

## Besprechungen

Nink, C., S. J., *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*. gr. 8° (XII u. 495 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 24.80; geb. DM 28.—. Ders., *Sein und Erkennen. Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie*. 2. Aufl. gr. 8° (400 S.) München 1952, Kösel. DM 19.50.

Die Neuauflage von „Sein und Erkennen“ weist gegenüber der 1. Auflage, die in Schol 14 (1939) 100 f. ausführlich gewürdigt wurde, nur unbedeutende Veränderungen auf. Die in diesem Werk zusammengefaßten Untersuchungen sollen nach der Absicht des Verf. den Weg zu einer systematischen Prinzipienlehre bahnen. Selbst bieten sie noch kein in sich geschlossenes System, sind aber „wesentlich und unerlässlich für die Systembildung“ (16). Namentlich für die erkenntnistheoretischen Grundlagen der „Ontologie“ wird man auf „Sein und Erkennen“ zurückgreifen müssen.

Die „Ontologie“ selbst aber ist der systematische Abschluß der zahlreichen Arbeiten, in denen sich der Verf. um die Grundlegung der Philosophie bemüht hat. Aufgabe der Ontologie ist ihm vorzüglich die Aufdeckung des inneren Aufbaus des Seienden aus den Seinsprinzipien, die es konstituieren. Denn „das Seiende als solches ist eine Vieleinheit, die . . . damit gegeben ist, daß . . . formal verschiedene Konstitutionsgründe real identisch sind“ (1). So spricht der Verf. gleich zu Anfang die Grundthese des Werkes aus.

Der 1. Teil (9-201) entfaltet die *Seinsconstitutiva* im einzelnen. Ausgehend von der Universalienlehre, die im konkreten Einzelding Wesen und Singularität unterscheidet, findet N. in jedem existierenden Seienden als letzte innere Seinsprinzipien Wesenheit, Singularität, Diesessein (*haecceitas*) und Dasein. Im kontingenten Seienden verhält sich das jeweils vorangehende dieser Aufbauprinzipien zum folgenden als ergänzungsbedürftige Potenz zum vollendenden Akt; ihre reale Identität ist nicht wesensnotwendig. Aber auch im absoluten Seienden selbst sind die genannten Seinsprinzipien formal unterschieden, freilich wesensnotwendig real identisch und nicht im Potenz-Akt-Verhältnis zueinander stehend.

Im kontingenten Seienden baut sich die Wesenheit wieder aus formal unterschiedenen metaphysischen Wesensstufen (z. B. Gattung und artbildendem Unterschied) auf. Diese Wesensstufen bringen in den Körpern die Zusammensetzung aus Materie und Form mit sich. Der Körper als solcher ist nämlich mit dem realen Identischsein von Substanz und Körperlichkeit gegeben. Es gibt aber nicht Körper als solche, sondern spezifisch bestimmte Körper. „Jeder Körper ist also in der Einheit seines spezifischen substantiellen Wesens aus zwei sich ergänzenden substantiellen Prinzipien konstituiert: dem körperlich-stofflichen Sein — der bestimmbareren Materie, in der alle Körper übereinstimmen — und der spezifizierenden (bestimmenden) Form, in der sich spezifisch verschiedene Körper unterscheiden“ (32). Materie und Form sind also ebenfalls formal unterschiedene, real aber identische Seinsprinzipien.

Eigenartig ist die Unterscheidung von Singularität und Diesessein (*haecceitas*). Sie wird daraus verständlich, daß nach N.s Auffassung die Wesenheit aus sich noch nicht das Konkretum „Mensch“, sondern nur „humanitas“ besagt; durch die als Akt hinzutretende Singularität wird diese zuerst zu einem konkreten Subjekt, dem „individuum vagum“ des hl. Thomas, das zugleich die Art (*Species*) ist (58 Anm. 53). Erst durch die zu dem so konstituierten Seienden als weiterer Akt hinzukommende Diesheit wird das Seiende zu diesem Einzelding. Nach diesen Darlegungen ist man zunächst überrascht, daß trotzdem die Materie als letztes Individuationsprinzip der Körper bezeichnet wird. Dies wird dadurch begründet, daß der Körper durch die Materie auf das Diesessein als seine Ergänzung final hingeeordnet ist; durch diese Hinordnung ist die Materie „signiert“ (76). Ja „die Natur dieses Individuums ist . . . nicht erst durch ihr reales Identischsein mit ihrem Diesessein diese, sondern *natura prius* dazu schon dadurch, daß sie in sich selber sinnvoll-final auf ihr Diesessein . . . hingeeordnet ist“ (78). Aber erst das durch das Diesessein vollendete Einzelding ist mögliches Subjekt des Daseinsaktes. Selbst in Gott, heißt es, sei das Dasein nur *principium quo* (101); ein subjektloses Dasein sei unmöglich (97).

