

der absoluten Möglichkeit und Unmöglichkeit; das Sich-Widersprechende ist absolut unmöglich. Die absolute Möglichkeit ist in Gott begründet, aber nicht von seinem freien Willen abhängig. Dagegen ist es ein Mißverständnis, das allerdings bei einem außerhalb der scholastischen Tradition Stehenden begreiflich ist, wenn F. meint, nach Th. wähle Gott nicht die wirklich zu erschaffende Welt aus mehreren an sich gleich möglichen aus, sondern sie werde als die beste schon unabhängig von jedem Willensbeschluß durch die *scientia visionis* bestimmt (II 236—239 Anm.). Dagegen lehrt Th. (De pot. q. 3 a. 16), Gott hätte auch ein besseres oder weniger gutes Weltall schaffen können. Die *scientia visionis* setzt den Willensentscheid, diese bestimmte Welt zu schaffen, schon voraus (vgl. In 1 d. 39 q. 1 a. 2).

Scotus nennt die absolute Möglichkeit „logische Möglichkeit“. Er lehrt klarer als Th. die Unabhängigkeit des logisch Möglichen von der göttlichen Macht: Wäre etwas letztlich deshalb möglich, weil Gott es schaffen kann, so wäre auch umgekehrt der Grund für die logische Unmöglichkeit in einem Mangel der göttlichen Macht zu suchen, was zu einer unannehmbaren Einschränkung der göttlichen Allmacht führen würde. Die logischen Möglichkeiten werden von Sc. mit den Ideen im Geiste Gottes gleichgestellt: *Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili* (Op. Ox. 1 d. 43 q. unica n. 6). Demgegenüber scheint F. zu übersehen, daß Th. gelegentlich eine noch weitere Zurückführung des absolut Möglichen bis auf die „*essentia Dei ut imitabilis*“ wenigstens nahelegt (vgl. S. c. gent. 1, 54).

Zuletzt behandelt F. die schwierige Möglichkeitslehre des Nicolaus Cusanus, die zusammen mit der scholastischen Lehre von der *possibile logicum* für die weitere Entwicklung in der modernen Philosophie von entscheidender Bedeutung sei. Den weiteren Fortschritt in der modernen Philosophie sieht F. darin, daß die logische Möglichkeit von jeder seinshaften Grundlage losgelöst werde.

Wenn wir uns auch diesem Urteil nicht anschließen können, so verdient doch die vorurteilslose Art, mit der F. sich in die scholastische Philosophie vertieft und die Bedeutung ihrer gewaltigen Gedankenarbeit gewürdigt hat, volle Anerkennung. Nur kurz sei noch hingewiesen auf die vielen wertvollen Exkurse in den Anmerkungen und auf das ausgezeichnete Register, das die Brauchbarkeit des Werkes wesentlich erhöht.

J. de Vries S. J.

Fuetscher, Lorenz, S. J., Akt und Potenz (Philos. u. Grenzwissensch. IV 4/6). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 347 S.) Innsbruck 1933, Rauch. M 10.—.

Die scholastische Philosophie rühmt sich des Namens *Philosophia perennis*. Die Treue zur Tradition, und ganz gewiß vor allem zur großen thomistischen Tradition, ist ihre Kraft und unversiegbare Lebensquelle. Trotzdem dürfen wir nicht vergessen, daß die Lebendigkeit philosophischer Tradition ganz anders von menschlichem Schaffen abhängig ist als die ewig junge Kraft der *Traditio sacra*. Das geistige Beharrungsvermögen der Träger philosophischer Tradition bringt leider die Gefahr mit sich, daß die „Tradition“ zur Erstarrung wird, zu einem vollständigen Sich-Abschließen gegen das Geistesleben der Zeit und einem bloßen Wiederholen überlieferter Formeln. Schon zweimal in ihrer langen Geschichte ist die Scholastik dieser Gefahr erlegen und dadurch zu lächerlicher Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Und dürfen wir uns etwa schmeicheln, daß die Gefahr heute nicht besteht?

