

Natur sind. Kann man etwa, sogar im Hinblick auf das göttliche Sein, behaupten, es sei notwendig, einen Existenzakt anzunehmen, von dem man sagen könne, „qu'il est sans essence ou que toute son essence est d'exister“ (121)? — Die folgenden philosophiegeschichtlichen Studien über das Dialektische in griechischer Philosophie, zumal in der Platons und Plotins, können hier nur erwähnt werden. Aus dem Aufsatz über Platon soll allerdings eines herausgegriffen werden, was allem Anscheine nach als Meinung des Verf. selbst (*D. Dubarle, O. P.*) verstanden werden soll, als solche jedoch ein wenig befremdlich klingt: es liege an der Freiheit des Menschen, sich für eine der möglichen Ontologien zu entscheiden; Plotins Ontologie sei nicht eigentlich widerlegt (163), aber auch Parmenides sei nicht im strengen Sinne widerlegbar (162); wohl dürfe und könne man, „non sans motifs d'ailleurs“, z. B. Plotins Konzeption ablehnen („refuser“, wenn auch nicht „refuter“). — Bei aller Kürze instruktiv ist der Essay von *H. Niel* über Hegelsche und Marxsche Dialektik. Nachdem er deutlich gemacht hat, wie sehr Hegels Dialektik im Dienste einer Anthropologie steht, nämlich der „Befreiung“, der in der Geschichte sich verwirklichenden „Freiheit“ des Menschen, wobei der religiöse und christliche Hintergrund nicht vergessen werden dürfe, läßt er sichtbar werden, wie Marx das Ideal der Befreiung und Freiheit des Menschen aus jenem Kontext löst und „naturalisiert“. Für beide Dialektiken sei die Überzeugung leitend, das Denken könne eine Idee der „Totalität“ des Seins gewinnen, was nur innerhalb einer Philosophie der Geschichte möglich sei. Während aber Hegel diese Existenz-Totalität auf dem Grunde der „Vernunft“ findet, lehne Marx es ab, in der Vernunft das „Wesen“ des Menschen zu erblicken, er sehe es in der „Praxis“, die daher den Totalsinn der Geschichte bestimme. Ob man sagen kann, Marx lasse die Hegelsche Philosophie als Philosophie gelten, er wolle sie aber als „Nur-Philosophie“ „aufheben“ (vgl. 232)? Dann hätte er doch wohl nicht von der Notwendigkeit einer „Umstülpung“ des Hegelschen Systems selbst reden dürfen und davon, daß seine (Marxens) Dialektik das genaue Gegenteil der Hegelschen sei. — Unter den längeren Darstellungen folgt als letzte die von *A. Sesmat* über „Dialectique Hamélienne et Philosophie Chrétienne: Réflexions sur la perfectibilité de l'ontologie classique“. Es erübrigt sich, darüber zu referieren, da es sich um eine Vorschau auf das kürzlich erschienene Werk des Verf. „Dialectique: Hamélin et la philosophie chrétienne“ handelt (299), das eigener, eingehender Besprechung bedarf. — Aus all den längeren und kürzeren Beiträgen dieser „Recherches“ wird evident, daß der Sammeltitel „Aspects de la dialectique“ sehr zu Recht besteht. Eine systematische, umfassende und eindringende Monographie über Idee und Formen der Dialektik bleibt immer noch eines der wichtigsten Desiderata, trotz der Arbeiten etwa von Liebert und Marck, die den französischen Autoren übrigens nicht bekannt zu sein scheinen.

H. Ogiermann S. J.

Hartmann, N., *Kleinere Schriften. Bd. 2: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte.* gr. 8^o (364 S.) Berlin 1957, de Gruyter. 22.— DM.

