

Besprechungen

Lotz, Joh. B., S. J., *Ontologia* (Institutiones philosophiae scholasticae, 3). gr. 8° (XV und 375 S.) Barcelona-Freiburg 1963, Herder. 28.— DM.

Traut man dem Sprichwort „Was lange währt, wird endlich gut“ — so verspricht dieses Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik sehr Gutes. Allerdings zeigte schon das erste für die Hörer vervielfältigte Manuskript von 1937 in wesentlichen Punkten das Eigene und Neue des nun viel umfänglicheren gedruckten Bandes. Und dieser andererseits kann nicht und will natürlich auch nicht als Endstation auf dem Denkweg des Seins auftreten; *eber* als (durch angestregtere Pflege besonders ansehnlich gediehener) Jahresring oder ‚Jahrzehnting‘ eines lebendigen Denkens, das weiterwächst, gemäß dem Gesetz, nach dem es vor einem Vierteljahrhundert angetreten ist.

Die Eigenart der Ontologie von L. wird bestimmt durch das existentielle Philosophieren Heideggers, dem weit stärker, als der Augenschein es ausweist, Hegel bekannt ist, und durch die von Joseph Maréchal angebahnte Einbeziehung der transzendentalen Methode Kants und Fichtes in die Scholastik des Thomas von Aquin. Das schließt die Aufnahme mannigfacher sonstiger Anregung keineswegs aus. Für den aufgeschlossensten vielfältigen Austausch mit der Philosophie der Gegenwart und ihren Gründern Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl... geben in reicher Streuung Vergleiche, Erläuterungen, Ausblicke und natürlich auch die Bibliographie ein Zeugnis, das in sich selbst schon seinen Wert hat (vgl. z. B. 119 f. 124 f. 129—132 136 ff.). Das Maß an Selbständigkeit in der systematischen Ausarbeitung und in der Weiterführung einzelner Probleme wird ersichtlich am folgenden — entsprechende Akzente setzenden — Durchblick durch diese Seinslehre; einige kritisch fragende Anmerkungen mögen sich daran anschließen.

Die Einleitung (1—38) gibt einen aus der Geschichte gewonnenen Vorbegriff von Ontologie, zeigt deren Notwendigkeit und Möglichkeit und erweist vor allem als ihre *Methode* die gegenstandsentscheidende metaphysische Reflexion, die nicht kantisch-formal bleibt, sondern zum Seienden und seinem Sein durchdringt (wobei auch eine Verständniskorrektur der traditionellen Abstraktionsstufen anfällt: 28 f.), und die gegenstandsentsfaltende, ebenfalls der Seinsphilosophie ‚gerettete‘ Synthesis-apriori. Gelegentlich (36, vgl. 90) kommt eine noch stärkere Rückbindung der begrifflichen Synthese in vorbegriffliche ‚Analyse‘, in „ontologische Erfahrung“ in Blick (die auch die Teilwahrheit ausdrücklicher wahren würde, die im hartnäckigen Festhalten vieler Scholastiker am analytischen Charakter der metaphysischen Erkenntnis überhaupt steckt).

Die These des 1. Teils (39—67) über das Seiende als solches begnügt sich nicht mit dem objektischen Beweisgedanken, daß ein Begriff geringsten Inhalts den größten Umfang besitzen muß: sie erweist die — scholastisch verstandene — *Transzendentalität* des ‚ens‘ in einer — im modern-kantischen Sinne — transzendentalen Reflexion auf das Urteil. In der unbedingten Geltung, die jedes gewisse Urteil kraft seiner fundamentalen Sinnstruktur, abgesehen also von seiner Wahrheit im Einzelfall, beansprucht, ist die unbedingte, schlechthin allumfassende Seinsordnung erschlossen. Vorgearbeitet hat dieser Beweisführung eine in Grundzügen entworfene Fundamentalontologie, die in der Analyse des menschlichen Wirkens und zumal des Urteils als Grundfunktion des geistigen Erkennens besteht. Sie trägt ihre Früchte auch und besonders in dem 2. Teil über *die Transzendentalien unum-verum-bonum* (69—158), in dem die Ontologie von L. bereits ihren Höhepunkt erreicht. Hier wird das Wirken eingeführt als transzendentales Seinsattribut *kat' exochen*: omne ens, quia et quatenus ei esse competit, est operativum (96—111). Dadurch soll nicht die Zahl der drei klassischen allgemeinen Seinsbestimmungen vermehrt werden. Das Wirken als Transzendentale ist vielmehr die