Darum ist ein Buch wie das vorliegende — mag es auch manchen Widerspruch herausfordern — zu begrüßen. F. bietet, wie der Untertitel sagt, „eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus“. Gemeint ist der sogenannte „strengere“ Thomismus, wie er sich vor allem durch seine besondere Auffassung von Akt und Potenz kennzeichnet. Gerade die grundlegenden Sätze dieses Lehrgebäudes werden aber nur zu oft rein formelhaft wiederholt. Dadurch werden sie allerdings weder eindeutiger noch einleuchtender. Dazu kann vielmehr nur ein unvoreingenommenes Eingehen auf die zahlreichen Fragen dienen, die diese Grundsätze aufgeben. F. hat sich dieser Aufgabe unterzogen, und er glaubt sich auf Grund seiner Untersuchungen zu nicht unbedeutenden Umformungen des üblichen „streng-thomistischen“ Lehrgebäudes berechtigt. Nicht durch unangebrachte Entrüstung über solche „Verwegenheit“, sondern nur durch sachliche Prüfung der vorgebrachten Gründe wird man dem Fortschritt scholastischer Philosophie wahrhaft dienen.

F. betrachtet vor allem die thomistischen Ursätze von der Begrenzung und der Vervielfältigung des Aktes durch die Potenz, von der notwendigen Einheit des Aktes im einheitlichen Ding und von der Notwendigkeit eines äußeren „Bewegers“ für jeden Übergang aus der Potenz in den Akt. Keiner dieser Sätze wird schlechthin abgelehnt. Aber in ihrer neuthomistischen Sonderprägung sieht F. einen unberechtigten „Parallelismus“ zwischen „metaphysischer“ und „physischer“ Ordnung.

So wird z. B. daraus, daß die Begrenzung und Vielheit außerhalb des abstrakten Wesensbegriffes des Aktes liegt, ohne weiteres geschlossen, das begrenzende und vervielfältigende Prinzip müsse auch eine von der physischen Realität des Aktes verschiedene Realität sein. Ähnlich wird bei der Lehre von der Einzigkeit der Form die Einheit, die ohne Zweifel dem metaphysischen Wesen, der „metaphysischen Form“ (z. B. der *humanitas*) zukommen muß, ohne weiteres auf die physische Form übertragen. Folgerichtig müßte sich dieser Parallelismus zu einem über den Skotismus noch hinausgehenden Begriffsrealismus bekennen. Er verkennt aber die Tatsache, daß unser Verstand nicht nur in der Sache Verbundenes, sondern auch in der Sache Identisches durch Abstraktion trennen kann. Die ontologische Geltung der Begriffe fordert nur, daß die Inhalte in der Sache verwirklicht sind, aber nicht, daß jedem getrennten Begriff auch eine verschiedene Realität entspreche.

Dieser Haupteinwand F.s (53) scheint uns jedenfalls insoweit berechtigt, als der Thomismus die „realen Unterscheidungen“, die er annimmt, begrifflich nicht genügend klar bestimmt, anscheinend alle wesentlich auf dieselbe Stufe stellt und auf Grund einer einmal angenommenen „realen“ Unterscheidung nun zu den kühnsten Konstruktionen berechtigt zu sein glaubt (man denke nur an das Existieren durch das „Sein“ einer anderen Realität, z. B. das Existieren des menschlichen Leibes durch das Sein der Seele). So kommt es nur zu leicht dazu, daß manche „realen“ Unterscheidungen von solchen, die außerhalb der thomistischen Schule stehen, in einem größeren Sinn aufgefaßt werden, als sie vielleicht ursprünglich von ihren Verteidigern gemeint sind.

So scheint es auch F. gegangen zu sein, wenigstens in der Frage der realen Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein. Er meint, das Wesen, insofern es vom Dasein real verschieden sei, sei nach thomistischer Auffassung schon durch sich selbst irgendwie „ak-

tual“, zwar noch nicht existierend (denn die Existenz hat es natürlich vom Dasein her), aber doch schon *extra statum possibilitatis*. Diese Auffassung, die allerdings einmal von *Liberatore* ausgesprochen wird (103), wird aber, soviel wir wissen, von den heutigen Thomisten durchgehends abgelehnt, wenn auch gelegentliche unklare Äußerungen das Mißverständnis begrifflich erscheinen lassen.

