

an. Wesenheit und Dasein sind nicht »zwei innere Schichten«, sondern Seinskonstitutionsgründe, derart, daß beim ens contingens die Wesenheit gegen ihr reales Identischsein mit dem Dasein innerlich indifferent ist. Auch in Gott sind Wesenheit und Dasein wie Grund und Folge unterschieden und in ihrer Unterschiedenheit zugleich innerlich notwendig identisch. Form und Materie sind Konstitutionsgründe der körperlichen Dinge, nicht aber in ihnen wie ein Allgemeines und ein Besonderes; die Materie ist der bestimmbare, die Form dagegen der bestimmende substantielle Wesenskonstitutionsgrund. Wenn Thomas von Aquin die *materia signata quantitate* als Individuationsprinzip im Bereich des Körperlichen betrachtet, so statuiert er nicht ein universale in re, sondern er sagt: in dem einen Körper ist die aus Materie und Form als substantiellen Konstitutionsgründen innerlich zusammengesetzte Wesenheit indifferent gegen ihr Diesessein; das Prinzip aber, das die Singularität begründet, ist die Materie als letzter bestimmbarer Wesenskonstitutionsgrund, sofern sie die bestimmte Quantität ihrer Natur nach fordert. Thomas betrachtet also den Körper als innerlich sinnvoll-zielbestimmt aufgebaut; die Wesenheit bedarf und verlangt ihrer Natur nach die Ergänzung durch die Individualität. Die *natura communis* des Duns Skotus läßt sich ebenfalls so verstehen, daß ein universale in re nicht behauptet wird; das eine Ding ist spezifisch bestimmtes Ding durch seine Natur und dieses durch das Diesessein. Die von der Sinneserkenntnis wesentlich verschiedene intellektive Wesenserkenntnis ist ein Im-Innern-der-Sache-lesen, d. h. ein Erfassen der dem Seienden innerlichen sinnvoll-zielbestimmten Struktur und Gliederung. Dieses Erfassen kann in verschiedenem Sinn eine Abstraktion einschließen, insofern als von formal verschiedenen, aber real identischen Seinskonstitutionsgründen der eine ohne den andern (oder die andern) betrachtet wird. Zumal kann die Wesenheit in Abstraktion von Dasein und Dasein betrachtet werden. Diese abstraktiv-intellektive Wesenserfassung liegt auch der Teilursachenlehre des Duns Skotus schon zugrunde und wird von diesem nicht bestritten. Festeingewurzelte, von Thomisten und Suarezianern weitergegebene und auch in der Gegenwart vorgetragene Mißverständnisse und Vorurteile gegen die skotistische *distinctio formalis ex natura rei* erschweren freilich den Zugang zu dem tiefsten Gedanken des Skotus, den wir darin sehen, daß jedes Seiende sowohl eines ist wie zugleich in seiner Einheit eine Vielheit von formal verschiedenen Konstitutionsgründen (*formalitates*) enthält, deren inneres Verhältnis im Seienden sich freilich noch eingehender bestimmen läßt, als Skotus es getan hat. Dies sind nur Andeutungen. Sie wollen selbstverständlich den großen und wichtigen Fragenkreis nicht in seinem ganzen Umfang entscheiden, aber doch zum Ausdruck bringen, daß die Grundlagen der Erkenntnistheorie und Metaphysik wesentlich anders zu bestimmen sind, als es im vorliegenden Buch geschieht, und daß auch Aristoteles, Thomas von Aquin und Skotus sie wesentlich anders sehen. C. Nink.

Toccafondi, E. T., O. P., La ricerca critica della realtà. 8^o (VIII u. 312 S.) Rom (Via della Palombella 24—25) 1941, Arnoldo. L 26.—

Das Buch, die Frucht langjährigen Nachdenkens und 18-jähriger Lehrtätigkeit, ist ein erfreuliches Zeichen dafür, wie auch im italienischen Thomismus die Einsicht immer mehr durchdringt, daß eine gründliche Behandlung der erkenntnistheoretischen Frage eine unabwiesbare Forderung ist. In der Einleitung und im 1. Teil (1—149) sucht der Verf. Sinn und Eigenart der kritischen Fragestellung scharf zu umgrenzen. Er unterscheidet eine dreifache Haltung gegenüber der Frage nach der Geltung unserer

