

Vanier, Jean, *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne* (Textes et Études Philosophiques). Gr. 8° (499 S.) Paris-Bruges 1965, Desclée. 240.— FB.

Die vorliegende Untersuchung stellt eine philosophische Dissertation dar, die dem Institut catholique in Paris zur Erlangung des Doktorgrades vorgelegen hat. Ihr bestimmendes Anliegen läßt sich in dem Bemühen zusammenfassen, eine zusammenhängende Darstellung der aristotelischen Ethik unter dem besonderen Aspekt der Glückseligkeit als ihres Zieles wie Prinzips zu bieten. Dabei steht im Zentrum der Analysen die Nikomachische Ethik; doch werden auch die übrigen Werke des Aristoteles als Interpretationshilfen in reichem Maße herangezogen, so daß der Leser ein umfassendes Bild der aristotelischen Ethik empfängt, das unmittelbar aus den Quellen heraus erarbeitet ist. Letztere werden in klarer und verständnisvoller Übersetzung geboten; dadurch ist ein leichter Zugang zu Aristoteles gewährleistet.

Dem Verf. geht es darum, die innere Verhältniseinheit von Glückseligkeit und sittlicher Pflicht herauszuarbeiten. Von diesem Zentralgedanken aus, der keinesfalls nur das Interesse des Historikers wachruft, sondern der zugleich in die heutige ethische Problematik hinüberweist und somit die Studie für gegenwärtiges ethisches Arbeiten sehr wertvoll macht, werden die wesentlichen Themenkreise der aristotelischen Ethik behandelt: das Verhältnis von Religion und Moral, Individuum und Gemeinschaft, innerem Gewissensspruch und objektiver Rechtsordnung, von „contemplatio“ des Weisen und der praktischen Übung der sittlichen Tugenden im öffentlichen Leben. — Ehe jedoch der Einstieg in die aristotelischen Gedankenwelt erfolgt, legt der Verf. seine eigene Interpretationsmethode dar: Er will mehr leisten als eine rein historische Untersuchung, ebenso mehr als eine rein philologische Textanalyse. Denn da es sich um das Verstehen eines philosophischen Textes handle, könne dies nur in einem philosophischen Nachvollzug geschehen. Die Interpretation eines philosophischen Autors stelle in gewissem Sinn eine eigenständige philosophische Leistung dar, in der auch das explizit gemacht werden dürfe, was in den zu interpretierenden Quellen nur implizit mit-ausgesagt werde. Die Interpretation eines vergangenen Autors geschehe darum notwendig immer in die Zukunft hinein. Dazu bleibt anzumerken, daß ein solches Verfahren nicht unbedingt unwissenschaftlich sein muß; ein Gleiches geschieht ja auch in der Thomas-Deutung durch die Vertreter der transzendentalen Methode. Der Verf. verzichtet auch keinesfalls auf eine gründliche Textanalyse, in der auch der historische Hintergrund zum Tragen kommt. Doch läßt sich nicht die naheliegende Gefahr vermeiden — und auch der Verf. ist ihr bisweilen erlegen, so wenn er Gott die Welt erkennen läßt, indem er sein eigenes Wesen erkennt —, daß spätere Fragestellungen in die Quellen hineingetragen werden, daß ‚Eisegese‘ statt Exegese getrieben wird. Bisweilen wird darum auch Aristoteles im Licht des Thomas v. Aquin interpretiert.

