

Zur Verteidigung der neueren scholastischen Ontologie

Von Josef de Vries S. J.

Die Ontologie verspricht ein Wissen um das Sein als solches und damit ein Begreifen alles Seienden aus seinem innersten Grund heraus. Es ist verständlich, daß dieses Ziel viele Geister mächtig anlockt. Ebenso verständlich ist, daß sich viele in ihren Betrachtungen über das Sein selbst nicht gern durch die lästigen Fragen nach den Bedingungen unserer Erkenntnis des Seins aufhalten lassen. Und doch ist mit der Vernachlässigung dieser Fragen die Gefahr verbunden, daß man die abstraktive Eigenart unseres Denkens vergißt und daher rein gedankliche Strukturen vornehmlich zu Seinsstrukturen umdeutet.

Darum ist es berechtigt, wenn *K. H. Haag*¹ die Ontologie auf die Notwendigkeit der Selbstprüfung und der Erörterung ihrer eigenen Gültigkeit hinweist (7). Allerdings geht Haag von dieser Forderung sehr bald zu schweren Vorwürfen gegen die neuere scholastische Ontologie und gegen die Fundamentalontologie Heideggers über, weil sich beide nach seiner Meinung der Forderung nach Selbstprüfung entziehen. „Es macht das Wesen der modernen Ontologie aus, daß sie bei anderen mit dem Moment der Subjektivität rechnet, aber es an sich selbst negiert. Mit der Tendenz, alles, was überhaupt ist, aufs reine ‚Sein‘ zu reduzieren, fällt sie aber noch zurück hinter die klassische Metaphysik des Mittelalters und der Antike.“ Ihr Ausgangspunkt ist „völlig irrational“. Die Ontologen verlangen „das sacrificium intellectus an Stelle des ‚intellectus agens‘“ (8).

Wir beschränken uns im folgenden darauf, die Angriffe Haags gegen die neuere scholastische Philosophie einer Prüfung zu unterziehen. Diese stehen auch bei Haag im Vordergrund, während der Fundamentalontologie Heideggers nur das kurze Schlußkapitel (68—83) gewidmet ist. Zunächst sei die grundlegende geschichtsphilosophische Auffassung Haags und die in ihr gründende Relativierung der Ontologie besprochen. Dann sollen die inhaltlichen Mißverständnisse der scholastischen Ontologien im einzelnen zur Sprache kommen.

1. Jede Philosophie, die ein Objekt absolut setzt, ist Haag zufolge blind für die Bedingtheit aller gedanklichen Inhalte durch den „psychologischen, sozialen, historischen Prozeß, aus dem sie hervorgingen und den sie widerspiegeln“ (35). Der Gedanke wird dadurch „am Begreifen seiner selbst, an seinem Selbstverständnis aus der historischen Realität gehindert“ (35). Die „begrifflichen Formen“ dürfen also nicht „vergegenständlicht“, nicht „zum eigentlichen Thema der Philosophie“ gemacht werden (35), sondern müssen, wie es Hegel tut, „als Produkte der Kultur der Völker in ihrer geschichtlichen Auseinandersetzung“ betrachtet werden (36). Gerade das aber verkennt die Ontologie dadurch, daß sie „das Sein“ bzw. die „metaphysischen Wesenheiten“ als etwas Selbständiges, von aller Subjektivität und allen geschichtlichen Bedingungen Unabhängiges ansieht.

Welches sind nun die geschichtlichen Bedingungen, aus denen die scholastische Ontologie hervorgegangen ist? Es ist der „mittelalterliche Universalismus“ (21) mit seiner hierarchischen Ordnung, mit der „umfassenden innen- und außenpolitischen Funktion der Kirche“ und dem universalen Herrschaftsanspruch des Papsttums (21). Anderswo macht sich Haag die Worte *Th. W. Adornos* zu eigen, die Ontologie sei die Ideologie eines „gesellschaftlichen Zustandes“, in dem „das Individuum zum ohnmächtig Hinnehmenden, von der vorgegebenen Wirklichkeit total Abhängigen, einzig noch um Adaptation Bemühten geworden ist“ (8). In dem Sein bzw. dem realen Allgemeinen,

¹ K. H. Haag, Kritik der neueren Ontologie. 8^o (94 S.) Stuttgart 1960, Kohlhammer. 9.60 DM.

dem das menschliche Denken „hörig“ ist, spiegeln sich also die „herrschenden Gewalten“ (12) wider. Wenn *G. Siewerth* gelegentlich den Ausdruck anwendet, das Seiende habe das Sein nur „zu Lehen“, so sieht Haag darin eine „Regression auf ein feudal-unterwürfiges Denken“ (8). Noch deutlicher kommt für ihn dieser Zusammenhang in einer Rede Heideggers aus dem Jahre 1933 zum Ausdruck, in der dieser die Entscheidung für den „Führer“ durch die „Urforderung alles *Seins*, daß es sein eigenes Wesen behalte und rette“, rechtfertigt (82). Daraus ergibt sich für ihn: „Die Welt, für die die Ontologie als System zuständig wäre, ist die totalitärer, dem Individuum feindlicher Staaten, deren Gesellschaftsorganisation sie nachahmt und zur metaphysischen Hierarchie verklärt“ (8).

