**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 1 (1954)

**Heft:** 3

**Rubrik:** Besprechungen

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Besprechungen

## Textausgaben

**Q. S. F. Tertuliani Opera, pars I: Opera catholica adversus Marcionem.** (Corpus Christianorum, series latina I.) — Brepols, Turnholti [Turnhout, Belg.] 1953. xxv-75 p.

Von der neuen Sammlung *Corpus Christianorum, Series Latina,* Bd. I, Teil I, ist soeben die erste Lieferung erschienen. Sie enthält die ersten Schriften Tertullians *Ad Martyras,* bearbeitet von E. Dekkers (S. 3-8) und *Ad Nationes libri II,* neubearbeitet von J. G. Borleffs (S. 11-75). Vom zunächst genannten Schriftchen Tertullians hatte man außer der unzuverlässigen Ausgabe in der PL I 619 (2. Aufl. I 691) eine nach den Hss. bearbeitete, aber schwer zugängliche Version von Th. H. Bindley (Oxford 1893) zur Verfügung. Die Wiener Väterausgabe (CSEL) hat für den IV. Band der Werke Tertullians eine Neubearbeitung von Em. Kroymann angekündigt, aber inzwischen startet das *Corpus Christianorum* mit einer eigenen Ausgabe nach den fünf bekannten Hss. des 15. Jahrhunderts und den sechs bisherigen Editionen. Die *Libri II ad Nationes* (PL I 559, bzw. 629), welche Borleffs selbst bereits 1929 nach der einzigen Hs. des 9. Jh. edierte, wird nun vom gleichen Forscher hier neubearbeitet. Unter den ultravioletten Strahlen einer Quartzlampe konnte er in der Hs. fast 200, sonst unleserlich gewordenen Stellen entweder ganz oder teilweise rekonstituieren, bzw. wirkliche Lücken in der Hs. feststellen. Einige positive Ergebnisse dieser technischen Bearbeitung der Hs. bestätigen einfach die Leseart der ältesten Ausgaben. Die erste Lieferung des *Corpus Christianorum* eröffnet die Reihe auf würdige Weise. Mögen nun bald die anderen folgen!

Fribourg. G. G. Meersseman O. P.

**Alberti Magni Ord. Fr. Praed. Postilla super Isaiam** primum edidit Ferdinandus Siepmann. **Postillae super Ieremiam et Postillae super Ezechielem fragmenta** edidit Henricus Ostlender. (Opera omnia, tom. XIX.) — Aschendorff, Monasterii [Münster] 1952. xxiv-684 p.

Von den ungedruckten Werken Alberts des Großen, welche das Kölner Albertus Institut zunächst herausgeben will, kündigten wir im Divus Thomas (1952, S. 102-114) bereits die *Summa de bono* an, die in der neuen Kölner Gesamtausgabe Bd. XXVIII dargestellt wird. Nun veröffentlicht das Institut

kaum ein Jahr später als Bd. XIX der Gesamtausgabe den ganzen Isaiaskommentar und die Fragmente der Hieremias- und Ezechielpostillen.

Vom Isaiaskommentar entdeckten wir selbst in Berlin und Fr. Pelster in Leipzig je eine Hs. Weitere wurden seitdem nicht aufgefunden. Vom Jeremiaskommentar konnten wir 1932 ein größeres Stück in einer Brügger Hs. feststellen. Eine vollständige Hs. wurde bis jetzt nicht gefunden, nicht einmal der von G. Dinghens O. P. 1649 ebenfalls außerhalb Deutschland entdeckte Codex (vgl. Divus Thomas 1952, S. 109). Vom Ezechielkommentar fand P. Heusgen 1933 ein kleines Stück in einer Kölner Hs. Auch das half nicht, um in irgendeiner anonymen Hs. den vollständigen Text identifizieren zu können. Ob die von G. Dinghens 1649 in Avignon aufgefundene Hs. (vgl. Divus Thomas 1952, S. 109) irgendwo noch besteht, scheint von den Kölner Editoren nicht untersucht worden zu sein.

Die vorliegende Ausgabe ist vortrefflich. Zwar gab es wegen des Handschriftenmangels nicht viel Varianten zu verarbeiten, aber die zur Verfügung stehenden, späten Hss. boten teilweise unzuverlässige Lesearten, sodaß die Editoren ihre Geduld und ihren Scharfsinn zur Rekonstitution eines brauchbaren Textes anwenden konnten. Die Zitate wurden ebenfalls genau identifiziert, hie und da wichtige Parallelstellen verzeichnet. Am Schluß finden sich vortreffliche Indices. Die Einleitung zum Isaiaskommentar enthält eine wertvolle Untersuchung über den von Albert gebrauchten Vulgatatext. Es versteht sich von selbst, daß diese Postillen Alberts für die Geschichte der Theologie nicht so wichtig sind wie die *Summa de bono*, aber für manche Probleme dürfen sie nicht außer acht gelassen werden, wie wir selbst und B. Van Hulse bereits dargelegt haben. Die Prolegomena und die Fußnoten der Kölner Ausgabe erleichtern eine weitere Benutzung in dieser Hinsicht. Wir schließen mit dem Wunsche, das Kölner Institut möge im gleichen Tempo und mit der gleichen Zuverlässigkeit die weiteren Bände herausbringen. *Perge quo cepisti!*

Fribourg. G. G. Meersseman O. P.

**Wyss, Joseph M.: De natura materiae attributed to St. Thomas Aquinas.** Introduction and text according to the tradition of the manuscripts. (Textus philosophici Friburgenses, 3.) — Société philos., Fribourg 1953. 135 p.

Der Mediaevist wird jedem Forscher Dank wissen, der sich der mühevollen Aufgabe unterzieht, einen wissenschaftlich einwandfreien Text mittelalterlicher Philosophen und Theologen zu publizieren, denn ohne solche Editionen wird es unmöglich sein, die großen Lücken zu schließen und die vielen Unsicherheiten zu klären, auf die jeder stößt, der sich mit scholastischen Studien beschäftigt.

Wyss hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht. In der *Einleitung* bietet er vorerst das heute wohl umfassendste Verzeichnis der Handschriften, in welchen das dem Aquinaten zugeschriebene Opusculum, « De natura materiae », zu finden ist. Der Autor kennt 29 Handschriften, wovon er 9 dem 14. Jh. und 20 dem 15. Jh. zuschreibt. Dieser Teil der Arbeit muß als vorzüglich taxiert werden und wird von keinem, der sich mit den umstrit-

tenen Opuscula des hl. Thomas befaßt, übergangen werden dürfen. Der Autor nahm sich die Zeit- und finanzielle Mittel raubende Mühe, die meisten Codices persönlich einzusehen ; über die andern ließ er sich gewissenhaft informieren und vergißt auch nicht, auf die einschlägige Literatur hinzuweisen. Die Untersuchungen über die Verwandtschaft der Handschriften sind vorsichtig und klug. Wer um die Eigenart der Tradition scholastischer Texte weiß, wird es begrüßen, daß der Autor von der Aufstellung eines Stemmas abgesehen hat.

Ein eigenes Kapitel orientiert über den Titel des Opusculums, wobei neben den Handschriften auch die alten Werkkataloge berücksichtigt werden.

Der Autentizitätsfrage wird große Aufmerksamkeit geschenkt. Wyss gibt einen knappen Überblick über den jahrhundertalten Streit, der um die Echtheit von « De natura materiae » ausgefochten wurde und zeigt überzeugend die Komplexität der Frage, ohne selbst eine persönliche Entscheidung zu fällen. — Für die im 5. Kapitel der Einleitung gebotene Textanalyse wird jeder dankbar sein, der sich im Gedankengang des Opusculums rasch zurechtfinden will.

Der von Wyss vorgelegte *Text* basiert auf 7 Handschriften des 14. Jh. Die Eliminierung von Bordeaux 131 und Vat. lat. 807 (beide 14. Jh.) ist gut begründet. Von den 20 Codices des 15. Jh. wird u. a. gesagt : « Here again it was found that these manuscripts had no particularly significant additions to, or differences from, the traditional text » (S. 77). Der Text und der kritische Apparat sind — soweit wir es nachprüfen konnten — mit großer Gewissenhaftigkeit und Exaktheit redigiert ; er wird für einschlägige Studien von nun an die einzig berechtigte Grundlage bieten.

Stans. Waldemar Gremper O. F. M. Cap.

**Wittgenstein, Ludwig : Tractatus Logico-Philosophicus.** Testo originale, versione italiana a fronte, introduzione critica e note a cura di G. C. M. Colombo S. J. (Archivum Philosophicum Aloisianum, Serie III, vol. I.) — Bocca, Milano-Roma 1954. 331 p.

Der *Tractatus* von Ludwig Wittgenstein (1889-1951) gehört ohne Zweifel zu den bedeutendsten philosophischen Werken der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Bedeutend ist er durch den gewaltigen Einfluß, den er ausgeübt hat und noch heute ausübt. Aber auch durch seinen Inhalt. Ein merkwürdiges Werk ist er : aus aphoristischen, numerierten Aussagen bestehend, kann es eigentlich nur durch jemanden verstanden werden, der den Kreis von Cambridge zu Wittgensteins Zeit gut gekannt hat. Und was der Verfasser darin zu sagen hat, ist eine vielleicht noch merkwürdigere Verbindung einer atomistischen Ontologie, der Lebensphilosophie und der reinen Logik. Zugleich enthält das Werk wichtige Gedanken zur Semiotik, also zu jener Wissenschaft, welche, seit dem Ausgang des Mittelalters fast vergessen, zum großen Teil dank dem *Tractatus* wieder zur Blüte kam.

