

Dinant und des Amalricus gestellt. Hier sind es offenbar von Lehrern gefertigte Auszüge, also wohl auch dort. Endlich kann man die von de Vaux und Gr. vorgeschlagene Enzyklopädie des Avicenna allenfalls, wenn auch schwer, eine Summa nennen; aber ein commentum? Wie konnte man endlich das umfangreiche Werk des Avicenna zur Grundlage des Elementarunterrichtes nehmen?

Über das Bekanntwerden der Metaphysik zwei Bemerkungen. A. Jourdain (17) hat tatsächlich bereits die *Metaphysica vetus* gekannt, er spricht auch die Vermutung aus, dieselbe sei älter als die vollständige Übersetzung (177). Da ihm jedoch das Vergleichsmaterial fehlte — die Hss der *Vetus* lagen in Reims und Florenz —, so kam er über ihren Charakter nicht ins Klare. Daß die *Metaphysica media* älter als die *Metaphysica vetus* sei, wird von Birkenmayer und Franzeschini behauptet, ist auch an sich möglich, obwohl ihr spätes Auftreten Bedenken erregt. Da aber noch keinerlei Beweis erbracht worden ist, wird man mit der Stellungnahme besser abwarten. Wann man in Oxford mit der Kommentierung des Aristoteles begann, ist noch völlig dunkel; Adam von Bookfield kann als Zeuge für den frühen Brauch nicht angeführt werden, da er erst um die Mitte des Jahrhunderts oder noch später schrieb. Für Paris hat Gr. das wichtige Zeugnis des Roger Bacon wohl nicht genügend ausgenutzt. Wenn Roger von der Metaphysik, der Naturphilosophie und den Kommentaren des Averroes und anderer die genaue Angabe macht: *Parisius excommunicabantur ante annum Domini 1237* — man beachte das Imperfekt im Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden: *translata sunt* —, so heißt das wohl sicher: bis 1237 waren Vorlesungen über diese Bücher in Paris verboten, also von dort an gestattet. Da Roger mit den Pariser Verhältnissen aus eigener Erfahrung genau bekannt ist, so verdient sein bestimmtes Zeugnis alle Beachtung. Man könnte einwenden, die Angabe über das Verbot der Averroeskommentare sei unrichtig, da diese 1215 noch nicht übersetzt waren. Die Antwort ist leicht: sie waren in den verbotenen *commenta* einschließlich enthalten und konnten deshalb durchaus als verboten gelten. Der S. 76 genannte Theologe Stephan von Tournai scheint mir nicht gegen die Anwendung der scholastischen Methode auf die Theologie zu kämpfen — er fordert geradezu das Studium der *Artes* als Vorbereitung — sondern nur gegen den Mißbrauch, den unreife, ungebildete Elemente mit ihr in theologischen Fragen treiben.

Betreffs des berühmten Schreibens Gregors IX. an die Pariser Universität »*Parens scientiarum*« sei die Vermutung ausgesprochen, daß Wilhelm von Auxerre an dessen Abfassung wesentlichen Anteil hatte. Er weilte im Auftrage der Universität an der Kurie, stand beim Papst in hohem Ansehen und konnte den Papst über die Einzelheiten, deren Kenntnis im Brief vorausgesetzt werden, unterrichten; er ist auch unmittelbarer Empfänger bzw. Vermittler des Briefes an die Universität. Betreffs des Eindringens des Aristoteles in die Studien des Dominikanerordens ist interessant, daß noch 1275 auf dem Provinzialkapitel zu Orvieto Vorlesungen über die Physik verboten wurden (Käppeli, *Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae* 45. Siehe diese Nummer der *Schol* 120 ff.). 1288 ist es anders. Albert und Thomas wären also Wegbereiter, obwohl sie selbst vielleicht nur selten Vorlesungen über die eigentliche Naturphilosophie gehalten hätten. Es bleibt allerdings die Möglichkeit, daß das Dekret einen bereits entstandenen Brauch eindämmen wollte.

Fr. Pelster.

*Mefner, R., O. F. M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles* (Bücher augustinischer

und franziskanischer Geistigkeit II, 3). gr. 8<sup>o</sup> (XXIV u. 490 S.)  
Freiburg 1942, Herder. M 6.80.