die andern Transzendentalien in ihren spezifischen inneren Zusammenhang, in ihre ‚Organik‘ verfügende, gleichsam generische Grundformel (vgl. 115). Das Wirkende, betrachtet nur erst in seinem potentiellen Wirken, seiner Wirkfähigkeit, ist das ‚Eine‘; nur in diesem Sinn wird das ‚unum‘ „voroperativ“ genannt. In seinem aktuellen Wirken, im Wirkvollzug entfaltet es sich als ‚Wahres‘ und ‚Gutes‘, je nach der Vollzugsrichtung des Wirkens als Vorstellung, bzw. Streben. (Und das in wechselweiser Durchdringung vollkommen harmonisch entfaltete verum-bonum mag schließlich, als durchgegliederte höhere Einheit, ‚pulchrum‘ heißen: 155—158.) Es war eben die Rede von ‚Vorstellung‘ (nicht ‚Erkenntnis‘) und ‚Streben‘ als konstituierenden Bezugsmomenten der Seinswahrheit, bzw. -güte. Mit ‚perceptio, Vorstellung‘ nimmt L. ein Begriffswort auf, das, ebenso transzendental-analog wie ‚appetitus, Streben‘, nicht nur (wie ‚Erkenntnis‘) den bewußten, sondern auch den unbewußten Wirkvollzug der Seinswahrheit einschließt. Dieser Fall unbewußter Vorstellung ist immer schon damit gegeben, daß das Wirkende in der unabdingbaren Entwurfsbestimmtheit seines Wirkens das von ihm zu Erreichende sich in sich vorstellt; in der seinem Wirken eingeschriebenen Prä-formation, Vor-formation seines Wirkziels, könnte man wohl auch sagen (111—115). Auch dadurch unterstreicht L. die Parallelstruktur der Transzendentalien ‚verum‘ und ‚bonum‘, daß er sie jeweils auch mit transzendentaler Methode aufzuweisen sucht: kraft der Reflexion auf die unbedingte Geltung des Urteils (in der sich alles Seiende als von diesem Urteilsanspruch mitbetroffen, also als irgendwie intelligibel zeigt), bzw. auf die Freiheit des menschlichen Willens (deren Möglichkeitsbedingung die uneingeschränkte, mit der Seinsordnung koextensive Ordnung des Guten sei) (122 139—141). Nach einem Hinweis auf die einprägsame Klassifikation Heideggerscher Provenienz von Erkenntnis im Gegenstand, im idealen oder realen Entstand und im Selbststand (117 f., vgl. 241 243) wäre zum Hauptstück Transzendentalien mit entschiedener Zustimmung schließlich noch zu vermerken, daß L. die metaphysischen Prinzipien der Identität und Nichtwidersprüchlichkeit, des Grundes, der Finalität als weitere satzhafte Explikation der Seinsattribute unum, verum, bonum darlegt, die „nur im lebendigen Vollzug menschlicher Erkenntnis wahrhaft und voll eingesehen wird“ (93) (88—96 128—133 151—155).

Der 3. und 4. Teil des Buches steigen vom Seienden überhaupt ab zu den eingeschränkteren, aber ihrerseits noch überkategorialen Seinsordnungen. Zunächst wird unter logischem Aspekt (159—200) abgehandelt die ‚logische Unendlichkeit‘ des ens-Begriffs nach Begriffsumfang und -inhalt; und zumal die *Analogie* des Seinsdenkens: L. verbindet die sogenannte Attributionsanalogie suarezianischer Schule und die thomistische Proportionalitätsanalogie, gemäß ihrer inneren Verwiesenen aufeinander, zu einem Vollbegriff der Analogie, mit einem gewissen Begründungsprimat der inneren Attributionsanalogie, der auf das Ursprungsgefüge des realen Universums verweist. Von den unter metaphysischem Aspekt anstehenden Problemen (201—245) zielt das wichtigste erste auf die *Konstitution des endlichen Seienden*. Auch hier sucht L. den verbindlich-verbindenden Ausgleich: die mehr vordergründige suarezianische Auffassung, die an dem bereits konstituierten Seienden die beiden sich wechselweise einschließenden Betrachtungshinrichtungen nach Existenz und ‚Washeit‘ unterscheidet, vermöge auf ihre Weise die thomistische Prinzipienmetaphysik zu ergänzen, welche die eigentliche Konstitution des endlichen Seienden sich vollziehen läßt als reale Zusammensetzung von Sein und Wesenheit. Die hieran anschließende Darlegung des Kausalitätsprinzips hebt hervor, daß die Rückbindung des Kontingent-Endlichen an das unbedingt-unendliche Sein keineswegs nur einen — extremen — Anwendungsfall dieses Prinzips abgibt, sondern dessen innerstes Wesen, seine unmittelbare, primäre Bedeutung ausmacht; sekundär nur und hypothetisch führt es auf anderes Kontingentes als Zweitursache (221 f.). Das nächste Konstitutionsproblem betrifft die materiellen Welt Dinge in ihrer statischen Individualität und ihrer dynamischen Individuation, die L. ebenso unterscheidet wie zuvor existentia-quidditas einer- und esse-essentia anderseits. Wichtiger scheint, daß die ‚quantifizierende‘ ‚materia signata‘ (‚signata‘ im Sinn substantieller Angelegtheit auf Raum-Zeitlichkeit) sich in die Funktion des *Individuationsprinzips* teilen muß mit der ‚qualifizierenden‘ substantiellen Wesensform. Um ideale Konstitution — letztlich in Gottes Erkenntnis seines

Wesens — handelt es sich bei dem Problem der Possibilia, das ebenfalls hier seinen Platz findet.