Erkenntnis: die natürliche, vorphilosophische, noch unkritische Haltung, dann eine erste philosophische, wenn auch noch nicht ausdrücklich kritische Einstellung (*pensiero protocritico*), schließlich die eigentlich kritische Metaphysik. Die zweite Stufe wird der alten scholastischen Metaphysik zugeordnet. Diese zielt zwar ausdrücklich auf eine Metaphysik des Seins, eine Ontologie, schließt aber in ihrem Vollzug selbst eine »funktionale« Reflexion auf das eigene Denken und seine Geltung ein. Erst die eigentlich kritische Metaphysik, wie sie der Forderung der Neuzeit entspricht, macht das eigene Denken und seine Geltung in »intentionaler« Reflexion ausdrücklich zum Gegenstand der Untersuchung. Die Berechtigung dieser Haltung wird durchaus anerkannt; auf die Kritik verzichten wäre dasselbe wie auf die Philosophie verzichten (5). Gewiß muß die Erkenntniskritik nicht notwendig an den Beginn gestellt werden, aber ohne sie kommt die Metaphysik nicht zu ihrer vollen Bewußtheit (55).

Der Anfang der Erkenntniskritik muß möglichst voraussetzungslos sein; es darf weder der Realismus noch der Idealismus einfach als wahr angenommen werden; man muß an der transzendenten Geltung der Erkenntnis zunächst methodisch zweifeln, um sie als streng kritisch gesicherte gewinnen zu können (58, 96). Trotzdem glaubt T. nicht ohne jede vorausgesetzte Gewißheit auskommen zu können. Ausgangspunkt ist ihm die in negativer Form ausgedrückte Gewißheit, daß das Denken nicht innerlich notwendig auf den Irrtum und ähnlich auch nicht innerlich notwendig nur auf das Denkimmanente mit Ausschluß der Transzendenz hingeordnet ist (105). Die Hinordnung auf das Falsche wird dabei als der Natur der Erkenntnis widerstreitend ausdrücklich ausgeschlossen, während hinsichtlich der Möglichkeit der Transzendenz nur eine von vornherein festgelegte Leugnung abgelehnt wird, ohne daß darum diese Möglichkeit von Anfang an positiv behauptet würde (119).

Auf dieser Grundlage bietet der 2. Teil einen positiven Aufbau der Erkenntniskritik (*gnoseologia*). Entscheidend ist hier das 1. Kap. (153—176), das die Vereinbarkeit der seinshaften Innerlichkeit des Gedankens mit seinem erkenntnismäßigen Übersicht-Hinausweisen begründen soll. Das menschliche Denken erfaßt sich selbst als nur relative und akzidentelle Vollkommenheit, darum als nicht reinen Akt, der sich als solcher als abhängig erweist, als letztlich bestimmt durch den reinen Akt. Von diesem reinen Akt als der Allursache hängt die Vielheit der Dinge ab; da ein einziges Geschöpf dessen Gutheit nicht genügend darstellen kann, ruft er viele und verschiedene Geschöpfe ins Dasein (171). Diese vielen Geschöpfe werden in unserm Denken bildhaft dargestellt und in diesem Bild übersteigt das Denken sich selbst und erfaßt das von sich Verschiedene (173).

Die folgenden Kapitel sollen diese allgemeine Lösung der kritischen Frage im einzelnen vervollständigen. In Auseinandersetzung mit dem italienischen Idealismus wird die thomistische Lehre vom Begriff und von den Prinzipien dargelegt. Erstes Prinzip ist dem Verf. das »Prinzip des Seins als Seins«, das sich uns in dreifacher Fassung darbietet: in positiver Fassung als »Prinzip der Setzung des Seins« (»Das Sein ist eine Washeit, die auf das Dasein hingeordnet ist«), in negativer Form als Widerspruchsprinzip, in exklusiver Form als Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Das »Identitätsprinzip« in seiner gewöhnlichen Fassung lehnt T., weil es eine reine Tautologie ist, als echten Grundsatz ab, u. E. mit Recht; ob aber seine neue »positive Fassung« des Seinsprinzips mehr Aussicht hat, das Widerspruchsprinzip von der ihm von Aristoteles und Thomas zuerkannten ersten Stelle zu verdrängen?