Dieses Buch hat sich ein sehr hohes Ziel gesteckt: die systematische Darstellung der Erkenntnislehre des Duns Skotus, ihre Vergleichung mit der Erkenntnislehre des Aristoteles, um nicht nur die Abhängigkeit des Duns Skotus von Aristoteles, sondern ebenso das Neue herauszustellen, in dem Skotus über Aristoteles hinausging; ferner das Verhältnis von Skotus und Kant, und endlich eine eingehende Kritik der Lehren des Aristoteles, Skotus und Kant. Im Vorwort spricht der Verf. seine Überzeugung aus, daß seine Kritik an Skotus, die in vielem mit der Kritik Wilhelms von Ockham an Skotus zusammen- treffe, insofern zugleich eine Gesamtkritik an der Scholastik bedeute, als sie zeige, daß der Scholastik eine durchgebildete Lehre von den synthetischen Urteilen a priori fehle; auch in der Kritik an Kant werde vom Teilursachenbegriff des Skotus aus ein durchaus neuer Weg zur Überwindung des Kantischen Erkenntnisbegriffs aufgezeigt. Da Skotus selbst nirgends ein zusammenhängendes System der Erkenntnislehre vorgetragen hat, ist die Untersuchung auf das vergleichende Verarbeiten einzelner Skotustexte angewiesen.

Sie gliedert sich in fünf Teile. Ausgehend vom Gedanken, daß der Begriff und die Gesetze der Teilursachenlehre Voraussetzung für das Verständnis der Skotischen Erkenntnispsychologie seien, legt der 1. und begriffliche Teil kurz die Teilursachenlehre des Duns Skotus dar, während der 2. und erkenntnispsychologische Teil ebenso kurz zeigt, wie Skotus Abstraktion und Intuition auffaßt und seine Lehre von der Teilursächlichkeit des Subjekts und Objekts begründet. Das Hauptgewicht liegt auf dem 3. und erkenntnistheoretischen Teil (47—300), der die Erkenntniskritik des Duns Skotus behandelt, seine Lehre vom Begriff, besonders dem Allgemeinbegriff, Urteil und Schluß. Der 4. und metaphysische Teil bietet einen Einblick in die kritische Begründung der Metaphysik des Duns Skotus. Der 5. und geschichtliche Teil endlich zeigt seine Erkenntnislehre in ihrem Verhältnis zu Aristoteles und Kant. Den wesentlichen Unterschied im Erkenntnisbegriff von Aristoteles, Kant und Skotus sieht M. in Folgendem: Aristoteles fasse die Materie als ein unerkennbares X, das mit dem immanenten Logos (dem Eidos, der Form) verbunden sei. Dementsprechend sei das Erkennen des Nus die Subtraktion jenes unerkennbaren X, wodurch wir von selbst den Logos, das Geistbild erhalten. Bei Kant bestehe das Erkennen wesentlich in der Addition von subjektentstammenden Formen zum erfahrungsgegebenen Stoff. Nach Skotus seien die Dinge überhaupt nicht aus Materie und Form zusammengesetzt. Vielmehr bestehe zwischen Objekt und Subjekt eine eindeutige, konstante und stetige Zuordnung; dem unteilbaren Erkenntnisinhalt sei eine unteilbare objektive Entsprechung zugeordnet. Skotus sichere die Begriffsverhaltsurteile durch die begriffliche Evidenz, die Sachverhaltsurteile dagegen durch die Intuition, die für ihn im rein Geistigen ebenso gegeben sei wie im Bereich des Sinnlichen, sonst könne der höhere Seelenteil nie zur Existenz durchbrechen. Ein Übergang von der Anschauung zum Denken sei nach Skotus nur dadurch möglich, daß unser Geist und das Anschauungsbild als Teilursachen zusammenwirken.

Die von großer Belesenheit zeugende Arbeit übt scharfe Kritik an den aristotelisch-scholastischen Grundlehren von der Abstraktion, dem Zusammenwirken von Sinnesvermögen und Nus, von Materie und Form, Wesenheit und Dasein. In der Tat, wenn die Kritik an diesen innerlich zusammengehörigen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundlehren berechtigt wäre, so wäre der Anspruch des Buches, daß seine Kritik an Skotus in wesentlichen Punkten zugleich eine Gesamtkritik an der Scholastik bedeute, anzuerkennen. Ist die

ausgeübte Kritik zutreffend? Wie sieht sie die Lehren, die sie bekämpft?

