

halten zu den außersittlichen Gütern auf einer anderen Ebene liegt. Dieser Unterschied scheint mir auch in der Egoismuskonzeption übersehen zu sein. Interpersonale Güterkonflikte kann es nur bei den außersittlichen Gütern geben. Das Wesen des Sittlichen besteht gerade darin, diese Konflikte in einer rationalen Weise zu lösen. Das kommt vor allem zum Ausdruck in der Aristotelischen These, die allgemeine Gerechtigkeit umfasse alle ethischen Tugenden, und diese Gerechtigkeit bestehe darin zu tun, was dem anderen nützt. Ich gebe gern zu, daß Aristoteles selbst Anlaß zu dieser Verwirrung gegeben hat. K. setzt immer wieder das Leben nach den ethischen Tugenden mit der Lebensform des Politikers gleich, und dafür gibt es Anhaltspunkte im Aristoteles-Text. Ohne Zweifel kann das Ziel der politischen Karriere mit den Interessen anderer in Konflikt kommen. Die Frage ist aber, ob man die Aristotelische Ethik als ganze von dieser Gleichsetzung her interpretieren kann. Die mangelnde Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem außersittlich Guten schlägt z. B. auch bei einer so elementaren Frage durch, was es bedeutet, einem anderen Menschen zu helfen. K. (87–90) ist der Auffassung, man könne nur dann einem anderen Menschen helfen, wenn man selbst die richtige Vorstellung vom Glück hat; andernfalls tue man das Richtige aus einem falschen Grund. So verzichtet z. B. ein junger Mann auf eine philosophische Karriere, um seinen kranken Vater zu pflegen. Er handelt nach K. nur dann in der richtigen Absicht, wenn sein Ziel ist, dem Vater soweit möglich ein theoretisches Leben zu ermöglichen. Das ist gegen jede Intuition, und das hat Aristoteles auch nie behauptet. Ziel der Tugend ist es, dem anderen zu nützen, d. h. ihm zu dem lebensnotwendigen natürlichen Gütern zu verhelfen (NE V 3, 1130 a 3–5). Hier ist zwischen Helfen und Erziehen zu unterscheiden. Wo K. gegen die These argumentiert, Aristoteles sei ein Egoist, bringt er, bevor er zu den Freundschaftsbüchern übergeht, zunächst etliche Argumente aus der politischen Philosophie des Aristoteles. Das ist anregend, dennoch stutzt der Leser, weil er davon ausgeht, Egoismus–Altruismus sei ein Problem der allgemeinen Ethik. Mir scheint, daß K. hier das Pferd am Schwanz aufzäumt. Die politische Ethik des Aristoteles beruht auf seiner Theorie der Gerechtigkeit. Deshalb hätte es nahe gelegen, zunächst und vor allem auf das grundlegende Problem von Egoismus und Gerechtigkeit einzugehen.

Gegen Ende seines Buches schreibt K.: „But even if my interpretation is not in the end accepted by the reader, I hope that I have at least shown that many of the topics treated in the NE must be considered together if we are to make progress in our understanding of the whole work.“ (354) Ich muß gestehen, daß ich, sowohl was die negative als auch was die positive hier ausgesprochene Erwartung angeht, einer der Leser bin, mit denen K. in diesem Satz rechnet.

F. RICKEN S. J.

SCHMITZ, HERMANN, *Die Ideenlehre des Aristoteles*. Band I: *Aristoteles*. 1. Teil: Kommentar zum siebten Buch der *Metaphysik*. 2. Teil: *Ontologie, Noologie, Theologie*. Band II: *Platon und Aristoteles*. Bonn: Bouvier 1985. XXII/324 S.; XIX/605 S.; XXVII/610 S.

Schmitz' voluminöses Opus ist im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht umfassend zu würdigen. Daher muß sich der Rez. auf einige Hinweise beschränken, die geeignet sind, die Grundidee etwas zu verdeutlichen, die der Autor mit seinem Opus verfolgt. Der Titel ‚Ideenlehre des Aristoteles‘, so betont S. im Vorwort, habe etwas Provozierendes, läuft er doch stracks der *communis opinio* zuwider, daß Aristoteles die mit dem Namen Platon verknüpfte Ideenlehre bekämpft und abgeschafft habe. Davon könne aber, so meint S., keine Rede sein, vielmehr diagnostiziert er bei Aristoteles ein Weiterdenken an demselben Thema, das sich nicht nur desselben Wortes *eidos* (Idee) bedient, auch der Sinn des Wortes bleibt „im Kern einheitlich, obwohl er wie bei allen aristotelischen Begriffswörtern vielfältig schattiert und verzweigt ist“ (I, 1, XI). Daß Aristoteles Platon fortsetzt, sei „spätestens seit Zeller nichts Neues“ und bereits Stenzel habe „diesem Gedanken eine Richtung gewiesen, die nicht an der Oberfläche bleibt“ (ebd). Worum es bei Aristoteles' Auseinandersetzung mit dem platonischen Denken und dessen Weiterführung nach S. zentral geht, ist „die Überwindung des Elementarismus“ (ebd). Mit diesem von G. Prauss geprägten Begriff ist S. zufolge eine