Der 5. Teil der vorliegenden Ontologie (247—285) erweist aus der Analyse der Veränderung der Weltgrade deren innere Zusammensetzung aus Potenz und Akt sowie deren äußere Abhängigkeit von Wirk- und Zielursache. Mit demselben Phänomen ist auch die Substanz-Akzidenz-Struktur gegeben: ein Hauptstück der Kategorienlehre (des 6. Teils: 287—339). Diese enthält u. a. auch sehr differenzierte Ausführungen über die Beziehungen, zumal über die sogenannten transzendentale Beziehungen, sowie über den *Personbegriff*, der in der Fassung, die L. ihm gibt (*suppositum, quod reditionis completae saltem capax est*), der gültigen Intention der neueren Personauffassungen Raum gibt. Dem personalen Charakter des Philosophierens gilt ein erwähnenswertes Scholion (315 f., vgl. 353 f.). Das zeigt schon an, daß diese Ontologie nicht ausläuft im Unterholz eines ja wirklich nie abgeschlossen ins Reine zu bringenden Kategoriensystems (295, vgl. 338 f.): Im letzten Lehrstück über *das subsistierende Sein* (341—356) vollzieht L. ausdrücklich jenen Aufstieg, der, genaugenommen, ein Einstieg in den bleibendsten Ursprungsgrund von allem, kraft der unabdingbaren Verschränkung von Seinslehre und philosophischer Gotteslehre die ontologische Problematik schon eh und je durchzog. Noch einmal kommt dabei zum Zuge der methodische Grundansatz des ganzen Werkes, die transzendente Analyse des Urteils: Der wortwörtlich konkrete Modus des im Urteil vollzogenen Seins und damit des urteilenden Subjekts und des zunächst beurteilten Objekts führt zu dem eben diese Konkretion ermöglichenden Prinzip des Selbstseins des Seins, zum Sein im (ab-soluten) Modus der Subsistenz. „Der Vorrang eben des Seins über das ‚etwas‘ in der Ordnung der Konkretion erweist den Vorrang des subsistierenden Seins über die ganze Ordnung der Konkretion“ (351). Hier nun (352 f.) wird auch nähere Auskunft gegeben über das vielberufene „Sein selbst“: es vollzieht den Übergang vom konkreten Seienden zum subsistierenden Sein als dynamischer Begriff, dem in der Wirklichkeit die zwischen beiden waltende transzendente Beziehung entspricht; man könnte wohl auch sagen: die ontologische Differenz selbst als gedachte Wirklichkeit.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Wodurch sich diese lateinische Ontologie vor ihresgleichen auszeichnet, das ist dies: L. nimmt die transzendente Methode der nachkantischen Philosophie in den Dienst der scholastischen Seinsmetaphysik, unter Vermeidung aller Einseitigkeit. Er vertieft die vorwiegend ‚objektische‘ Sicht des mittelalterlichen Denkens, die bei bloßer Repristinatio heute — nach sechshundert Jahren — weithin als objektivistisch gelten müßte, durch die ‚subjektische‘ Erfahrung der Existenz des Menschen, des menschlichen Wirkens in seinem Vollzug, der inneren Strukturen des — zumal geistigen — Wirkvollzuges. Neben den Kategorien des Seienden scheinen Bewußtseinskategorien auf. Metaphysik des Geistes, des personalen Seins kündigt sich an. Damit kommt im zentralen Raum der hochscholastischen Metaphysik selber der dynamische Charakter des Seins und infolgedessen alles Seienden entschieden zum Zuge. Man darf darin wohl das prägende inhaltliche Spezifikum des Werkes von L. sehen.

Die erste kritische Frage an L. richtet sich auf seine Bestimmung des *Gegenstands der Ontologie* in These I (52). Das Seiende als solches, dem hier begrifflich-ontologische Transzendentalität zuerkannt wird, wird gefaßt als das Wirklich-Existierende (*ens verbaliter sumptum*). Auf den naheliegenden Einwand, daß dieser Begriff des Seienden gerade nicht den unüberbietbar weitesten, schlechthin alles einbefassenden Umfang habe, weil er das nicht wirklich, sondern nur möglicherweise Existierende nicht einschließe, antwortet L.: Doch, auch dieses, das bloß Mögliche, sei im Existierenden eingeschlossen als dessen notwendige innere Bedingung ideeller Art. Von neuem wäre jedoch einzuwenden: Wie sich das auch bei dem eigenen inneren Möglichsein des je Wirklichen verhalten mag, gewiß gilt es nicht für das im strengen Sinn *bloß* Mögliche (das ‚ens mere possibile‘); nicht z. B. für die Möglichkeiten, die von jeder Freiheitsentscheidung — ein gewiß zentraler Akt des Menschen — vorausgesetzt und, abgesehen von der einen frei gewählten, nie verwirklicht werden oder die oft und oft Gegenstand der Wachträume von Kindern und Erwachsenen sind... Wer für die traditionelle Gegenstandsbestimmung der Ontologie durch das ‚ens nominaliter sumptum‘ (= was sein