Sie versteht die aristotelische Materie-Form-Lehre so, als seien die Dinge aus einem Allgemeinen (Form) und einem Besonderen (Materie) zusammengesetzt und als sei die Materie Prinzip der Existenz (84, 434); sie lehnt die Auffassung ab, die Dinge seien innerlich »aus zwei inneren Schichten«, Wesenheit und Dasein zusammengesetzt (193, 195). »Nicht eine in den Dingen liegende Wirklichkeit ist indifferent gegenüber diesem oder jenem Einzelding, sondern unser Denkinhalt kann sowohl diesem als auch jenem Einzelding zugeordnet sein (147); Skotus ordne dem Allgemeinbegriff zwar kein universale a parte rei zu, wohl aber ein commune a parte rei, fasse dies aber so, daß bei weniger wohlwollender Auslegung der Eindruck entstehen könne, er habe nicht nur ein Gleiches, sondern ein Selbiges in den Dingen einer Art angenommen (433 f.). M. fragt: »Wie verhalten sich Wesenheit und Existenz bei Gott? Entweder verstehen wir unter Wesenheit die existierende Wesenheit Gottes oder nur die gedachte Wesenheit Gottes oder wir brauchen Wesenheit als Genusbegriff für die existierende oder gedachte Wesenheit. In diesem letzten Falle ist die Wesenheit nicht etwas neben der existierenden und gedachten Wesenheit, sondern sie ist wiederum entweder eine existierende oder eine gedachte Wesenheit, da es eine Wesenheit, die weder wirklich noch gedacht ist, nicht gibt« (199). Die Redeweise »Abstraktion von der Diesheit« und »dem Dasein« scheinere irreführend. Was den Erkenntnistheoretiker vorwiegend angehe, sei die reine Darstellung jenes Verstandesbeitrages und jener Verstandeseinsichten, »die unabhängig von der Erfahrung und ohne Rücksicht auf Abstraktion und jede Herausarbeitung aus der Wirklichkeit Gültigkeit haben«; der Verstand gebe die Erkenntnisbegriffe aus sich her und sehe die apriorischen Grundsätze aus sich selbst ein (391). Die sythetisch notwendigen Urteile sind durch sich selbst sicher, »überlegungsklar«. Ob sie nun durch Abstraktion oder auf eine andere Weise psychisch entstehen, ist erkenntniskritisch unwichtig. Skotus habe die aristotelische Lehre von den Prinzipien dadurch fortgebildet, »daß er die apriorischen Einsichten vom Vorgang der Abstraktion weitgehender unabhängig gemacht hat«. »Die apriorische Gültigkeit der ersten Gesetze gründet in ihnen selbst und nicht in ihrer Befreiung von der Materie durch den Abstraktionsvorgang« (392). Im Urteil  $2 + 3 = 5$  behaupten wir »nur, daß zwischen den beiden Denkinhalten das Verhältnis der Gleichheit bestehe« (231). Mit den Sätzen, in denen wir dem Subjekt das Beiwort »alle« zusetzen, »wollen wir aussagen, daß es kein dem Subjektsbegriff zugeordnetes Sein gibt, das nicht auch dem Prädikatsbegriff zugeordnet ist« (434). Mit unseren Allgemeinbegriffen meinen wir gar nicht etwas Allgemeines in der Wirklichkeit, »sondern viele Einzeldinge, die in irgendwelchen Inhalten gleich sind«, »alles Besondere dieser Art« (89, 93). Die Frage, was einem Gegenstand wesentlich sei, erhalte nur in bezug auf einen Begriff, durch den wir ihn denken, einen Sinn; »wesentlich sind einem Gegenstande bestimmte Merkmale, damit er das sei, was er ist', d. h. damit wir einen bestimmten Begriff darauf anwenden können« (224 f.).

