

»Ontologie in Bewegung«

Von Alois Guggenberger, Gars am Inn

Über das neueste Buch von Lotz*) darf man schreiben: »Ontologie in Bewegung«. Wird dies von einer anderen Wissenschaft gesagt, wie beispielsweise wenn es heißt: Medizin in Bewegung, so ist die damit gemeinte Bewegung und Umwandlung leichter zu verstehen. Wie aber konnte es dem Vf. gelingen, die Goldbarren der großen ontologischen Überlieferung, in der er bewußt steht und die er schöpferisch weiterdenkt, gleichsam flüssig zu machen, so daß das Sein und seine Grundbefunde, als da sind Einheit, Wahrheit und Gutheit, wie lebendige Gestalten vor unseren Augen erstehen? Zu einer solchen »Philosophie als ontologisches Geschehen« (Titel eines seiner Aufsätze) bringt es L. dadurch, daß er anhebt mit dem Daseinsvollzug des Menschen (*operatio humana totalis*, S. 23); denn nur darin hat alles für uns aktuelle Wirklichkeit (*omnia omnino pro nobis actu existunt*, S. 24). Dennoch würde die vielleicht sich nahelegende Vermutung fehlgehen, L. habe mit aus der Existenzphilosophie erborgten Anleihen die Ontologie zusätzlich mit dynamischen Zügen ausgestattet. L. läßt sich nicht auf das vorschnelle Angebot ein, von einer vermeintlichen Nur-Sachmetaphysik der Vergangenheit einfach zu einer existentiellen Personalmetaphysik hinüberzuwechseln. Er weiß sehr wohl um Eigenart und Vorzüge zwischenmenschlicher personaler Beziehungen (vgl. S. 25). Trotzdem geht er nicht von der »Intersubjektivität« aus, die heute so viel berufen wird als ursprüngliche Gegebenheit, von der aus echtes Philosophieren erst in Gang kommen könne. Vielmehr setzt L. beim Um-

²¹⁾ Es ist bemerkenswert, das diejenigen unter den katholischen Rezensenten, die auf Grund ihrer Publikationen für besondere Kenner der Theologie K. Barths gehalten werden müssen – insoweit sie sich bis jetzt geäußert haben – alle mehr oder weniger große Reserven machen oder Zweifel äußern in Bezug auf die von Küng behauptete »grundsätzliche Übereinstimmung«: vgl. H. Bouillard, *Karl Barth. Parole de Dieu et Existence humaine* I, p. 123; A. Ebnerer, *Orientierung*, Jg. 21 (1957) 157–159; Groot, *Het Schild* 34 (1957) 258 (nur eine kleine Reserve); J. Hamer, *Revue des Sc. Phil. et Théol.* 42 (1958) 441, n. 16 (»Sans entrer dans le fond du débat« macht er doch eine kritische Bemerkung über die Methode Küngs, welche seine Reserven bemerkbar macht.) Unter den weiteren katholischen Rezensenten geht stark in unsere Richtung: J. Ratzinger in *Theol. Revue* (1958) Sp. 30–35; und mit großer Behutsamkeit: P. Smulders, *Bijdragen* 19 (1958) 77–87. – Protestantischerseits verneint »grundsätzliche Übereinstimmung« der Barth-Kenner G. Berkouwer, *Reformeed Theol. Tijdschrift* (1957) 137–146.

*) Lotz, J. B., SJ, *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*. (Analecta Gregoriana, vol. 95.) Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958. Gr.-8^o, XXIV-228 S. – Kart. § 3,50.

gang des Menschen mit der Außenwelt an (*actio externa in mundum*, S. 25). Von da aber dringt er in eine Tiefe vor, aus der erst die menschlich-personalen Vollzüge in ihrer Ermöglichung erwiesen werden können. So versteht L. »Metaphysik als Transzendentalphilosophie«, die den Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Daseinsvollzuges nachspürt und diese aufzudecken hat. Dadurch nimmt dieses Werk im heutigen Philosophieren seinen ausgezeichneten Ort ein. Wenn auch L. diese Problematik nicht ausdrücklich nennt, so greift er mit seiner Arbeit doch die »Aufgaben der Philosophie« gerade an der Stelle auf, wo sie nach E. Coreth's gleichnamigem Buch (Innsbruck 1958, bes. S. 31) heute weiterzuführen und zu vertiefen sind. Damit ist die außergewöhnliche Bedeutung dieser »Metaphysik menschlichen Wirkens« für die Gegenwart benannt.