„Die Wahrheit ist verbreiteter, als man denkt, aber sie ist sehr oft geschminkt, sehr oft auch verhüllt und gar geschwächt, verunstaltet, verdorben durch Hinzufügungen, die sie beflecken und unfruchtbar machen. Wenn man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten oder, allgemeiner gesprochen, bei den Vorgängern sichtbar machte, man würde das Gold aus dem Staube heben, den Diamant aus dem Gestein, das Licht aus der Finsternis, das wäre dann wirklich eine Art perennis philosophia.“¹ „Die Fäden der ‚Wahrheit‘ aus dem Gewirr der Irrtümer herauszulösen und für das eigene Denken wiederzugewinnen“ (20), diese Aufgabe hat sich H. gestellt in einer Reihe philosophiegeschichtlicher Abhandlungen, die schon früher getrennt erschienen waren, nunmehr aber zusammengefaßt herausgegeben sind.² Bedeutsame Themen sind erörtert, von denen eine Reihe genannt sei: 1. Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. 2. Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie. 3. Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. 4. Aristoteles und das Problem des Begriffs. 5. Zur Lehre vom Eidos bei

¹ Leibniz an Remond 26. 8. 1714; bei H. 21.

² Bd. 1 der Kleineren Schriften. Abhandlungen zur systematischen Philosophie, wurde angezeigt Schol 32 (1957) 123 f.

Platon und Aristoteles. 6. Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik. 7. Aristoteles und Hegel. 8. Leibniz als Metaphysiker. 9. Diesseits von Idealismus und Realismus. 10. Hegel und das Problem der Realdialektik.

Schon diese Titel zeigen, daß die Abhandlungen überzeitliche und zugleich gegenwartsnahe Gegenstände haben. Sie berichten über geschichtliche Lösungen, beurteilen diese in sachlicher Kritik, sie stellen eigene Thesen auf und laden ein zu weiterer Diskussion, vor allem aber zu innerer, philosophischer Auswertung, Um- und Weiterbildung des geschichtlich und systematisch in hohem Maße wichtigen Stoffes. Sie stehen in Dienste *systematischer Philosophie*, der sie Kraftquellen erschließen und Antriebe zur Fortentwicklung zuführen wollen. Mit Hilfe der in der Geschichte entwickelten Fragestellungen sollen die philosophischen „Probleme“ deutlicher sichtbar werden. Die geschichtlichen Untersuchungen sind *systematisch* durchgeführt, von dem bekannten Standpunkt des Verf. aus, daß Philosophie im Grunde „*Aporetik*“ sei. „Es ist ein und dasselbe, ob man sagt, die von der Aporetik entwickelten Antinomien seien unlösbar, oder sie seien nur dialektisch lösbar. Dialektische Lösungen bestehen eben in nichts anderem als im Geltenlassen des Widerspruchs im realen Sachverhalt“ (233; vgl. 27—33).

Dem Verf. gebührt Dank, daß er ein so bedeutsames Material in mühsamer Arbeit zusammengestellt, in seiner Art gesichtet und für die philosophische Durchdringung leicht verfügbar gemacht hat. Dem systematischen Ausbau ist damit eine begrüßenswerte Vorarbeit geleistet. Die philosophische Aufbauarbeit der Gegenwart ist im Vorteil gegenüber derselben Arbeit in der Vergangenheit, und zwar einfach durch die geschichtliche Entwicklung der Meinungen, die dazwischenliegt und im vorliegenden Buch in systematisch wesentlichen Linien gezeichnet ist.

