

M. Steinschneider aufmerksam gemacht. Dazu kommt noch Ms 1009 du fonds Hébreux Bibl. Nat. Paris, fol. 102 ss. mit einem anscheinend dem Averroes gehörenden talhiş zu De anima. Darin kommen ziemlich häufige Anführungen der Worte des Aristoteles vor, die uns die Möglichkeit bieten, die Arbeit des lateinischen Übersetzers zu prüfen. So findet dessen etwas großzügige Übersetzung von 402 a 1 im Arabischen keine Stütze, das alle griechischen Worte wiedergegeben hat, ähnlich wie die beiden Übertragungen bei Thomas, Comment. De anima. Die von den Griechen her schon bekannte Erscheinung des öfteren Abweichens der Anführungen des Aristoteles im Laufe der Erklärung vom Wortlaute der Lemmata tritt auch im vorliegenden Falle auf. Dies muß um so mehr Verwunderung erregen, wenn wir den gleichen Übersetzer für beide Teile annehmen. Mit der Möglichkeit wechselseitiger Beeinflussung verschiedener Übersetzungen muß man wohl rechnen, wie das bei Cod. Vatic. Ottob. lat. 2215 mit seinen drei nebeneinanderstehenden Texten nahegelegt wird.

Überdies scheint auch die arabische Überlieferung nicht einheitlich gewesen zu sein. Zwei Beispiele, wo uns durch einen guten Zufall ein Vergleich möglich ist — von den arabischen Texten ist bislang noch keiner veröffentlicht —, mögen dies erläutern. 408 b 18:  $\acute{o}$   $\delta\epsilon$   $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$   $\epsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$   $\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$   $\tau\iota\varsigma$   $\upsilon\sigma\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\upsilon\acute{o}$   $\phi\theta\epsilon\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , gibt der Averroesübersetzer wieder: Intellectus autem videtur esse substantia aliqua que fit in re (l. v. in ente) et non corrumpitur. Nach dem eben erwähnten Pariser Ms, dessen Abschrift uns Dr. Georr. Beirut, freundlichst zur Verfügung stellte, müßte man so übersetzen: Intellectus autem ex partibus animae videtur esse res aliqua quae fit in anima, neque corrumpi (o. quae fit in anima neque corrumpitur). Ms 5323 der Bibl. Fâtih, Sambul, fol. 120 bietet den Satz in etwas anderer Fassung, die, übersetzt, also lautet: Intellectus autem videtur esse substantia aliqua quae fit in homine, neque corrumpi (o. corrumpitur). Die Ergänzung zu *fieri in* ( $\epsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) wechselt also, je nach dem Übersetzer: *in re, ente, anima, homine*. Die Übersetzungen bei Thomas zur Stelle bringen keine Ergänzung entsprechend dem Griechischen. Der 2. Satz 408 b 29:  $\acute{o}$   $\delta\epsilon$   $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$   $\acute{\iota}\sigma\omega\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\tau\epsilon\rho\acute{\nu}$   $\tau\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\varsigma$   $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ , lautet im Comment. Magnum p. 89, 8 also: Intellectus autem dignius (dignius l. v. ADG, p. 91, 57 dignus nur G) est ut sit aliquod divinum et aliquid impassibile. Das Pariser Ms liest so: Intellectus autem dignus est ut sit una ex rebus quae in nobis sunt, ut sit res divina et res impassibilis. Dagegen Fâtih-Handschrift: Dignius est eo (intellectu) ut sit res proxima a divino et impassibilis. Man ersieht hieraus, daß dignus und dignius vom Arabischen her möglich sind, eine Entscheidung im Falle strittiger Lesarten auch mit dessen Hilfe nicht immer getroffen werden kann.