Denkweise gemeint, die „Platons philosophische Theorien bis zuletzt beherrscht“ (I, 2, 26) habe. S. unterscheidet im einzelnen eine linguistische und eine ontologische Denkweise eines solchen Elementarismus. Erstere erläutert er am platonischen Logosverständnis. Logos, so betont er, sei für Platon „entsprechend dem ursprünglichen, namentlich homerischen Wortsinn ein Zusammenlegen von Worten oder richtiger von Anrufen, Aufrufen von Sachen, mit dem Ergebnis eines Inventars, das ohne syntaktische Struktur Informationen liefert“ (I, 2, 27). Dieser linguistischen Elementartheorie entspricht nun der ontologische Elementarismus, den S. so beschreibt: „Für die Aufzählung im Inventar sind die aufgezählten Gegenstände zuzusagen niveaugleich. Sie stehen in einer Reihe . . . Die Unterscheidung zwischen Sachen, die durch Eigenschaften charakterisiert werden und solchen Eigenschaften, die nur charakterisieren und nicht selber eigene Sachen im vollen und ursprünglichen Sinn sind, ist . . . (noch) nicht verfügbar. Statt Eigenschaften kennt Platon nur Umstände, d. h. Elemente, die als selbständige Sachen in mehr oder minder gefügter Ordnung andere solche Elemente umstehen“ (I, 2, 28). Ontologischer Elementarismus und linguistische Elementartheorie lassen sich im übrigen nach S.' Meinung gut an dem platonischen Buchstabengleichnis verdeutlichen, wenn man darunter versteht „die Auffassung der Welt nach Art eines Textes, in dem Sinn, daß sie aus einfachen Elementen – entsprechend den Buchstaben – besteht und der Erkenntnis die Aufgabe stellt, sie wie einen Text zu lesen, aber nicht wie wir es tun, indem wir Texte als Gefüge von Sätzen auffassen, sondern buchstabierend wie die Anfänger, die sich in Texte einer fremden Sprache einlesen“ (ebd.). Das Beispiel insinuiert schon, daß ein solcher Elementarismus nicht das Non plus ultra sein kann, und so wird denn auch verständlich, warum Aristoteles über eine solche Position hinausgegangen ist. Zunächst einmal ist S. in diesem Zusammenhang um den Nachweis der Unechtheit der aristotelischen Kategorienschrift bemüht, „die durch ihre scheinbare Plausibilität jahrtausendlang, lastend wie ein Stein, den Zugang zu den originellen Ansätzen des Aristoteles . . . verengt hat und sich“ in der Optik von S. „als propädeutisches Kompendium aus dem theophrastischen Peripatos herausstellt“ (I, 2, XI). Die eigentlich wegweisende Einsicht der genuin aristotelischen Kategorienlehre liegt für ihn dagegen „in der Entdeckung der . . . prädikativen Aussage, in der etwas von etwas gesagt und nicht nur Seiendes aufgezählt“ und „registriert wird“ (I, 2, 54). Denn „ein Inventar ist in der starren Weise umkehrbar eindeutiger Zuordnung an den Vorrat, der dargestellt werden soll, gebunden; in der Prädikation werden diese Fesseln gelockert“, und zwar gelingt Aristoteles „diese Lockerung . . . durch die bahnbrechende Entdeckung verschiedener Richtungen des Fragens, denen Gattungen oder Figuren der Prädikation . . . entsprechen: die Kategorien im technischen Sinn der Kategorienlehre“ (I, 2, 54f.). Soviel eine kurze Verdeutlichung zu dem, was S. unter platonischem Elementarismus versteht und warum Aristoteles bei ihm als dessen Überwinder erscheint.