Dieses Urteil gilt vor allem für die heutige Ontologie. Thomas — und in etwa auch Duns Scotus — werden wesentlich milder beurteilt. Thomas, bei dem nicht das Sein dem Wesen, sondern das Wesen dem Sein vorgeordnet sei (86 f., Anm. 15), habe — selbst auf die Gefahr hin, das Widerspruchsprinzip nicht zu wahren — versucht, in der Subjekt und Objekt umfassenden und ihren Gegensatz „aufhebenden“ „*intentio intellecta*“, d. h. im Begriff der „*essentia singularis*“, das Allgemeine und das Besondere als entgegengesetzte und doch identische Momente zu denken. So sei er auf dem Weg zu Hegel (16—18). Nur habe Thomas „noch nicht die wechselseitige Bedingtheit von *intellectus* und *res* selber“ erkannt (18). Darum bleibt seine Philosophie doch noch Ontologie und damit dem mittelalterlichen Universalismus zugeordnet. Darum war „die thomistische Form der Vermittlung von *essentia* und *res*, nachdem die Nationalstaaten sich durchgesetzt hatten, real nicht mehr möglich“ (21).

So kam es zum spätmittelalterlichen Nominalismus. Dem Schwinden der Macht der Kirche in der europäischen Gesellschaft „entsprach das Schwinden des Allgemeinen als genuinen Moments in der philosophischen Theorie“ (21). Aber auch im Nominalismus stehen sich Subjekt und Objekt noch als „selbständige Entitäten“ gegenüber; nur wird der Nachdruck auf das Subjekt und seinen Begriff gelegt, die Realität wird entleert, „durch ‚*signa rerum*‘ ersetzt“ (24). „Das Allgemeine . . . erscheint nicht als das Wesen von Menschen und Dingen, sondern als eine ungreifbare, gleichsam willkürliche Gewalt, die mit der Aktivität der Subjekte identisch ist . . . In der wesenlosen Welt wird der Mensch sich selber wesenlos“ (24 f.). Wir können nicht im einzelnen verfolgen, wie Haag die Entwicklung des nominalistischen Denkens vom Spätmittelalter über Descartes und Hobbes bis zu Kant auffaßt². Erst bei Hegel kommt der Nominalismus, wie auch der Realismus, zu sich selbst, „die Hegelsche Dialektik bringt die Transzendentalphilosophie ebenso wie die Aristotelische Metaphysik zum Selbstbewußtsein“ (33). Denn „im Hegelschen System stehen Subjekt und Objekt sich nicht mehr als selbständige Entitäten gegenüber, . . . sondern allein in ihren wechselfältigen Beziehungen sind sie das, was sie sind“ (32).

Die nachhegelsche Philosophie ist von dieser Höhe wieder abgefallen, sie ist „Restauration des Denkens in abstrakten Gegensätzen“, sie „wird zur Ideologie der expandierenden Wirtschaft, statt deren blinde Wechselwirkung mit Kultur (und daher mit Philosophie selber) zu durchschauen und dabei zu helfen, Gesellschaft wahrhaft in den Dienst der Subjekte zu stellen“ (37). Das scheint auch für die

² Es fehlt dabei nicht an unhaltbaren Behauptungen. So heißt es z. B., der methodische Zweifel sei bei Descartes ein „Zweifel, der sich auf keinen bestimmten Inhalt bezieht“ (26). In Wirklichkeit wird der Inhalt des Zweifels von Descartes genau bestimmt: sinnlich wahrgenommene Gegenstände, die bis ins einzelne beschrieben werden, genau bezeichnete Sätze der Arithmetik und Geometrie usw. Vgl. *Meditationes de prima philosophia*, Med. 1: Adam-Tannery VII 18, Z. 15—26; 20, Z. 23—31; 21, Z. 7—11. — Außerdem stimmt es nicht, daß Descartes „vom ‚methodischen Zweifel‘ spricht“ (26).

modernen Ontologien gelten zu sollen, obwohl an anderer Stelle eher die nominalistische Philosophie mit der „wirtschaftlichen Macht“ und der „selbstherrlichen Ökonomie“ in Verbindung gebracht wird (24). Die Ontologie wird, wie schon gesagt wurde, eher „politischen Hierarchien“ oder „totalitären Systemen“ zugeordnet. Da aber der Gegensatz von Herrschaft und Beherrschten im Grunde überholt ist, sind die Begriffe der Ontologie „wesentlich historisch, auch wenn sie es krampfhaft verleugnen: sie zitieren vergangene Ontologien, die jenem Stand des Bewußtseins angehören, auf den man die Geschichte des Denkens zurückzudrehen wünschte“ (38).

Für die geschichtsphilosophische Deutung der „abstrakten“ philosophischen Systeme als Widerspiegelungen gesellschaftlicher Verhältnisse beruft sich Haag auf Hegel. Hegel ist dabei allerdings nicht unbedeutend an Marx angeglichen. Auf den Einfluß von Marx weist schon der Ausdruck „Ideologie“ hin, besonders aber die Tatsache, daß den (wirklichen oder erwünschten) gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen ein entscheidender Einfluß auf die philosophischen Ideen zugeschrieben wird. Gewiß spricht Haag auch von einer „Wechselwirkung“ zwischen Wirtschaft und Philosophie (37); aber eine Rückwirkung des „ideologischen Überbaus“ auf die ökonomische „Basis“ nimmt schließlich auch der historische Materialismus an³. Hegel selbst lehnt dagegen nicht nur die einseitige Abhängigkeit der Philosophie von gesellschaftlichen Zuständen und dergleichen ab, sondern auch die Vorstellung einer bloßen Wechselwirkung zwischen beiden: „Man muß sich nicht vorstellen, daß die Politik, die Staatsverfassungen, die Religionen usw. die Wurzel oder die Ursache der Philosophie oder umgekehrt diese der Grund von jenen seien.“⁴ Vielmehr ist nach ihm der Geist das *eine* Prinzip, „welches sich im politischen Zustande ebenso ausprägt, wie es sich in Religion, Kunst, Sittlichkeit, Geselligkeit, Handel und Industrie manifestiert“; das alles sind also nur „Abzweigungen von einer Wurzel; und dazu gehört die Philosophie“⁵. Die Philosophie ist eine der „großen Gestaltungen“ des Geistes einer Zeit, „sie ist also gleichzeitig mit einer bestimmten Religion, Staatsverfassung, Kunst, Sittlichkeit, Wissenschaft usf.“⁶. Das klingt anders als die Ausführungen Haags.