Der reiche, von H. bearbeitete Stoff läßt sich in einer Anzeige weder in seinem Inhalt vollkommen wiedergeben noch in seinem Licht und Schatten bis in alle eingeschlossenen Fragen und Konsequenzen hinein übersehen. Wohl aber kann auf wesentliche Grundbegriffe hingewiesen werden. Zwei Probleme waren (wenn vielleicht nicht so sehr dem Namen, aber doch der Sache nach) schon im Altertum und Mittelalter erkannt und werden auch in der Gegenwart besonders bearbeitet: Apriori und Dialektik. Daß bei Platon das Problem des *Apriorismus* eine hervorragende Rolle spielt, ist allgemein anerkannt, trotz der verschiedenen Interpretation, die seine Ideenlehre bis zur Gegenwart erfahren hat. Welche Elemente der inneren, apriorischen Ordnung im Sein und Erkennen bei Platon bedeutsam sind, hat H. herausgearbeitet (48—85). Heben wir die einzelnen Elemente hervor. Sie sind sogar mehr als „Spuren der Wahrheit“. „Die Geschichte der Philosophie ist nicht ein Arsenal von Anschauungen und Meinungen, sondern eine — freilich weit sparsamer gearbeitete Kette von Entdeckungen und Errungenschaften.“ Die Eidoslehre insbesondere ist zwar als solche nicht von Platon entdeckt worden; dem Gedanken nach war sie lebendig schon im Sokratischen Frageverfahren und bereits von Euklid von Megara zu einer ersten philosophischen Ausformung gebracht. „Aber die universale Bedeutung, die ihr nachmals geblieben ist, hat Platon ihr gegeben und zwar eben durch die Aufdeckung der ganzen (?) Tragweite jenes Apriorismusproblems, das in ihr steckte.“ Er hat zuerst das Aprioritätsproblem erkenntnistheoretisch aufgerollt (52 f.). In den *lóγοι* werden die „Ideen“ erfaßt, die das eigentliche Wesen der Dinge ausmachen. Die Ideen selbst aber werden (nach Platon) in der Abwendung von den Dingen und in der Umkehrung des Blickes nach innen erfaßt. Die Sinne nämlich deuten nur an, sie offenbaren nicht, sondern verschleiern vielmehr das, wovon sie zeugen. Das Offenbarwerden der *ὄντα* (ihre *ἀλήθεια*) kann darum nur in der Abkehr von ihnen erreicht werden, in der Umkehr der Blickrichtung, in der Einkehr der Seele in sich selbst, in ihrer Rückwendung zu den *λόγοι*, die in ihrer Tiefe ruhen. „Nicht auf ihre eigene Unverborgenheit stößt die Seele in ihrer Tiefe, sondern auf die der *ὄντα*“ (63 f.).

Wie kann aber dann die apriorische Ideenerkenntnis objektive Gültigkeit haben? Wie können wir in den Ideen und mittels ihrer die Dinge erkennen? Entsprechend der zwiefachen Blickrichtung, in der bei Platon die Ideen auftreten — „im Hintergrund der *ὄντα* und im Hintergrund der *ψυχή*“ — hat sich die Deutung der Ideenlehre bei ihren Darstellern in eine realistische und eine idealistische geschieden. Die traditionelle, realistische Interpretation faßt die Ideen als kosmische Prin-

zipien, an sich seiende Urbilder der Dinge. Die neukantische, idealistische Interpretation, die durch Hegel vorbereitet war und in Natorps bekanntem Platonwerk vollendet wurde³, betrachtet die Ideen als Bewußtseinsprinzipien, „logische Grundlegungen“, aus denen der Erkenntnisinhalt sich aufbaut. Ob eine der beiden Deutungen und welche von ihnen dem Gedanken Platons, sei es im wesentlichen, sei es auch nur in wichtigen Punkten, entspricht, läßt sich aus dem in Dialogen, Bildern und Gleichnissen, nicht streng systematisch vorgetragenen Lehrinhalt wohl kaum entscheiden. Daß Recht und Unrecht auf beiden Seiten liege, dieses Urteil H.s dürfte zutreffen. H. selbst meint, nach Platon gebe es nur ein einziges Ideenreich, welches zugleich das Reich der Dinge und das der Seele sei. Die Idee, die der Mensch durch innere Schau („Besinnung“, „Er-innerung“, *ἐνωσις, ἀνάμνησις*) als „die seinige“ finde, sei zugleich Urbild der Dinge; nur so könne ihm das Wesen der Dinge durch sie offenbar werden. Doch beschwöre auch dieser Erklärungsversuch weitere Schwierigkeiten herauf. Mit Recht sei Platon von Aristoteles angegriffen worden. Dieser habe zwar mit nüchternem Blick die Eidoslehre zur Grundlage seiner Metaphysik gemacht. Es sei aber ein „tragisches Geschick“, daß Aristoteles sein Interesse dauernd dem Teilhabeproblem und dem „Chorismos“ (dem Abgetrenntsein der Ideen) zugewandt, dagegen das Platonische Problem der apriorischen Erkenntnis und des „Vorwissens“ nicht berücksichtigt habe. Dadurch sei ein wichtiges Stück der Erkenntnistheorie von Aristoteles nicht ausgebaut worden (65—70; vgl. 53).