Damit soll nicht gesagt werden, daß der Wahrheitsgehalt des Werkes groß wäre. Im Gegenteil hat sich das meiste dessen, was Wittgenstein hier sagt, als unhaltbar erwiesen. Seine extrem atomistische Ontologie ist offenbar

falsch, der linguistische Solipsismus ist eine Art philosophisches Monstrum, die « Mystik », die das Buch lehrt, wird von niemandem ernst genommen ; auch sein Verifikationsprinzip vertritt heute (trotz dem, was Schlick darüber sagte), niemand mehr, auch nicht die schroffsten Empiristen. Die historische Bedeutung dieses Klassikers liegt aber darin, daß der *Tractatus* eine Reihe von Problemen gestellt hat, die noch immer im Zentrum des philosophischen Interesses stehen, dann darin, daß in diesem Werk gewisse extreme Haltungen zum Ausdruck kommen — und solche Haltungen sind in der Geschichte der Philosophie immer sehr fruchtbar, wenn auch nur dadurch, daß sie eine Reaktion hervorrufen und die Gegner zwingen, ihre Lehren zu vertiefen.

Der Text wurde zum ersten Mal 1921 deutsch, dann mehrmals deutsch und englisch herausgegeben. Die vorliegende italienische Übersetzung und Textausgabe ist die erste kontinentale seit der Urausgabe. Der Herausgeber hat sie mit einer eingehenden Einleitung (S. 1-131) versehen. Diese ist — auch für einen Kenner — sehr interessant. Die dort geleistete Kritik konnte nur ein ontologisch denkender Philosoph verfassen, welcher zugleich vom Positivismus nicht nur « *ex auditu* » oder aus einigen Propaganda-Schriften weiß : denn Wittgenstein war vor allem ein Ontologe, und nur vom Standpunkt einer Ontologie aus kann er verstanden und gewürdigt werden. Es ist vielleicht zu bedauern, daß der Herausgeber die neuere Literatur fast ganz unberücksichtigt läßt. Und ein Logiker hätte lieber in einem so ernsten Buch über einen Logiker keine schiefen Syllogismen gesehen (S. 101). Das sind aber Nebensachen. Die hier gebotene Einleitung ist, soweit dem Rezensenten bekannt, das bis heute beste Werk über Wittgenstein. Es ist zu hoffen, daß es — endlich — den Denker den Italienern bekannt machen wird.

Fribourg. I. M. Bochenski O. P.

## Naturphilosophie

**Fleischer, Paul : Vom Lichte und von der Materie der leblosen Körper.** — Buch- und Zeitschriften-Verlag Dr. Hans Riegler, Stuttgart 1952. VIII-76 S.

V. will die Kluft, die sich seit Jahrhunderten zwischen Naturwissenschaft und Philosophie aufgetan hat, nicht dadurch überbrücken, daß er hypothetische Fehlannahmen und philosophische Trugschlüsse miteinander in Einklang bringt. Er will vielmehr *den Ausgangspunkt* aufweisen, von wo aus der Weg zu einer einwandfreien Deutung der experimentellen Ergebnisse führt (VII). Diesen Ausgangspunkt findet V. in der These, daß irdische Körper keine selbsttätige Wirksamkeit besitzen (13, 24, 29, e.c.t.). Irdische Körper wirken nur in der Kraft der Sonnenstrahlung. Unter allen Körpern hat die Sonne allein selbsttätige Wirksamkeit (29 f., 34, 38, 50, ect.). — Irdische Körper haben keine eigene Leuchtkraft. Sie leuchten nur in der Kraft der Sonnenstrahlung (61 ff.). Zum Beweis führt V. nur solche Strahlungsvorgänge an, die tatsächlich aus der Sonnenstrahlung erklärt werden

müssen. Die zahlreichen Phänomene irdischer Selbststrahlung aber übergeht er. — Mit dem Fortfall der Sonnenstrahlung müßte jede Veränderung der irdischen leblosen Körper aufhören (29). Würde V. auf dem Boden der Forschungsergebnisse bleiben (VIII), könnte er nicht mehr als eine quantitative Sonderstellung der Sonnenenergien feststellen. Mit dem Fortfall der Sonnenenergien würde eine empfindliche Störung eintreten. Aber auch nicht mehr ! — Während alle Veränderung an irdischen Körpern nur unter der Einwirkung äußerer Kräfte vor sich geht, vermag die Sonne ihre Wirksamkeit ohne Einwirkung äußerer Kräfte von sich aus zu ändern (32). V. bleibt uns den Beweis schuldig. Alle Ergebnisse moderner Forschung zeigen umgekehrt, daß auch das Geschehen im Ganzen des Sonnenkörpers ein Zusammenspiel vielartiger Einzelvorgänge ist, wo ein Vorgang nur unter der Einwirkung anderer Vorgänge möglich wird.

Die Schrift erfüllt nicht, was sie verspricht. Sie könnte im Gegenteil geeignet sein, beim Naturwissenschaftler ein Mißtrauen gegen die Arbeitsweise der Philosophie hervorzurufen.

Fribourg. G. Meyer O. P.

**Van Melsen, Andrew G. : From Atomos to Atom.** The History of the Concept Atom. Translated by Henry J. Koren C. S. Sp. (Duquesne Studies, Philosophical Series, 1.) — Duquesne University Press, Pittsburgh 1952. xii-240 p.

Diese Arbeit erschien 1949 in holländischer Sprache. Bis auf wenige unbedeutende Korrekturen und Zufügungen, die auf Wunsch des Verfassers gemacht wurden, gibt die Übersetzung den genauen Text der holländischen Ausgabe wieder.

V. teilt die Geschichte des Atombegriffes in zwei Perioden ein : 1. Die Geschichte des Atombegriffes vor dem Entstehen der physikalischen Atomtheorie (bis zum 17. Jahrhundert einschließlich), 2. Die Geschichte des Atombegriffes in der physikalischen Wissenschaft (nach dem 17. Jahrhundert). Es wäre nicht korrekt, diese Perioden einfachhin als die philosophische und die naturwissenschaftliche einander gegenüberzustellen. Der Atombegriff der 1. Periode war zwar primär philosophisch. Aber er war verwoben mit Problemen, die später in der naturwissenschaftlichen Atomtheorie weiterentwickelt werden konnten. Ebenso stellt der Atombegriff der 2. Periode nicht eine rein naturwissenschaftliche Theorie dar. Im neuzeitlichen Atombegriff leben philosophische Gedanken früherer Zeiten weiter. Die zwei Perioden dürfen also nur in dem Sinne unterschieden werden, daß in der ersten Periode das naturwissenschaftliche Interesse vor dem philosophischen zurücktreten mußte, in der zweiten aber das philosophische Interesse von dem naturwissenschaftlichen in den Hintergrund gedrängt wurde (4-6, 218).

Aus dem Charakter der ersten Periode wird es verständlich, warum der Atomismus Demokrits sich nicht behaupten konnte. Dieser Atomismus war primär ein philosophischer Lösungsversuch. Als solcher war er nicht zu halten. Sein naturwissenschaftlich bedeutsamer Inhalt, hier nur keim-

haft vorhanden, konnte erst sehr viel später entwickelt werden (23, 219 f.). Mit Recht stellte Aristoteles gegen Demokrit seine Lehre vom Wandel der Körperdinge auf (30-38). Zur Lehre von den minima naturalia legte Aristoteles nur den Grund. Erst Jahrhunderte später wurde sie im Averroismus weiterentwickelt. Aristoteles hatte nach dem terminus divisionis gefragt, und die meisten Aristoteliker des Mittelalters folgten ihm darin. Die averroistische Schule aber kehrte die Fragestellung um und fragte nach den prima ad compositionem. Sie leitete so über in die Anfänge der naturwissenschaftlichen Forschung (58-80, 116, 120). V. betont diese bedeutsame geschichtliche Rolle des Averroismus gegen bisherige Darstellungen (z. B. Lasswitz), nach denen das Korpuskularproblem erst im 17. Jahrhundert aufgetreten sei. In Wirklichkeit stehen die Naturwissenschaftler des 17. Jahrhunderts in einer lebendigen Verbindung mit dem Gedankengut der averroistischen Schule und unter ihrem Einfluß. Allerdings tritt zu dieser Zeit der Gedanke Demokrits immer mehr in den Vordergrund. Weniger aus philosophischen Erwägungen. Das Interesse dieser Übergangszeit geht immer deutlicher darauf hinaus, die Sprache und die Methode einer neuen Wissenschaft zu formen. Noch ist die Trennung von Philosophie und Naturwissenschaft nicht durchgeführt, im Keim ist sie aber schon vorhanden ( 115-128).

In der 2. Periode wird die Trennung vollzogen. Aber nicht in dem Sinne, daß Naturwissenschaften und Philosophie nun zusammenhanglos nebeneinander ständen. Auch nach dem Entstehen einer selbständigen Naturwissenschaft bestimmen die empirischen Data nicht allein die naturwissenschaftliche Theorienbildung. Im Hintergrund des neuen wissenschaftlichen Denkens stehen immer noch philosophische Grundhaltungen, die sich kontinuierlich aus den Anschauungen des 17. Jahrhunderts und weiter zurück aus der averroistischen Tradition des Mittelalters entwickelt haben. Beispiele dafür sind die Atomtheorie Daltons und der Mechanismus des 19. Jahrhunderts. Beide dürfen nicht einfachhin als ein bloßes Wiederaufleben des Demokritischen Atomismus verstanden werden. Im unbewußten Denken der Naturwissenschaftler verband sich Gedankengut der Tradition mit neuauflebendem atomistischen Anschauungen. So entstand der « philosophische Hintergrund » der physikalischen Theorienbildung. Er ist nicht gefordert aus den Ergebnissen der Forschung, sondern geht unbewußt ein in die Theorienbildung der naturwissenschaftlichen Forschung (131-166). Die großen Umwälzungen in der Physik des 20. Jahrhunderts haben die mechanistische Grundhaltung der Naturwissenschaft stark erschüttert. Obwohl die Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist, läßt sich doch schon eine Grundtendenz deutlich erkennen. Man versteht die Elementarteile des Atoms nicht mehr als unwandelbare Teile im Sinne der mechanistischen Physik. Die mechanistischen Grundtendenzen des 19. Jahrhunderts wurden abgelöst durch einen starken Hang zum Positivismus. Mit gutem Recht aber ist zu bezweifeln, ob der Positivismus, da er eine komplizierte Philosophie darstellt, jemals zum « philosophischen Hintergrund » werden kann (167-193).