Folgerichtig ist denn auch der ganze Verlauf der Untersuchung unter das Vorzeichen der »transzendentalen Methode« gestellt. In einer *Introductio* zum *Tractatus Primus* wird die transzendente Methode aus der Verengung gelöst, auf die Kant sie unberechtigt, wegen der kritizistischen »halbseitigen Lähmung« des Menschengestes, auf den Bereich des Phänomenalen einschränkte. Zugleich wird die Rede vom »Apriori« gerechtfertigt, das ja im scholastischen *obiectum formale sein* Vorspiel hat und seit Kant nur eben thematisch in den Blickpunkt gerückt wurde. Nach diesen Klärungen wendet sich der erste Traktat dem menschlichen Umgang mit der Welt zu. Unser Tun und Wirken ist, soweit es spezifisch menschlich ist, erkenntnis- und willensgeleitet. Da die Erkenntnis zunächst die Führung hat, verlegt der Vf. in dem angeführten ersten Abschnitt den Schwerpunkt der Untersuchung auf die menschliche Erkenntnis, vorab auf das Urteil. Ein erster Teil geht unserem Erkennen nach, welches das sinnlich wahrgenommene Einzelding immer mehr zu sich selbst bringt, indem es dessen Wesen freilegt und schließlich urteilend ihm seinen Ort im Sein überhaupt anweist. Für diese Erkenntnis Schritte, die in den wissenden Seinsvollzug einmünden und zugleich schon von einem vorgängigen Seinsverständnis geleitet und durchwirkt sind, erbringt ein zweiter Teil die apriorischen Bedingungen (*De condicionibus a priori cognitionis humanae, nominatim iudicii*). Die Art, wie der Vf. den höchsten metaphysischen Aufschwung des Menschen, seine Seinserfassung, noch von der sinnlichen Leibhaftigkeit durchblutet zeigt, und wie er umgekehrt das Licht des Geistes noch in die äußersten Regungen unserer Sinne einstrahlen sieht – besonders treffend ist das über die *vis cogitativa* Gesagte –, ist ein Meisterstück philosophischer Analyse und Zusammenschau zugleich. Wir heben den Punkt heraus, der uns gerade heute als der wichtigste Ertrag dieses Abschnittes erscheint, da ja ein bloßer Bericht unmöglich die Gedankenlinien und -verbindungen im einzelnen nachzeichnen kann. Wer mitverfolgt, wie der Vf. von der äußeren Sinneswahrnehmung über die inneren Sinne (Gemeinsinn, Phantasie, *vis cogitativa*) und die Herausschälung des quidditativen Gehaltes der Dinge bis zur Setzung im Sein die menschliche Gegenstandserkenntnis erarbeitet, wird anders vom »Objekt« denken, als dies augenblicklich weithin üblich ist. Es gibt für uns gar nicht jenes bloße »objet-devant« (G. Marcel), dem der Mensch lediglich äußerlich und unbetellig gegenübersteht – wenigstens gibt es das nicht im Bereich ontologischen Verstehens. Im Gegenteil, unser vielschichtiges sinnlich-geistiges Leben schwingt mit und ist nachschaffend am Werk, auf daß wir der seienden Welt innerwerden können. Es ist ein echt schöpferischer Nachvollzug des erschaffenden Urvollzugs, wodurch wir es zur Erkenntnis der Seienden bringen. Darum gibt es für uns auch keine bloße nackte »Vorhandenheit« (Heidegger), sie ist eine unwirkliche Abstraktion. Diese schwindet als haltlos und unmöglich dahin im Ist-sagen des Urteils. In ihm ereignet sich ein Doppeltes: einmal schwingt unser Geist ein in die absolute Seinswirklichkeit überhaupt, wozu er letzten Endes ermächtigt ist dank seiner Teilhabe am subsistierenden Sein; dann erweist sich das Seiende als immerzu geschehende Empfängnis aus eben dem Sein in Subsistenz.

