

Besprechungen

Marcel, G., *Der Mensch als Problem*. Mit einer Einführung von M. Müller. 8° (214 S.) Frankfurt a. M. 1956, Knecht. 8.80 DM.

Die Übertragung des neuen Marcel-Bandes (Titel der französischen Originalausgabe: „L'Homme Problématique“, Paris 1955, Aubier) erweitert die beiden Abhandlungen „*Der Mensch als Problem*“ und „*Die menschliche Unruhe*“ um einen von M. in deutscher Sprache gehaltenen Vortrag „*Das Sein vor dem fragenden Denken*“. Der 1. Essai versucht zu zeigen, unter welchen Bedingungen der Mensch sich selbst so unheimlich zur Frage werden konnte, der 2. geht dem Phänomen der „Unruhe“ nach bei Gestalten der Antike bis zur Welt von heute, der Vortrag greift das auch für M. zentrale Thema des „Seins“ wieder auf und enthält bis zu einem gewissen Grade eine Auseinandersetzung mit Heidegger. —

Der Mensch sei dem Menschen heute in einer Weise *problematisch* geworden, wie sie die Antike nicht kannte, jedenfalls auf der Ebene des reflexen Denkens; er sei seinem Wesen entfremdet. Es handle sich um einen Prozeß des „Absterbens“, dessen Ursprung „metaphysisch“ sei. Seinen Tiefengrund kennzeichne das Wort vom „Tod Gottes“ (37). Im Gegensatz zum Pathos, das in diesem Wort bei Hegel und Nietzsche nachzittert, löse es jetzt das „heilige Entsetzen“ nicht mehr aus. Die heutige Existenzphilosophie habe die Abwertungen, die Nietzsche vollzog, in ihre tragischen Konsequenzen auslaufen lassen. M. entwickelt, wie ein verheerender Subjektivismus der Werte die Folge ist, wenn man nicht zu einem den Subjekten und Zeitdimensionen „transzendenten“ Kriterium die Zuflucht nimmt (48 ff.). Der Mensch werde heimatlos, wie der „Mann in der Baracke“, von dessen Situation M. wie von einem Symbol metaphysischer Entwirklichung ausgeht. Die „Einheit zwischen dem Leben und dem Vertrauen in das Leben“ (53) breche auseinander, wenn jene zentrale Bejahung des „Seins“ als Transzendenz ausfällt. Aussichtslos sei es, zum vorproblematistischen Stadium zurückkehren zu wollen (68). Aber der Versuch des Menschen, sich selbst, nachdem Gott verloren sei, absolut zu setzen, sei aufzugeben, weil er zum „Solipsismus und zum Delirium“ führe (73). Notwendig werde dann allerdings eine völlig neue Konzeption des Verhältnisses Gott—Mensch; man müsse Schluß machen „mit der Idee eines Gottes als Ursache“ (70), da sie den Menschen verdingliche; der Gott, dessen Tod Nietzsche tatsächlich verkündete, sei „der Gott der aristotelisch-thomistischen Überlieferung . . ., der Gott als erster Beweger“ (71). Die „einzige lebendige Beziehung der Seele zu Gott“ stelle das Gebet dar (73), als Begegnung zwischen Freiheit und Gnade. —

Die menschliche „Unruhe“ weise eine merkwürdige Ambivalenz auf, und hier liege das philosophische Interesse an diesem Phänomen: sie gebe sich sowohl als Fessel und Lähmung wie auch als Ansporn und fruchtbarer Keim geistiger Existenz. Die Frage gehe dahin, wieweit sie dies letztere sei. Die Reihe der Denker, die M. befragt, läuft von Lukrez, Epiktet, Mark Aurel über die Evangelien, Augustinus, Pascal, Kierkegaard, schließlich Nietzsche und Heidegger bis zu Sartre und Gide: bei Sartre wird die Nichtexistenz Gottes einfach vorausgesetzt (obwohl nachträgliche Argumentationen nicht fehlen), die „Angst“ entspringt bei ihm aus dem Wesen der Freiheit selbst, die sich, wie er sagt, „vor sich selbst ängstigt, indem sie immer von *nichts* beunruhigt oder behindert wird“ (vgl. 152) und darum „keine Gewissensbisse mehr, keine Anwandlung von Reue und . . . keinen Entschuldigungsgrund“ mehr kennt (153) — hier werde das Echte der Angst oder der Unruhe „eher über Bord geworfen als auf sich genommen“ (154); Gide, der die „Ablehnung der Befriedigung“ (167) als Kern der Unruhe feiert, wolle sie gerade nicht überwinden. In den beiden letzten Abschnitten möchte M. zeigen, daß die „Unruhe“ heute, im Spannungsfeld der Totalitarismen und technischen Bedrohungen, schöpferisch zu sein vermag, indem sie über die Welt des „Funktionellen“ zum „Sein“ drängt: Unruhe und „Sehnen nach dem Sein“ gehe zusammen. Psychoanalyse und auch dialektischer Materialismus vermögen in ihr nur eine „Störung“ oder ein Anzeichen von Störung des Lebensmechanismus, des glatten Funktionierens zu erblicken; sie erweise sich aber als „principe de dépassement“ (185). —