Die Auseinandersetzung mit dem Positivismus führt den V. von der geschichtlichen Untersuchung auf ein Problem, das mit dem Ergebnis der

geschichtlichen Untersuchungen eng verknüpft ist : das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Muß jede naturwissenschaftliche Theorie notwendig einen « philosophischen Hintergrund » haben ? M. a. W. : Besteht neben dem physikalischen Problem noch ein anderes Problem, das in der Naturwissenschaft selbst nicht behandelt wird und nicht behandelt werden kann, das sich aber dennoch dem Naturwissenschaftler als Menschen aufzwingt, indem es den Hintergrund bestimmt, gegen den der Naturwissenschaftler seine Theorien entwirft ? V. zeigt, daß die Philosophie neben den spezialisierten Naturwissenschaften ihr Recht behalten muß. Alle Versuche, die gemacht wurden, das philosophische Problem als Pseudoproblem zu erweisen und die Naturwissenschaft als einzige Wissenschaft darzustellen, kommen doch wieder auf philosophische Aussagen hinaus. Neben den spezialisierten Naturwissenschaften bleibt noch Platz für die Philosophie, welche die allgemeinen Aspekte der menschlichen Erfahrung zum Gegenstand hat (194-205). Bleibt aber noch Platz für eine eigene Philosophie der Natur, wenn einerseits die Philosophie die allgemeinen Aspekte der menschlichen Erfahrung zum Gegenstand haben soll, und wenn andererseits alle speziellen Probleme den einzelnen Teilwissenschaften überlassen sein sollen ? Die Naturphilosophie steht an der Grenze, wo Philosophie und Naturwissenschaften sich treffen. Wenn die Naturwissenschaft z. B. eine « Erklärung » gibt, so geht sie nicht auf die Frage ein, was eine « Erklärung » zu einer « Erklärung » macht. In diesen « Mangel an Realisierung » aber tritt die Naturphilosophie ein. Geht die Naturwissenschaft auf diese Frage ein, so ist sie nicht mehr Naturwissenschaft, sondern wird zur Philosophie. Die Philosophie bezeichnet also ein Grenzgebiet zwischen Naturwissenschaft und allgemeiner Philosophie, in dem beide sich treffen. V. unterscheidet in der Naturphilosophie zwei Teile : eine Philosophie der Naturwissenschaften (eine Epistemonologie oder Theorie der Wissenschaften von der Natur, deren Gegenstand die *Wissenschaft* ist) und eine Naturphilosophie im Sinne der Alten (deren Gegenstand die *Natur* in ihrer Veränderlichkeit ist). Letztere, obwohl aus einer primitiveren Naturerkenntnis erwachsen, hat heute gerade nach den Ergebnissen der modernen Atomphysik ihre Berechtigung und Bedeutung (205-217).

V. bezeichnet seine Untersuchungen über das Verhältnis von Naturwissenschaft, Naturphilosophie und allgemeiner Philosophie als nicht erschöpfend. Inzwischen ist vom V. eine « Philosophy of Nature » erschienen (als 2. Bd. der gleichen Reihe). Eine Klärung gewisser Schwierigkeiten kann also dort erwartet werden. — V. weist darauf hin, daß die Masse des Stoffes ihn zu vereinfachter Darstellung gezwungen habe. Einige Formulierungen dürften aber zu sehr vereinfacht sein : Die neopositivistische These über das Körperding ist zum mindesten mißverständlich wiedergegeben (« According to neopositivism, a material thing is nothing but a logical symbol » 197). Jedwede Frage nach dem Sein der Körperdinge gilt nach dem Neopositivismus als ein Versuch, eine unmögliche Frage zu beantworten. Auch die vom V. dem Neopositivismus zugeschriebene These, das Körperding sei nur ein logisches Symbol, wäre vom Standpunkt des Neopositivisten ebenso undiskutabel wie alle anderen « metaphysischen » Thesen. — Daß die Pariser

Nominalisten schon zu den *gleichen* Auffassungen kamen (at the same concepts) wie später Galilei, Copernicus und Descartes (56), darf nach den Untersuchungen von Koyré, A. Maier u. a. in dieser Allgemeinheit sicher nicht mehr gesagt werden.

Die vorliegende Arbeit ist für den Naturwissenschaftler wie für den Philosophen geschrieben. V. kennt die Probleme der alten Naturphilosophie und die Probleme der modernen Naturwissenschaft. So konnte er ein Werk vorlegen, das beiträgt, noch immer fortdauernde Mißverständnisse zu klären und einer fruchtbaren Diskussion die Wege zu bahnen.

Fribourg. G. Meyer O. P.

**André, Hans : Vom Sinnreich des Lebens.** Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung. — Otto Müller Verlag. Salzburg, 1952. 505 SS.

Hans André, der mutige Vertreter einer organischen und ontogenen und dabei erstsinntreuen Naturauffassung, bietet in dem vorliegenden Werk eine Zusammenschau seiner « naturontologischen » Gedankenwelt, die er unter verschiedenen Aspekten in einer stattlichen Reihe von Veröffentlichungen bisher dargelegt hat und nunmehr in einer umfassenden Synthese zusammenschließt, die ihren Kulminationspunkt hat in der übernatürlichen Lebensordnung.

Er wählt dafür nicht die wissenschaftliche Form des systematischen Aufbaus. Aus dem Reichtum seiner Gedanken, die Besinnung und Forschung im Laufe der Jahre ihm zugeführt haben, läßt er mit fast spielerischer Verschwendung in spiralförmiger Bewegung, die er als Botaniker wohl dem Pflanzenwuchs abgesehen haben mag, seine Einsichten auf- und absteigen und seitwärts sich ausstrecken, um sie nachher wieder nach oben zu sammeln. Er berührt dabei alle Gebiete des Lebens und zwar aus einer der Seinswirklichkeit entsprechenden Sicht heraus, die sich bis in die höchsten Formen des Seins hinein erstreckt. Immer wieder setzt er von neuem an und zwar an den verschiedensten Punkten, um von überall her den naturontologischen Sinngehalt des Lebens aufzulichten.

Das übliche Gewand der Sprache ist ihm dabei zu eng, die Fülle der Gedanken in sich aufzunehmen. Darum versucht er sich in einer bunten Menge von sprachschöpferischen Neubildungen und macht Anleihen bei den Dichtern, besonders bei Konrad Weiß, um der fast sprudelnden Kraft seiner Gedanken Ausdruck zu verleihen, aber doch so, daß dabei der innere Seinsgehalt möglichst treu getroffen wird. Bei aller Bildmächtigkeit seiner Sprache legt er großes Gewicht auf eine möglichst sinntreue Verbindung der Symbole mit der Wirklichkeit. Bei der Fülle und wechselnden Mannigfaltigkeit des in dieser Weise Dargebotenen wird es dem Leser nicht immer leicht, dieser bunt schillernden Bewegung nachdenkend zu folgen.

Das Bild von der Wurzel nimmt bei seinen Darlegungen eine zentrale Stellung ein. Sie soll das Wirken der formgebenden Actualitas der ihr entsprechenden Potentialität gegenüber im Stufenbau des Lebens verständlich machen. Zu ihrer Illustration dient eine Beobachtung aus der Pflanzenwelt. « Durch die Wurzelung steigt die Lebenskraft des Baumes in die

zum Leben hin noch unaufgeschlüsselte unbelebte Erdenschicht hinab und kehrt deren Tendenz, nur der Ordnung der Tiefe, dem Unbelebten oder Unorganischen verhaftet zu bleiben, gleichsam um. Sie schließt die Scholle auf, damit der durch Resorption aus ihr aufgenommene Stoff schon am Anfang die Richtung im aufsteigenden Saftstrom seiner Erfüllung entgegen einschlägt und damit eben in das Unterpfand aufgenommen wird, einmal durch das Fruchtbringen des Lebens ins Ganze des Lebens dienstbar werden zu können. »

Weil sich hier in so augenfälliger Weise das Wesen und Wirken des Aktes gegenüber den ihm zugeordneten Potenzen enthüllt, bietet ihm diese Beobachtung das Grundschema für die Erklärung des Zusammenwirkens von Akt und Potenz in allen übrigen Lebensbezirken. Primär wegweisend wird ihm dabei das, was Thomas (De pot. 2, 1 c) über den Akt im allgemeinen sagt: daß es in seiner Natur gelegen sei, sich selber soweit mitzuteilen, als es möglich ist. Damit verbindet sich das andere Prinzip des Aquinaten: omne agens agit sibi simile. Darnach steigt der Akt in die ihm entsprechende Potenz herab, um sie in seine formgebende Richtung einzuweisen und so ihre bisherige Tendenz umzukehren. André nennt diesen « Abstieg des höheren Aktualitätsbereiches in den niederen, um ihn in der Richtung auf Erfüllung hin zu sich aufzuschließen und zu aktuieren », die « Wurzelfassung ».

Er geht dieser Wurzelfassung nach bei allen Aktuierungsformen im Bereiche des Lebens. Zutiefst zeigt sie sich im substantialen Wesensgrund selber, den er die « aristotelische Monade » nennt mit ihrer « Akt-Potenz-Gezweiung ». Kraft ihrer energiegeladenen Einheit wirkt sie durch ihre bestimmungsmächtige Form und den entsprechenden bestimmungsbedürftigen Untergrund gestaltend und empfangend hinein in das Lebensganze, wobei alle irgendwie vorhandenen Wirkelemente bis in die letzten Wirkmöglichkeiten hinein im Sinne einer werkzeuglichen Mitwirksamkeit zum Ganzen hin « aufgeschlüsselt » werden.