Und doch läßt sich gerade von der Aristotelischen Eidoslehre her das Problem des Apriori sowohl ontologisch als auch erkenntnistheoretisch weiterführen; ja die Aristotelische Eidoslehre fordert geradezu zu ihrer weiteren Durchführung auf. Von der Aristotelischen Lösung aus nämlich erheben sich (was H. entgangen ist) die Fragen: Was ist das Eidos im Ding, im Konkreten und Daseienden? Ein Ding im Ding? Ein Konkretes und Daseiendes im Konkreten und Daseienden? Gewiß nicht. Aber es ist im Konkreten und Daseienden. Ja es ist in der konkreten, wirklichen Substanz als innerer, vorkonkreter und vorexistentieller, konstituierender Grund des Konkreten und Daseienden. Doch ist es nicht als „allgemeiner“ Grund in der konkreten, wirklichen Substanz (wie H. öfter sagt). Aber wie? Wir stehen hier vor der Frage der Konkretion des Eidos. Mit dem substantiellen Konkret- oder Singulär- bzw. Individuellsein des substantiellen Eidos ist die konkrete wirkliche Substanz substantiell gegeben. Da erhebt sich (unter sehr vielen anderen) die Frage: Wie und wodurch ist das Eidos der kontingenten Substanz konkret oder singulär? Was ist überhaupt Konkretheit oder Singularität? Sie ist ein konstituierender Grund. Aber wie ist sie das? Welche Beziehung hat sie einerseits zum Eidos und andererseits zum Konkretum? Was ist substantielles Singulärsein des substantiellen Eidos? Wie und wodurch ist es möglich? Wie unterscheidet sich das substantielle Konkretsein des substantiellen Eidos vom Konkretsein der Substanz, deren innere substantielle Prinzipien Eidos und Konkretsein sind? In welcher Beziehung steht das Konkretsein des substantiellen Eidos zum Konkretsein der Substanz?

Wir können an dieser Stelle die mit der Aristotelischen Auffassung der Eidoslehre richtig eingeleitete, aber *nur eingeleitete*, Frage nach der inneren, natura prius substantiellen Konstitution des Seienden, Dieses- und Daseienden nicht weiter, geschweige denn zu Ende führen. Sie ist *systematisch und innerlich geordnet* durchzuführen und kann so durchgeführt werden, indem die Untersuchung der inneren, natura prius substantiellen Seinsordnung (Vor- und Nachordnung) einfach folgt. Sie braucht bloß auf sie hinzuschauen und hat an ihr eine zuverlässige Führung (finale, orientierende Norm). Der Kenner der Scholastik weiß, daß die großen scholastischen Schulen — die thomistische, skotistische und suarezianische — über die Aristotelischen Ansätze hinausgegangen sind und bedeutsame Motive der Kantischen und Hegelschen Philosophie, insbesondere zur Erklärung des Apriori und der Dialektik, in ihrem wesentlichen Inhalt vorausgenommen haben, daß sich ihre Weiterführung, ohne Preisgabe ihrer Grundsätze, zu einem System der inneren, apriorischen oder dialektischen Seinserschließung ausbauen läßt. Dies ist H. in den wenigen Andeutungen, die er über die scholastische Wesenserkenntnis macht (79 ff.),

