

bei dieser Dreiteilung kann nur „das formale oder objektive Element der Unfehlbarkeit“ sein (220). Im zweiten Aufsatz legt der Verf. zunächst verschiedene geschichtliche Lösungsversuche des in dieser ganzen Frage entscheidenden Problems dar, wie der Übergang von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit erfolge. A. A. Cournot (1801—1877) bleibt bei der Wahrscheinlichkeit stehen; wenn das Gegenteil nur eine unendlich kleine Wahrscheinlichkeit hat, drängt uns eine psychologische Neigung zur zweifelfreien Zustimmung, obwohl ein Beweis für die Unmöglichkeit des Gegenteils fehlt (302), eine Lösung, die allerdings nicht befriedigen kann. Newman erklärt den Übergang durch den „illative sense“, der aus den konvergenten Wahrscheinlichkeiten die Gewißheit hervorgehen läßt (307); als Beispiel bringt er u. a. das Urteil der Klugheit über das im Einzelfall sittlich Rechte (309). Der Verf. sieht in dieser Theorie eine berechtigte Reaktion gegen den Mathematismus (311); aber sie bedarf der Ergänzung (315). Ähnliches gilt von der Lösung des Balmes durch einen gottgegebenen „instinto intelectual“, durch den der Verstand, vor sein Objekt gestellt, sprunghaft zu der Behauptung von dessen realem Sein übergeht (318). So kommt nach Balmes die Gewißheit des gesunden Menschenverstandes (sentido comun) zustande (321). Noch weniger Brauchbares bringt die Lösung Ollé-Laprunes, obwohl dieser ein eigenes Werk „De la certitude morale“ geschrieben hat; er betont den Einfluß des Willens; als Vernunftgrund nennt er eine innerste praktische Erfahrung, die er durch die Notwendigkeit des Guten zu erläutern sucht (327).

Der Verf. selbst versucht zu zeigen, wie die Konvergenz der Gründe durch Subsumption unter das Prinzip vom zureichenden Grund eine reduktiv metaphysische Gewißheit ergibt. Dadurch, daß das, was immer geschieht, als notwendig erkannt wird, erfolgt der Übergang aus der mathematischen in die metaphysische Ordnung (336—338). Freilich ergibt sich so die unlösbare Frage nach der Grenze, bei der die Unmöglichkeit der Zufallserklärung beginnt. Die Beispiele, mit denen der Verf. es begreiflich zu machen sucht, daß die Unmöglichkeit einer genauen Angabe der Grenze einen qualitativen Unterschied nicht ausschließt (z. B. beim Übergang vom reifen Alter zum Greisenalter), scheinen uns nicht ganz überzeugend, eben weil es sich beim Übergang von der Wahrscheinlichkeit zu absoluter Gewißheit nicht um einen allmählichen Übergang handelt, wie in den Beispielen. Wenn gesagt wird, was immer geschehe, das geschehe notwendig, so ist zu beachten, daß die Erfahrung ein „Immer“ nur in sehr relativem Sinn gilt, nämlich in bezug auf die endliche Zahl unserer Wahrnehmungen. Gewiß wird man auch aus dieser Regelmäßigkeit auf eine Notwendigkeit schließen dürfen, aber diesem Schluß absolute Gewißheit zuschreiben, dürfte doch wohl nicht angehen.

Umgekehrt scheint es uns zuwenig zu sein, wenn der Verf. den Bewußtseinsurteilen nur „physische“ Gewißheit zuerkennt (217 331). Gewiß sind die in diesen Urteilen ausgesagten Tatsachen nicht in sich notwendig; aber der Einteilungsgrund der Gewißheit ist nicht die Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit des Gegenstandes an sich, sondern die Notwendigkeit der Wahrheit des Urteils unter Voraussetzung seines Erkenntnisgrundes; mit dem Grund des Bewußtseinsurteils, nämlich dem unmittelbaren Sichzeigen der eigenen Akte, ist aber deren Nichtsein und damit die Falschheit des Urteils absolut unvereinbar. — Vgl. zum Thema der nicht-absoluten Gewißheit den Aufsatz in diesem Heft.