Das wechselseitige Zusammenspiel von Potenz und Akt aus der substantialen Einheitswurzel heraus zeigt sich zunächst bei der äußeren Gestaltung und Erstreckung des Substanzganzen. « Nur der aristotelischen Monade kommt es zu, in der Einheit ihres Seins aus der stoffuntergrundlichen Wurzel heraus sich in Teilen außer Teilen zu entfalten und gleichaugenblicklich dann diese Ganzheitsteile durch die von der entelechialen Wurzel begründete ineinsbildende Energie ausfaltend rückeinzufalten. » So liegt z. B. « der Selbstgestaltung der Pflanze, die ihre Ganzheitsteile sich zubildet », ein « gestaltungsbedürftiger Materialbezirk » und ein « gestaltungsmächtiges agens » zugrunde. Doch nicht nur das äußere Gestaltbild, sondern der ganze innere Aufbau vollzieht sich nach der bi-polaren Gesetzlichkeit von Akt und Potenz, von der tiefsten Wurzel bis zur höchsten Aufgipfelung. So ist z. B. bei der Pflanze ihre Blüte in ganz besonderer Weise der Ausdruck ihrer polaren Ganzheit.

Diese erdverbindende Wurzelständigkeit durchzieht in ihrer gestaltenden Auswirkung alle Stufen des Lebens, wie André an einer Reihe von interessanten Einzelfragen aufzeigt und durch Beispiele eigener Forschung

bestätigt. Ja, sie ragt bis in das geistige Leben des Menschen hinein. Und hier ist der Ort, wo sich eine neue Potentialität auftut, die unter dem gestaltenden Einfluß göttlicher Aktwirksamkeit den Menschen über sein ureigenes Aktionsfeld hinaus treten läßt. Hier ist es die Gnadenaktualität, die sich von oben aus göttlicher Höhe hinabsenkt in die Aufnahmebereitschaft menschlicher Geistwirklichkeit und diese durch Umkehr aus ihrer irdischen Verstrickung in die Richtung der göttlichen Seinsfülle hineinträgt.

André drückt diesen Sachverhalt in folgender Weise aus: « Weil in Gott das Vaterhaus als Urheimat des Seins in diesem überhabenen Sinne ist, bedeutet die durch Christus uns verdiente Heimrufung ins Vaterhaus im Sinne der Teilhabe an dessen Vaterhausfülle und des Angesprochenseins in unserm Eigennamen in Christus ein von Gott *überfließendes* dem Menschen zugeplantes Pleroma. » « Das Angesprochensein in unserm Eigennamen » soll hier bedeuten, daß der Aufstieg in die Gnadenaktualität das Eigenleben des Menschen nicht beeinträchtige, sondern fördere. Denn es liegt im Wesen der Gnade, daß sie « in der Ordnung des Zueignens so tief ins innerste Eigen personaler Einheit sich einschenkt, daß ihre Frucht allereigenstes Eigen der Person ». Der Heilige wird in seiner Christusgleichgestaltung immer mehr er selbst.

Natur und Geschichte wird in diese heilige Einheit mit Christus mit einbezogen: die Natur durch die physische Wirksamkeit der Sakramente, die Geschichte durch die Herausführung des menschlichen Geschehens aus der « Draußenheit », d. h. aus dem irdischen Kreis « unendgültiger » Ereignisse in die absolute Sphäre göttlicher Erlösungswirklichkeit. Die Geschichte wird dadurch zu einer analogen Fortsetzung des Planes der Menschwerdung und die Erde zum « Bethlehem dieser Welt ». Dieses « geheimnisvolle Umeinander-Zusammen von Erst- und Zweitursächlichkeiten, die in der gottmenschlichen Immanenz kulminiert », nennt André den « christlichen Inextentialismus ». Durch ihn kommt es zu einer « Erdung » der christlichen Heilsordnung.

So geht bei André die Naturontologie in eine Naturtheologie über kraft ein und derselben Wurzelbetrachtung, die nach oben hin in ihrer proportional erweiterten Anwendung auf das göttliche Aktionsfeld der gnadenhaften Erhebung des Menschen zu einer « gläubigen » Wurzelfassung wird. Auf diese Weise gewinnt der Verfasser ein Erde und Himmel umspannendes Gesamtbild vom Wurzelcharakter lebenserfüllter Wirklichkeit.

Sein langjähriger Freund, P. Heinrich Christmann O. P., hat dazu ein kluges Vorwort geschrieben, das uns besonders mit der Persönlichkeit und den Werken des Verfassers bekannt macht. Aus seinen Worten spricht eine große Hochachtung vor der Leistung des Verfassers, die uns ganz und gar gerechtfertigt erscheint. Nur möchte man wünschen, daß die Actualitas der Gedankenfülle des Verfassers in der Art der « Aufschlüsselung » sich mehr den aufnehmenden Potenzen des Lesers zuneige und ihn so als wirkliche « Heimholungsmacht » aus seiner « Potenznot » befreie. In der Sache wird man ihm unbedenklich zustimmen können. Nur scheint mir die Behauptung gewagt, daß der Seele ein Eigenaether zuzuerkennen sei, der nach dem Tode bei ihr verbleibe als Keim des Auferstehungsleibes.

Geistingen/Sieg. JOHANNES ELL C. Ss. R.

## Metaphysik

**Van Steenberghen, Fernand : Erkenntnislehre.** Aus dem Französischen übertragen und durch Anmerkungen erweitert von Dr. A. GUGGENBERGER. (Philosophia Lovaniensis, Bd. II) — Benziger, Einsiedeln 1950. 414 S.

Eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Disziplin der Philosophie, bildet die Kritik, legt sie doch den Wert der menschlichen Erkenntnis dar und verteidigt so das Fundament der Metaphysik.

Ist die thomistische Auffassung der menschlichen Erkenntnis gerechtfertigt ? Ist sie die allein vernünftige, menschliche ? Dies aufzuzeigen ist das Anliegen der Erkenntnislehre von V. St. Hier fallen die Grundentscheidungen der gesamten systematischen Philosophie. Damit ist auch die Auffassung des Verfassers begründet, daß die Kritik logisch an der Schwelle der Philosophie steht. Freilich ist am Anfang der Philosophie nur eine allgemeine Kritik möglich und die kritische, mehr und mehr sich spezialisierende Arbeit folgt später (29).

Ausgangspunkt der Untersuchungen bilden die *unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten*, die einer aufmerksamen Analyse und einer sorgfältigen Kritik unterworfen werden (30). In einem dreistufigen Aufbau soll eine allgemeine Theorie der Erkenntnis gegeben werden : 1. Analyse der Erkenntnis oder die beschreibende Erkenntnislehre. 2. Kritik der Erkenntnis oder die kritische Erkenntnislehre, welche auf Grund der klar umrissenen Gegebenheiten die Frage nach dem Wert der Erkenntnis eindeutig und bestimmt stellt. Aufgabe der Kritik ist es, die aufgeworfenen Fragen zu lösen. 3. Logik oder die logische Erkenntnislehre, welche die allgemeinen Regeln für das Fortschreiten des Denkens festlegt (37 f.). Mit Recht betont V. St., daß die Erkenntnislehre positiv und aufbauend sein muß. Ihr Hauptanliegen ist nicht die Bekämpfung des Irrtums, auch nicht die Wiederlegung der Vorurteile des modernen Denkens, die in Fragen der Erkenntnis auf Abwege führten. Ihr obliegt vielmehr, auf einem von der Sache gebotenen Wege das Problem der Erkenntnis seiner Lösung zuzuführen (40). Wir finden darum in diesem Buche relativ wenige Zitate moderner Denker, aber die ganze Darstellung und Behandlung zeugt von einem umfangreichen und eindringenden philosophiegeschichtlichen Wissen, das alle Probleme kennt und ihnen den richtigen Wert beimißt. Als Methode verlangt der Verfasser die persönliche Reflexion und den allgemeinen, aber methodischen Zweifel (52). Jede Wahrheit soll einer kritischen Prüfung unterzogen werden.

Bevor V. St. die analytische oder beschreibende Erkenntnislehre in Angriff nimmt, wird zuerst in einem eigenen (3.) Kapitel das vorwissenschaftliche Weltbild und seine Ansprüche und seine Infragestellung aufgerollt. Die Einwände aus dem Gesichtskreis des vorwissenschaftlichen Menschen (58) und des Wissenschaftlers (63) wie des Philosophen (65) zeigen klarer, worum es in der ganzen Erkenntnislehre geht und deuten den Weg, der zu beschreiten ist. Ebenso soll der geschichtliche Überblick (72-99) zum eigentlichen Thema führen und die Vielschichtigkeit und Verflochtenheit

des Erkenntnisproblems zeigen und die Aufmerksamkeit des Lesers erregen (97). Zwei Grundaspekte haben alle Zeiten in etwa im Auge : Rezeption und Spontaneität, Passivität und Aktivität, Erfahrung und a priori. Auf das erste dieser Gegensatzpaare legt der *Empirismus* in all seinen Formen Nachdruck, *Idealismus* und *Rationalismus* unterstreichen den zweiten Grundzug. Der *Realismus* trachtet beide Sichten zu versöhnen und auszugleichen (97).

*Der zweite Abschnitt* bietet eine *beschreibende Erkenntnislehre* (106-203). Sorgfältig wird das Bewußtsein, wie es sich uns offenbart analysiert. Deutlich schließt dieses eine *doppelte* Erfahrung, eine objektive und eine subjektive ein. Die subjektive Erfahrung oder das Selbstbewußtsein ist eine « gelebte » Erfahrung, eine Erfahrung « von innenher ». Sie ist unter dieser Rücksicht « innerlicher » als die Erfahrung der objektiven Gegenwart. Gleichwohl ist letztere ebenso unmittelbar immanent und evident wie die gelebte Erfahrung. Die objektive Erfahrung ist sogar psychologisch früher (140). Darum enthält auch der Akt der Erkenntnis eine doppelte notwendige Aussage, die jeder Laune des erkennenden Subjekts entzogen ist. Es sind die beiden notwendigen Aussagen des Objekts und des Ichs (141). Endlich ist im Erkenntnisakt eine doppelte Evidenz gegeben, die des Objekts und die des Subjekts (141).