S. hat seinen Interpretationsansatz nicht nur anhand einer Interpretation des 7. Buches der aristotelischen Metaphysik zu bewähren gesucht, sondern auch grundsätzliche Überlegungen zur aristotelischen Ontologie, Noologie und Theologie vorgelegt. Das 7. Buch der aristotelischen Metaphysik, davon ist er überzeugt, stellt an die Interpretation besondere Anforderungen, ist es doch seiner Meinung nach der schwierigste philosophische Text, der uns überhaupt aus dem Altertum erhalten ist, und einer der schwierigsten philosophischen Texte überhaupt. Das bisherige Verfahren der modernen Kommentare, „von Punkt zu Punkt mit Bemerkungen von der einen zur anderen Schwierigkeit zu hüpfen“ (I, 1, XII) wird dem Text insofern nicht gerecht, als „zu viele undurchsichtige Zwischenräume bleiben“ (ebd.). Aber auch Thomas von Aquins Versuch, Aristoteles kontinuierlich zu kommentieren, kann heute nicht mehr überzeugen, da er „mit dem für modernes historisches Denken sonderbaren rationalistischen Vorurteil“ an den Text heranging, „er habe ein planmäßig lehrbuchartig fortschreitendes Werk vor sich“ (ebd.). Angesichts der Verlegenheit, einen Weg durch das Labyrinth des 7. Buches der Metaphysik zu finden, favorisiert S. selbst den kontinuierlichen Kommentierstil. Nicht ohne Stolz vermerkt er, „Stück für Stück“ und „Satz für Satz“ habe er „umgepflügt“ in der Hoffnung, wenigstens so viel erreicht zu haben, „daß man künftig jedem Anfänger, der Philosophie studiert, das 7. Buch der Metaphysik in die Hand drücken kann, mit der Zuversicht, daß er zu jeder Stelle, an der er Anstoß nimmt

und den Kopf schüttelt oder resignieren will, im Kommentar einen vernünftigen Vorschlag findet, der ihm weiterhilft (I, 1, XII f.). In den Ausführungen zur aristotelischen Ontologie ist S. verständlicherweise um Abhebung der aristotelischen von der platonischen Ontologie bemüht. Platon, so schreibt er, verstehe das Seiende als Baustein bzw. Mörtel des Weltgebäudes, die von ihm intendierte Universalwissenschaft verfare „vom Prinzip absteigend, kombinatorisch konstruierend“ (I, 2, 97), die aristotelische Wissenschaft vom Seienden als Seiendem verfare dagegen hermeneutisch, ihr gehe es nicht darum, „das Universum aus einem endlichen Vorrat wiederkehrender Elemente schichtenweise nachzubauen“ (ebd.), sondern sie differenziere die Gegenstände nach vielfachen, aber um ein Zentrum sich gruppierenden Bedeutungen der Rede vom Seienden. Er entdeckt m. a. W. „die Mannigfaltigkeit mehrerer Sinne von Sein, von denen alle außer einem uneigentlich und durch konvergente Metaphorik auf diesen einen bezogen sind“ (I, 2, 68). Auf diese Weise entsteht eine radikale Sprach- und Erkenntnis-kritik, die sich von der in der Neuzeit üblichen und besonders durch Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ repräsentierten dadurch unterscheidet, daß sie „auf Tun und Vermögen des erkennenden Subjekts keine Rücksicht nimmt, sondern sich auf die kritische Auslegung des in Formen der Sprache dem Subjekt vorgegebenen Rahmens beschränkt“ (ebd.). Wichtig ist für S., daß die aristotelische pros-hen-Struktur nicht, wie die Scholastik glaubte, als *analogia attributionis* verstanden werden kann. Diese Verdeutlichung führt nach S. gänzlich in die Irre. Näher kommt der Sache schon der in der angelsächsischen Philosophie übliche Ausdruck ‚focal meaning‘. Trotzdem zieht es S. vor, von konvergenter Metaphorik zu sprechen. Wenn wir beispielsweise von einem schönen Mädchen, schönem Wetter und einem schönem Tod sprechen, dann mögen zwar zwischen Mädchen und Wetter und Mädchen und Tod „Sinnbrücken der Qualifizierung“ (I, 2, 69) zu entdecken sein, wohl kaum aber zwischen Wetter und Tod. Entscheidend ist in diesem Falle nur, daß es eine eigentliche Bedeutung gibt, von der die anderen uneigentlichen abhängen, insofern sie in ihrem Sinn nicht verständlich werden ohne die Bezugnahme auf diese. Von hierher fällt auch ein neues Licht auf den Gegensatz von Platon und Aristoteles. Wenn Aristoteles auch wie gesagt niemals die Ideenlehre bekämpft hat, so hat er doch den „Chorismos bekämpft, die elementaristische Absonderung und Hypostasierung der Ideen, verbunden mit einem systematischen Doppel- und Mehrfachsin der Rede vom Seienden, wodurch auch dem Uneigentlichen Platz gelassen wird“ (I, 2, 101). Dadurch entfällt zwar, wie S. weiter ausführt, die Weltverdopplung der von Aristoteles anfänglich kritisierten Ideenlehre, nicht aber die Welt der Ideen, vielmehr könne Aristoteles’ Ideenlehre als „exzessiver Platonismus“ verstanden werden, „in dem der Seinsvorrang der Ideen durch konvergente Metaphorik über die entsprechenden Konzepte Platons, die auf dem quantitativen Unterschied von reinem und gemischtem oder getrübbten, völligem und geminderten Sein bei inhaltlicher Ähnlichkeit beruhen, hinaus so weit gesteigert wird, daß sich ein entschiedener Gegensatz zu diesem ergibt“ (ebd.). Im Anschluß an seine Überlegungen zur Ontologie des Aristoteles wendet sich S. dem aristotelischen Geist und Gottesbegriff zu, wobei er auf eine gründliche „Umgestaltung des Bildes“ zielt, „das die herrschende Meinung von der Noologie und Theologie des Aristoteles vorspiegelt“ (I, 2, XII). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß im 12. Buch der Metaphysik nirgends von einem göttlichen Geist die Rede ist, wohl aber in *De anima*, wo der schaffende Geist als der Seele transzendent und als Gott zu verstehen ist. Den Hauptfehler der herrschenden Aristotelesinterpretation erblickt S. darin, daß sie die Entwicklung des Aristoteles übersehe bzw. unterschätze und daher Überzeugungen, die Aristoteles erst in seiner letzten Lebensphase in bezug auf Geist und Gott gewonnen habe, als das schlechthin aristotelische Lehrgut zum Maßstab aller Aussagen über seine Noologie und Theologie erhebe. S. spricht von einem langen Schatten, den der unbewegte Bewegter auf die Philosophie des Aristoteles geworfen habe, und versucht zu zeigen, daß dieses Konzept von Aristoteles „erst gegen Ende seines Lebens in den Vordergrund der Theologie gestellt, zuvor aber aus einem untheologischen Interesse (Widerlegung des Heraklitismus) konzipiert und ausgebildet worden ist“ (I, 2, XIII). Während der weitaus längsten Zeit seines Denkerlebens sei Gott für Aristoteles dagegen „die Form und Idee der Welt“ (I, 1, XIII) gewesen und gerade nicht, wie Goethe diesen Gott mißverstehend