kann, ob es actu ist oder nicht) plädiert, fände eine nicht zu verachtende Schützenhilfe in einem Beweis von L. selber (56), der die „minima comprehensio“ (und die entsprechende „maxima extensio“) des Begriffs des Seienden damit erhärtet, daß keinerlei Einschränkung weder auf die wirkliche (!) noch auf die mögliche, weder auf reale noch intentionale usw. Seinsweise vorliege. L. beruft sich darauf (52), daß die ontologische Forschung vom Wirklichen ausgeht und nur durch dessen Vermittlung zum bloß Möglichen gelangt, welches seinerseits nur um des vollen Verständnisses des Wirklichen willen behandelt wird; deshalb könnten nicht Wirkliches und Mögliches auf gleichem Fuß traktiert oder dieses gar jenem vorgeordnet werden. Ich meine, diesem berechtigten Anliegen könne Genüge tun, wer an dem „ens nominaliter sumptum“, an dem „etwas (dem Sein zukommt)“, als Materialobjekt der Ontologie festhält und zugleich entschieden das „Sein (das jedweden zukommt)“ als ihr Formalobjekt bestimmt, so die Formel „das Seiende als Seiendes“ verstehend im Sinne dieser Spannung von Präzisiv-Möglichem als allgemeinstem Seinsbegriff und dem Wirklichsein als entscheidender Betrachtungshinsicht. Diese Spannung ist im Begriff des Seienden selber angelegt: „etwas [= Materialobjekt], dem Sein [= Formalobjekt] zukommt“. Wird beachtet, daß eine Wissenschaft wesentlich konstituiert wird durch ihr Formalobjekt, so dürfte in der angedeuteten Auffassung der Primat der Wirklichkeit und des Wirklichen gewahrt sein, von woher allein Seiendes überhaupt bedacht werden kann und worauf hin alles solche Bedenken geschehen muß. Vielleicht wäre hiermit auch genügend angedeutet, daß Gegenstand der Ontologie nicht nur und nicht so sehr das konstituierte Seiende ist, sondern auch dessen konstitutive Prinzipien, zumal der Seinsakt. Daß diese Betrachtungsweise zunächst „vorwiegend den logischen Zusammenhang beachtet“ (52), scheint mir nicht nur kein Nachteil zu sein, sondern dem Charakter der These, die den Begriff des Seienden und dessen logische Eigenschaft der Transzendentalität zum Gegenstand hat (vgl. 50 53 59 67), ganz zu entsprechen. Diese These I soll als Ansatz und Einstieg die Wege ins Zentrum der Ontologie eröffnen; sie muß diese nicht selber ausschreiten. Ich würde noch etwas weiter gehen: Sollte neben dem „ens reale“, das Wirkliches und Mögliches umfaßt, nicht auch das sogenannte Gedankending, das „ens rationis“, unter das Materialobjekt der Ontologie fallen? Denn: ist der Begriff des Seienden in seinem logischen Charakter als „universale reflexum“ (53), ein ens rationis oder nicht? und ist er Gegenstand ontologischer Untersuchung (in These I) oder nicht? Wenn die Ontologie die universale Grundwissenschaft sein will, darf sie komplexere Reflexionsgrade und neue Wissenschaftssparten wie die Logistik nicht von vornherein ganz aus ihrer Kompetenz entlassen. Vielleicht müßte man aus solchen Gründen den an sich glücklichen Begriff des Seienden bei L. („etwas, dem Sein zukommt“) noch unbestimmter fassen, etwa als „etwas, das auf Sein bezogen ist (sei es direkt [= ens reale], sei es indirekt [= ens rationis])“. Denn „Beziehung“ vermag alle Analogie zu umspannen von absoluter Identität über reale, konkrete oder bloß ideale Konstitution bis zum denkbar losesten Zusammenhang, der nur um etliche Reflexionsecken zu erreichen ist. Vielleicht ließe sich die *ontologisch* fundamentale Funktion des Ansatzes beim Seienden als solchem und damit der Zusammenhang mit den sich anschließenden Transzendentalthesen, die für das Seiende in intentione prima gelten, einerseits sowie der *logische* Charakter der These I, soweit sie ihrer — bisher ausschließlichen — Thematik nach den Begriff des Seienden, also das ‚Seiende‘ in intentione secunda betrifft, und die unüberbietbar allerallgemeinste Fassung ihres Gegenstandsbereichs (unter Einbeziehung auch des Gedankendings) andererseits dadurch sowohl deutlich unterscheiden als vor allem eindeutig verbinden, daß die These sozusagen *in recto ontologisch* und nur *in obliquo logisch* (durch Herausstellung eines logischen ‚Propriums‘ ihrer ontologischen ‚Wesens‘aussage) formuliert würde, etwa im folgenden Sinn: daß es einen unrückführbar letzten, als ‚Sein‘ angesprochenen Bedeutungsgehalt aller möglichen Gegenständlichkeit gebe, kraft dessen der Begriff ‚Seiendes‘ (oder ‚etwas, das auf Sein bezogen ist‘) der allgemeinste Begriff ist.

Den (scholastisch-)transzendentalen Charakter des ‚Guten‘ erweist L. aus einer (modern-)transzendentalen Reflexion auf die Freiheit des menschlichen Willens. Dabei scheint mir der Beweis im eigentlich entscheidenden Schritt (141, vgl. 146 f.),