Jedoch ist dies für uns nicht entscheidend. Die entscheidende Frage ist vielmehr, ob wirklich, wie Haag behauptet, ein innerer Zusammenhang zwischen scholastischer Ontologie und einem „feudal-unterwürfigen Denken“ oder gar mit totalitären Staatsverfassungen besteht. Was hier zuerst auffallen muß, ist das Mißverhältnis zwischen der Kühnheit der geschichtsphilosophischen Konstruktionen Haags und der Spärlichkeit, ja Kümmerlichkeit der Begründung. Eine gelegentliche Metapher aus dem Lehensrecht des Mittelalters beweist gar nichts, ebensowenig eine Rede Heideggers aus dem Jahr 1933, in dem bekanntlich ehrliche, aber wenig erleuchtete nationale Begeisterung oder auch allzu schmiegsame „Gleichschaltung“ der Gesinnung wahrhaftig nicht nur Vertretern der Ontologie Worte in den Mund gelegt haben, die sie schon bald gern ungesprochen gemacht hätten. Beachtenswert ist jedenfalls, daß einer der wenigen, die damals nüchtern blieben und auch den Mut hatten, öffentlich ihre warnende Stimme zu erheben, gerade ein Hauptvertreter des an der Seinsordnung ausgerichteten scholastischen Naturrechts war. Wir meinen *M. Pribilla S. J.*, der damals in den „Stimmen der Zeit“ schrieb, die nationale Einigung dürfe nicht „in einer mechanischen, erzwungenen Einerleiheit den Geist und die Selbständigkeit vernichten“, die „staatliche Ordnung, die nie die Tarnung willkürlicher Macht sein“ dürfe, müsse „sich auf den ewigen Rechtsgrundsätzen auf-

³ Vgl. z. B. M. N. Kornejew, *Der historische Materialismus* (Sonderdruck aus der Großen Sowjet-Enzyklopädie), Berlin 1955, 19 f.

⁴ G. W. Fr. Hegel, *System und Geschichte der Philosophie*, hrsg v. J. Hoffmeister, Leipzig 1940, 148.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd. 149.

bauen, die Gott selbst in jedes Menschenherz hineingeschrieben hat“, ja sogar: „Freie Bürger im freien Staate beanspruchen einen Spielraum, in dem sie sich nach eigenem Ermessen betätigen können und in dem sie ohne triftigen, sachlichen Grund nicht beschränkt werden dürfen. Es ist aber selbstverständlich, daß von Freiheit nicht die Rede sein kann, wenn alles im Staate . . . autoritär geregelt und befohlen wird.“⁷ Das klingt wahrhaftig nicht danach, als ob die tatsächlich bestehende totalitäre Ordnung zu einer metaphysischen Hierarchie verklärt würde, der der Mensch willenlos unterworfen ist.

Gewiß gibt das scholastische Naturrecht, das von der in Gott selbst gipfelnden Seinsordnung her die rechtlichen Grundlagen des Gemeinschaftslebens denkt, auch der staatlichen Autorität die ihr zukommende Würde. Aber ebenso klar ist seinen Vertretern, daß das Sein alle irdischen Ordnungen und Autoritäten überragt, daß vor allem der Staat keineswegs der „präsenste Gott“ ist und daß darum die Möglichkeit besteht, daß die tatsächliche Forderung der Autorität keineswegs Forderung der Seinsordnung ist, sondern ihr im Gegenteil widerspricht. Die Bindung an die Seinsordnung gilt für die Herrschenden nicht weniger als für die Untergebenen, und so ist sie es gerade, die den Mißbrauch der Amtsgewalt ausschließt, während bei Leugnung dieser Bindung der Willkür keine sittliche Schranke mehr gesetzt ist. Darum sagt schon Thomas von Aquin: „Eine tyrannische Amtsführung ist nicht gerecht, weil sie nicht auf das Gemeinwohl, sondern allein auf den persönlichen Vorteil des Herrschers zielt. Darum hat der Widerstand gegen eine solche Amtsführung nicht den Charakter des Aufbruchs . . . Eher ist der Tyrann selber ein Aufbrucher zu nennen.“⁸ Wenn man also unter einem „totalitären Staat“ einen Staat versteht, der unbeschränkte Allzuständigkeit beansprucht, so kann von einem inneren Zusammenhang zwischen scholastischer Ontologie und totalitärer Staatsauffassung keine Rede sein.

Ein solcher Zusammenhang ist denn auch, wie es scheint, bisher noch nie behauptet worden. Dagegen ist der thomistische gemäßigte Realismus schon öfter mit dem hochmittelalterlichen „Universalismus“ und erst recht der Nominalismus bzw. Konzeptualismus mit dem neuzeitlichen Individualismus in Verbindung gebracht worden⁹. Und obwohl der Gegensatz Allgemeines-Einzelnes keineswegs mit dem Gegensatz Gemeinschaft-Einzelmensch gleichbedeutend ist, besteht hier doch offenbar ein innerer Zusammenhang. Es wäre allerdings wünschenswert, daß dieser Zusammenhang, der gedanklich-systematisch leicht zu zeigen ist, auch geschichtlich mehr im einzelnen aufgewiesen würde. Vorbedingung dafür ist freilich, daß zunächst die geschichtliche Entstehung und Weiterentwicklung des nominalistischen Denkens geklärt würde¹⁰.