J. de Vries S. J.

Cramer, W., *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff* (Philos. Abhandl., 17). gr. 8<sup>o</sup> (90 S.) Frankfurt a. M. 1959, Klostermann. 8.50 DM.

Der Verf. kommt von der Ontologie der Subjektivität, die er in zwei früheren Werken darlegte (vgl. Schol. 34 [1959] 76—78), zu einer Ontologie der nicht-subjektiven Realität. Deren erste Frage geht auf das Verhältnis des Vielen zum Einen, und das heißt: auf das Substanzproblem. Stellt das Viele nur notwendige Momente des einen Absoluten dar, oder ist es als Kontingentes zwar durch das Absolute bedingt, ohne dieses jedoch seinerseits zu bedingen, und so wahrhaft Selbständiges? In entschiedener Wendung gegen die Alleinheitsphilosophie des ‚Spinozismus‘ (und Hegelianismus) begründet C. die zweite Auffassung.

Die ersten 6 Teile des Buches (9—68) setzen sich auseinander mit einschlägigen Lehrgedanken bei Spinoza und Hegel, Platon und Aristoteles, Kant und Leibniz, von dessen ‚Monadologie‘ C. besonders beeinflusst ist. Auf die Fülle des hierbei an Einsichten und Hinweisen zu Tage Geförderten kann nicht eingegangen werden.

Die Teile 7—9 (68—90) entwickeln systematisch die in den vorwiegend aporetischen Kapiteln angebaute eigene Stellungnahme des Verf.s. „Philosophie als Letztbegründung ist der apodiktische Rückgang in die Bedingung der Möglichkeit von ‚Allem‘“ (65), in das Absolute. Dieses ist das Prinzip der Bestimmtheit, das selber nicht in einer notwendigen Korrelation zum Bestimmten, zu den ‚Principiata‘, steht. Das bedeutet keine unberechtigte Verabsolutierung. Im Gegenteil: Bestünde eine ursprüngliche Korrelation zwischen letztbegründendem Prinzip der Bestimmtheit und dem Bestimmten, so würde dadurch gerade ‚Alles‘ fälschlich verabsolutiert. Denn: „Welcher Mensch, wieviel Menschen, welcher Kohlkopf, wieviel Kohlköpfe (ja warum auch nur ein Mensch und auch nur ein Kohlkopf) sind die Korrelata der Bestimmtheit?“ (71.) (Man erinnert sich: Bei allem beißenden Hohne hat Hegel die Forderung Herrn Krugs, dessen Schreibfeder zu deduzieren, nicht befriedigend beantwortet.) Wie ist das Andere des Absoluten, das von diesem Bestimmte, das, weil es seinerseits das Absolute nicht bestimmt, nicht notwendig, sondern nur möglich ist, möglich — wie ist das Mögliche möglich? Im Absoluten, im Sein als Prinzip, müsse das Moment der Möglichkeit sein, genauer: ein das Mögliche ermöglichendes Bestimmungsverhältnis zwischen zwei Momenten, zwischen dem bestimmenden ‚Sein‘ (als Moment) und dem von ihm bestimmten ‚Nichts‘. „Das Nichts ist die Materie, die *materia prima*“ (77, vgl. 79 84 87). Dadurch, daß das Sein als Prinzip das Sein als Moment und das Nichts einander entgegengesetzt, kommt es zu sich. Dadurch aber, daß das Sein nicht nur Moment, sondern vor allem Prinzip ist, ist Hegels Dialektik, die das Sein nur als Moment kennt, ausgeschaltet (76—78). Das Sein, weil zugleich Prinzip, besitzt auch als Moment das Übergewicht, die Herrschaft über das Nichts; es vermag sich in das bestimmbare Feld des Nichts zu differenzieren. „Diese zweite Differenzierung ist *nicht* für das Absolute konstitutiv. Das Absolute ist nicht notwendig Bewegung, sondern nur notwendig *mögliche* Bewegung. Das Absolute ist die Möglichkeit, seine Spannung (zwischen Sein und Nichts) zu entspannen. Die Möglichkeit ist ein konstitutives Moment des Absoluten oder die *Freiheit* . . . Das Erzeugnis der Freiheit des Absoluten ist das *Andere* des Absoluten“ (79 f.). — Weil das Andere, das Kontingente „ohnehin durch das Absolute bestimmt und begrenzt ist“, müsse es keineswegs durch anderes Kontingentes bestimmt sein. „Ein Einzelnes könnte alleiniges sein, es könnte, selbst wenn es eines unter anderen wäre, beziehungslos gegen diese sein . . .“ (85 f.).

