

Besprechungen

Marc, A., S. J., *L'être et l'esprit* (Museum Lessianum, Sect. phil., 44), gr. 8° 197 S.) Löwen 1958, Desclée de Brouwer. 132.— bfrs.

Das Werk knüpft an die drei großen früheren Werke des Verf. an; an die zweibändige „Psychologie réflexive“ (vgl. Schol 27 [1952] 142), an die „Dialectique de l'affirmation“, eine vom Urteil her aufgebaute Ontologie (vgl. Schol 30 [1955] 572—574), und an die „Dialectique de l'agir“, die allgemeine Ethik des Verf. (vgl. ebd. 576—579). Es folgte eine kleinere Arbeit „Méthode et Dialectique“, in der M. die Methode der genannten Werke reflex analysiert. In all diesen Untersuchungen trat das Problem, das durch das Ideenpaar Sein und Geist angedeutet wird, immer mehr aus der Verborgenheit heraus. Die Frage nach den Beziehungen und der Unterscheidung dieser beiden Ideen soll darum in diesem neuen Werk zum eigentlichen Thema werden (8).

Das grundlegende 1. Kap. erarbeitet die *Idee des Seins* bzw. des Seienden (das französische ‚l'être‘ bedeutet bekanntlich beides, und es ist nicht immer eindeutig klar, was im einzelnen Fall gemeint ist). Die „phänomenologische Beschreibung“ geht aus vom Ausdruck, besonders dem sprachlichen Ausdruck, in dem Subjekt und Objekt unterschieden und doch auch in Beziehung zueinander gesetzt werden (18). Sehr bald tritt aber die Betrachtung des Selbstbewußtseins und des Urteils in den Vordergrund. Die intentionale Vorstellung, die auf das von uns selbst Verschiedene geht, ist in einer höheren Ordnung verwurzelt, in der realen Gegenwart des Ich, das sich selbst als Seiendes gegenwärtig ist (27). Dieses Selbstbewußtsein wird wiederholt eine wahrhaftige intellektuelle Intuition genannt (19 27 37). Dazu muß die Beschreibung des Objektes kommen, wie es im Urteil durch den Geist beschrieben wird (19). Im Urteil werden das Subjekt und die Objekte in der Idee des Seins geeint (21). Es wird dann noch betont, daß das erste Objekt für den Menschen der andere Mensch ist, an den sich das sprachliche Zeichen richtet (22 vgl. 41). Er wird das unmittelbar proportionierte Objekt genannt.

Die „reflexive und dialektische Ausarbeitung“ der Seinsidee erörtert zuerst das Problem des Allgemeinen und Besonderen. Bemerkenswert ist hier die Unterscheidung einer doppelten Abstraktion: einer vorbewußten, vom sinnlichen Schema ausgehenden, die den Artbegriff ergibt, und einer sekundären, bewußten, die durch Vergleich der Arten den Gattungsbegriff bildet; letztere geht nicht mehr vom sinnlichen Schema aus (33—35 vgl. 106); anderswo wird angedeutet, jede bewußte Abstraktion beruhe auf Induktion und führe nur zu einer Art „gemeinsamer Etikette“, nicht aber zu einem sich klar vom Einzelding abhebenden Artbegriff (60). Im Gegensatz zu den Art- und Gattungsbegriffen ist die Seinsidee nicht auf Raum und Zeit eingeschränkt, „überuniversal“, transzendental (40).

Im 3. Abschnitt kehrt M. im Anschluß an P. Thévenaz noch einmal zum Selbstbewußtsein zurück. Wenn das Bewußtsein „Gefangener seiner eigenen Intentionalität“ wird, verliert es sich völlig in den Objekten, es sei denn, es flüchtet sich in eine neue Dimension der Intentionalität: das Transzendente (im Sinne Kants) (45). Das Transzendente wird bei Husserl wie bei Kant durch Einklammerung jeder empirischen Realität, d. h. durch eine „Entwirklichung“ (désactualisation) gewonnen (45). Für das Selbstbewußtsein aber hat die transzendente Frage in diesem Sinn keine Berechtigung mehr. Es ist unmittelbar Bewußtsein von Sein (45). Die „Intentionalität“, gemeint ist die Richtung des Denkens auf das äußere Objekt, muß von der Selbstgegenwart des Geistes her interpretiert werden, nicht umgekehrt (46).