Die Aneignung des Objekts durch das Subjekt verläuft in der Wahrnehmung, im Vorstellen und im Begreifen. Sorgfältig, sachlich werden einfach Tatsachenbefunde dargelegt, wie z. B. das körperlich Gegebene sich in meinem Bewußtsein anzeigt und darstellt. Über den *Wert* des körperlich Gegebenen wird an dieser Stelle nicht gesprochen. In der Erfahrung dieses Gegebenen spielen die Organe des Gesichts- und Tastsinnes eine Hauptrolle. Sie setzen uns vor allem instand, unsern eigenen Körper von allen umgebenden Körpern, gleich ob abstehend oder anliegend zu unterscheiden (158). Die Analyse des Bewußtseins offenbart uns auch *Vorstellungsbilder*, deren charakteristische Eigenschaften beschrieben werden (158). Von entscheidender Bedeutung ist die Tatsache, daß wir nicht nur raum-zeitliche Wahrnehmungen und Bilder besitzen, sondern das abstrakt Gegebene erfassen im *Begriff*. In der Untersuchung der begriffsbildenden Tätigkeit stellt sich als klares Ergebnis ihre Transzendenz heraus, wo sie über die bloß körperlichen Realitäten sich erhebt. Eine rein organgebundene Tätigkeit würde am Konkreten, Individuellen, am hic et nunc kleben bleiben. Von ihr wäre niemals Aufschluß und Begründung für meine universalen und abstrakten Repräsentationen zu erlangen (181). Einer weiteren Analyse wird die Aussage und das *Urteil* unterzogen (181-189) und endlich der Erkenntnisakt im gesamten Tätigkeitsgefüge des erkennenden Subjekts betrachtet : die Erkenntnistätigkeit, das Streben und die Werkstatt des Biologischen (190-198).

Welchen Wert besitzt aber unsere Erkenntnis ? Das ist das kriteriologische Problem, das im *dritten Abschnitt*, in der *kritischen Erkenntnislehre* in Angriff genommen wird. M. E. erblickt V. St. ganz recht im *Urteil*, in der Aussage des Seins, den alles entscheidenden Ausgangspunkt der Kritik. Zuerst wird der objektive Wert der Aussage gegenüber dem Skeptizismus

und Relativismus verteidigt (213). Der Erkenntnisgegenstand ist als Inhalt unseres Bewußtseins wirklich gegeben. Diese Situation nötigt sich auf (215). Ob der Gegenstand aber auch außerhalb von uns existiert, ist bis jetzt noch nicht gelöst. Was ist also Wahrheit ? Sie ist die Übereinstimmung des Urteils mit dem Objekt, das es ausdrückt. Irrtum ist Nichtübereinstimmung mit diesem. Die Wahrheit sichert also dem Urteil seinen objektiven Wert (215). An dieser Stelle werden auch die verschiedenen Ursachen des Irrtums erklärt : Voreiligkeit und Unaufmerksamkeit des Subjektes, Anmaßung, Störung, Vorurteil des Subjekts, Unrichtigkeit in der logischen Verbindung der Urteile. Eine andere Eigenart der Aussage ist ihre *Notwendigkeit*, sie nötigt sich auf und sie besitzt *Allgemeinheit*. Die objektive Evidenz begründet im Subjekt die *Gewißheit*. Der Wurzelfehler des Skeptizismus, Relativismus, Subjektivismus und Pragmatismus wird hier in der Lehre über die Aussage aufgedeckt, es ist die Verkennung der wesentlichsten und ganz evidenten Eigenschaften des Urteils (223).

Als weitere These wird die Behauptung aufgestellt und aufgewiesen : Das Sein oder das Wirkliche ist erstes Objekt der Aussage und behauptet sich als unabweisbarer absoluter Wert meiner Erkenntnis. Es ist das endgültige letzte Ziel meines Erkenntnisstrebens. Dies wird in folgenden Stufen dargelegt : Kritik des Seins als Objekt der Erfahrung (224), Kritik des Begriffes Sein, wo der analoge und transzendentale Charakter des Seins erklärt wird (227). Die Aussage des Seins erfüllt das Ideal der vollkommenen Erkenntnis. Durch sie erreicht unsere Erkenntnis den absoluten Wert und ihr letztes Ziel. Sie besitzt darin absolut evidente und absolut sichere Wahrheit. Die Verwirklichungsweise dieser Erkenntnis ist aber sehr unvollkommen (235).

Die Erfahrung bringt uns aber mit überaus vielgestaltigen Formen des Seins zusammen. Nun wird der Reihe nach untersucht, wie wir das *Ich* und die *körperliche Welt* erkennen, und darauf wird die *Schlußfolgerung* als Mittel des Voranschreitens der Erkenntnis einer Prüfung unterzogen, dem sich einige kritische Überlegungen über den Wert des *Gedächtnisses*, in der Erkenntnistätigkeit anschließen (244-294). Bei der Kritik der Sinneswahrnehmung wird gegenüber dem Solipsismus und allen Formen des Idealismus der direkte und unmittelbare *Realismus* gerechtfertigt. Gegenüber jeder Art dogmatischen Realismus wird der gemäßigte oder kritische Realismus verteidigt. Zuerst werden einige Vorurteile und Mißverständnisse zerstreut. U. a. wird das Prinzip der Immanenz besprochen, welches das schwerwiegendste Vorurteil idealistischer Herkunft bedeutet. Dagegen aber spricht das Bewußtsein, das von unumstößlicher Evidenz ist. Bei der Untersuchung der Sinneswahrnehmungen kommt V. St. zum Schluß : « Durch meine Sinnesorgane ist das Bewußtsein, daß ich bin, *in räumlicher Beziehung zu einer Gesamtheit von « Körpern »* oder ausgedehnten Objekten. Die Körper sind *in sich real, ausgedehnt, zeitlich und qualitativ differenziert*, unabhängig von der Erkenntnis, die ich davon habe. Sie haben *in sich selbst räumliche Bestimmtheiten* (oder geometrische Formen), die bisweilen mit den wahrgenommenen räumlichen Bestimmtheiten zusammenfallen, doch auch oft mehr oder weniger bedeutend durch die Wahrnehmung umgeformt werden.

Was endlich die *eigentlichen Qualitäten* angeht, so gehören sie zwar *virtuell* entschieden den körperlichen Objekten an, sind aber wesentlich *relativ* zu den Organen des Subjekts » (273 f.). Aus der ganzen Kritik der Sinneswahrnehmung ist durchgehends ein hervorstechender Zug ersichtlich, der am Schluß deutlich als Vorherrschen und Durchwalten des körperlichen Grundcharakters hervortritt. Davon leiten sich die übrigen Beschaffenheiten der sinnlichen Erkenntnis ab : Passivität, teilweise Relativität der Qualitäten, Individualität des wahrgenommenen Objekts, Vorrang des räumlich Gegebenen und der intuitive Charakter der Sinneswahrnehmung, die unmittelbare Schau des Konkreten (274).

Der Kritik der Sinneswahrnehmungen schließt sich die Kritik des diskursiven Denkens an. Hier werden die Tatsache der diskursiven Verstandestätigkeit, ihre Normen und der Unterschied zwischen begrifflicher und realer Ordnung und der Wert der diskursiv vermittelten Erkenntnis erörtert (286-291). Die Kritik des Gedächtnisses zeigt dieses als Erkenntnis des Vergangenen und deren Wert.

Damit hat V. St. die kritische Erkenntnislehre abgeschlossen ; er kann im *vierten Abschnitt die Ergebnisse der Erkenntnislehre* zusammenfassen.

Das erste Kapitel legt den kritischen Realismus dar, nämlich die Natur und den Wert der Erkenntnis und die verschiedenen Aspekte des kritischen Realismus und seine Methode. Unsere Erkenntnis kann jetzt als eine « immanente Tätigkeit, in der ich mich selbst vervollkommne durch den bewußten Besitz des Realen, sowohl des objektiven wie das subjektiven » bestimmt werden (298).

So kommt der Verfasser zum Schluß, daß der kritische Realismus sich gleich weit entfernt vom Empirismus und Idealismus. Der Empirismus drückt die Erkenntnis herab, übersieht Leistung und Aufgabe der begriffbildenden Tätigkeit und will überhaupt die transzendental überlegene Kraft und Fähigkeit des Verstandes nicht wahrhaben. Der Idealismus beschneidet die Erkenntnis durch Preisgabe der Erfahrung. Im Realismus hingegen kommt keiner der beiden Wesenszüge menschlichen Bewußtseins zu kurz. Es ist ja in Wahrheit weder bloße Erfahrung, noch reines Denken. Was Angängiges und Brauchbares in Empirismus und Idealismus sich findet, ist im Realismus vereint (312). Zu dieser Überzeugung kommen wir auch, wenn wir das Kapitel über die hauptsächlichsten *Irrwege* in der Erkenntnislehre studieren (325-341). Die Ausführungen wollen nur eine Wegweisung und einen kurzen Überblick bieten. Gerade aus der Betrachtung der falschen Erkenntnislehren, ihrer Widersprüche und Schwierigkeiten, ihres falschen und wahren Gehaltes, wird die thomistische Erkenntnislehre, die aus der Bewußtseinsanalyse gewonnen wurde, erhärtet und macht erfahrungsgemäß auf viele Denker einen tiefen Eindruck. V. St. weist auf die Fehllösungen aus der Verkennung des Wesens der Erkenntnis, des Denkens, des objektiv Gegebenen und auf den Kantianismus. Mein persönlicher Wunsch wäre, daß entsprechend den andern Ausführungen, noch eingehender auf die Schwierigkeiten und Widersprüche der gegnerischen Systeme eingegangen worden wäre. Wegweisend ist aber die Bemerkung : « Das Verführerische, das idealistisches Denken an sich hat, wird man vor allem dadurch los, daß

man redlich sich dazu versteht, *Mensch zu bleiben*, mit all der Selbstbescheidung, die darin liegt » (331).

