

Höheres allein aus dem Niederen entsteht, ist unmöglich (223). Es widerspricht dem Kausalprinzip. Wenn man die „Materie“ als den fruchtbaren Mutterschoß alles Seienden auffassen will, müßte man sie zugleich als in ihrer Wesenstruktur einfach denken, damit sie hinreichender Grund für das geistige Leben sein könnte, wie auch als nicht-einfach, damit sie für die Vorgänge in der Körperwelt geeignetes Substrat ist; das aber ist ein Widerspruch (245).

Der 4. Abschnitt behandelt die Frage nach der *Vereinbarkeit von Materialismus und Dialektik*. Dialektik (von „Logos“!) hat ihr eigenstes Wesen im Geist, also nicht, wie der dialektische Materialismus meint und wie es auch Hommes verfißt, im Materialismus (255). Das erste im Marxismus ist der Materialismus, auch bei Marx selbst, der in seiner frühesten Schrift, der Doktordissertation, schon den Anschluß an den antiken Materialismus gefunden hat (256). Die Dialektik ist erst an zweiter Stelle von ihm in den Materialismus eingeführt worden. Es fragt sich, ob mit Recht; O. meint, nur mit einem Schein der Berechtigung (257).

Der Verf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Er hätte einfach auf die vielfachen Unklarheiten und Widersprüche, die sich bei den marxistischen Autoren in der Darlegung des Wesens der Dialektik finden, hinweisen und ihnen sagen können: Wenn ihr wollt, daß wir uns mit eurer materialistischen Dialektik auseinandersetzen, dann arbeitet zuerst einmal selbst sauber und klar heraus, was man sich dabei denken soll! Tatsächlich macht auch nach O. der unfertige Zustand der Theorie eine streng systematische Behandlung des Themas unzulässig; darum beschränkt er sich auf einen vorläufigen „Diskussionsbeitrag“ (265). In diesem Diskussionsbeitrag bemüht sich der Verf., der materialistischen Dialektik einen möglichst verständlichen Sinn zu geben, und in diesem Bemühen geht er sogar über die Versuche der marxistischen Autoren selbst hinaus. Ein Punkt freilich stellt sich als für die materialistische Dialektik auf jeden Fall wesentlich heraus: die streng materialistisch-monistische Auffassung der Weltentwicklung. Darum hat O. mit Recht hier vor allem seine Kritik angesetzt, und diese Kritik scheint uns überzeugend.

J. de Vries S. J.

Fink, E., *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*, gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 247 S.) Den Haag 1957, Nijhoff. 15.75 fl. — Ders., *Sein, Wahrheit, Welt — Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs (Phaenomenologica 1)*, gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 156 S.) Ebd. 1958. 12.50 fl.

Das erstgenannte, ursprüngliche und aufrüttelnde, systematisch-historisch durchgeführte Buch weiß, daß Raum, Zeit und Bewegung zwar kein zentrales Thema der Ontologie sind; es versucht aber den Nachweis, daß sie „die verborgenen Horizonte des abendländischen Seinsdenkens“, „den verdeckten ‚Grund‘ der Seinsauslegung“, „das Ungedachte im Wurzelboden der Ontologie“ bilden. „Das Weltalter der Ontologie ist beherrscht durch den Gedanken des ‚Seins‘. Aber vielleicht geht es zu Ende, wenn radikal begriffen wird, daß ‚sein‘ ein Zeitwort, ein Raumwort, ein Bewegungswort ist — wenn Sein und Zeit in ihrem wesentlichen Bezug denkwürdig werden.“ „Ich zögere nicht zu sagen, daß Heideggers Titelwort ‚Sein und Zeit‘ das Lösungswort des Jahrhunderts geworden ist.“ Das „und“ im Titel ist „das eigentliche Problemwort“, der Titel selbst „ein spekulatives Paradoxon“ (41 f.). Die Seinsfrage ist in elementarer Wucht verwandelt „durch das Zusammendenken von Sein und Zeit“ (Vorwort). Die philosophische Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung wird „nach-gedacht“ im vorliegenden Buch. Zunächst in ihrem ontologischen Ansatz bei *Parmenides*, der eine mehr als zweitausendjährige Epoche der Ontologie eröffnet mit der elementaren Unterscheidung von Sein und Nichts. Dieser wolle das Sein gegen alle Einbrüche des Nichts sichern, binde es aber damit „unaufhaltsam an das Nichts“, „als an seinen dunklen Schatten“ (50 f.). „Parmenides ist der Stifter des Ur-Dualismus von Sein und Nichts, der Stifter der Ontologie und zugleich des Nihilismus“ (53). Sowenig einsichtig dieses Urteil gemacht ist — die Untergründe, auf denen es ruht, treten erst allmählich im Gang der Abhandlung hervor —, so kann andererseits das Buch viele wichtige Anregungen geben. Auf einiges sei hingewiesen. Radikal wird ge-

