphysik selber keinen Fortschritt mehr – was Kant ihr als Negatives vorwirft, ist gerade ihre Auszeichnung! –, da die Seinsvoraussetzungen, die sie herausstellt, auch solche des Erkenntnisfortschrittes selber sind, ihn also gerade garantieren.

2. In Steins Vergleich kommt der Gegensatz zwischen den zwei so verschiedenen Formen von Philosophie nicht heraus, da sie ihn hauptsächlich auf die verschiedene Orientierung der Philosophie Husserls und der gläubigen des Thomas festlegt und im übrigen hinsichtlich des Begriffes der Erkenntnis, der Philosophie, der Wissenschaft und der Wahrheit zwischen dem modernen und dem mittelalterlichen Denker weitgehende Übereinstimmung sieht. Dadurch werden moderne Denkansätze fälschlich dem Thomas zugeschrieben. Dies hat eine schwere Konsequenz: Sie können dann nicht mehr kritisch erörtert oder korrigiert werden; denn verfehlte moderne Ansätze, die zum Verlust des Realismus führen, können nur mit Hilfe der realistischen Tradition, wie der aristotelisch-thomistischen, in Frage gestellt und korrigiert werden. In ihr finden sich tiefe erkenntnistheoretische und metaphysische Einsichten, die bei Descartes, Kant, Husserl und Stein unberücksichtigt bleiben. Der vorliegende Aufsatz konnte sie nur andeuten, nicht näher ausführen, was andernorts geschehen soll.

3. Steins Ausweg in den christlichen Glauben führt die Philosophie nicht aus den hier bezeichneten Problemen; denn es besteht wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen dem realistischen Glauben der Kirchentradition und einem phänomenologisch ausgelegten Glauben, der – ohne (oder auch mit) »Realitäts-These« – die Glaubensinhalte phänomenologisch als Bewußtseins-Erlebnisse beschreibt. Religion und Glauben eignet aber ein unmittelbarer Realismus, mit dem der Gläubige vor Gott steht. Ihm entspricht, als natürliche Grundlage, nur der Realismus der klassischen Metaphysik, nicht die moderne Phänomenologie. Beide scheinen mir unvereinbar miteinander.

Insofern genügt es nicht, wenn Stein, anders als Husserl, die Realitäts-These für unsere Erkenntnisse nicht einklammern will, da es sich für sie, in Husserls Sinne, doch nur um eine »These« handelt, die man einklammern oder nicht einklammern kann, so daß man also zu unseren Erkenntnissen die Möglichkeit ihrer Realität hinzudenken kann oder nicht. Dies ist aber vom Realismus weit entfernt.

4. Steins Schrift führt ihre Gedanken in Form eines Gespräches vor zwischen Thomas und Husserl, und die Herausgeber kennzeichnen es als philosophischen Dialog. Aber ein solcher liegt meines Erachtens nicht vor. Es gibt keine Problemstellung, noch auch seine philosophische Erörterung aus gegensätzlichen Standpunkten. Thomas tritt als die große Lehrautorität der Katholischen Kirche auf, dem Husserl wie ein »ehrfürchtiger Schüler den Worten des Meisters lauschen« will (21). Das Gespräch verläuft dann auch als monologischer Vortrag des Thomas, unterbrochen von zwei kurzen informatorischen Fragen und Feststellungen von Husserls Seite, der keine eigentlichen Einwände gegen Thomas' Position erhebt, sondern zu ihr nur dies bemerkt: »Das Einleben in diese Gedankengänge erfordert für mich eine so völlige

Umstellung, daß ich im Augenblick gar nichts dazu sagen möchte ...» (28). In der Tat darf man im philosophischen Gespräch vom Partner nicht als Voraussetzung fordern, eine christgläubige Haltung des Philosophierens anzunehmen.

Da Stein in der Schrift *Erkenntnis und Glaube* nicht nur die Philosophie auf das Fundament des christlichen Glaubens gründet, sondern auch die Überlegung über das Verhältnis von Erkenntnis und christlichem Glauben auf ein solches Fundament stellt, kann von vornherein kein philosophischer Dialog zwischen Thomas und Husserl zustande kommen. Als besonders eindrucksvoll bleibt Steins gläubiges Bekenntnis des christlichen Glaubens.