

1. Wissenschaftslehre

Kullmann, Wolfgang, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*. 8° (X u. 419 S.) Berlin-New York 1974, de Gruyter. – Um es gleich vorweg zu sagen: Der Untertitel des Buches gibt zutreffend das behandelte Thema wieder. Der Haupttitel täuscht. Der Verf. macht „De partibus animalium A“ zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen, weil es ihm eine Zwischenstellung zwischen den logischen und zoologischen Spezialschriften des Aristoteles zu sein scheint. Systematisch gesehen hat er damit sicher recht. Da jedoch das erste Buch von *De part. anim.* vermutlich eine nachträgliche Methodenreflexion des Aristoteles über seine eher zoologischen Abhandlungen in den folgenden Büchern darstellt, ist es nicht ganz einwandfrei, wenn der Verf. den umgekehrten Weg geht: Er erhebt einige wissenschaftstheoretische Kategorien aus A und versucht dann deren Erklärung aus B bis D zu verifizieren (300). – Dem paraphrasierenden Kommentar zu *De part. anim.* A (6–94), der recht gut gelungen ist, folgt ein 2. Tl., in dem K. einige Grundbegriffe, die das Buch nennt, näher entfaltet und mit Parallelen aus anderen Aristoteleschriften vergleicht. Hierzu gehört etwa der Begriff „Bildung“ (95–153) und die Ursachenproblematik (269–300). Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß „charakteristischer Ausdruck des von Aristoteles geführten Kampfes um seine Wissenschaftsauffassung... die Forderung nach einer speziellen Bildung in jeder Disziplin“ ist (151). Der Versuch der Begründung einer allumfassenden Wissenschaft scheint ihm gescheitert zu sein. Es gibt eine Pluralität von Wissenschaften, von denen die Zoologie (zur Physik gehörend) eine ist (152). Aristoteles ist der Ansicht, daß man zunächst die Phänomene, dann die Ursachen behandeln müsse. Da die Wissenschaft aber nur über das (wenigstens relativ) Notwendige handle, gelangt er schon in seiner Phänomenologie zu allgemeinen Fragen nach Axiomen, Definitionen, Hypothesen, die in Syllogismen integrierbar sind (und also als wahrheitsdefinite Aussagen behandelt werden müssen). Spätestens seit der 2. Analytik läßt Aristoteles die strenge Beweisführung durch geschlossene Syllogismusketten fallen und begreift jede Wissenschaft als Sammlung von Einzelproblemen, die voneinander unabhängig gelöst werden können. „Die Apodeixis-Theorie ist nicht als eine Theorie der lückenlosen Deduktion zu verstehen, sondern als Schematismus, der geeignet ist, sich mit seiner Hilfe über Begründungsverhältnisse zu verständigen“ (200). Somit ist also auch Naturwissenschaft möglich, ohne sie als spezielle Metaphysik zu verstehen. – Auf der Ursachenebene läßt sich Notwendigkeit nur erreichen, wenn man über Formalursachen oder den (notwendigen) Konnex zwischen den äußeren Ursachen (Wirk- und Zielursache) handelt. Dabei nimmt für den Bereich des natürlichen Werdens die Finalursache den ersten Platz ein (269). Die für die Aristotelesrezeption so wichtige Frage nach der Apodeixis als Wissenschaftsmerkmal wird von Aristoteles so beantwortet, daß zwar für das Reguläre absolute Notwendigkeit gelte, da aber in den Naturwissenschaften solche Regularitäten selten sind, hat sich die Wissenschaft auch in den Bereich des Irregulären zu wagen. „Daß wissenschaftliche Aussagen im Bereich der Natur dennoch als möglich gelten, ist der entscheidende Fortschritt des Aristoteles gegenüber Platon“ (277). Die natürliche Notwendigkeit (in den Naturwissenschaften) ist also nicht die absolute (286). Die natürliche Notwendigkeit ist nicht einmal immer hypothetisch, sondern siedelt mitunter in der Nähe des „Zufalls“ (akzidentielle Notwendigkeit, so die Augenfarbe des Menschen) (295 f.). „Was sie von der sonstigen hypothetischen Notwendigkeit unterscheidet, ist, daß sie zwar in ihrer Existenz vom Ziel abhängig ist, aber nichts zur Verwirklichung des Ziels beiträgt“ (295). Aristoteles hat also den Apodeixisbegriff so weit gedehnt, daß nahezu alles, was nach finaler Ursächlichkeit abläuft,

unter ihn gefaßt werden kann. Damit hat er zugleich den Wissenschaftsbegriff außerordentlich erweitert: Er kann eine wissenschaftliche Zoologie schreiben, die ihre Wissenschaftlichkeit aus sich selbst und nicht aus Logik oder Metaphysik bezieht. Damit ist er auch nicht mehr genötigt, über Leben als „motus ex se“ zu schreiben, sondern er kann das Lebendige untersuchen, das er als „sich ernährendes“ oder als „wahrnehmendes Wesen“ beschreibt (315). Offensichtlich aber hält Aristoteles seine Orientierung an der Finalursache nicht immer konsequent durch (323), mitunter „ist zu beobachten, daß die Teile, für welche die causa finalis angegeben wird, zugleich causa efficiens oder materialis sind, wenn man sie von ihrem Zweck und ihrer Funktion her betrachtet“ (330). – Das vorliegende Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Wissenschaftstheorie, zum einen, weil es die Relativität des aristotelischen Apodeixis-Begriffs aufzeigt und zum anderen, weil es manche Anregungen geben kann für die Begründung einer Wissenschaftstheorie der Biologie, die bislang noch aussteht.

R. L a y, S. J.

D a n g e l m a y r, S i e g f r i e d, Methode und System. Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke (Monographien z. philos. Forschung, Bd. 118). 8° (137 S.) Meisenheim 1974, Hain. – Die Klassifikation der Wissenschaften kann aus sehr verschiedenem Interesse geschehen: aus bibliothekarisch-bibliographischem, wissenschaftstheoretischem (im Rahmen der Methodenreflexion), apologetischem (um etwa die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin im Wissenschaftskosmos zu sichern) . . . Das Interesse des Verf. ist jedoch vor allem historisch-referierend mit leichten wissenschaftstheoretischen Einschlägen. Zu Recht weist er darauf hin, daß Division (dichotomisch-deduktiv verfahrend) und Klassifikation (polyhierarchische Konstruktionen zulassend) zwei recht verschiedene Dinge sind und daß man seit Aristoteles' Klassifikationsansätzen polyhierarchisch verfährt (sieht man einmal von scholastischen Klassifikationsversuchen ab). Dieses Verfahren hat den Vorteil, daß es nicht schon einen klar abgegrenzten Begriff einer Wissenschaft verlangt, sondern Überkreuzungen, Überlappungen, Wiederholungen . . . zuläßt, ohne die Wissenschaften klassifikatorisch in ein ihnen unangemessenes Korsett zu zwingen. Die Klassifikation Fr. Bacons (6–34) geht von einem doppelten Ansatz aus: Einmal den drei Fähigkeiten des menschlichen Geistes (Gedächtnis, Phantasie und Vernunft) und zum anderen von natürlicher Erkenntnis und übernatürlicher (auf Grund von Offenbarung). Interessant, daß Bacon die Logik als auf den Menschen bezogene Wissenschaft interpretiert. „Nicht mehr das Sein, sondern der Mensch steht im Brennpunkt des Interesses“ (16). Daß jedoch, wie D. meint, Bacon nicht nur Wissenschaften klassifiziert, sondern auch eine Theorie der Klassifikation besitzt (97) (außer dem allgemeinen Wunsch, den Wissenschaftskosmos durchschaubarer zu machen), kann man bezweifeln. – Hobbes (35–65) nennt im lateinischen *Leviathan* zwei Hauptgegenstände der Wissenschaften: „Tatsachen“ und (daraus deduzierte) „Folgen“. Er unterscheidet Tatsachenwissen und „wissenschaftliches Wissen“. Die *methodus geometrica* gilt ihm noch als Ideal. Eine zweite Unterscheidung geht von der Differenz zwischen natürlichen und politischen Körpern aus, eine dritte von der wissenschaftlichen Methode (von Erscheinungen oder Wirkungen von Erscheinungen, also auf- oder absteigend) bzw. vom Erkenntnisweg (der Verf. scheidet beide: Methode und Erkenntnisweg – nicht ganz richtig – zu scharf). Die Theologie hätte nun in dieser, einen empiristischen Wissenschaftsbegriff voraussetzenden Klassifikation, kaum einen Ort. In *De cive* bringt er jedoch noch einen längeren Abschnitt über „Wesen und Eigenschaften Gottes“, in *De corpore* und *De homine* werden dann konsequent Fragen nach dem Wesen Gottes . . . als unwissenschaftlich abgetan: Religion ist ein praktisches Phänomen, Religiosität ist Gesetzeserfüllung (Moralität) (61). Dennoch versucht Hobbes ein theologisches System zu entwerfen, das er in vier Hauptpunkte gliedert: „Vom natürlichen Reich Gottes“, „Vom Reich Gottes durch den alten Bund“, „Vom Reich Gottes durch den neuen Bund“ und „Von dem zum Eintritt in das himmlische Reich Erforderlichen“. Da er den ersten von den folgenden Punkten deutlich abhebt, steht zu vermuten, daß auch er der Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis folgt. Immer wieder aber wird ein praktisches Interesse deutlich: Hobbes will die Zuständigkeit des Staates auch für die kirchliche Gesetzgebung sichern (64). Im Gegensatz zu dem Klassifikationsentwurf Bacons wird bei Hobbes der Versuch deutlich, die Wissen-

schaftsklassifikation vor dem Hintergrund einer philosophischen Theorie durchzuführen (101), das wird vor allem in der Hinordnung der Klassifikation auf den Systemteil *De civitate* offenbar. – Locke (66–96) gibt zwar nur einen kurzen klassifikatorischen Abriss der Wissenschaften im *Essay Concerning Human Understanding* (IV, 21), doch versucht der Verf. aus dem Gesamtwerk klassifikatorische Absichten und Elemente herauszufiltern. Er findet sie in der Darstellung von Theorie und Praxis (70), in der Darstellung der Erkenntnisbereiche (72) ... Im Schlußkapitel des *Essays* unterscheidet Locke die Wissenschaften nach den Gegenstandsbereichen: „Dinge“, „Handlungen“ und „Zeichen“. Interessant ist vor allem die Wissenschaft vom 3. Gegenstandsbereich, weil sie einen von den bisherigen Klassifikationen nicht erreichten Zielpunkt ansteuert, den Locke selbst als *Σημειωτική* bezeichnet. Das semiotische Wissen hat mit Worten als Zeichen für Ideen zu tun. Verf. meint „durch diese Systemstelle wird jeder andere mögliche Wissensinhalt in die dichotomische Gegengruppe des Gegenstandswissens ... versammelt“ (86). Das mag zwar stimmen, ist aber nicht Lockes Intention, wenn er schreibt, „diese drei [Dinge, Handlungen und Zeichen] ... sind *toto caelo* voneinander verschieden; sie sind mir deshalb als die drei großen Gebiete der geistigen Welt erschienen, die voneinander vollkommen getrennt und streng geschieden sind“. Andererseits ist zuzugeben, daß der *Essay* von semiotischen Absichten geprägt ist: das Problem der „Vorstellungen und Wörter“ durchzieht ihn wie ein Leitfad. Ob – wie Verf. meint – auch die Bildung der Klassen von „Gegenständen“ (Körper und Geister ...) für Locke von erheblicher wissenschaftsklassifikatorischer Bedeutung ist, mag man bestreiten, sie ist eher eine „ontologische Voraussetzung“. Das eigentliche Thema des Buches (System und Methode) handelt der Verf. – allzu kurz – auf zwei Seiten (104–106) ab. Hier hätte man sich eine gründlichere Reflexion gewünscht. Das Buch schließt mit einigen systematischen Überlegungen, die an den Klassifikationsschemata der drei behandelten Autoren erläutert werden (Reflexion und System, Klassifikation und Kommunikation, Empirie und Deduktion, Klassifikation als Bildung von Artbegriffen ...). Hier hätte man sich gründlichere und ausgeführtere Darstellungen gewünscht, da diese kurzen Abschnitte von wissenschaftstheoretischem Interesse gewesen wären. So aber ist das Buch eher ein guter und nützlicher Beitrag zu einem Bereich der Wissenschaftstheorie geworden – doch ganz in historischem Interesse.

