

in der Wesenserkenntnis, den Sinn der der Wesenserkenntnis eigentümlichen Vorerkenntnis, das Wesen und die Erkenntnisweise der apriorischen Formen und Grundsätze, den inneren Zusammenhang von Logik und Metaphysik, logischer und realer Möglichkeit und Notwendigkeit verkennen. Es ist derselbe Punkt, an dem angefangen von Straton physicus, dem zweiten Nachfolger des Aristoteles im Lehramt und in der Leitung der peripatetischen Schule, so oft im Laufe der Philosophiegeschichte das Mißverständnis eingesetzt hat. Auffallend ist, daß die besten Aristoteleskommentare, diejenigen des hl. Thomas von Aquin, nur einigemal und zwar in ganz unwesentlichen Punkten herangezogen sind. Gerade diese hätten in der Frage nach dem Wesen der intellektuellen Erkenntnis (und in vielen anderen Fragen) zu einem tieferen Verständnis der aristotelischen Gedanken führen können, so daß die innere Haltung des Buches eine wesentlich andere geworden wäre.

In innerem Zusammenhang mit der Verkenning der ursprünglichen Leistung des Intellekts stehen viele andere Mißverständnisse. So bleibt unbeachtet, daß Potenz und Akt, Materie und Form bei Aristoteles ihrem ursprünglichen Sinn nach nicht Seiende, sondern innere, das kontingente bzw. materielle Seiende konstituierende Prinzipien sind, daß die Finalität nicht erst dem Lebendigen, sondern ausnahmslos jedem Seienden wesentlich ist, daß die Materie naturhaft auf die Form hingeeordnet ist und in diesem Sinne nach ihr strebt, daß die ἐντέλεια erste Vollkommenheit des Seienden ist und naturnotwendig das Wirken zur Folge hat. Verkannt ferner wird, daß *jeder* Satz relational und jedem Urteil die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat wesentlich ist, daß das „ist“ immer ein *Verhältnis*, nämlich die Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis primus oder secundus besagt, immer also auch die Beziehung auf das mögliche oder wirkliche Dasein des im Urteil ausgesagten Sachverhalts einschließt. Es ist hier nicht der Ort, diese und die andern innerlich hierher gehörigen Lehrstücke positiv zu begründen; verwiesen sei auf das Buch des Referenten: Sein und Erkennen, wo aus dem Geist der aristotelischen Philosophie heraus der Versuch einer eingehenderen Begründung und weiteren Zurück- und Durchführung der Grundbegriffe und -sätze gemacht ist. Geist und Wesen der aristotelischen Philosophie sind wesentlich anders, als sie im vorliegenden Buch erscheinen.

C. Nink S. J.

Rahner, K., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. gr. 8^o (XVI u. 296 S.) Innsbruck 1939, Rauch. M 8.40; geb. M 9.60.

Dieses Werk ist ohne Zweifel eines der bedeutendsten Bücher, die in den letzten Jahren zur scholastischen Philosophie erschienen sind. Fern von allem unlebendigen Wiederholen überlieferter Lehrstücke, sucht der Verf. zu einem tieferen und ganzheitlicheren Verständnis der thomistischen Erkenntnismetaphysik vorzudringen und diese dadurch als Antwort auf die neuzeitliche Frage nach dem Menschen und seinem Sein in Welt und Überwelt zu erweisen. Auf eine vereinfachende Formel gebracht, könnte die Absicht des Buches etwa so umschrieben werden: Das „In-der-Welt-Sein“, in das Heideggers Existenzphilosophie den Menschen hineinbannt, soll — bei aller Anerkennung seiner grundlegenden Bedeutung — durch das (im Sinne Maréchal's gedeutete) Unendlichkeitsstreben des Geistes überstiegen werden, oder besser: als schon immer über-

holt dargetan werden. Und diese Metaphysik der menschlichen Erkenntnis soll zugleich durch eine mit Heideggerscher Auslegungskunst betriebene Thomasdeutung als innerster, wenn auch vielfach noch unausgesprochener Sinn der thomistischen Erkenntnismetaphysik aufgedeckt werden.

Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang von dem Artikel der Summa, der die Notwendigkeit einer „Hinwendung zum Phantasma“ für die menschliche Verstandeserkenntnis lehrt (1 q. 84 a. 7). In einer vorläufigen Auslegung dieses Artikels (3—33) wird der Umkreis der Fragen abgesteckt, um die es geht. Letztlich handelt es sich um die Frage, wie Metaphysik möglich ist für ein geistiges Erkennen, das selbst als solches nicht anschaulich, sondern auf eine nur sinnliche Anschauung angewiesen ist. Im 1. Kap. des Hauptteiles (35—47) werden dann die Grundlagen gelegt, auf denen die folgende Behandlung des ganzen Fragenkreises beruht. Das ist zunächst die unleugbare Erfahrungstatsache, daß der Mensch sich einerseits durch die Anschauung auf die Welt verwiesen sieht, andererseits doch über die Welt hinaus nach dem Sein im ganzen fragt. Daneben tritt von Anfang an eine bestimmte metaphysische Auffassung vom Wesen des Erkennens. Erkenntnis ist ursprünglich „Beisichsein“ des Seins, erst abgeleiteterweise „Bei-anderem-Sein“; das Sein ist von sich aus seiner selbst bewußt; nur dadurch, daß es sich an das „andere“, an die Materie, verliert, kann es überhaupt ein nicht-erkennendes Seiendes geben. Wie ist aber eine Erkenntnis innerlich möglich, deren erster Gegenstand das „andere“ ist?

Dies ist nur möglich durch eine Sinnlichkeit als hinnehmende (und darum stoffgebundene) Erkenntnis. Ihrer Klärung gilt das 2. Kap. (48—78). Auch in der Sinnlichkeit muß der Satz, daß Erkennendes und (als erster Gegenstand) Erkanntes dasselbe sind, sich bewahrheiten. Und doch soll der erste Gegenstand das andere sein. Diese sich anscheinend widersprechenden Forderungen sind nur dadurch miteinander vereinbar, daß der äußere Gegenstand selbst in das Medium der Sinnlichkeit hineinragt; das geschieht durch die species sensibilis, die nichts anderes ist als „der Selbstvollzug des Gegenstandes im Medium der Sinnlichkeit“ (55); denn wie nach Thomas alle Körper ihr formhaftes Sein im Medium der Luft ausbreiten, so auch in den Sinnesorganen. Soll aber diese species bewußt werden, so muß sie selber (nicht eine auf Grund der Sinnesaffektion nachträglich gebildete species expressa) vom sinnlich Erkennenden dadurch als eigene aufgenommen werden, daß sie zugleich von ihm selbst entsprechend seiner höheren Seinsmächtigkeit erwirkt wird. So ist dann dieselbe species zugleich Bestimmung des Erkennenden wie des Erkannten. In diesem Sinn vertritt Thomas einen unmittelbaren Sinnesrealismus. Im folgenden werden dann Raum und Zeit als das „Apriori“ der Sinnlichkeit dargelegt. Der Gemeinsinn, dem die einzelnen Sinne entspringen, ist von vornherein auf den Horizont des Räumlich-Zeitlichen ausgerichtet.

Die Sinnlichkeit bleibt aber ganz an das andere hingegeben, sie kann es nicht als Gegenstand sich gegenüberstellen und darum auch nicht das eigene Subjekt von dem andern loslösen und so die „Rückkehr zu sich selbst“ vollenden. Diese Loslösung und Rückkehr geschieht erst in der „Abstraktion“ des Verstandes, die im 3. Kap. (79—168) behandelt wird. In ihr löst das Subjekt das Allgemeine vom konkreten Diesda los und stellt sich selbst da-

