

Besprechungen

Lotz, J. B., *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata* (Analecta Gregoriana, 94, Ser. Philos. Sect. A, nr. 7) gr. 8^o (XXIV und 228 S.) Rom 1958, Univ. Gregoriana. 3.50 Doll.

Die aus Vorlesungen an der Gregorianischen Universität hervorgegangene Arbeit verbindet zwei Themenkreise: die Metaphysik der Erkenntnis und die Transzendentalien als Grundlage der Gotteserkenntnis. Das verbindende Element ist die transzendente Methode, die jedoch von der Ebene der bloßen Phänomene auf die Ebene des Seins übertragen wird, da nur so die wirklichen Bedingungen der Möglichkeit für die Phänomene gefunden werden können. Die transzendente Methode führt im Bereich der Erkenntnistheorie bis zur Gotteserkenntnis, während diese ihrerseits die letztmögliche Erkenntnis überhaupt darstellt. Obwohl die Arbeit auf die gesamt menschliche Tätigkeit ausgreift und sie an Hand einer Analyse der Tätigkeit als solcher beleuchtet, so faßt sie die menschliche Tätigkeit doch nicht nach allen ihren vielfältigen Möglichkeiten ins Auge, sondern nur nach deren Bezügen zu den Transzendentalien. So führt sie zu den Grundlagen der Metaphysik.

Die Problematik des ersten Teils „De operatione humana, quatenus ipsa ens quatenus attingit“ ist vom Verf. schon in mehreren Abhandlungen bearbeitet und neuerdings in seinem Werk „Das Urteil und das Sein“ auch in deutscher Sprache zusammenfassend dargelegt worden. Diese lateinische Bearbeitung hat vor allem den Vorzug, den ganzen Problemkreis in der genauen technischen Sprache der Scholastik darzubieten und die eigene Gedankenführung sowohl zur traditionellen Lehre wie auch zu den wichtigeren Strömungen besonders der neueren Philosophie in Beziehung zu setzen.

Einleitung erläutert die *Natur der Metaphysik der Erkenntnis*, deren Methode und die Problematik der apriorischen Bedingungen. Das Ziel der Erkenntnistheorie ist es, die letztmögliche Erklärung der objektiven Geltung der menschlichen Erkenntnis aus der Natur des Erkenntnissubjektes zu geben. Sie setzt daher die objektive Geltung der menschlichen Erkenntnis aus der Erkenntniskritik voraus. Von der metaphysischen Psychologie aber unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht den Seinscharakter der Erkenntnis ins Auge faßt, sondern deren objektiven Bezug. Dieser wird zunächst auf die apriorischen Bedingungen des menschlichen Subjektes, mittelbar und zuletzt jedoch auf den absoluten Geist zurückgeführt.

Der erste Tractatus gliedert sich dann weiter in zwei Teile: über die menschliche Erkenntnis, näherhin das *Urteil*, und über dessen apriorische Bedingungen. Da die Ausführungen des Verf. schon anderswo in deutscher Sprache veröffentlicht wurden, erübrigt sich hier eine eingehendere Darlegung. Einige kritische Bemerkungen auch zu diesem Teil werden unten folgen.

Der zweite Tractatus untersucht das *menschliche Wirken in seinen Beziehungen zu den Transzendentalien*. Eine Einleitung behandelt umfassend und sehr genau die mehr traditionellen Fragen. Darauf folgt die spekulative Entwicklung der Transzendentalien, nicht wie sie in den Dingen verwirklicht sind, sondern sofern sie im menschlichen Wirken zum reflex-bewußten Ausdruck kommen. In diese Gedankengänge wird auch *die Einheit* mit einbezogen. Die nach den Bedingungen der Möglichkeit fragende Methode sucht diese Bedingungen dabei sowohl in subjektiver Richtung des Vollzuges der Einigung, der Wahrheit und des Wertes (unificatio, verificatio, bonificatio) wie auch der objektiven Richtung der Einheit, der Wahrheit und des Wertes selbst. Beides führt letztlich zum subsistierenden Akt, der ein solcher nur sein kann als subsistierende Einheit, Wahrheit und Gutheit.