Mit einer Anregung, die uns die Erörterung der hier beigebrachten Stellen nahelegt, möchten wir schließen. Grundlage und Ausgangspunkt der Erklärertätigkeit bilden die Schriften des Aristoteles; sie sind der gemeinsame Boden, auf dem sich die Forscher der verschiedenen Teilgebiete begegnen, wir denken hier an das Corpus des Averroes, den arabischen und lateinischen Aristoteles. Sollte es sich nicht ermöglichen lassen, daß die einander entsprechenden Schriften, soweit sie auf den verschiedenen Gebieten vorhanden sind, gleichzeitig in Angriff genommen werden? Es könnte so durch gegenseitige Beratung und Hilfe die Arbeit sicher gefördert und wohl nicht selten auch erleichtert werden!

W. Kutsch S. J.

Troisfontaines, R., S. J., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Lettre-préface de G. Marcel. 8° t. I (415 S.), t. II (425 S.) Louvain 1953, Nauwelaerts. Fr. belg. 260.— (beide Bde.).

In der Vorrede gesteht Marcel, das vorliegende Werk sei das Buch, das er hätte schreiben mögen, und rühmt die außergewöhnliche Klarheit und Zuverlässigkeit der Darstellung. Der Verf. selbst teilt mit, Marcel habe nach eingehender Kenntnisnahme des Manuskriptes nur eine einzige Ergänzung innerhalb des Textes gewünscht. Das Werk als ganzes scheint also die unbedingte Zustimmung desjenigen gefunden zu haben, dessen Philosophie es in ihrer inneren Organisation zur Anschauung zu bringen unternimmt. Wenn der Verf. an das Urteil des Lesers appelliert, ob die Synthese (nicht Entwurf eines „Systems“) gelungen sei, so wird man nachgerade schwerlich anders antworten dürfen, als daß jeder Versuch, die Aufgabe besser zu

lösen, eine solch intime Kenntnis des Werkes und der Person Marcells voraussetzen würde, wie sie wohl niemand auf der Welt für sich zu beanspruchen den Mut haben dürfte.

Auf S. 44 f. führt T. in die Grundstruktur des Aufbaus ein. Das die innere Ordnung des Philosophierens Marcells bestimmende und artikulierende Prinzip ist die Frage nach der „communion ontologique“, der Teilhabe am Sein. Diese entfaltet sich in dreifacher Dialektik: Zunächst befindet sich der Mensch in der vorreflexen, unmittelbaren Teilhabe an der Wirklichkeit — Stadium der „Existenz“. Eine erste Reflexion löst und hebt diese anfängliche Unmittelbarkeit auf und objektiviert deren Einzelmomente in einer Begrifflichkeit, die sich in den Einzelwissenschaften zu höchster Vollkommenheit steigert. Eine solche Analyse bedroht aber den innersten Sinn der Teilhabe an der Wirklichkeit, insofern sie Subjekt und Objekt entgegensetzt. Die „zweite Reflexion“ stellt die Wahrheit wieder her, indem sie den Menschen in die vierfache Einung rückbindet, in die mit der Welt, mit sich selbst, mit dem Du, mit Gott, nun aber auf dem Grunde vollbewußter, freier Hingabe, in der das Subjekt sich als Person konstituiert und behauptet (I 45) und erst eigentlich „Sein“ sich vollzieht — Stadium des „Seins“, der Teilhabe an der Fülle von Wirklichkeit selbst. Der Übergang von der so verstandenen Existenz zum Sein ist das Thema und die ordnende Mitte der Darstellung. Jene dreifache Dialektik in ihrem Sinn, den Übergang von Existenz zum Sein zu vermitteln, spielt innerhalb jeder der vier Wirklichkeitsbezüge und gliedert das Gesamtwerk in seine 4 Hauptteile, deren wesentliche Leitgedanken darum freilich auch oft ineinander verfließen und zu manchen Wiederholungen nötigen (z. B. was die Bedeutung und Funktion von „Objekt“, „Objektivierung“ usf. betrifft). Der Verf. läßt weitaus Marcells Texte selbst sprechen, und wo nicht durchlappend zitiert wird, hält er sich doch genau an die Terminologie und Sprechweise seines Meisters (ohne aber, wie er eigens hervorhebt, Marcells häufige und auffällige Wendungen zu übernehmen, die abschwächen, einschränken, oft auch nur übervorsichtig und sogar allzu skeptisch formulieren wollen), so daß ein bewunderungswürdiges Mosaik der Marcellischen Ideenwelt vor unserem geistigen Auge entsteht. Wer das schriftstellerische Werk Marcells einigermaßen zu kennen meinte, wird wohl erstaunt sein, wie reich und verzweigt es in Wirklichkeit ist, und zugeben müssen, daß es schon in seiner Vielfalt und Beziehungsfülle zu zeitgenössischen Publikationen (ob Philosophie oder Belletristik oder Kunst), noch abgesehen von den Bühnendichtungen, rein für sich genommen ein Phänomen bedeutet (vgl. die Bibliographie II 381—425). Aus einer gewissen Vertrautheit mit den Hauptwerken heraus zu urteilen, ist es ohne weiteres zu bestätigen, daß wohl kaum irgendein Gedankenzug, der bei Marcel von auch nur untergeordneter Bedeutsamkeit ist, übergangen sein dürfte. Durch die kunstvoll ineinander verschränkten und sich gegenseitig erhellenden Texte aus allen Zeitabschnitten Marcellischen Schaffens werden seine Grundideen und methodischen Prinzipien dem geduldrigen Leser so deutlich und geläufig, daß ihr Sinn kaum mehr verfehlt, höchstens, falls es einem gelingt, durch den Blick auf die Sache selbst in neuer Ursprünglichkeit umgestimmt und von innen her weiterentwickelt werden könnte.