durch bewußt dem „Diesda“ gegenüber; insofern die abstractio also wesentlich auch das Gegenüberstellen des materiellen einzelnen besagt, ist sie „conversio ad phantasma“. Die „species intelligibilis“, durch die das Allgemeine erkennbar ist, darf aber nicht als eine vom Phantasma getrennte Erkenntnisform, gleichsam als eine Verdoppelung des qualitativen Inhalts der species sensibilis auf höherer Stufe, gedacht werden; vielmehr wird durch das Wirken des tätigen Verstandes im Phantasma selber die allgemeine Form vom Diesda abgehoben, wie ja auch die Grundformel für die Tätigkeit des intellectus agens lautet: *facere intelligibilia potentia intelligibilia actu*. Dieses Abheben besteht darin und nur darin, daß die Form als durch das Diesda begrenzt (*coarctata*) und dadurch als über das Diesda hinausragend erkannt wird. Voraussetzung dafür ist aber, daß der intellectus agens (in einem „excessus“) von vornherein schon über das Konkrete hinaus ist, in einem „Vorgriff“ nicht nur auf Raum und Zeit und damit auf Welt überhaupt, sondern auf die unbegrenzte Weite des „esse“. Da dieses esse der dritten Stufe der Abstraktion angehört, ist diese dritte Stufe Bedingung der Möglichkeit der ersten und zweiten Stufe. Die Abstraktion des Seins kann aber nicht als ein Weglassen von Bestimmungen des konkreten Gegenstandes aufgefaßt werden, sonst bliebe auch sie im kategorialen Bereich. Vielmehr bedeutet sie das Hineinbilden des esse, das der tätige Verstand als sein Apriori in sich trägt, in den konkreten Gegenstand; in diesem Sinn wird das „Erleuchten“ der Phantasmata gedeutet; das „Licht“ des intellectus agens, das innerlich konstituierend in das intelligibile actu eintritt, ist eben das Sein. Diese abstractio als illuminatio geschieht im Urteil. Darum ist die dritte Abstraktionsstufe nicht im rein vorstellenden Verstandesakt (*apprehensio*) zu erreichen, sondern nur im Urteil. Und da die dritte Stufe Voraussetzung auch der ersten und zweiten ist, ist überhaupt das Urteil das erste; der allgemeine Begriff wird erstlich im Urteil gebildet. Da das Urteil aber nur in Kraft des Vorgriffs auf das Sein in seiner Unbegrenztheit möglich ist, bedeutet es stets eine Mitbejahung des absoluten Seins, d. h. Gottes, und diese Mitbejahung ist Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis von Welt (vgl. 116, 126—129, 160 f., 283 f., 289).

Damit ist der Höhepunkt erreicht. Das folgende 4. Kap. (169 bis 280) dient der weiteren Klärung der andern Seite der Abstraktion, der *conversio ad phantasma*. Ihre und damit der Abstraktion Möglichkeit ist vor aller bewußten Tätigkeit in jener ursprünglichen „conversio ad phantasma“ begründet, die darin besteht, daß der menschliche Geist selber durch die *naturalis resultatio* die Sinnlichkeit aus sich entspringen läßt, um sich so den Zugang zur Welt zu eröffnen und damit zu sich selbst zu kommen. Dieses Hervorgehen der Sinnlichkeit aus dem Geist wird besonders deutlich in dem thomistischen Lehrstück der „*cogitativa*“, die gleichsam eine Fortsetzung des Geistes in die Sinnlichkeit hinein ist. Immer wieder greift R. den mit dem Namen *cogitativa* angedeuteten Fragenkreis auf (vgl. 171, 194 ff., 215 ff.); trotzdem müssen wir gestehen, daß uns nicht ganz klar geworden ist, was nun eigentlich die Aufgabe der *cogitativa* sein und wie sie gegen den intellectus agens abgegrenzt werden soll; die Darlegungen von J. B. Lotz in Schol 14 (1939) 330 f. scheinen uns hier weiter zu führen. Weit ausholend behandelt R. dann die Frage, wie die species intelligibilis außer dem esse, das der Geist von sich aus beibringt, noch die

spezifische Wesenheit der Dinge enthalten könne, ohne daß damit eine passive Bestimmung des Geistes durch das Stoffliche gegeben sei. Zur Lösung der Frage wird in breiten, recht subtilen Ausführungen im Anschluß an Thomas eine spekulative Theorie der innerweltlichen Wirkursächlichkeit geboten. Aus ihr ergibt sich für R. als Lösung der Frage, daß letztlich der Geist selbst das Phantasma erwirkt und so von seiner Freiheit her in sich bestimmt ist, logisch bevor er das Phantasma aufnimmt (278). Das bleibt indes schwer verständlich.