ironisch bemerkt, „ein Gott, der nur von außen stieße, im Kreis das All am Finger laufen ließe“, statt „die Welt im Innern zu bewegen“. S. unterscheidet daher zwischen Intimitätstheologie und Transzendenztheologie bei Aristoteles und parallel zwischen einer monistischen Geistlehre und einer Geistspaltung bzw. einem endonoetischen Dualismus bei Aristoteles. Denn zunächst sei es Aristoteles darum gegangen, Platons psychosomatischen Dualismus zu überwinden mit der These, „daß Körper und Seele ... ein und dasselbe in zwei Seinsweisen seien“ (I, 2, 187), doch in seiner Spätzeit habe er sich davon abgewandt. S. beschreibt diese Wandlung näher wie folgt: „Vor dem psychonoetischen Dualismus rettet sich Aristoteles in einen endonoetischen ... In der Seele bleibt ein sogenannter Geist, der gar keine eigene Natur mehr hat außer der, daß er fähig ist, alle Ideen aufzunehmen ... Ein solcher Geist fügt der Seele nur die ‚negative capability‘ (Keats) hinzu, die sie nicht trübt und nicht davon abhält, ganz und gar die erste Vollendlichkeit eines naturhaften lebensfähigen Körpers ... zu sein. Er bedarf aber, weil er bloß aufnahmefähig ist, eines aktiven Korrelats, das ihn mit Inhalt füllt. Das ist der schaffende Geist, der die im Geist der Seele bloß potentiellen Ideen ... aktualisiert wie das Licht die Farben aufscheinen läßt“ (I, 2, 189f.). Dabei muß dieser schaffende Geist als transzendentes Prinzip verstanden werden, das in der Seele bloß wirkt, nicht aber ist, was zur Folge hat, daß der Physiker die ganze Seele einschließlich ihres Geistes in sein Gebiet übernehmen kann, ohne sich doch aufgrund der von Aristoteles vorgenommenen Geistspaltung des schaffenden Geistes zu bemächtigen.