Das erste menschliche Wirken, in dem die Einheitsstiftung zum vollen reflexen Ausdruck kommt, ist die Erkenntnis, und zwar wiederum in der voll ausgeprägten Urteilsfunktion. Die Einigung des gegebenen Vielfältigen vollzieht sich in verschiedenen Stufen, angefangen von den äußeren Sinnen über die inneren Sinne bis zur Vernunft, wobei die je höhere Einheit die niedere durchformt. Die Einigung im Verstand führt zur formalen Wesenseinheit und über diese hinaus in der Vernunft zum Sein selbst. Dieses jedoch findet sich im Urteil immer nur in seiner Bezogenheit zum konkreten Seienden, also nie in seiner ihm eigenen „Gestalt“ als reine und ab-

solute, von jeder Beziehung zum Vielen losgelöste Einheit. Die absolute Einheit, die letzte Bedingung der Möglichkeit aller Einigung ist, erweist sich so als über der menschlichen Urteilsfunktion stehend und ist von dieser aus nur mittelbar, durch Schlußfolgerung, für uns erreichbar, da sie in ihrer Unmittelbarkeit nur durch intellektuelle Intuition, die uns versagt ist, erfassbar ist. Der Urteileinigung entspricht die reale, aber unreflexe Einheit des Urteilsgegenstandes, die Bedingung der Möglichkeit wie für das Urteil so auch für das Realsein der Dinge ist. Aus der notwendigen Einheit des Seins aber ergibt sich die notwendige Vertauschbarkeit von ens und unum.

Die positive Bedeutung der Einheit gegenüber der meist allein herausgestellten negativen des Ungeteiltseins sieht der Verf. in der Gesammeltheit des Seins in sich selbst. Das hat den großen Vorteil, daß von hier aus auch die Stufen der Einheit sichtbar gemacht werden können, was bei der negativen Bestimmung zwar, wie wir meinen möchten, nicht ganz ausgeschlossen, aber doch nicht so gut möglich ist.

Vor die Behandlung des Wahren und Guten stellt der Verf. ein Kapitel, das die *Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik des Wirkens* entwickelt. Denn Wahrheit und Wert sind unmittelbar und ausdrücklich auf Intellekt und Willen bezogen, während die Einheit keinen ausdrücklichen Bezug auf das Wirken des Geistes besagt. Dieser Bezug ist, wie oben dargetan wurde, nur nötig, wo es sich um die reflexe Darstellung dessen handelt, was Einheit eigentlich ist. Die ontologische Erörterung des Wirkens hebt gut das Moment des aktiven Vollzugs ab vom Moment des Übergangs von der Potenz in den Akt. Während das erste dem Wirken als solchen wesentlich ist, ist das zweite das unterscheidende Merkmal jenes Wirkens, das zugleich Werden ist. Die weitere metaphysische Überlegung zeigt dann, daß jedes im Werden verbleibende Wirken sich nach einem absoluten Ziel ausstreckt, das seinerseits reines und absolutes, allem Werden und Streben transzendentes Wirken ist. Die damit erreichte allseitige Befreiung von jeder Beschränkung erweist dieses Wirken als intellektueller Natur.

Klar und ausgewogen ist das Kapitel über *das Wahre und die Wahrheit*. Der Ausdruck *verificatio* für die bis zur vollen, reflexen Wahrheitserkenntnis vordringende Erkenntnis bezieht sich natürlich nicht auf die *veritas ontica*, sondern auf die *veritas logica*, oder auch auf die das on auf den logos zurückführende *veritas onto-logica*. Wesen und Grade dieser *verificatio* werden sowohl von der Auffassung Kants, die in der Erscheinung steckenbleibt, wie auch von der Hegels, der die Erscheinung in der absoluten Idee aufgehen läßt, abgehoben und so der Aufstieg zur subsistierenden Wahrheit zugleich in sich und gegenüber der pantheistischen Übersteigerung gesichert.