⁷ M. Pribilla, *Nationale Revolution*: *StimmZeit* 125 (1933) 156—168; die zitierten Stellen: 162 f.

⁸ S. th. II. II. q. 42 a. 2 ad 3.

⁹ Vgl. z. B. den Artikel „Individualismus“ von O. v. Nell-Breuning: *Gesellschaftliche Ordnungssysteme* (Wörterbuch der Politik, H. 5/1—2), Freiburg 1951, 127—142, und ebd. 459 f. den Artikel „Universalismus“ von Joh. Messner.

¹⁰ Nicht selten findet man diesbezüglich recht summarische Behauptungen, die einer Nachprüfung nicht standhalten. So stellt z. B. auch Haag (21 f.) *Durandus de Sancto Porciano* († 1334) als Nominalisten hin. Die dafür zitierten Texte beweisen diese Behauptung aber keineswegs. Wenn Durandus z. B. sagt: „Natura universalis et individua sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate“ (In 2 Sent. d. 3 q. 2 n. 14), so ist das der Sache nach nichts anderes als das, was auch Thomas sagt: „id, quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum quod essentialiter est in individuo, licet indistincte“ (De ente et essentia, c. 3). Und wenn Durandus sagt, das Allgemeine existiere nicht vor dem Denken (non praexistit intellectioni: In 1 Sent. d. 3 pars 2 q. 5 n. 28), so ist das im Zu-

2. Das Mißverhältnis zwischen der Kühnheit der Behauptungen und der Kümmerlichkeit der Beweise, das wir bei Haags geschichtsphilosophischer Zuordnung der scholastischen Ontologie zu bestimmten gesellschaftlichen Systemen feststellen mußten, zeigt sich womöglich noch deutlicher in seinen Urteilen über die verschiedenen Gestalten der neueren scholastischen Ontologie im besonderen. Er unterscheidet in dem Kapitel „Die Metaphysik der Neuscholastik“ (39—57) die suarezianische Metaphysik, die er vor allem in *L. Fuetscher* verkörpert sieht, und die neuthomistische Metaphysik, die er besonders bei *J. Grede* findet. Der suarezianischen Metaphysik wirft er „Irrealisierung der constitutiva rei“ vor, der neuthomistischen Metaphysik zunächst „Verdinglichung der essentia rei“, schließlich aber auch bedenkliche Nähe zum Nominalismus und Subjektivismus (55 f.). Es folgt dann ein eigenes Kapitel über die Ontologie *C. Ninks* (58—67), bei der bemängelt wird, daß sie die Seinskonstituentien hypostasiere (64). Wegen des starren Festhaltens am Widerspruchsprinzip gelangt keine dieser Ontologien zu der „bei Thomas erreichten Konkretion des Denkens“ (39) und erst recht nicht zum dialektischen Denken Hegels.

Im Grunde scheinen die Einwände Haags auf folgendes Dilemma herauszukommen: Entweder werden die inneren Seinsprinzipien (bzw. „Konstituentien“) als real identisch aufgefaßt, wie im Suarezianismus, oder als real unterschieden, wie bei Nink und wenigstens zum Teil in der neuthomistischen Ontologie. Im ersten Fall sind die Seinsprinzipien nur Gedankendinge, d. h. nichts Reales, und das Seiende selbst wird zu einer „ununterschiedenen Identität“, zu etwas „rein Punktuellen“ (49) entleert — und das ist Nominalismus. Im anderen Fall werden die Konstituentien hypostasiert — das ist die ebenfalls unhaltbare Auffassung des Begriffsrealismus. Eine Lösung sieht Haag nur darin, unter Aufgabe der absoluten Geltung des Widerspruchsprinzips die Seinskonstitutiva mit Hegel als dialektische Momente zu fassen, die zugleich identisch und nicht-identisch sind (vgl. 60—63). Zu dieser „Identität in der Beziehung von Entgegengesetztem“ (17), meint Haag, sei Thomas vorgedrungen, aber die spätere Scholastik habe diese Lösung nicht zu bewahren vermocht.

Diesen Ausführungen liegen verschiedene Mißverständnisse zugrunde. Wir wenden uns zunächst den Einwänden Haags gegen die „suarезianische Neuscholastik“ zu, wobei wir davon absehen, ob die Zuordnung einzelner Autoren (z. B. *E. Coreth*: 90 f. Anm. 26) zu dieser Richtung zu Recht besteht. Haag betrachtet die Metaphysik des Suárez als „induktive Metaphysik“ (43). Er beruft sich dafür auf den — allerdings etwas unglücklichen — Satz *Fuetschers*, man könne in einem ganz guten Sinn von einer „induktiven“ Metaphysik sprechen (42). Ob innerhalb einer induktiven Metaphysik der Satz vom Grund überhaupt zu erweisen sei, werde bei *Fuetscher* nicht erörtert, sondern die Möglichkeit werde einfach vorausgesetzt (44).

In Wirklichkeit hat gerade *Suárez* in der Frage nach der Methode der Metaphysik und der Rolle der Erfahrung in ihr neue wesentliche Klärung gebracht in dem Sinne, daß Erfahrung und Induktion die eigentliche Begründung der metaphysischen Prinzipien nicht leisten können: sie sind nicht „*formalis ratio assentiendi*“, der eigentliche Grund der Zustimmung¹¹. Wenn *Fuetscher* von „induktiver Metaphysik“ spricht,

sammenhang vom sogenannten „*universale reflexum*“ gesagt, d. h. von der „*ratio vel intentio universalitatis*“ oder der „*res sub intentione universalitatis*“. Von der „*ratio universalis*“, d. h. der Allgemeinheit als solcher, sagt aber auch Thomas: „*accidit naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu*“ (*De ente et essentia*, c. 4). Natürlich ist hiermit noch nicht bewiesen, daß Durandus vom Nominalismus frei ist. Aber man muß sich auch hüten, durch Texte, die oberflächlich betrachtet, Anklänge an nominalistische Thesen zu enthalten scheinen, den Vorwurf des Nominalismus für bewiesen zu halten. Vgl. hierzu auch: *Jos. Koch*, Durandus de S. Porciano O. P. (*BeitrGPhMA* 26, 1) 3, wo Koch „große Zweifel an der üblichen Auffassung von dem Nominalismus des Durandus“ äußert.

