

Das 9. Kap. stellt sich der „Frage Hiobs“. Durch eine geschichtliche Konvergenz zwischen gesteigerten Leidenserfahrungen und erkenntnistheoretischen Vorrang des Empiriebezugs hat sich heute die Theodizeefrage verschärft. Andererseits bedeutet sie seit je für das christliche Bewußtsein eine besondere Herausforderung; denn war die Wurzel des Bösen für die vorchristliche Philosophie in der Sinnlichkeit und im physischen Übel zu suchen, das als unvermeidlicher Mangel oder „notwendiges Kontrastmoment“ der Weltordnung erschien, so verließ die jüdisch-christliche Tradition diese kosmische Perspektive, um das Leiden geschichtlich, als Folge des Abfalles „des freien Geschöpfes von dem allmächtigen und allgütigen Schöpfer“ zu verstehen. So aber muß man das Vorhandensein des Übels mit der Gegenwart des nicht nur allmächtigen, sondern auch allgütigen Schöpfers vereinbaren. Der Verf. verfolgt die Entwicklung dieser Versuche bei Augustinus, wo die Selbstevidenz der Freiheit und die Nichtsubstantialität des Bösen die Gewißheit der Gottesgerechtigkeit bestätigen, und bei Thomas, der die Präsenz des Übels als Verletzung der Ordnung des Guten letztlich in einen Gottesbeweis wendet. Die subtile Interpretation der Auseinandersetzung mit dem Problem des Leidens und des Bösen behandelt weiterhin Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Im Feld theoretischer Antworten gibt es für den Autor hier keine Endgültigkeit. Die Gewißheit in der Sphäre des religiösen Mythos wie der Kunst versagt sich einer vollkommenen Übersetzung in die philosophische Sprache. Ein absoluter Pessimismus jedoch hebt sich selbst auf. Und ebenso sprechen das Leid wie vor allem die Schuld gegen eine bloß tragische Interpretation der Endlichkeit. Nicht als „malum metaphysicum“, sondern als Geschöpflichkeit wird sie hier anerkannt, so daß sie nicht auf die widerspruchsvolle Obsession eines totalen Endes, sondern auf den unerschöpflichen Anfang der Freiheit hinweist, Interpersonalität und Vergebung sind möglich. Die Philosophie „als Selbstbestimmung von Freiheit, die sich zur Freiheit verhält“, kann in dem Phänomen des Selbstbekenntnisses der Schuld auch die Dimension der neuen „Sinnzusage“ beleuchten, aus der heraus die Selbstbekenntnis (der „Selbstzerstörung seines Sinns“) überhaupt möglich wurde. S. geht es nicht um eine erschöpfende Antwort, sondern um „die Destruktion einer vermeintlich möglichen negativen Antwort, deren Auflösung Raum schaffen soll für das Vernehmen des wahrhaft ergehenden Anrufs“ (249). – Der Anhang bringt (vor einem kapitelweise aufgegliederten Literaturverzeichnis sowie Namen- und Sachregister) drei Exkurse: „Von Gott reden nach Kant“ (zu Kap. 5), „Gottes Dasein im philosophischen Reden“ (zu Kap. 6), „deus datus“ – Die gute Gabe“ (zu Kap. 7).

Der Verf. hat in einem sehr konzentrierten, aber durch eine hilfreiche Vielfalt von Argumentationsweisen belebten Argumentationsgang die fundamentalen philosophisch-theologischen Implikationen der menschlichen Sinnerfahrung erschlossen. Indem S. seinen Ausgangspunkt bei der Reflexion auf eine Erfahrung nimmt, deren dia-(als tri-)logische Grundstruktur er in verschiedenen Perspektiven deutlich macht, entwickelt er eine Art von Gottesbeweis, die ohne den Versuch, das Unableitbare abzuleiten, die ursprüngliche und aktuelle Verbundenheit der spontanen Bewegung des Wollens mit der ungeschaffenen Ur-Freiheit sichtbar zu machen vermag. Diese Verbundenheit zeigt sich in einer solchen Perspektive sogar noch an jenen Erfahrungen, die als Instanz einer negativen Antwort auf die Theodizeefrage gelten. Auf Einzelheiten kann der Rez. leider nicht eingehen (ein sinnstörender Druckfehler sei notiert: im Heidegger-Zitat S. 74, Z. 2: „der in der Einheit waltenden Vermittlung“); auch die Verbindung von strenger Argumentation und spekulativer Kraft, denkender Redlichkeit und schöpferischer Offenheit im Ganzen kann ein Referat nicht wiedergeben. So bleibe es bei dieser Anzeige und der Empfehlung, das Buch selber zu lesen.