Im Dasein des Seienden gründet die dem Seienden wesentliche „Festigkeit“ (107 f.), als deren Ausdruck das Widerspruchsprinzip bezeichnet wird (291). Ferner



folgt aus dem Dasein jedes Seienden ein substantielles inneres Wo- und Wannsein; und zwar ist in jedem Seienden die Substanz in ihrem ganzen Wo überall ungeteilt gegenwärtig (117). Räumlich ist das Wo und zeitlich ist das Wann allerdings nur bei den Körpern (145-159). Neu ist die Lehre von einer „naturegegebenen Erkenntnis“, die dem Seienden auf Grund seines innern Aufbaus zukomme. Im engeren Sinn, heißt es freilich zu Beginn des betr. Kap. (125), komme diese Erkenntnis nur den erkennenden Wesen zu. Für diese Einschränkung wird jedoch außer der allgemeinen Sprech- und Denkweise keine Begründung gegeben; der systematische Zusammenhang würde, wie uns scheint, eher die Ausdehnung dieser Erkenntnis auf alles Seiende verlangen, da sie dem Seienden einfach deshalb zukommen soll, weil es seine inneren Gründe und damit sich selbst „besitzt“ (86). Hier entsteht die Frage, ob nicht ein „nimum probare“ vorliegt. Die naturegegebene, substantielle Erkenntnis wird allerdings als unbewußt betrachtet; sie ist kein „beobachtbares Tun“ (125); für die Erklärung des Apriori aber ist sie von wesentlicher Bedeutung (138). Ähnlich spricht der Verf. allgemein von einer substantiellen, naturegegebenen Aktivität, die dem wirklichen Seienden zukomme, weil mit seinem Wirklichsein das Besitzen seiner selbst, seiner Eigentümlichkeiten und Fähigkeiten gegeben ist (159). Das soll freilich nicht besagen, daß das „Folgen“ oder „Resultieren“ der Fähigkeiten aus der Substanz bereits Aktivität ist.

Der 2. Teil des Werkes (203-431) ist den *Wesenseigentümlichkeiten des Wirklichen* gewidmet. Hier kommen die bekannten Transzendentalien Einheit, Wahrheit und Gutheit zur Sprache. Die Einheit des Seienden ist entsprechend der Lehre des 1. Teiles notwendig Vieleinheit, unitas ordinis; ausdrücklich heißt es: Omne ens est unum multiplex (209). In diesem Zusammenhang kommt der Verf. auch auf die skotistische *distinctio formalis ex natura rei* zu sprechen; sie bedeute keinen übertriebenen, sondern einen eindringenden und konsequenten Realismus (228).

Die Wahrheit, „Seinslogizität“ oder „Sinnhaftigkeit“ des Seienden besagt nach N. vor allem, daß im Seienden sich Grund-Folge- bzw. Folge-Grund-Zusammenhänge finden (250). Mit der Seinslogizität hängen die ersten Prinzipien zusammen: das Widerspruchsprinzip, der Satz vom Grund und das Kausalprinzip (289-301). In der Ableitung des Kausalprinzips scheint uns bemerkenswert, daß es nun ausdrücklich heißt: das kontingente Daseiende „ist da und kann deshalb (!) nicht gleichzeitig nicht dasein“ (296). Damit scheint zugegeben zu sein, daß der Grund für das Ausgeschlossensein des Nichtseins eben im Dasein des Kontingenten liegt und daß das eigentliche Problem nicht lautet: Warum ist das Kontingente jetzt mit dem Nichtsein unvereinbar?, sondern: Warum ist es? Die Betonung der Unvereinbarkeit mit dem Nichtsein scheint uns von diesem entscheidenden Punkt in etwa abzulenken.