fragt: „Was meinen wir überhaupt, wenn wir sagen: das Seiende?“ „Es gilt aus-zudenken, was das ist, das Seiende, das *Seiendsein*.“ Mit Recht wird nach dem „Maß des Seins“ gefragt, sowie: Wo finden wir es? „Was treibt uns, . . . über alles Gegebene hinauszufragen und das Gegebene unter das Gericht eines nur dunkel geahnten Maßes zu stellen“ (bes. 46—49)? Echt metaphysisch und kritisch ferner wird verlangt, „die merkwürdige und geheimnisvolle Natur des *Ist*“ sei aus- und durchzudenken. Erstaunen freilich erregt der sofort angefügte Satz: „Das Denken sieht sich so zurückgeworfen von allen sich als ‚seiend‘ ausgehenden Dingen auf sich selbst, auf seine Aufgabe, Sein zu denken.“ „Wir sehen weder das *Ist* noch riechen wir es; es ist die Zutat des Gedankens“ (54 f.). Dies sind einige Beispiele aus der reichen Fülle echter metaphysischer Fragen, die das Buch entweder ausdrücklich und in ursprünglicher Weise stellt oder aber einschließlich enthält. Der Verf. stellt das parmenideische Denkgedicht eindrucksvoll vor. Er interpretiert es aus aktuellen ontologischen Gegenwartsproblemen heraus (aus entscheidend vorbestimmter und die Resultate der Abhandlung wesentlich vorbestimmender Vorerkenntnis und Einstellung). Es dürfte wohl keine Seite im vorliegenden Buch sich finden, die nicht zum Mit-, aber auch Weiter- und Gedenken anregte. Es sei hingewiesen — ebenfalls bei der Erklärung des parmenideischen Denkgedichtes — auf die Lehrstücke: „Der Mensch ist wesentlich *in* der Doxa, sie ist die eigentliche menschliche Situation.“ Wir wissen nur Weniges und Unzureichendes vom *on*, vernehmen es nur in Zeichen (*semata*), die selber der erscheinenden Welt angehören. Parmenides mache über das Sein nicht Aussagen, wie man über einen vorhandenen Tisch oder Stuhl sprechen kann. Die *semata* seien „echte Analogien“, die Welt nicht vom Seienden, sondern umgekehrt das Seiende von der Welthaftigkeit der Welt her zu verstehen (53—77).