Das Sein vor dem fragenden Denken: Die Differenz von „Sein“ und „Seiendem“ bereite im Französischen sprachliche Schwierigkeiten; dürfe das nicht ein Hinweis darauf sein, daß zwischen beiden ein unüberbrückbarer Graben nicht bestehe? Das fragende Denken, das wesensmäßig keine adäquate Antwort erwartet, verhalte sich zum „Sein“ nie so wie zu irgend etwas, auf das es eine bestimmte Antwort „gibt“, ja das Sein walte „jenseits des Fraglichen“ (201), es sei „Mysterium“ — hier kommt M. auf die grundlegende Aussage seiner Philosophie zurück. Dennoch gebe es auch zum Sein selbst Zugangswege, konkrete Annäherungswege, die zumal (und wiederum) aus der Forderung und dem Bedürfnis kommen, die „funktionalisierte“ Welt zu überwinden, die „Tiefe“ anzuerkennen, die sich im Menschen meldet, das unerträgliche „Gefühl der Leere, die man spürt, wenn diese Forderung unerfüllt bleibt“ (202). M. greift auf seine „Positions et approches concrètes du mystère ontologique“ zurück und bemerkt, daß dieser Text für ihn fundamental geblieben sei (203). Die „intimen“ Tiefenerfahrungen des menschlichen Wesens, vor allem im Raume der „Intersubjektivität“, sind es, die das unbeirrt fragende Denken vor das Sein bringen. Eine positivistische Philosophie sei zwar technisch möglich — verneint aber jene „Forderung“, die „zutiefst in uns verwurzelt ist“ (208). Und wiederum: alles liege an unserer Freiheit, Entscheidung, wie etwa im Fall der Anwendung der Atomenergie. Nur bedürfe es, um echte „Verantwortung“ in der Entscheidung zu gewährleisten, einer metaphysischen „Instanz“, die wie selbstverständlich sich „mit der religiösen Instanz deckt“ (212). Da aber für das religiöse Verhalten es ein „Jemand“ ist, zu dem der Mensch sein fragendes Denken transzendieren läßt, heißt das zugleich, „daß sich das Sein hier mit dem höchsten Seienden deckt. Und dies . . . bestätigt, . . . daß der Gegensatz zwischen dem Sein und dem Seienden vielleicht nicht und wahrscheinlich nicht bis zum letzten Ende aufrechterhalten werden kann“ (213). Darum lehnt es M. auch ab, die „Geschichtlichkeit“ des Seins zu behaupten; es entspricht ja gerade einer transzendierenden Forderung nach „transhistorischer Wirklichkeit“ (vgl. ebd.). Hier distanziert sich M. ausdrücklich ebenfalls von Heidegger, von dem er vorher gesagt hatte, er sei „zweifelloser der tiefste Denker unserer Zeit“ (149). —

