

(64 f.; 209); das Verbum ist ihm Ausdruck einer bereits vorangehenden „notitia“ (65; 71). Was ist diese erste, der Formung des inneren Wortes vorangehende geistige Erkenntnis? Ist sie ein Bewußthaben der Species selbst oder vielmehr eine erste Wirkung der Species? In beiden Fällen wird man an ein Aufleuchten des intelligiblen Gehaltes im anschaulich Gegebenen (im „Phantasma“) selber zu denken haben, so daß sich in ihm Sinnliches und Geistiges in ganzmenschlicher Erkenntnis aufs innigste durchdringen. Auf diese Lösung weist auch die Formel vom „illuminare phantasmata“ hin, die bei R. leider nicht näher erörtert wird. Hier, wie auch bei der Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen, bedauert man, daß R. die bedeutsame Abhandlung von Fr. Sladeczek in Schol 1 (1926) 184—215 nicht kennt, wie auch sonst die deutschsprachige Literatur wenig berücksichtigt ist.

R. weist der Species einen erstaunlich reichen und feingegliederten Inhalt zu: Sie bietet sogleich das ganze spezifische Wesen z. B. des Menschen oder des Pferdes; zudem heben sich in ihr bereits Gattung und artbildender Unterschied, Wesen und Dasein usw. irgendwie voneinander ab (R. spricht von Fugen [fissures] in der Species). Hier scheint uns die Spekulation nun doch zu weit getrieben. Wenn die Species ein bewußtes Erkenntnisgebilde ist, müßten uns unter R.s Voraussetzung all diese Inhalte und Unterscheidungen gleich im ersten Erkenntnisakt mühelos gegeben sein — was offenbar der Erfahrung widerspricht. Ist die Species aber unbewußte Determination des Verstandes, woher wissen wir dann so viel über ihr inneres Gefüge? Man müßte doch in diesem Fall wohl annehmen, daß sie nicht mehr enthält als der erste Begriff, der durch ihre Vermittlung unbewußt, natürlich, aus dem gegebenen Sinnlichen gewonnen wird.

Eine besondere Untersuchung widmet R. dem Begriff des Seins, der Existenz. Ganz richtig bemerkt er, daß er aus der innern Erfahrung des Selbstbewußtseins gewonnen werden kann (186), also ohne eigene Species, da für das Selbstbewußtsein keine weitere Determination erforderlich ist, sondern die Species des äußern Gegenstandes zur Auslösung genügt. Warum der Verf. nun außerdem noch ein Enthaltensein des realen Seins in der vom Phantasma abstrahierten Species fordert, ist schwer einzusehen, zumal Thomas immer wieder sagt, der (auf Grund der Species gebildete) Begriff biete nur die „quidditas“, nicht das „esse“.

Mit Recht betont der Verf., daß die bewußte Erarbeitung (construction) von Begriffen auch nach Thomas eine weit größere Rolle spielt, als manche Darstellungen seiner Lehre vermuten lassen, wenn auch darüber bei ihm keine fertige Theorie vorliege (215). Zu diesen nicht unmittelbar auf Grund einer vom Phantasma abstrahierten Species, sondern durch bewußte Denktätigkeit aus ursprünglichen Begriffen geformten Begriffen muß man aber nach wiederholten Äußerungen des hl. Thomas auch die spezifischen Wesensbegriffe der Substanzen rechnen, wie R. selbst einmal zugesteht (151 f.).

J. de Vries S. J.

Hartmann, N., *Möglichkeit und Wirklichkeit*. gr. 8^o (XVII u. 481 S.) Berlin 1938, de Gruyter. M 12.—.