R. Lay, S. J.

2. Religionsphilosophie

Price, H. H., *Essays in the Philosophy of Religion* (Based on the Sarum Lectures 1971). 8° (125 S.) Oxford 1972, Clarendon Press. – Die Eigentümlichkeit dieser Vorlesungen besteht darin, daß der Verfasser sich bei der Diskussion grundlegender Fragen der Religionsphilosophie von psychologischen, genauer: von parapsychologischen Studien inspirieren läßt. Mit Hilfe der empirischen Forschung möchte er manchen verschütteten Themen, die dann allerdings vordringlich vom Christentum vorgegeben sind, neuen Raum schaffen. Zu diesen Themen gehören u. a. die Inspiration in ihrem Zusammenhang mit Formen der paranormalen Erkenntnis und des ‚Symbolismus‘, das Bittgebet und das Wissen um die Telepathie, die verborgenen „spirituellen“ Fähigkeiten, die Problematik von Glauben und Unglauben an ein Leben nach dem Tod sowie die Konzeption einer anderen Welt. – Die Originalität dieser „Essays“ ist weniger in den Ergebnissen als vielmehr in den aufgezeigten Zusammenhängen zu sehen. Gerade die Versuche, von empiristisch-positivistischen Standpunkten aus Zugänge zur religiösen Wirklichkeit zu suchen, sind für den mitteleuropäischen Leser, der mehr von Theorie und Systematik, oft genug von dogmatischen Aprioris verschiedener Art geprägt ist, hilfreich.

H. Waldenfels

Bodin, Jean, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime, Colloquium Heptaplomeres Sublimium Arcanis Abditis*. Translation with Introduction, Annotations, and Critical Readings by *Marion Leathers Daniels Kuntz*. Gr. 8° (LXXXI u. 509 S.) New Jersey o. J. (1975) Princeton University Press. – Das „Colloquium Heptaplomeres“ aus der Feder des eigenwilligen, aber religionsgeschichtlich höchst interessanten Denkers der Renaissance Jean Bodin (1529 oder

1530 bis 1596) hat nicht immer die Aufmerksamkeit erhalten, die es verdient. Hier wird das gesamte Werk in englischer Übersetzung (aus dem Lateinischen) vorgelegt. Das 1. Kap. der Einleitung untersucht die Stellung der Religion bei Bodin (XV–XXVIII), das 2. die religiösen Ansichten in seinen Schriften, insbesondere den Zusammenhang mit „Universae naturae theatrum“ und „De la démonomanie des sorciers“ (XXIX–XLVI) und das 3. weist dem Colloquium seinen Platz an in der Geisteswelt des 16. Jh. (XLVII–LXXI). Im 4. Kap. kommen die Manuskripte, Druckausgaben und Übersetzungen zur Sprache (LXXII–LXXIX), und eine reichhaltige Bibliographie ist angeschlossen (LXXX–LXXXI). Dann folgt die Übersetzung in einem leicht lesbaren Englisch (1–471), und den Abschluß bildet ein ausführlicher Index (473–509). Als Text wird die bekannte Edition von Ludwig Noack (Schwerin 1857) vorausgesetzt. In den vielen Anmerkungen (am Fuß der Seiten) werden vor allem die Zitate verifiziert, auch wenn sie bloße Anspielungen sind, während der sachliche Inhalt zumeist ohne Kommentar bleibt. Es ist natürlich ein fingiertes Religionsgespräch, und was die „Sieben Weisen“ (ein Katholik, ein Jude, ein Lutheraner, ein Calvinist, ein Moslem, ein Skeptiker und ein Vertreter der natürlichen Philosophie) zu sagen haben, gibt nicht notwendig die eigentliche Meinung Bodins wieder. Interessant ist der Abschluß des Gesprächs: Die sieben Teilnehmer scheiden in gutem Einvernehmen voneinander, ohne jedoch eine Fortsetzung des Gesprächs ins Auge zu fassen, ein jeder soll vielmehr nach seiner eigenen Religion leben und darin ein gutes Beispiel geben (471). Darum wird man bei B. nicht allein die ökumenische Haltung und die weitgehende Toleranz loben können, sondern auch die gefährliche Nähe zu einem religiösen Indifferentismus tadeln müssen. – Obschon die Edition des Originaltextes durch Noack nunmehr in einem „Reprint“ vorliegt (Stuttgart 1966), wäre eine kritische Wiedergabe des lateinischen Textes nicht überflüssig gewesen. Die Beeinflussung durch Nikolaus von Kues, den übrigens B. selbst einige Male zitiert, hätte noch stärker hervorgehoben werden sollen, zumal da die Schrift des Cusaners „De pace fidei“ ähnliche Wege eingeschlagen hat.

J. Beumer, S. J.

Linde, Gisela, Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus (Münster. Beitr. z. Theol. 39). Gr. 8^o (VI u. 178 S.) Münster 1975, Aschendorff. – Nicht in Auseinandersetzung mit den zahlreichen Veröffentlichungen über Camus, die im Literaturverzeichnis aufgeführt werden und deren widersprüchlichen Auslegungen, sondern in bewußtem Verzicht darauf und allein durch Analyse der von Camus selbst veröffentlichten Werke versucht die Verf. in dem Problem der sich in diesen Texten zeigenden Gottesvorstellungen nachzugehen. Der Titel der Arbeit deutet ihren Wert und ihre Grenzen an: Alles, was Hinweis auf eine Gottesvorstellung im christlichen Sinn oder eines ihrer Momente, wie Absolutheit, Transzendenz oder Personalität, sein kann, wird mit großer Sorgfalt und Behutsamkeit aus den Texten erhoben. Das Gesamtbild, das sich daraus ergibt, bleibt uneinheitlich und widersprüchlich, was nicht Schuld der Autorin, sondern Mangel bei Camus selbst ist. Auf eine philosophische Auseinandersetzung hat L. verzichtet. Sie stellt aber die Frage, ob die Schriften Camus' Zeugnisse für bestimmte Formen des Atheismus oder Antitheismus seien, und kommt zu dem Schluß, daß man Camus' Auffassungen nicht so undifferenziert bezeichnen könne. In den Texten würden zwei den Menschen überschreitende Grundgrößen sichtbar, die einen irgendwie absoluten Charakter hätten: die „Welt“ und die Figur Gott. Man wird zugeben müssen, daß die Begriffe Atheismus, Antitheismus, Pantheismus nicht ohne Fixierungen, denen sich die Texte entziehen, auf diese angewandt werden können. Vielmehr handelt es sich um vielfältige, sich oft widersprechende Deformationen des christlichen Gottesbildes. – Obwohl sich Camus mit dem christlichen Glauben nicht direkt auseinandersetzt, ist sein Werk doch durch sein existentielles Nicht-Los-Kommen-Können von der Gottesfrage ein Zeugnis für die Wirklichkeit eines lebendigen Gottes (169).

W. Brügger, S. J.

3. Ethik

Chadwick, Henry, Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition (Rheinisch-Westf. Akademie der Wiss., G 197).

Gr. 8° (19 S.) Opladen 1974, Westdeutscher Verl. – Der Vortrag, der nicht die Geschichte des Wortes „Gewissen“, sondern das „menschliche Urerlebnis“ zum Gegenstand hat, geht aus von der heutigen alltäglichen Verwendung des Wortes (5). Diese weist auf eine Spannung hin: Einerseits gebrauchen wir den Begriff „für jenen innersten Bereich der Persönlichkeit, in dem das Selbst in unbeeinträchtigter Souveränität herrschen soll“; andererseits „hat eben die Gemeinschaft, in welcher der einzelne ein teilhabendes Glied ist, weitgehend Einfluß auf dessen Formierung und Bildung“ (6). Die Beschäftigung mit der Geschichte der Vorstellung vom Gewissen ermöglicht es, „klar zu sehen, wie der soziale Zusammenhang Idee und Erfahrung des Gewissens beeinflusst“ (7). In der klassischen Literatur der Griechen tritt der Begriff der sittlichen Verantwortung erstaunlich spät auf (9). Bei Homer ist die Achtung der anderen bzw. die Schande das entscheidende Kriterium für die Beurteilung einer Tat (9 f.). Aischylos personifiziert das Gewissen in den Furien; wie bei Homer besteht jedoch auch bei ihm noch kein Zusammenhang zwischen Schuld und Absicht, in der die Tat begangen wurde (10 f.). Erst bei Euripides findet sich das Phänomen des seelischen Zwiespalts, für das er verschiedentlich den Ausdruck „sich seiner selbst (d. h. eines inneren Konfliktes) bewußt sein“ gebraucht. Für die Zeit nach Alexander dem Großen ist der Gebrauch des griechischen Wortes „Syneidesis“ dunkel. Ch. wendet sich gegen die verbreitete Auffassung, die Lehre des hl. Paulus vom Gewissen gehe auf die Stoiker zurück; in den Schriften der griechischen Stoiker komme das Wort in dieser Bedeutung nicht vor (11). Paulus knüpft wahrscheinlich an den populären, nicht an einen philosophisch-technischen Gebrauch an. Ch. weist zusammenfassend auf die beiden Hauptbedeutungen hin, die „Gewissen“ im klassischen Griechenland hat: 1. die innere Stimme, die Handlungen verurteilt; 2. das innere Bewußtsein des Rechtschaffenen, zu Unrecht angeklagt zu werden (12 f.). In der hebräischen Überlieferung kommt das Phänomen der sittlichen Verantwortung früher zur Sprache als in der griechischen. Es erscheint als anklagendes Gewissen, als Bewußtsein der Unmöglichkeit, der Gegenwart Gottes zu entrinnen, als Bewußtsein der eigenen Unschuld in äußerer Verfolgung. In der jüdischen Literatur der hellenistischen Zeit findet sich bei Philon eine „bemerkenswert klar umrissene Lehre vom anklagenden Gewissen“ (15). Paulus lehrt einerseits, daß das Gewissen des einzelnen die letztlich maßgebende Instanz für sein Handeln sei; andererseits betont er die Verpflichtung, das Gewissen anderer zu berücksichtigen (16 f.). In der Patristik findet sich noch keine Theorie der sittlichen Entscheidung; die philosophische Diskussion beginnt erst mit der mittelalterlichen Scholastik (17 f.). In der gegenwärtigen Situation hat der Einfluß von Hume zur weiten Verbreitung der Ansicht geführt, das Gewissen sei ein Gefühl, in dem keine objektive Aussage, sondern lediglich eine private Stellungnahme zum Ausdruck komme (18). Ch. weist abschließend darauf hin, daß der alte Begriff des Gewissens „etwas von größter Bedeutung für uns alle“ umfaßt: „die Idee der Würde des Menschen. Er umfaßte die Erhabenheit und das Elend des Menschen und verhinderte sein Hinuntersinken in bloße Banalität“ (19).

F. R i c k e n, S. J.

Reiner, Hans, Die Grundlagen der Sittlichkeit. 2., durchges. u. erw. Aufl. von „Pflicht und Neigung“ (Monographien z. philosoph. Forschung, Bd. 5). Gr. 8° (XXII u. 500 S.) Meisenheim 1974, Hain. – Der Band setzt sich zusammen aus dem unveränderten Wiederabdruck des von R. 1951 erstmals veröffentlichten Werkes „Pflicht und Neigung“ mit dem Untertitel „Die Grundlagen der Sittlichkeit, erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller“ (Sn. 1–310; in dieser Zsch. eingehend gewürdigt durch J. de Vries 29[1954], 147/8), sowie 8 weiteren, dieses Thema abrundenden und sich mit seither gegen die Position des Verf. erhobenen Einwänden auseinandersetzenden Beiträgen (311–488). – Selbstverständlich wäre es erwünschter gewesen, R. hätte das Ganze in einem Zuge neu geschrieben; dem stand jedoch nicht nur seine Inanspruchnahme durch andere, ihm dringlicher erscheinende wissenschaftliche Arbeiten entgegen, sondern auch die Rücksicht auf einen für interessierte Leser erschwinglichen Preis des Buches. 310 Seiten nicht neu setzen zu müssen, sondern photomechanisch reproduzieren zu können, bedeutet eine erhebliche Kostenersparnis. – An die berühmte Diskussion zwischen Kant und Schiller über „Pflicht und Neigung“ knüpft R. die von ihm aufgebaute Wertethik mit dem Ziel, nicht nur, was *Scheler* nicht restlos gelungen sei,