S. beschließt den zweiten Teilband mit einigen Überlegungen zur Genese der aristotelischen Metaphysik, deren Ziel es ist, die von Jäger angewandte entwicklungsgeschichtliche Methode zu rehabilitieren. Allerdings spart er bei allem Lob für die Jäger eigene detektivische Methode scharfsinniger Analyse und Kombination von Einzelbeobachtungen auch nicht an Kritik, denn Jäger war s. E. „ganz oberflächlich in der Rekonstruktion der philosophischen Problematik und oberflächlich auch als Philologe, da er aus dürftigsten Anzeichen die Entstehungszeit ganzer Bücher der Metaphysik ... erschließen zu können glaubte, ohne sich innerhalb dieser Bücher nach Schichten und Verwerfungen umzusehen“ (I, 1, 114). Die entwicklungsgeschichtliche Methode muß heute also subtiler gehandhabt werden als das bei Jäger der Fall war, aber sie ist, daran läßt S. keinen Zweifel, unentbehrlich, wenn man nicht riskieren will, Aristoteles Thesen zuzuschreiben, die dieser zu keiner Zeit vertreten habe. Würde man nicht so verfahren, dann muß das bei Aristoteles zu einem genauso ruinösen Ergebnis führen als wenn man im Falle Kants dessen Dogmen zusammentragen würde, ohne nach Schichten seiner Entwicklung zu differenzieren. Bei solcher genetischen Rekonstruktion des aristotelischen Opus' läßt sich S. von der Vorstellung leiten, es komme darauf an, den Stagiriten vom Sockel der Überzeitlichkeit herunterzuholen und sein Werk in die augenblicklichen Umstände und Interessen seines Philosophenlebens zurückzusetzen. Denn er ist davon überzeugt, die Schriftstellerei der klassischen griechischen Philosophen habe viel mehr als die moderne den Charakter eines Gelegenheitsgedichts, ja er wagt sogar den kühnen Vergleich, die platonischen Dialoge und die aristotelischen Metaphysikbücher hätten mit den Flugschriften der Reformationszeit mehr gemein als unsere heutigen philosophischen Abhandlungen. Was speziell Aristoteles' Vita angeht, so räumt er mit dem „Phantom des eine etablierte Schule regierenden Professors Aristoteles“ (I, 2, 398) auf, das Jäger in Umlauf gesetzt habe, der in Aristoteles „einen antiken Mommsen an der Spitze eines wissenschaftlichen Großbetriebs“ (ebd.) sehe. Davon könne keine Rede sein. Aristoteles habe es, modern gesprochen, in seinem Gelehrtenleben nicht bis zu einem Ordinarius gebracht, sondern nur bis zu einem „Privatdozenten, der freie Vorlesungen an einer öffentlichen Schule hielt und dabei allerdings ein Kränzchen berühmter Männer als Anhängerschaft gewann“ (ebd.). Verglichen mit Plato, „der in der gefälligen Muse der Akademie, bedrängt nur von Debatten im engsten Kreis ... aber nach außen durch einflußreiche Freunde gesichert und als Halbgott verehrt ... an der Spitze einer mächtigen Schule und als gesuchte politische Autorität das Luxusleben eines Fürsten führen konnte“ (I, 2, 401) hatte es Aristoteles bedeutend schwerer. Er mußte sein Leben als Wissenschaftler und Philosoph, wie S. sich ausdrückt, „einem Leben abpressen, das ein Sturm von Bedrängnissen war“ (ebd.). Der flickentepichartige Zustand großer Teile der Metaphysik erklärt sich für S. von daher

aus der „Unruhe eines Mannes, der bei ungeheurer Produktivität, zahlreichen (z. B. politischen) Ablenkungen und Anfechtungen sowie ... schwacher Gesundheit des Halts an einer etablierten Schule entbehren mußte“ (I, 2, XV). Eines der wichtigsten Kompositionsprinzipien der aristotelischen Pragmatien sei der Zeitmangel des Verfassers. Neben der „Absicht, durch Wiedervorlage älterer Ausarbeitungen aus der Akademie- und Assoszeit sich die Werbung von Hörern und Anhängern in akademischen Kreisen zu erleichtern“ erkläre sich dadurch der „für Aristoteles charakteristische Rückgriff auf alte Papiere“, denn „der alternde Aristoteles nahm sich im Drang seiner Vorhaben und Abhaltungen nicht die Zeit, neue Gedanken von vorn zu entwickeln, sondern pflanzte sie liegengeliebten älteren Entwürfen auf“ (ebd.).