Sehr ausführlich kommt die Gutheit bzw. „wertbestimmte Finalität“ des Seienden zur Behandlung (302-431). Sie ist mit dem inneren Aufbau des Seienden aus Potenz und Akt gegeben, weil jeweils der Akt Vollkommenheit, Wert und Ziel der Potenz ist. Darüber hinaus ist das Ganze Ziel all dieser „einheitlich-sinnvoll-finalen Ordnung“. Zwei Exkurse behandeln die Begriffe Urbild-Abbild und Schönheit. Mit Recht heißt es: Das Urbild-Abbild-Verhältnis ist nur möglich durch ein Erkenntnisvermögen, das im Hinblick auf das Urbild das Abbild begründet (345). Schönheit ist nicht wesensnotwendiges Attribut jedes Seienden, sondern kommt nur dem vollendeten Seienden zu (347); sie besagt vollkommene Ausprägung der Seinsvielseinigkeit, Vollendung der Sinnhaftigkeit und Werthaftigkeit (347). — Ausführlich kommt das Naturstreben oder, wie N. gewöhnlich sagt, die „Naturliebe“ zur Sprache. In diesem Zusammenhang versucht N. eine theologische Erklärung, die den „appetitus naturalis in visionem Dei“ vermeidet und doch eine seinshafte Hinordnung des Menschen auf das übernatürliche Ziel annimmt: Der Mensch, meint er, sei schon vor der Gnade durch die Bestimmung zur Übernatur in seinen innern Prinzipien wesentlich erhöht (376). So haben wir kraft unserer Substanz, wie sie tatsächlich ist, ein naturhaftes Vertrautsein mit der übernatürlichen Bestimmung (377) und ein naturhaftes Streben nach ihr.

Der verhältnismäßig kurze 3. Teil (433-483) behandelt schließlich die *Seinskategorien*. Die endliche Substanz ist wesentlich durch Akzidentien ergänzungsfähig und -bedürftig. Das Potenz-Akt-Verhältnis zwischen Substanz und Akzidentien besagt ebenfalls reale Identität bei formaler Unterschiedenheit (439). Im Zusammen-



hang mit der ersten Kategorie, der Substanz, wird auch die „Subsistenz“ (suppositalitas), durch die eine vollständige Substanz zur Hypostase wird, behandelt. Sie ist eine positive Vollkommenheit, durch die vollständige Einzelsubstanz naturhaft, aber nicht absolut notwendig, gefordert, der Existenz aber logisch vorgeordnet (451 f.), der substantielle Abschluß der vollständigen Einzelsubstanz, durch den diese zur Aufnahme der Existenz befähigt wird (452).

Von den einzelnen Akzidentien werden besonders Quantität, Qualität und Beziehung besprochen. Quantität ist nicht dasselbe wie Größe, setzt diese vielmehr voraus. Größe ist ursprünglich mit dem Actus gegeben, eine Eigentümlichkeit des Seienden als solchen (459). So glaubt der Verf. im Anhang auch die Größe als Gegenstand der Mathematik retten zu können. Die Mathematik hat ihren Gegenstand nicht geändert, sondern sie ist vom näher bestimmten Größenbegriff, der sinnlich wahrnehmbaren Größe (Quantität), zum ursprünglichen Sinn der Größe und des Maßes zurückgegangen, der in der Seinsbestimmtheit gründet und darum einen uneingeschränkt weiten Sinn hat (478). Gegenstand der Geometrie aber bleibt die kontinuierlich ausgedehnte Größe (481).

Wie schon dieser gedrängte Überblick zeigt, bedeutet das Werk N.s einen durchaus selbständigen und *einheitlich durchgeführten Aufbau der Ontologie*, in dem von wenigen Urätzen aus das Gesamtsystem streng folgerichtig entwickelt wird und Ausblicke auf die verschiedensten Probleme eröffnet werden. So erweist sich die Fruchtbarkeit der Ansätze des Verf. Die denkerische Kraft, mit der die immer wieder eingeschränkten Grundlehren durchgeführt werden, verdient Bewunderung. Es ist so ein in sich geschlossenes System, eine widerspruchsfreie Deutung der Gesamtwirklichkeit erreicht worden — einige kleine Bedenken, die vielleicht auf Mißverständnissen beruhen, seien hier zurückgestellt.