den Kantschen Formalismus, sondern zugleich auch den (vermeintlich) von Thomas v. Aquin vertretenen ethischen Eudaimonismus endgültig zu überwinden. Den Schlüssel zum Ganzen bietet der von R. entwickelte und dem Begriff des bonum entgegengesetzte Wertbegriff, am prägnantesten wohl in den Antithesen bonum = appetibile, Wert = laetabile (455). ‚Appetibile‘ ist etwas immer nur in bezug auf ein bedürftendes Subjekt („relational“), ‚laetabile‘, schätzenswert, ist ein Sachverhalt oder ein Verhalten, ein Ding oder eine Person „an sich“ („absolut“). So schön dieser Unterschied herausgearbeitet ist, so wenig überzeugt es, daß Aristoteles, Thomas und die ganze scholastische Tradition die Verdeutlichung von bonum durch appetibile und das Axiom ens et bonum convertuntur in diesem engen Sinn verstanden haben sollen, den R. ihnen zuschreibt. Immerhin bietet R. reichlich Stoff zum Nachdenken, wenn er auch da, wo die traditionelle Lehre am Ende ihres Lateins ist, gleichfalls nicht weiterkommt (so insbesondere § 251). – Vieles von dem, was R. ausführt, ließe sich in thomistischer (scholastischer) Diktion sehr viel kürzer und bündiger sagen. Ein einziges Mal greift er, um sich verständlich zu machen, auf diese Diktion zurück, nämlich auf die beiden termini finis operis und finis operantis (330/1); ebensolche Dienste hätte die Lehre vom voluntarium leisten können, mit deren Hilfe auch die Begriffe Gesinnungsethik und Verantwortungsethik schärfer herausgekommen wären. Vor allem aber hätte sich ergeben, wie weitgehend R.s eigene Ergebnisse mit der traditionellen scholastischen Lehre übereinstimmen. – Leider hat der Verf., der frontal gegen Kant angeht und Thomas mehr beiläufig kritisiert, sich das Gesetz des Handelns von seinem Hauptgegner vorschreiben lassen und dessen *Fragetand* akzeptiert. – Unbestritten ist Ethik eine Normativwissenschaft; das besagt jedoch nicht, daß das Wesen der Sittlichkeit sich vom Sollen (von der „Pflicht“) herleite oder bestimme. Die Grundfrage ist nicht: „Was zu tun oder zu lassen ist ‚gesollt‘?“, sondern: „Was ist gut und was böse?“, „nach welcher konstitutiven Norm unterscheiden sich Gut und Böse bzw. nach welcher kognitiven Norm unterscheiden wir es?“ Erst dann stellt sich die Frage, *warum* wir das Gute tun und das Böse lassen „sollen“ und was dieses „Sollen“ recht verstanden besagt oder worin es letzten Endes begründet ist. Für die phänomenologische Methode bietet das vom Menschen in seinem Gewissen unmittelbar erfahrene Sollen unbestreitbar einen hervorragend geeigneten Ansatzpunkt, und als solchen benutzt R. es mit ebenso unbestreitbarem Erfolg. Um an das Wesen der Sache heranzukommen, wäre wahrscheinlich die Kontroverse Cathrein/Mausbach über die ‚norma honestatis‘, wengleich nicht ganz so berühmt wie diejenige zwischen Kant und Schiller über „Pflicht und Neigung“, der fruchtbarere Anknüpfungspunkt. – Dankenswert ist das ausführliche Gesamtregister (489–498), das die 9 verschiedenen Teile des Werkes zu einer „operationalen“ Einheit verbindet.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Rehabilitierung der praktischen Philosophie, hrsg. von Manfred Riedel. Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben (Sammlung Rombach NF, 14). 8° (584 S.) Freiburg 1972; Bd. II: Rezeption, Argumentation, Diskussion (Sammlung Rombach NF, 23). 8° (640 S.) Freiburg 1974. – Der Titel dieses Sammelwerkes, in dem 38 Autoren verschiedener philosophischer Richtungen, zum Teil mehrfach, zu Wort kommen, will zugleich Charakterisierung einer geschichtlichen Situation und Programm sein. Die Situation: Seit Beginn der 1960er Jahre werden in steigendem Maße wieder Probleme der praktischen Philosophie diskutiert, die dabei nicht eingeeengt auf philosophische Ethik verstanden wird, sondern auch Politik und Ökonomie (im aristotelischen Sinne) mitumfaßt. Das Programm: In allen Beiträgen der beiden Bände wird die Überzeugung ausgedrückt und begründet, daß eine praktische Philosophie dieser Art möglich und in unserer Zeit auch dringend notwendig sei, die zu einer Lösung der Frage nach dem Guten im menschlichen Leben verhilft. Man hält die menschliche Vernunft also für fähig, Einsichten zu gewinnen nicht nur über die Zweckdienlichkeit menschlichen Handelns im Hinblick auf gegebene oder frei gewählte Ziele (technische, pragmatische Rationalität), sondern auch über die dem Menschen individuell und gesellschaftlich angemessene Zielwahl (ethische Rationalität). Damit sind die Positionen eines platten Wertskzeptizismus und Dezisionismus ausgeschlossen (so verbreitet diese heute im Alltagsbewußtsein und auch bei vielen Sozialwissenschaftlern noch sind), aber auch

jene Richtungen der Sprachphilosophie, die über eine wissenschaftliche Beschreibung ethischer Sätze nicht glaubt hinausgehen zu können. — Auf so knappem Rahmen kann nun kein Überblick über die verschiedenen Wege gegeben werden, auf denen eine derartige Rehabilitierung der praktischen Philosophie versucht wird. Noch weniger ist es möglich, auf die Argumente der einzelnen Autoren einzugehen. Dafür sind die Ansatzpunkte zu verschieden, gehen die Auffassungen zu weit auseinander. Es wäre aber auch nicht sachgerecht, willkürlich einzelne Positionen herauszugreifen und zu diskutieren. Anhand des Werkes läßt sich auch kaum sagen, daß eine bestimmte Richtung der Philosophie im Augenblick als führend in Deutschland anzusehen wäre. Ein Großteil der Beiträge, die teilweise schon früher veröffentlicht waren, nimmt klassische philosophische Systeme zum Ausgangspunkt. Aristoteles und Kant sind dabei die am meisten diskutierten Autoren. Aber kaum ein Beitrag bleibt in der reinen Philosophiegeschichte stecken. — Inwieweit erfüllt das Werk den programmatischen Anspruch einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie? Es wird überzeugend gezeigt, daß eine Diskussion über die letzten Ziele menschlichen Handelns mit rationalen Argumenten möglich ist und daß dem „streng wissenschaftlichen“ Denken über menschliche Praxis je schon immer philosophische Grundentscheidungen vorausliegen, die einer Rechtfertigung bedürfen. Die Reflexion über diese Problematik der letzten Ziele ist im Zweifelsfall oft wichtiger als eine Bestimmung des rationellsten Zweck-Mittel-Kalküls. Wenn somit die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit einer derartigen praktischen Philosophie klar herausgestellt wird, so bietet das Werk für ihre Durchführung doch bestenfalls nur erste Ansätze. Die Erfüllung des Anspruchs, das Gute des menschlichen Lebens bestimmen zu können, und damit die eigentliche Rehabilitierung der praktischen Philosophie steht noch aus.

W. Kerber, S. J.

4. Psychologie

P i a g e t, J e a n, *Épistémologie des sciences de l'homme*. Kl. 8° (380 S.) Paris 1971, Gallimard. — Dieses Buch ist ein Neudruck von drei Kapiteln aus einer umfangreichen Publikation der UNESCO, bei der es um die leitenden Tendenzen in den Sozialwissenschaften unserer Zeit geht. Im 1. Teil des Buches wird die Situation der Wissenschaften vom Menschen im System der Wissenschaften überhaupt umrissen (13–130); der 2. Teil beschäftigt sich speziell mit der Psychologie (131–250), der 3. Teil ist allgemeinen Problemen der interdisziplinären Forschung im Bereich der Humanwissenschaften gewidmet (252–377). Trotz dieser Verschiedenartigkeit der Zugänge sieht der Verf. die Gemeinsamkeit der Beiträge darin, daß sie wesentlich einem epistemologischen Interesse entspringen, wobei die Untersuchungen zur Psychologie, die P. durch seine bekannten Forschungen auf dem Gebiet der Entwicklungspsychologie wesentlich gefördert hat, nur als ein Beispiel zu verstehen sind: In anderen Humanwissenschaften (dazu gehören in der Sicht P.s Soziologie, Linguistik, Geschichte, Rechtswissenschaft, aber auch Logik und Mathematik in ihrer Rückbeziehung auf das menschliche Subjekt, das diese Wissenschaften betreibt) sind ähnliche Tendenzen zu beobachten. Auf die *Tendenzen* dieser Wissenschaften, nicht so sehr auf ihre inhaltlichen Resultate oder ihre methodischen Forderungen, kommt es dem Verf. an. Und in diesem Sinn ist auch der Titel des Buches zu verstehen: *Épistémologie*. Es ist also nicht die Absicht des Verf., wissenschaftstheoretische oder methodologische Gedanken für die unter sich selber so verschiedenen Humanwissenschaften vorzulegen. Tendenzen der heutigen psychologischen Forschung sind die Gesichtspunkte des Verhaltens, die Genetik, der Strukturalismus (139), aber auch die psychoanalytischen Forschungen über die Eigenart des menschlichen Geisteslebens (181 ff.). Ein Abschnitt handelt von den sozialpsychologischen Tendenzen und den Interaktionen „entre le général et le social“ (169 ff.). — Zusammenfassend berichtet P. über die Beziehungen der Psychologie zu den anderen Wissenschaften, besonders zu Biologie und Soziologie (223 ff.), aber auch zu den exakten Wissenschaften, wie Logik und Mathematik (vgl. 153 ff.). Seine Ansichten über das Verhältnis von Grundlagenforschung und angewandter Psychologie skizziert P. in einem besonderen Abschnitt (234 ff.). Die Ausführungen über Werte und Wertungen, besonders unter dem Gesichtspunkt der

Finalität, wären an sich noch zu vertiefen und vielleicht auch kritisch zu ergänzen durch Beiträge aus den Überlegungen der Wertphilosophie. Doch stehen wir hier prinzipiell vor den Fragen nach dem Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften, die sich nach und nach aus ihr entwickelt und von ihr abgelöst haben: ein Problemkreis, auf den P. mehrfach zu sprechen kommt. Aber auch die Zielsetzung des Buches läßt eigentlich keinen Raum für wertphilosophische Auseinandersetzungen oder Begründungen aus dem Bereich wertphilosophischer Forschungen. – Unter einem mehr formalen Gesichtspunkt möchte man wünschen, daß bei Rückverweisen auch die Seitenzahl und nicht nur der Standort innerhalb einer Sektion angegeben würde; so heißt es z. B. S. 217: voir ch. 1. sect. IV, B, b, wobei diese Untergliederungen im Inhaltsverzeichnis nicht angeführt werden. L. Gilen, S. J.

Lefèvre, Charles, Sur l'évolution d'Aristote en psychologie. Gr. 8° (345 S.) Louvain 1972, Institut. Sup. de Philosophie. – Der Verf. dieser gelehrten, scharfsinnigen und z. T. sublimen Untersuchungen zur Entwicklung des Aristoteles in seiner Seelenlehre hat zweifellos einen sehr wichtigen Beitrag zur Aristotelesforschung geliefert. Die Arbeit ergab sich aus dem Plan einer Neuauflage des zunächst niederländisch erschienenen Buches von Fr. Nuyens S. J., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Im Laufe der Vorbereitungsarbeiten zeigte sich aber eine solche Verschiedenheit der Auffassungen, daß L. die Probleme lieber neu angehen und gründlich untersuchen wollte. Die grundlegendste Divergenz liegt darin, daß L. im Gegensatz zur fundamentalen These von Nuyens nicht drei, sondern nur zwei Perioden im Schaffen des Aristoteles finden kann: die Jugendperiode, in der sich noch der Einfluß Platons und ein gewisser Dualismus geltend macht, und die Hauptperiode, in der Aristoteles, soweit es die Psychologie betrifft, zu einer klaren Konzeption des Hylemorphismus im Leib-Seele-Verhältnis gekommen ist. Er lehnt also die Zwischenperiode, die Zeit des „Instrumentalismus“ ab, auf deren Nachweis Nuyens einen großen Teil seiner Untersuchungen konzentriert hatte. In dieser Übergangsperiode habe Aristoteles den Leib und seine Organe als „Instrumente“ der Seele angesehen. In dieser Theorie wäre also ein Dualismus zwischen Leib und Seele anzunehmen, mit dem sich die substantielle Einheit von Leib und Seele und auch ihr Formcharakter, als Entelechie des Leibes, nicht vereinigen läßt. Dieser interessanten und schwierigen Frage ist das 2. Kap. des Buches gewidmet, eingeschränkt auf die Analyse und Interpretation des Werkes *De generatione animalium: Hylémorphisme et instrumentisme dans le „De generatione animalium“* (31–111). Dabei sind für die Auffassungen des Verf. und die Ergebnisse seiner Untersuchungen entscheidend die beiden Abschnitte: *L'unité substantielle du vivant* (56–76) und: *Les instruments du vivant* (76–104). Jedenfalls kann man nach L. nicht den Gedanken aufrechterhalten, daß sich bei Aristoteles Hylemorphismus und Instrumentalismus ausschließen; sie können sehr wohl neben- und ineinander bestehen. Dabei würden beide Theorien sich gegenseitig in gewisser Weise modifizieren. Ist es vielleicht so, daß bei Aristoteles der sog. „Instrumentalismus“ eine konkrete Übertragung des Hylemorphismus in die physiologischen Verhältnisse des Lebendigen darstellt (85)? – Sowohl nach den Gedanken aus *De gen. an.* wie nach *De anima* II 4, 415 b 8–27 muß man der Seele eine dreifache Art von Kausalität zuschreiben: Wirk- und Finalursächlichkeit sowie auch die Bewegungskausalität (74 ff.), die der Seele als Form des Leibes besonders im Zeugungsprozeß zukommt. Jedenfalls schließt dieser Prozeß nach Aristoteles eine Übertragung von Bewegung ein. Für *De gen. an.* kann man nicht mehrere aufeinanderfolgende Redaktionen annehmen, wie sie hin und wieder postuliert wurden: die literarische Einheit des Werkes schließt diese Annahme aus, obwohl sich in ihm Aspekte sowohl eines Instrumentalismus wie auch des Hylemorphismus finden (91; vgl. 95–102: *Sur l'unité d'ensemble du traité*). Möglicherweise haben bei diesen verschiedenen Darstellungen und Sichten der Probleme ebenso wie bei der Ethik und der Politik des Aristoteles (214–245) pädagogische und didaktische Rücksichten eine Rolle gespielt. Auch für die beiden Ethiken und die Politik des Aristoteles stellt L. die Frage nach der Einheit und dem hier vorliegenden Spannungsverhältnis zwischen Hylemorphismus und einer mehr dualistischen Konzeption, in welcher der Körper mit seinen Organen das „Instrument“ der Seele wäre. Dabei wird man bei diesen drei Schriften die Möglichkeit späterer Überarbeitungen und Zusätze offenlassen müssen. Das Problem der

