

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 klageworden 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*. 16<sup>0</sup> (97 S.) Salzburg 1958, O. Müller. 6.50 DM. — D e r s., *Das Sein als Gleichnis Gottes*. kl. 8<sup>0</sup> (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. 8<sup>0</sup> (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 rühmlches 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).

Den so gewonnenen Seinsakt zeichne gegenüber den „Formen“ (Wesen) eine Transzendenz aus, die schließlich zur Einsicht in den göttlichen Urgrund endlichen Seins bringt: das Sein selbst der endlichen Wesen offenbare sich als Bild und Gleichnis Gottes, und damit sei gegeben, daß unser Denken sich immer schon im Lichte nicht nur des Seins, sondern Gottes selbst vollziehe. Und insofern das Sein als Akt alle Formen und daher alle Begrifflichkeit transzendiert, erweise sich, daß „die Vernunft am Sein partizipiert, . . . nicht umgekehrt“ (70): abstrahierte, abstrakte „Formen“, Wesenheiten, könnten demnach immer noch als Gebilde bloß von Gnaden des denkenden Subjekts verstanden werden. Begrifflichkeit als solche erreiche das Sein als Akt gar nicht; erst das Urteil treffe ihn, so daß Begriffe wesensmäßig auf Urteile bezogen seien (vgl. 38 58 f. 96).

Es wäre noch auf manches aufmerksam zu machen, was in dieser äußerst gedrängten und sprachlich höchst anspruchsvollen Schrift an positiver Einsicht durchbricht; vor allem wohl auf die Thesen zum Problem der apriorischen Seins-Idee, des „intellectus principiorum“ und des „actus illimitatus“. Ebenso auf die Kühnheit des Übergangs vom „Sein“ zum *ipsum esse*, Gott (78 f. 92 f.). Es darf aber eher der Kritik ein Wort verstatet sein. Wird das „Sein selbst“ der endlichen Wesen als ein einiges, einziges, allgemein-gemeinsames betrachtet oder nicht? Man hat den Eindruck, alle endlichen Wesen (um deren Sein geht es hier) partizipierten an einem Sein, an dem einen *esse commune*; dieses andererseits sei kein „Begriff“, sondern eine Realität für sich; seine „Unendlichkeit“, reine Positivität und „Einfalt“ (vgl. z. B. 80 86) scheint eine eigene, von den Seienden unterschiedene Realität zu sein (83). Es „subsistiert“ zwar nicht in sich selbst, sondern nur im Form-Potenz-Grund, seine Nichtsubsistenz setzt es deutlich vom in sich selbst subsistierenden Sein ab, das Gott ist (89 91). Aber es scheint auch und gerade *als solches*, in seiner Einheit und Allgemeinheit, real zu sein. Ob das noch mit der Lehre des hl. Thomas zu vereinbaren wäre? Ist sein Satz, das *esse commune* finde sich als solches „in intellectu solum“ (S. c. G. I 26), genügend gewürdigt? Wäre eine solche Aussage des Aquinaten (dieser spricht übrigens klar vom *esse commune*, nicht nur vom *ens commune*) etwa „dem Problem nicht angemessen“? (71). Nach Thomas gibt es nur das je eigene und je besondere *esse* des Seienden, „*diversi modi essendi*“ (De ver. 1,1), wobei die je verschiedenen „*modi*“ dem Kontext zufolge ursprüngliche Ausprägungen des *esse* selbst in den endlichen Dingen sind. Jede „*res*“ hat ihr „*esse proprium*“ (De pot. 7,3), denn es ist nach Thomas unmöglich, daß verschiedene Seiende ein Sein haben — „*quod eorum sit unum esse*“ (S. Th. I 76,2). Neben und irgendwie über dem je eigenen immanenten Sein der Seienden kennt Thomas aber kein einiges, allgemeines Sein (der Seienden), außer „in intellectu solum“.