Aus den gegebenen Belegen dürfte der Standpunkt des Buches, von dem aus die Grundlagen der Erkenntnistheorie und Metaphysik bei Skotus, Aristoteles, der gesamten Scholastik und Kant dargestellt und beurteilt werden, hinreichend ersichtlich sein. So, wie das Buch diese Grundlagen auffaßt, wäre allerdings eine Kritik an der Scholastik möglich, die sie erschüttern müßte. Doch sind diese Grundlagen wesentlich anders zu verstehen. Wir haben andernorts eingehend darüber gehandelt und deuten hier nur einige Hauptpunkte

an. Wesenheit und Dasein sind nicht »zwei innere Schichten«, sondern Seinskonstitutionsgründe, derart, daß beim ens contingens die Wesenheit gegen ihr reales Identischsein mit dem Dasein innerlich indifferent ist. Auch in Gott sind Wesenheit und Dasein wie Grund und Folge unterschieden und in ihrer Unterschiedenheit zugleich innerlich notwendig identisch. Form und Materie sind Konstitutionsgründe der körperlichen Dinge, nicht aber in ihnen wie ein Allgemeines und ein Besonderes; die Materie ist der bestimmbare, die Form dagegen der bestimmende substantielle Wesenskonstitutionsgrund. Wenn Thomas von Aquin die *materia signata quantitate* als Individuationsprinzip im Bereich des Körperlichen betrachtet, so statuiert er nicht ein universale in re, sondern er sagt: in dem einen Körper ist die aus Materie und Form als substantiellen Konstitutionsgründen innerlich zusammengesetzte Wesenheit indifferent gegen ihr Diesessein; das Prinzip aber, das die Singularität begründet, ist die Materie als letzter bestimmbarer Wesenskonstitutionsgrund, sofern sie die bestimmte Quantität ihrer Natur nach fordert. Thomas betrachtet also den Körper als innerlich sinnvoll-zielbestimmt aufgebaut; die Wesenheit bedarf und verlangt ihrer Natur nach die Ergänzung durch die Individualität. Die *natura communis* des Duns Skotus läßt sich ebenfalls so verstehen, daß ein universale in re nicht behauptet wird; das eine Ding ist spezifisch bestimmtes Ding durch seine Natur und dieses durch das Diesessein. Die von der Sinneserkenntnis wesentlich verschiedene intellektive Wesenserkenntnis ist ein Im-Innern-der-Sache-lesen, d. h. ein Erfassen der dem Seienden innerlichen sinnvoll-zielbestimmten Struktur und Gliederung. Dieses Erfassen kann in verschiedenem Sinn eine Abstraktion einschließen, insofern als von formal verschiedenen, aber real identischen Seinskonstitutionsgründen der eine ohne den andern (oder die andern) betrachtet wird. Zumal kann die Wesenheit in Abstraktion von Dasein und Dasein betrachtet werden. Diese abstraktiv-intellektive Wesenserfassung liegt auch der Teilursachenlehre des Duns Skotus schon zugrunde und wird von diesem nicht bestritten. Festeingewurzelte, von Thomisten und Suarezianern weitergegebene und auch in der Gegenwart vorgetragene Mißverständnisse und Vorurteile gegen die skotistische *distinctio formalis ex natura rei* erschweren freilich den Zugang zu dem tiefsten Gedanken des Skotus, den wir darin sehen, daß jedes Seiende sowohl eines ist wie zugleich in seiner Einheit eine Vielheit von formal verschiedenen Konstitutionsgründen (*formalitates*) enthält, deren inneres Verhältnis im Seienden sich freilich noch eingehender bestimmen läßt, als Skotus es getan hat. Dies sind nur Andeutungen. Sie wollen selbstverständlich den großen und wichtigen Fragenkreis nicht in seinem ganzen Umfang entscheiden, aber doch zum Ausdruck bringen, daß die Grundlagen der Erkenntnistheorie und Metaphysik wesentlich anders zu bestimmen sind, als es im vorliegenden Buch geschieht, und daß auch Aristoteles, Thomas von Aquin und Skotus sie wesentlich anders sehen. C. Nink.

*Toccafondi, E. T., O. P., La ricerca critica della realtà.* 8<sup>o</sup> (VIII u. 312 S.) Rom (Via della Palombella 24—25) 1941, Arnoldo. L 26.—

Das Buch, die Frucht langjährigen Nachdenkens und 18-jähriger Lehrtätigkeit, ist ein erfreuliches Zeichen dafür, wie auch im italienischen Thomismus die Einsicht immer mehr durchdringt, daß eine gründliche Behandlung der erkenntnistheoretischen Frage eine unabwiesbare Forderung ist. In der Einleitung und im 1. Teil (1—149) sucht der Verf. Sinn und Eigenart der kritischen Fragestellung scharf zu umgrenzen. Er unterscheidet eine dreifache Haltung gegenüber der Frage nach der Geltung unserer