³ P. Natorp, *Platos Ideenlehre*², Leipzig 1921.

und auch in seiner Bearbeitung der aristotelischen Begriffslehre (100—129) verborgen geblieben. — Der Begriff des *Apriori* und die damit innerlich zusammenhängenden Begriffe der *absoluten, metaphysischen Wesensnotwendigkeit* (die von der physischen, im Übergang von der Potenz zum Akt bestehenden Geschehensnotwendigkeit essentiell verschieden ist), die Begriffe ferner der *inneren, absolut notwendigen Vor- und Nachordnung, des natura prius und posterius, der konstitutiven Seins- und Sollensnorm, des inneren Urbildes, Gesetzes und Maßstabes des Seins und Sollens* haben ursprünglich *ontologischen, im Eidos und dem mit ihm gegebenen Ziel des Seienden gegründeten Sinn* (was selbstverständlich in seinem Seins- und Vollkommenheitscharakter noch näher zu erklären ist). Erst in zweiter Linie haben sie gnoseologisch-logische Bedeutung. Nicht allein die „empirischen“, sondern auch die „reinen“ Begriffe haben ihren Inhalt und ihre Ordnung dadurch, daß sie den Inhalt und die innere Ordnung sowie das Gesetz des Seienden, seiner konstitutiven Gründe und seiner inneren, absolut notwendigen Vollkommenheiten und Beziehungen ausdrücken. Innere, konstitutive, natura prius substantielle Vor- und Nachordnung, natura prius und posterius, ferner innere, absolute Notwendigkeit des Seins und Vollkommenseins sind dem Seienden als solchem wesentlich, als *Auszeichnungen*, die ursprünglich mit seinem substantiellen Wesen gegeben (oder von ihm vorausgesetzt) sind, die infolgedessen (durch ihr inneres Prinzip) jeder Seinsäußerung und jedem Phänomen innerlich begründend und gestaltend vorgeordnet sind. Sie sind, wie alle innerlich begründeten und geformten (transzendentalen) Seinsattribute, *absolute Vollkommenheiten*, schließen aber konstitutive, innere, natura prius substantielle Beziehungen ein. Es sind natura prius Vollkommenheiten der inneren *Seinsordnung*, und erst dadurch können sie Vollkommenheiten der Erkenntnisordnung sein, nämlich als finalbestimmende und orientierende Normen der Erkenntnisordnung. Nicht das Apriori, Von-einem-früheren-Hersein, also ist die ontologisch ursprüngliche Vollkommenheit der inneren Seinsordnung, sondern das vom Eidos begründete natura prius und posterius selbst.

Die Lösung der Aprioritätsfrage — das zeigen schon diese wenigen Andeutungen — erfolgt im *wesentlichen Gegensatz zu H.s Aporetik*, insbesondere auch zu seiner These: „Absolute Maßstäbe gibt es in keiner Erkenntnis“ (33). H. untersucht gar nicht den tiefsten Grund der Ontologie, die *innere, natura prius substantielle, metaphysische Wesenheit, als inneres, durch ihr Sein begründendes, offenbares und erklärendes Prinzip* aller inneren Möglichkeit, Notwendigkeit, Urbildlichkeit, Gesetzmäßigkeit und Normgebundenheit. Dadurch letztlich kommt er zu dem befremdenden Satz, daß der Aristotelische *Möglichkeitensbegriff* auf den Megarischen zurückführe, auf den Megarischen *Möglichkeitensbegriff*, der die dem Individuell-, Diesessein und Dasein vorgeordnete, *innere (metaphysische) Möglichkeit* außer acht läßt und nur die im Daseienden gegründete Möglichkeit berücksichtigt (85—100). Darin ferner, daß H. nicht zum inneren Wesen des Seienden vordringt, liegt der Grund, daß er den dem Seienden als solchem, innerlich zutiefst von seinem Eidos begründeten, darum innerlich normierten und erklärten, natura prius *substantiellen Wert- und Zielcharakter* bestreitet; daß er überkommene, inhaltlich geradezu abgestandene Vorurteile gegen *Substanz, substantielle Form, Gestalt und Norm* unbedenklich in seine Exposition eindringen läßt, ja den Substanz-, Telos-, Form- und Normbegriff keiner Untersuchung und Widerlegung für würdig findet. Wahre Philosophie bleibt nicht stecken in Aporien, sondern dringt immer, explicite oder implicite, vor zum Grund des Seienden, das durch den Akt- und Formcharakter seines Eidos lichthaft, wahr, sich bekundend und erklärend ist. Gewiß ist das kontingent Seiende infolge seiner Potentialität auch dunkel, und daher bleibt ein Dunkel in aller menschlichen Erkenntnis. Größer aber als die Potentialität des kontingent Seienden und speziell des Menschen ist ihre Akthaftigkeit. Der Akt aber erfüllt, formt und erhellt innerlich die Potenz dem Wesen und Ziel seines Subjekts entsprechend. Daher überwiegt in allen Seienden, auch im Menschen, in seiner Natur, Einstellung, Haltung, Fähigkeit und Erkenntnis, die Lichthaftigkeit, Gutheit und Zielgerichtetheit. Aporetische Philosophie ist, ebenso wie skeptische und relativistische, gegen die Natur des Menschen und wird darum naturgemäß überwunden.