Chronologie kann dabei zurücktreten und ist wohl weitgehend unlösbar (244). Dagegen meint L., daß De anima später liegt als De motu und verschiedene andere kleinere Schriften, auch später als De gen. an. (290). – Man muß allerdings annehmen, daß sich die Problematik des Hylemorphismus und der metaphysischen Einheit der Lebewesen schon bei der Abfassung und erst recht bei der Redaktion dieser Schriften gestellt hat (244 f.). Aristoteles scheint allerdings die Schemata, die man im Sinn von Nuyens instrumentalistisch deuten könnte, besonders nach De gen. an., mehr und mehr in seine Auffassungen des Hylemorphismus integriert zu haben. Instrumentalismus und Hylemorphismus lassen sich miteinander verbinden (106). Das wird nach L. noch deutlicher, wenn man das 7. Buch der Metaphysik (Z) und De anima heranzieht (Ch. III: Hylémorphisme et instrumentalisme dans la Métaphysique et le „De anima“, 112–155). In einem längeren Kapitel prüft L. eingehend die Frage, ob im Schaffen des Aristoteles aus anderen Schriften eine Zwischenperiode des Instrumentalismus zu belegen ist (Ch. IV: Sur l'existence d'une période instrumentiste, 156–250). Er zieht dafür aus den kleineren Schriften De motu und andere zoologische Arbeiten heran und, mit besonders eindringlichen Analysen, das Werk De iuventute (182–314). In dieses Kap. gehören auch die Untersuchungen zur Ethik und Politik des Aristoteles (214–245), von denen schon oben die Rede war. Als Ergebnis dieses langen Kapitels erscheint auch hier dem Verf., daß die Texte, die Nuyens für besonders repräsentativ im Sinn einer Zwischenperiode ansieht, nicht als beweiskräftig gelten können (245). – Im letzten Kap. (251–281) wendet L. sich der Interpretation des schwierigen Abschnittes aus De anima III 5, 430 a 10–25 zu. Es geht dabei um den Intellectus agens, der θύραθεν dem Menschen zukommt. Hier ist die Antinomie des Intellectes als Substanz und als Fähigkeit der Seele zu prüfen. L. neigt, wie auch sein Lehrer A. Mansion (278), dazu, den Intellectus agens als eine in sich subsistierende Substanz aufzufassen, die in die Verstandeserkenntnis des einzelnen Menschen dynamisch hineinwirkt. Er nähert sich damit – geschichtlich gesehen – der Meinung des Averroes und mancher arabischer Aristoteleskommentatoren. Daß diese Konzeption einer geistigen, in sich und subjekttranszendent existierenden, in gewisser Weise die ganze Menschheit umfassenden Substanz eine Reihe philosophischer Probleme mit sich bringt, braucht hier nur angedeutet zu werden. Vielleicht wäre es gut gewesen, wenn L. hier noch das inzwischen neu gedruckte Werk von Franz Brentano herangezogen hätte: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous ποιητικός. Man kann aber auch nicht leugnen, daß für die aristotelisch-thomistische Psychologie, in der die Seele des Menschen als Geist aufgefaßt wird und der Intellectus agens eine Fähigkeit dieser Geistseele ist, ein Problem sich stellt, das nicht leicht zu lösen ist: Wie kann die immaterielle und unsterbliche Geistseele des Menschen trotzdem noch die Grundlage von sinnhaften und daher an Materie gebundenen Erkenntnissen sein? Wie ist es möglich, trotz dieser, wie es scheint, inneren und wesenhaften Gebundenheit an die Materie, ihre geistige Entbundenheit von der Materie noch zu verstehen? In den Bereich dieser Gedanken gehört es, wenn L. die wertvollste Entdeckung von Nuyens in der These sieht, daß bei Aristoteles an Stelle des platonischen Dualismus von Leib und Seele ein neuer Dualismus getreten ist, der ebenso schwer aufzulösen ist: der Dualismus von Seele und Intellect (281). – Dem Werk sind vier Indices beigegeben: I. Textes anciens: Éditions, Traductions, Commentaires; II. Bibliographie (299–314); III. Références aux auteurs anciens (315–331); IV. Sachregister.

L. Gilen, S. J.

Maslow, Abraham H., Psychologie des Seins. Ein Entwurf. 8^o (243 S.) München 1973, Kindler. – In diesem Buch geht es keineswegs darum, Ontologie in Psychologie aufzulösen. Es handelt sich vielmehr um die Spannung oder auch den Gegensatz zwischen Seinspsychologie und einer Psychologie des Werdens, neben denen es aber auch noch eine „Defizit-Psychologie“ geben müßte. Was der Verf. mit diesem Ausdruck meint, wird klarer im 2. Tl. des Buches, in dem er über Wachstum und Motivation handelt. Er unterscheidet dabei die Defizit- und Wachstumsmotivation (37–57). Sein Ton ist „eher literarisch und philosophisch“ (17) als empirisch-wissenschaftlich, obwohl auch empirische Untersuchungen und Erhebungen Material zu diesem Buch beigegeben haben. Das gilt speziell für die Bereiche der Grenzerfahrung (vgl. 83–123) und der Selbstverwirklichung (vgl. den 4. Tl.:

Kreativität, 139 ff.). Für das richtige Verständnis des Buches und seiner leitenden Gedanken sind die Begriffe der Grenzerfahrung und der Selbstverwirklichung von beherrschender Bedeutung, wie sich schon aus dem Sachverzeichnis (235–243) ersehen läßt. Die Methode des Buches hat ihre Probleme. Jedenfalls ist eine Vorbemerkung M.s zu beachten: „Es ist voll von Behauptungen, die auf Selbstbeobachtung, Beweisbruchstücken, persönlicher Beobachtung, theoretischer Deduktion und reiner Ahnung beruhen“ (17). Der Verf. legt also Hypothesen vor, die z. Tl. recht interessant und anregend sind. Sie sollten und könnten aber überprüft und dann bestätigt oder auch widerlegt werden. Eine solche Überprüfung möchte man, auch unter den Gesichtspunkten einer Wertphilosophie, besonders dem 5. Tl.: Werte (151–185) wünschen. Daß zwischen Bedürfnissen und Werten innere Beziehungen bestehen, wird man kaum in Frage stellen können. Dabei fallen die menschlichen Bedürfnisse mit ihrer Dynamik zweifellos in den Bereich psychologischer Beobachtung und Forschung. Zu diesen Zusammenhängen bringt M. bemerkenswerte Gedanken in dem Abschnitt über das Bedürfnis nach Wissen und die Angst vor dem Wissen (72–79). Für die Psychologie und auch für die Ethik ist hier ein Thema von besonderem Interesse, es hat auch seine praktische Relevanz: Das Vermeiden von Wissen als das Vermeiden von Verantwortung (77 ff.). Eine wissenschaftliche Ethik, die modernen Erkenntnissen, besonders der Humanwissenschaften, entspricht, hält der Verf. für möglich (22, 153). Er glaubt auch zu wissen, wie man sie konstruieren könnte. Darüber handelt ein größerer Abschnitt: Psychologische Ergebnisse und menschliche Werte (153–168). Obwohl M. keineswegs metaphysikfeindlich eingestellt ist, lehnt er doch jede ethische Systemlehre ab, die ihre letzte Begründung in einer Autorität außerhalb des Menschen suchen würde. – Das Literaturverzeichnis umfaßt 311 Nummern. L. Gilen, S. J.

Reik, Theodor, Dogma und Zwangsideoe. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. Eingeleitet von Yorick Spiegel u. Joachim Scharfenberg. Kl. 8^o (152 S.) Stuttgart 1973, Kohlhammer. – Dem vorliegenden Neudruck des Buches von R. haben die Herausgeber eine Einleitung vorausgeschickt, die wegen ihrer Bejahung der Grundkonzeption R.s vielleicht Staunen erregen kann. Es fehlt aber auch nicht an kritischen Bemerkungen, die freilich noch verschärft und vertieft werden könnten. Doch hätte man damit wohl den Rahmen gesprengt, der einer kurzen Einführung gezogen ist. Die Urhordenmythologie Freuds, für die es natürlich keinerlei Beweise gibt, wird als „fatal“ bezeichnet (14). Der Mythos wiederholt sich aber, lt. R., immer wieder, auch in der Geschichte der Religionen. Speziell das christologische Dogma, um dessen psychologische Aufhellung es im wesentlichen geht, muß als ein „Mythos vom revolutionären Sohn“ verstanden werden, „der sich gegen den Vater erhoben hat und dafür mit dem Tode bestraft wurde“ (13). Auf einen sehr schwachen Punkt der Analysen R.s weisen die Hrsg. nachdrücklich hin: R. beachtet nicht, daß die Zwangsneurosen, wie sie allein seinen Erfahrungen zugänglich waren, stets eine jeweilige individuelle Erscheinung sind, während wir die Religionen (auch wenn man theologische Gesichtspunkte beiseite läßt) als ein Phänomen und eine Offenbarung des objektiven Geistes und der religiösen Gemeinschaften zu betrachten haben, die im Christentum und im Judentum auf göttliche Selbstoffenbarung zurückgeht; so jedenfalls nach Meinung ihrer gläubigen Anhänger, über deren Berechtigung die Psychologie nichts ausmachen kann. Mit welchem Recht, muß man mit den Herausgebern fragen, überträgt man die Entwicklungsschritte und die Erklärung dieser Schritte, die bei individuellen Zwangsneurosen zutreffend sein kann, auf die Dogmen, an deren Klärung und Formulierung Jahrhunderte der Kirchengeschichte und eine unübersehbare Menge von Vorkämpfern und Gegnern sowie Vertreter der verschiedensten geistigen Richtungen beteiligt sind? Von dieser Seite her kann man den Ansatz R.s (übrigens in Übereinstimmung mit E. Fromm) und seine Konsequenzen doch wohl nur als unberechtigt und unbewiesen ablehnen. – Nun zum Inhalt des Buches: Dem Hauptteil: Dogma und Zwangsideoe (44–129) werden zwei Abschnitte vorausgeschickt: Das Dogma (17–24), Die Entstehung des Dogmas (25–43), wobei in dem letzteren Kap. ein dogmengeschichtlicher Überblick über die Entstehung des christologischen Dogmas geboten wird, über dessen Korrektheit andere zu entscheiden haben. Daß ein Dogma, vielleicht weniger in seiner endgültigen Formulierung als in

seinem Werdensprozeß auch ein religionspsychologisches Problem darstellt (15) oder vielmehr eine Reihe solcher Probleme aufwirft, wird man dem Verf. zugeben müssen. Daß aber „unbewußte Triebregungen und seelische Mechanismen... die Dogmenbildung beherrschen“ (16), ist eine Behauptung, die sich kaum verifizieren läßt. Freilich kommt es R. nur auf die psychologische Seite des Verhältnisses von Gottvater und Sohn an. Daß aber das religiöse Dogma ganz allgemein „der bedeutsamste Ausdruck des Zwangsdenkens der Völker ist“ (44), ist eine Behauptung, für die auch R. keine Beweise beibringt. Zudem würde die Klärung des Begriffes „Zwangsdenken der Völker“ neue methodologische und völkerpsychologische Probleme aufwerfen. Die Behauptung, das Dogma sei „ein Kompromißausdruck zwischen verdrängenden und verdrängten Vorstellungen“ (44–52), wie er bei Zwangskranken immer wieder versucht wird, hat der Verf. jedenfalls nicht bewiesen. Wie sehr sich im Zwangsdenken mancher Kranker Sinn und Widersinn in einem komplexen Gewirr findet, belegt R. mit Beispielen aus seiner eigenen Praxis. Wenn er dagegen meint, daß sich auch im Dogma, speziell im christologischen Dogma, ein solcher Widersinn findet, so sucht man vergeblich nach Beweisen für diese Behauptung. Das gleiche gilt für die These, „das Dogma sei der umgearbeitete, entstellte Ausdruck einer häretischen Anschauung, man möchte sagen: eine Blasphemie als Glaubensregel“ (70). Sicher übersteigen solche Aussagen die Kompetenzen einer analytischen Psychologie.