Das umfangreiche, recht klar geschriebene Werk ist das Kernstück einer Ontologie, zu dem das frühere Buch: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935 (vgl. Schol 12 [1937] 106 f.) die Einführung bildete. Es will zeigen, daß die in der geschichtlichen Tradition herausgearbeiteten sechs Grundmodi, nämlich die drei

positiven: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, und die drei negativen: Unmöglichkeit, Unwirklichkeit, Zufälligkeit, sowohl ins Gebiet der Logik und Erkenntnistheorie, wie auch in jenes der Metaphysik eindringen, von keiner der drei philosophischen Disziplinen bisher aber in ihrer Reinheit herausgestellt, sondern auf allen Gebieten neu zu gewinnen seien. Die Arbeit geht darum zwar von den traditionellen Modalbegriffen aus, sucht aber im Gegensatz zu diesen ein System der Modalanalyse durchzuführen. Sie gliedert sich in vier Teile.

Der *erste* Teil will die Aporien und Aquivokationen der geschichtlich überkommenen Modalbegriffe zunächst einmal klären, dann aber vor allem das „modale Grundgesetz“ entwickeln: Die relationalen Modi: Unmöglichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit sind alle relativ auf die absoluten Modi: Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Darum eben sind Wirklichkeit und Unwirklichkeit die Fundamentalmodi. Die Zufälligkeit, die Wirklichkeit bedeute, an der nur das Notwendigsein negiert werde, sei ein strittiger Modus, kein einfach negativer, sondern ein zur Hälfte positiver Modus, der weder eindeutig unter die anderen Modi einreihbar noch mit den alle Sphären durchziehenden Zusammenhängen in Einklang zu bringen sei. Der Realmodus der Zufälligkeit sei innerlich widerspruchsvoll. Weiterhin entwickelt der erste Teil die generelle Anordnung der Modi und gelangt zu dem folgenschweren ontologischen Grundsatz der Zufälligkeit: „Es gibt keine Notwendigkeit ohne Zufälligkeit, wohl aber kann es Zufälligkeit ohne Notwendigkeit geben“ (91). In innerem Zusammenhang damit wird der Begriff des absolut notwendigen Wesens als ein „ungeheurer Mißbegriff“ bezeichnet; es helfe nichts, den zureichenden Grund der Welt in Gott zu suchen; Gott selbst werde ebendamit, daß er erster Grund sein soll, zu einem Zufälligen; der kosmologische Gottesbeweis wird in recht schroffer Form abgelehnt (92 f., 219 f.).

Der zweite Teil, der den breitesten Raum einnimmt, untersucht die Modalität des realen Seins, die Realmodi und die zwischen ihnen waltenden Beziehungen, für die eine Reihe von Intermodalgesetzen aufgestellt wird. Die Gesamtheit aller Intermodalgesetze des Realen findet ihren Ausdruck im „Realgesetz der Wirklichkeit“: In der Realsphäre gibt es weder ein bloß Mögliches noch ein bloß Notwendiges, sondern nur das Wirkliche. Alles Wirkliche sei durch die Vollzähligkeit seiner Bedingungen bestimmt. Im Gefüge des Realgeschehens sei nichts möglich, was nicht ebendamit wirklich wird, und es werde nie etwas möglich werden, was nicht wirklich werden wird. — Man erkennt unschwer, daß hier nicht von der inneren metaphysischen, sondern von der physischen Realmöglichkeit die Rede ist, die nur dann vorliegt, wenn alle Bedingungen für ein Geschehen tatsächlich gegeben sind, und die ihrerseits die innere, metaphysische Möglichkeit der Sache schon voraussetzt. Gerade die innere Realmöglichkeit und -notwendigkeit aber ist von wesentlicher Bedeutung, und zwar sowohl ganz allgemein für alle logischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundfragen wie insbesondere zur Herausstellung des ursprünglichen Sinnes der Seins- und Erkenntnismodi.