Den Abschluß des Buches bildet das Kapitel über *das Gute und den Wert*. Es hält die Mitte zwischen dem Wertrationalismus, der das Streben ganz dem schon (in sich durch sein bloßes Sein) konstituierten und dem Verstand daher restlos zugänglichen Wert unterordnet, und dem Wertirrationalismus, der den Wert ganz vom Sein trennt und einer vollkommen irrationalen Funktion des Subjekts zuordnet. Diese Mitte wird durch den Rückgriff auf den *appetitus naturalis* ermöglicht. Durch ihn ist es auch möglich, die innere wesensmäßige Verbindung zwischen dem Verstand, der bezüglich des Wahren auch ein *appetitus naturalis* ist, und dem Willen, der als *appetitus elicitus* den Verstand voraussetzt, aufzuhellen. Den Weg zum transzendentalen Wert bahnt sich der Verf. vor allem durch eine Analyse der Freiheit. Denn diese besitzt im Bereich des Willens eine ähnliche ausgezeichnete und das Wesen des Wertes offenbarende Stellung wie im Bereich des Verstandes das Urteil für die Offenbarung des Seins. Die Freiheit aber wäre nicht möglich, wenn der Wille nicht auf den Wert schlechthin bezogen wäre. Der dadurch erschlossene unendliche Wertbereich ist identisch mit dem unendlichen Bereich des Seins, denn die radikale Dualität beider wäre zugleich eine Begrenzung beider und damit die Verneinung ihrer Unendlichkeit. Letzte Wurzel beider Bereiche aber ist der mit dem absoluten Sein identische absolute Wert.

Damit sind die Grundlinien der im Buch weiter vermittelten Gedankengänge angedeutet. Ein ausführlicher, systematischer Index, eine umfangreiche Bibliographie, ein Personenverzeichnis, das auf die Stellen verweist, an denen der Verf. sich mit anderen Philosophen auseinandersetzt, sowie ein Verzeichnis der Stellen, an

denen die wichtigsten termini technici definiert oder erklärt werden, ergänzen das Werk.

Obwohl der Ref. dem Verf. in allen grundlegenden Fragen, die er hier darlegt, zustimmt, so seien ihm doch einige *kritische Bemerkungen* zu gewissen Aufstellungen oder Formulierungen erlaubt. Zunächst zum *Titel des Buches*. Er verspricht mehr als das Buch selbst enthält. Es ist darin nicht die Rede vom äußeren, kulturschaffenden Tun des Menschen, nicht von seinem sittlichen Tun; was über den Willen und die Freiheit gesagt wird, tritt stark hinter der Ausföhrlichkeit zurück, mit der die Erkenntnis behandelt wird. Es geht in dem Buch nicht so sehr um eine nach transzendentaler Methode vorgenommene Metaphysik des gesamt menschlichen Tuns, als vielmehr um eine Metaphysik des menschlichen Tuns im Hinblick auf die Transzendentalien, also auch nur insofern es in dieser Hinsicht bedeutsam ist. Aber auch so genommen, vermißt man die Analyse gerade des sittlichen Tuns, die zu dem genannten Ziel doch gewiß sehr aufschlußreich wäre. Gewiß begrenzt der Verf. sein Thema eindeutig in der Vorrede und in den Überschriften der einzelnen Abhandlungen, und es muß schließlich ihm überlassen werden, worüber er handeln will. Aber ein über den tatsächlich behandelten Gegenstand hinausführender Titel bleibt immer mißlich.

Bei aller Anerkennung der ausschlaggebenden Bedeutung des Urteils für eine Analyse des menschlichen Wirkens, scheint es dem Ref. doch, daß die Behandlung des *begrifflichen Erfassens und des Schlusses* zu kurz kommt, daß sie allzusehr nur in Abwehrstellung vorgenommen wird. Die „formatio quidditatum“ ist eine andere, wenn sie bloß in einer Aktualisierung des Gedächtnisinhaltes besteht — übrigens eine actualitas apprehensionis, die nicht assensus ist (vgl. 34) —, und eine andere, wenn sie ursprünglich ist, wo sie immer einem virtuellen Urteil gleichkommt, dieses also nur die Auslegung einer solchen apprehensio perceptiva ist. In anderem Zusammenhang, bei der abstractio und conversio ad phantasmata, sieht und wertet dies der Verf. auch richtig.

Der Schluß ist nicht nur eine quantitative Ausdehnung des Urteils oder die Kombination mehrerer Urteile, wie die Formulierung der Alltagssprache — nicht so eine exakte Formalisierung — nahelegt. Er offenbart vielmehr in überzeugender Weise die Transzendenz des Seins, insofern er zeigt, daß der Inhalt verschiedener Urteile in seiner Setzbarkeit nicht voneinander unabhängig ist, daß also die Setzung des einen nicht ohne Rücksicht auf die Setzbarkeit des anderen geschehen kann. Da dies grundsätzlich für jeden möglichen Urteilsinhalt gilt, bestätigt sich somit auch hier das Setzungsmoment des Urteils als über jeden besonderen Inhalt hinausgehend.