¹¹ *Disputationes metaphysicae*, d. 1 s. 6 n. 27—30.

erklärt er gleich im folgenden Satz, in welchem Sinn er diesen Ausdruck versteht: „Unsere Spekulation muß auf gesicherten Erfahrungstatsachen aufbauen“¹², d. h., wie der Zusammenhang zeigt, sie muß von realen Tatsachen, nicht von bloßen Begriffen ausgehen. Keineswegs aber will er die metaphysischen Sätze durch empirische Induktion begründen. Die Frage, ob der Satz vom Grund durch Induktion gewonnen werden könne, wird von Fuetscher ausdrücklich gestellt und in verneinendem Sinn beantwortet: „Die absolute Geltung des Prinzips, daß jedes Kontingente . . . einen zureichenden Daseinsgrund verlangt, läßt sich auf dem Weg der Induktion nicht dartun.“¹³

Ähnliche Mißverständnisse liegen auch den Behauptungen Haags zugrunde, nach denen im Suarezianismus das Seiende eine völlig ununterschiedene Einheit ohne jede Struktur und insofern „etwas völlig Unbestimmtes“ (50), ja etwas „völlig Leeres“ (41) ist. Das trifft nicht einmal in dem Sinn zu, daß im Seienden jede Mehrheit von real unterschiedenen Inhalten geleugnet wird. Auch nach *Fuetscher* sind Akt und Potenz keineswegs stets nur „verschiedene Aspekte, unter denen unser betrachtendes Denken ein und dasselbe reale Ding wahrnimmt“ (49); vielmehr sagt *Fuetscher* auf derselben Seite, auf die sich Haag beruft¹⁴, daß in vielen Fällen „Akt und Potenz real verschieden sind“. Ebenso wenig habe ich selbst *jede* Vielheit unterschiedener Denkinhalte auf das abstrahierende Denken zurückgeführt, sondern auf derselben Seite, auf die sich Haag bezieht¹⁵, beginnt eine ausführliche Darlegung darüber, wie den verschiedenen Denkinhalten in der Sache selbst mehr oder weniger sich voneinander abhebende Seinsinhalte entsprechen können. Und *E. Coreth* bezeichnet keineswegs, wie Haag (49) nahelegt, das *konkrete Ding* als „irreduktible Letztheit“, sondern das *Dasein* des Dinges, und was er damit sagen will, ist nur dies, daß das Dasein „nicht aus der Soseinsordnung von innen her restlos begreifbar“ ist¹⁶; das ist etwas ganz anderes als die Behauptung, das konkrete Ding sei „rein punktuell“ (49).

Allerdings entspricht nicht jeder Unterscheidung von Denkinhalten eine gleichartige Unterscheidung von Seinsinhalten. Darin sind sich die thomistische und die suarezianische Richtung grundsätzlich einig, wenn sie sich auch im einzelnen in der Annahme realer oder nur gedanklicher Unterscheidungen vielfach voneinander trennen. Auch die thomistische Schule nimmt z. B. zwischen dem artlichen Wesen und der Individuation (der „*differentia numerica*“) eines Seienden keine reale Unterscheidung an; eben deshalb meint Haag, sie verfallte folgerichtig ebenfalls dem Nominalismus (54—56). Die thomistische Schule folgt hier aber nur dem hl. Thomas selbst¹⁷. Das entscheidende Mißverständnis Haags liegt nun darin, daß er „nicht real unterschieden“ einfach mit „überhaupt nicht real“ gleichsetzt; alles, was im Ding selbst nicht unterschieden ist, verflüchtigt sich nach ihm zum bloßen Denkschema (40). Vergleichung und Abstraktion beschränken sich nach ihm nicht darauf, Momente zu unterscheiden, die im Ding selbst nicht real unterschieden sind, sie konstituieren also nicht nur die abstrakte Denkweise (den „*modus quo*“), sondern sie konstituieren auch den Inhalt selbst (das „*id quod*“); dieser ist darum nur Gedankending (*ens rationis*). „Was durch Vergleichung den Gegenständen abgemerkt werden soll, wird mithin anlässlich der Vergleichung erst hergestellt“ (43).

Es ist wirklich nicht einzusehen, warum das so sein soll. Wenn etwa durch Vergleich mehrerer Blüten festgestellt wird, daß sie in der Gestalt gleich, in der Farbe verschieden sind, und wenn dann durch Abstraktion die Gestalt ohne die Farbe

¹² L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930, 218.

¹³ Ebd. 146 f.

¹⁴ L. Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933, 30.

¹⁵ J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 230; vgl. Haag 51.

¹⁶ E. Coreth, Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, 173.