Was die „Unendlichkeit des Aktes“ angeht, wird man zugeben müssen, daß sich manche Thomisten zuweilen ungenau ausdrücken; z. B. wenn man sagt: „Actus secundum se est illimitatus.“ Sachlich, glaube ich, würden wir uns aber leicht auf folgende drei Sätze einigen können: 1. Der absolut betrachtete Akt (z. B. das absolut betrachtete Sein) besagt weder Endlichkeit noch Unendlichkeit; es ist eben ein abstrakter Begriff, der nicht auf dieselbe Weise verwirklicht sein kann; das ergibt sich allein aus aufmerksamer Betrachtung des Begriffsinhaltes. 2. Der Akt (das Sein) kann nicht aus sich endlich sein: „Actus non potest ex sua ratione formali esse limitatus.“ Das heißt nicht bloß: Die Endlichkeit ist nicht konstituierendes Merkmal des Seins; zu unserem Begriff des Seins muß also notwendig eine weitere begriffliche Bestimmung hinzukommen, wenn es als endliches gedacht werden soll; denn das gilt ebenso von der Unendlichkeit. Es wird vielmehr auch ausgeschlossen, daß die Endlichkeit irgendwie als „Proprium“ aus dem Sein als solchem folgen kann; und hier kann von der Unendlichkeit nicht dasselbe gesagt werden. In der Ausdrucksweise F.s heißt das: Das begrenzende Prinzip ist vom Sein notwendig *ad äquat* begrifflich verschieden. Diese überaus wichtige Einsicht ist freilich nicht das Ergebnis der bloßen Begriffsabstraktion, sondern eine ganz wesentlich darüber hinausgehende Einsicht des *intellectus principiorum*. 3. Der reine, subsistierende Akt (das subsistierende Sein) ist positiv unendlich. Das ist eine Folgerung aus dem vorigen.

Die Meinungsverschiedenheit besteht also wesentlich wohl nur darüber, ob die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem begrenzenden Prinzip (dem Wesen) als eine reale oder als eine nur adäquat begriffliche zu bezeichnen sei. Der Ausdruck „reale Unterscheidung“ legt leicht den Gedanken nahe, es handle sich um zwei konkrete Realitäten; und die thomistische Ableitung der Einheit oder Zweiheit des Suppositums von der Einheit oder Zweiheit des „esse“, bei der das Sein schon unabhängig vom Wesen als abzählbar erscheint („ubi duo esse, ibi duo entia“), zwingt fast zu dieser Auffassung. Umgekehrt legt der Ausdruck „begriffliche Unterscheidung“ das Mißverständnis nahe, der Unterschied hänge nur von unserer abstrahierenden Art zu denken ab. Die ganze Lehre von den „Distinktionen“, von der mannigfachen Abstufung und Analogie der Einheit und Mehrheit, scheint uns eben viel dunkler und verwickelter zu sein und viel mehr philosophisches Feingefühl zu fordern, als die üblichen tautologischen Begriffsbestimmungen der realen und begrifflichen Unterscheidung vermuten lassen. Solange man diese allzu groben, nur anscheinend eindeutigen Definitionen zugrunde legt, wird man schwerlich viel weiter kommen.

In der Frage der Vielfältigkeit des Aktes schreibt F. Thomas und den Thomisten irrtümlich die Auffassung zu, der durch den tätigen Verstand abstrahierte Allgemeinbegriff biete nur die (physische) Form, nicht die Materie. Thomas und die Thomisten unterscheiden hier: Der Artbegriff abstrahiert nur von der Materie, insofern sie *quantitate signata* und dadurch gerade diese ist, nicht aber von der *materia communis* (S. th. 1 q. 85 a. 1 ad 2). Indes

will F. wohl nur sagen, die von ihm dargelegte Auffassung sei die im thomistischen System eigentlich folgerichtig allein mögliche.