Im *Tractatus Secundus* wird nochmals die *operatio humana* vorgenommen. Während aber im ersten Hauptteil der menschliche Daseinsvollzug als zum Sein aufsteigend und vom Sein her ermöglicht gezeigt wurde, wird jetzt der Selbstvollzug des Menschen im Lichte der drei klassischen Transzendentalien *unum, verum, bonum* dargestellt. Immer nur gebrochen, nie in ihrer reinen Gestalt treffen wir die Transzendentalien wie auch das Sein im Umgang mit der Welt an. Ja, es wird der *Explicatio Speculativa*, der spekulativen Auslegung der Transzendentalien, wie sie der Vf. lebendig entwickelt, schon nicht mehr ganz gerecht, von einem »Antreffen« zu sprechen. In allen Seienden wirkt so etwas wie ein Auslangen nach dem Sein so auch nach dessen transzendentalen Urvorzügen. Schon im Anorganischen künden sie sich an. Bereits gelöster im biologisch Lebendigen, das in seinen Entfaltungsschritten zwar nicht in sein eigenes Wesen einzukehren vermag, dies aber doch irgendwie entbindet, indem es ihm in seiner »Umwelt« einen Raum des Sich-darlebens verschafft. Erst der Mensch schreitet dank seines geistigen Beisich-seins und der dadurch möglichen vollen Einkehr in sein Wesen aus in die Dimension »Welt« und schließlich Sein überhaupt. So ist der Mensch in dieser Welt der Ort, die Umschlagstelle, wo mit dem Seinsvollzug auch dessen Mächtigkeit, nämlich einigend (*unificans*), be-wahr-

heitend (verificans) und be-gut-achtend (bonificans = des Guten achtend) zu wirken, in den bewußtesten Vollzug gelangen. Doch auch hier ist noch nicht innezuhalten, wenn die transzendente Methode bis zur Vollendung durchgeführt werden soll. Die letzte Ermöglichung dafür, daß die Transzendentalien das menschliche Wirken durchwalten, verlangt, daß sie in ihrer Reinheit und Fülle in der subsistierenden Einheit, Wahrheit und Gutheit beheimatet sind.

Es ist eine Symphonie des transzendentalen Eins-, Wahr- und Guteins, die L. komponiert hat. Besonders in ihrem Finale, *De Bono et Bonitate*, fließen die Transzendentalien zu einem Einklang zusammen, den nur der zu hören bekommt, der das Ganze persönlich mitvollzieht.

Wenigstens ein Bedenken, das den Rez. die Arbeit hindurch nicht losließ, sei vorgebracht. Der Verfasser spricht von einer *operatio radicalis* (S. 173), und diese fällt mit dem Existenzakt des Seienden zusammen. Das aktuelle Wirken der endlichen Seienden wird bestimmt als *exercitium habitudinis entis ad esse* (S. 172). Durch das wurzelhaft auch jedem endlichen Seienden eignende Wirken wird mit Recht die falsche Auffassung abgewehrt, das Wesen des endlichen Seienden, also sein beschränktes Maß an Sein, könne das Sein eines Endlichen derart einschränken, daß ihm prinzipiell Tätigkeit versagt bliebe. Denn das liefe auf die Vorstellung hinaus, es gäbe ein Wesen, das sich selbst aus dem Sein ausschließe. Solch grundsätzliche Entmachtung des Seins ist eine Absurdität. Es bleibt aber die Frage: Zu was wird das endliche Seiende durch sein wurzelhaftes Wirken unmittelbar ermächtigt? Ist das unmittelbar Angezielte schon das esse? Selbst für die geistigen Seienden scheint uns dies nicht zuzutreffen (vgl. S. 172). Unmittelbar holt ein endliches Seiendes durch sein Wirken auf andere endliche Seiende aus, und das geistige Seiende auf die gesamte Wirklichkeit. In dieser Totalität des Wirklichen ist ein absoluter Faktor mitgesetzt, weil darin das esse-simpliciter gesichtet ist. Immer aber steht noch offen, dem im esse-simpliciter miterkannten Absolutheitsfaktor seinen »Ort« anzuweisen. Dorthin gelangen wir erst, wenn der Ur-Ort des Absoluten in dem alle endlichen Seienden transzendierenden und damit unendlichen und in sich absoluten Esse subsistens erreicht oder besser berührt ist. Das Gesagte könnte auch schon auf die Urteilsanalyse und den von L. darin aufgewiesenen Absolutheitscharakter eine Rückwirkung haben. Abgesehen davon möchten wir den Weg zur Subsistenz schlechtweg, d. i. zu Gott, immer durch und über die Gesamtheit der endlichen Seienden führen. Der Weg, den L. geht, nämlich jeweils von einem Transzendente, beispielsweise vom unum direkt zur Unitas subsistens aufzusteigen, scheint uns nicht genügend abgeschirmt gegen platonischen Überschwang. Doch der Einwand des *argumentum ontologicum*, gegen den der Vf. wiederholt selbst Stellung nimmt, ist mit unserem Bedenken nicht gemeint.