In einer thomistischen Zeitschrift ist es angebracht, darauf hinzuweisen, was V. St. bei aller Anerkennung und Verpflichtung der thomistischen Erkenntnislehre gegenüber an dieser aussetzt. Er schreibt : « An der thomistischen Erkenntnislehre sind besonders folgende Unzulänglichkeiten auszusetzen. Es fehlt an einer gebührenden Kritik der *Sinneswahrnehmung*. Auch die Eigentümlichkeiten des *Seinsbegriffs* sind nicht genügend herausgearbeitet, wenngleich der Thomismus auf metaphysischem Gebiet weit über den Aristotelismus hinausführt. Die Darlegung der Lehre von der *Abstraktion* ist zu sehr durch ungeeignete Veranschaulichungen verdeckt und büßt so an Klarheit ein. Die *begriffliche Ordnung* wird nicht durchgehends klar von der realen Ordnung geschieden. Endlich erscheint die *Einheit der Erkenntnis* oft durch Formulierungen bedroht, die Sinnes- und Verstandeserkenntnis zu sehr nebeneinander stellen und so dem Verhältnis von sinnenfälligem und intelligiblem Objekt, von Individuellem und Universalem nicht voll gerecht werden » (339 f.). Wie weit diese Bemerkung von diesem oder jenem Lehrbuch, von diesem oder jenem Philosophieunterricht stimmen mag, darüber zu urteilen überlasse ich dem Leser. Die Aufforderung zu einem lebendigen Thomismus, der Thomas in das Leben der Zeit stellt, wird uns klar. Wir freuen uns, daß dies V. St. in ausgezeichnetem Maß gelungen ist. Wir machen mit Freuden das Urteil von Prof. Dr. A. Antweiler zum unsrigen : « Klarheit, Genauigkeit und Methode, Strenge der Gedankenführung, das, was V. St. fordert, zeichnen sein Werk aus. Wohltuend ist die Schlichtheit der Sprache, die Sauberkeit der Gedankenführung, die Sorgfalt der Beobachtung, die Weiträumigkeit des Überblicks, die Harmonie der Systematik, die Bestimmtheit des Urteils, die Genauigkeit des Ausdrucks. »

Stans. CLODOALD HUBATKA O. F. M. Cap.

**Nink, Caspar, S. J. : Ontologie.** Versuch einer Grundlegung. — Herder Freiburg i. Br. 1952. XII-495 S.

Mit diesem stattlichen Band legt uns P. C. Nink das Ergebnis langer Lebensarbeit vor. Sind doch schon diesem Werke zwei Arbeiten des Verfassers zur Erkenntnislehre und Natürlichen Theologie (Sein und Erkennen, 1938 ; Philosophische Gotteslehre, 1948) vorausgegangen. Die vorliegende Arbeit will, wie es der Untertitel besagt, eine Grundlegung sein ; hiezu mochten den Verfasser wohl die vorgenannten Untersuchungen veranlaßt haben.

Was der Verfasser unter Ontologie versteht, wird uns im Vorwort gesagt : « Wahre Ontologie ist Realontologie, die das Reale in seinem inneren Gehalt und Aufbau zu ergründen strebt ; sie ist Formalontologie, weil sie die formale und darum zugleich die darin gegründete ideelle, formal-sinnvolle Grundstruktur des Realen freilegt » (V). Über die Aufgabe der Onotologie lesen wir im einleitenden Abschnitt : « Die Ontologie behandelt die logisch ursprünglichen und grundlegenden Fragen der Metaphysik. Ihre

erste Aufgabe besteht darin, das 'Seiende als Seiendes' in seinem inneren Sinn und Aufbau zu erschließen, d. h. die Grundkonstitution herauszustellen, durch die und in der das Seiende selbst erst möglich und mit der es logisch notwendig gegeben ist » (1).

Es ist dem Verfasser ein Herzensanliegen, stets auf den innigen Zusammenhang zwischen Seinsordnung und Erkenntnisordnung hinzuweisen : « Klar tritt dabei das Verhältnis zur Logik und Erkenntnistheorie hervor, mit denen die Ontologie in dem Sinn eine innere Einheit bildet, als einheitlich-sinnvoll-finale ontologische Verhältnisse die einheitlich-sinnvoll-finale Norm der Logik und Erkenntnistheorie sind » (V).

P. C. Nink teilt seine Ontologie in die drei Teile ein : Die Seinsconstitutiva — Wesenseigentümlichkeiten des Wirklichen — Die Kategorien. Am meisten wird den Metaphysiker natürlich der erste Teil interessieren. Die Arbeit will Fortführung und Vertiefung der aristotelischen Metaphysik und der allgemeinen Metaphysik der Scholastiker sein. Seiner Grundeinstellung kommt P. C. Nink dabei Duns Scotus am nächsten. Man braucht nur hinzuweisen auf die typisch skotistische Lehre vom Aufbau des Seins, wie sie kurz in der Einleitung skizziert wird : « Das Seiende als solches ist eine Vieleinheit, die ihrerseits damit gegeben ist, daß unterschiedene und formal verschiedene Konstitutionsgründe real identisch sind. Und zwar ist schon seine spezifische Wesenheit innerlich aus formal verschiedenen, aber real identischen Wesensconstitutiva aufgebaut. Real identisch bei formaler Verschiedenheit sind ferner spezifische Wesenheit und Individualität, Individuum und Diesessein, Diesesseiendes und Dasein » (1). Es sei nur kurz auf die beiden typisch skotistischen Begriffe von Singularität und Haecceitas hingewiesen : « Bei Gott sind Singularität und haecceitas, weil logisch notwendig mit seinem Wesen gegeben, in ihrer formalen Verschiedenheit (die auch bei Gott besteht) innerlich notwendig identisch. Beim ens contingens dagegen schließt die Singularität die haecceitas nicht ein ; beide sind voneinander formal verschiedene und in ihrer formalen Verschiedenheit zugleich real identische innere konstitutive, natura prius substantielle Prinzipien in verschiedener Hinsicht : Die Singularität ist konstitutiv für das Seiende als solches, ihm gegenüber also seinslogisch vorgeordnet. Die haecceitas aber ist dem Seienden gegenüber seinslogisch nachgeordnet ; das ens contingens ist indifferent gegen seine ihm logisch nachgeordnete haecceitas, die sein es zum Diesesseienden bestimmender Akt ist » (59).

Gleichwohl will P. C. Nink nicht einfach den Skotismus wiederholen. Seine eigentliche Absicht ist es, die metaphysisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen bei Thomas und Duns Scotus zu ergänzen, um womöglich eine Harmonisierung beider Denkrichtungen vorzubereiten und eine Begegnung mit dem transzendentalen Idealismus zu ermöglichen. Die metaphysisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen sind einer Ergänzung fähig « bei Thomas von Aquin insofern, als seine Lehre von der abstraktiv-intellektiven Wesenserkenntnis fortzuführen wäre zur systematischen Erkenntnis der Seinskonstitutionsgründe und ihrer inneren Verhältnisse ; im inneren Zusammenhang damit aber auch zur Betrachtung des Seienden als Consequens, Subjekt und Objekt ; vor allem zur Betrachtung der naturgegebenen, natura prius

substantiellen Seinsinnerlichkeit und -aktivität. Ob nicht in dieser Hinsicht die thomistische Erkenntnismetaphysik durch augustinisch-franziskanische Grundgedanken in ihrem Fundament tiefer gelegt werden könnte ? Anderseits wäre des Duns Scotus Lehre von den formalitates rerum und der distinctio formalis ex natura rei sowohl mit der thomistischen Abstraktionslehre zu verbinden wie auch in sich selber einheitlich durchzuführen. Der skotistische Formalismus ist an sich nicht übertriebener, sondern eindringender und konsequenter Realismus » (228).

Inwiefern will nun der Verfasser den Thomismus und Skotismus ergänzen ? « Der Thomismus erkennt, daß im selben ens contingens essentia und existentia (zutreffender wäre freilich zu sagen : dieses ens contingens, das eine spezifische Wesenheit hat, und seine Existenz) vorgängig zu unserem Erkennen real unterschieden sind. Damit ist aber noch nicht gesagt, wie beide innere Gründe in der Einheit des ens contingens sind, was diese Einheit des ens contingens, die die Zweiheit von essentia und existentia (und außerdem doch auch Singularität und Diesessein) in sich schließt, eigentlich ist und welche Beziehung zur Mehrheit ihrer inneren Gründe sie denn hat. In dieser Hinsicht geht die skotistische Lehre einen Schritt weiter und sagt : In dem einen ens contingens sind die inneren Gründe sowohl unterschieden und formal verschieden als auch real identisch. Aber auch hiermit ist das ens contingens in seinem inneren Aufbau noch nicht vollkommen erschlossen. Denn es fragt sich : Welches ist die Beziehung der formal verschiedenen, aber real identischen inneren Gründe zum ens contingens selber ? Auf diese Frage aber lautet die Antwort [des Verfassers] : Mit dem realen Identischsein von essentia und Singularität ist das singulare logisch notwendig gegeben ; mit dem realen Identischsein des singulare mit der haecceitas das Diesesseiende usw. Damit ist die metaphysische Seinserschließung in Gang gebracht, die es geordnet durchzuführen gilt. Wir gehen also keinen neuen Weg, sondern führen den im Thomismus begonnenen und im Skotismus fortgesetzten Weg der inneren Erschließung des Seienden weiter » (228 f.).

Die Entscheidung wird schließlich und endlich doch in der einen Frage liegen, ob der skotistische Formalismus nicht doch ein übertriebener Realismus ist. Nur so können logische Kategorien in die ontologische Ordnung eingebaut werden.

Der zweite Teil bringt die Lehre von den Transzendentalien. Der dritte Abschnitt dieses Teiles (Wertbestimmte Seinsfinalität (302-431) kann als metaphysische Grundlegung der Ethik und Theodizee bezeichnet werden. Was hier in mehreren Kapiteln über die Liebe gesagt wird, dürfte selten wo in ontologischem Zusammenhang gefunden werden. Nur einige Titel : Wahrheit und Liebe als Geheimnis — Liebe als Sinn der Seinsfinalität — Eros und Eris, Liebe und Haß — Naturliebe, Einstellung und Gotteserkenntnis — Naturliebe, Seinserfassung und Seinsbegriffe — Liebe, Persönlichkeit (Herz) und Erkennen — Philosophia cordis. Die Lehre vom Pulchrum wird in einem Anhang (346-353) gebracht.