N. Stroescu

Simonis, Walter, *Der verständige Umgang mit der Welt*. Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft. Propädeutische Analysen. 8° (373 S.) Amsterdam 1974, Rodopi NV. 48,- DM.

Mit dem vorliegenden Werk verfolgt der Verf. die Absicht, seiner 1972 erschienenen Arbeit „Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik“ die entsprechenden „erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Ergänzungen“ (Vorwort) zu geben. Ungeachtet dieser eher anspruchlosen Formulierung wird im Buch

selbst eine komplette Erkenntnistheorie entwickelt, in der es vor allem um die Problembereiche Begriff bzw. Urteil und Anschauung, Theorie und Praxis bzw. Erfahrung, Erkennen und Wirklichkeit geht. Diese Stichworte deuten die Weite des Programms an, welches allerdings nicht zu der Annahme verleiten darf, die genannten, seit dem Beginn von Philosophie und Wissenschaft strittigen Fragekomplexe würden sämtlich einer Lösung zugeführt. Es kommt S. vielmehr häufig darauf an, die Problematik von Formeln wie „veritas est adaequatio intellectus ad rem“ (bzw. „intellectus et rei“) sichtbar zu machen und dann einen Weg zu zeigen, wie sich mit und trotz der Aporie leben und erkennen läßt. – Das Buch besteht aus zwei Teilen, von denen der erste unter dem Titel „Erkenntnis“ in sechs Kapiteln prinzipielle Fragen der Erkenntnistheorie behandelt, während der 2. Tl. sich in drei Kapiteln um eine Anwendung der gewonnenen Resultate auf verschiedene Wissenschaften (Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Philosophie) bemüht. Im Anhang (347–370) wird schließlich untersucht, ob auch die Theologie mit ihrer spezifischen Gegenstandsproblematik den erarbeiteten Methoden zugänglich ist.

Das zentrale Problem des ersten Teils wird sichtbar, wenn man mit dem Verf. grundsätzlich drei Sprech- und Denkebenen unterscheidet. Der ersten Ebene ist der Titel dieses Buches zu verdanken, da sich hier der „verständige Umgang des Menschen mit seiner Welt“ (51) abspielt. Kennzeichen dieses Umgangs ist vor allem die Reflexionslosigkeit, die Selbstverständlichkeit, die – gerade weil sie Erkenntnisprobleme aller Art grundsätzlich verstellen kann – dem Menschen dazu verhilft, sich in seiner Welt zurechtzufinden. Davon unterschieden, wenngleich stets darauf bezogen, ist die Ebene, in der sich das „bewußte Sprechen-über die Dinge und das Befragen derselben“ (51) vollzieht sowie „schließlich die weitere Reflexionsstufe, auf der die Möglichkeit dieses Urteilens und Sprechens untersucht wird“ (ebd.). Die Untersuchung selbst bewegt sich streckenweise auf der zweiten, vor allem aber auf der dritten, metatheoretischen Ebene, insofern das Sprechen-über mit allen Erkenntnis- und Wahrheitsproblemen ja gerade Untersuchungsgegenstand ist. – Für alle drei Ebenen konstatiert S. nun strukturelle Gleichheit, zumindest Ähnlichkeit, und zwar insofern, als sich auf allen drei Ebenen ein Zusammenspiel von Wollen und Erkennen ereignet – selbst dort, wo das Alltags- oder auch das verständige Bewußtsein keine Willenskomponente mehr vermutet. Auch für den verständigen, reflexionslosen Umgang mit der Welt sind Intentionalität und Wille konstitutive Faktoren, was sich sehr deutlich in der Sprache zeigt. Die Sprache nämlich benutzt Zeichen, die prinzipiell jeweils als Klassen unendlich vieler Individuen oder individueller Sachverhalte auftreten können. Daß die Sprache als Mittel des verständigen Umgangs mit der Welt trotzdem eindeutig ist, hat seinen Grund im intentionalen Wollen: „Es ist ja das *gezielte* Verhalten, das willentliche Umgehen mit der Welt, innerhalb dessen alle Worte ihren Sinn und ihre Richtung erhalten“ (60).