Die Frage ist aber unvermeidlich: Genügt die innere Folgerichtigkeit und *Widerspruchsfreiheit* als Kriterium der Wahrheit? Ist nicht auch die thomistische Ontologie und vielleicht auch die Metaphysik des Suarez eine in sich widerspruchsfreie Deutung der Wirklichkeit? Und doch weicht N. in vielen Punkten von beiden ab; seine Ontologie bedeutet eher eine Weiterführung des Skotismus. Außer gelegentlichen Bemerkungen, in denen N. seine Auffassungen gegen Lehren des hl. Thomas (z. B. 232 f.) oder des Skotus (228 f.) abgrenzt oder gegen abweichende Ansichten moderner Scholastiker (z. B. M. Müllers 64, K. Rahners 82, L. Fuetschers 229) verteidigt, fehlt die Auseinandersetzung mit andern scholastischen Systemen. Vielleicht wäre der starke Band sonst nochmals auf den doppelten Umfang gewachsen.

Um so mehr drängt die Frage, ob die angewandte *Methode* die grundlegenden Annahmen positiv zu rechtfertigen vermag. N. betont mit Recht wiederholt, daß alle Ontologie letztlich von der Erfahrung ausgehen müsse. Freilich kommt es ihr nicht auf die bunte Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen, sondern auf das Intelligible an; aber auch dieses wird ursprünglich nur im Sinnfälligen erfaßt (266). Würde dem nicht eine mehr von den Phänomenen ausgehende Methode oder wenigstens ein Erläutern der abstrakten Sätze an konkreten Beispielen entsprechen? Tatsächlich aber wird die strenge Abstraktheit der Gedanken kaum je einmal durch ein Beispiel aufgelockert. Bringt diese Methode nicht für uns Menschen Gefahren des Abirrens mit sich?

Die entscheidende Frage ist schließlich: Können sich die grundlegenden Annahmen N.s wirklich auf echte intellektive Evidenz stützen, sind sie durch die Sache selbst gefordert? Wir denken hier vor allem an einen weitgehenden *Parallelismus zwischen begrifflichen Strukturen und Seinsstrukturen*. Ein solcher scheint uns etwa in dem Satz zum Ausdruck zu kommen: „Der Intellekt unterscheidet und eint, was in der Sache unterschieden und zugleich identisch ist“ (231). Das Urteil ist für N. darum Nachvollzug des realen Aufbaus des Seienden selbst. Niemand wird leugnen, daß dies in gewissen Grenzen der Fall ist. Aber die begrifflichen Strukturen sind auch in weitem Maß durch die abstraktive Eigenart unseres Denkens bedingt (vgl. S. th. 1 q. 85 a. 5), und darum fordert ihre Übertragung auf die Seinsordnung viel Behutsamkeit. Geht es z. B. an, ohne Einschränkung zu sagen: „Logisch notwendige Folge ist in ihrem ursprünglichen Sinn innerlich notwendige Seinsfolge“ (250)? Was ist denn dieses reale Folgen oder „Resultieren“? Gewiß will N. nicht



sagen, so wie sich z. B. aus der Definition des Dreiecks gewisse Lehrsätze ergeben, so gebe es ein reales Geschehen, durch das die Eigentümlichkeiten des Dreiecks aus seinem Wesen hervorgehen. Wenn aber das reale „Sich-Ergeben“ kein Geschehen ist und doch eine reale Beziehung sein soll, was ist es dann?

Wenn der Parallelismus zwischen Denk- und Seinsordnung in so weitem Maße gilt, wie ihn der Verf. annimmt, dann ergibt sich allerdings logisch seine weitere These, daß jedes Seiende ohne Ausnahme eine *Vieleinheit* ist. Aber ist diese Auffassung haltbar? Wenn es wahr ist, was Thomas mit Berufung auf Platon sagt: *Necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem* (S. th. 1 q. 44 a. 1), dann hat die Einheit nicht nur, wie auch N. annimmt (214), teleologisch den Vorrang vor der Vielheit, sondern sie ist auch dem Sein und der Natur nach vor der Vielheit, so daß die erste Einheit nicht mehr Vieleinheit im Sinne N.s sein kann. Wenn aber die Mehrheit der inneren Seinsgründe des endlichen Seienden letztlich auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden muß, so kann dieses nur das *Sein* selber sein, das als subsistierendes Sein in seiner unendlichen Fülle in höherer Weise voraus-enhält, was immer sich im Endlichen in der Vielheit der inneren Seinsgründe entfaltet. Kommt dieser Vorrang des Seins bei N. genügend zur Geltung?