L. Gilen, S. J.

5. Soziologie

Mall, Ram Adhar, Studie zur indischen Philosophie und Soziologie. Zur vergleichenden Philosophie und Soziologie (Monographien z. philos. Forschung, Bd. 120). Gr. 8° (X u. 194 S.) Meisenheim 1974, Hain. – Der 1. Teil gibt einen Überblick über „die klassischen Schulen und Systeme der indischen Philosophie“ (11–77), der 2. Teil erläutert deren „Logik und Methodologie“ (78–123). Um dazu Stellung nehmen zu können, müßte man selbst mit indischer Philosophie vertraut sein. Der 3. Teil „sozial-politische Philosophie“ stellt *Gandhis* Philosophie und seine Theorie der Gewaltlosigkeit dar (124–150) sowie das indische Kastenwesen (151–181); dieser Teil ist auch für weitere Kreise nicht nur verständlich, sondern interessant. Der Verf. versucht – und es gelingt ihm in einem gewissen Grade –, den nicht-indischen Leser so weit in die indische Denkweise einzuführen, daß er sich in *deren* Auffassung des Kastenwesens hineindenken kann. Dahinter steht das viel weiter gesteckte Ziel, die Denkweisen der europäisch-amerikanischen und der indischen Philosophie und vor allem die von beiden ihrer Soziologie zugrunde gelegten „Ideologien“ miteinander zu vergleichen (s. Untertitel des Buches) und dadurch zu verdeutlichen, um auf diesem Wege das, was er „Sozio-zentrismus“ nennt, zu überwinden, d. i. die Neigung, mit den der eigenen „Ideologie“ eigentümlichen Kategorien erklären zu wollen, was aus ganz anderer „Ideologie“ erwachsen ist und sich daher adäquat auch nur in *deren* Kategorien fassen läßt. In dem ganz kurzen 4. Teil mit den beiden Unterteilen „Zur Konzeption einer vergleichenden Philosophie“ (182–184) bzw. „Soziologie“ (184–186) ist das allerdings nur als Ziel aufgestellt, aber noch keineswegs verwirklicht.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Lefebvre, Henri, Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse (List Tb, Bd. 1616). Kl. 8° (236 S.) München 1974, List. – Entgegen der theoretischen Voraussage ist der Kapitalismus noch nicht an seinen inneren Widersprüchen zerbrochen. „Die Nachfolger von Marx haben beharrlich das Ende des ganzen Prozesses, die Katastrophe verkündet“ (11). Warum und wie dies geschehen konnte, ist die zentrale Frage, die der marxistische Soziologe Henri Lefebvre in seinem neuen Buch behandelt: „Sie haben den Prozeß selber nicht begriffen“ (11). L. geht von der These aus, daß der Kapitalismus weder ein in sich geschlossenes „System“ noch eine starre „Struktur“ sei, sondern eine „Strategie“, eine gesellschaftliche Praxis, die ihre eigenen Voraussetzungen aktiv reproduziert und sich dabei verändert. In den 100 Jahren seit Erscheinen des „Kapital“ war dem Kapitalismus ein Wachstum möglich; mit welchen Mitteln? „Wir wissen es: Indem er sich des Raumes bemächtigte, indem er Raum produzierte“ (24). Der Autor will

damit sagen, daß die kapitalistische Produktionsweise ihr Modell so verwirklicht habe, wie es Marx vorausgesagt hat: „... sie hat aufgesogen, eingeschmolzen und integriert, was die Geschichte ihr hinterlassen hatte, nämlich die vorkapitalistischen Produktionsverhältnisse... Sie hat alles ihrem eigenen Funktionieren untergeordnet und sich dabei auf den gesamten Raum ausgedehnt; zugleich und dadurch hat sie auch ihre Widersprüche realisiert, das heißt enthüllt und vertieft“ (45). Solche Widersprüche sind: Tendenz zur Überorganisation, zur planwirtschaftlichen Rationalität, zur bürokratischen Hierarchisierung. – Spätestens an dieser Stelle des sorgfältig gearbeiteten, jedoch nicht leicht zu lesenden Buches wird deutlich, daß sich die Kritik des Autors auf die moderne Industriegesellschaft schlechthin richtet. Obwohl sich das Buch aus einzelnen Beiträgen zusammensetzt, die nach Erscheinungsjahr, Ereignissen und wissenschaftlichem Niveau unterschiedlich sind, ergibt sich ein abgerundetes und interessantes Bild der marxistischen Theorie-Debatte. L. ist davon überzeugt, daß nur ein marxistisches Denken, das in dialektischer Bewegung und in enger Verbindung mit der Praxis bleibt, der veränderten Situation gerecht werden kann.

H. Z w i e f e l h o f e r, S. J.

6. Geschichte der Philosophie

Beierwaltes, Werner, Platonismus und Idealismus (Philos. Abhandlungen, 40). Gr. 8^o (228 S.) Frankfurt 1972, Klostermann. – Der Verf. stellt sich die Aufgabe, „Strukturen des Denkens zu konfrontieren, sie auf methodische und sachliche Analogien oder Affinitäten hin zu befragen, ohne die grundsätzliche Differenz im Denkansatz aufzuheben“ (1). Durch die Gegenüberstellung von Platonismus und Idealismus möchte er die Rückbindung des Idealismus an die Tradition der klassischen Metaphysik deutlich werden lassen. Der Platonismus wird in der Arbeit „durch originär neuplatonisches Denken oder dessen Umformung in christliche Theologumena der Patristik und des Mittelalters repräsentiert“, der Idealismus „insbesondere durch die Philosophie Hegels und Schellings“ (2). – Die erste Abhandlung „*Deus est esse – esse est deus*: Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur“ (5–82) geht aus von der onto-theologischen Grundfrage der aristotelischen Metaphysik. Sie versucht, das in dieser Grundfrage gedachte Problem anhand der Interpretationsgeschichte von Ex 3,14 zu entfalten. Der Behandlung der atl. Bedeutung der Stelle (9–12) schließt sich eine kurze Darstellung ihrer Auslegung bei Philon, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa an. Danach geht B. ausführlicher auf die Grundlegung des Seinsbegriffs, mit dem die Auslegung dieser Autoren arbeitet, bei Plutarch, Plotin und Porphyrios ein (12–26). In einem (neu-)platonischen Denkhorizont stehen auch nahezu alle Stellen, an denen Augustinus Ex 3, 14 zitiert. B. verdeutlicht die in „Augustins Meditationen über den Namen Sein sich durchhaltende Denkstruktur“ (28) durch eine Interpretation einiger Abschnitte aus den Enarrationes in Psalmos. Er zeigt, daß bei Augustin neben den neuplatonischen Elementen des Seinsbegriffs auch der atl. Sinn von Ex 3, 14 anklingt (26–37). Der Abschnitt über Meister Eckhart (37–67) stützt sich im wesentlichen auf dessen Exodus-Kommentar. Die Grundintention Augustins, in Ex 3, 14 Gott als das unwandelbare, ewige Sein zu verstehen, bleibt bei Eckhart erhalten; sie wird jedoch um wesentliche Aspekte erweitert und vertieft: „Zentral ist der Gedanke in Eckharts Auslegung des Satzes ‚Ich bin der ich bin‘, daß Gott reine Substanz oder das reine Sein ist, daß dieses Sein absolute Selbstreflexion ist und Gott sich selbst als ‚Ich‘ des Seins ausspricht“ (65). Auch für Schelling (67–82) bleibt die onto-theologische Grundfrage nach der Identität von Sein und Gott, wenn auch in modifizierter Form, bestimmend. B. weist auf die bei aller Gemeinsamkeit grundlegende Differenz im Gottesbegriff Eckharts und Schellings hin: Bei Schelling ist „Gott der Sein-Werdende weil Wollende“ (69). Schellings Erklärung von Ex 3, 14 ist „Index sowohl für die Wendung des Seins in den Willen als auch für die Vermittlung des Seins mit dem reinen Begriff“ (81). – Die zweite Abhandlung „Plotin im deutschen Idealismus“ (83–153) behandelt die Rezeption Plotins – „des Textes oder der Denkform allgemein“ (83) – durch Novalis (87–93), Goethe (93–100), Schelling (100–144) und Hegel (144–153). Ein einleitender Abschnitt (83–87) bringt Zeugnisse von Friedrich Creuzer und Immanuel Hermann Fichte, die den „positiven Horizont einer Plotin-Rezeption im Idealismus sichtbar machen“ sollen (84). Der Verf. betont, daß „die

behauptete und bestehende Affinität idealistischen Denkens zu Plotin“ nicht die Differenz beider überdecke. Der „springende Differenzpunkt“ sei der „spezifisch transzendentalphilosophische Ansatz der ‚Rezipierenden‘, dem die radikale ‚Subjektivierung‘ des Denkens und dessen Prinzipialisierung gegenüber dem Sein notwendig folgt. Obgleich die für die Transzendentalphilosophie konstitutive Selbstreflexion des Subjektes in Plotins Begriff des sich selbst denkenden und zugleich das Sein seienden absoluten Geistes ihr verführerisches Paradigma hat, soll Plotin durch die Konfrontation mit dem Idealismus nicht ‚transzendental‘ überformt und dadurch beschädigt werden“ (86). Für Novalis ist Plotins „Physik“ mit ihrer Synthese von Idealem und Realem, Begreifen und Schaffen, Geistigem und Sinnlichem paradigmatisch. Der Abschnitt über Goethe vergleicht vor allem dessen frühen Naturbegriff mit Plotin; der über Schelling bringt zunächst Zeugnisse für Schellings (relativ geringe) unmittelbare Plotinkenntnis, um dann „in Schelling und Plotin sich berührende und gegenseitig sich erhellende Denkstrukturen“ (110) aufzuzeigen. Hegel hat gegenüber der Abwertung Plotins in der Philosophiegeschichtsschreibung der Aufklärung „Plotin und damit neuplatonisches Philosophieren überhaupt vom Makel der Schwärmerei oder des irrationalen Phantasierens befreit“. Seine „Kommunikation“ mit Plotin ist jedoch „weitaus weniger differenziert als die mit Proklos“ (145), mit dem sich der folgende Beitrag „Hegel und Proklos“ (154–187; zuerst veröffentlicht in: Hermeneutik und Dialektik [Fsch Gadamer] Tübingen 1970, Bd. II) befaßt. – Tl. I (156–160) bringt biographische Zeugnisse für Hegels Prokloskenntnis; Tl. II (160–182) interpretiert das Proklos-Kapitel aus Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“; Tl. III (182–187) behandelt die unmittelbare geistesgeschichtliche Wirkung der Hegelschen Neuplatonismus-Deutung. – „Die Wiederentdeckung des Eriugena im deutschen Idealismus“ beruht, wie die so überschriebene letzte Abhandlung (188–201) zeigt, auf der neuplatonischen Denkstruktur seiner philosophischen Theologie, die idealistische Ansätze impliziert. – Ein Anhang (202–214) bringt folgende bisher unveröffentlichte Texte: einen (Auszug aus einem?) Brief, den C. J. H. Windischmann am 29. 8. 1805 an Schelling schrieb. Zusammen mit diesem Brief übersandte Windischmann Schelling Bemerkungen zu dessen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie“ und Auszüge aus Plotin. Die Bemerkungen sind vollständig veröffentlicht (203–209); sie sollen nach B. „stellenweise als ‚plotinischer‘ Kommentar zu Schellings Grundgedanken fungieren“ (202). Die Stellen aus Plotin sind beschrieben (210 f.) und in Auszügen veröffentlicht (211–214).