Deutlicher läßt sich der willentliche Aspekt auf der Ebene des distanzierten Sprechens-über ausmachen. S. unterscheidet hier zwei Bewegungen: die horizontale und die vertikale Bewegung. Erstere wird durch das Faktum der Distanz selbst ermöglicht; sie ereignet sich auf der durch die Distanzierung entstandenen Ebene selbst, während durch die vertikale Bewegung die geschaffene Distanz wieder überwunden werden soll. Bei beiden Bewegungen findet ein Zusammenspiel von Erkennen und Wollen statt; das Resultat dieses Zusammenspiels ist das, was das Alltagsbewußtsein „Erkennen“ nennt, eben weil ihm der voluntative Koeffizient verborgen bleibt. Bei der horizontalen Bewegung zeigt sich der Wille als Ordnungsfaktor, er stellt verschiedene Begriffsmomente oder auch Begriffe selbst zu einem Ganzen zusammen. Er schafft also nicht „den Inhalt des Begriffs, sondern er scheidet und ordnet die Merkmale, gibt also dem Begriff seine gewollte Form und Ordnung“ (79). Von Erkenntnis im eigentlichen Sinne kann aber erst dann die Rede sein, wenn das geordnete Gebilde wieder auf die Wirklichkeit rückbezogen wird, d. h., wenn „der Begriff von der Wirklichkeit gelten soll“ (82). Auch dieser Bezug wird vom Willen hergestellt: „Er allein, also unser Wollen, kann die Distanz zwischen Begriff und Wirklichkeit überbrücken“ (84). Natürlich beschränkt sich der Anteil des Wollens am beziehenden Erkennen nicht nur auf die Konstitution (Definition) von Begriffen und deren Verhältnis zur Wirklichkeit, sondern er

betrifft auch die Sphäre des Urteils. Bei der vertikalen Bewegung wird das schon dadurch deutlich, daß der reflexe Bezug eines Begriffes auf die Wirklichkeit ja auch nach klassischer Konzeption bereits Urteil ist, ebenso natürlich die Hinbeziehung einer rationalen Begriffskonstellation, die bereits auf der Distanzebene des Sprechens über die Form des Urteils haben kann. Diese horizontale Konstellation selbst ist auch wieder ein Modus des ordnenden Willens. – Relevant wird die traditionelle Unterscheidung zwischen Begriff und Urteil eigentlich erst dadurch, daß sich beim Urteil die Funktion der Zeit deutlicher aufzeigen läßt. Ausdruck der Dynamik des Wollens ist die Zeit, ohne die der lebendige Existenzvollzug der Urteilsbildung und damit des Erkennens nicht möglich wäre. Welche Bedeutung diese – sicherlich angreifbare – Verbindung von Wille und Zeit hat, ergibt sich daraus, daß der Verf. alle Erkenntnisstrukturen als Resultat eines unergründlichen „Leben-wollens“ (vgl. 86, *passim*) begreift. Den naheliegenden Einwand, dies bedeute einen sich selbst nicht durchsichtigen Voluntarismus, der auf einem unerkannten, perennierend sich wandelnden Erkenntnisinteresse basieren würde, wehrt S. mit dem Hinweis ab, „daß im Urteilen und Erkennen sich sowohl ein statisches als auch ein dynamisches Moment treffen“ (91). Der Wille kann nicht über die Konstitution, sondern höchstens über die Kombination der Begriffsinhalte verfügen (vgl. 91) – wobei die Frage nach dem Kriterium dieser Unterscheidung allerdings offenbleibt. Auf jeden Fall wird deutlich, daß der Wille nicht als irrationales Handlungs- oder gar Seinsmotiv verstanden werden darf. Ohne eine Vollzugsordnung könnte er die ihm eigene Dynamik nicht realisieren, logisch ausgedrückt: die Ordnungsprinzipien des Erkennens implizieren das Wollen, aber diese Implikation ist zugleich Replikation. Aussagenlogisch ergibt sich zwischen Erkennen und Wollen also eine Äquivalenz; die Vorrangigkeit des letzteren (vgl. etwa 132) läßt sich nicht extensional, sondern nur intensional darstellen. – Durch die Kombination von Wille und (Vollzugs-)Ordnung zeigt sich der Ursprung des Prinzips der „Eindeutigkeit der Wörter und Begriffe“ (97), d. h. des Widerspruchsprinzips, dessen notwendige Gültigkeit ja bereits Aristoteles nur pragmatisch demonstrieren kann. „Die innere Begründetheit des Widerspruchsprinzips“ (99) ist dementsprechend im Wollen zu suchen, welches ja „die innere Dynamik von Urteilen und Begreifen“ (ebd.) ausmacht. Der zeitlichen Struktur des Wollens entsprechen schließlich die drei fundamentalen Urteilskategorien Substantialität, Relation, Kausalität, Notwendigkeit (vgl. 102 ff.). – Der Bezug zwischen den unterschiedenen Ebenen stellt sich dadurch her, daß die im Sprechen über gewonnenen Erkenntnisse Bestandteil des verständigen Umgangs mit der Welt werden. Dieser ist somit die Basis, auf die die übrigen Stufen bezogen bleiben.