Der *dritte* Teil behandelt die Modalverhältnisse des Irrealen, worunter sowohl die ideale Sphäre verstanden wird, die allein neben der Realsphäre eine eigentliche Seinssphäre mit selbständiger Seinsweise sei, wie auch die logische und die Erkenntnis-sphäre, die ihrerseits von sekundärer Art, und deren Modi Sekundärmodi seien. Das ideale Sein wird für echtes, hartes, wirkliches Ansieh-

sein gehalten, das sich vom realen Sein radikal, bis zur greifbarsten Deutlichkeit unterscheidet. Während Dinge, Geschehnisse, Personen und Situationen einmalig, zeitlich, entstehend, vergehend und individuell sind, sind Zahlen Dreiecke, Aktwesenheiten und Werte etwas wesentlich anderes, sie sind zeitlos, ewig, allgemein, immateriell, der Vergänglichkeit enthoben und der eigentlichen Individualität unfähig. Darum verblasse in der idealen Seinssphäre der Gegensatz von Wirklich und Unwirklich, das widerspruchslös Mögliche sei ideal schon wirklich.

Der vierte Teil bespricht die Intermodalverhältnisse zweiter Ordnung, d. h. die Beziehungen zwischen den korrespondierenden Modi der vier Modalsphären: der realen und der idealen, der logischen und der Erkenntnissphäre.

Die anregende Kraft des Buches zur inneren Durchdringung alter und immer behandelter Probleme ist groß. Andererseits sind die Ansprüche weitgehend, und die Angriffe gegen die traditionelle Logik und Ontologie verschiedener Richtungen überaus zahlreich; immer wieder wird ein radikales Umlernen gefordert. Sind die Forderungen begründet?

Die scharfe Trennung, die zwischen der realen und der idealen Sphäre gemacht wird, erfolgt aus Nichtbeachtung der *Abstraktion*, die allerdings leicht übersehen werden kann, wie schon Aristoteles (*Phys.* II 2, 193 b 33—194 a 1) gegenüber den Mathematikern und Platonikern hervorgehoben hat. Diese Abstraktion ist freilich nicht als ein Herauscheiden konkreter Seinsteile zu verstehen, sondern als ein Absehen von der Individualität des intellektiv in seinem Wassein erfaßten Gegenstandes. Die Abstraktion hat zur Folge, daß von den abstraktiv erfaßten Sinngehalten rein als solchen diejenigen Attribute nicht mehr aussagbar sind, die in der Individualität gründen. Wenn aber einmal die illegitime Trennung der idealen und der realen Sphäre vollzogen ist, läßt sich grundsätzlich nicht mehr sagen, daß sich die Gesetze und Modi des idealen Seins als Wesenmomente tief in die Realverhältnisse hinein erstrecken. Das hat schon Aristoteles klar erkannt und sehr entschieden ausgesprochen, wenn er sein Unbehagen über den vieldeutigen Begriff der Platonischen „Teilhabe“ der Sinnesdinge an den Ideen äußert und urteilt, daß damit nur ein neuer Name aufgebracht, die Sache selbst aber in keiner Weise erklärt sei (*Met.* I 6, 987 b 7—14; I 9, 991 a 20—22).

Die Modalanalyse ist eng verknüpft mit der Aristotelischen Potenz-Akt-Lehre. Dessen ist sich das vorliegende Werk wohl bewußt. Gerade diese Lehre aber wird hier in einer Weise dargestellt, daß sie als mit einer Fülle unlösbarer Aporien belastet erscheint. H. faßt die Aristotelischen Begriffe Dynamis und Energeia als nebeneinander bestehende, einander ablösende, getrennte Zustände des Seienden. Dadurch erscheint ihm das im Zustand der Dynamis Seiende — als Beispiel wird genannt: der Same — „als ein bloß uneigentliches oder gleichsam Halbseiendes“, „gleichsam ein Zwischensein zwischen Sein und Nichtsein“; das Mögliche führe „in der Aristotelischen Welt ein Gespensterdasein“; „die frei herumlaufenden ‚Möglichkeiten‘ sind hier durchaus auch etwas Reales. Sie mischen sich als Halbseiendes unter das Vollseiende, drängen sich zwischen seine Reihen, sind Glieder in seinen Zusammenhängen und Abhängigkeiten“ (5 f.). Das ist ein Mißverständnis des Aristotelischen Gedankens. Aristoteles läßt dem Samen so gut wie der ausgebildeten Pflanze den eigenen Wirklichkeitscharakter und das eigene Eidos. Aber der Same ist