Die wenigen Seiten, die M. Müller als Einführung vorausschickt, machen mit M. und seinem Grundanliegen bekannt; er betont, daß es sich weniger um eine „Lehre“ handle, sondern eher um ein Teilnehmenlassen an Grunderfahrungen und darin an „der“ Teilnahme am „Mysterium des Seins“, die den Menschen ursprünglicher bestimmt als „Wesensverhältnisse“, die im „Begriff“ objektiviert werden könnten. „Existenz“ heiße vor allem „Ausstand“ des Menschen in das Sein, und die ausdrückliche Nähe zu diesem Heideggerschen Sinn von Existenz als Ek-sistenz bezeuge M. gerade in diesem Buch. Auf welche Weise sich M. vom Heideggerschen Ansatz entfernt, wird nicht hervorgehoben. Aber er vermerkt, daß M. „die Weisheit, Klarheit, Objektivität und zwingende Konsequenz im Werk des großen Aquinaten als des Lehrmeisters der Schulen“ nie in Zweifel gezogen habe (15); seine Bemühung gehe um etwas, was „vor dieser Lehre, ihrer Objektivierung und ihrer objektiven Erfahrung“ gelegen sei (ebd.). —

Im Anschluß an die Bemerkung über das Verhältnis zu Thomas v. Aquin könnte man fragen, wie es M. dann meine, wenn er mehrmals (70 75 76) gegen eine Theologie polemisiert, „die noch den traditionellen Kategorien tributpflichtig ist“, sich mit „zu abstrakten und manchmal verbalen Feststellungen zufrieden gibt“, ihr Rüstzeug „bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit“ Philosophien entlehnte, die „in ihrem Grund in keiner Weise auf die Forderungen des religiösen Bewußtseins abgestimmt“ waren? Zumal wendet er sich in aller Form gegen die Kausalitätskategorie, wie bereits angedeutet. Und da könnte man nun mit einer gewissen Verwunderung zur Kenntnis nehmen, daß M. über eine strenge Univozität des Kausalbegriffs nicht hinauszudenken vermag; die Kausalidee sei alles in allem „bio-teleologisch“ (72) und lasse sich von dieser ihrer Basis nicht lösen; sich „als Produkt denken, heiße . . . sich als Ding denken“ (73). Sollte sich aber die weitere Abstraktion, in der die aristotelisch-thomistische Metaphysik die „causa“ (efficiens) denkt, nicht nachvollziehen lassen? Warum nicht zugeben, „wirkende Ursache“ könne in höchster Allgemeinheit und dabei zugleich, wenn notwendig, in gespanntester Analogie genommen werden (wenn es sich um Gott als Wirk-Ur-Sache handelt, wobei jedes dieser Begriffselemente zugleich

ent- und angespannt werden muß!)? Sagt es denn wirklich nichts, wenn „*causa efficiens*“ in strenger Bestimmtheit und doch Unbestimmtheit (Offenheit) des Begriffs einem Seienden zugeordnet wird, „durch“ dessen Einfluß etwas anderes Sein hat, und zwar durch Bewirkung, Auswirkung, nicht schon einfachhin durch das eigene Sein des Sein-Mitteilenden (so daß ein durch Wirken Seiendes nicht „*formaliter*“, kraft derselben „*Innenform*“, in Seinsgemeinschaft mit dem Wirkenden ist, sondern eben durch ein „*agere*“, wobei nur festzuhalten ist: „*Agere nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile*“ [De pot. q. 2 a. 1])? „Sich als Produkt denken“ heißt dann nicht notwendig, sich als Ding denken, obwohl Schöpfung einer „Person“ gerade nicht bedeuten kann, Gott setze „seiner Produktionsmacht eine Grenze“ (73), sondern vielmehr das Gegenteil: Er läßt seine Produktionsmacht (wenn man „Produktion“ etymologisch tief genug versteht, nämlich als „Hervor-Führung“ — aus dem „Nichts“ und doch zutiefst aus der Seinsfülle des Schaffenden) bis zu ihrer äußersten Grenze gehen, wie es Thomas faßt. Natürlich, und das hat M. an der eben zitierten Stelle wohl im Auge, setzt Gott sich bei der Erschaffung freier Wesen gleichsam eine Grenze; das kann jedoch sicherlich nicht sagen wollen, er lasse nicht noch weiter und mächtiger Sein zuströmen, sondern etwa nur: Er bestimmt nicht auch und schon durch seine Seinsmitteilung das *Sosein* gewisser geistiger Akte. Aber die Freiheit des Geschöpfes ist in und an sich selbst höhere Teilnahme an dem, „per quod agens est actu“, also am Geheimnis der Wirklichkeit Gottes.