Angesichts dieser erkenntnistheoretischen Konzeption drängt sich natürlich die Frage nach dem Kriterium für Wahrheit, Objektivität etc. auf. Zweierlei ist von vornherein festzuhalten: 1. einen erkenntnistheoretischen Subjektivismus oder Idealismus lehnt der Verf. strikt ab. Die Intention des Erkennens richtet sich auf die im traditionellen Wortverständnis „extramentale“ Realität. Als Voraussetzung dieser Intention, die jeweils tendenziell realisiert wird, wird 2. die Anerkennung des anderen *als* eines anderen genannt (vgl. 136). Eine solche Anerkennung ist aber nur dann sinnvoll, wenn die formalen Erkenntnisprinzipien (bes. das Widerspruchsprinzip) zugleich als Seinsprinzipien reklamiert werden. Für die Realität der übrigen genannten Kategorien lassen sich jedoch lediglich Indizien (139) nennen. – Wahrheit kann so zwar im traditionellen Sinne als *adaequatio intellectus et rei* (prinzipielle Übereinstimmung von Erkenntnis- und Seinsprinzipien) und *adaequatio intellectus ad rem* (die Realisierung dieser Übereinstimmung ist nur als Annäherungsprozeß möglich) begriffen werden (135 ff.), die Wahrheit selbst kann für das reflektierende Subjekt aber jeweils nur wahrscheinlich sein (vgl. 147). Die Distanz, welche die Ebene des Sprechens über kennzeichnet, ist eben nur tendenziell aufhebbar. Folglich läßt sich auch keinem übergeordneten Standpunkt ein Wahrheitskriterium entnehmen, an die Wahrheit einer Aussage kann man im Grunde nur glauben. – Soll überhaupt ein Kriterium für die Wahrheit einer Theorie oder Einzelaussage angegeben werden, so ist lediglich die Praktikabilität, der „Erfolg“, den eine Theorie hat, zu nennen (146 ff.). Erkenntnis bezieht sich auf Wirklichkeit: Setzt sie sich in dieser nicht durch, so stimmt etwas nicht in ihr. Als zusätzliches Wahrheitsindiz fungiert dabei die Leichtigkeit, die Zwanglosigkeit

bzw. Gewaltlosigkeit, mit der sich eine Theorie durchsetzt, ihre „Gängigkeit“ (vgl. 158). Dem entspricht auf der subjektiven Seite die konstruktive Rolle der Intuition (vgl. 159) und als Reflex der Gängigkeit einer Theorie das Erlebnis des Gelungenseins, welches durch die ästhetische Erfahrung ermöglicht wird. Intuition und ästhetische Erfahrung bewirken so die glückliche Verbindung von Allgemeinem und Einzelnem, Theorie und Erfahrung, Erkenntnis und Wirklichkeit, können aber zugleich als Kontrollinstanz zur Feststellung dieser Verbindung dienen.