Lehrreich werden, auf verschiedenen Stufen, die *Zenonischen Paradoxien* diskutiert. Zenon, so interpretiert der Verf., entwickelt eine Dialektik von Raum, Zeit und Bewegung, die „durch die Gewalt des reinen Denkens zu zeigen“ versucht, „daß diese Bewegungen im eigentlichen Sinne nicht *seiend* sind“ (118). — Einen vorläufigen Höhepunkt — der Sache und ihrem historischen Gang entsprechend — erreicht das Buch bei der Erörterung von *Platon*. Sein Begriff des *Nous* hat sich vom parmenideischen weit fortentwickelt. Die Grundmotive, welche die ganze Raum-Zeit-Bewegungsphilosophie des Stagiriten beherrschen, sind bei *Platon* vorbereitet. — Mit Recht wird in der *Aristotelischen* „ontologischen Genealogie der endlichen Dinge“, ferner in der *Aristotelischen* Lehre von „Arché und Ding“ der Höhepunkt der ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung erkannt. Behandelt sind die grundlegenden Themen: Seiends und Sein, die „ontologische Natur der Gegründetheit überhaupt“, ihre „undurchsichtige Verfassung“, der „Entwurf des Seienden als eines Gründungsgefüges“, *Dynamis* und *Energeia*, „das Sichzeigen des Seienden selbst“, Raum-Analytik, In-der-Zeit-Sein; endlich der *Proton Kinoun*: Gott oder Welt? Die Abhandlung führt zum Satz: „Das In-der-Zeit-Sein ist die ontologische Verfassung der *physei onta*“ (223). Dies aber wird so verstanden, „daß das Sein im Erscheinen besteht. Das Anwesen als das Hervorkommen und Herauskommen ins Offene der Lichtung bildet den Grundzug dessen, was *Aristoteles* als ‚Sein‘ versteht“ (233).

Wenn *Aristoteles* tatsächlich so zu interpretieren wäre, mehr noch, wenn die Sache selbst diese Erklärung verlangte, so hätte der Verf. recht, „daß damit die Ontologie überhaupt zu einem Problem wird“ (Vorwort). Sein wäre aus seinem verborgenen „Horizont“ von Raum, Zeit und Bewegung, von „Welt“ aus zu stehen.

*Aristoteles* interpretiert *ἀρχή* als *τὸ πρῶτον ὄν*. Der Verf. kommentiert: „das Erste, wovon her . . . ; das Seiende *schlechthin* ist grundsätzlich *abkünftig*, es kommt in mancherlei Weise von einem Ursprünglicheren her; es verweist auf Ursprünge, die nicht in ihm selbst liegen, sondern durch die es ist, was es ist. Das besagt: Was wir das Seiende nennen, ist als solches immer ein Zweites, das nur im Rückgang auf ein Erstes von dort her zu verstehen ist.“ Und das ist nicht „nur eine Ordnung des Erkenntnisweges“, sondern das Sein selbst erweise sich nach

Aristoteles „als eine Verklammerung von *Sein und Werden, Schein und Wahrheit*“ (201).

Es steht außer Zweifel, daß damit und überhaupt im ganzen Buche die Frage der *Konstitution des Seienden als solchen* angegriffen ist. Aristoteles hatte diese Frage grundsätzlich damit gestellt, daß er (gegenüber Platon) die Wesenheiten (eide) nicht von den Dingen trennte, sondern in sie hinein verlegte. Er definiert Archē als „principium, unde aliquid est vel fit vel cognoscitur“. Jeder Scholastiker kennt die von F. zitierten und interpretierten griechischen, insbesondere Aristotelischen (und Platonischen) Texte. Gewiß ist, daß die Aristotelische Archē-Lehre zwar ein gültiger, aber nur *erster Anfang* der Seins-, Subjekt-Objekts- und Erkenntniskonstitutionslehre ist, ein Anfang, der an erster Stelle systematisch und methodisch gültig herauszustellen und erst daraufhin systematisch geordnet durchzuführen ist. Die Scholastik hat durchweg die Aristotelische Archē-Lehre angenommen und weitergebildet, namentlich in ihrer Lehre von der *essentia rei metaphysica* (*natura prius substantialis*) und generell in ihrer Lehre von den (inneren und äußeren) Gründen. Dies ist sogar in ihre *Definition der Philosophie* eingegangen. Eine Einhelligkeit in der Begründung und Durchführung der wichtigen Lehre von den „Gründen“ besteht aber auch innerhalb der Scholastik nicht. Sogar der *Seinsbegriff* wird — trotz wesentlicher Gemeinsamkeit — bis auf den heutigen Tag verschieden gefaßt in den großen scholastischen Schulen, der thomistischen, skotistischen, suarezianischen und ihrer Verbindungsformen. *Einig* aber sind die scholastischen Schulen vor allem darin, 1. daß der *intellectus entis* (*das Begreifen der inneren, konstitutiven Seinsgestalt und -ordnung*) in allem vorausgesetzt und *wirksam ist*, was immer begriffen werden kann; 2. daß Raum, Zeit und Bewegung, „Welt“ ursprünglich vom Seienden und seinem vorgeordneten Wesen, *als innerem, konstituierendem Grund, her sind und begriffen werden*; 3. daß das *intus legere* eine *wesentlich höherstehende erkennende Tätigkeit* ist als jedes sensitive Erfahren, Vorstellen und seine sensitiven Kombinationen.