Der kürzere dritte Teil (433-483) ist den Kategorien gewidmet. Über das Verhältnis von Substanz und Akzidens schreibt der Verfasser : « Ein doppelter Charakter kennzeichnet somit das Verhältnis von Substanz und

Akzidens: erstens die sinnvoll-zielbestimmte Eignung und Bedürftigkeit der Substanz nach naturgemäßer Ergänzung durch das Akzidens und umgekehrt die sinnvolle Eignung des Akzidens, die Substanz zu ergänzen; zweitens das aktuelle Besitzen des Akzidens durch die Substanz und dementsprechend das aktuelle Ergänztwerden der Substanz durch das Akzidens. Der erste Charakter ist dem Substanz-Akzidens-Verhältnis innerlich notwendig, der zweite ist der naturgemäße actus dieses gegenseitigen Ergänzungsverhältnisses. Das Substanz-Akzidens-Verhältnis ist ein sinnvoll-final begründetes Wertverhältnis » (456 f.). — Ein kurzer Anhang (476-483) hat « die Größe als Gegenstand der Mathematik » zum Inhalt.

Wer zu diesem Buch greift, gewinnt sofort den Eindruck, es hier mit gediegener Arbeit zu tun zu haben, sowohl was den Inhalt angeht, als auch was den Druck betrifft (ich konnte keinen Druckfehler feststellen !). Ein Namens- und Sachverzeichnis am Schluß erleichtern die Benützung des Werkes. Die angeführten Zitate lassen erkennen, daß P. C. Nink an seine Leser einige Anforderungen stellt. Aber schließlich sind es ja metaphysische Fragen, die hier erörtert werden. Man mag mit dem Verfasser nicht in allen Punkten einig gehen, aber das Werk ist so reich an tiefen Gedanken, daß es sich immer lohnen wird, sich darin zu vertiefen. In einer Zeit, wo sich zwischen den Wissensgebieten und zwischen Wissen und Handeln Abgründe auftun, muß man es dem Verfasser hoch anrechnen, daß er versucht, die Metaphysik wirklich als das Fundament alles Wissens und aller menschlichen Zustände und Tätigkeiten auszuweisen.

Scheibbs (Oesterr.) BENNO SULZBACHER O. F. M. Cap.

**Rast, Max, S. J.: Welt und Gott.** Philosophische Gotteslehre. (Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen, hrsg. vom Berchmans-Kolleg in Pullach, 6. Bd.) — Herder, Freiburg i. Br. 1952. 220 S.

Diese Theodizee wird jeder, der Lehrer und der interessierte Laie, um es gleich vorwegzunehmen, mit großem Gewinne lesen. Er wird das Buch nicht nur einmal studieren, sondern immer wieder danach greifen. Es ist keine natürliche Gotteslehre im üblichen Sinne. Nach einleitenden Gedanken über Aufgabe, Problematik und Methode dieser Wissenschaft werden in drei Hauptteilen die Fragenkreise vom Dasein Gottes, das Wesen Gottes, Gott und die Welt behandelt.

Ein großer Vorzug dieses Buches ist das *psychologische Empfinden*, wie wir es selten in ähnlichen Schulbüchern finden. Der Verfasser geht von der spontanen Gotteserkenntnis aus und knüpft daran die wissenschaftlichen Gottesbeweise. Der Beweis aus der Bewegung wird darum ganz übergangen, dafür der Kontingenz-, der Stufen-, der teleologische-, ideologische und ethische Beweis länger ausgeführt. Beim Stufenbeweis wird der Beweis aus dem Glückseligkeitstrieb besonders behandelt und als eigenes Argument bewertet. Wir wissen, daß darüber die Meinungen der größten Thomisten auseinandergehen. Mit fein psychologischer Einfühlung werden die Schwierigkeiten des modernen Menschen gegen die Gottesbeweise aufgedeckt und

bewertet. Besonders hervorzuheben ist auch die Berücksichtigung der *modernsten Strömungen*. Mit wissenschaftlichem Ernst werden die Einwürfe widerlegt, die Schwierigkeiten aufgezeigt. Darum werden die Probleme nicht, wie in vielen Handbüchern, simplifiziert. Die *Sprache* ist schön und fließend. Die übliche Auflösung in Syllogismen wird vermieden und damit tritt das rein Schulmäßige zurück.

Bei seiner Lehrtätigkeit pflegte der Verfasser den Hörern « Corollaria practica » vorzulegen, d. h. Gedanken über die jeweiligen Thesen für das religiöse und allgemein menschliche Leben. Die meisten davon wurden in das neue Werk hineingearbeitet und geben ihm einen überaus *praktischen* Wert.

Einen besondern Vorzug dieser Gotteslehre sehe ich in der *großen Ehrfurcht*, womit der Verfasser die einzelnen Fragen angreift. Die Leser laufen hier keine Gefahr, daß sie zu Rationalisten werden, welche glauben, Gott nun zu verstehen. Die Größe Gottes leuchtet immer wieder auf, dem gegenüber unsere Erkenntnis nur ein Stückwerk ist. In seiner Schlußbetrachtung weist der Verfasser darauf hin, daß die Lösung des Geheimnisses « Mensch » in Gott beschlossen ist und erst die Züge der Offenbarung dem kühlen Gottesbild der Philosophie seinen warmen, lebensspendenden Hauch verleihen.

Der Verfasser ist *Thomist*, insofern er u. a. in den Geschöpfen das metaphysische Auseinanderfallen, die Zweiheit von Sosein und Dasein, bei Gott dagegen die völlige Einheit beider annimmt. Aus diesem ipsum esse subsistens leitet er die andern Eigenschaften Gottes ab. Die Allgegenwart Gottes ist auch für ihn nichts anderes als das Wirken Gottes in allem, was Dasein hat (126).

In der vielumstrittenen Frage über das *göttliche Vorherwissen* und das *göttliche Mitwirken* trennt sich der Verfasser von der traditionellen Thomistenschule. Sehr richtig hebt er hervor, daß die verschiedenen Lösungsversuche einer verschiedenen Grundhaltung entspringen und überdies zum Teil in einer verschiedenen Metaphysik verankert und vornehmlich bedingt sind von der jeweiligen Auffassung über das Wirken Gottes in den Geschöpfen (142). Wer in diesen Streitfragen auch nicht die Ansicht des Verfassers teilt, muß die vornehme Art, womit diese Probleme behandelt werden, anerkennen. Auch die molinistische Lösung befriedigt den Verfasser nicht restlos (166). Er möchte ein bescheidenes Ignoramus einem unbewiesenen Satz vorziehen (167).

Die Absicht des Verfassers, Gott immer wieder als gewaltigen Schlußstein, der den ganzen Kosmos zusammenhält und allem Streben und Schaffen des Menschen letzten Sinn verleiht, zu offenbaren und den gläubigen Menschen seines Gottesglaubens froh und seiner Verantwortung gegenüber andern bewußt werden zu lassen, wird u. E. in dieser Gotteslehre im besten Sinne erreicht.

Stans. CLODOALD HUBATKA O. F. M. Cap.

**Stefanini, Luigi : Itinéraires métaphysiques.** Introduction et traduction par J. CHAIX-RUIY. — Aubier, Paris 1952. 121 p.

Les thèmes développés dans ce petit livre sont les suivants : I. Métaphysique de l'Art. II. Métaphysique de la Forme. III. Métaphysique de la Vérité. IV. Métaphysique de la Personne.

La pensée de M. Stefanini se meut dans le climat du spiritualisme chrétien. Elle fait sa route à travers deux écueils : l'idéalisme et l'existentialisme, vers l'affirmation de la transcendance. Chacun de ses *itinéraires* s'oriente, en effet, vers un Absolu. Au cours de cette lecture, nous avons souvent admiré la force suggestive des expressions. Par exemple, celle-ci à propos du concept : « L'universalité du concept est le rappel de la multiplicité empirique à sa matrice spirituelle » (p. 105). Un thomiste est heureux de rencontrer, sous la plume d'un philosophe si ouvert à la pensée moderne, plusieurs références à saint Thomas. Disons que la traduction est parfaite et que l'introduction contient de précieux renseignements.

Fribourg. P. EMONET O. P.

## Geschichte der Philosophie

**Capelle, Wilhelm : Die griechische Philosophie,** 1. Teil : **Von Thales bis Leukippos.** 2. erweit. Aufl. (Geschichte der Philosophie, I ; Sammlung Göschen, 857.) — de Gruyter, Berlin 1953. 135 S.

Wem Zeit oder Mittel fehlen, die neuesten Forschungen über die älteste griechische Philosophie zu studieren, der wird mit Dankbarkeit dieses Bändchen zur Hand nehmen, das in 133 Seiten mit den griechischen Denkern von Thales bis Leukippos bekannt macht. Mit Windelband — im Gegensatz zu den meisten Neueren — wird Demokrit erst mit Sokrates in der zweiten Hauptperiode (2. Bändchen) behandelt. Ebenso werden dort, im Unterschied zu Zeller, die Sophisten behandelt, die als Übergangsphase des griechischen Denkens entscheidende Bedeutung besitzen. Der Verfasser benützt besonders die neuesten Forschungen von Hermann Diels und Ed. Zeller, der als « echter Historiker unbefangen an die Zeugen des vorsokratischen Denkens herangeht und nicht mehr aus ihnen heraushört, als was sie wirklich aussagen » (17). Neben Zeller stützt sich der Verfasser auf das 1926 erschienene Handbuch der Geschichte der antiken Philosophie von Karl Praechter (ÜBERWEG-HEINZE : Grundriß der Phil. I. Das Altertum. 12., gänzlich neu bearbeitete Auflage). Dieses Werk erscheint ihm als das auf absehbare Zeit beste wissenschaftliche Handbuch, das wir auf dem Gebiete der antiken Philosophie besitzen (18).

Wer also eine prägnante, sachliche, wissenschaftlich gesicherte Darstellung der Anfänge der griechischen Philosophie wünscht, wird mit Vorteil zu dieser Geschichte der Philosophie greifen.