Das genaue und sehr eingehende gegliederte Inhaltsverzeichnis der Bände, ein Meisterwerk feinfühligster Interpretation, stellt zugleich einen Sachindex dar, wie er für Marcells Philosophie besser nicht zu wünschen ist. Selbst wenn sie sich zukünftig noch in einer neuen Dimension ausbreiten sollte, etwa in größerer Nähe zu thomistischem oder augustinischem Seinsdenken, die vorliegende Gesamtschau wird bleibenden Wert erhalten. Sie überholt alle früheren Versuche in dieser Richtung, auch die geistvolle Zusammenfassung in „Existentialisme chrétien: G. Marcel“ (1947), wo übrigens der Verf. seine jetzt vorliegende Arbeit bereits angekündigt hatte (263). Man könnte freilich denken, aus einer echt gegenseitigen Verständigung zwischen der überlieferten christlichen Philosophie und den Intentionen Marcells würde stärker und zugleich tröstlicher, als der Verf. es hat tun und Marcel selbst es würde wahr haben wollen, in die Erscheinung treten, wo und wie manche der Aussagen Marcells trotz allem dem neuen scholastischen Philosophieren innerlich begegnen (z. B. in der Frage der Gotteserkenntnis oder auch der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf). Dies ergäbe dann nicht so sehr eine Verlagerung der Akzente innerhalb der Synthese, wie der Verf. sie im Geiste seines Lehrers und

Freundes geleistet hat, als vielmehr nur (und darüber hinaus: sogar) eine Umordnung der Ideen und Stoffgruppen im Hinblick auf den rein objektiven, allein von den inneren Forderungen ontologischen Suchens und Findens her bestimmten Stellenwert. So ist etwa jede echte Thomasinterpretation als Zusammendenken zugleich ein Umdenken dessen, was Thomas gesagt hat. Hier liegt eine Aufgabe beschlossen, von der wir nur wünschen können, daß der Verf. sie auf die eine oder andere Weise einmal selbst in Angriff nimmt.