Um nun auf die ontologische Position von Suárez zurückzukommen (was der Verf. einem Rezensenten in dieser Zeitschrift gewiß nicht verübeln wird): es ist allbekannt, daß auch ihm sonst sehr gewogene „Neuscholastiker“ sich von seinen allgemeinen ontologischen Thesen an manchen Punkten bewußt absetzen. Nur darf man seine Texte nicht allzusehr umdeuten. In Disp. Met. 2 s. 2 n. 34 heißt es: „*non est maior repugnantia quam . . .*“, also das Gegenteil von dem, was S. herausliest (28); es ist ohne allen Zweifel gemeint, daß der Seinsbegriff nicht *mehr* an „*repugnantia*“ enthalte als jeder Allgemeinbegriff auch sonst, d. h. ebenso wenig, gar keine. Wichtiger ist freilich die Feststellung, daß Suárez selbstverständlich die Analogie des Seins und Seinsbegriffs lehrt (vgl. Disp. Met. 2 s. 1 nn. 2 u. 14, s. 2 nn. 14 u. 18; 28 s. 3; 32 s. 2). Die Redeweise, der Seinsbegriff weise eine gewisse Univozität auf, hält er gerade nicht für die endgültige (ibid. 28 s. 3 n. 17). Eine Art rein logischer Univozität kann man ja nicht gut leugnen (ibid. n. 20), S. selbst scheint sie zu sichten (95); mehr als er will wohl auch Suárez kaum sagen. Die eigentliche „*praecisio obiectiva formalis adaequata*“ hat nicht er, sondern Duns Scotus behauptet, gegen den Suárez sich vielmehr immer wieder wendet!

Also haftet letzterer vielleicht doch nicht so sehr für das Elend der neuzeitlichen Philosophie, wie der Verf. möchte glauben machen.

Der aggressive Duktus seines Denkens richtet sich freilich nicht allein gegen Suárez (und Duns Scotus und natürlich gegen Kant), sondern verleitet ihn dazu, auch Nichtphilosophen auf ihrem ureigensten Gebiet herauszufordern. Erweist man der thomistischen Philosophie einen Dienst, wenn man in ihrem Namen rein fach-

liche Ausführungen eines der erstangigen Mathematiker der neuesten Zeit, Dede-kind, nach zuständigem Urteil in mißverständlicher Wiedergabe, als „sinnlos“ und „ödes Sophisma“ abtut (67 Anm. 33)?

2. In der zweiten Studie, die erst etwas später erschienen ist als obige (5), knüpft der Verf. an einen Gedanken an, der in letzterer nur summarisch zu Wort kommt. Überhaupt wiederholen sich in ihr deren Aufstellungen in vielfacher Hinsicht. Das *esse commune* ist Bild und Gleichnis Gottes, des subsistierenden Seins selbst.

Nach einer gerafften Übersicht über den Verlauf des Seinsverlustes im neuzeitlichen Denken erhebt sich die Gestalt thomasischer Metaphysik als die rettende Macht. Philosophie sei wesentlich Erhellung des Seins des Seienden, „die Frage nach dem  $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$  oder (!) nach dem  $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ , dem  $\epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ “ (12). Diesen innersten Grund-Bereich, das Sein selbst, darf metaphysisches Denken nicht aufgeben (zugunsten bloßer Begrifflichkeit, Rationalität). Das Sein aber ist „das Ganze und Eine alles Mannigfaltigen“ (16). Daher bedeute Seinsdenken schon als solches eine Teilhabe an Gottes „Seins- und Wahrheitslicht“ (17). Doch gehe es nicht an, „mit Skotus und Suárez Gott einfachhin an die Stelle des Seins zu rücken“, das Sein des Seienden folgerichtig zu einer „Abstraktion des denkenden Subjekts zu verflüchtigen“ (18). Das Denken vernimmt und erfährt etwas, „das als (!) allgemeines in den wirklichen Dingen ist und sie seinhaft durchwaltet“ (22), ein alle Einzelwesen Durchwaltendes und Durchwesendes (24 28). Dennoch ist Sein analog. Diese Analogie wird aber, was innerhalb der Gesamtkonzeption S.s nicht übersehen werden darf, vom Sein „der Seienden“ ausgesagt, wobei die Seienden die materiellen Akt-Potenz-Composita sind: „Zur Analogie des Seins und des Seienden gehört daher die Verwirklichung in einer Welt, in der es erscheinen und anwesen kann“ (27). Sein ist von Seienden unterschieden, das sei unmittelbar einsichtig; sonst gäbe es kein Vergehen und keinen Wandel in der Natur (30), und zwar ist dieser Unterschied ein „realer“ (32). Das Sein selbst als Sein ist „für sich selbst reine, einfache, unbegrenzte Aktualität“ (33 34 u. ö.), die begrenzende „Form“ der Dinge hat „Teil am Sein“ (36). Rein für sich selbst genommen aber besitzt das Sein keine Subsistenz, das wird hier ausdrücklich wiederholt. Und doch muß es wiederum das, was es der Form vermittelnd, irgendwie selbst in sich haben, eben die Subsistenz: „auch von dem ablösbaren Aktgrund, der gegen die Wesenheiten geschieden ist, also vom Sein des Seienden“, müssen wir sagen, daß es „ist“, d. h. „subsistiert“ (39 f.). Weil es aber Subsistenz gerade nicht aus sich selbst innehat, darum „erhebt sich das Sein ins Transzendente eines umfassenden Grundes“ (40), und dieser Grund ist notwendig Gott selbst (41). Gott ist jedoch keineswegs das Sein der endlichen Dinge; dieses „transzendiert“ kraft einer „Bewegung“ in ihm selbst „in den subsistenten, in ihm mit anwesenden Grund“ (42 47 f. 77). „Offenbar waltet dieses Sein *zwischen* dem abgeschiedenen Grund und den seienden Wesen“, es ist „*vermittelnde Mitte*“; so aber trägt es selbst die Züge des Göttlichen an sich, es wird wegen seiner lauterer Positivität, Einfalt und Fülle, wegen seiner reinen, unbegrenzten Unendlichkeit Bild und Gleichnis Gottes (44 ff.).