Stans. CLODOALD HUBATKA O. F. M. Cap.

**Owens, Joseph : The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics.** A Study in the greek background of mediaeval thought. — Pontif. Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1951. XII-461 p.

Der Ausgangspunkt vorliegenden Buches liegt in einer vielfach (z. B. bei Fuchs, Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales) vertretenen Anschauung, Scholastiker als Platoniker oder als Aristoteliker schon aus der einen Tatsache heraus bezeichnen zu können, daß sie unter dem ens qua ens das ens perfectissimum (Plato) oder das ens commune (Aristoteles) verstehen. Owens sucht nun nachzuweisen, daß Aristoteles unter dem ὄν ᾗ ὄν eben nicht das ens commune meint. Er macht sich diese Aufgabe wahrhaftig nicht leicht. Unter Heranziehung aller ihm erreichbaren Kommentare, angefangen von den ersten griechischen Kommentaren bis herauf zu den allerneuesten unseres Jahrhunderts, unter Benützung einer reichen Literatur (sein Literaturverzeichnis umfaßt 502 Nummern) und mit Anwendung sowohl der historisch-kritischen wie auch einer gerade dem besonderen Charakter der aristotelischen Metaphysik angepaßten Methode gibt er im ersten Teil des Buches wichtige Voruntersuchungen : der besondere literar- und philosophiegeschichtliche Charakter der Metaphysik wird herausgearbeitet ; außer der Frage nach der zeitlichen Reihenfolge der verschiedenen Abhandlungen, aus denen die Metaphysik nachgewiesenermaßen besteht, wird die Frage geprüft, in welcher Reihenfolge Aristoteles die tatsächlich von ihm stammenden Bestandteile der Metaphysik seinen Hörern vorgetragen hat ; während er die Frage der zeitlichen Reihenfolge nach Prüfung der verschiedenen Ansichten von Jäger, v. Arnim, Nuyen u. Oggioni offen läßt, glaubt er folgende von Aristoteles beim Vortrag eingehaltene Reihenfolge aus verschiedenen Gründen aufstellen und dementsprechend die ganze folgende Untersuchung einteilen zu können : A BΓ E1 (Δ) E2-4 Z HΘ 1-9 Θ 10 I M1-9 M9-10. Als zwei weitere wichtige Voruntersuchungen folgen eine über die πολλαχῶς λεγόμενα und über die Übersetzung dieser schwierigen aristotelischen Begriffe ins Englische. Im Hauptteil seines Buches steuert der Verf. ohne jegliche Umschweife klar auf sein großes Ziel hin : so uneinheitlich scheinbar von Aristoteles in seiner Metaphysik der Gegenstand der Ersten Philosophie angegeben wird, O. zeigt durch alle Einzeluntersuchungen hindurch, daß dem Aristoteles doch ein einheitlicher Gegenstand eben in dem being (ὄν) vorgeschwebt habe. Freilich dieser Begriff des being ist kein univoker, sondern er ist « equivocal » und zwar nicht auf Grund eines Zufalls oder eines gemeinsamen Ursprungs, sondern auf Grund des Verhältnisses alles Seienden πρὸς ἕν. Being qua being aber ist erstinstanzlich identisch mit Entity ; diese aber wieder ist nicht das ontologische « ens commune » und nicht das platonische « ens perfectissimum », vielmehr etwas genuin aristotelisches, das zwar auf dem Hintergrund der platonischen Philosophie entstanden ist, sich aber von dieser doch grundsätzlich unterscheidet : es ist zwar auch « getrennt », trägt den Charakter der forma wie das platonische ens perfectissimum, aber es ist in grundsätzlich anderer Weise wie das platonische gewonnen, nämlich aus den sinnlichen Dingen, nicht

aus den λόγοι. Es ist ewig und unbeweglich, das Denken des Denkens und doch wieder grundlegend vom christlichen Schöpfergott verschieden, so daß vom aristotelischen being qua being aus die Schöpfung nicht verständlich gemacht werden könne, sie vielmehr für ewig angesehen werden müsse. — E. Gilson hat dem Werk ein dessen Bedeutung klar hervorhebendes Vorwort beigegeben. — Zweifellos überragt das vorliegende Buch, das eine Dissertation darstellt, den üblichen Rahmen einer solchen. Es orientiert ausgezeichnet über den ganzen Stand der Frage nach der aristotelischen Metaphysik. Der Verf. weiß auch um gewisse subjektive Bedingtheiten seiner Forschungsresultate (er « rekonstruiert » im Schlußabschnitt die aristotelische Seinslehre, da sie sich in der Metaphysik nicht vollständig findet) ; im Rahmen dieser Rezension läßt sich auf Einzelheiten jedoch nicht eingehen. Nur auf eines möchte ich zum Schluß hinweisen : eine noch stärkere Heranziehung des Metaphysikkommentars des heiligen Thomas hätte gewiß noch manche Bereicherung gebracht ; denn mir scheint, daß gerade dieser tiefe Kommentar des Aquinaten noch nicht genügend berücksichtigt ist.

Rottenburg a. N. A. Hufnagel.

**Festugière, André-Jean, O. P. : La révélation d'Hermès Trismégiste, III : Les doctrines de l'âme ; IV : Le Dieu inconnu et la Gnose.** (Etudes Bibliques.) — Gabalda, Paris 1953-54. xiv-314 ; xi-315 p.

1. Après avoir traité de l'Astrologie et des Sciences occultes, puis du Dieu cosmique, le Père Festugière poursuit son étude magistrale de la gnose hermétique en abordant le problème de l'âme humaine. On retrouve dans ce troisième volume les qualités d'érudition et de clarté des précédents. En quatre chapitres, l'auteur expose le plan et les doctrines analogues dans les traités scolaires et les écrits de la gnose : L'origine céleste de l'âme, la descente ou la chute sur la terre, le sort de l'âme incarnée, l'eschatologie. Il résulte de ces exposés, conduits avec finesse et une acribie extrême, que les dogmes essentiels de l'anthropologie hermétique dérivent de la tradition grecque et des aspirations religieuses nouvelles qui se sont faites jour au sein du développement de cette tradition. Désormais, il ne sera plus possible de parler de l'origine orientale (chaldéenne, iranienne, indienne) des doctrines gnostiques de l'âme. Si telle ou telle influence étrangère demeure possible, ce sera sur un aspect secondaire et de façon plus ou moins adventice. Les traités scolaires de l'âme au IIe siècle, en effet, reproduisent un schème et un cadre qui, en définitive, remontent à Platon lui-même. L'avoir établi n'est pas le moindre mérite de cet ouvrage. Celui-ci est enrichi d'une traduction de Porphyre, *De l'animation de l'embryon ;* Jamblique, *Traité de l'âme* (celui-ci étant accompagné d'un commentaire savant et très neuf).

Dans sa *Préface* (pp. xii-xiv), F. répond avec sévérité à un certain H. Cherniss qui, dans un compte rendu du *Dieu cosmique* (dans *Gnomon*, 1950, pp. 204 suiv.), avait tenté d'anéantir l'exégèse du *Timée* 52d - 53b proposée et justifiée par notre auteur. Nous tenons à souligner cette contro-

verse, car elle tend à se multiplier entre savants et critiques. D'une part, trop de recensions sont confiées à des incompétences ; d'autre part, trop de critiques ne rendent compte d'un ouvrage que pour avoir l'occasion d'exposer leurs idées personnelles, sans même avoir la probité de lire les arguments de l'auteur critiqué et d'en apprécier la valeur. Au minimum, faudrait-il accorder un préjugé favorable à un savant qui a consacré de longues années à étudier un problème. Si on le discute, ce ne peut être sans respect ni sans nuance.

2. L'admirable tétralogie dans laquelle le Père Festugière étudie la philosophie religieuse sous l'empire s'achève par un dernier volume, précieux entre tous, sur la cognoscibilité du Dieu transcendant. E. Norden avait prétendu démontrer que la formule *Agnostos Theos*, non seulement ne se rencontrait pas dans la littérature grecque, mais qu'elle y était même impensable, parce que contraire à l'esprit grec de spéculation et de recherche. Au terme de sa patiente et immense enquête, le Père Festugière établit, au contraire, que la notion du « Dieu inconnu » ne vient pas de l'Orient, mais résulte de traditions platoniciennes et pythagoriciennes qu'on peut suivre depuis l'Ancienne Académie.

Quelques divers que soient les courants qui se croisent dans les écrits hermétiques, ceux-ci constituent une littérature religieuse exprimant le besoin profond de l'homme d'être avec Dieu, de converser avec lui, de l'aimer comme un ami. Trois voies sont possibles pour parvenir à cette intimité divine. Il a été montré dans les volumes II et III que Dieu, principe de l'ordre cosmique, pouvait être atteint par la contemplation de cet ordre des chœurs célestes. Mais le Dieu hypercosmique, invisible, indéfinissable, indicible, peut être saisi par un mode particulier de connaissance, la gnose. Ce Dieu transcendant, en effet, veut être connu, et il l'est effectivement par la voie de négation, et sous un double mode que le P. F. appelle « mystique par extraversion » et « mystique par introversion ». Dans un cas, l'homme sort de lui-même pour s'unir à un Dieu (*Aiôn*) qui est la totalité de l'Etre dans l'espace et le temps. Par cette extase — dépassant l'ordre de la raison — il se perd en Dieu et devient Dieu. Dans l'autre, c'est Dieu qui envahit le moi humain et le transforme en un être nouveau, régénéré, qui remplace entièrement l'homme ancien ; on aboutit à un être tout différent du précédent, un être composé de Puissances divines, c'est-à-dire de Dieu. A ce stade, où les dispositions mystiques sont portées à leur comble, on peut presque parler d'identité entre Dieu et l'homme.

Quiconque est averti du caractère ésotérique de cette littérature gnostique, sera émerveillé de la clarté et de l'aisance des analyses du P. F. Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée religieuse ne lui ménageront pas leur gratitude. Nous avons là une somme de l'hermétisme aussi ample que fouillée, l'étude classique sur le sujet.

Fribourg. C. Spicq O. P.