Ansätze zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Marcel bietet der Verf. in dem, allerdings sehr knappen, Schlußkapitel. Was sich dem Leser immer wieder aufdrängt, wird hier ohne Umschweife ausgesprochen: daß nämlich entscheidende Sinngehalte, wie vor allem „Objekt“, „Wesen“, „Begriff“ u. a., bei Marcel an einer Einseitigkeit zu kranken scheinen, die überwunden werden müßte. Der Verf. betont mit Recht, sie komme z. T. daher, daß Marcel keine vollständige Philosophie geben wolle, sondern, in starker Reaktion auf die positivistische, empiristische und auch idealistische Denkweise seiner Zeit, den Weg weisen wolle, wie der reflektierende Mensch den Durchbruch zur Fülle eigentlichen Seins verwirklichen könne. Was weniger überzeugt, ist die Bemühung, Marcel von allem Fideismus freizusprechen. Wenn man allerdings Fideismus nur dort sieht, wo der Glaube keine Vorstufe intellektueller Vorbereitung kennt (II 235 f.), dann handelt es sich bei Marcel selbstverständlich nicht um dergleichen. Aber das, was er „foi“ nennt, überspringt faktisch doch jeden *inneren* Bezug zu rationaler Vorarbeit. „Raison“ und „foi“ stehen zwar in irgendeinem Zusammenhang, aber bei „radicale hétérogénéité“ (II 253), und dies, nicht zu vergessen, noch im Bereiche des „Natürlichen“ (nicht erst des Übernatürlichen). Ebenso ist nach ihm „die einzige Weise, den Glauben recht zu denken, die: zu glauben“ (II 254), was diesem „philosophischen“ Glauben doch wohl den philosophischen Atem nimmt. Wenn mit solchen und ähnlichen Formulierungen weiter nichts gesagt sein soll, als daß der lebendige Akt etwa der Hingabe an Gott von der Reflexion nie völlig eingeholt zu werden vermag, dann wird jeder zustimmen; man wird aber schwerlich zugeben, die Frage des Zueinander von Erfahrung und Reflexion sei bei Marcel geklärt — Ausdrücke wie „intuition réflexive“ u. a., bei denen Marcel selbst ein gewisses Unbehagen verspürt, belegen das. Andererseits verstieße es offenkundig gegen das philosophische Gewissen, die Erfahrung in ihrer Tiefenstruktur auch nur irgendwie nicht ausschöpfen und zugleich, im Gegensatz zu Marcel, sich nicht dazu verstehen zu wollen, daß Reflexion nur Vermittlung, nur Medium ist. Selbst obiges Wort von der radikalen Andersartigkeit des „Glaubens“ ließe sich recht auffassen, sofern man die Analogie mit ihrer „maior dissimilitudo in tanta similitudine“ anruft. Leider aber scheint die echt ontologische und metaphysische Analogie in Marcells Denken auszufallen oder wenigstens nicht reflexgenug in ihrer unvergleichlichen rationalen und intellektualen Bedeutung gesichtet zu sein. Auch wenn er von „Existenz“, von „Kausalität“ oder gar von „Begriff“ und „Beweis“ redet, läßt er es bei strenger Univozität bewenden. Damit verstellt er sich den Zugang zu tiefsten Einsichten christlicher Philosophie.

Zweifellos könnte ihrerseits ontologische Analogie nur gewinnen, wenn sie sich vom Geist seiner Methode konkreter Dialektik berühren ließe. Kein Zweifel auch, daß der heutige Mensch auf solche Methode innerlich anspricht.

H. Ogiermann S. J.

Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 4., durchgesehene Aufl., hrsg. mit einem neuen Sachregister von Maria Scheler. gr. 8° (676 S.) Bern 1954, Francke. Geb. DM 28.—.

Dieses Buch, das zuerst in 2 Teilen im „Jahrb. f. Philos. u. phänomen. Forschung“ 1 (1913) und 2 (1916) erschien, ist — ebenso wie die 2. u. 3. Aufl. — gegenüber der 1. unverändert. Das Buch ist bekannt. Wir haben Abstand gewonnen. Ziel, Methode, Recht, Bedeutung und Grenze des Werkes treten deutlicher hervor. Das Hauptziel ist eine streng wissenschaftliche und positive Grundlegung der philosophischen Ethik bezüglich aller wesentlichen für sie in Frage kommenden Grundprobleme. Das Buch will *Grundlegung* sein, nicht Ausbau in die Breite des kon-