Im 2. Tl. des Buches werden die skizzierten Resultate auf die Naturwissenschaft, die Geschichte, die Philosophie und schließlich die Theologie angewandt. Das Kapitel über die Naturwissenschaft (167–263) ist unter Rückgriff auf *Blumenberg* vor allem wissenschaftsgeschichtlich angelegt. Die methodische Differenz des Kopernikus gegenüber dem mittelalterlichen Denken liegt vor allem in der Prävalenz des Denkens gegenüber der Anschauung, dem Verstoß gegen das „Sichtbarkeitspostulat“ (*Blumenberg*, zit. 184). Die Zensurierungen von 1277 (191 ff.) werden zu Recht als retardierendes Moment in der naturwissenschaftlich-mathematischen Entwicklung gesehen. Relevant für das Thema ist vor allem die für die moderne, erfahrungswissenschaftlich orientierte Wissenschaftstheorie geltend gemachte Betonung des willentlichen Moments „im Prozeß der vermittelnden Hinwendung der abstrakten, begrifflichen Theorie auf den zu deutenden Sachverhalt durch die „Interpretation““ (257) sowie „im Distanznehmen im Vorgang der Abstraktion und Konstruktion von Begriffen, Axiomen und in der Formulierung von Regeln“ (ebd.). – Im 2. Kapitel (Geschichtswissenschaft) ist vor allem die Auseinandersetzung mit der Hermeneutik (*Gadamer*) interessant. Bei dieser vermißt S. insbesondere die Distanz der zweiten Ebene, so daß das Vorurteil als das absolute Faktum erscheint und letztlich zwischen Sinn und Unsinn nicht mehr unterschieden werden kann (vgl. 302). – Es folgt in Kap. III eine systematische Reflexion über das Verhältnis der verschiedenen philosophischen Disziplinen. Unter impliziter Benutzung der in „Zeit und Existenz“ gewonnenen Ergebnisse konstatiert der Verf. eine prinzipielle Gleichrangigkeit der Teildisziplinen. Entscheidend für die Beurteilung des Wahrheitsgehalts einer Theorie ist überall die ästhetische Erfahrung, auch in der Ethik, wo das Ausbleiben dieser Erfahrung Defizienz der Theorie und/oder des Handelns signalisiert (vgl. 341). – Ästhetische Erfahrung kann selbst in der Theologie diese Kriterienfunktion übernehmen, wie im Anhang (347–370) ausgeführt wird. Als umfassendste Disziplin erscheint hier die systematische Theologie. Kann sie mit der Erfahrung des Menschen in Übereinstimmung gebracht werden, dann hat sie auf jeden Fall „das Indiz der Wahrscheinlichkeit für sich“ (369). Ob aber eine solche Übereinstimmung wirklich besteht, läßt sich durch ästhetische Erfahrung ausmachen (vgl. 358).

Um die nachfolgende Kritik ins rechte Licht zu rücken: Diesem Buch ist zweifellos hohe philosophische Bedeutung zuzusprechen, und dies in mehrfacher Hinsicht. Zunächst besticht die Unbefangenheit, mit der Probleme, die in der modernen philosophischen Literatur durch gewaltigen (fremd-)sprachlichen Aufwand häufig mehr verschleiert als geklärt werden, schlicht beim Namen genannt werden. S. spricht die Sprache desjenigen, der es sich leisten kann, naiv zu reden, weil er etwas zu sagen hat – manche Sätze (z. B. 366 oben) würden allerdings an Verständlichkeit noch gewinnen, wenn sie kürzer wären. – Sodann ist auf die jederzeit durchsichtige Systematik hinzuweisen, ein Indiz dafür, daß auch heute noch systematisch philosophiert werden kann. Die immer wieder zutage tretende Akzentuierung des Willensanteils am Erkenntnisprozeß könnte etwas beitragen zur Gewinnung einer neuen Sicht des Verhältnisses von deskriptiven und präskriptiven Sätzen. Sie könnte zeigen, daß die wechselseitige Isolierung solcher Sätze eine nachträgliche Abstraktion darstellt. Das Problem der Begründung von präskriptiven oder allgemein: praktischen Sätzen wäre dann prinzipiell neu zu formulieren. Schließlich ist mit der systematischen Einbeziehung des Ästhetischen in der Tat eine Dimension gewonnen, die zur Überbrückung zwischen Theorie und Wirklichkeit beitragen könnte.

Trotz dieser Vorzüge, die den Rang des Buches bestimmen, sollen einige schwerwiegende Bedenken nicht verschwiegen werden. Sie erstrecken sich auch nicht so sehr auf Flüchtigkeiten, wie sie in jedem derartigen Buch zu finden sind, wie etwa die teilweise mißverständliche Darstellung wissenschaftstheoretischer und mathema-