In der Erklärung des Grundsatzes „*Quidquid movetur, ab alio movetur*“ schließt sich F. der bekannten Thomas-Auslegung *Stufers* an.

F. begnügt sich indes nicht mit der Kritik, sondern stellt seinerseits dem „strengen“ Thomismus ein anderes, vom falschen „Parallelismus“ befreites und darüber hinaus in manchen Punkten ur-eigenes metaphysisches Lehrgebäude gegenüber, dessen Folgerichtigkeit und Geschlossenheit seiner spekulativen Kraft alle Ehre macht. Vor allem treten an Stelle der realen Unterscheidungen von Dasein und Sosein und von spezifischem Wesen und Individuationsprinzip bloß adäquat begriffliche Unterscheidungen. Von zwei physischen Wesensbestandteilen eines einheitlichen Dinges braucht nicht notwendig der eine reine Potenz zu sein; es genügt vielmehr, daß er Potenz ist zu dem höheren, weiter substantiell bestimmenden Wesenteil.

Soweit hält sich F. in den Bahnen des *Suarez*. Der weitere eigenartige, aber einheitliche Aufbau geht über diesen weit hinaus. In jedem existierenden Ding können wenigstens rein begrifflich Subjekt, (metaphysische) Form und Dasein unterschieden werden. In allen Geschöpfen sind diese beiden Unterscheidungen nun adäquat-begriffliche, und damit verhält sich in ihnen das „Subjekt“ zur Form und das aus beiden zusammengesetzte Wesen zum Dasein wie metaphysische Potenz zum metaphysischen Akt. Insofern wird auch der Akt durch die Potenz begrenzt. Anzuerkennen ist hier, daß F. zugibt, durch die Wirkursache allein lasse sich die Begrenzung des Aktes nicht erklären (87).

Sowohl Subjekt wie Form wie Dasein haben ihr eigenes Wesen, ihr *esse essentiae*; sonst wären sie absolut nichts. Das *esse essentiae* ist also der über die Dreiheit noch hinübergreifende allgemeinste Begriff und wird deshalb von F. als „Sein“ schlechthin bezeichnet, während das *esse existentiae* gewöhnlich „Dasein“ genannt wird. Das grundlegendste Akt—Potenz-Verhältnis sieht F. nun nicht in der Zusammensetzung aus Sosein und Dasein, sondern in der Zusammensetzung aus Subjekt und „Sein“. Darin bestehe das tiefste Wesen der Kontingenz. Demgemäß wird auch umgekehrt das „Esse subsistens“ nicht als subsistierendes Dasein, sondern als subsistierendes Sosein verstanden. Unendlichkeit und Dasein ergeben sich dann als aus dem metaphysischen Wesen Gottes folgende *Propria*; so verstehe man auch besser die Ausdrucksweise: Das Wesen Gottes ist der Grund seines Daseins. Schließlich wird diese Auffassung auch der Erklärung der Analogie zugrunde gelegt.

Die These, geistvoll und folgerichtig durchgeführt, könnte einen fast gefangen nehmen. Nur eine Schwierigkeit scheint alles wieder in Frage zu stellen. F. selbst gibt zu, daß das „Subjekt“ formell „Sein“ ist (128); sonst wäre es ja nichts. Das Subjekt ist aber doch immer das Subsistierende, also, wie es scheint, ein „subsistierendes Sein“ nach der Ausdrucksweise F.s. Trotzdem kann es endlich und kontingent sein! Der allgemeinste Begriff des Seins, wie ihn F. versteht, ist eben nicht ein reiner Akt-Begriff, sondern noch indifferent zu Akt und Potenz; daher kann das so verstandene Sein „aus sich“ Potenz und endlich sein. Dasselbe würde auch entsprechend vom allgemeinsten Begriff der „Form“ gelten. Nur „Formen“, die reine Vollkommenheit sind, sind als subsistierende

notwendig schlechthin unendlich. Und da unter diesen das „Sein“ (= Dasein) die „erste“ ist, scheint die überlieferte Auffassung des „Esse subsistens“ doch als die einzig mögliche übrig zu bleiben.

