

Kritik vorweg. Jedenfalls ein höchst seltsames Phänomen, auch wenn man nur die hier angedeuteten Gedankenzüge verfolgt.

Sehr platonisch oder platonisierend mutet demgegenüber die Idee chinesischer Landschaftsmalerei an, wie *E. Preetorius* (München) sie auslegt: Natur als „Widerbild“ des Ewigen, als Spiegel des Göttlichen, Kunst als dessen Fühlbarmachen in einem „seltsam traumhaften Entrücktsein und feierlichen Schweigen“ (331)! — Das Motiv der „Preisung“, das *R. Kuhn* bei Saint-John Perse darstellt, liegt letztlich ebenfalls in dieser Richtung, obschon bereits total säkularisiert. — Vom rein Philosophischen her, welcher Aspekt aber eingeklammert wird, ließe sich das Thema des „religiösen“ Platonismus auch in der Deutung der Ikone Rußlands wiedererkennen, die *F. Stepun* (München) unternimmt. — *J. Pieper* beschreibt ein indisches Fest, dessen geheimen Sinn er im schönen Wort Paul Claudels von der „Sehnsucht nach dem Sein durch Wahn und Nichtsein hindurch“ wiederfindet. — Die „vorphilosophische“ Untersuchung von *W. Weidlé* (Paris) über Zeichen und Symbol (mit Rückverweisen auf Humboldt, de Saussure, Frege u. a.) zeigt wieder einmal, wie wenig Einmütigkeit auf diesem Begriffsfelde herrscht. Wenn er das eigentliche Symbol schließlich in der (falls ein solcher Ausdruck hier erlaubt ist) Funktion des „Vergegenwärtigens“ erblickt, in der „Identität“ mit dem Symbolisierten und daher in dessen „présence“, und dies am Ende sogar am Beispiel der eucharistischen Realpräsenz zu erläutern versucht (in einer Weise, die für russische orthodoxe Theologie tragbar sein mag), dann offenbart sich ihm der *religiöse* Ursprung aller Symbolik (vgl. bes. 344). —

Der Gedankenreichtum der Festschrift überbietet das nur Philosophische, er legt Zeugnis von etwas ab, was Schulmetaphysik doch wohl oft nicht wahrnimmt: Philosophie ist *eine* der menschlichen Möglichkeiten bewußter Aussage von Welt, Mensch und Transzendenz; ihre Erfahrung ist *eine* neben der künstlerischen und religiösen (und es sei diejenige der personalen Liebe noch genannt, deren sich die Metaphysik zu ihrem Schaden wenig oder jedenfalls nicht zentral genug annimmt); ihre originale Intuition (Guérard des Lauriers besteht zu Recht auf der *intuitiven* Basis aller Philosophie) ist eine neben der ebenso originalen künstlerischen und religiösen. Und doch bleibt der Philosophie die Aufgabe und der Auftrag, auch diese anderen Erfahrungen in die geistige Helle der Reflexion zu erheben, freilich ohne den usurpatorischen Anspruch, sie auf sich selbst zurückzuführen, sondern eher in einer Freiheit des Geistes, die gerade den je anderen Ursprung, das eigentümlich Besondere jener anderen Sphären, zum Bewußtsein bringt.

H. O g i e r m a n n S. J.

*Pieper, Josef, Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog „Phaidros“.* 8<sup>o</sup> (176 S.) München 1962, Kösel. 10.80 DM.

Jeder Platonkenner weiß, daß der Phaidrosdialog zu den umstrittensten Platonschriften rechnet (1—15). Neben dem Ringen um seine Datierung, um Diktion und Aufbau bietet auch diese Schöpfung platonischen Denkens inhaltlich Schwierigkeiten. Sie läßt sich nicht auf einen Generalnenner bringen. Dafür zeugen die verschiedensten Untertitel, welche ihm seit der Antike bis zur Stunde die gelehrte Platonliteratur gab. Diese Vielstimmigkeit der Thematik läßt nicht nur die Schwierigkeit der Interpretation erahnen, sondern macht diese gleichsam zu einem Wagnis.

Pieper geht in seinen Darlegungen des Dialoges, in dem Platons künstlerische Gestaltungskraft auf ihrer Höhe ist, der Frage nach, welche Auskunft über den Menschen in den Erosreden Platon gibt. Platon greift mit seinem Dialog in eine aktuelle Diskussion ein, deren Gesprächssituation durch den Sophistenschüler Phaidros bestimmt ist (21—39). Er ist ein Repräsentant der avantgardistischen jungen athenischen Intellektuellen mit ihrer aufgeklärten Lebenstechnik und ihrem brutalen Genießertum (26, 27, 70). Phaidros ist begeistert von der formal vollendeten Diktion der Erosrede des Lysias, deren Anliegen eine rationale Lebenstechnik ist, die ein Höchstes von Genuß und ein Minimum von Komplikation zu verknüpfen sucht (39—55; 69). In ihr wird die programmatische Abtrennung von Eros und Sexus vertreten. Diese sophistische Lebenshaltung mit ihrer drastischen Triebbefriedigung und der Abwertung der *passio amoris* ist nichts anderes als ein Mangel an Hingebefähigkeit (45). In seiner Antwortrede sucht Sokrates die Absurdität



dieser sophistischen Lehre zu erweisen (57—66) und bereitet so eine neue Gesprächsatmosphäre vor (69—80), bevor er die richtige Deutung des Eros aus der ganzen menschlichen Existenz heraus gibt (67). Sein Menschenbild steht gegen das sophistische (81—111), nach dem der Mensch schlechthin autark ist und seine Zwecke selbst souverän bestimmt (82). Zum Wesen des sokratisch-platonischen Menschenbildes gehört Selbstmächtigkeit und gleichzeitig ihre Aufhebung durch Einbruch einer höheren Macht.