Apriorität hängt innerlich zusammen mit *Dialektik*, die sich dem Namen und der Sache nach von Sokrates-Platon herleitet, am entschiedensten aber von Hegel

ausgebildet wurde. Die Hegelsche „Ontologie ist apriorische Ontologie“ (232). An der Schwelle ihres Verstehens steht das Problem der Dialektik. Ohne Bewältigung dieses Problems kann man weder in ihr Reich hinein noch über ihre Grenzen hinaus gelangen. Die Hegelsche Dialektik ist nicht, wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts viele meinten, Spielerei mit Gedanken und Begriffen; nicht ein Denken, das an den Gegenständen vorbeigeht, sich Surrogate schafft, in denen es sich, frei konstruierend und widerstandslos, bewegt. Sie ist vielmehr *Realdialektik*. Die dialektisch entwickelten Begriffe sind zugleich Grundwesenheiten des Realen. Die „Wahrheit“ des Individuellen aber ist immer ein „Allgemeines“. „Das Wesen der Dialektik, wie Hegel sie versteht, liegt in der Identität dessen, was das philosophische Denken in seinem Fortgange durchläuft, mit dem, was als Entwicklung des ‚Absoluten‘ den Aufbau der Welt ausmacht“ (83).

Wie aber kann Dialektik Realdialektik sein? Ist sie nicht doch, genau betrachtet, Gedankenspiel?

Schon nach Platon bewegt sich das Wissen auf seiner höchsten Stufe „rein in den εἰδῶν“ (71), ist also Realdialektik. Die Sokratische Lehrweise war ein fragendes Philosophieren, ein dialogisches Zwingen zu Besinnung und Rechenschaft. Trotz allem subjektivistischen Relativismus, den Protagoras und die Mehrzahl der Sophisten lehrten, glaubte Sokrates an ein allgemeingültiges Wissen, das im richtigen Fragen und gemeinsamen Suchen nach dem *Wesen der Sache* gefunden werde (54 f.).