Der kurze Schlußteil (281—296) faßt zusammen, was sich aus den Untersuchungen über die Möglichkeit der Metaphysik auf dem Boden der imaginatio ergibt. Metaphysik ist möglich als transzendente Reflexion auf das, was in der Erkenntnis der Welt mitbejaht wird; diese Reflexion auf das, was Metaphysik möglich macht, ist schon selber Metaphysik und im Grunde schon das Ganze, was menschlicher Metaphysik zugänglich ist.

Das sind einige Hauptpunkte aus der Fülle dessen, was dieses überaus anregende und mit ungewöhnlicher spekulativer Kraft geschriebene Buch bietet. Sein ganzer Reichtum kann sich nur persönlichem Studium erschließen. Manche oft nur zu formelhaft weitergegebenen thomistischen Lehrstücke erscheinen, in die großen Zusammenhänge der gekennzeichneten Fragenkreise hineingestellt, in überraschend neuem Licht. Hingewiesen sei z. B. auf die Bemerkungen über die reflexio ad phantasma (199), die intentio (246, 268 ff.), die causalitas mutua (260), die Kategorien (291 ff.). Hoffentlich bleiben so manche Anregungen, die das Buch gibt, nicht deshalb ungenutzt, weil sie wegen des Fehlens eines Sachweisers in den langen, für das Auge wenig gegliederten Abschnitten verschwinden. Man möchte es wirklich wünschen, daß dieses Werk die Beachtung fände, die es verdient, nicht im Sinn einer blinden Übernahme seiner Thesen, wohl aber in lebendiger Auseinandersetzung mit seiner Methode und seinem überaus reichen Ideengehalt.

Um nun auf einige Punkte im besondern einzugehen, so sei zunächst noch einmal auf die Darlegungen über die Sinneserkenntnis hingewiesen. R. ergänzt und berichtigt hier die Darstellung der thomistischen Lehre, die *G. Siewerth* gegeben hatte (vgl. Schol 10 [1935] 109 f.). Gegen R.s „unmittelbaren“ Realismus haben wir nichts Wesentliches einzuwenden, zumal nicht nur die Bewußtheit der species, sondern sogar ihr Erwirktsein durch den aufnehmenden Sinn anerkannt wird; nur scheint uns ein solcher Realismus eher den Namen eines „mittelbaren“ zu verdienen. Die species, die ein Körper im Medium der Sinnlichkeit wirkt, ist eben doch weder der Körper selbst noch ein seinem eigenen numerisch identisches Akzidens — sonst kämen wir entweder zu einer Art Allgegenwart aller Körper oder zu der seltsamen Vorstellung, daß sich die Akzidentien eines Körpers außerhalb ihrer Substanz ausbreiten. Zum Überfluß bringt R. selbst (62) einen Thomastext, der diese Identität ausdrücklich ausschließt: Non est intelligendum, quasi agens (das sensible) influat in patiens (den sensus) eandem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem (Quodl. 8 a. 3).