Das vorgebrachte Bedenken kommt aus einer Wurzel, worauf hier nur noch hingewiesen werden kann. L. übernimmt von Kant die transzendente Methode, und zwar lediglich als formales Verfahren. Wie fruchtbar und ergiebig sich das erweist, zeigt sein ganzes Werk. Aber kann Ontologie damit auskommen? Ist damit der letzte Ermöglichungsgrund, Seiendes im Lichte des Seinsverständnisses zu sehen und zu erhellen, getroffen? Allem voraus mußte, so scheint uns, unser transzendentes Seinsverständnis gehen, wobei jetzt der Sinn von transzendental Kant völlig hinter sich läßt. Von da aus ist als erstes die Möglichkeit des Vielen, der unterschiedlichen Wesenheiten zu zeigen. Diese liegt in der bekannten These von der Unterscheidung des Seins und Wesens im endlichen Seienden. Davon handelt L. nicht, und es ist wohl in seinem Sinn, wenn wir sagen: er glaubt dazu keinen Anlaß für seinen Gedankengang zu haben. Aber davon rührt her, daß die Verwendung von esse zuweilen in zwei verschiedenen Bedeutungen geschieht und von einer zur andern unstatthaft hinübergelitten wird. Das eine Mal ist esse als Seinsprinzip des endlichen Seienden gemeint (S. 32: *quidditas rei et esse eius*; S. 41: *Quidditas et esse ipsum sunt ratio ontologica immanens*, was das esse doch wohl nur sein kann als dem Endlichen immanentes Seinskonstituens; S. 107: das esse ipsum als *id-quo constitutionis*, dem freilich die *essentia* ebenfalls als *id-quo bei-*, nicht unterzuordnen ist; S. 202: *mediante esse suo proprio vel sui ordinis*, also mittels des Seins, das ihm nach Maßgabe seines Wesens eigen ist, tendiert jedes Seiende zum Sein). In den anderen und meisten Fällen bedeutet esse die *actualitas omnis formae*, d. i. Existieren, Wirklichsein überhaupt, oder eben esse-simpliciter. Von da kommt es dann zur Bestimmung der *operatio* als *exercitium habitudinis entis ad esse*, wovon wir meinen, daß dies vorschnell geschieht, weil so die anderen endlichen Seienden als unmittelbares Bezugsziel des Wirkens übersprungen werden. Oder ist esse im existentialen Sinn als Sein-können zu verstehen, worauf manche Stellen, so besonders S. 202, hindeuten und was auch die *habitus entis ad esse* nahelegen könnte?

Daß das von je und heute und immer Gesuchte, das Sein, frag-würdig bleibt, ist nicht zu verwundern. Darum zeigen die angemeldeten Fragen nur, in welcher Tiefe des Ontologischen L. denkt. Von ihm ist auch nicht anders zu erwarten, als daß er im ständigen Gespräch mit dem lebendigen Denken der Zeit philosophiert. Namen wie Kant, Hegel, Heidegger, Scheler, Nicolai Hartmann, auch Bergson, Gabriel Marcel, Blondel und andere tauchen immer wieder auf. Das ist ein weiteres Zeichen der Aktualität dieser Arbeit von Lotz.