Diese allgemeinen Überlegungen zum Charakter der aristotelischen Pragmatien macht S. nun fruchtbar für die Deutung des Buches Z der aristotelischen Metaphysik. Die von Aristoteles selbst komponierte Fassung des echten Kerns von Z, konkret die Folge der Kapitel, 1, 2, 3, 7, 4, 5, 6, 10–17 nach Abzug aller in diesen Kapiteln ausgemachten fremden Zutaten bezeichnet er als Z-Kolleg. Spätestens ab Kapitel 10, so meint er, hätten wir es mit einem für Angehörige oder Sympathisanten der xenokratischen Akademie bestimmten Kurs zu tun, mit dem Aristoteles nach seiner letzten Rückkehr nach Athen den Zweck verfolge, für sein eigenes Philosophieren Anhänger zu werben. Dabei bediente er sich der raffinierten Technik, eine Ausarbeitung aus seiner frühen Akademiezeit zugrunde zu legen, die er gewissermaßen unter der Hand in der Weise transformierte, „daß mehr und mehr Grundgedanken seiner reifen, gar nicht mehr xenokratisch-akademischen Ideenlehre zum Vorschein kamen und die Oberhand gewannen“ (I, 2, 467). Im ganzen wertet S. Z als Beleg für seine These von der antielementaristischen Wendung, die Aristoteles Denken genommen habe. Zwar hält er auch in Z an der Bestimmung des Wesens als Was-ist-es? fest, aber der Glaube an dessen Zusammensetzbarkeit aus Definitionsbestandteilen ist ihm abhanden gekommen. Das wahrhaft seiende Wesen entschlüpft, wie S. sagt, durch seine Einfachheit der Definition. Aristoteles muß daher zu diesen unzusammengesetzten Gegenständen einen anderen Zugang als den der Definition suchen und diesen findet er nach S. „im Berühren und der bloßen Sage als Gegensatz zur Aussage ... die etwas von etwas prädiert“ (I, 2, 485). Im Zentrum von Aristoteles' Metaphysik stehen also für S. „die Wesen, die vor dem Definieren und Aussagen, den kombinatorischen Operationen diskursiven Denkens bekannt sein müssen und nicht erst von diesen zum Vorschein gebracht werden können: die einfachen Prägnanztypen ... die für Definition und Analyse unerreichbar bleiben“ (I, 2, 486). Spätestens hier zeigt sich, daß S. in Aristoteles einen Vorläufer sieht für seinen eigenen phänomenologischen Zugang zur Wirklichkeit. In anderen Zusammenhängen wird das noch deutlicher. So verweist er etwa darauf, daß Aristoteles das „linguistische Definitionsschema“ hinter sich lasse zugunsten des „gestaltpsychologische(n) Schemas der Bestimmtheit“, konkret der Idee als dem „prägnante(n) Urphänomen“, der „guten Gestalt“ vor dem verschwimmenden Hintergrund des Stoffes“ (I, 1, 190), oder die Position, die Aristoteles in Z erreicht, wird wiederum unter ausdrücklicher Berufung auf die Berliner Schule der Gestaltpsychologie (Wertheimer, Köhler, Koffka, Metzger) wie folgt beschrieben: „Die Idee als vollendete Differenz ist der einfache charakteristische Grundzug, mit dem sich eine Sache vor dem Hintergrund der Gattung als des indefiniten und daher aus der Definition eliminierten Stoffes ... abzeichnet“ (I, 1, 196).

Im zweiten Band unternimmt S. dann den Versuch, „die gesamte Geschichte der Spekulation über Ideen und Prinzipien von den Anfängen der Akademie bis zur Ausreifung der eigentümlichen Spekulation des Aristoteles soweit durchsichtig zu machen, wie die im Corpus Platonicum et Aristotelicum sowie in den antiken Nebenquellen erhaltene Überlieferung es bei schärfstem Zusehen irgend gestattet“ (I, 1, XVI). Was den Streit um den esoterischen Platon angeht, der die Altertumswissenschaft in unserem Jahrhundert seit langem in Atem hält, ist S. guten Mutes, ihn einer Lösung zuführen zu können, glaubt er doch, einen Gesichtspunkt gefunden zu haben, „der den vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Platon der Dialoge und dem Platon der Prinzipien und Idealzahlen bis zur Geringfügigkeit entschärft“ (ebd.). Dem Corpus Platonicum lassen sich nämlich s. E. „bei sorgfältigem Abhören klar ausgesprochener und zart ange-

deuteter Stellungnahmen verlässliche Hinweise auf innerakademische Diskussionsparteien so entnehmen, daß die Positionswchsel Platons in der Ideenlehre weitgehend als Züge mit und zwischen diesen Parteien verständlich werden“ (ebd.). Ein „unangemessenes Platonbild“ (ebd.) ist also schuld an der ganzen Diskussion um Platons ungeschriebene Lehre, Platon ist nicht „ein philosophischer Souverän, der von Anfang an weiß, was er will und dieses Wissen aus pädagogischen Gründen nur tropfenweise abgibt“ (II, XIX) bzw. „ein philosophischer Originaldenker, der mit zäher Konsequenz seinen Entwurf der Ideen und Prinzipien in Dialogen oder auch in Vorträgen ‚hinter der Szene‘ durchgesetzt hätte“ (I, 1, XVI), sondern „der höchst anregbare und wandlungsfähige Mittelpunkt eines Spannungsfeldes engagierter Diskussion“ (II, XXI), und als solcher beharrt er gerade nicht auf bestimmten Thesen, sondern experimentiert permanent mit Gedanken, ja treibt mit diesen sein „variantenreiches Spiel“ (II, XIX). Im ganzen ist S. in dem zweiten Band bestrebt, Leben und Zusammenhang in das Bild der von Platon geleiteten Akademie zu bringen, nicht zuletzt auch deshalb, um dadurch eine lebendigere Vorstellung von Aristoteles als einem Angehörigen dieses Kreises zu entwickeln. Konkret diagnostiziert S. in diesem Zusammenhang mehrere dramatische Wendepunkte in Aristoteles' geistiger Biographie. Im einzelnen spricht er von einer „Sezession an der Seite puristischer Ideenfreude während der Abwesenheit Platons in Sizilien“, von einer „Erschütterung über den Mißerfolg, den Platons Vortrag beim Publikum hatte“ und dem Versuch des Aristoteles, mit Hilfe des Protreptikos diese Scharte auszuweiten, der ihn in Gegensatz zu den Isokrateern brachte, von einem „Rundumschlag“ gegen die Ideenlehre in ihren verschiedenen Parteiformen“ (II, XXII) in späteren Jahren und schließlich von einem Streit mit Platon kurz vor dessen Tod, der wahrscheinlich die rasche Abreise des Aristoteles nach Assos ausgelöst habe.