Die Scholastik kann daher entscheidende Bedenken erheben *sowohl* gegen die von F. vorgetragene Auslegung und Weiterbildung des *Aristotelischen Ansatzes* der Konstitutionslehre *als auch* gegen die exponierte Auffassung der *Sache selbst*. Wirksam kann sie sich dabei stützen auf wichtige und bekannte Texte der dem Verf. (und Vorgängern) verborgen gebliebenen scholastischen, besonders der kongenialen Thomistischen Aristoteles-Interpretation und -Weiterführung. Systematisch begründet und durchgeführt ist damit die Lehre von der Seinskonstitution freilich noch nicht.

Vielmehr erheben sich — unbeschadet der wesentlichen Unterschiede auf beiden Seiten — bedeutsame Fragen sowohl gegen F.s Interpretation als auch gegenüber dem Stand der Seinskonstitutionsfrage in der Scholastik. Nur einige seien genannt. Was besagt „Horizont“? Was „innerer Grund“, oder muß es heißen: „innere Gründe“? Welche sind es? Was beinhaltet das (von F. schon gedeutete) „grundsätzliche Abkünftigsein des Seienden“, sein „Woher“, sein „Kommen von einem Ursprünglicheren her“, sein „Verweisen auf Ursprünge“? Sind diese Ausdrücke sachangemessen? Was sind „Ursprünge“? Liegen sie nicht auch *im Seienden selbst*? Wie? Sie sind doch nicht bloß „zusammen“. Was und wie sind sie im Seienden? Gewiß nicht als Seiende, aber auch nicht als Nichts oder mannigfaltiges Nichts (48) oder ein Mittleres zwischen Sein und Nichts, auch nicht als „Arten des Seins“ oder als zusammengehörige „Momente“. Als was denn? Wie sind sie unterschieden und anders, wie trotzdem ihrem Sein gemäß identisch und eins im Seienden? (Dieser Frage war besonders die skotistische Lehre von der Formaldistinktion nahegekommen.) Wie konstituieren die Gründe in ihrer Mehrheit, Andersheit, Identität und Einheit das Seiende und seine Einheit? Oder ist zu sagen: seine *Vieleinheit*? Denn Mehrheit ist ja auch dem Seienden als solchem in seiner Einheit wesentlich. Wie? In welcher inneren Ordnung? Was besagt: das Seiende „ist als solches ein Zweites“? Sind diese Ausdrücke, in denen zweifellos wahre, gültige — und zwar je verschiedene, analoge und dialektische, innerlich geordnete — *konstitutive, grund- und zielbestimmte, intelligible Zusammenhänge* gemeint sind, nicht näher in ihrem ontologischen Gehalt und Zusammenhang zu erklären? Das Seiende ist

