

# Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **16 (1969)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.09.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## BESPRECHUNGEN

**Gerke, Friedrich: Spätantike und frühes Christentum.** – Baden-Baden: Holle Verlag 1967. 279 S. (Kunst der Welt. – Die Kulturen des Abendlandes.)

Nach dem Vorwort von J. A. Schmolle hat F. Gerke, bis 1966 Professor für Kunstgeschichte an der Universität Mainz, im vorliegenden Band, den er für die Sammlung *Kunst der Welt* verfaßte, gleichsam sein Vermächtnis hinterlassen, in dem er sein jahrzehntelang gesammeltes Material in knapper Form zur Darstellung brachte. Damit sind bereits zwei Hauptzüge der Arbeit angedeutet. Es handelt sich einmal um eine meisterhafte Zusammenfassung der frühchristlichen Kunstgeschichte. Mit sichern Strichen werden uns darin die Werke vor Augen gestellt, die christliche Künstler und Kunsthandwerker vom 3. bis 7. Jahrhundert, vor allem unter Konstantin, Theodosius und Justinian, geschaffen haben. Dabei werden auf so persönliche Weise Akzente gesetzt und Zusammenhänge aufgedeckt, daß die Lektüre dieses gediegenen Werkes auch für den Fachmann Gewinn bringen muß.

Andererseits ist aus den einleitenden Worten auch zu verstehen, daß es sich nicht um eine streng wissenschaftliche Arbeit handelt. Verweise und Belege beschränken sich denn auch auf das Notwendigste. Hingegen helfen ein Verzeichnis ausgewählter Literatur, alphabetisch geordnete Erklärung von Fachausdrücken, eine Übersichtskarte, Verzeichnisse der Abbildungen und ihrer Quellen sowie ein ausführliches Register auch weniger eingeweihten Lesern, den Darstellungen besser zu folgen. Es muß allerdings gleich hinzugefügt werden, daß der Text auch so noch nicht geringe Ansprüche stellt. Die eingehenden Beschreibungen der verschiedenen Kunstwerke lesen sich nicht immer gleich leicht. Sie werden jedoch dort zu einem Genuß, wo man das entsprechende Bildmaterial vor sich hat, seien es die zahlreichen, durchwegs gut gelungenen Abbildungen, die im Bande selbst geboten werden, seien es andere Abbildungen, etwa aus einem Bildatlas. In dieser Hinsicht sei beispielsweise auf die Erklärung des sogenannten Trinitätssarkophags verwiesen (S. 104–110).

Sowohl für den Fachmann wie für den Laien liegt ein besonderer Wert des Werkes darin, daß in ihm die geschichtlichen Zusammenhänge auf souveräne Weise aufgedeckt werden. Ich denke da etwa an den Zusammenhang zwischen einer neuen Sicht des Todes und der beginnenden christlichen Grabeskunst (S. 22), an die Perspektiven, die aus der konstantinischen oder justinianischen Zeit auf das spätere Kunstschaffen eröffnet werden, an die Hinweise auf die Anfänge der Ikonenkunst im Schlußkapitel. Dabei sei indes

nicht verschwiegen, daß nicht alle Parallelen gleich einleuchtend erscheinen und daß das eine und andere historische Urteil vielleicht doch etwas zu summarisch ausgefallen ist. So mag man die Feststellung, daß die Gebeine der Apostelfürsten in der Verfolgungszeit im 3. Jahrhundert im heutigen S. Sebastiano Zuflucht gefunden hätten, als zu kategorisch empfinden (S. 77). Oder man wird sich darüber wundern, wenn gesagt wird, daß auf dem Konzil von Chalzedon der Patriarch von Konstantinopel dem römischen Bischof gleichgestellt wurde und daß das christliche Meßopfer durch Leo den Großen seine erste endgültige Ausformung erfuhr (S. 123). Auch kann man sich fragen, ob die verschiedene Auffassung der sogenannten *Traditio Legis* in Rom und Ravenna mit der Gegenüberstellung von Kirchenordnung und Lehre der Unsterblichkeit treffend wiedergegeben wird (S. 178. – Auf dieser Seite ist auch von «Anbetung der Maria» die Rede, ein wenig glücklicher Ausdruck). Es ist schließlich auch nicht recht klar, warum die Darstellung der Verklärung, wie wir sie im 6. Jahrhundert finden, mit der Verurteilung der antiochenischen Theologie und derjenigen der Philosophie des Origenes in Zusammenhang gebracht wird (S. 211). Doch mit diesen Einschränkungen soll der Wert dieses klaren und trotzdem so reichhaltigen Überblickes über die frühchristliche Kunst in keiner Weise in Frage gestellt werden. Es sei vielmehr den Mitarbeitern von F. Gerke wie auch dem Verlag dafür gedankt, daß sie das Erscheinen dieses letzten Werkes seines Autors möglich gemacht haben.

B. STUDER

**Aubenque, Pierre: Le problème de l'être chez Aristote.** (Essai sur la problématique aristotélicienne.) 2<sup>e</sup> ed. – Paris: Presses universitaires de France 1966. 551 p.