Soviel einige wenige Hinweise zu S.' Versuch einer Neuaneignung des aristotelischen Denkens: Daß dieser Versuch nur verständlich werden kann auf dem Hintergrund bestimmter systematischer und philosophiehistorischer Prämissen, geht klar aus dem Ausblick hervor, mit dem S. sein Opus grande beschließt. Platon und Demokrit werden dort nämlich als die Schicksalsgestalten der abendländischen Geistesgeschichte bezeichnet. Beiden gemeinsam sei die erkenntnistheoretische Geringschätzung des Sinnlichen, der um Stabilisierung bemühte Rückgang auf ein „Mosaik spröder Elemente“, konkret der Ideen bzw. der Atome, „die Zusammenfassung der vermeintlichen Innenwelt zu einer vom Körper sich abhebenden Seele ... die Objektivierung der Außenwelt anhand des Modells fester Körper“ (II, 561). S. ist überzeugt, „die irdische altkluge Heiterkeit Demokrits und das jugendlich transzendierende Schwärmen Platons“ (ebd.) ergänzen sich durchaus in ihren problematischen Konsequenzen. Denn die bei beiden Denkern durchschlagende Tendenz zur Vergegenständlichung habe sich faktisch in der Geschichte des Abendlandes durchgesetzt, nachdem auch der urchristliche Aufbruch nichts dagegen vermocht habe, und habe im 19. und 20. Jahrhundert „auf den Schultern Kants und Fichtes zum Idealbild des modernen Ingenieurs“ geführt, „der mit nüchterner Selbstdisziplin alles Begegnende auf das Zähl- und Meßbare reduziert“ (ebd.). S. betont nicht nur die Abkünftigkeit einer solchen Vergegenständlichungstendenz, denn „bevor der Mensch ... projiziert und an distanzierte Gegenstände kommt, hat er Eindrücke, von denen er betroffen ist“ (I, 1, XVIII), er glaubt auch, im Denken des Aristoteles Ansätze für eine Überwindung des „platonisch-demokratische(n) Dogma(s)“ (II, 562) ausmachen zu können. Denn Aristoteles habe nicht nur „im Gefolge Demokrits und Platons die analytisch-kritische Methode der Begründung und Argumentation als wichtigstes Werkzeug europäischer Vergegenständlichung auf breiter Front gestaltet und durchgeführt, sondern auch im Gegenzug durch seine Ideenlehre ... der exakten, von platonischer Schwärmerei freien Intuition wieder Raum gewährt“ (I, 1, XIX). Wieweit S.' Rekurs auf die aristotelische Ideenlehre sich als neuer Zugang zum Werk des Stagiriten durchsetzen wird, muß sich in der weiteren Diskussion der philologischen Hypothesen des Autors zeigen. Daß S.' Approach aber nicht der einzig mögliche ist, dürfte schon aus dem Parallelunternehmen von Patzig/Frede hervorgehen, das mit ähnlichem philologischen Aufwand bei der Deutung des Buches Z zu anderen Ergebnissen kommt als S. (S. hat sich mit diesem Werk mittler-

weile auch kritisch auseinandergesetzt [vgl. PhR 37 95–111], ohne daß es, wie in der Regel üblich, zu einer Annäherung der Standpunkte gekommen wäre.) Gleichgültig aber, welches Ergebnis der Streit um die Neuaneignung des aristotelischen Erbes auf die Dauer erbringt, bewundernswert ist auf jeden Fall, mit welcher Energie sich S. interpretatorisch auf das aristotelische Denken und seinen Kontext eingelassen hat. Man glaubt es dem Autor ohne weiteres, wenn er im Vorwort von einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Aristoteles aus „Liebe zur Sache“ (I, 1, XI) spricht.

H.-L. OLLIG S. J.