daß nämlich die Freiheit nicht nur eine in sich uneingeschränkte Ordnung der Werte voraussetze, sondern eine mit der Ordnung des Seins überhaupt koextensive Wertordnung, daß also alles Seiende als solches gut sei, aus der transzendentalen Methode heraus in andere Beweisgänge zu fallen. Zum ersten beruft sich L. auf die Erfahrung, daß jeder Gegenstand, eben insofern ihm Sein zukommt, den Willen bewege, also gut sei — was den „in objektiver Methode“ geführten Beweis der ganzen These ausmacht (139). Zum andern darauf, daß Verstehen und Wollen komplementäre Aspekte des geistigen Wirkens seien und infolgedessen sich wie der Intellekt auf das transzendente Seiende als ‚wahres‘, so der Wille auf dasselbe als ‚gutes‘ beziehe — aber dieser Appell an die Struktursymmetrie von erkennendem und wollendem Geist in seinem jeweiligen Verhältnis zum Sein bleibt apriorisch und, gerade in seinem Bezug zur Freiheitsbegründung, unentfaltet, auch würde er — wenn schon, denn schon — die ganze These, nicht nur den fraglichen einen Beweisschritt decken. Ein dritter Beweisgang „Tandem . . .“ (141 147) bliebe am ehesten auf der Linie der gesuchten transzendentalen Begründung — falls er keine *petitio principii* einschließt. Die Schwierigkeit, wie die Seinswahrheit aus der Urteilsanalyse, so die Seinsguthheit aus der Analyse der Willensfreiheit zu erweisen, dürfte in einem grundsätzlichen Mangel liegen, der wohl nicht nur diesem Buch, sondern der ganzen scholastischen Philosophie anhaftet: in nicht genügender Besinnung darauf, wie Erkenntnis und Wollen in dem ihnen Gemeinsamen und in ihrem je Eigenen, in Entsprechung und Unterschied (und damit auch die Transzendentalien ‚verum‘ und ‚bonum‘) eigentlich zu bestimmen sind. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Vielleicht läßt sich eine mögliche Richtung solcher Besinnung in zwei einigermaßen thesenhaften Sätzen andeuten: 1. Wille ist das Subjekt des geistigen Wirkens dadurch, daß es sich auf Seiendes als Objekt so bezieht, wie dieses in sich *ist*; das heißt, daß das Seiende aufgrund seines Seins — oder insofern es auf Sein bezogen ist — Gegenstand des Willens und also ‚gut‘ ist. 2. Erkenntnis kommt dem Subjekt des geistigen Wirkens dadurch zu, daß es sich auf Seiendes als Objekt so bezieht, wie dieses, es selber bleibend, in das Subjekt einzugehen vermag, was nur insofern möglich ist, als das Seiende ‚etwas‘ ist (nicht insofern es *ist*); das heißt, daß das Seiende als ‚etwas‘ Gegenstand der Erkenntnis oder ‚wahr‘ ist. Falls diese Sätze sich tatsächlich nicht sehr von dem unterscheiden würden, was L. sagt, so würden sie wenigstens zeigen, daß von einer zweifachen, objektiven bzw. subjektiven Methode hier kaum die Rede sein kann. Und immerhin wäre wohl auch eine gewisse Differenzierung der Transzendentalienformeln, die bei L. vollkommen gleich lauten („Alles Seiende ist, weil und insoweit ihm Sein zukommt, wahr“, bzw. „gut“), angeraten, etwa wie folgt: Das Seiende, insofern es ‚auf Sein bezogen‘ ist, ist *gut*. Das Seiende als ‚etwas‘ (das auf Sein bezogen ist) ist *wahr*. Die beiden Transzendentalien gut-wahr gäben sich damit auch ohne weiteres zu erkennen als verschieden akzentuierte Auslegung der im Begriff des Seienden (= etwas, das auf Sein bezogen ist) angesprochenen *einen* Doppelstruktur von Sein, das in seinem Grunde Geist ist. Ob die vorgeschlagene Nuancierung zu einem *unzulässigen* Primat des Willens vor der Erkenntnis führt, wäre zu prüfen.

Die suarezianisch-thomistische Theorie der *Konstitution des Endlichen* (s. oben S. 576) ist gewiß ein Zeugnis echt philosophischer, irenisch auf überwindenden Ausgleich bedachter Geisteshaltung, die ebenso in Thomas wie in Hegel ihre Vorbilder hat. Dennoch möchte ich sachliche Bedenken anmelden, die ich gerne behoben sähe. Die Schwierigkeit, der L. durch die Unterscheidung von ‚quidditas‘ als Aspekt am konstituierten Seienden und ‚essentia‘ als mitkonstituierendem „Prinzip der Begrenzung“ zu begegnen sucht, ist doch wohl diese: Dem Sein als Fülle und Grund aller Vollkommenheit (*perfectio perfectionum*) könne nicht ein Prinzip begrenzend gegenübertreten, das seinerseits schon Vollkommenheit besagt. Also könne die Wesenheit, durch die das Sein begrenzt werden soll, nur ein rein negatives Prinzip — eben bloßer Begrenzung — sein und müsse als solches unterschieden werden von der ‚Washeit‘ eines Dinges, die eine bestimmte Vollkommenheit ausdrückt. Mein Einwand lautet, ob hier nicht etwa eine zu undifferenzierte Gleichsetzung von Vollkommenheit in der Seinsordnung schlechthin und von Vollkommenheit in der Wesensordnung vorliege. Gewiß, das Sein ist letztlich Grund