¹⁷ Vgl. z. B. De ente et essentia, c. 3.

herausgehoben wird, so ist es allerdings dem Denken zuzuschreiben, daß die Gestalt von der Farbe losgelöst wird, die Gestalt selbst ist darum aber nicht ein bloßes Denkgelbte, sondern wird im Gegenstand vorgefunden. Das, was wir im Begriff aus einem anschaulich gegebenen Gegenstand herausheben, ist niemals die ganze Fülle des anschaulich Gegebenen; das heißt aber nicht, daß der Inhalt des Begriffes nur ein Denkgelbte ist. Erst recht ist nicht anzunehmen, daß unser Begriff die ganze Fülle des Gegenstandes erfaßt, wenn dieser Gegenstand, wie im Fall der Substanz und ihrer konstitutiven Prinzipien, überhaupt nicht anschaulich gegeben ist. Es hieße den Reichtum der Wirklichkeit sehr gering einschätzen, wenn wir annehmen wollten, er werde durch unsere kümmerlichen Begriffe ausgeschöpft. Wenn wir also sagen, zwei verschiedene Denkinhalte seien nicht Wiedergabe von zwei verschiedenen Seienden oder Seinsinhalten, sondern ihnen entspreche nur ein Seinsinhalt, der beides — und wahrscheinlich noch viel mehr — sei, so entleeren wir das Seiende nicht, sondern erkennen im Gegenteil an, daß sein Reichtum die Armut unseres Begriffes weit übertrifft.

Im übrigen kann das Verhältnis des Realen, das dem einen Begriff entspricht, zu dem Realen, das dem anderen Begriff entspricht, verschieden sein. Soweit es sich um die metaphysischen Seinsprinzipien handelt, leugnen die suarezianisch eingestellten Denker, z. B. L. Fuetscher, eine „reale Unterscheidung“; das gilt auch von Sein und Wesen; Fuetscher spricht hier von einer „adäquat begrifflichen Unterscheidung“. Man wird aber fragen müssen, was mit der „realen Unterscheidung“, die geleugnet wird, gemeint ist. Denn die Begriffe „reale Unterscheidung“ und „gedankliche Unterscheidung“ sind keineswegs so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheint. Für „real unterschiedene Seinsprinzipien“ sagt Fuetscher auch „physische Bestandteile des Dinges“¹⁸. Auch thomistische und sogar skotistische Denker dürften aber Hemmungen haben, Individuation, allgemeines Wesen und Sein als „physische Bestandteile“ des Seienden zu bezeichnen. Aber warum? Auch der Ausdruck „physischer Bestandteil“ ist nicht ohne weiteres eindeutig. Aber im allgemeinen denkt man bei „physischen Teilen“ wohl an Teile, in die sich ein Ganzes teilen läßt, d. h. die getrennt vom Ganzen identisch weiterbestehen können. Eine solche Teilung setzt voraus, daß die Teile auch vor ihrer Trennung ihrem individuellen Sosein und ihrem Dasein nach bestimmt sind, d. h. daß sie konkrete Teile sind, denen im ganzen Seienden nur die bestimmte Abgrenzung bzw. das Getrenntsein mangelt. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir Fuetscher in diesem Sinn verstehen. Das heißt: er will leugnen, daß die Seinsprinzipien konkrete Teile, konkrete Seiende sind. Keineswegs aber will er leugnen, daß sie im konkreten Ganzen enthalten sind. Ihr gegenseitiges Verhältnis im konkreten Ganzen wird allerdings nur negativ bestimmt: sie sind nicht konkrete Teile.

Um so entschiedener betont C. Nink auch das positive Verhältnis der „Seinskonstitutiva“ zueinander: Die inneren Seinsgründe sind *natura prius formal unterschieden* und *natura posterius real identisch*¹⁹. Nicht selten heißt es auch: Sie sind *natura prius real unterschieden* und *natura posterius real identisch*²⁰. Darin sieht Haag eine „Hypostasierung“ der Seinskonstituentien (64).

Aber was heißt „hypostasieren“? „Hypostase“ im eigentlichen Sinn ist die selbständige Einzelsubstanz; „hypostasieren“ heißt dann: etwas zu einer selbständigen Substanz machen bzw. erklären. In diesem Sinn hypostasiert Platon (nach der gewöhnlichen Deutung) die Ideen. Nach Nink dagegen sind die Seinskonstituentien keineswegs selbständige Seiende, sondern durchaus unselbständige, getrennter Existenz unfähige, „vorindividuelle, vorexistentielle Gründe“ des Seienden²¹.

¹⁸ Akt und Potenz 286.

¹⁹ C. Nink, Zur Grundlegung der Metaphysik, Freiburg 1957, 35, 64 f. und öfter.

²⁰ Ebd. 62 und öfter.

²¹ C. Nink, Ontologie, Freiburg 1952, 11.

Von Hypostasierung kann also höchstens in einem weiteren Sinn die Rede sein. Wenn die konstitutiven Gründe des Seienden nicht selbständige Seiende sind, kann wohl nur noch in dem Sinn von ihrer Hypostasierung gesprochen werden, daß sie wenigstens als in sich völlig bestimmte physische Teile des konkreten Seienden aufgefaßt werden. Aber auch dies wird von Nink ausdrücklich geleugnet: „Die spezifische Natur ist essentiell bestimmt, aber aus sich . . . weder individuell noch in dieser Weise individuell noch existentiell bestimmt. Die Individualität ist singular bestimmt, aber aus sich essentiell und existentiell . . . unbestimmt. Dasselbe gilt mutatis mutandis von der Existenz.“²² Damit ist ausdrücklich geleugnet, daß die einzelnen konstitutiven Gründe allseits bestimmte Seiende sind. Ein allseits bestimmtes, konkretes Seiendes wird erst durch die „reale Identität“ der Seinsgründe konstituiert.