Im 2. Kap. über den „Konflikt von Sein und Geist“ versucht M. den Weg zu zeigen, wie es dazu kam, daß im Idealismus schließlich das Sein zugunsten des Geistes ganz aufgegeben wurde. Von der schroffen Entgegensetzung Ausdehnung-Denken bei Descartes geht ein Weg über den Immaterialismus Berkeleys, über Hume und Kant zum absoluten Idealismus (64—76). Weniger überzeugend ist der vorangehende Versuch, den Weg zur Entwirklichung des begrifflichen Denkens schon bei Scotus und Suárez zu finden. Es ist nicht einzusehen, warum die intellektuelle Unerkennbarkeit des Einzeldings Voraussetzung des Realismus sein soll (62).

Nachdem das 3. Kap. den *Idealismus* und einige Argumente gegen ihn erörtert hat, wendet sich das 4. Kap. dem *Ontologischen* zu. M. verteidigt hier zunächst seine „Dialektik der Behauptung“ gegen die Einwände *J. Langlois'*, denen zufolge der Ausgang vom Urteil die Gefahr des Idealismus in sich birgt, da er das Sein an sich nicht hinreichend vom bloß intentionalen Sein unterscheidet (97). M. betont demgegenüber, er habe nicht das Urteil zum Gegenstand der Ontologie gemacht, sondern das im Urteil erfaßte Sein (98). Das Ich setzt im Urteil das Nicht-ich nur, indem es dieses empfängt (101). Im folgenden legt M. die „thomistische“ Auffassung dar, nach der die Idee des Seienden dieses seinem ganzen Inhalt nach „actu confuse“ enthält. Die Idee des Seienden ist die Idee aller Seienden nach ihrem Verhältnis zum Sein (116).

Im 5. Kap. „*Das Sein als solches und der Geist als solcher*“ setzt sich M. mit der vielbeachteten Abhandlung von *C. Fabro* „Actualité et originalité de l'esse thomiste“ (RevThom 64 [1956] 240—270 480—507) auseinander. Fabro unterscheidet das „esse in actu“ (die Existenz) und das „esse ut actus“; das erstere genüge nicht; auch M. hat nach Fabro das Sein in seiner Abhandlung über die Idee des Seins bei Thomas und in der späteren Scholastik (ArchPh 10 [1933]) noch zu sehr auf die Existenz zurückgeführt und dadurch „formalisiert“ (118). Fabro gibt zu, daß Thomas in den Jugendwerken zuweilen vom Urteil ausgehe, um das Sein des Seienden zu erklären. Letztlich aber müsse eine unmittelbare Wahrnehmung als erster Kontakt mit dem Sein angenommen werden. Das „Sein“ des Urteils ist begründet, nicht selbst letzte Grundlage (119f.). M. weist demgegenüber darauf hin, daß seine genannte Abhandlung durch seine späteren Arbeiten weitergeführt worden ist. Mit dem Ausgang vom Urteil sei nicht gesagt, daß dieses selbst keiner Begründung bedürfe (123). In diesem Zusammenhang kommt M. auf die These zurück, daß im Begriff des Seienden die Unterschiede mitenthalten seien. Er gibt zu, daß diese These sich ausdrücklich (dans son énoncé formel) erst nach Thomas findet (123). Die These erleichtere die Rückführung des Seienden auf den „actus essendi“. Gewiß könne das „Sein“ der Kopula des Urteils sich auch auf ein bloßes Gedankending beziehen, wie Fabro bemerke, aber es beziehe sich nicht völlig indifferent auf reales und nur gedankliches Sein, sondern in einer hierarchischen Ordnung (124). Im folgenden skizziert M. den Weg vom „esse in actu“ zum „actus essendi“ (125—127). Dann kommt er auf das Verhältnis des Seins zum Geist zu sprechen. Die Idee des Seins fordert zu ihrer Entfaltung in den Transzendentalien die Idee des Geistes, obwohl diese selbst nicht transzendental ist (130).