auch aller Wesenheit, aller Idealität. Es ist dies als das unendliche Sein (als forma formarum und perfectio perfectionum), dessen abbildliche Spiegelung und Brechung die Ideen der endlichen Dinge im Konnex und Kontext eines offenen kosmischen Ideensystems sind. Diese Rückführung aller Wesenheiten auf das Sein als letzten Ursprungsgrund auch ihrer ganzen Idealität schließt jedoch nicht aus, sondern gerade ein, daß die Wesenheiten innerhalb ihrer ideellen Ordnung je eine bestimmte Seinsweise, je eben ihren Bedeutungsgehalt besagen. Derart in der Ordnung der Idealität bestimmt — als eben das, was sie ist —, ist die Wesenheit in der Ordnung der Realität, des Aktes, des Wirklichseins dennoch ein ganz und gar potentielles Konprinzip des (durch das Wesen, aber in sich) endlichen Seinsaktes. Ideale Bestimmtheit und insofern Wesensvollkommenheit (endlicher, partikulärer Art) besagt nicht ohne weiteres aktuale Bestimmtheit oder eigentliche Seinsvollkommenheit. Mir scheint, daß dadurch nun nicht etwa wieder das Sein zum rüden Status der Ek-sistenz (aus dem Nichts) im Gegensatz zum Status der bloßen Möglichkeit herabgesetzt werde. Es wird nur versucht, Ernst zu machen mit der Spannung zwischen dem unendlichen Sein als Grund aller bestimmten Wesenheiten wie auch jeglichen endlichen Seinsaktes, zwischen dem Sein also als ‚perfectio perfectionum‘ und als ‚esse in se subsistens‘ zumal, und dem Seinsakt des Endlichen, der seiner Wesenheit ihre Wirklichkeit und das heißt eben das ganze wirkliche Sein all der durch sie umschriebenen Wesensvollkommenheit verleiht. Vielleicht kann man sagen, daß sich im Seinsakt der endlichen Wesen das erstgenannte Moment der Vollkommenheitsfülle des Unendlichen gleichsam umsetzt in jene Dynamik, welche die durch ihre Wesensform bestimmte Substanz zur Selbsterfüllung akzidentellen Wirkens bewegt und gar, aus einer nochmals innerlicheren, zentraleren Impulstiefe heraus, zur Selbstüberschreitung dieser bestimmten Substanz auf eine andere substantielle Art hin in einem ontologischen Evolutionsprozeß treibt... Darf man hierfür Thomas zitieren: „In compositis simplicia salvantur et proprietates eorum, licet *per modum alium*“ (In Boeth. de Trin. 5, 3 ad 6)? Es scheint jedenfalls, man müsse von der Wesenheit als ontologischem Prinzip sagen, was L. (213) nur von der ‚Washeit‘ gelten läßt: daß sie „ein bestimmtes Maß von Vollkommenheit enthält“. Denn wenn nach L. (208) „das der Wesenheit eigene Maß bestimmt, welche Seinsweisen in einem jeden Seienden verwirklicht werden“, so ist dieses bestimmende Maß doch wohl nicht anderes als ein „bestimmtes Maß von Vollkommenheit“ — wovon sonst? Nochmals mit anderen Worten: Die Wesenheit als „Prinzip der Begrenzung“ bedeutet ohne weiteres schon eine bestimmte Begrenzung, eben jene, wodurch etwas ein solches ist und nicht etwas anderes, also etwas Bestimmtes, eine bestimmte (ideelle) Vollkommenheit. „Begrenzungsprinzip“ ist nur die Negativ-Formel, die ‚Hohlseite‘ des zuletzt genannten positiven Ausdrucks. Oder leicht hegelisch gefaßt: ein positives, bestimmtes ideelles ‚So‘ wird durch nichts anderes unmittelbar bestimmt als durch die negative Ausgrenzung aller ideellen ‚Nicht-So‘, aller *anderen* ‚So‘. (Es hieß einschränkend „unmittelbar“: weil alle diese ‚So‘ in ihrem konstitutiven Wechselgefüge insgesamt als Möglichkeiten konstituiert sind durch die sie ‚entwerfende‘ Selbsterkenntnis des unendlich Wirklichen.) — Es scheint mir eine von L. gewiß nicht bejahte, vielmehr 240 ff. abgelehnte Konsequenz seiner Auffassung, daß dem ideellen Sein ein, wenn auch minderere, Modus eigentlichen Eigenseins zuzuschreiben wäre. Es wäre auch die Frage zu stellen, welche andere ontologische Konstitution denn für die Wesenheit als Begrenzungsprinzip ermittelt werden könne, als die oben angesprochene. Untergeordnete Bedenken richten sich auf die faktische Beweisführung von These XI. Im 1. Teil (211 f.) mußte der 1. Beweis erhärten, daß Existenz und Washeit *nur* auf die dort behauptete, nicht an sich reale Weise unterschieden sind; und besonders der 2. Beweis aus der Kontingenz des Endlichen führt doch wohl schon zu eigentlichen konstitutiven Prinzipien. Zum 2. Teil (213 f. = n. 386 a—d) folgendes: Punkt a) zeigt, daß das im Urteil vorausgesetzte absolute Sein nicht identisch ist mit der bloßen ‚Existenz‘ — aber auch nicht mit dem Seinsakt der endlichen Dinge, um den es in dieser These geht. b) Die Wesenheit als „nur begrenzendes Prinzip, das die Seinsfülle auf bestimmte (tali vel tali) Weise einschränkt“, ist *nicht* verschieden von der Washeit, die „schon selbst ein bestimmtes Maß von Vollkommenheit enthält“. c) Daß die Existenz notwendiger-

weise als Existenz einer *endlichen* Wesenheit gedacht wird, wird weder hier noch unter b) noch S. 212 oben ersichtlich; es genügt, ein gänzlich unbestimmtes, von Unendlichkeit und Endlichkeit abstrahierendes Etwas mitzudenken. d) Gilt die Erwägung von 212 über die Kontingenz des Endlichen nur für uns, nicht an sich? — Ich würde also bis auf weiteres noch mit Thomas sagen wollen „quidditas *sive* essentia“ (De Ver. 1, 1 u. ö.).