Haag glaubt Nink deshalb Hypostasierung der konstitutiven Prinzipien vorwerfen zu müssen, weil angeblich nach Nink „die constitutiva entis — obgleich keine entia —, ‚natura prius‘ getrennt, unabhängig voneinander sind, um erst ‚natura posterius‘ in Beziehung zu treten. Das bedeutet eine nicht weniger radikale Verselbständigung, als wenn die Priorität ihrer Verschiedenheit gegenüber ihrer Identität eine zeitliche wäre“ (62 f.). „Als ‚in sich selbst bestimmt‘ gedacht nehmen die constitutiva entis (bei Nink) die Form reiner Unmittelbarkeit, abstrakter Identität mit sich selber an“ (63). Wenn die constitutiva erst nachträglich („natura posterius“) aufeinander bezogen seien, so werde ihre Identität, in der sie das Seiende begründen sollen, unerklärbar (63). Es müsse zugegeben werden, daß die constitutiva auch füreinander konstitutiv sind, ja daß auch das Seiende selbst, das aus der Identität der constitutiva sich ergibt, seinerseits konstitutiv ist für die constitutiva (63 f.). Sonst seien die constitutiva nur „die Summe unmittelbarer Entitäten“ (64).

Haag scheint also zu meinen, dadurch, daß Nink die constitutiva als „natura prius“ noch nicht aufeinander bezogen auffasse, verselbständige er sie dermaßen, daß man nicht einsehe, warum sie nicht auch zeitlich vor dem aus ihnen konstituierten Seienden bereits sein könnten. Das hieße allerdings die Seinskonstitutiva hypostasieren. Aber diese Deutung wird durch die soeben zitierten Sätze aus Ninks „Grundlegung der Metaphysik“ (46) ausgeschlossen. Die Seinskonstitutiva sind nach ihm getrennter Existenz absolut unfähig, also nie „getrennt“ voneinander, und sie können selbstverständlich auch nie ohne Beziehung aufeinander sein; denn diese Beziehungen werden ja ausdrücklich als „wesensnotwendig“ bezeichnet²³. Das „natura posterius“ hat hier also nicht den Sinn, als komme die Beziehung nur zufällig hinzu, so daß das „absolute Sein“ der constitutiva auch ohne sie sein könnte. Scholastisch ausgedrückt: Es handelt sich hier nicht um akzidentelle, sondern um wesensnotwendige transzendente Beziehungen.

Bezüglich der Frage, ob die konstitutiven Gründe des Seienden auch füreinander konstitutiv sind und ob auch das ganze Seiende konstitutiv ist für seine constitutiva, ist eine Unterscheidung notwendig. Sicher kann dies nicht in demselben Sinn gesagt werden, wie wir sagen, daß die inneren Seinsprinzipien konstitutiv für das ganze Seiende sind, das heißt nicht in dem Sinn, daß die Seinsprinzipien ihrem eigenen Seinsbestand nach ineinander enthalten sind und das ganze Seiende in seinen einzelnen Prinzipien enthalten ist. So schließt z. B. das Wesen das Dasein nicht ein; sonst wäre jedes Wesen absolut notwendig. Wohl aber können die Seinsprinzipien aufeinander und auf das ganze Seiende bezogen sein, so daß andere Seinsprinzipien und das Seiende selbst Zielpunkt (Terminus) einer Beziehung sind, die den Seinskonstitutiva wesentlich ist. So besagt z. B. das Wesen eine notwendige Beziehung auf das Sein (Dasein), da es ja nichts anderes ist als eine Weise des Seins, „etwas was sein kann“. (Dagegen ist es nicht so auf das Sein bezogen, daß „ihm notwendig

²² Zur Grundlegung der Metaphysik 46.

²³ Zur Grundlegung der Metaphysik 45.

wirkliches Sein zukommt“; sonst wäre es mit dem Sein metaphysisch identisch, nicht mehr von ihm unterschiedenes Seinsprinzip.) Ebenso ist das Wesen notwendig „Wesen eines Seienden“, also auf das Seiende bezogen. Damit, daß die Beziehung auf etwas anderes konstitutiv für etwas ist, ist aber nicht gesagt, daß das andere selbst für dieses Etwas konstitutiv ist, als ob das andere in dem einen seinem eigenen Sein nach enthalten wäre. Diese ganz wesentliche Unterscheidung des „Konstitutivseins“ scheint Haag zu vernachlässigen²⁴. Ein Widerspruch würde sich aber nur dann ergeben, wenn die Seinsprinzipien füreinander und wenn das Seiende selbst für die Seinsprinzipien konstitutiv wären im Sinn eines Ineinanderenthaltenseins.

Haag hat also seine These, beim Festhalten am Widerspruchsprinzip gebe es keine echte Lösung, man verfallende dann notwendig entweder der Irrealisierung oder der Hypostasierung der Seinsprinzipien, nicht bewiesen. In Wirklichkeit folgt weder aus der Ablehnung der realen Unterscheidung der Seinsprinzipien im Sinne Fuetschers, daß die Seinsgründe überhaupt nicht real sind, noch folgt aus der Annahme der formalen bzw. realen Unterscheidung im Sinne Ninks notwendig eine wirkliche Hypostasierung. Das heißt: Es gibt zwischen Konzeptualismus und Begriffsrealismus den Mittelweg des gemäßigten Realismus, ohne daß man darum zur Hegelschen Dialektik seine Zuflucht nehmen müßte. Allerdings bleiben hier noch schwierige Fragen. Daß zwischen Fuetscher und Nink, obwohl sie in der Ablehnung der extremen Lösungen einig sind, tiefgehende Unterschiede bestehen, ist unverkennbar. Fuetscher betont einseitig die reale Identität der Seinsgründe, Nink betont gleichermaßen ihre vorgängige reale Verschiedenheit wie ihre nachfolgende reale Identität. Man kann dazu die Frage stellen, ob mit dem „natura prius real unterschieden, natura posterius real identisch“ die Eigenart der Unterscheidung bzw. der Identität genügend gekennzeichnet ist. Aber daß in dieser Formel kein formaler Widerspruch enthalten ist, erkennt auch Haag an (60 f.). Gerade darum tadelt er ja Nink, weil auch er sich „dem Satz vom Widerspruch beugt“ (ebd.). — Im übrigen ist es nicht meine Absicht, hier auf die feineren Lehrunterschiede einzugehen²⁵.