Den metaphysischen Höhepunkt erreicht das Buch in dem Kap. über Objekt und Subjekt »sub specie aeternitatis« (254—279). Der Verf. entwickelt hier eine Art ideologischen Gottesbeweis und zeigt das Unmögliche der idealistischen Konstruktionen, die das unbedingte Sein des göttlichen Denkens in widerspruchsvoller Weise mit dem Werden und Fortschreiten unseres Denkens in eins setzen.

Wir stimmen T. vollkommen zu, wenn er die metaphysische Eigenart der Erkenntniskritik hervorhebt; wir würden die ursprüngliche Einheit von Metaphysik und Erkenntniskritik sogar noch stärker betonen, entsprechend unseren Ausführungen in Schol 13 (1938) 321—341. Freilich ist hier ein mögliches Mißverständnis abzuwehren. Wenn die Erkenntniskritik, wie es auch der Zielsetzung T.s entspricht, die letzten, in der natürlichen Gewißheit nur unausgesprochen zugrunde liegenden Sicherungen unserer Seinserkenntnis ausdrücklich herausarbeiten soll, kann sie nicht von Anfang an ein Höchstmaß von Metaphysik aufbieten, um die Geltung der Erkenntnis gleich aus ihren letzten und tiefsten Seinsgründen begreiflich zu machen. Gewiß hat auch eine »Erkenntnismetaphysik« in diesem Sinn ihre Berechtigung, aber »Erkenntniskritik«, wie wir sie verstehen und wie sie gewiß auch ein berechtigtes Anliegen ist, hat eine andere Aufgabe. Sie soll die letzten logischen Gründe, das »primum quoad nos«, herausarbeiten und von ihm aus erst den Weg erhellen zu dem, was an sich das Erste ist. Es ist aber klar, daß eine so verstandene kritische Rechtfertigung unserer Erkenntnisse nicht durch metaphysische Sätze erfolgen kann, die selbst nur mittelbar, durch Schlußfolgerung, für uns erkennbar sind. Sonst ergibt sich unweigerlich die »petitio principii«. Wenn wir aus diesem Grund die geistvollen Gedankengänge Maréchal's oder auch Veutheys nicht als erste Lösung der kritischen Frage gelten lassen können, so müssen wir gegen T.s Ableitung der Transzendenz des Denkens ähnliche Vorbehalte machen. Die vielleicht bescheidenere, aber im Ganzen der Philosophie, wie auch T. betont, unabweisbare Aufgabe der Erkenntniskritik verlangt zunächst den Verzicht auf kühne Gedankenflüge und ein nüchternes Ausgehen vom unmittelbar Gegebenen.

Mit Recht schreibt T. (109), daß bei Thomas die wesentlichen und richtunggebenden Linien einer solchen »Kritik des Aktes« vorgezeichnet sind, aber ebenso wahr ist es auch, daß eine voll durchgeführte »kritische Metaphysik« bei ihm noch fehlt. Wollen wir also über seine »Protokritik« hinauskommen, so dürfen wir uns nicht auf Texterklärungen und Nachvollzug seiner Gedanken beschränken, sondern müssen es wagen, auch ohne solche Hilfen mit offenem Blick an die »Sachen selbst« heranzutreten. Sonst werden wir nicht wesentlich über seine »Protokritik« hinauskommen. Diese geht freilich u. E. über ein bloß einschließliches Erfassen der Erkenntnissicherungen, das auch in der natürlichen Einstellung schon vorliegt (vgl. 44, 48), hinaus, aber nicht so sehr in der Richtung eines Ausdrücklich-machens der letzten logischen Gründe als vielmehr in der Richtung auf eine letzte metaphysische Erklärung der Erkenntnis (vgl. unsere Aufsätze in Schol 8, 10 u. 11 [1933, 1935, 1936]). Und so ist es kein Zufall, daß T., auf den Bahnen des Aquinaten wandelnd, zu einer ähnlichen Erkenntnismetaphysik gelangt ist. J. de Vries.

Blondel, M., *La Pérennité de la Philosophie et le Discernement progressif d'une constante et indispensable Médiation*: Rev MétMor 47 (1940) 349—363.

Diese Arbeit will, anschließend an gewisse Fragestellungen und Lösungsversuche der Vergangenheit, das »Problem der Vermittlung«, d. h. die Frage erörtern, wie sich gewisse scheinbar gegensätzliche