F. R i c k e n, S. J.

B a u s o l a, A d r i a n o, *Introduzione a Pascal* (I Filosofi, 20). Kl. 8° (257 S.) Roma-Bari 1973, Laterza. – Eine ausgezeichnete Einführung in Leben und Gedanken Pascals, mit ausführlichen Verzeichnissen von (z. T. kurz kommentierten) bibliographischen Werken, Editionen in der Originalsprache und in Übersetzungen, monographischen Studien allgemeiner und spezieller Art (aufgeschlüsselt nach Themenkreisen). Ihnen werden 2 Kapitel zur Chronologie von P.s Leben und Werken sowie über die Geschichte der Pascalkritik vorausgeschickt, sehr detailliert informierende und hilfreiche Materialien. Die thematische Darstellung konzentriert sich nach einem kurzen Kap. über die kleinen Schriften von 1638–56 auf die *Pensées*; die „*Provinciales*“ treten dahinter ein wenig zurück (122–44). Gleich zu Beginn wird die Opposition nicht erst Blaise P.s, sondern schon und entscheidend seines Vaters, Étienne, gegen Descartes hervorgehoben (10 f., vgl. 53 ff.). 1647 trifft P. in Paris mit Descartes zusammen, aber die beiden vermögen sich nicht zu verstehen (147). P.s sog. „erste“ Bekehrung erfolgt im Geiste vom Saint-Cyran, nicht aber direkt im Sinne des „Augustinus“ von Jansenius (13, 146 f.). Eigentliche Feindseligkeit gegen die Vernunft in Sachen des Glaubens liegt nicht vor. Die Tatsache, daß P. in bezug auf Gotteserkenntnis auch der Vernunft in gewissen Grenzen Möglichkeiten zugesteht, wird klar gesehen und vertreten (48, 70 ff.), das Argument der „Wette“ wird ausgewogen interpretiert (80 ff.) Dennoch spielt der Gegensatz Vernunft/Glaube in den *Pensées* die zentrale Rolle. Das wird einläßlich und in manchen Punkten mit originellen Hinweisen durchgeführt (38–111, bes. 75–80). Das vorausgehende Kap. (26–37) befaßt sich in sehr instruktiver Weise mit der Textgestalt und dem Gesamtplan der *Pensées*, dabei zugleich mit ihrer geschichtlichen Umwelt. Diese und noch andere Teilfragen, immer in Auseinander-

setzung mit der Sekundärliteratur diskutiert, machen das Büchlein zu einem vorzüglichen Arbeitsinstrument und zuverlässigen Führer durch die Welt P.s für Studenten und durchaus auch für professionelle Philosophiegeschichtler.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Nusser, Karl-Heinz, Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie (Epimeleia, 22). 8^o (234 S.). München-Salzburg 1972, Pustet. – Mag sich Fichte ausdrücklich engagierter mit der Französischen Revolution befaßt haben: die Erfahrung dieses Geschehens und die Reflexion darauf steht um nichts weniger hinter dem Denken Hegels, jedenfalls soweit dieses sich zur praktischen Philosophie artikuliert. Das Thema des Verf.s ist von großer philosophischer und theologischer Aktualität. Der ausführlichste 1. Teil der Münchner Dissertation (Leitung: H. Kuhn) begleitet, nach einem Blick auf die Problemgeschichte, Hegels Weg zur Philosophie, der im Schatten – oder gemäßer: Licht – der großen Revolution liegt. Die erste Tübinger Etappe „Geheimbündelei und große Vorsätze“ (28–44) macht den Auftakt eines Enthusiasmus, der von der Rückständigkeit in Stift und Staat Relief erhält. Hat sich jedoch in Tübingen „gewiß... viel mehr zugezogen, als wir heute wissen“ (39)? Jedenfalls z. T. auch – weniger, wie neueste Untersuchungen zeigen (vgl. 35⁸⁵, 40 f.); aber das ist nicht wichtig. In Bern (46–96) weitet Hegel den Revolutionsbegriff aus (vgl. 78 ff., 83 ff.: Diskussion mit K. Griewank, Der neuzeitl. Revolutionsbegriff). Er wird zum Beurteilungsinstrument auch jener Bewegung, die Jesus eingeleitet hat, aber die Christen nicht durchgeführt, sondern in dogmatisch-ritueller Positivität niedergehalten haben. Die durch den Niedergang des Römischen Reiches geforderte Revolution ereignete sich mit langer Verzögerung (infolge der Jenseitsorientierung des Christentums) – 1789 (vgl. die Zusammenfassung 88–96). Die Analysen des Frankfurter Hegel (97–147) gelten vor allem der Liebe als Brennpunkt seines ganzheitlichen religiös-politischen Ideals; gegen die jüdische Gesetzesreligion, über die Kant-Fichtesche Moralität hinaus. N. betont (wie neuerdings B. Dinkler: Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus, 1974) die Kontinuität der Beziehung Hegels zum Kant der praktischen Vernunft (109). Die Höchstform der Liebe, als Vereinigung der Glaubenden mit Gott, ist die Religion, die das politisch-gesellschaftliche Leben der Menschen zu gestalten hat. Wie darauf für Hegel im Prinzipiellen der Nachdruck liegt, so zieht er daraus auch in seiner schriftstellerischen Praxis, in den Frankfurter politischen Flugschriften die Konsequenz (121–141!). Jena (151–199) bedeutet Hegels philosophierenden Übergang zum System. Die Zurücknahme hochgespannter Erwartungen führt zur Reflexion auf die wirklichen politischen und philosophischen Verhältnisse der Zeit. Auch hier berücksichtigt N. organisch neben den philosophischen Aufsätzen die – politische – Verfassungsschrift von 1801/02 (178–187). Sie stellt die schärfste Frontstellung gegen die Französische Revolution dar, was N. allerdings nur sehr knapp anreißt (182, 184) – wie schon für die Frankfurter Zeit von der Revolution kaum mehr die Rede war. Sehr knapp ist auch die Seite 198 f. über die Jenaer Vorbereitung von Hegels späterem geschichtsphilosophischem Verständnis. N. skizziert dieses im Systemhorizont (203–219), Hegel gegen Marx und heutiges Mißverständnis verteidigend – aber hat die sehr schöne Stelle S. 213 vom unendlichen Wert des Individuums *soviel* Widerlegungskraft? –; und er zieht ihre Linien aus zur Rechtsphilosophie (220–223), zeigend, daß die Französische Revolution für Hegel „im fundamentalen Sinn geschichtslos“ (222) bleibt, weshalb die Bürgerliche Gesellschaft – gegen J. Ritter – nicht mit ihr zu identifizieren ist. Interessiert am Thema ‚Hegel und die Französische Revolution‘, haben wir manches für den Hegelforscher Nützliche und Wichtige übergegangen: so den Nachweis, daß sich das Schellingsche Systemprinzip in Hegels Philosophie nicht nur bis 1803, sondern bis zur Realphilosophie von 1805/06 einschließlich durchhalte, hier allerdings durch eine neue phänomenologische Komponente der Erfahrung des Bewußtseins ergänzt (188–197).

W. K e r n, S. J.

Quelque jeu, Bernard, La volonté dans la philosophie de Hegel (L'ordre philosophique). Gr. 8^o (352 S.). Paris 1972, Éd. du Seuil. – Der Dominikaner, dessen Dissertation in eine von P. Ricoeur und F. Wahl herausgegebene Reihe aufgenommen wurde, hat einen springenden Punkt fixiert –

„fixiert“ natürlich in seiner weit schwingenden Bewegung. Qu. meint: Aristoteles „betonte vor allem den noetischen Aspekt, die kognitiven Funktionen des Geistes“, und „Aristote échouera à constituer une véritable philosophie du bien, de la liberté“ (36, 97). Er meint aber auch: Hegel „accentuera de façon toute nouvelle l'aspect proprement spirituel de l'affectivité, de l'énergie mentale...“, ihm sei „eine authentische Philosophie des freien Willens“ gelungen (ebd.). Und damit werden m. E. Gemeinsamkeiten der auf Kosten des Willens und der Freiheit letztlich doch einseitigen Erkenntnismetaphysik des Aristoteles und Hegels überspielt bzw. nicht erreicht. (So sehr und so verdienstlich Qu. immer wieder von Hegel auf Aristoteles zurückverweist: 38 f., 51, 56, 60 f., 78, 92 ff. ...) Zu letzten spekulativen Fragen vorzustoßen ist allerdings nicht die Absicht des Verfassers; wozu er führen will, ist: „à LIRE Hegel“, zu einer „répétition appropriative“ (18 f., 314 f.), was nicht ausschließt, daß er Fragen an den Text aus der allgemeinen und eignen Denkgeschichte mitbringt. Immerhin nämlich beschließt Qu. die einzelnen Kapitel mit sehr bedenkenwerten kritischen Fragen (vgl. das Resümee 315¹¹); sie beziehen sich in der Hauptsache auf die Antizipationsmethode Hegels: das Frühere wird vom Späteren her geistdialektisch homogenisiert, könnte man etwa sagen (vgl. auch 321 mit Anm. 19 ff.). Und als Epilog (314–340) diskutiert Qu. ausdrücklich an: das Verhältnis der Philosophie zu den Humanwissenschaften (die Hegel ja weithin in die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ einbezog), mit Plädoyer für eine wirklich philosophische Anthropologie; das Verhältnis von Wissen und Wollen, jedoch nur als Theorie-Praxis-Problem, auf Montesquieu, Comte, Marx usw. hin; schließlich das Verhältnis von Philosophie und Poesie, und wenn in solchem Zusammenhang schon früher (21²⁷, 103) das Thema „Wille“ bei Hegel sich als „épopée conceptuelle“ dieses „moderne Oedipe de l'intelligence européenne“ darstellte, so mag das, wie manches sonst, erfrischend gesagt sein, ist aber – in diesem Fall – nicht sonderlich ergiebig. Nun, der Schwerpunkt des Buchs liegt auf dem Lesen und Interpretieren der Texte. Und die Texte, die Qu. auf eine gründliche und zugleich ansprechende Weise vorführt, beschränken sich nicht auf die thematisch zentralen Stücke über den „Begriff des freien Willens“ in der Hegelschen „Psychologie“, den Schlußabschnitt der Philosophie des subjektiven Geistes (173–214), sowie auf die „Werke des freien Willens“, d. i. die Philosophie des objektiven Geistes oder die Rechtsphilosophie (215–313). Qu. greift vielmehr je weiter zurück: auf die früheren Sphären des subjektiven Geistes, die „Phänomenologie“ (104–142) und die „Anthropologie“ (47–103), ja sogar auf die Naturphilosophie (25–46). Hier liegen die Voraussetzungen der Hegelschen Willenslehre: der Wille als Begierde, die kosmische Verwurzelung der Seele und deren Widerhall in Empfindung-Gefühl-Gewohnheit, der animalische Organismus und sein Bedürfnis. Aufgrund der Enzyklopädie und der Rechtsphilosophie beschreibt Qu. „eine relativ autonome und partiell-intelligible Substruktur“ des Hegelschen Systems (13): darin liegt Nutzen und Grenze dieses „austère exercice d'une lecture au plus près des textes“ (18). Daß Qu. den Artikel von J. Fleischmann „Die Theorie des Willens bei Hegel“ nicht kennt, ist verzeihlich: er liegt bisher, in Iyyun 7 (1956) 1–36, leider nur hebräisch vor.