Sehr anregend und beachtenswert sind die Ausführungen über die dunkle Frage des Individuationsprinzips. F. unterscheidet qualitative und numerische Individuation und bei beiden wieder absolute und relative Individuation. Als Prinzip der absoluten qualitativen Individuation, die sonst leider sehr wenig beachtet wird, erscheint ihm das konkrete physische Wesen, als Prinzip der absoluten numerischen Individuation das Dasein. Prinzip der relativen Individuation, d. h. Bedingung der Möglichkeit substantiell-qualitativer Mannigfaltigkeit bzw. numerischer Vielheit innerhalb derselben Art ist die Zusammensetzung aus Subjekt und Wesen bzw. aus Subjekt und Dasein. Diese Darlegungen können jedenfalls als Ausgangspunkt für weitere Erörterungen dienen.

So bietet das gedankenreiche Buch sowohl in den kritischen wie in den aufbauenden Teilen sehr viel Ureigenes, Anregendes und Wertvolles. Hoffentlich trägt es dazu bei, daß wir in dieser oder jener Frage einmal über den toten Punkt hinwegkommen.

J. de Vries S. J.

Przywara, E., S. J., *Analogia entis. Metaphysik I. Prinzip.* 8<sup>o</sup> (XVI u. 154 S.) München 1932, Kösel u. Pustet. geb. M 6.20.

Der Gedanke der „Analogia entis“ steht schon seit langem im Mittelpunkt des Schrifttums P.s. Er hat es meisterhaft verstanden, den überaus reichen und tiefen Gehalt dieser alten Formel wieder lebendig erstehen zu lassen. So sieht er mit Recht in einer Metaphysik der Analogia entis den „Ausgleich mit Maß“ zwischen den verschiedensten überspannten Gegensätzen, einen Ausgleich, der auf der unverkrampften Anerkennung unserer Geschöpflichkeit beruht. Man wird P. darum dafür dankbar sein, daß er es unternimmt, diese Metaphysik der Analogia entis zusammenhängend darzustellen. Der vorliegende erste Band bringt in gedrängtester Form eine überreiche Fülle von Gedanken.

Schon der erste Abschnitt „Metaphysik überhaupt“ (3—62), der die so wichtigen Fragen der Methode der Metaphysik behandelt, bietet außerordentlich reiche Anregung und manche trefflich formulierte Lösung schwierigster Fragen. In der Metaphysik geht es um die Frage des „in sich selbst Grund und Ziel und Sinn“, die vom Sein als Sein her sich stellt (3). Soll die Lösung im Ausgang vom Bewußtsein oder im Ausgang vom Sein gesucht werden? P. antwortet: Im Ausgang vom Bewußtsein, insofern es selbst ein Sein ist: In und aus der immanenten Bewußtseinsbetrachtung sind die ontischen Kategorien zu entwickeln (6). Insbesondere wird aus dieser Problematik des Bewußtseins die „Dreistrahlung des Transzendentalen“ (wahr, gut, schön) sich langsam herausheben (12). Ist die Methode der Metaphysik apriorisch oder aposteriorisch? Jedenfalls gibt es keine „induktive“ Metaphysik im Sinn eines Ausgehens vom zufälligen Einzelnen als solchen. Trotzdem ist der erste Schritt der Metaphysik aposteriorisch: er geht auf das wesentlich Erfassbare (die μορφή) im gegebenen Realen (wohl etwas mißverständlich wird auch diese Methode „induktiv“ genannt). Diese Minimum-Metaphysik liegt der realwissenschaftlichen Verzweigung voraus (19). Der aposteriorische Ansatz muß aber von vornherein unter „eidetischer“ Intention stehen, d. h. auf die reinen Wesen-