gewiß nicht „ein Zweites“ im numerischen Sinn. In welchem Sinn denn positiv? Ist es nicht sachentsprechend als *constitutum* oder *principiatum ontologicum* zu fassen? Wie weist es dann auf seine constituentia zurück? Das Sein „eine Verklammerung von Sein und Werden und Schein und Wahrheit“ zu nennen, wird kein Scholastiker tun. Im Seienden bestehen *konstitutive Gründe, Vollkommenheiten und Zusammenhänge*. Was heißt „Verklammerung“? Muß nicht gerade an dieser wichtigen Stelle ein *ontologisch genau angemessener Ausdruck* stehen? Es gibt solche ja schon in der Philosophie, der alten und der neuen. Wenn aber etwas vollkommen Eigenständiges gemeint ist, dann läßt sich wohl auch dies dem konstitutiven Inhalt und Zusammenhang der Sache entsprechend sagen. Ist ferner die „Verklammerung von Sein und Werden“ dieselbe wie die von Sein und Schein? Dieselbe wie die von Sein und Wahrheit? Dieselbe wie die von Werden und Schein, Schein und Wahrheit? Unterschiede bestehen fraglos. Nun, dann sind sie sachgerecht herauszuarbeiten. Warum werden „Sein und Werden und Schein und Wahrheit“ nebeneinandergestellt, in dieser Folge? Im Seienden ist ihr konstitutiver Zusammenhang gewiß kein Nebeneinanderstehen und Aufeinanderfolgen. Was ist er denn positiv? Wie „wird“ das Seiende aus seinen Ursprüngen, seinem „Woher“; wie seine Einheit und Wahrheit? Ist es ein Werden? Zweifelsohne ist es etwas Ontologisches. Kann und muß es nicht dem Werden, wenn dieses als Übergang eines kontingent Seienden von der Potenz zum Akt verstanden wird, *ontologisch vorgeordnet sein*? Wie unterscheidet sich dieses „Werden“ vom Werden eines in der Erfahrung gegebenen Vorgangs? Wie verhält sich das kontingent und materiell Seiende zu seinem Sein und „Werden“ (Konstituiertsein), seiner Wahrheit, seinem Sichbekunden, -zeigen und Erscheinen? Wie zu seinem Räumlich- und Zeitlichsein? Ist das nicht alles durch das Seiende bzw. kontingent und materiell Seiende — und zwar *diesem vorgeordnet durch seine konstituierenden Gründe, ihr Verschieden-, Identisch- und Einssein* — in seiner qualitativ-quantitativen Eigenart innerlich (aber dem nachgeordnet auch von außen) bestimmt?

Wie verhalten sich *Sein und innerer Grund*? Besteht nicht selbst in dieser tiefsten intelligiblen Beziehung noch ein *konstitutives Begründen*, nämlich das vom *Sein innerlich begründete* Unterschieden-, Verschieden-, Identisch- und Einssein von Sein und innerem Grund? Besteht es nicht in dieser absolut unumstößlichen und gültigen Ordnung? Was ist *innerer Grund ursprünglich*? Ist auch *Gültigkeit ursprünglich* eine wesensnotwendigerweise begründete, darum transzendente, notwendig und immer *vieleinheitliche, geordnete, wahre, norm-, wert- und zielbestimmte, statisch-dynamische Seinsvollkommenheit*? Fraglos. Es gib im Seienden kein „bloßes“ „Woher“, „Erstes“, „Zweites“, „Ursprüngliches“, „Abkünftiges“, „Wozu“, „Und“, „Zusammen“, „Herkommen“. Dies kann es gar nicht geben. Sein und Zeit sind nicht bloß „zusammen“ zu denken. In jedem richtigen und wahren intellektiven Erkennen von Sein und Zeit wird eine *innere, vieleinheitliche, sinnvoll-finale, statisch-dynamische, natura prius substantielle Seinsordnung erkannt*. *Zeitlichsein (sukzessive Daseinsdauer, „Fluß“)* ist *natura prius* eine unmittelbar im substantiellen Dasein, zutiefst innerlich aber im substantiellen metaphysischen Wesen des Materiellen gegründete, darum gemischte, d. h. durch ihre inneren Gründe im Potenz-Akt- und Materie-Form-Verhältnis konstituierte *substantielle Seinsvollkommenheit*, immer aber (infolge der Substanz-Akzidens-Konstitution des Materiellen) *natura posterius* eine *substantiell-akzidentelle*, doch jedem Geschehen ursprünglich konstitutiv *vorgeordnete Seinsvollkommenheit*. Die innere metaphysische Seinskonstitution ist *durch ihre inneren Gründe* (ihrem Sein entsprechend) *vieleinheitlich geordnet, wahr (sich bekundend), gültig, norm-, wert- und zielbestimmt*. Sie ist in sich selbst und mit ihren wesensnotwendigen Vollkommenheiten auch in Raum, Zeit, Werden, Bewegung, „Welt“, Synthesis und Erscheinung *ontologisch-konstitutiv vorausgesetzt*, von ihnen aus (in und ex sensibili) also auch intellektiv erkennbar, durch sie und in ihnen — in jeder (intelligiblen und sensiblen) Seinsvollkommenheit und -beziehung auf je eigene Weise — sich ihrer Eigenart, Gestalt und Ordnung entsprechend erschließend und bekundend (*natura prius sibi, ihrem Subjekt, natura posterius alteri*). Das räumlich-zeitlich Konkrete, Wirkliche, Erscheinende und Bewegte hat absolut notwendiger-