W. K e r n, S. J.

Rossi, Giovanni Felice, Il movimento neotomista piacentino iniziato al Collegio Alberoni da Francesco Grassi nel 1751 e la formazione di Vincenzo Buzzetti (Biblioteca per la storia del Tomismo, 4). Gr. 8° (103 S.) Città del Vaticano 1974, Libreria editrice Vaticana. – In der von Antonio Piolanti herausgegebenen neuen Reihe, deren 4. Bd. der vorliegende ist, sind im gleichen Jahr bereits erschienen: 1. Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX, ein Bd. von 451 S. mit Arbeiten verschiedener Verfasser, 2. Ercole Brocchieri, Andrea Cappellazzi, tomista lombardo (93 S.), 3. A. Piolanti, Pio IX e la rinascita del Tomismo (115 S.). Wie diese Bände, so sollen sich auch die angekündigten 17 weiteren Nummern in der Hauptsache mit der Geschichte des Neothomismus, vor allem des italienischen, befassen. – Der vorliegende 4. Bd. führt frühere Arbeiten R.s über das gleiche Thema weiter, die er in 9 Artikeln des „Divus Thomas“ und zwei Büchern veröffentlicht hat; über diese Bücher vgl. die Besprechungen in Schol 34 (1959) 127 und Schol 39 (1964) 460 f. – R., jetzt Archivar des Collegio Alberoni in Piacenza,

bemüht sich mit Einsatz aller archivalischen Sorgfalt zu beweisen, daß in diesem Kolleg von seiner Gründung an (1751) die Philosophie des Aquinaten gelehrt wurde und daß auch Vincenzo Buzzetti, der allgemein als Begründer des italienischen Neuthomismus gilt, diesen Ruhm seiner Ausbildung im genannten Kolleg verdankt. Ohne Zweifel ist ihm der Nachweis gelungen, daß im Alberoni-Kolleg Thomas eifrig studiert und hoch geschätzt wurde. Aber genügt das, um die Philosophie des Kollegs in der zweiten Hälfte des 18. Jh. als in dem Sinn „thomistisch“ zu erweisen, in dem das Wort von den italienischen Neuthomisten des 19. Jh. verstanden wurde? Schon die Tatsache, daß im Alberoni-Kolleg von Anfang an und durch Jahrzehnte hindurch die *Institutiones Philosophicae* des schlesischen Jesuiten Gaspar Sagner als Textbuch benutzt wurden, läßt das zweifelhaft erscheinen. Ein Vergleich der Ontologie Sagners mit der Christian Wolffs zeigt aufs deutlichste, daß die Ontologie Sagners nichts anderes ist als ein Auszug aus Wolff. Auch durch reichliche thomistische Anmerkungen konnte daraus kein „neuthomistisches“ Lehrbuch werden. In dieser Überzeugung wird man bestärkt, wenn man die „aus lauter Thomastexten zusammengestellte“ Thesensammlung von 1768/69 genauer prüft. Unter den Thesen ist (außer etwa der von der Seele als Form des Leibes) kaum eine, die sich nicht auch bei Leibniz oder Wolff fände, wohl aber eine Reihe, die sich nur bei diesen findet, nicht aber bei Thomas, ja die der Lehre des Aquinaten widerspricht. Gerade bei diesen entsteht der Eindruck, daß die Thesen zuerst da waren und daß man nur nachträglich durch Thomastexte ihre Übereinstimmung mit Thomas nachzuweisen suchte. Das gelingt allerdings nur durch Umdeutung oder Verstümmelung der Texte. Zwei Beispiele dafür: Zur Begründung des *Principium indiscernibilium* (Leibniz!) wird hingewiesen auf die Lehre des Aquinaten, daß unmöglich dieselbe Seinsvollkommenheit zwei Seienden „*secundum quod ipsum*“ zukommt, daß sie vielmehr wenigstens einem von beiden „durch eine Ursache“ zukommt (S. c. gent. 2,15). Dadurch ist aber in keiner Weise ausgeschlossen, daß sie mehreren als qualitativ gleiche durch eine Ursache zukommen kann. D. h.: mit dem Leibnizschen Prinzip hat der Text nichts zu tun. Ein anderes Beispiel: Für die These der Kosmologie „*Elementa primitiva corporum simplicia sunt*“ wird der Text aus *De pot. q. 4 a. 1 ad 5* zitiert: *Corpora naturalia ad certum terminum dividuntur*, dagegen die folgende Begründung weggelassen: *cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam*; wenn aber auch die „*minima naturalia*“ jeder Art körperlicher Wesen noch eine bestimmte *quantitas* haben, dann sind sie eben nicht – einfache „*Monaden*“.

J. de Vries, S. J.

S a ß, H a n s - M a r t i n, Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917–1972. Gr. 8° (X u. 225 S.) Meisenheim 1975, Hain. – Vier Jahre nach seiner „Heidegger-Bibliographie“ (vgl. dazu die Rez. in dieser Zschr. 44 [1969] 464 f.) legt der Verf. nicht eine 2. Aufl. seines Buches, sondern – vorsichtiger und ausgreifender zugleich – „nur“ Materialien für eine künftige Heidegger-Bibliographie vor. Diese Materialien sind als eine (erste) Ergänzung zu den 1968 vorgelegten Informationen gedacht, nehmen diese also nicht auf, sondern beziehen sich dauernd darauf; das neue Buch ist also kein Ersatz für das frühere. Die Ergänzungen lassen sich in drei Klassen einteilen: An erster Stelle sind die Nachträge für jenen Zeitraum zu nennen, der an sich schon in der Bibliographie von 1968 behandelt wurde: 16 Nummern von Heidegger selbst, 389 Nummern Sekundärliteratur (im weiteren Sinn dieses Wortes). An zweiter Stelle kommen natürlich die inzwischen veröffentlichten Schriften: 29 von Heidegger, 131 Übersetzungen und 850 Abhandlungen, die sich in irgendeiner Form auf Heidegger beziehen. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die Auswahlkriterien für die „Sekundärliteratur“ im Vergleich zu 1968 wohl ein wenig erweitert worden sind, bedeutet das einen ungeheuren Anstieg des Interesses für Heidegger, – freilich, worauf der Verf. im Vorwort hinweist, vor allem im Raum der außerdeutschen, ja außereuropäischen Philosophie: „Im spanisch-südamerikanischen Raum scheint der Höhepunkt des Einflusses Heideggers auf das Philosophieren, auch und gerade in der christlichen Philosophie, noch nicht überschritten zu sein. Im englisch-nordamerikanischen Sprachraum steigt die Zahl derjenigen Titel, die Zeugnis einer eingehenden und intimen Beschäftigung mit Heideggers Denkweg sind. . . Im deutschen Sprachraum findet die Auseinandersetzung mit Heidegger zur Zeit eigentlich nur auf Nebenschauplätzen statt.“ Damit kommen wir zur dritten Klasse von Materialien,

die dieses Buch vorlegt: Beiträge aus Japan, aus der UdSSR und aus Italien. Unter dem Titel „Heidegger in Japan“ haben *T. Kakibara* und *T. Kôzuma* zusätzlich zu den schon im Buch von 1968 genannten Übersetzungen von Heideggers Schriften ins Japanische und den auf japanisch geschriebenen Abhandlungen über ihn noch eine stattliche Menge aufgezählt: sechs Übersetzungen (darunter die *sechste* japanische Übertragung von „Sein und Zeit“!) und 250 Abhandlungen, die leider für die allermeisten Sterblichen hier bei uns verschlossen bleiben werden. Auf fast hundert Titel ist nach Ausweis der von *R. M. Gabitova* und *T. S. Grigoljuk* (Moskau) zusammengestellten Liste inzwischen die Zahl der in russischer Sprache geschriebenen Auseinandersetzungen mit Heidegger angewachsen, von dessen eigenen Werken allerdings noch keines in diese Sprache übersetzt zu sein scheint. Der Beitrag aus Italien, von *E. Landolt*, bringt, auf die Anlage der Bibliographie von 1968 hin gesehen, einen ganz neuen Akzent in das Werk; er ist betitelt *Register zur Literatur über Heidegger 1917–1967*. Sein Zweck besteht also darin, das Saß'sche Buch von 1968 aufzuschlüsseln (nicht mehr die *jetzt* gesammelte Literatur!). Es besteht aus sieben „Abteilen“ von sehr ungleicher Bedeutung. Das wichtigste Stück ist eine Katalogisierung der Heidegger-Literatur nach Sachen, (berühmten) Personen und Orten (67–124); interessant ist auch ein Verzeichnis der Titel, die sich auf einzelne Schriften Heideggers beziehen (127–129) und eine Aufgliederung der Literatur nach den Ländern bzw. Sprachen, in denen sie erschienen ist (132–137). Manches andere hätte man wohl auch weglassen (z. B. Abteil B u. E), diese oder jene offengebliebene Frage (in D) leicht beantworten können. – Als bisher unentdeckte Materialien möchte ich einen Brief Heideggers an E. Jünger (in: E. Jünger, Rivarol, Ffm. 1956, 196–198), seinen Beitrag über das „Wohnen des Menschen“ (in: Hesperus. Fsch für Gustav Hillard Steinbömer zum 90. Geb., Hamburg 1971, 40–47 [Privatdruck]) sowie eine Stellungnahme E. Przywaras („Vom Wesen der Wahrheit“, in: Freiburger Tagespost, 17. 1. 1931) zum gleichnamigen Vortrag Heideggers beisteuern. – Allen Mitarbeitern an dieser Bibliographie, besonders aber dem Herausgeber, muß man dankbar sein, daß sie allen, die sich um das Werk Heideggers bemühen, den Weg wieder ein gutes Stück mehr gebnet haben. G. Haef f n e r, S. J.

Jaspers, Karl, Philosophie. Bd. 1: Philosophische Weltorientierung. Gr. 8° (LV u. 340 S.); Bd. 2: Existenzzerhellung. Gr. 8° (XII u. 440 S.); Bd. 3: Metaphysik. Gr. 8° (VIII u. 286 S.) Berlin-Heidelberg-New York 1973, Springer. – Die neue Aufl. mit dem unveränderten Text bringt zum Bewußtsein, daß aus dem Gesamtwerk von J. eben doch wohl dieser quasi-systematische, groß angelegte Entwurf und Wurf das eigentlich originale Wort des Philosophen gewesen und geblieben ist. Das „existentielle“ Denken, wie es sich hier ausspricht, vermag, auch wenn man es am Ende als ungenügend betrachtet, immer noch zu faszinieren. Wenn J. später den Titel „Existenzphilosophie“ zugunsten von „Philosophie der Vernunft“ vermeiden möchte (Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit [München 1950] 50) und seine Philosophie schließlich doch eine „religiöse“ nennt (vgl. K. Jaspers, hrsg. von P. A. Schilpp [Stuttgart 1957] 775 f.), bedeutet das sicherlich einen weiteren Schritt auf seinem Wege. Nichtsdestoweniger wird sein Hauptwerk, das hier nur eben angezeigt zu werden braucht, den entscheidenden Eindruck seines Denkens auch weiterhin vermitteln. Man kann sich nicht gut vorstellen, daß von seinen späteren Werken Neuauflagen nötig werden. Wieweit vorliegende Neuausgabe Interesse finden wird oder nicht, könnte ein Gradmesser sein und Kriterium dafür, ob J. tatsächlich nicht mehr im philosophischen Gespräch ist, wie nicht wenige meinen. H. O g i e r m a n n, S. J.

7. Texteditionen

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, 28. Quod omnis probus liber sit. Introduction, texte, traduction et notes par *Madeleine Pétit*. Kl. 8° (268 p.) Paris 1974, du Cerf. – Daß die Ausgabe des 28. Bandes der Reihe „Les oeuvres de Philon d'Alexandrie“ (Quod omnis probus liber sit) mit großer Sachkenntnis vorgenommen worden ist, zeigt sich u. a. an der ausführlichen Behandlung der Essenerproblematik. Nach den Funden in Qumrân 1947 wurde es notwendig, die philonische Beschreibung genau mit dem zu vergleichen, was man dort nach 2000 Jahren wiederentdeckte. So

wies z. B. de Vaux darauf hin, daß in verschiedenen Behauptungen keine einzige Münze gefunden wurde, und das stimmt mit Philos Bericht über die Gütergemeinschaft in Qumrân überein (Probus nr. 77 und 86; vgl. *R. de Vaux*, in: M. Baillet, *Les 'petites Grottes' de Qumrân* [Oxford 1962] 35–36). Schon Burchard hatte festgestellt, daß durch den systematischen Vergleich der vorhandenen Quellen und der Qumrântexte noch viel zu klären ist (RevQuâm 17 [1964] 135). Soweit wir sehen, wurde ein solcher Vergleich unter Bezugnahme auf Prob., wie ihn die Verf. vornimmt, bisher nur von *I. Daniélou* durchgeführt (Philon d'Alexandrie [Paris 1958] 42–57). – Eine kritische Bemerkung zu der von der Verf. vorgeschlagenen Struktur ist vielleicht erlaubt. In der Einleitung (29–34) liefert sie eine Strukturanalyse. Sie ist jedoch wenig übersichtlich und läßt viele Fragen offen (vgl. 34–39). Gerade die Tatsache, daß wir es mit einer Jugendschrift des Philo zu tun haben, legt doch eine Disposition nach den Regeln der Rhetorik nahe. Aber Mme Pétit kann sich nicht dazu entschließen, die von ihr selber in Erwägung gezogene ‚rhetorische‘ (39) Disposition in ihrer Einteilung zur Geltung zu bringen. Unter Zugrundelegung des rhetorischen Schemas ergäbe sich u. E. folgender Aufbau: expositio (§§ 1–20), probatio (§§ 21–61), exempla (§§ 62–143); testimonia (§§ 144–147); contrarium (§§ 148–157); conclusio (§§ 158–160). Daß sich Philo keineswegs streng an dieses Schema hält, sieht man u. a. an den Zwischenstücken, die – hier hat Mme P. recht (43) – vielleicht aus jugendlicher Begeisterung stammen. – Wenn durch die Zwischenstücke die exempla und die probatio nicht die gleiche Länge wie die testimonia und das contrarium bekommen, so spricht das nicht unbedingt gegen die von uns vorgeschlagene Disposition. Denn sie zeigt jedenfalls, wie Philo das zweigliedrige Ziel, das er von Anfang an anstrebt, im Auge behält. „Man sieht durch die Einführung und die Konklusion das praktische Ziel der Abhandlung. Es geht nicht nur darum, eines von den berühmtesten stoischen Paradoxen zu entwickeln, sondern die Jugend aller Länder anzuregen, sich eine Philosophie anzueignen, die, wie man im Hauptteil der Abhandlung sehen kann, nichts anderes ist als der alexandrinische Judaismus.“ (*L. Massebieau*, *Le classement des œuvres de Philon* [Paris 1889] zitiert von Mme P. S. 39). – Noch ein Wort zum Essenerproblem. Es wurde 1924 von W. Bauer von den Ausgrabungen in Qumrân behandelt. Bauer standen nur die bis dahin bekannten schriftlichen Quellen zur Verfügung, nämlich Philo, Flavius Josephus und Plinius d. Ä. (Pauly-Wissowa, Suppl IV, 368 ff.). Es ist interessant, heute die Beurteilung Bauers aufgrund von Probus über die Essener nachzulesen. Philo wird angekreidet, daß er die Darstellung der Essener so sehr idealisiert, daß die geschichtlichen Tatsachen völlig verwischt werden. Mme Pétit kommt in ihrem Buch zu einer weit vorsichtigeren Beurteilung: „Mit der Hellenisation der Gegebenheiten ist hier eine gewisse Unkenntnis der palästinensischen Gemeinde verbunden“ (131). „Weil er kein Essener war, hatte er (d. h. Philo) keinen Zugang zu den Büchern der Sekte und konnte nicht die Lehren und Riten kennen, die den Eingeweihten vorbehalten blieben“ (124). – Der Philo-Leser wird im vorliegenden Band von der Freiheit, der Lebendigkeit und dem gesammelten Ernst der Gedanken Philos beeindruckt sein.