tischer Fragestellungen (S. 254 Antinomien der Mengenlehre, vgl. dazu die von Russell in der „Typenlehre“ versuchte Lösung; S. 349 zur Frage der Verifizierbarkeit von Axiomen). Bedenklicher mutet schon die sehr entschieden und nicht immer gerecht geführte Auseinandersetzung mit Gadamer an. Man mag die Bedenken, die S. gegen Gadamer erhebt (Positivismus des historisch Gegebenen; Unmöglichkeit, mit hermeneutischen Mitteln zwischen Sinn und Unsinn zu unterscheiden), grundsätzlich durchaus teilen. Frage ist nur, ob die Konzeption des Verf. nicht zu ähnlichen Schwierigkeiten führt. Daß der Erfolg als Kriterium der Wahrheit fungiert, mag noch angehen. Seinen spezifischen Sinn erhält dieses Kriterium aber doch erst durch die zusätzlichen Bestimmungen „Zwanglosigkeit“ und „ästhetische Erfahrung“, und hier fragt man sich, wodurch sich eigentlich diese zusätzlichen Bestimmungen als legitim und brauchbar ausweisen. Warum muß eine Theorie sich *zwanglos* in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bringen lassen, um wahr zu sein? Wenn eine Theorie offensichtlich nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, so muß entweder die Theorie oder die Wirklichkeit geändert werden. Trifft letzteres zu, so muß ein weiteres Kriterium für die Unterscheidung zwischen gewaltsamer und gewaltloser Veränderung angegeben werden. Dazu könnte die ästhetische Erfahrung dienen, aber: Wer entscheidet über die Wahrheit einer Theorie, bei deren offensichtlich gewaltsamer Durchsetzung sich trotzdem das Gefühl des Gelungenseins, also die ästhetische Erfahrung, einstellt? Daß es solche Situationen im Bereich menschlicher Intersubjektivität viel häufiger gibt, als es der reflektierenden Theorie lieb sein kann, wird niemand bestreiten. Oder soll derartigen Erfahrungen das Prädikat „ästhetisch“ vorenthalten bleiben? Das hieße wohl doch, sich in einen Zirkel hineinzubegeben, der ein *circulus vitiosus* wäre. – Diese Fragen, die den hohen Rang des Buches in keiner Weise beeinträchtigen, drängen sich auf. Sie zu stellen, heißt allerdings nicht, sie auch beantworten zu können. Insofern könnte S. sich auf den Standpunkt stellen: *Si quid novisti rectius istis, candidus imperti; si non, his utere mecum.*

H. J. Werner

Fauser, Winfried, S. J., *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima*. Radulphi Britonis Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des MA, NF 12). Gr. 8° (VIII u. 331 S.) Münster 1974, Aschendorff, 78,- DM.

In den vergangenen 10 Jahren sind zahlreiche Kommentare aus der 2. Hälfte des 13. Jhs zur Aristotelischen Schrift *De anima* veröffentlicht worden. Sie liefern dem, der vor der Aufgabe steht, die bewegte Anthropologie jener Zeit zu interpretieren und vor allem die verwickelten und ertragreichen Diskussionen über die Bedingungen und die Reichweite menschlicher Erkenntnis auszuwerten, reiches Material. Im Jahre 1971 erschienen in einem Band drei anonyme Quaestionen-Kommentare aus der Zeit um 1275: ein „averroistischer“ (nur zu Buch I und II), ein „semi-averroistischer“ (es ist der erstmals 1931 unter dem Namen des Siger von Brabant von F. Van Steenberghe herausgegebene) und ein „anti-averroistischer“ (M. Giele, F. Van Steenberghe, B. Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote* [Louvain-Paris 1971]). Die von der Forschung sehrlich erwarteten Quaestiones in tertium De anima des Siger von Brabant veröffentlichte B. Bazán i. J. 1972. Der kritische Text der De-anima-Paraphrase des Albertus Magnus liegt seit 1968 in der Editio Coloniensis vor. Zudem sind wichtige griechische und arabische Quellen der mittelalterlichen De-anima-Kommentatoren veröffentlicht worden. G. Verbeke gab 1966 den De-anima-Kommentar des Johannes Philoponos in der lat. Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke heraus (schon 1957 hatte er die lat. Übers. des De-anima-Kommentars des Themistios veröffentlicht). 1968 und 1972 erschien in zwei Bänden der lat. Text des Liber de anima des Avicenna, hrsg. von S. Van Riet. – Alle diese Veröffentlichungen bilden den Kontext, in den man F.s Edition der Quaestiones in tertium De anima des Radulphus Brito einordnen muß. F.s Arbeit erstreckt sich auf ein aktuelles Forschungsgebiet. Sein Buch liefert wichtige neue Erkenntnisse.

Einleitend informiert der Verf. umfassend über Leben und Werk des Radulphus Brito (3–25). R. war ein außerordentlich fruchtbarer Aristoteleskommentator, dessen Werke einen lehrreichen Einblick in die philosophischen Strömungen um die