Kap. III (50 ff.) versucht nun eine „Aufhellung des Seins aus der Sicht des Urbildes“, also gleichsam rückblickend, denn als „Erstgeschaffenes“ ist es dem Schöpfer am ähnlichsten. Die betr. Seiten sind nicht ohne eigenes Interesse, zumal die Ausweitung in die Frage nach der Konstitution von „Person“ hinein (68 f.), bringen aber zur tragenden Ontologie des Ganzen kaum mehr Wesentliches über das Bisherige hinaus bei. Der Übergang in *theologische* Reflexion bleibe hier außer Betracht.

Man sieht leicht, daß auch in dieser Schrift, möglicherweise noch deutlicher als in der ersteren, die Frage nach dem ontologischen Status jenes *esse commune* und seiner „Transzendenz“ (cf. 62 u. ö.) wiederkehrt: ein „Begriff“ soll es nicht sein, in sich selbst subsistieren kann es auch nicht, es ist aber Realität, ja Subsistenz vermittelnde Realität. Es ist ein ontologisches „Zwischen“, die Mitte zwischen Gott und Welt . . . Zugleich gilt es als ein Einiges, Einziges von unbegrenzter Aktualität und Positivität. Dieser „actus essendi“ wird, wie S.s Text, der doch wohl nicht nur ungenau stilisiert ist (22), nahelegt, als *esse commune* in allen Weltwesen verwirklicht. Falls S. mit all dem nicht mehr sagen möchte als alle braven Thomisten auch, d. h. nur die Thesen von der Begrenzung des „actus de se illimitatus“ durch die Wesenspotenzen wiederholen möchte, sondern wenn er damit tatsächlich über Thomas selbst hinaus will, dann muß man sein *esse commune* sicherlich „realistischer“ fassen, als es

je ein Thomist bisher gewagt hätte. Entfernt sich S. so aber nicht von der vorbildlichen Nüchternheit und Selbstkritik thomasischen Denkens?

Ob der Verf. sich nicht in etwa von Heideggers monistisch klingenden Formeln allzusehr hat beeindruckt lassen? Daß Heidegger monistisch denkt, steht nunmehr ja außer Zweifel. Es genügt, an seine Behauptung zu erinnern: „... das Seiende ist ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität“ (Der Satz vom Grund, 1957, 143). Allerdings „belegt“ Heidegger diesen seinen Ausspruch nur mit dem frühgriechischen Sprachgebrauch. —