Die beiden folgenden Kap. werten die *Ergebnisse* der bisherigen Untersuchungen kurz, aber stets anregend aus zur Klärung der Begriffe der Person, der Gesellschaft und der Gemeinschaft und zur Erörterung der Probleme der Unsterblichkeit, des Daseins Gottes und der Möglichkeit der Offenbarung. Das Schlußkapitel über Tod und Auferstehung überschreitet bewußt die Grenzen der Philosophie; am Bild des Sichniederlegens des Kranken und des Wiederaufstehens des Genesenen werden Tod und Auferstehung dem Verständnis nähergebracht.

Die *Bedeutung* des gedankenreichen Werkes liegt vor allem in der entschiedenen Betonung der unmittelbaren Gegebenheit des Seins in der Rückkehr des Geistes zu sich selbst. Mit Recht bemerkt M., gerade dieser Blick auf das erkennende Subjekt werde zum Mittel, den Idealismus zu überwinden (98), während umgekehrt die Beschränkung auf die raum-zeitlichen Objekte unsere Erkenntnis auf den Bereich der Phänomene einschränken würde (36). Damit ist zugleich implizit zugegeben, daß sich durch die Analyse des Urteils, das sich auf das gegebene raumzeitliche Objekt richtet, die Seinerkenntnis nicht hinreichend begründen läßt. M. erkennt dies gegenüber den Einwänden Fabros ausdrücklich an (123). Wenn zugegeben wird, daß das Urteil der Begründung bedarf, ist damit allerdings die Bedeutung des Ausgangs von der Urteilsanalyse nicht wenig eingeschränkt.

Wenn M. in diesen Fragen vielleicht noch nicht die letzte Folgerichtigkeit erreicht hat, so scheint das daran zu liegen, daß er gegenüber gewissen in der *thomistischen Schule überlieferten*, in Wirklichkeit aber auf *Cajetanus zurückgehenden Thesen* zu wenig kritisch ist. Hierher gehört an erster Stelle die Lehre von der unbewußten Abstraktion der Artbegriffe, aus der M. dann eine wesentliche Verschiedenheit der Art- und Gattungsbegriffe ableitet. Darauf, daß die Lehre von der Unbewußtheit

der *species intelligibilis* und der Abstraktion Thomas nicht entspricht, sondern von Cajetan stammt, hat der Ref. schon in Schol 20—24 (1945—49) 332—344 hingewiesen. Dazu wären K. Rahner, Geist in Welt, und neuestens C. Cirne-Lima, Der personale Glaube, zu vergleichen. Es mag naheliegen, aus der thomistischen Lehre von der Vereinzelung des körperlichen Seienden durch die (nicht-intelligible) Materie zu schließen, jede „Form“ und daher jede Art sei nach Thomas für den menschlichen Verstand völlig durchschaubar. Thomas selbst hat diese Folgerung nicht gezogen (vgl. z. B. S. c. gent. 4,1, 3. Abs.), und sie scheint auch den Tatsachen zu widersprechen. Gerade der Begriff des Hundes, den M. als Beispiel für einen Artbegriff bringt (34), zeigt das deutlich. Bei diesem und ähnlichen Begriffen dürfte es ohne Vergleich vieler Individuen, also ohne eine Art Induktion, nicht möglich sein, zu unterscheiden, was der Art als solcher zukommt und was individuelle Eigenart (bzw. Rasseeigenart) ist. Ebenso wenig aber, wie die induktive Begriffsbildung auf die Gattungsbegriffe eingeschränkt ist, dürfte die (ebenfalls bewußte, aber ohne Vergleich vieler sich vollziehende) Abstraktion der Wesensbegriffe auf die Artbegriffe einzuschränken sein. Nach Thomas gilt bekanntlich sogar, daß das Allgemeinere (z. B. die Gattung „Sinnenwesen“) in unserer intellektuellen Erkenntnis „früher“ ist als das weniger Allgemeine (z. B. die Art „Mensch“): S. th. 1 q. 85 a. 3; und darin stimmt auch Cajetan mit ihm überein.