L. betrachtet die in Materie aufgenommene substantielle Form als *Prinzip der qualitativen Individuation*. Aber gründet die Notwendigkeit der qualitativen Unterschiedenheit letztlich nicht in der quantitativen Individuation und damit ebenfalls in der ‚materia prima‘, die infolge der ‚Raum-Zeitigung‘ der Individuen nur eine begrenzte Verwirklichung der für eine bestimmte Wesensform an sich möglichen qualitativen Vollkommenheit ermöglicht und so im Qualitativen *Unterschiede* als solche nötig macht? Ich würde deshalb den Namen ‚Individuationsprinzip‘ doch lieber der ‚materia signata‘ allein reservieren. Gewiß: was die jeweils verwirklichten Individuen an je bestimmter, positiver unterschiedlicher *Qualität* besitzen, das wird in seiner formalen Potenz zumeist von der Wesensform bestimmt. Aber es wäre ja auch zu berücksichtigen, daß die letzte, aber auch die wichtigste Bestimmtheit der qualitativen Unterschiede und der Individuen überhaupt, nämlich ihr Wirklichsein, dem Seinsakt verdankt wird.

Nach L. handeln die *Possibilia*-Thesen (234—245) nur von dem Bloß-Möglichen, dem ‚possibile negative sumptum‘ (235). Aber gilt nicht alles darin Ausgemachte zunächst und sogar zumeist auch von der inneren Möglichkeitsverfassung des Wirklichen selber, von seinem eidos, seiner Gestalt bleibenden Seinkönnens? Dadurch würden die Thesen ja nur an Bedeutung gewinnen, an Bedeutung für die Wirklichkeit! Ferner erklärt L. (243) wohl etwas zu unproblematisch: „intellectio divina *omnia* possibilis semper *actu* attingit.“ Jedoch die gleichsam unter- und überformalen Letztbestimmungen alles Endlichen, die Raum-Zeit-Stelle und damit die Individualität der materiellen Welt Dinge, die nur vom Wirklichsein (Seinsakt) her erwirkte Wesenseinheit, vor allem aber das umfassende personale Existenzziel und die dadurch mitbestimmten konkreten Freiheitsmöglichkeiten des Menschen, sind nicht schon gesetzt durch die reine Erkenntnis Gottes allein. Für das Bloß-Mögliche bleiben diese Letztbestimmungen vielmehr vom Wesen der Sache her und deshalb ohne Beeinträchtigung der Vollkommenheit der Erkenntnis Gottes potentiell-offen (vgl. W. Brugger, *Theologia naturalis* [1959] nn. 341—344). Eine Ausweitung und Vertiefung der Ansätze in der klassischen Metaphysik, der diese Sicht wenigstens von seiten der ‚schlechten Unendlichkeit‘ des Kontinuums und der indefinit überbietbaren Endlichkeit der materiellen Welt nicht unbekannt ist, wäre ja ganz im Sinne der fundamentalen Intentionen dieses Lehrbuchs.

Gewiß wäre noch vieles in der Ontologie von L. der Diskussion sehr wert, manches ihrer wohl auch bedürftig. Wäre nicht neben oder besser in dem Transzendente der Einheit ein ebenbürtiger Platz einzuräumen für bestimmte Vielfalt, die sich schon in der Mehrzahl der Transzendentalien und, tiefer gesehen, in der lebendig gegliederten Struktur des Geistes darstellt und die nicht, unter Abstraktion vom Mysterium der Dreieinigkeit, aufs Konto der Unvollkommenheit gesetzt werden kann (85 vgl. 75 f.)? Aber wie könnte es anders sein, als daß ein aus lebendigem Fragen gewachsenes und weiterwachsendes Werk zur Auseinandersetzung und kritischen Aneignung auffordert! Gar wenn es um die Sache der Metaphysik geht. Auch wenn jemand formale Ausstellungen machen wollte, dahingehend etwa, daß dies oder jenes klarer oder knapper gesagt werden konnte, so wäre nicht lange mit ihm zu rechten. Die Klarheit ist weder das erste noch das letzte Qualitätskriterium der Metaphysik. Die ontologische Ursprungserfahrung, der tragende Grund aller philosophischen Einsicht, wäre, nur eben klar ausgesagt (soweit sie sich überhaupt aussagen läßt, und das ist sicher nie ganz möglich), in ihrer Ursprünglichkeit gerade *nicht* angesprochen. Das aber tut dieses Buch! Daß es dazu hinführen will und kann, das ist sein Vorzug. Ist es von dem Rezensenten, einem Schüler des Verfassers, vermessen, zu hoffen, daß auch seine Querelen eben dies ein wenig bekunden? Denn die Anregung zum aneignenden Mitdenken und gelegentlich auch zum Weiterdenken ist gerade darin begründet, daß das Buch auf vielfältige Weise die bisherige scholastische Ontologie schöpferisch weiterführt, daß