Auch die Auffassung der species intelligibilis als des Sichtbarwerdens des intelligiblen Gehaltes im Phantasma selbst scheint uns sehr bemerkenswert. Wir sagten schon bei Gelegenheit unserer Besprechung des Werkes von *G. Rabeau* (Schol 14 [1939]

414 f.), daß dessen Untersuchungen in die gleiche Richtung weisen. Andererseits scheint uns Rahner zu ausschließlich die Allgemeinheit der species zu berücksichtigen. Die Texte, in denen Thomas die intellektuelle Erfassung als „*intus legere*“ und Wesenserkenntnis kennzeichnet, sind nicht genug beachtet. Die erste Wirkung der „Erleuchtung“ des Phantasmas ist u. E. nicht die Erfassung der Washeit als einer allgemeinen, sondern die wesenhafte Erfassung der Washeit überhaupt (vgl. de Vries, Denken und Sein 75–78).

Auch sonst ist die Thomasdeutung nicht immer gleich glücklich. Wie bewundernswert sie in vielen Punkten ist, anderswo erscheint sie gewaltsam, und man wird den Eindruck nicht ganz los, als werde eine vorher bereits fertige Theorie nur nachträglich durch einige Texte als thomistisch „bewiesen“. Sonst wäre z. B. die Auffassung von der Priorität des Urteils vor der begrifflichen Erfassung (*apprehensio*) und von der Unmöglichkeit, das Metaphysische überhaupt in der begrifflichen Erfassung zu erreichen, schwer verständlich. Sagt doch Thomas ausdrücklich, daß das *ens* das erste ist, „*quod cadit in apprehensione*“, und daß sich auf diese „*ratio entis*“ die ersten Prinzipien „gründen“ (S. th. 1, 2 q. 94 a. 2). Freilich wird man zugeben müssen, daß die bloße „*abstractio totalis*“ nicht zum transzendentalen Seinsbegriff führen kann. Aber Thomas kennt auch eine „*abstractio formalis*“, durch die die Form und doch so wohl auch die „Form der Formen“, das Sein, von der Materie gelöst wird. Wenn R. das Sein als das Apriori des Verstandes auffaßt, so dürfte das dem Phantasma gegenüber richtig sein. Aber kann das erste Erfassen des Seins ein *Hineinbilden* eines apriorischen Elementes in das Sinnenbild sein? Muß nicht die ursprüngliche Seinserkenntnis vielmehr ein *Vorfinden* des Seins eines Seienden sein, eben das Erfassen des eigenen Seins, das in der Rückkehr des Geistes zu sich selbst gegeben ist? Jedenfalls ist nur von diesem Haben des Seins *selber* her die Zuerteilung des Seinsbegriffs an das andere kritisch zu rechtfertigen.

Mag nun der Seinsbegriff ursprünglich das Apriori des Verstandes sein oder aber durch formale Abstraktion aus der Erfahrung des eigenen Seins gewonnen werden, jedenfalls fragt sich: Welches ist sein Inhalt? Nach R. wäre es von Anfang an das Sein in seiner Ungegrenztheit, in dem irgendwie das absolute Sein erfaßt ist. Und weil nun, wie richtig gesehen wird (110 f.), jedes Urteil letztlich auf Sein geht, wird geschlossen, in jedem Urteil werde das absolute Sein mitbejaht. Dieser Punkt erregt am meisten Befremden. Tatsächlich *sieht* unser erster Begriff des Seins (*esse*) gewiß in formaler Abstraktion vom begrenzenden Sosein *ab*; aber deshalb *leugnet* er noch nicht die Grenzen, besagt also noch nicht Unendlichkeit. R. scheint auch nicht an die bestimmte, göttliche Unendlichkeit zu denken. Das Sein ist ihm „zwischen nichts und unendlich oszillierend“ (114), es hat gleichsam eine schwebende, unbestimmte Unendlichkeit; im Grunde meint R. wohl dasselbe wie J. B. Lotz, der von einem „ursprünglich leeren Seinshorizont“ spricht (Schol 14 [1939] 340 f.). Müßte hier nicht zwischen logischer Unendlichkeit (Allumfassendheit) und realer Unendlichkeit (Fülle aller Vollkommenheit) deutlicher unterschieden werden? Die letztere ist wohl weder als bestimmte, göttliche Unendlichkeit noch in Form der schwer faßbaren „schwebenden“ Unendlichkeit unmittelbar im ersten Seinsbegriff eröffnet. Eher ließe sich das von der logischen Unendlichkeit sagen: Da-