weise vorkonkrete, vorräumliche, vorwirkliche, vorzeitliche (und doch wirkliche, räumlich-zeitliche und bewegte Dinge und Vorgänge konstitutiv begründende) nooumenale, statisch-dynamische innere Gründe, durch deren sinnerfüllt-zielbestimmtes reales Identisch- und Einssein, das räumlich-zeitlich Seiende, Konkrete, Erscheinende und Sichbewegende sinnerfüllt-zielbestimmt konstitutiv möglich und wirklich ist.

Durch seine vorgeordneten inneren Gründe ist das Seiende ferner in seiner *Hinordnung zu dem ihm entsprechenden Gut und Ziel bestimmt*. Das Eidos und die mit ihm gegebene Hinordnung auf sein Ziel sind im Seienden unzertrennlich wie Grund und entsprechende innere Folge innerlich verbunden. Schon Aristoteles kennt nicht allein das „Woher“, sondern auch das „Wozu“ des Seienden. Die Lehre von den konstituierenden Seinsgründen umfaßt innerlich auch die Lehre vom *vieleinheitlichen Wahrsein, Wert und Ziel des Seienden*. Der „Überstieg“, die dem kontingent Seienden wesentliche und nachgeordnete (ontologische), *natura prius* substantielle „Transzendenz“, ist gegeben *kraft der inneren konstituierenden Gründe* des kontingent Seienden, darum ihnen gemäß, *mithin sowohl diesen als auch durch sie dem kontingent Seienden selbst nachgeordnet*. Die *Transzendenz* des kontingent Seienden erfolgt entsprechend seiner *Rückkehr* in sich selbst, d. h. *kraft und gemäß seiner Innerlichkeit*. Die *Erkenntnis des Zieles und naturgegebenen Strebens* des Seienden bzw. kontingent Seienden kann nur aus der *vorgeordneten Erkenntnis der inneren Seinsgründe* erfolgen.