Auch Thomas hat ohne Aufgabe des Widerspruchsprinzips und des Vorrangs des Seins vor unserem Denken einen Mittelweg zwischen Begriffsrealismus und Konzeptualismus gesucht und gefunden. Man mag über Einzelheiten seiner Lösung streiten. Aber wenn Haag Thomas auf dem Wege zur Hegelschen Dialektik sieht (16—18), so irrt er. Gewiß hat Thomas „essentia und Singularität dem Seienden wesentliche Konstituentien gedacht“ (17) und dadurch sowohl den extremen Realismus wie den Nominalismus vermieden (ebd.). Aber er hat dadurch den Satz vom Widerspruch nicht relativiert, wie Haag meint (16). Ein Widerspruch ergäbe sich allerdings, wenn die „essentia singularis“ als diese einzelne zugleich formell allgemein wäre. Gerade das schließt Thomas aber, wie wir schon sahen²⁶, dadurch aus, daß er die Allgemeinheit (die „ratio“ des Allgemeinen) nicht der „Natur, insofern sie ein Sein in den realen Einzelwesen hat“, zuschreibt, sondern einzig der „Natur nach dem Sein, das sie im Denken hat“²⁷. Ein Widerspruch ergäbe sich aus der gleichartigen Vervielfältigung der Natur in mehreren Einzelwesen auch dann, wenn z. B. „Sokrates durch dasselbe, wodurch er Mensch ist, auch dieser Mensch wäre“²⁸; aber auch das lehnt Thomas ausdrücklich ab. Obwohl Menschsein und Individuation nicht zwei konkrete Seiende sind, ist doch das Menschsein *aus sich* nicht dieser

²⁴ Außerdem ist zu beachten, daß „Konstitutivsein“ zugleich ein „Begründen“ besagt. Die constituenta begründen das Seiende, nicht aber begründet das Seiende umgekehrt die constituenta.

²⁵ Zu diesen Lehrunterschieden vgl. die Ausführungen des Verf. in ZKathTh 76 (1954) 343—348 und in Schol 34 (1959) 240—249 und 35 (1960) 243—251.

²⁶ Vgl. Anm. 10.

²⁷ De ente et essentia c. 4.

²⁸ S. th. I. q. 11 a. 3.

Mensch, die „*ratio humanitatis*“ ist nicht das gleiche wie die „*ratio individuationis*“. Zum Menschsein gehört freilich auch die Materie, aber nicht unter der Rücksicht, unter der sie Individuationsprinzip ist, d. h. nicht als diese bestimmte Materie (*materia signata*)²⁹.

Ebensowenig wie von einer Relativierung des Widerspruchsprinzips kann davon die Rede sein, daß „die Vereinigung von Allgemeinem und Besonderem“ im thomistischen Begriff der „*essentia singularis*“ „nichts mit ontologischer — das heißt rein an sich seiender — Beschaffenheit der res zu tun hat, sondern Akt des denkenden Subjektes ist“ (16). Denn obwohl, wie gesagt, das Allgemeine *als solches* erst im Denken konstituiert wird, ist doch sowohl das Wesen wie die Individuation in den realen Dingen³⁰. Dem steht auch die Lehre von der „*intentio intellecta*“, in der das Objekt erfaßt wird, nicht entgegen. Gewiß hat die *intentio intellecta* ihr Prinzip im Denkenden und im Objekt zusammen, gewiß ist sie als *Denkakt* nicht das gedachte Seiende selbst. Selbstverständlich hat auch der *Denkinhalt* im Denken selbst nicht ein reales An-sich-Sein, sondern nur ein intentionales, durch den Denkakt konstituiertes Sein. Aber diese Seinsweise ist nach Thomas nur die „*forma, secundum quam intellectus intelligit*“, nicht aber „das, was gedacht wird“, d. h. der Gegenstand des Gedankens; „*sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo*“³¹. Das heißt: Die intentionale Seinsweise des Gegenstandes in der „*intentio intellecta*“ ist Bedingung dafür, daß der Gegenstand gedacht ist, sie ist aber in der direkten Erkenntnis nicht selbst gedachter Gegenstand. Gedachter Gegenstand ist vielmehr die „*Washeit*“, die im Seienden real ist. Erst in der reflexiven Erkenntnis machen wir den Denkinhalt als Denkinhalt und seine intentionale Seinsweise zum Gegenstand.

Der Versuch Haags, Thomas gegen die neuere scholastische Ontologie auszuspielen, muß also ebenfalls als mißglückt bezeichnet werden. Gewiß gibt es in dieser Ontologie manche Einzelfragen, in denen man verschiedener Meinung sein kann, sowohl bezüglich ihrer Übereinstimmung mit Thomas wie auch bezüglich ihrer sachlichen Richtigkeit. Aber das aufs Ganze gehende Verdammungsurteil Haags ist nicht begründet. Es beruht auf nur allzu vielen Ungenauigkeiten und Mißverständnissen.

²⁹ Vgl. *De ente et essentia*, c. 2, letzter Absatz.

³⁰ „*Natura habet esse in singularibus*“: *De ente et essentia*, c. 4.

³¹ *S. th. I. q. 85 a. 2.*