Der Verf., der „Jahrzehnte in den Bahnen der Transzendentalphilosophie gedacht“ hat (7), gelangt in seinem tiefeschürfenden Denken zu wesentlichen Ergebnissen der metaphysischen Tradition. Er gelangt hierzu auf einem sehr eigenständigen und deshalb sehr beachtenswerten Wege, der allerdings von Mißverständlichkeiten nicht frei scheint; unser recht fragmentarischer Einblick in sein vorliegendes neues Werk zeigte dies. Starke Bedenken ruft hervor die aller Beziehung zwischen dem Kontingenten vorausgehende Beziehungslosigkeit (16 u. ö.), ohne die C. nicht vorbeizukommen meint an Hegelscher Alleinheitsphilosophie, sein scharfes Angehen also gegen das Korrelationsdenken. C. hat gleich anfangs (9 f.) die Definition der Substanz als des selbständig, d. h. nicht in etwas anderem, Existierenden deshalb abgelehnt, weil sie eine negativ-konstitutive Beziehung zu anderem einschließe (dies scheint dem Rez. übrigens ein aufschlußreicher Hinweis!), und sie durch die Definition ersetzt: „eine Substanz ist ein solches, das sein könnte, auch wenn andere [Gleichartiges] nicht wäre“ (14). Fragen: Ist diese Definition hinreichend zur Unterscheidung vom Akzidentellen? Vermeidet sie den vermeintlichen Mangel der ersten Definition? Und ist diese — unvermeidbare — Beziehung auf das Andere nicht eben ganz und gar seingemäß — eine Notwendigkeit unseres Erkennens des Substantiellen, weil unseres Substanzseins (in Materie)? Tatsächlich scheint es, daß die Bestimmung des Kontingenten — in seinem Sein — durch das Absolute die notwendige Begrenzung des Kontingenten — in seinem Sosein — durch anderes Kontingentes nicht aus-, sondern einschließt. M. a. W.: die Abhängigkeit des Kontingenten vom Absoluten besitzt ihren ‚Formaleffekt‘ in der Konstitution des Kontingenten ins-

gesamt. Die Materie als nach aristotelisch-scholastischer Lehre konstitutives Prinzip der einzelnen Welt Dinge begründet deren ursprünglichen Seins- und Wirkzusammenhang. Die konstitutive Funktion der Materie tritt jedoch bei C. keineswegs klar hervor. Deshalb wohl wird nicht recht verständlich, warum der Gleichheit der einzelnen der Vorrang gebührt vor der Identität des Eidos und warum auch Aristoteles für C. noch zu idealistisch, „durchaus Platoniker“ ist (39 85 f.). Deshalb entsteht vor allem der Eindruck, daß das Nichts (= Materie!) als immanentes Moment des Absoluten dieses nun doch in notwendige Korrelation zu den auf dem Feld des Nichts sich differenzierenden Welt Dingen setze und daß darin C. *doch* Hegel zu nahe komme. Auch die Aufstellung, „daß, wenn überhaupt Substanzen sind, die Substanzen einfach sein müssen“ (47), bedarf der Differenzierung.