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier eine Beantwortung all dieser Fragen zu versuchen. Jedenfalls ist es ein Beweis des tiefen philosophischen Ernstes des Buches, daß es dazu zwingt, uralte metaphysische Fragen wieder von Grund aus neu zu stellen.

Jos. de Vries S. J.

Kuhn, H., *Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie*. gr. 8° (173 S.) Tübingen 1950. Mohr. DM. 4.80.

Um die Art, wie dieses sehr ernst zu nehmende Buch die *Existenzphilosophie* behandelt, zu verstehen, muß man von vornherein wissen, daß der Verf. damit „eine Philosophie von der Art der Philosophie Sartres“ (6) meint; deshalb werden auch bei deren anderen Vertretern eher jene Denkmotive akzentuiert, die dasselbe oder wenigstens ein verwandtes Gepräge aufweisen. Die so geschauten Existenzphilosophie wird einerseits als „ein Krankheitsmerkmal der Kultur“ gesehen; andererseits aber ist es ihr Verdienst, „eine zeitlose Wahrheit über den Menschen neu entdeckt zu haben“ (11). Dabei handelt es sich um das „Gesetz der Krise“ (11), das lautet: „Durch eine Krise müssen wir zur Reife gebracht werden“ (7). Hierin liegt eine gewisse „Wahlverwandtschaft“ (29) der Existenzphilosophie mit dem Christentum, die jedoch über den tiefgreifenden Unterschied nicht hinwegtäuschen darf; denn im Grunde ist die Krise, wie die Existenzphilosophen sie entwickeln, nur „eine Karikatur der christlichen Krise“ (14). Bei ihnen wird eben die Krise durch die Krankheit der Zeit verdorben, die darin besteht, daß „das Nichts sich ausdehnt“, dessen „legitimen Herrschaftsanspruch“ (11) sie verkünden. Daher „wird die Krise als eine Begegnung mit dem Nichts verstanden, d. h. mit der Negation von Sinn und Wirklichkeit“ (7); wie aber die Zerstörung von allem zum positiven Aufbau führen kann, ist kaum zu begreifen. Folglich scheint der Schluß berechtigt zu sein: „Der Existentialismus, der sich als eine Philosophie der Krisis versteht, vernichtet die Krisis“ (173).

Verdeutlichen wir diese Gesamtschau durch die wichtigsten *Einzelzüge*. Zunächst ist ein nihilistisches Grundgepräge nicht zu verkennen (25, 39). Das zeigt sich bezüglich des Menschen darin, daß „die Idee einer sich der eigenen Vervollkommnung zubewegenden Natur“ (22) ausfällt; da es also ein inneres Wesengesetz nicht gibt, besagt die Existenz dasselbe wie absolute Freiheit, deren Entscheidung „jenseits rationaler Begründung und Rechtfertigung liegt“ (23 f.). Das Nihilistische zeigt sich dann in der Entfremdung gegenüber der Welt, die „ohne Zeichen“ (40) oder ohne Sinn und Ziel ist, die „uns als moralischen Wesen nichts zu vermelden“ (44) hat; sie löst sich in einen sinnlosen Wirbel von Eindrücken und damit in nichts auf. Auf diesem Hintergrund kann es objektive Wahrheit nicht geben, kommt es zur „Zerstörung des Glaubens an die Vernunft“ (57). Einzig möglich ist die subjektive Wahrheit, die im Ganz-existieren besteht und den Sinn erst hervorbringt, indem sie alles dem Lebenszusammenhang einordnet. Von ihr gilt des näheren: „Wahrheit kann nicht meine Wahrheit sein, und meine Wahrheit fällt gänzlich mit der konkreten Situation des Existierenden zusammen und ist von dessen leidenschaftlichem Ergreifen nicht ablösbar. So wird Wissen lediglich zum „Ausdruck des vergänglichen