J. van Banning, S. J.

Avicenna latinus, Liber de anima seu sextus de naturalibus. Édition critique de la traduction latine médiévale par *S. Van Riet*. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par *G. Verbeke*. Tl. I–III: Louvain, Peeters; Leiden, Brill, 1972. Tl. IV–V: Louvain, Editions orientalistes; Leiden, Brill, 1968 (VI + 161 S. + 472 S.; VII + 142 S. + 334 S.). – Avicenna (Ibn Sīnā, 980–1037) nimmt eine besondere Stellung unter den arabischen Ärzten und Philosophen ein und ist für die Entwicklung des Denkens im lateinischen Westen sehr wichtig. Eine im 12. Jh. von Gerard de Cremona angefertigte Übersetzung des Canon, einer medizinischen Enzyklopädie, und eine Teilübersetzung des *K. al-Šifā'*, einer philosophischen Enzyklopädie, öffneten den Ärzten und Klerikern des lateinischen Westens die Wissenschaft und Weisheit, die die Araber auf griechischer Grundlage aufgebaut hatten. Avicenna schrieb mehrere philosophische Enzyklopädien, die sich in der Regel aus Abhandlungen über Logik, Naturphilosophie (Mathematik) und Metaphysik zusammensetzen. Neben dem *Šifā'* das eine Paraphrase der verschiedenen Bücher der aristotelischen Enzyklopädie ist, schrieb er selbst eine Zusammenfassung des *Šifā'*, die sich *K. al-Nağāt* nennt: das *K. al-Ishārāt wal-tanbihāt*, eines seiner letzten Werke, und das in seiner persischen Muttersprache

verfaßte *Dāniš nāma*, eine Zusammenfassung seiner Lehren. Von diesen Schriften waren nur das *Šifa'* und das *Dāniš nāma* den Lateinern bekannt, letztere sogar nur indirekt durch *Algazalis Summa philosophiae*, die im 12. Jh. übersetzt wurde; erstere war in einer sich über 100 Jahre erstreckenden Reihe von verschiedenen Übersetzungen bekannt. Das erste Stadium dieser Übersetzungsarbeiten betraf die Einleitung; *Porphyrios*, *Eisagoge*; *Aristoteles*, *Posteriora* II c. 7, *Physica* I–III, *De Anima* und *Metaphysica*. Diese Teile wurden in Toledo in der 2. Hälfte des 12. Jh. von *Gundissalinus* und einem Kollegen gemacht. Es folgten eine Übersetzung der *Meteorologie* I c. 2, 5, II c. ult., die *Alfred* von *Sareshel* zugeschrieben wird; eine von der *Rhetorica*, die von *Hermannus Alemannus* erstellt wurde, und eine vom *Liber Animalium*, die *Michael Scot* für *Frederick II.* machte. – Um das 3. Viertel des 13. Jh. wurden die *Physica* I–III, *De caelo et mundo*, *De generatione*, *De actionibus et passionibus*, *De mineralibus* auf Geheiß des Bischofs von *Burgos* übersetzt. Obwohl die Übersetzung des *Šifa'* nicht vollständig ist, war das Werk im Westen sogar noch populärer als im Osten (105 arabische Hss gegen 153 lateinische Hss sowie 2 Wiegendrucke). In der vorliegenden Edition, die auch die *Physica* und *Metaphysica* umfassen soll, erscheint jetzt das VI. Buch, *De Anima*. Dieses ist in 5 Teile gegliedert: (1) die Definition der Seele und die Klassifizierung ihrer Vermögen, (2) vegetatives Leben und äußere Wahrnehmung, (3) Gesichtssinn, (4) innere Wahrnehmung und Bewegungsapparat, (5) die rationale Seele und intellektuelle Aktivität. Der Band enthält eine von *G. Verbeke* verfaßte Einleitung in die Lehre des *Avicenna*, eine von der Herausgeberin geschriebene kritische Einleitung zum Text sowie den Text mit lateinischen Lesarten, relevanten arabischen Varianten und textkritischen Anmerkungen. Die Bände werden mit Arabisch-Lateinischen und Latein-Arabischen Lexika abgeschlossen. Die Edition wurde durch zwei Umstände ermöglicht: zum einen durch die Veröffentlichung des arabischen Textes des *De Anima* durch *J. Bakoš* (Prag 1956) und *F. Rahman* (Oxford 1959) und zum anderen durch die 1961 begonnene Veröffentlichung eines Inventars von 153 lateinischen Hss durch *M.-Th. d'Alverny*. Von *De Anima* sind ca. 50 Manuskripte bekannt. Die Aufgabe der Herausgeberin war deshalb ungemein schwierig, weil neben den üblichen Schreibfehlern der Text auch eine Anzahl „Doppellesungen“ enthält, die mit Sicherheit auf eine Revision der ursprünglichen Übersetzung zurückzuführen sind. Wie im Falle der *Logica Algazelis* (hrsg. *Lohr*, *Traditio* 21 [1965] 229) scheint die Übersetzung erst zu einem späteren Zeitpunkt abgeändert worden zu sein. Die Hss gehören der früheren Überlieferung oder der Revision an oder aber sind kontaminiert. Die Herausgeberin unterscheidet zwischen einer A-Überlieferung (eine Übersetzung, die sich eng an den Buchstaben hält und wahrscheinlich die frühere ist; 19 Hss) und einer B-Überlieferung (wahrscheinlich später; 31 Hss); die Edition fußt auf 6 Hss aus dem 13. Jh. (2 A, 2 B und 2 kontaminierte). Zur Feststellung der richtigen Lesart benutzte die Herausgeberin auch den arabischen Text von *Rahman*; um aber die Gefahr zu vermeiden, selber noch einen kontaminierten Text herzustellen, strebt sie eine Edition der B-Gestalt an (in II S. 126–135 sind Varianten aller 50 Hss enthalten). Da es Hss beider Traditionen schon im frühen 13. Jh. gab, muß die Revision auf jeden Fall recht früh durchgeführt worden sein. Dem Teil IV sind in den Hss oft bestimmte Kapitel aus einem medizinischen Traktat von *Avicenna*, *De viribus cordis*, hinzugefügt. Da sie diesen Traktat für eine nützliche Ergänzung zur Edition hält, hat die Herausgeberin ihn im Anhang (II 187–210) veröffentlicht.

J. G a y á

Conrad of Prussia, *Commentary on the De Ente et Essentia* of *St. Thomas Aquinas*, eingel. u. komm. von *Joseph Bobik*. Gr. 8° (203 S.) Den Haag 1974, *Nijhoff*. – Das bisher einzige Ms dieses Kommentars wurde 1938 von *M. Grabmann* im Cod. 367 der Klosterbibliothek von *Admont* entdeckt. In der Schlußbemerkung des Kommentars heißt es dort: *Explicit opusculum super librum de ente et essentia Conradi de Prussia*, wobei allerdings der Name *Conradi* ausradiert ist und von *Grabmann* ergänzt wurde aufgrund des *Explicit* eines anderen Kommentars, wo er noch leserblich ist. Der Autor ist im übrigen völlig unbekannt. Da er von *Thomas* nicht als dem „*Sanctus Th.*“, sondern einfach als dem „*frater Th.*“ spricht, schließt *Grabmann*, daß der Kommentar vor dessen Heiligsprechung (1323) entstanden und darum der älteste bisher bekannte Kommentar zu *De ente et essentia* ist. Man wird dem *Hrsg.* wohl zustimmen können, wenn er meint, *Grabmann* habe den Wert des

Kommentars überschätzt (7). Die Stärke des Kommentars sieht er in der Deutung von Texten linguistischen oder logischen Charakters. Den z. T. wirklich schwierigen metaphysischen Texten, wie sie sich namentlich im 5. und 6. Kap. finden, zeigt sich Konrad nicht immer gewachsen. So hat er die Unterscheidung des *esse divinum* und des *esse commune* im 6. Kap. offenbar nicht richtig verstanden, wie auch B. sagt: *Conrad seems to have misread Aquinas' point entirely* (144). Man kann allerdings auch bezweifeln, ob B.s Übersetzung des *esse commune* durch „universal existence“ glücklich ist. Ein anderes Mißverständnis des Textes durch Konrad, das B. ebenfalls mit Recht rügt, ist die von Konrad Thomas zugeschriebene Auffassung, die vom Leib getrennte Seele sei „*individua sicut alie intelligentie*“, d. h. so, wie die geschaffenen reinen Geister (77, Z. 832 f., B.s Komm. 147). – Sehr nützlich sind die sorgfältig gearbeiteten Indices (163–203).

J. de Vries, S. J.

Zwaenpol, John P., C.I.C.M., *Les Quaestiones in Librum de Causis attribué à Henri de Gand* (Philos. médiévaux 15). 8^o (160 S.) Louvain-Paris 1974, Nauwelaerts. – Der anonyme „*Liber de causis*“, der so großen Einfluß auf die Scholastik ausgeübt hat, wurde des öfteren kommentiert. In der Bibliothek des Escorial fand sich nun ein Manuskript (h. II. 1), dessen Quaestiones ebenfalls einen Kommentar zum *Liber de causis* darstellen. Sie scheinen aus der Mitte des 13. Jh. zu stammen, nicht früher, weil die Bekanntschaft mit den *Quaestiones* des Roger Bacon (um 1245) vorausgesetzt ist. Das Ms trägt keinen Namen an der Spitze und der Hrsg. der kritischen Edition zeigt sich nicht so zuversichtlich in der Rechtfertigung der angeblichen Autorschaft Heinrichs von Gent, wie es noch M. Grabmann gewesen ist. Die Lösung der Frage hängt wesentlich davon ab, ob die in demselben Ms unmittelbar vorausgegangenen „*Quaestiones super metaphysicam Aristotelis*“ Heinrich von Gent zugeeignet werden können, was durch den Zusatz von späterer Hand und durch innere Gründe nahegelegt wird. Als Schwierigkeit bleibt, daß Heinrich von Gent sich niemals in seinen authentischen Werken auf einen Kommentar zum *Liber de causis* beruft, und auch, daß die alten Literaten und Biographen keinen solchen kennen. Der Hrsg. benutzt als Grundlage die einzig existierende Handschrift im Escorial und meistert anscheinend gut die Unebenheiten des schlecht überlieferten Textes. Auch die Verifikation der Zitate ging leicht vonstatten, weil sie sich meistens auf die griechischen und die arabischen Philosophen beschränken (Alfarabi, Algazel, Averroes, Avicbron), zu denen nur wenige Scholastiker hinzukommen (Alanus de Insulis, Gilbertus Porretanus, Petrus Lombardus und natürlich auch Boethius). – Auf die Frage nach dem Verf. des *Liber de causis* geht der Hrsg. nicht näher ein; wenn er einmal in dieser Hinsicht Alfarabi erwähnt, wäre eine kurze Übersicht der Problematik von Nutzen gewesen. Bei den ungemein zahlreichen Verschreibungen, Zusätzen, Lücken u. dgl. wird etwas vorschnell die richtige Lesart in den eigentlichen Text eingesetzt; das mag noch angehen, solange kein vernünftiger Zweifel möglich ist, aber in den übrigen Fällen würde sich das umgekehrte Verfahren grundsätzlich empfehlen (ursprüngliche Fassung der Handschrift im Text, notwendige Korrektur im Apparat).

J. Beumer, S. J.