Sehr wertvoll, zumal auch für die gegenwärtige Fragestellung, erscheinen die Ausführungen über die aristotelische Methode, Ethik zu betreiben. Verf. weist hier auf das starke Gewicht des „sensus communis“ der ethischen Tradition hin, zugleich aber auch auf die unumgängliche Bedeutung einer Beachtung kontingenter Tatsachen. Ethik kann nicht einseitig in der Form einer aprioristischen und rationalistischen Deduktionswissenschaft betrieben werden; sie vermag auf ein ausgebreitetes positives Wissen nicht zu verzichten. Quelle des ethischen Wissens sei darum die unmittelbare Einsicht in eine konkrete Situation (55); dieser eigne zwar nur eine praktische Gewißheit, doch sei sie für die ethische Fragestellung eigentümlich und auch genügend. V. sucht auf diese Weise darzulegen, daß die Ethik nicht im unmittelbaren Gefolge der Metaphysik stehe (63), sie ruhe in Tradition und Erfahrung. Auch hier bleibt zu fragen, ob die Alternative zwischen Metaphysik und Erfahrungswissenschaft nicht zu scharf gesehen ist: Die hohe Bedeutung der Erfahrung soll durchaus anerkannt werden, aber es scheint doch, daß letztere durch Verf. überfordert wird. Die metaphysische Fragestellung selbst bestimmt zu einem hohen Ernstnehmen der Erfahrungstatsachen, aber das ist noch kein Verzicht auf Metaphysik. Der Verlauf der Untersuchung macht darum auch immer wieder deutlich, wie sehr die aristotelische Ethik metaphysisch „unterbaut“ ist.

V. geht sodann die umstrittene Frage der inneren Entwicklung Aristoteles' an. Hier tritt er in eine offene Diskussion mit Gauthier, Nuyens und Jäger ein. Diesen gegenüber stellt er fest, daß Aristoteles seinen Prinzipien im Verlaufe seines Lebens

immer treu geblieben sei (95); doch sei eine Entwicklung von in den Frühwerken bereits implizit Gesagtem zu dessen Explizierung und Präzisierung in den Spätwerken durchaus anzunehmen; dadurch werde die innere Kohärenz der aristotelischen Ethik genügend gewährleistet; zugleich werde aber dem jeweiligen Wandel der in der konkreten Aussage unterstellten Denkperspektive Rechnung getragen. So begrüßenswert die Nüchternheit des Verf. ist, nicht vorschnell Entwicklungen in Aristoteles hineinzutragen, sondern den jeweiligen Wandel der Diskussionslage, die situationsbedingte Absicht des Autors usw. exakt zu berücksichtigen, so wird doch nicht jeder mit ihm in allen Einzelheiten einig gehen, so wenn er u. a. in der Frage des Leib-Seele-Verhältnisses keine Entwicklung bzw. keine Aufgabe früherer Positionen in den aristotelischen Spätwerken zugunsten einer substantiellen Einheit beider erkennen will (92).

