

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-

den Kommentations- und Interpretationsüberlieferung mit unbefangener Selbstverständlichkeit als gültig hingenommen worden. Es bestehe aber die Aufgabe, diese Begriffe selbst thematisch herauszuarbeiten. Dies geschieht von folgender Voraussetzung aus: Mit Heidegger wird das Sein aus der Zeitlichkeit bestimmt. Der unausgesprochene Sinn des Seins innerhalb der griechischen Ontologie sei als „Anwesen“, „Anwesenheit“ („Gegenwart“) zu verstehen; „das Anwesen des Vorliegenden“ (Hypokeimenon) aber sei philosophisch zu „begreifen“ (3—15). Die Begriffe sollen in dem durch sie ausgedrückten ontologischen Ursprungsverhältnis durchsichtig werden. Das λέγεσθαι κατὰ (κατηγορεῖσθαι) bedeute nicht eine urteilsimmanente Beziehung, auch nicht primär die Beziehung des Seienden zum Aussagen, sondern eine bestimmte *Seinsstruktur*; es bezeichne die Beziehung der „Präsenz“ zum „Vorliegenden“. Die „Kategorie“ ist ebensowenig subjektiv; doch besteht ihr Wesen nicht darin, in sich geschlossen und selbständig zu sein; sie ist vielmehr eine „Präsenz von“, ein τι κατὰ τινος (23). Dieses, ursprünglich eine „Zweifältigkeit“ in der Einheit (Zweieinheit), kennzeichnet alle ontologischen Strukturen. Die Frage nach dem Seienden als Seienden versteht sich „als Frage nach den ursprünglichsten Gründen des Seienden als Seienden“. Durch „Herausarbeitung der Zweifältigkeit“ will Aristoteles „zur Bewältigung des Problems der Einheit des Mannigfaltigen (der Anwesenheit des Vorliegenden) gelangen“ (34—36). Das sind wesentliche Gedanken des einleitenden Abschnittes I: „Der Ursprung des τι κατὰ τινος als einer Zweifältigkeit des Seins aus der ontologischen Frage der Einheit des Mannigfaltigen.“ Abschnitt II untersucht die „Zweifältigkeit zwischen den übrigen Kategorien und der οὐσία“, Abschnitt III: „die Zweifältigkeit innerhalb der οὐσία“, Abschnitt IV: „das Vermittelnde der Zweifältigkeit als Grund“. Die in ihren ontologischen Zusammenhängen herausgestellte „Anwesenheit“ — so schließt der Verf. — erweist sich für ein einheitliches Verständnis der inneren Bewegung des aristotelischen Philosophierens als schlechthin unentbehrlich. Doch sei in ihr das Problem der Einheit des Mannigfaltigen zwar „bis zum Äußersten erweitert“, aber „schließlich überspannt“. Das Verständnis des „Seins als Anwesenheit“ bezeichne auch die Grenze, „die das griechische Denken nicht endgültig überschreiten kann, ohne sich aufzugeben“ (154).

Daß die Frage der Einheit des Mannigfaltigen wesentlich bedeutsam und der Philosophie auf ihrem ganzen Wege, in jedem Inhalt und Gegenstand aufgegeben ist, dies ist der Scholastik wohlbekannt. Hier handelt es sich um die Gültigkeit der Aristoteles-Interpretation. Das Buch hat zweifellos eine große Aristoteles-Kennntnis zusammengefaßt. Seine die ganze Untersuchung innerlich in ihrem Sinn und Gang bestimmende *Grundvoraussetzung* aber, daß Sein von der Zeitlichkeit aus zu bestimmen sei, ist aus Aristoteles nicht belegbar. Sie (*nicht* die Sache) hat den Vollzug und Nachvollzug der Seinsanalysen erheblich erschwert und beeinträchtigt. *Ausnahmslos alle* im Buch freigelegten (und sehr viele andere, ja grundsätzlich alle innerlich überhaupt möglichen) Zusammenhänge sind ursprünglich *konstitutive Seinsstrukturen und erst deshalb ihrem Sein und Sinn entsprechende „Anwesenheits“-Strukturen*. Zeitlichkeit ist ursprünglich eine vom Dasein des materiell Seienden kraft seines Wesens innerlich begründete (selbstverständlich weiterzuerklärende) konstitutive Vollkommenheit. Das Seiende, seine inneren Gründe und seine innerlich begründeten Vollkommenheiten, insbesondere das sensible und intelligible, darum aber auch Sinn und Beziehung der sensitiven und intellektiven Erkenntnis sind von T. (und seinen Vorgängern) wesentlich anders bestimmt als in der Scholastik und bei Aristoteles selbst. Es ist dem Buch ein erster Nachteil dadurch entstanden, daß es — wie zumeist in der neueren und gegenwärtigen Philosophie — die scholastischen, in erster Linie die kongenialen Aristoteles-Kommentare des hl. Thomas von Aquin nicht berücksichtigt hat. Trotz der genannten, allerdings wesentlichen, Einschränkungen ist das Buch dadurch und insofern wertvoll, als es sehr viele — oft, auch in der scholastischen Philosophie, nicht ausdrücklich herausgestellte — ontologische Strukturzusammenhänge aufgewiesen hat. *Systematisch* freilich sind sie nicht entwickelt. Dies ist überhaupt nur möglich, wenn die konstitutive, innerlich systematisch vom Sein begründete *Seinslogizität* herausgearbeitet wird.

C. Nink S. J.