Ferner wäre zu überlegen, ob es nötig ist, die transzendente Untersuchung des Urteils und damit die Grundlegung der Metaphysik vom objektiv gültigen Befund einzelner, wengleich beliebiger Urteile abhängig zu machen. Damit scheint die der Metaphysik eigentümliche Notwendigkeit gefährdet und ihre Gewißheit auf den Grad der Gewißheit jener Urteile eingeschränkt. Eine solche Einschränkung ist jedoch nicht nötig, da die Urteilsfunktion als solche, ganz gleich ob in wahren oder tatsächlich falschen und irrigen Urteilen, auf der Beziehung auf das Absolute beruht, also den kontingenten Bereich wahrer und falscher Urteile übersteigt.

Die Darlegungen über die *Beziehung von Sein und Wirken* sind nicht frei von der Gefahr des Mißverständnisses. Der begriffliche Unterschied zwischen beiden kommt, wie dem Ref. scheint, nicht klar genug zum Ausdruck damit, daß gesagt wird, erst mit dem Wirken sei die volle Aktualisierung des Seins erreicht, oder: ohne das Wirken sei das Sein nicht ganz das Sein. Wenn nicht gesagt wird, in welcher Beziehung das Sein und in welcher das Wirken Akt des Seienden ist, so sagt das ebensoviel und ebensowenig wie die herkömmliche Unterscheidung von actus primus und actus secundus. Daß das Wirken „exercitium habitudinis ad esse“ und „liberatio tou esse a limitibus coarctantibus“ sei, läßt zwar erraten, was der Verf. meint, bringt es aber nicht unmißverständlich zum Ausdruck. Ist in diesen Ausdrücken mit dem Sein der endliche Seinsakt oder das Sein als solches, oder das subsistierende Sein selbst gemeint? Die „habitus entis ad esse“ (esse hier soviel wie „actus proprius entis“) ist nichts anderes als die Wesenheit und deren Vollzug der eigene Seinsakt, also nicht das Wirken. Angenommen aber, mit „ens“ sei das „ens actuale“ gemeint und mit dem „esse“ das Sein als solches oder das subsistierende

Sein, so ist zu sagen, daß jedes wirklich existierende Seiende diesen Bezug schon durch sein eigenes aktuelles Sein zu haben scheint. Hier aber setzt die „*liberatio tou esse a limitibus coarctantibus*“ ein, ohne die das eigene Sein kein Sein wäre, d. h., einem jeden kommt *sein* Sein nur zu, insofern es selbst am *Sein* (das seinerseits ohne Grenzen ist) teilhat. Dieses Teilhaben aber ist zugleich ein Hinaustreten über die Grenzen dieses Seienden in die Weite des Seins, eine Befreiung des Seins aus seiner Verlorenheit an nur diese endliche Wesenheit und damit eine Rückkehr zu sich. Vollkommen bei sich ist jedoch das Sein nur als subsistierendes Sein. Dort allein ist das je eigene Sein zugleich und ohne weitere Aktualisierung schon das Sein im Ganzen seiner Aktualität. Hier allein ist Sein soviel wie Wirken. Es scheint dem Ref. hingegen mißverständlich zu sein, wenn man ohne diese Einschränkung (die der Verf. weiter unten selber anbringt) einfach sagt: „*esse est operari*“. Damit wird der Anschein erweckt, als ob beide Synonyme seien, woraus für unsere Gotteserkenntnis strengenommen der Agnostizismus folgen würde. Was Sein und Wirken ist, kann ich ja ursprünglich nicht von Gott her wissen. Ich kann daher auch nicht von ihrer Identität ausgehen, sondern bloß auf ihre Identität in Gott schließen, ebensowenig wie man sagen kann: Erkennen ist Wollen, weil beide in Gott ursprünglich real eins sind. Gewiß sind nach dem Verf. Sein und Wirken keine Synonyme, aber man merkt es erst an seinen nachträglichen Bemerkungen, während die erste Gedankenführung den Leser leicht auf eine andere Fährte bringt.