es weithin neue Wege geht und neue Gedanken vorlegt. Der Verf. hält eben mit dem Mut der Wahrheit das überkommene Erbe für stark und tief genug, neue Ansätze und Ergebnisse des Denkens der letztvergangenen Jahrhunderte und der jüngsten Gegenwart ohne heillosen Bruch zu integrieren. Eine andere Haltung wäre, da es nur *eine* Wahrheit gibt, Sektierertum. Es würde deshalb wenig Einsicht verraten, wollte man die Länge meiner Kritik für etwas anderes halten als ein Zeugnis des großen Wertes des Buches. Der dringliche Wunsch, daß unterm selben Namen sehr bald eine Ontologie auf deutsch erscheine, ist die gemäße Dankesäußerung, die dieses lateinische Buch zeitigen konnte.

W. Kern S. J.

Bücher zur Anthropologie: 1. Martin, Rud.—Saller, Karl, *Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung*. 3. Aufl., 15. und 16. Lieferung. gr. 8° (S. 2417—2752, Abb. 1070—1210) Stuttgart 1962/63, Fischer. 28.—DM und 38.—DM.

2. Schwidetzky, Ilse (Hrsg.), *Die neue Rassenkunde*. Mit Beiträgen von A. Remane, I. Schwidetzky, H. Walter, R. Knussmann. gr. 8° (X und 318 S., 75 Abb.) Stuttgart 1962, Fischer. 48.50 DM.

3. Landmann, Mich., *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Orbis Academicus, I/9). gr. 8° (XX und 620 S.) Freiburg 1962, Alber. 54.—DM.

4. Hollenbach, Joh. Mich., *Der Mensch der Zukunft*. gr. 8° (432 S.) Frankfurt a. M. 1959, Knecht. 17.80 DM.

1. Das bedeutende Lehrbuch der Anthropologie, das in der von K. Saller völlig umgearbeiteten und erheblich erweiterten 3. Auflage erscheint, eröffnet mit der 15. und 16. Lieferung den 4. Band. Die neuen Lieferungen behandeln die ebenso wichtige wie interessante Konstitutionsanthropologie (Korrelationsanthropologie). Die konstitutionelle Betrachtungsweise ist schon alt: von der „Physis“ der Hippokratiker über die Humoraltypologie Galens und den „Archeus“ des Paracelsus verläuft die Linie bis zur modernen Konstitutionslehre, als deren Begründer Martius zu gelten hat. Die moderne Konstitutionslehre baut auf den Grundbegriffen der Erblichkeitslehre und Systematik auf. Im ersten Abschnitt der 15. Lief. werden die hierher gehörigen Grundbegriffe erläutert. Von den Grundlagen der Vererbung (besonders von der Phänogenetik) her wird neben Geno- und Phänotypus besonders der Kryptotypus als wichtig hervorgehoben. Von der Systematik her kommt die Konstitutionslehre zu einem weiten Ausbau des Norm- und Typusbegriffes. Es wird betont, daß die bisher oft gebrauchten Extremtypen auch in Rassenkunde und Konstitutionslehre nur heuristischer Behelf sind. Schließlich beschäftigt sich die Begriffsbestimmung noch mit Krankheit und Gesundheit, denn die Konstitutionslehre will ihre Erkenntnisse dem konkreten Leben nutzbar machen. Nach der Besprechung der Grundbegriffe werden die Typen im einzelnen an Hand eines sehr reichen Materials vorgeführt: zuerst die Geschlechtstypen und Keimblatttypen, dann die vegetativen Typen und Partialkonstitutionen. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (2563—2575) beschließt den Abschnitt über die Typen. Es folgt (16. Lief.) die Diskussion über den Einfluß der Umwelt auf die Konstitution (Ernährungskonstitution, kosmische Konstitutionen, Infektion, Beruf und Sport, Heilmittel), dann das besonders interessante Kap. über Alterskonstitutionen (2685 bis 2707), in dem die für unterschiedliche Altersstufen charakteristischen Konstitutionen erörtert werden. Wir beobachten hier gleichsam die Dynamik der Konstitutionen in ihrem Alterswandel, das Wechselspiel zwischen Erbe und Umwelt in der individuellen Entwicklung. Vielleicht hätte man S. 2696, wo der Mensch (als „physiologische Frühgeburt“ nach Portmann) als „Nesthocker“ bezeichnet wird — im Gegensatz zu den andern Primaten (als „Nestflüchter“) —, erwähnen sollen, daß die Untersuchungen an dem Basler Gorillakind Goma ergeben haben, daß auch der Gorilla als Nesthocker geboren wird. Mit der Betrachtung der Physiognomik, der Gemeinschaftskonstitutionen (Rasse, Gesellschaftsbildung) und der Person als einer Zusammenfassung der gesamten Konstitutionslehre schließt die 16. Lief. eines Lehrbuches, das sich immer mehr zu einem unentbehrlichen Handbuch auswächst.

2. Das Egon Frhr. v. Eickstedt zum 70. Geburtstag gewidmete Buch über die Rassenkunde des Menschen zeigt, daß sich auf diesem Teilgebiet der Anthro-