Hinsichtlich der Seinskonstitution läßt sich weiter fragen: Setzt „die Scheidung in Subjekt und Objekt“ „schon Zeit und Raum voraus“? (40 f.) (Hier ist Zeit sogar *vor* Raum gestellt.) Ist die Subjekt-Objekt-Bestimmtheit des Seienden ursprünglich eine „Scheidung“? Ist nicht jedes Seiende *ursprünglich in, an und für sich selbst*, ja sogar unmittelbar *kraft seiner selbst, seines Innerlichseins, wahren und gültigen Subjekt und Objekt, Hypokeimenon und Antikeimenon*? Was besagt dies? Wie ist es innerlich möglich? Wie sogar *absolut notwendig dem Sein als Vollkommenheit folgend*? Die Frage: *ti to on*, ist zwar die ontologisch-gnoseologisch ursprüngliche, weist aber in *ihrem eigenen Inhalt* auf die vorgeordnete Frage zurück: Was ist das *vorgeordnete, innerlich begründende, dadurch a priori sich bekundende, dadurch a priori erkennbare Wesen des Seienden*? Wie verhält es sich zu Individualität, Diesesbestimmtheit und Dasein, zum Seienden, Diesesseienden und Daseienden? Das Seiende (Dieses- und Daseiende) — *als constitutum oder principium* — weist *ontologisch-dialektisch* auf sein innerlich begründendes, ordnendes und bekundendes Wesen zurück; und dieses weist innerlich, ebenfalls *ontologisch-dialektisch*, auf das Seiende als *consequens ontologicum* hin. Sein konstitutives Hinweisen auf das Seiende ist *anders* als das konstitutive Zurückweisen des Seienden auf sein Wesen. Und doch ist beides ein *inneres, apriorisches Verweisen, mithin analog-dialektisch*.

Die soeben erhobenen und *sehr viele andere, wesentliche und entscheidende Fragen* sind gegenüber dem Seienden und seinen inneren Gründen, dem kontingent und materiell Seienden, ihrer *natura prius* substantiellen Potenz-Akt- und Materie-Form-Struktur, ihren inneren Möglichkeitsgründen, ihrem vieleinheitlichen, gültigen Sein und Wahrsein, ihrem geordneten Sein, Erscheinen und Werden zu stellen. Sie lassen sich sogar in innerer, durch die Seinskonstitution urbildlich-final bestimmter, systematischer Ordnung stellen. Dem Kenner der Scholastik dürfte auffallen, daß die Art und Weise, wie F. nach dem „verborgenen Horizont des Seinsdenkens“, dem „Woher“, „Abkünftigsein“ des Seienden usw. fragt, nicht dieselbe ist wie in der Scholastik (und bei Aristoteles). Die Frage selbst ist schon *wesentlich verwandelt*. Von welcher Voraussetzung aus? Woher stammen Voraussetzung und Frage? „Die Idee des Seins“ ist „umgedacht“, von Welt (Raum, Zeit und Bewegung) her ausgelegt, „gemäß einer ‚Erfahrung‘ von Welt“ (36 ff., 42—48 u. o.). Gerade am systematischen Ansatz sind der *metaphysische Seinsbegriff und der wahre, ursprüngliche Sinn der intellektiven Erkenntnis* (im Unterschied zur sensitiven Erfahrung) nicht erreicht (und doch im ganzen Buch vorausgesetzt). Die philosophische Betrachtung, die so oft im vorliegenden Werk auf streng apriorische

(metaphysische) Zusammenhänge stößt, geht an ihrem systematischen Anfang nicht über die in der Naturwissenschaft vollzogene Seinskenntnis zu der ihr zugrunde liegenden *metaphysischen* zurück. Räumlich-Zeitlich- und Beweglichsein sind *natura prius* innerlich vom kontingent Seienden und erst *natura posterius* von „Welt“ her *begründete Vollkommenheiten*. Das kontingent Seiende aber ist in innerer Vorordnung ein *Seiendes*. Dieses wiederum ist ontologisch gegeben mit dem (durch das „Ist“ ausgedrückten) realen Identisch- und Einssein seiner vorkonkreten konstituierenden Gründe; es ist also ein *constitutum ontologicum* (*natura prius substantiale*). Erst in dieser inneren Entfaltung ist das Seiende nicht bloß „genannt“, sondern „gedacht“, d. h. in seinem Sein, seinen vorgeordneten Gründen und dadurch in seinem inneren, urbildlich-finalen Maß und Gesetz *begriffen* (zu 49 f. u. a.). Dieses Begreifen aber kann an jedem Seienden, das uns in der Erfahrung oder Vorstellung gegeben sein mag, in absoluter Ordnung, Wahrheit und Gewißheit vollzogen werden; dadurch, daß wir seine innere, konstitutive Ordnung, Erlossenheit und Gültigkeit ausdrücklich entfalten.