Realdialektik, inneren, absolut notwendigen Ordnungszusammenhang, ja ein System der Dialektik gibt es zuerst und ursprünglich *in jedem Seienden*, und zwar *natura prius* zwischen seinen inneren konstituierenden Gründen, durch diese dann *natura posterius* zwischen den inneren Gründen einerseits und dem durch ihr reales Identischsein begründeten *constitutum*, und zwar dem *constitutum* als Subjekt und Objekt, andererseits, ferner zwischen den wesensnotwendigen (transzendentalen) Seinsvollkommenheiten. Realer, absolut notwendiger Zusammenhang kann auch zwischen Seienden ihrem Wesen und Ziel entsprechend bestehen. Das kontingent Seiende ist wesensmäßig, absolut notwendigerweise von Gott als seinem Schöpfer her und auf Gott als sein letztes Ziel hin. Alle absolut notwendigen Sätze der Ontologie und Natürlichen Gotteslehre drücken innerlich notwendige Seinszusammenhänge aus. Die Ontologie, die systematisch geordnete Entfaltung der inneren, einheitlich-sinnerfüllt-werthaft-finalen, statisch-dynamischen Seinskonstitution, kann darum auch Realdialektik, ontologische, essentiell-individuell-existentielle Dialektik oder Analytik genannt werden. Wichtig aber ist die Einsicht, 1. daß die inneren absolut notwendigen Zusammenhänge *wesensmäßig entweder ontologisch begründet oder vorausgesetzt sind und nur deshalb intellektiv, analytisch-dialektisch erkannt werden können*; 2. daß sie vom leibgebundenen menschlichen Geist seiner Natur nach ursprünglich nicht anders erkannt werden können als in einem sinnfällig gegebenen Gegenstand, dadurch daß das intelligibile in sensibili in seinen inneren Gründen und den durch diese konstituierten Vollkommenheiten und Beziehungen intellektiv (in ontologischer Analyse) herausgestellt wird; 3. daß das kontingent Seiende nicht nur absolut notwendige, sondern auch kontingente Sachverhalte, Vollkommenheiten und Beziehungen hat. Diese aber können nicht a priori oder im analytisch-dialektischen Verfahren, sondern nur auf Grund der Erfahrung erkannt werden.

Die Hegelsche Dialektik ist mithin insofern im Recht, als sie die absolut notwendigen, innerlich begründeten Zusammenhänge des Seienden herausstellen will. Sie unterläßt aber — um nur auf einige Eigentümlichkeiten hinzuweisen — gleich am Anfang die Analyse der inneren Seins- und damit auch der Subjekt-Objektskonstitution. Sie kommt deshalb nicht auf gültige und geordnete Weise zu ihrem Ansatz und kann darum keine klare, strenge Führung auf ihrem Wege haben. Infolgedessen sieht Hegel nicht die Grenze der Dialektik und beschwört den Vorwurf des Panlogismus herauf. Sein Apriorismus, so urteilt H., ist „wohl der extremste, den es gegeben hat“, eine „ungeheuerliche Anmaßung“ (83). Und doch besteht auch dem Hegelschen System gegenüber die Aufgabe, nach dem Golde zu graben, mit Hilfe und Anregung dieses Systems die Realdialektik in ihrem Ursprung zu ergründen, von dem aus sie sich rein und geordnet intellektiv nachvollziehen läßt. Am Anfang der Philosophie, auch in und vor dem „ego cogito“ sowie am

Eingangstor der dialektischen (und aporetischen) Philosophie, steht „seit alters“ die Frage: „Was ist das Seiende“ (Aristoteles, Met. 6, 1, 1038 b 2). Dieser innerlich (dialektisch) vorgeordnet aber ist die Frage: Was ist das Sein oder Wesen des Seienden?

C. Nink S. J.

Van Camp, J. et Canart, P., *Le sens du mot θεῖος chez Platon* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, IV, 9). gr. 8^o (451 S.). Louvain 1956, Nauwelaerts. 375 b. Fr.

Vorliegende Arbeit, deren 1. Teil (27—177) van Camp schrieb, während für den 2. Teil (177—407) Canart verantwortlich ist (173), wurde von Mansion (10) angeregt. Unter den vielen zur Zeit erscheinenden Arbeiten über Platon gehört diese wohl den wenigen an, deren Studium fruchtbar ist und die in ihrer Art einen wirklichen Beitrag liefert zum Verständnis des Platonismus. Durch die Untersuchung der Bedeutung des Adjektivs θεῖος im platonischen Schrifttum macht sie sich einer dringenden Forderung heutiger Platonforschung nach Einzeluntersuchungen bedeutender Begriffe platonischen Denkens zu eigen.