Ein anderer Punkt, bei dem sich der starke Einfluß Cajetans bemerkbar macht, ist die Lehre, der Begriff des Seienden enthalte die Unterschiede schon wirklich (*actu*), wenn auch nur unbestimmt (*confuse*). M. gibt selbst zu, daß sich diese These bei Thomas noch nicht findet (123). Ob sie nicht bei Cajetan wieder damit zusammenhängt, daß er gegenüber dem begrifflichen Denken die vorbegriffliche Wahrnehmung (*perceptio*) der Vernunft, wie sie in der „*species intelligibilis*“ und im Selbstbewußtsein gegeben ist, zu sehr zurücktreten läßt? Muß er nicht eben deshalb, um dem Verstand die konkrete Fülle nicht ganz entgehen zu lassen, diese — entgegen der inneren Erfahrung — in den Begriff des Seienden selbst hineinnehmen?

Jedenfalls dürfte es an der Zeit sein, wie bezüglich des „*esse*“, so auch bezüglich der genannten Lehrstücke zu untersuchen, inwieweit die überlieferten thomistischen Thesen eher Thesen Cajetans als des hl. Thomas selbst sind. Damit dürfte auch die Kritik des Suárez am Thomismus, die sich eben gegen den cajetanischen Thomismus richtet, zum Teil in einem neuen Licht erscheinen (ohne daß darum seine eigenen Lösungen schon als berechtigt gelten müßten).

J. de Vries S. J.

Hayen, A., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. II: L'ordre philosophique de saint Thomas* (Museum Lessianum, Sect. phil., 41). gr. 8^o (355 S.) Löwen 1957, Desclée de Brouwer. 246.— bfrs.

Der Schlüsselbegriff des neuen Buches von H. heißt *expression* — im Gegensatz zu *exercice*. „Ausdruck“ bezeichnet ein Verhältnis transparenter Erscheinung des einen im anderen; „Vollzug“, wie man *exercice* übersetzen mag, meint das Eigentümliche des wirklichen, „selbsthaften“ Seinsaktes. Ausdruck und Vollzug lassen sich nicht voneinander trennen; sie bilden eine ursprüngliche Einheit: im Erkenntnisvorgang „wird sich der Vollzug nur seiner selbst bewußt, indem er sich ausdrückt, und er drückt sich dadurch aus, daß er sich als Vollzug erkennt“; andererseits ist „der Ausdruck nur wirklich, indem er sich vollzieht, und er vollzieht sich dadurch, daß er sich über seine Wirklichkeit befragt“ (207). In der wechselweisen Durchdringung von Vollzug und Ausdruck eignet Vollzugscharakter doch vorwiegend der ersten Etappe der Erkenntnis, dem metaphysischen Grundgeschehen der naturhaft-spontanen Erkenntnis, die mit ursprünglicher Gewißheit aus dem „*lumen naturale*“, aus der Kraft und Substanz des Geistes hervorbricht. Sache des Ausdrucks dagegen ist der Prozeß der Reflexion, der wissenschaftlichen Auslegung derselben Erkenntnis in ihren logischen Strukturen und methodologischen Regeln; dieser Prozeß, der zu den *conclusiones*, den Schlußfolgerungen, führt, geschieht kraft der „*intelligibilité active*“ der metaphysischen Prinzipien. Es sei zugleich als Beispiel seiner exponierten Thomasinterpretation angeführt, daß H. im nachfolgenden Text aufgrund des zweifachen „*secundum*“ unterscheidet zwischen dem naturhaften Licht der Geistseele und dem *habitus principii*