Diese Schau des Menschen wird dargelegt durch die Entfaltung des Begriffes der „mania“. Sie besagt zunächst Prophetie, offenbarende Inspiration (115). Das gottgeschickte, enthusiastische Außer-sich-sein (90), die prophetische Ekstase verneint eigenmenschliche Genialität (94) und legt gleichzeitig die metaphysische Struktur des Menschen offen (95). Die zweite Form des Außer-sich-seins ist die kathartische mania (98), jene Katharsis, welche die Seele von lastender Bedrängnis heilt (116), wenn der Mensch „sich in das heilende Dunkel seines eigenen göttlichen Ursprungs begibt“ (104). Auch wahre Dichtung hat ihren Ursprung in göttlicher Inspiration; die dichterische mania ist die dritte Gestalt gottgewirkten Außer-sich-seins (105). Zur menschlichen Daseinsform gehört endlich der sich an sinnhafter Schönheit entzündende Eros. Auch er birgt Möglichkeiten des Reichtums, wofern „nur der Mensch selber ihn nicht verdirbt“ (150).

Pieper läßt das von Platon Gesagte über das bloß Historische hinaus lebendige geistige Gestalt und aktuellen Bezug gewinnen durch eine ideengeschichtliche Betrachtung und durch Konfrontierung mit dem, was wir für wahr halten. So vergleicht er z. B. die prophetische Ekstase Platons mit dem, was Thomas von Aquin über den Offenbarungsvorgang sagt und bekennt: „Aber dann habe ich, einigermaßen überrascht, etwa bei Thomas von Aquin, dem man nicht gut Mangel an Nüchternheit zum Vorwurf machen kann, ziemlich genau die gleiche Beschreibung des Offenbarungsvorganges angetroffen, wie Platons ‚Phaidros‘ sie enthält“ (96). Zum ähnlichen Ergebnis führt der Vergleich der von Platon beschriebenen dichterischen mania mit Rilke, Novalis, Hölderlin u. a.

Diese Form der von Pieper gebotenen Interpretation, welche im weitesten und besten Sinne des Wortes auf philologischem Fundamente ruht, scheint mir für heutige Platondeutung wegweisend und notwendig zu sein. K. E n n e n S. J.

Jalbert, Guy, O. M. I., *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses Prédecesseurs*. gr. 8<sup>o</sup> (256 S.) Ottawa 1961, Éd. de l'Université. 6.50 \$.

Der Verf., Professor am Collège de Jonquière, wurde zu seiner ausgezeichneten Studie durch die Kontroverse um die Interpretation der via tertia des heiligen Thomas von Aquin angeregt. Die Auseinandersetzung geht vor allem um die Bedeutung der Ausdrücke „möglich“, „kontingent“ und „notwendig“. Die vorliegende historische Studie will diese Frage klären durch Analyse der Texte und der Quellen, aus denen Thomas schöpfte. Untersucht werden im 1. Teil Aristoteles, Avicenna, Avicbron, Averroes, Maimonides sowie einige Zeugen der großen zeitgenössischen Schulen: Wilhelm von Auvergne, Albert der Große und Bonaventura. Im 2. Teil analysiert der Verf. in chronologischer Reihenfolge zuerst die einschlägigen Stellen der Jugendwerke bis zur Summa contra Gentiles ausschließlic; dann die übrigen Werke.

Der Verf. kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Bei Aristoteles beherrscht eine rationale Notwendigkeit sowohl das Denken wie die Wirklichkeit. Sie hat ihren Gipfel im ersten Bewegter, der unverursachten Notwendigkeit. An ihr haben auch die reinen Formen sowie die Himmelskörper mit ihren Kreisbewegungen teil. Diese Notwendigkeit läßt keine Möglichkeit des Nichtseins zu. Eine solche Möglichkeit findet sich erst in der Welt der vergänglichen Körper. Ihre Kontingenz, die zugleich eine blinde Notwendigkeit ist, folgt aus der Materie, da materielle Wesen ihre Form verlieren können. Das Kontingente ist das Vergängliche. Bei Avicenna ändern sich diese Begriffe unter dem Einfluß des Neuplatonismus. Das Notwendige wird zu dem, was seiner Wesenheit nach unabhängig von jedem anderen existiert, das Mögliche zu dem, was seiner Wesenheit nach nur durch ein anderes existiert. Die abstrakte Wesenheit besagt weder das ihr zugehörige Subjekt noch die Existenz. Die Notwendigkeit kommt daher nur dem ersten Wesen zu; alle anderen Wesen sind bloße Empfänglichkeit für die Vollkommenheit des notwendigen Wesens. Die Lehre