ein Wirkliches, das zur Pflanze werden kann und dazu ein Anlagesystem in sich trägt; und die ausgebildete Pflanze ist die Erfüllung der Anlage. Damit aber ist das Tiefste und Ursprünglichste der Aristotelischen Potenz-Akt-Lehre noch nicht erreicht. Seiende können nur dann in Potenz zu weiteren Vollkommenheiten sein, wenn sie in ihrem inneren Wesen aus Potenz und Akt zusammengesetzt sind. Potenz und Akt in *diesem ursprünglichen* Sinn sind nicht selbst Seiende oder konkrete Seinsteile, anderseits nicht nichts und auch nicht Halbseiende, sondern innere, sich gegenseitig zur Einheit und Ganzheit des zufällig Seienden ergänzende, konstituierende, metaphysische Seinsbestandteile, derart, daß die Potenz, der erfüllbare innere Seinsbestandteil, auf den Akt als ihre erste Vollendung und ihr erstes Ziel hingeordnet ist. Zur Durchführung dieses Lehrstückes vgl. C. Nink, Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 60 f., 92—124. Das vorliegende Buch lehnt die Aristotelische Potenz-Akt-Lehre von einer Seinsauffassung aus ab, die gar nicht zur innerlich sinn- und zweckvoll gegliederten Urstruktur des Seienden vordringt und damit auch nicht zum ursprünglichen Sinn der Seins- und Erkenntnismodi gelangen kann. Es sieht gar nicht, daß die Seinsweisen: Möglich-, Unmöglich-, Notwendig- und Zufälligsein (Wirklich- und Unwirklichsein) sich auf die Weise beziehen, wie Identität oder Verschiedenheit zwischen ens und actus entis primus oder secundus bestehen kann. Es sieht nicht, daß Identität nicht bloß Übereinstimmung der Sache mit sich selbst besagt, sondern ursprünglich und zutiefst einen dem Seienden *innerlichen Sachverhalt*, d. h. ein *Verhältnis* der Sache zu dem, *was sie ist*. In innerem Zusammenhang damit bleibt auch das dem Seienden innewohnende Grund-Folge-Verhältnis sowie seine immanente Zweckbestimmtheit unbeachtet, die teleologische Seins- und Weltbetrachtung muß ausscheiden, und Antinomien auf dem Grunde des Seins sind unvermeidlich. Infolge der selbstgemachten Aporien kann der Satz vom zureichenden Grund gar nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn bestimmt werden und muß der kosmologische Gottesbeweis, der aus dem Verhältnis von ens und actus entis contingentis geführt wird, in seinem Sinn verfehlt werden. — Hiermit sind selbstverständlich nur einige grundlegende Lehrstücke berührt, die aber infolge ihrer Eigenart in alle weiteren Begriffe und Zusammenhänge hineinwirken.

C. Nink S. J.

Hoenen, P., Philosophie der anorganische natur. gr. 8^o (461 S.) Antwerpen 1938, N. V. Standaard-Boekhandel. Fr 48.—.

Zu den größten Anliegen der scholastischen Philosophie von heute gehört die Schaffung einer Kosmologie, die den modernen Ansprüchen genügt. Das vorliegende Werk will eine solche Philosophie bieten für den anorganischen Teil der Natur. Der Verf. offenbart außer einem großen philosophischen Können eine umfassende Kenntnis der modernen Naturwissenschaften, wodurch er wie kaum einer befähigt wird zum Bau einer echten Kosmologie. Für H. ist es eine Selbstverständlichkeit, die er deshalb auch nur nebenbei erwähnt, daß jede naturphilosophische Besinnung gegründet werden muß auf die Erfahrung, und zwar die wissenschaftliche Erfahrung. Darum müsse auch einer streng aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie, wie sie die hier angezeigte sein will und ist, eine breitere und solidere Erfahrungsbasis gegeben werden, als es im Mittelalter überhaupt möglich gewesen ist.

Es ist bei der ausgeprägten Selbständigkeit und Originalität des