Selbstverständlich bedarf die Analogie der Kausalität immer noch nuancierterer Umschreibungen, damit es nicht den Anschein gewinne, Gott sei „une cause parmi d'autres“ (vgl. *R. Troisfontaines*, De l'Existence à l'Être II 290). So hat z. B. J. B. Lotz wiederholt versucht, die Wirkursächlichkeit Gottes als des „*ipsum esse*“ von der eines Wirkenden, das nicht das „*esse*“, sondern einfach „*ens*“ ist, abzuheben (vgl. Studi filosofici intorno all'Esistenza, al Mondo, al Trascendente: Anal. Gregoriana LXVII sect. A n. 6, Romae 1954, 75 sqq.; Heidegger et l'Être: ArchPh 1956, 3 sqq., bes. 18). Vielleicht lockert M. hier eine gewisse Gewaltsamkeit der Fragestellung von Lotz allein schon damit auf, daß er Gott ganz unbefangen auch als „*ens*“ bezeichnet. Es kann ja in der Tat auch und erst recht Gott selbst nicht etwa nicht „Subjekt“ heißen („*id quod*“, „*is qui*“ als quasi-dynamischer „Vollzieher“ von „*Sein*“); er ist ein „*Wer*“, „*Einer*“, der im Sein ist, freilich ohne jeden noch so geringen potentiellen Bezug zu seinem Sein: „*id quod*“ und „*id quod*“ sind in ihm identisch. Damit ist aber so etwas wie eine Voraussetzung gegeben, den Begriff der Wirkursache auf Gott zu übertragen; „wirken“ kann ja nur ein „*Seiendes*“; auch im „*esse ipsum*“ darf dieses Moment des Subjekt-Seins (also des Seiend-Seins) nicht abgeschwächt, ja es muß in höchster und zugleich reichster Analogie verinnerlicht und gesteigert werden.

M. scheint in aller Schärfe zu spüren, daß Wirklichsetzung einer Person und die eines Dinges nicht in völlig gleicher Weise aufgefaßt werden können. Darin müssen wir ihm recht geben. In der Schöpfung einer Person „*verströmt*“ Gott sich unvergleichlich mehr und inniger als in der einer Sache; auch in der Weise des Geschaffenwerdens gibt es Analogiestufen, wenn es im Grunde auch immer um Mitteilung des „*esse simpliciter*“ geht. Die „*communicatio*“ von Sein wird im ersten Falle „*persönlicher*“ sein als im zweiten — nur mag es schwer halten, dieses Persönlichere auch rein ontologisch näher zu bestimmen.

Das Problem der Kausalität in bezug auf das „*esse ipsum*“ kann auch und muß bedeutsam werden für die Frage nach der „*Nähe*“, in der M. zu Heidegger steht. Denn hier begegnen sich beide Denker. Von hohem Interesse ist es sodann, das Wesensverständnis des Menschen bei beiden aus dem Bezug des Menschen zum Sein selbst gewonnen zu sehen. Hier wird die traditionelle Metaphysik noch manches zu bedenken haben; „*animalitas*“ und „*rationalitas*“ können und müssen wohl letztlich als Eigentümlichkeiten eines Seienden gedeutet werden, das in „*Welt*“ seiend zum „*Sein*“ selbst offen ist: sie sind so „*propria*“ des „*ens metaphysicum*“, und dies (oder eine ähnliche Formel) wäre, wenn man den Wesens-Entwurf eines Seienden von seinen „*Möglichkeiten*“ her anlegt, die ontologische Benennung des Menschen, aus der das andere als innere Voraussetzung „*erfließt*“. Aber weil solche

innere Voraussetzung zugleich als ontologischer „Grundbestand“ des Seienden betrachtet werden kann, deshalb darf die alte Formel in einer gewissen, frei gewählten Perspektive ihr Recht behalten. Dabei mag ganz abgesehen sein von der Möglichkeit, das Wesensbild des Menschen noch anders gleichsam „von oben her“ zu denken, nämlich von der Geistigkeit her (in einem absteigenden Schema der „perfectiones purae“), so daß der Mensch als „Geist in Welt“ oder „Geist in Leib“ interpretiert würde, als „spiritus incorporatus“. Jedenfalls besitzt die Formel „animal rationale“ (und mit ihr die „arbor porphyriana“) nur relativen Wert.