LA TEOLOGIA MISTICO-SAPIENZIALE DI ANSELM STOLZ. A cura di *Elmar Salmann* (Studia Anselmiana 100). Roma: Benedictina – Edizioni Abbazia S. Paolo 1988. 125. S.

L'ATTUALITÀ FILOSOFICA DI ANSELMO D'AOSTA. A cura di *Maternus Hoegen* (Studia Anselmiana 101). Roma: Benedictina – Edizioni Abbazia S. Paolo 1990. 263 S.

Die beiden Sammelbände können hier selbstverständlich nicht adäquat diskutiert werden; doch muß auch eine Auswahlvorstellung nicht allen Werts entbehren, wenn sie einen Eindruck vom Ganzen vermittelt und zum Eigenstudium anregt. Bd. 100 der Studien legt die Referate eines Symposions vom Mai 1987 vor (im Rahmen der Jahrhundert-Feier der Hochschule S. Anselmo). Nach persönlichen Erinnerungen (*G. J. Békés*) gelten zwei Beiträge der Erneuerung der mystischen Theologie (*B. Calati*, *Linee portanti della mistica di A. Stolz e la spiritualità oggi*; *A. Lipari*, *Teologia della mistica in A. St.*), wobei „der Akzent stärker auf das Neue, Zukunftsweisende, das Unbefangene, Befreiende der Stolzschens Theologie gelegt“ wird (9 – mit kritischen Anfragen bei Calati), während in den beiden Aufsätzen des Hrsg. stärker „nicht das Zeitbedingte, sondern auch das angesichts des damals Möglichen und programmatischen Neubeginns erstaunliche Scheitern der Stolzschens Denkbemühung“ akzentuiert wird (ebd.). Zunächst geht es um das Problem der ‚Analysis fidei‘ bei A. St. und P. Rousselot (der Beitrag ist die Ausarbeitung eines Abschnitts aus der Diss. [masch.] von E. Salmann, Münster 1979: *Gnadenerfahrung im Gebet*). Ein neuscholastisches Problem war die gleichzeitige Wahrung von Rationalität und Übernatürlichkeit des Glaubensaktes (73). Zwar muß der Kritiker jener Zwei-Stockwerke-Konzeption „vielleicht doch wieder schärfer sehen lernen, daß ... Glaube, Gnade, Erlösung nicht zu Unrecht als heilsamer Zusatz zu einer in sich integralen (Schöpfungs-)Ordnung verstanden wurden“ (75), daß das Heil transzendent ist gegenüber jeder „Art von psychischer oder sozialer Bewahrheitung“ (76); aber das nimmt der Kritik nicht ihr Recht – konkret auch im Blick auf die Folgen für St. selbst, der seine Dissertation „Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas v. A.“ (überarbeitet und auf den historischen Teil beschränkt) erst 1933 publizieren konnte, als er in S. Anselmo führender Dogmatiker geworden war, und später unter der Drohung einer amtlichen Untersuchung stand, die nach dem Erscheinen seiner „Theologie der Mystik“ (1936) von Garrigou-Lagrange betrieben wurde (5,77). Gegenüber den Fragen, die Extrinsezismus, Rationalismus und „blinde Übernatürlichkeit“ aufwerfen, ist St. einer der wenigen, die sich zwischen den Kriegen mit Rousselot auseinandersetzen. Dieser „war seiner Zeit zugleich zu weit und noch nicht weit genug voraus“ (83 – vgl. die mehrfach zitierte Untersuchung von E. Kunz, *Glaube – Gnade – Geschichte*, Frankfurt/M. 1969). Der rationale Anweg geht in der gnadenhaften Stimmigkeit des Blicks der Liebe auf. Gegen ihn läßt St. die Schau der Glaubwürdigkeit „vom Glaubensakt unterschieden sein“, während andererseits (gegen Garrigou-Lagrange) das Glaubensmotiv „gesehen, nicht geglaubt“ wird (88). Die natürliche Seite des Glaubensvorgangs tritt in der Folge allerdings völlig zurück. Das bestätigt sich auch in St.s Anselm-Interpretation, welcher der Schlußbeitrag gilt, findet St. doch „in der Konfrontation mit Anselm zu seiner eigenen theologischen Methode“ (102), gegen dessen rationalistische Deutung bei Allers wie auch F. S. Schmitt. Allerdings liest er selbst ihn nun mit Barth rein theologisch „mystisch“ (108 Z. 6: als *die*; Z. 16 f.: als integralen Bestandteils), ja, er „verschärft und vereinseitigt“ Barths Sicht noch (110). Im Prosl. finde sich von einem Gottesbeweis „keine Spur“, womit St. schließlich statt zur erhofften Integration zur „Entgegensetzung philosophischer und theologischer, mystischer und rationaler Momente“ gelangt (117). Auch heute „gibt es immer