Etwas Ähnliches gilt von der Unterscheidung: „*operatio actualis, radicalis, potentialis*“. Es ist schon mißlich, wenn gerade das, was letzter Akt und damit doch wohl am meisten Akt ist, erst noch durch das Adjektiv *actualis* kenntlich gemacht wird, wodurch der Eindruck entsteht, daß das Aktuellsein für das Wirken gar nicht so wesentlich sei. Die Frage, ob das endliche Seiende überhaupt ohne Wirken sein könne, wird darum letztlich auch nicht beantwortet, sondern umgangen. Die „*operatio radicalis*“ aber soll identisch sein mit dem „*actus entitativus*“ oder der Existenz. Heißt das: das Sein des Seienden ist „*radix operationis actualis*“, oder heißt es: das Sein selbst ist schon Wirken, aktuelle Hinbewegung auf das subsistierende Sein? Das letztere muß man eigentlich nach dem Wortlaut annehmen, wenn Sein Wirken ist. Wozu aber dann noch die „*operatio actualis*“? Auch der Ausdruck „*operatio potentialis*“ bleibt mehrdeutig. Es scheint damit die aktive Potenz gemeint zu sein. Ist diese von der „*operatio radicalis*“ verschieden? Der verschiedene Ausdruck deutet darauf hin. Aber ist nicht auch die „*operatio radicalis*“ der „*operatio actualis*“ gegenüber in Potenz?

Das Anliegen des Verf., das ihn zu dieser Terminologie geführt hat, ist berechtigt: nämlich den inneren notwendigen Zusammenhang zwischen Existenzakt, aktiver Potenz und Wirken aufzuweisen, derart daß der Existenzakt aufhört, „*Seinsakt*“ im vollen Sinn zu sein, wenn man diese innere Bezogenheit verneint. Aber ob mit einer solchen Terminologie diesem Anliegen wirksam gedient ist, kann füglich bezweifelt werden.

Wie neben dem Urteil die anderen Akte des Verstandes allzusehr zurücktreten, so werden auch *neben dem Freiheitsvollzug die anderen Akte des Willens* im Hinblick auf das Ziel des Verf. wohl zu wenig gewürdigt. Die „*actus indeliberati*“ des Willens (nicht des sinnlichen Strebens, außer sofern dieses vom Wollen aufgenommen ist) sind nicht so im partikulären Gegenstand „*versunken*“, daß ihnen jede Beziehung auf das letzte Ziel fehlte. Das Streben auf dieses hin ist vielmehr ihr eigentlicher Beweg. Was ihnen fehlt, ist nur die Einheit des gesammenschlichen Strebens, das in diesem Stadium der Unentschiedenheit und des Wettstreites verschiedener Bestrebungen noch der freien Entscheidung harret. Auch für das Wollen, das seine unmittelbaren Ziele ferneren und schließlich einem absolut letzten Ziel unterordnet, gelten analoge Überlegungen, wie wir sie oben für das schlußfolgernde Denken angestellt haben.

Der Verf. unterscheidet Wahlfreiheit und absolute Freiheit. Freiheit und Notwendigkeit scheinen einander entgegengesetzt zu sein. Das gilt jedoch nach dem Verf. nur für die auf Unvollkommenheit beruhende Notwendigkeit. Das absolute Sein ist vollkommene Notwendigkeit und zugleich absolute Freiheit, und zwar nicht nur bezüglich der endlichen Güter, sondern auch in bezug auf das unendlich Sein selbst. Man kann so mit einigem Grund sprechen, wenn man sich bewußt bleibt, daß

damit nur die absolute Spontaneität, ja eigentlich bloß die reine, keinem fremden Gesetz gehörende Subsistenz des Wirkens gemeint ist. Aber der Verf. spricht davon, daß das Sein über sich selbst disponiere. Diese Disposition sei zwar in keiner Weise eine Wahl zwischen mehreren („volitio electiva“), dennoch sei sie frei, ja in gewissem Sinn eine Wahl („electio“), sofern das Sein sich selbst auf unendliche Weise erwähle. Der Verf. will mit diesen Worten deutlich machen, daß die Liebe des Unendlichen zu sich selbst frei von allem Zwang und von jeder vorgegebenen Norm ist, daß sie, obwohl in sich notwendig, doch gerade dadurch die Wurzel aller Wahlfreiheit ist, deren Vollkommenheit also in sich enthält. Aber wenn man den Worten ihren Sinn lassen will, darf man hier nicht mehr von Wahl sprechen. Mit Thomas und Aristoteles möchten wir meinen, daß dem Ziel die Liebe, die Wahl (electio) dagegen den Mitteln (his quae sunt ad finem) zugeordnet ist.