Die konstitutive Wechselbeziehung, nach C. „ein in der Philosophie schon steril gewordener Gedanke“ (85, vgl. 48), scheint dem Rez. erst am Beginn ihrer möglichen Fruchtbarkeit für die scholastische Metaphysik zu stehen. Dennoch möge das nicht als schroffer Gegensatz zur Überzeugung des Verf.s verstanden werden. Als bescheidener Wunsch vielmehr, daß sich das von der Transzendentalphilosophie zur Tradition der philosophia perennis spannende Denken C.s nicht ohne die wünschenswerten Auseinandersetzung kreuze mit der von der Scholastik in die moderne Philosophie vorstoßenden Forschung, etwa des heutigen Thomismus in Deutschland. Solche Auseinandersetzung würde auch die Alternative im Kapitel über Kant (23—38) — Seinsdenken oder Urteilsapriori? — zu einem ergänzenden Ausgleich mildern. Vor allem aber könnte die klassische Spekulation über die letzten Fragestellungen der philosophischen Gotteslehre, über Erkenntnis und Freiheit Gottes gegenüber der Welt, wertvolle Klärung und weiterführende Anregung bieten. Jedenfalls ist auch dieser schmale Band C.s, der eine Kategorienlehre als „Theorie der Entäußerungsmodi des Absoluten“ (89) grundlegen will, gehaltvoller als manches dicke Buch der philosophischen Tagesproduktion, dem einzig der Name des Verf.s Beachtung und Verbreitung sichert.

(S. 66, Z. 7 v. o., statt „Letztbegründetes“: „Letztbegründendes“ und kein Komma nach „Bestimmtheit“ [?]; S. 78, Z. 13 v. u., statt „dem Sein“: „das Sein“; statt „Akzidenz“ passim besser „Akzidens“.)

W. Kern S. J.

Aristoteles, *Magna Moralia*. Übersetzt von Franz Dirlmeier (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, 8). gr. 8<sup>o</sup> (480 S.) Berlin 1958, Akademie-Verlag, 38.— DM.

Vorliegender 8. Bd. des deutschen Aristoteles, ein Werk mustergültiger philologischer und interpretatorischer Gründlichkeit, enthält zunächst die Übersetzung der *Magna Moralia* (MM) in flüssigem und verständlichem Deutsch mit gelegentlichen verdeutlichenden Zusätzen (5—90) und die Erläuterungen, bestehend aus der Einleitung (93—147) und dem Kommentar (149—480).

Die Existenz dreier Ethiken, so führt D. in der Einleitung aus, kennzeichnet die Eigenart aristotelischen Denkens im Vergleich zu Platon (95—97). Die Begründung der Dreizahl der Ethiken, in denen im Vergleich zur Metaphysik kein tiefgehendes Neudenken sichtbar wird und die im Aufbau, Richtungssinn und Inhalt (96, 97, 184) identisch sind, hat in der Forschung viele Antworten gefunden. D. selbst meint, diese könne nur auf Grund durchgehender Einzelinterpretationen gegeben werden.

Der Titel der MM gibt keine Auskunft über ihren Ursprung (97—99). Er sieht nach Gelehrtentätigkeit aus. Dagegen gaben EN und EE Anlaß zu Vermutungen über Verfasser, Adressat und Herausgeber.

Die Untersuchung der antiken und byzantinischen Bezeugungen der MM (99—110) lehrt, daß vom 1. Jahrh. v. C. bis zu den Byzantinern die MM als echtes Werk des Aristoteles angesehen wurde, ein Verdacht der Unechtheit ist nicht nachweisbar. Auch im Hochmittelalter (110—112) galt die Große Ethik als Werk des Aristoteles. In der Neuzeit, etwa bis 1798, hat sie keine besondere Beachtung gefunden (112—113); in dieser Zeit war wohl Caelius Secundus Curio (†1569) der erste, welcher die Echtheit der MM bezweifelte (113). Über die wissenschaftliche Erforschung der MM in der Zeit von 1798—1957 berichtet D. auf S. 113—147. Eine Zeit sauberer philologischer Arbeitsmethode im Dienste der Erschließung der aristotelischen Ethik setzt mit der