Das Anliegen von M., seine Hörer und Leser zur metaphysischen Besinnung zu bringen, und zwar gerade aus ihrer konkreten Situation heraus, etwa in dieser technokratischen, funktionalisierten Welt, tritt in den Abhandlungen des vorliegenden Werkes in helles Licht. Zugleich wird immer deutlicher, wie sehr auch das rein fachphilosophische Interesse durch M. in Anspruch genommen wird.

H. Ogiermann S. J.

Hayen, A., S. J., *L'Intentionnel selon saint Thomas* (Museum Lessianum, 25). 2. Aufl. gr. 8^o (286 S.) Brügge 1954, Desclée. 195.— Fr.

Das für die thomistische Metaphysik bedeutsame Werk, dessen 1. Aufl. mitten während des letzten Krieges erschienen ist, untersucht zum erstenmal den in seiner scheinbaren Mehrdeutigkeit zunächst verwirrenden Gebrauch der Worte *intentio* und *intentionalis* beim hl. Thomas und sucht ihn auf eine einheitliche Auffassung zurückzuführen. In etwa wird schon in der Einleitung das Ergebnis vorweggenommen, indem die Intentionalität eines Seienden definiert wird als die Gegenwart einer Kraft oder einer Vollkommenheit in ihm, die über es hinausragt (*le dépasse*) und es über sich selbst emporhebt (*entraîne*) (16). Im 1. Teil (25—91) gibt der Verf. den historischen Rahmen der Untersuchung, indem er zuerst die einschlägige *Terminologie* bei den Zeitgenossen des hl. Thomas und bei den Autoren, von denen er abhängt, namentlich bei Augustinus und den Arabern, feststellt, dann im besonderen auf die Begriffe der Teilhabe und der Seinsanalogie bei Thomas eingeht; denn mit diesen hängt der Begriff des Intentionalen eng zusammen. Im Abschnitt über die Analogie vertritt H. die Auffassung, der Proportionalitätsanalogie, die von den heutigen Thomisten meist bevorzugt wird, komme bei Thomas nur eine untergeordnete Bedeutung zu (84); wichtiger sei ihm die auf der direkten Beziehung des Geschöpfes zu Gott beruhende Analogie.

Der umfangreichste 2. Teil (93—201) erarbeitet aus den Texten die *thomistische Lehre über das Intentionale*. Wenn wir vom Niederen zum Höheren aufsteigen, begegnet uns der Begriff *intentio* zunächst als Kennzeichnung des von der Hauptursache dem Werkzeug mitgeteilten Antriebs. Die Kraft der Ursache teilt sich dem Werkzeug als „*intentio fluens*“, d. h. nur vorübergehend, mit. Ähnlich, meint H., habe auch das Licht nach Thomas in der Luft ein intentionales, „geistiges“ Sein (114); Thomas selbst lehnt freilich im Sentenzenkommentar (2 d. 13 q. 1 a. 3) die Auffassung, nach der das Licht im Medium *nur* ein intentionales Sein hat, als weniger wahrscheinlich ab. Aber schließlich sind die Einzelheiten dieser Lehre von geringem Interesse, da sie das mittelalterliche Weltbild voraussetzen. Ähnliches gilt auch von der Übertragung intentionaler, „geistiger“ species von den Körpern durch das Medium zu den Sinnesorganen wie auch von der intentionalen Teilhabe der Körper an den geistigen Substanzen, durch die die Körper zur Aussendung der species und dadurch zu einer intentionalen Einwirkung auf die Organe befähigt werden. Der Verf. meint allerdings, eine nicht nur naturhafte, physische, sondern „intentionale“ Einwirkung des Objekts auf die Sinnesorgane sei unentbehrlich, um die Objektivität der Sinneswahrnehmung zu erklären (116 131—135).

Intentionalität findet H. auch in den inneren Sinnen. So deutet er das vom Gedächtnis erfaßte Merkmal des Vergangenseins, das Thomas zu den „*intentiones non a sensu acceptae*“ zählt, und ähnlich die „*intentiones insensatae*“ der sinnlichen Schätzungskraft als Inhalte nicht sinnlicher Ordnung (147), die irgendetwas schon in der „*immutatio organi ab obiecto*“ intentional anwesend sind, aber erst in den inneren Sinnen zum Bewußtsein kommen. Vor allem aber kann die dynamische