Der Verf. steigt nun in die eigentliche Thematik seiner Arbeit ein; unter Heranziehung und Auswertung vieler Texte bemüht er sich um eine genaue Erfassung des Wesens der menschlichen Glückseligkeit. Letztere besteht in einer dem Menschen immanenten Tätigkeit, die ihre eigene Vollendungsgestalt bereits in sich trägt. Sie ist nicht der harmonische Besitz aller irdischen Güter, auch nicht ein rein geistiges Glück, sondern die beste und vollkommenste Aktuierung seiner selbst; sie vollendet sich in der „contemplatio“ des Weisen. Diese wiederum darf nicht intellektualisiert werden; sie ist die indirekte und nicht intuitive Erkenntnis Gottes. Schon auf Grund seiner erkenntnistheoretischen Prämissen setzt sich Aristoteles an diesem Punkt von seinem Lehrer Plato ab. Auf die „contemplatio“ ist die Ausübung der moralischen Tugenden ausgerichtet. Zwar werden letztere direkt durch die Klugheit geleitet; aber deren Aufgabe liegt in der Hinführung zur Weisheit. Die irdischen Güter stehen nicht außerhalb ihrer: Ihr Gebrauch empfängt sein bestimmendes Maß vom „finis ultimus“; dieser bestimmt ihre moralische, nicht aber ihre metaphysische Gutheit (174). Sie üben eine Hilfsfunktion im Hinblick auf die vollkommene Aktuierung der menschlichen Natur aus. V. setzt dabei die aristotelische Lehre von der Eudämonie gegenüber einem subjektivistisch und solipsistisch zu denkenden vordergründigen Glück (plaisir) ab. Die Bedeutung der Freundschaft im aristotelischen Denken gibt davon beredtes Zeugnis: In ihr wird das Leben des Freundes zum eigenen Leben, vollkommene Gleichheit und Gemeinsamkeit des Lebens stellen sich ein (221). — V. unternimmt sodann eine Analyse des sittlichen Aktes. Dabei wird dem Verständnis der rechten Mitte zwischen zwei Extremen die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Die rechte Mitte ist der Ausdruck, und zwar in die Geschichte hinein, des natürlichen Strebens nach Glückseligkeit; von hier ist die Lehre vom sittlichen Naturgesetz zu entwickeln im Zusammenhang mit der Lehre von der Epikie für diejenigen konkreten Situationen, die vom positiven Gesetz nicht erfaßt sind. Auch die Lehre von der sittlichen Verpflichtung als eines Müssens kann sinngemäß nur vom Streben nach Glückseligkeit als vollkommener Aktuierung seiner selbst verstanden werden; der Pflicht eignet aus der Sicht des aristotelischen Eudämonismus eine Hilfs- wie Hinführungsfunktion zur menschlichen Selbstentfaltung. — In der Gestaltung des öffentlichen Lebens spielt die Weisheit die gleiche Führungsrolle wie in der Ausrichtung des persönlichen Lebens. Die „contemplatio“ des Weisen ist auf das Ganze des staatlichen Lebens ausgerichtet; allerdings bleibt das politische Leben der „contemplatio“ untergeordnet. Aufgabe des Weisen ist die Gesetzgebung, denn in ihr setzt sich die Universalität, die der „contemplatio“ als Formalobjekt eigen ist, in die Universalität des praktischen Dienstes an der Gemeinschaft um. Der Verf. gibt in diesem Zusammenhang zu, daß bei Aristoteles noch manche Frage einer letzten inneren Harmonie entbehrt. Gefährlich wird dies dann, wenn er nun Vergleiche mit dem geschichtlich nachfolgenden Christentum anstellt, zumal in der Form einer Vorbereitung. Hier wirken sehr stark die methodischen Voraussetzungen mit, die dem Verf. eigen sind.

Die wenigen kritischen Anmerkungen wollen den Gesamtwert der Arbeit keineswegs mindern. Wer sich intensiv mit Aristoteles auseinandersetzen will, wird hier unmittelbar aus den Quellen erarbeitetes Material zur Verfügung haben, in das zugleich die kritische Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Literatur eingearbeitet ist. Das Buch von V. hat darum zuerst den Wert eines Arbeitsbuches; zugleich bietet es aber fruchtbare Ausblicke auf die modernen Problemstellungen.

Darum ist es auch für den Moralthologen bedeutsam, der ja heute mehr denn je in philosophische Grundfragen eintreten muß.

K. Demmer, M. S. C.

van Steenberghe, Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle* (Philosophes médiévaux, 9). Gr. 8^o (594 S.) Louvain-Paris 1966, Publications Universitaires — Nauwelaerts. 400.— FB.

Der besonders durch seine Arbeiten über Siger von Brabant rühmlich bekannte Philosophieprofessor an der Löwener Universität bringt hier in einem stattlichen Band eine Zusammenfassung der hochscholastischen Philosophie. Man könnte zwar von vornherein das Recht einer solchen Darstellung anzweifeln; denn im 13. Jahrhundert gab es offenbar noch keine in sich stehende und für sich betriebene Philosophie. Aber andererseits wurden doch damals die ausgesprochen philosophischen Schriften zahlreicher, zumal im Vergleich mit denen aus der Frühcholastik, z. B. die Kommentare zu Aristoteles, und auch die philosophischen Themen innerhalb der Theologie nahmen an Gewicht zu, namentlich die Fragen nach der Pluralität der Formen, nach der Ewigkeit der Welt, nach der Bedeutung des intellectus agens u. a. m. Nicht zuletzt war außerdem die Bekantschaft mit der arabischen Wissenschaft an dem Aufschwung beteiligt. Alles das läßt eine „Philosophie des 13. Jahrhunderts“ nicht unbegründet erscheinen, vornehmlich wenn sie von einem Forscher vorgelegt wird, der sich wie kaum ein anderer als hierfür kompetent ausgewiesen hat. Freilich muß es allenthalben deutlich werden, daß die philosophischen Probleme einen Bezug zu den theologischen aufzeigen.

