

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^o (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

Avicennas liegt mit gewissen Abänderungen (allgemeiner Hylemorphismus) in der Linie Avicennas. Dagegen vertritt Averroes wieder die ursprüngliche Lehre des Aristoteles. Maimonides nimmt eine Mittelstellung ein: Die geistigen Wesen haben in ihrer Wesenheit kein Prinzip der Möglichkeit (keine Materie), wohl aber eine mögliche Existenz, da der Seinsakt sich zur Wesenheit wie ein Akzidens verhält. Wilhelm von Auvergne kehrt zur Auffassung des Avicenna zurück, wobei man aber eine Verschiebung der Terminologie berücksichtigen muß: Das *quod est* oder *esse in participatione* entspricht der *essentia*, das *quod est* oder *esse in participatione* ist also nicht als Seinsakt zu verstehen. Auch Albert der Große, der Lehrer des hl. Thomas von Aquin, folgt, ohne die Lehre der Emanationen anzunehmen, der Auffassung des Avicenna, indem er das geschaffene Sein durch eine logische Zusammensetzung von Akt und Potenz erklärt, d. h. der abstrakten Wesenheit mit einem Subjekt. Bonaventura geht hierin mit Albert dem Großen zusammen, nur daß er im Sinne des allgemeinen Hylemorphismus auch den reinen Geistern eine Materie zuschreibt.

Thomas von Aquin folgt in seiner ersten Lehrtätigkeit und seinen frühen Schriften seinem Lehrer Albert und der Schule des Avicenna, die damals herrschend war an den Universitäten. Das zeigt die Analyse von *De ente et essentia*, des Sentenzenkommentars, der *Quaestiones de veritate* sowie des Kommentars zu *De hebdomadibus* von Boethius. Die Analyse wird dadurch erschwert, daß schon Avicenna und nach ihm Thomas die Sprechweise des Aristoteles von Akt und Potenz verwenden, um ihre neuplatonischen Ideen auszudrücken. Viele Texte wird man, isoliert betrachtet, unwillkürlich in der herkömmlichen Weise interpretieren. Der neuplatonische Sinn zeigt sich erst, wenn man den ganzen Ideenzusammenhang betrachtet. Nur ganz wenige Texte sprechen so eindeutig, daß man sie nicht im Sinne des späteren Thomas verstehen kann, z. B. In Boetii *de hebdom. lect.* 2, n. 32: *Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter. Denn: forma est principium essendi* (n. 27).

Mit der *Summa contra Gentiles* vollzieht sich ein Umschwung im Denken des hl. Thomas. Von jetzt an nimmt er entschieden Stellung für die Auslegung des Averroes. Jetzt erst erscheint das *esse* in allen geschaffenen Wesen als ein von der Substanz und der Form real verschiedenes Prinzip: *nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem* (S. c. Gent. II 54). Damit erhält auch die *forma* als *principium essendi* einen neuen Sinn: *Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse* (II 54). Thomas hat demnach mit dem Beginn der S. c. Gent. eine tiefgreifende Wandlung durchgemacht vom Neuplatonismus des Avicenna zum Realismus des Aristoteles und des Averroes. Diese Auffassung hat Thomas dann beibehalten. Das zeigt die *Quaestio disputata de potentia*, eine Reihe der *Opuscula*, von denen zumindest einige der Reifezeit angehören, besonders aber die *Summa theologica*. Die Aristoteleskommentare sind für die anstehende Frage wenig ergiebig, da sie sich eng an den Text halten. Die Frage der Unterscheidung von Form und *esse* wird hier kaum oder gar nicht berührt. Auf dem Hintergrund dieser Untersuchungen ergibt sich eine wohl endgültige Interpretation der *via tertia*. Denn die Probleme dieser Interpretation sind daraus entsprungen, daß man die Kontingenzen im Sinne des Avicenna verstand.

W. Br u g g e r S. J.

Blakeley, Thomas J., *Soviet Theory of Knowledge* (Sovietica), gr. 8^o (VIII u. 203 S.) Dordrecht 1964, Reidel. 24.—Fl.

Bl. beginnt die Einleitung zu diesem Buch mit dem Satz: „Dieses Buch bietet einen vollständigen Überblick über die derzeitige sowjetische Erkenntnistheorie.“ Der Rezensent würde sagen: einen guten Überblick. Mit „derzeitig“ ist die Zeit von 1947 bis 1963 gemeint. Bl. schränkt die Vollständigkeit seiner Darstellung selbst ein. Er teilt, hierin J. M. Bocheński (in: *Studies in Soviet Thought* 2 [1962] 7—10) folgend, die sowjetische Theorie in „dogmatische Grundlagen“, „systematischen Überbau“ und „deklassifizierte Zonen“ ein; das Dritte meint Lehren, die als nicht klassengebunden anerkannt werden. Die „dogmatischen Grundlagen“ sind nach ihm schon vollständig in dem Werk von J. de Vries, *Die Erkenntnistheorie des dialek-*