durch, daß irgend ein Seiendes als Seiendes erfaßt wird, ist es in einen allumfassenden Zusammenhang hineingestellt, der letztlich auch Gott mitumfaßt und nur insofern möglich ist. In diesem Sinn ist vielleicht die „Mitbejahung Gottes“ gemeint. Freilich blieben auch dann noch zwei Fragen: 1. Ist die Erfassung dessen, daß der Gegenstand im alles umfassenden und darum letzten Zusammenhang steht, als solche wirklich Bedingung der Geltung jedes Urteils? 2. Wird der gemeinte Sachverhalt durch den Ausdruck „einschließliche Bejahung Gottes“ passend bezeichnet? Wenigstens das zweite bezweifeln wir sehr. „Bejahung“, auch „Mitbejahung“, besagt nun einmal ein bewußtes Verhältnis zum Bejahten; ein solches fehlt aber gerade gegenüber dem göttlichen Sein als solchen. Würde der Ausdruck nur gelegentlich einmal als gewagte Wendung gebraucht, so würde niemand daran Anstoß nehmen; aber wenn er, wie bei R., geradezu als eine Hauptthese erscheint, ist es einigermaßen begreiflich, wenn es zu Mißverständnissen kommt.

Die Hauptleistung des Buches bleibt übrigens durch diese Einwände unberührt. Das ist die aus tiefem Verständnis der thomistischen Grundgedanken erwachsende Aufdeckung der bei Thomas zumeist verborgenen Metaphysik des menschlichen Geistes, die ausdrückliche Sichtbarmachung der Art, wie Thomas das Zusammenwirken von Geist und Sinnlichkeit aus dem Wesensbau des Menschen letztlich begreifbar macht. Selbst wenn man die thomistische Lehre von der Einheit der Wesensform und der völligen Unbestimmtheit der Materie nicht für so selbstverständlich hält wie R., wird man die Bedeutsamkeit dieser Tiefenschau nicht verkennen. Nur wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Ausgestaltung der metaphysischen Theorie dort, wo ihre Auswirkungen ins bewußte Leben hinein verfolgt werden (Urteil, Bejahung, auch „Mitbejahung“ sind doch wohl bewußte Vorgänge!), auch mit der Erfahrungswirklichkeit wieder in Föhlung gebracht worden wäre, wie es doch auch der aristotelischen Denkart des hl. Thomas nur entspricht. Dann wäre vielleicht die Gedankenführung weniger geradlinig rein spekulativ geblieben, hätte aber wohl mehr dem Wesensgesetz menschlichen Denkens entsprochen, das R. selbst als „Geist in Welt“ so trefflich gekennzeichnet hat. Muß nicht menschliches Philosophieren, soll es vor Irrungen möglichst bewahrt bleiben, mehr ein dialektisches Hin und Her zwischen geistgeborener Spekulation und weltzugewandter Erfahrung sein denn ein unbekümmertes Zuendedenken rein apriorischer Sätze? In der Hintansetzung der Erfahrung, wie auch des der Denkrichtung des Verf. weniger entsprechenden neueren Schrifttums (es ist z. B. doch nicht alles, was gegen Maréchal geschrieben wurde, einfach belanglos!) liegt unseres Erachtens methodisch die Schwäche des Buches, wie in der spekulativen Kraft und Tiefe seine Stärke liegt.

J. de Vries S. J.

Hessen, J., *Platonismus und Prophetismus*. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. gr. 8^o (240 S.) München 1939, Reinhardt. M 4.80; geb. M 6.50.

„Platonismus“ ist hier nicht im Gegensatz zum Aristotelismus gemeint, sondern allgemein als das philosophische Denken, wie es vom Griechentum her in die abendländische Kultur eingegangen ist; „Prophetismus“ meint die biblische Geisteswelt; die Namen sind gewählt, weil die beiden Geisteswelten nach der Meinung des Verf.