Sowohl aus der Darlegung der wesentlichen Gedanken des Buches wie auch aus den kritischen Bemerkungen dürfte dem Leser klargeworden sein, daß es sich hier um eine bedeutsame Veröffentlichung handelt, an der kein Ontologe vorbeigehen kann, ohne sie gründlich studiert zu haben.

W. Br u g g e r S. J.

S i e w e r t h, G., *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*. 16⁰ (97 S.) Salzburg 1958, O. Müller. 6.50 DM. — D e r s., *Das Sein als Gleichnis Gottes*. kl. 8⁰ (81 S.) Heidelberg 1958, Kerle. 3.20 DM. — D e r s., *Ontologie du langage* (Übersetzung von „Wort und Bild“; hrsg. mit Einleitung und Anmerkungen von M. Zemb.) kl. 8⁰ (189 S.) Brügge-Paris 1958, Desclée de Brouwer.

1. Das Anliegen des Verf. ist offenkundig; auch in der Abstraktion gehe es um Erkenntnis der wirklichen, subsistierenden Sache (37), es drohe sonst „der Umschlag der Metaphysik in Rationalität“ (71), in rationalistische Verfälschung durch „Begriffsdenken“ (73), in „Logisierung“ der Wirklichkeit (83), ins bequeme „Räsonieren mit einsinnigen Begriffen“ (95). Er spricht von solcher Rationalisierung und Logisierung sowohl im nichtscholastischen wie auch im scholastischen Denken der Neuzeit (57) und führt dieses Schicksal der Metaphysik auf die Gefährdung durch den schulmäßigen Lehrbetrieb zurück, der sich nicht an die ursprüngliche Frage nach dem Sein als solchen halte, sondern die Ontologie als Instrumentarium für die Theologie herrichte (ebd.). Wie solche Behauptungen auf weniger zurückhaltende Geister wirken, läßt sich übrigens am Klappentext des Büchleins ablesen: ihm zufolge ergeben sich jene Verirrungen aus dem Lehrbetrieb „mit Notwendigkeit“, und das Begriffsdenken so vieler Neuscholastiker wird zu „Begriffskretinismus“. Der betr. Texter des Verlags hat seiner Feinfühligkeit für die Erfordernisse echter philosophischer Diskussion damit kein rühmliches Zeugnis ausgestellt.

Die angeprangerte Heillosigkeit metaphysisch sein wollenden Denkens schreibe sich im Grunde schon von der dekadenten Spätscholastik her, zumal von Franz Suárez. Freilich entbehren die philosophiegeschichtlichen Hinweise an den entscheidenden Stellen genauer Belege (vgl. vor allem 10 13 16 28). Suárez arbeite mit „einsinnigen“, „präzisen“ „Konzepten“ (10 26 35 u. ö.), wodurch „die analoge Wirklichkeit“ verlassen und verloren werde (27). Es gelte aber, das „Sein“ nicht als Begriff zu fassen, sondern es als es selbst gegenwärtig zu haben. „Abstraktion“ müsse sich „im“ Sein halten und dessen An-sich, dessen eigene Wahrheit enthüllen. Eine „rein logische Erzeugung von rationalen absoluten, d. h. vom Sein und vom Seienden abgelösten Begriffseinheiten“, sei wesenswidrig (25). Demgegenüber betone Thomas mit aller Entschiedenheit die Analogie (29 — hier bringt S. den schönen Text aus dem Metaphysikkommentar 8,5; n. 1763).

Das Wesen der Abstraktion (32 ff.) liege im Herausheben des Seinsaktes aus den Form-Potenz-Gründen, aus der materiellen Konkretion. Das zeigt S. im Anschluß an Thomas auf dem Wege der „dreifachen“ Abstraktion. Wichtig erscheint ihm, daß die Abstraktion „Konstitution“ enthüllt, also je tiefere Seins-„Gründe“ aufdeckt, letztlich eben den Seins-Akt als das „formalissimum“ (vgl. 33 41 44 46 ff.). Er möchte seine Analyse allerdings „in tiefere Dimensionen“ vortreiben, als sie Thomas sich eröffneten (71), überhaupt sei die Wesensfrage der Metaphysik „zum ersten Male wieder thematisch gestellt und systematisch entwickelt“ in seinem „Thomismus als Identitätssystem“ (73).