Das Adjektiv θεῖος, benutzt Platon zunächst in einer Bedeutung, für die es auch bei anderen hellenischen Schriftstellern Belege gibt. Danach heißt „göttlich“ alles, was irgendeinen Stempel eines Gottes oder der Götter trägt sowohl der Herkunft wie der Beziehung nach (vgl. Apol., Euthyphron). Wo Platon sich mit der Art und Weise dichterischen Wirkens und Schaffens auseinandersetzt, besagt θεῖος „poetische Inspiration“ im Gegensatz zum rationalen Wissen (vgl. z. B. Menas, Politeia 366 C; zur weiteren Vertiefung: W. F. Otto, Die Gestalt und das Sein, 1955, Die Berufung des Dichters, 285—311; J. Hessen, Platonismus und Prophetismus, 1939). Endlich übt das Adjektiv auch die Funktion eines Superlativs mit religiösem Grundton aus (vgl. Protagoras; 34—38).

Dieser übertragenen Bedeutung liegt nach dem Ausweis der Religionsgeschichte (vgl. die Zusammenfassung bei Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament s. v. θεός) die Erkenntnis zugrunde, daß die griechischen Götter Grundgestalten der Wirklichkeit sind. Wo der Grieche tiefster Wirklichkeit, einem großen Sein, begegnet, kann er nichts anderes als „Gott“ sagen. Sprachlich drückt sich das darin aus, daß θεός nicht Subjekt, sondern Prädikatsnomen ist.

Auf Grundlage der übertragenen Bedeutung hat sich die typisch platonisch philosophische Sinnggebung von θεῖος entwickelt (415). Platon nimmt das Adjektiv hinein in den philosophischen Dualismus und setzt es im Gegensatz zum menschlichen, körperlichen, sterblichen und materiellen Sein. Es wird also ausgesagt von dem, was der „ideellen“ Seinsordnung angehört oder zu ihr in Beziehung steht, deren Wirklichkeitsgehalt es durch die eigene religiöse Färbung gleichsam noch unterstreicht. Zusammenfassend schreibt der Verf. 415: Le champ d'application du θεῖος philosophique est très vaste. Il désigne tout d'abord l'idéal platonicien tel qu'il apparaît dans les différents dialogues. Les Formes, terme dialectique des dialogues de la maturité; l'idéal théorique, voire inaccessible du Théétète, du Sophiste, du Philèbe, surtout du Politique; l'idéal intelligible du Timée; L'idéal accessible des Lois, dont le caractère populaire ramène θεῖος à un niveau presque banal. Θεῖος s'applique aussi à une série de réalités en rapport avec l'idéal: le philosophe, l'âme, les dieux enfin: ceux-ci sont évidemment toujours évoqués par θεῖος au sens banal, „mythologique“, mais à partir du Phèdre, ils se sont du plus en plus associés au „divin“ philosophique.

Einzelbeispiele mögen diese allgemeine Umschreibung kurz erläutern: So wird z. B. Phaid. 80 A θεῖος ausgesagt von der geistigen ψυχή, die über das Körperliche und Sinnenhafte herrscht, am Göttlichen teilhat und im Gegensatz zum θνητόν steht (vgl. 56 57 253). „Göttlich“ wird die Seele ebenfalls genannt wegen ihres Vermögens, sich der höheren Seinsordnung erkenntnismäßig anzugleichen (Tim. 36 E, 40 A, B; 247—282). Alles Vernünftige, Harmonische und Intelligible nennt Platon im Tim. (261) auch Theios. Im Phaid. (55—70) und in der Politeia wird θεῖος von den Ideen ausgesagt und setzt sie im Gegensatz zum Menschlichen (Politeia 517 D) und zur Materie (Politeia 611 E). Das absolute Gute und Schöne des Symp. 211 E, das wir erstreben, erhält auch das Prädikat θεῖος.