Der Verf. geht mit imponierender Sachkenntnis, geistiger Kraft der Synthese und äußerster Exaktheit in Einzelangaben voran. Gerade in dem letzteren Punkt ist er seinem Hauptgegner, Étienne Gilson, unbedingt überlegen. Die drei wichtigsten Kapitel behandeln Bonaventura (190—271), Albert den Großen (272—306) und Thomas von Aquin (307—356) in ihrer Stellungnahme zur Philosophie. Der Einführung dienen vier Abschnitte mit mehr grundsätzlichem Inhalt: Der Stand der Frage (9—33), Die historischen Voraussetzungen für die Gedanken im 13. Jahrhundert (34—71), Das Eindringen der heidnischen Philosophie (72—117), Der eklektische Aristotelismus (118—189). Am Schluß folgen vier weitere Kapitel, die das Gesagte durchführen und im Überblick abrunden: Der heterodoxe Aristotelismus (357—412), Die großen Lehrstreitigkeiten (413—493), Das Entstehen der Schulen und ihre Gegensätzlichkeit (494—512), Gesamtergebnis der Philosophie im 13. Jahrhundert (513—548). Der praktischen Erschließung des Ganzen dienen mehrere Register (549—594), von denen insbesondere die „Table chronologique“ (584—590) mit ihren klaren Unterscheidungen zwischen Gesichertem und Hypothetischem wirklich großen Nutzen bringen kann. Nur ausnahmsweise werden philosophische Texte im Wortlaut angeführt, dafür ist aber die Auseinandersetzung mit der modernen Literatur gut vertreten. Meistens zeigt sich der Verf. recht großzügig, wenn er z. B. unentschiedene Fragen offenläßt (etwa bei der Bestimmung der Authentizität gegenüber einigen Schriften Alberts des Großen), mitunter kann er indes auch kleinlich sein, indem er u. a. die deutsche Übersetzung des Buches von A. Hayen „Saint Thomas d'Aquin et la Vie de l'Église“ (Louvain 1952) tadelt, weil sie das französische „notamment“ mit „vor allem“ wiedergegeben habe (547, Anm. 44).

Es fällt ungemein schwer, bei der umfassenden Erudition des Verf. sachliche Ausstellungen zu machen. Die Kritik müßte sich mit geringfügigen Einzelheiten begnügen; so wäre die Frage nicht unberechtigt, warum der von Roger Bacon O. F. M. angegriffene Scholastiker „Albert de Cologne“ (das ist doch wohl Albert der Große) sein soll und nicht ein Angehöriger seines eigenen Ordens, wie es der Textzusammenhang nahelegt (423, siehe auch 160). Einen allzu breiten Raum nimmt die Kontroverse ein, die v. St. mit den zahlreichen Gegnern seiner Bonaventura-Interpretation führt; der Unterschied scheint nicht erheblich zu sein, ob man nun mit ihm die aristotelischen oder mit diesen die augustinischen Momente betont, weil alle darin übereinstimmen, daß beide vorhanden sind (242—267); und ist nicht wenigstens der Ausdruck „Aristotélisme néoplatonisant“ als Kennzeichnung der Philosophie Bonaventuras verwirrend? Dagegen ist z. B. die eingehende Schilderung