Selbstverständlich ist hier nicht der Ort, die Frage der Seins- und Gegenstandskonstitution sowie ihrer Erkenntnis auch nur in wesentlichen Grundlinien zu entwerfen, geschweige denn zu beantworten. Sie kann nur als *System* ausgearbeitet werden. Der Referent selbst ist der scholastischen ontologisch-erkenntnistheoretischen Prinzipienlehre *zutiefst und entscheidend verpflichtet*, und zwar nicht so sehr in der Abgrenzung gegen andere Auffassung als gerade in der *positiven Erschließung der Seins- und Gegenstandskonstitution*. Gewiß hat die scholastische „Erste Philosophie“ ihren systematischen, logisch-erkenntnistheoretisch-ontologischen Anfang in seiner inneren *Vieleinheitlichkeit* und *Ordnung* noch nicht vollkommen durchleuchtet. Infolgedessen sind noch nicht alle Wege geöffnet und durchgeführt. Wohl aber ragen weithin sichtbare Wegzeichen empor, an denen sich Anfang und Fortgang orientieren können. Darin liegt die immerwährende Bedeutung der Scholastik, daß sie das wertvolle Erbe der Griechen erkennt, geordnet, innerlich gefestigt, gemehrt und in die philosophische Entwicklung der Gegenwart hineingestellt hat. Vor eine gewaltige, scharfsinnige Umsicht und ernste Beharrung fordernde Aufgabe — eine Aufgabe, die gewiß nicht kleiner ist als die von der neueren Philosophie erhobene — sieht sich jeder gestellt, der die auch heute noch weithin unbekanntenen, gültigen philosophischen Schätze des Altertums und Mittelalters durchdringen, in ihren Gründen erkennen und von ihnen aus weiterentwickeln will. Eine große Kraft gründet in bewährter Tradition, die innerlich lebendig zu erwerben ist.

Der vorstehende Text war abgeschlossen und der Redaktion übergeben, als die *zweite*, oben genannte Schrift erschien. Ihre Absicht ist, „in einer Begegnung mit phänomenologischen Motiven der Philosophie *Husserls* und *Heideggers* den kosmologischen Horizont der Seinsfrage aufleuchten zu lassen“ (V). Sie kommt von denselben erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundgedanken aus, die das erste Buch bestimmen, zum Resultat: „Der Zeitraum der Welt ist die umgreifendste Gegend alles Seins von Seiendem.“ Diese Weise des Einbegreifens und Umgreifens ist „*einzig*“. Das Sein der Welt ist „*ungeworden* und *unvergänglich*“. Die Welt „*ist nicht in der Zeit, sondern ist die Zeit ganz, ist all-eins und einheitlich zusammenhängend*“. „Die dunkle Dimension der Welt“ „*birgt alles*“ (151—156). — Auch diesem Buch gegenüber erheben sich vor allem die Fragen: 1. Was ist Erkennen, *sensitives* und *intellektives*, welches ist die innere Verschiedenheit und Beziehung beider? An erster Stelle: Was besagt der *intellectus entis*? 2. Was ist das Seiende und kontingent Seiende? Was und wie sind sie auf Grund des Seins, Verschieden-, Identisch- und Vollkommenseins ihrer analog-dialektischen konstituierenden Gründe und ihrer innerlich konstituierten Vollkommenheiten? Die im scholastischen Sinn durchgeführte Philosophie ist von der in F.s beiden Büchern vorgetragenen wesentlich verschieden, in Ansatz, Fortgang, Ergebnissen. Die aufgegebenen Themen aber sind dieselben in der scholastischen und neueren Philosophie. Daher kann ihr Studium gewinnen, wenn beide Betrachtungsweisen an ihrer Lösung zusammenwirken.

C. N i n k, S. J.