Ganz im Sinne des hl. Thomas redet auch Suárez. Wir wollen den armen Doctor eximius, dem der Verf. so mitleidlos am Zeug flickt, nochmals ein wenig in Schutz nehmen. Er unterscheidet (in einer Terminologie, die nicht sehr glücklich scheint) unmißverständlich zwischen „conceptus formalis“ (dem Begriffs-Akt) und „conceptus obiectivus“ (Begriffs-Inhalt). Wenn man diese beiden Aspekte nicht sorgfältig auseinanderhält, dann darf es einen nicht verwundern, wenn alles komisch wird — dann wäre das „Sein“ nach Suárez ein „formaler Konzept“, nur ein „accidens“ und „quale“ des denkenden Subjekts, wie S. ihm vorwirft. (Nebenbei wird des Suárez' Widerpart in der Ontologie, Duns Scotus, ebenfalls zum Sündenbock: die Konsequenz seiner Ontologie sei der Idealismus.) Und doch geht bei Suárez der Bedeutungsgehalt des Seinsbegriffs unmittelbar aufs wirkliche Sein, nicht etwa auf sich selbst, noch wird gar das Sein in einen Begriff verwandelt. Er spricht überdies vom „conceptus obiectivus“, wie er sich „in re ipsa et ante intellectum“ (ibid. 2. s. 3) vorfinde, also vom „Sinngelalt“ Sein in den existierenden Seienden. Er weiß zudem, daß das „esse“ oder die Existenz „extra quidditatem“ liegt, und beruft sich dafür explizit auf Thomas (ibid. s. 4. n. 2), und daß die Seinsanalogie auf dem „actus essendi“ beruht (ibid. s. 2 n. 14). Auch hat „Wesen“ für ihn offenbar immer eine innere Hinordnung auf wenigstens mögliche Existenz, läßt sich somit ohne den Bezug auf den „actus essendi“ gar nicht denken. — Dennoch gehören die eben zitierten Bemerkungen wohl auch zu jenen Stellen bei Suárez, die in seiner Ontologie schließlich doch nicht voll zum Zuge kommen und so über sich und ihn hinausweisen. Keine Frage ferner, daß S.s Anliegen in der Richtung dieses Hinausweisens zu suchen ist.

3. Die Übersetzung von „Wort und Bild“ (vgl. Schol 29 [1954] 126) ins Französische zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich wegen der Schwierigkeit des Unternehmens: der Übersetzer will gerade an dieser Schwierigkeit seinen Landsleuten die Eigentümlichkeiten eines modernen deutschen philosophischen Textes vorführen. Zugleich diskutiert er in einer langen Einleitung die Frage nach den charakteristischen Differenzen der deutschen und französischen philosophischen Sprache. Die emphatischen Worte Siewerths von der Einzigartigkeit der griechischen und deutschen Sprache im Hinblick auf die Begabung zu philosophischer Aussage werden vornehm in die Schranken gewiesen; gleichwohl kennt und bewundert er die unleugbaren Vorzüge des deutschen Sprachgenius. Übrigens bemerkt er aufschlußreich, der deutsche Philosoph fühle sich eher dem Dichter verwandt, der französische hingegen mehr dem Wissenschaftler und Forscher (67). Doch auch dieses *Aperçu* ist wohl cum grano salis zu verstehen.

Das Vorwort aus der Feder des Sprachforschers und -philosophen Brice Parain nimmt alles in allem schließlich doch eine bewußte Wendung gegen S.s Methode, die er einer gewissen „philosophischen Algebra“ zuordnet; eine solche aber habe gegenwärtig „ni principe, ni logique à soi“ (15). Er empfindet es, wie sehr eine solche Philosophie spekulativ-deduktiv vorangeht; er für seinen Teil wählt vorerst einen anderen Weg, obwohl er der Intention vorliegender Studie seine (ganz allgemein gehaltene) Anerkennung nicht versagt (14). H. O g i e r m a n n S. J.

T u g e n d h a t, E., TI KATA TINOS — Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe (Symposion, Philosophische Schriftenreihe, 2). gr. 8<sup>o</sup> (X und 156 S.) Freiburg 1958, Alber. 15.— DM.

Die von Aristoteles geprägten metaphysischen Grundbegriffe — Wesen, Existenz, Seiendes usw. — treten uns, meint der Verf., von Anfang an als „fertige Gebilde“ entgegen. Sei seien dann trotz wesentlicher Verwandlungen auch in der nachfolgen-