Wie bei jeder Neuerscheinung zur aristotelischen Metaphysik wird man sich auch bei dem, übrigens schon nach vier Jahren in zweiter Auflage herausgekommenen Buche von Aubenque fragen müssen, ob es zur bisherigen Forschung überhaupt noch wesentlich neue Gesichtspunkte beitragen könne. Bei Aubenque ist diese Frage zusätzlich noch deshalb angezeigt, weil sein Werk mit über 500 Seiten nachgerade keine geringen Anforderungen an Zeit und Geduld des Lesers stellt.

Doch solche Befürchtungen sind hier unbegründet. Schon ein Blick auf die Zielsetzung des Buches zeigt, daß der Verfasser gewillt ist, neue Wege zu gehen. Während nämlich in der bisherigen Forschung – Namen wie Owens, Reale, Gomez-Nogales, Décarie, Dhondt seien bloß erwähnt – das Seinsproblem in der aristotelischen Metaphysik in erster Linie von der objektiven Seite her angegangen wurde, stellt Aubenque das subjektive Moment in den Vordergrund. Problem ist bei ihm zwar auch die objektive Struktur des Seins. Doch steht seine Untersuchung ganz im Dienste der Frage, ob und inwiefern das Sein mit seiner komplexen Problematik von der menschlichen Erkenntnis assimiliert werden könne.

Ein zweites, nicht unbedeutendes Novum von Aubenques Buch besteht darin, daß es im Gegensatz zur herrschenden Tendenz in der Forschung die Seinsproblematik nicht nur in der aristotelischen Metaphysik, sondern eben-

so sehr in der aristotelischen Logik und Physik, ja sogar ursprünglich in den Traktaten der Sophisten enthalten sieht. Diese bewußte Überschreitung der von Aristoteles selbst gezogenen methodologischen Grenzen hängt bei Aubenque mit einem weiteren Aspekt in der Zielsetzung seines Buches zusammen, mit dem Bestreben nämlich, das Seinsproblem jenseits jeder Interpretation und begrifflichen Fassung in einer allerersten und «unberührten» Form kennen zu lernen.

Im einleitenden, mit «*la science sans nom*» betitelten Kapitel wird der Versuch unternommen, die unter der Bezeichnung Metaphysik überlieferte Wissenschaft in dem gleichnamigen aristotelischen Werk zu lokalisieren. Konkret stellt sich dabei die Frage, ob die in Buch E beschriebene «Erste Philosophie» oder «Theologie» mit der in Buch Γ eingeführten, aber nicht näher benannten Wissenschaft vom Seienden identisch sei oder nicht. Aubenque entscheidet sich für Nicht-Identität, und zwar aufgrund des nicht uninteressanten Arguments, wonach nur die Theologie *Erste Philosophie* im eigentlichen Sinne sein könne, während für die «namenlose» Seinswissenschaft, die die Gebundenheit der menschlichen Erkenntnis an die Sinnen Dinge voraussetze, die Bezeichnung «Meta-Physik» (d. h. Nach-der-Physik) eher zutreffe.

Im folgenden Kapitel, «*la science recherchée*», steht der Zusammenhang zwischen Sein und Sprache zur Diskussion, wobei unter Sprache im weiteren Sinne auch die begriffliche Erkenntnis überhaupt verstanden werden kann. Obgleich die Sprache nun für das Sein konstitutiv ist, indem sich letzteres erst im Medium der Sprache offenbart, verunmöglicht gerade dieses sprachliche Medium eine wissenschaftliche Betrachtungsweise des Seins; denn das Wort «Sein» bedeutet ein Vielfaches; es besitzt zudem nicht die Eigenschaften eines logischen Gattungsbegriffes, und damit auch nicht die fundamentalen Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Erkenntnismethode im aristotelischen Sinne.

Nach der begrifflichen Analyse der Seinsproblematik wendet sich Aubenque der außermentalen Wirklichkeit zu und versucht, von dort her das Sein wissenschaftlich in den Griff zu bekommen. Aber wie schon die Kapitelüberschrift: «*la science introuvable*», zeigt, ist auch dieses Unternehmen zum Scheitern verurteilt. Auf der einen Seite entzieht sich das Sein, das im göttlichen unbewegten Beweger verwirklicht ist, jeder positiven Erkenntnis, und eine Theologie im Sinne des Aristoteles wäre nur insofern möglich, als sie ihre eigene Unmöglichkeit beweist. Auf der andern Seite ist die «sublunare» – wir würden sagen: die innerweltliche – Wirklichkeit einem ständigen Wechsel unterworfen. Das sie konstituierende substantielle Wesen der Dinge kommt nie ganz zu sich selbst und verunmöglicht so eine wissenschaftliche Erfassung seiner selbst.

Im Schlußkapitel, in der «*science retrouvée*», finden wir endlich das, was nach Aubenques Auffassung von der metaphysischen Seinserkenntnis zu halten ist: Ein ständiges Kreisen um ein und dieselbe Frage «Was ist das Sein?»; ein unaufhörliches Suchen nach einem festen Punkt und einer fernen Einheit, wobei dieses Suchen zu einem getreuen Abbild der Kontingenz des gesuchten Seienden wird.

Aubenque glaubt nun in der sog. Dialektik, wie sie in der aristotelischen Topik behandelt wird, eine dieser Seinserkenntnis adäquate Form zu finden. Unter Dialektik wäre dabei eine Kunst zu verstehen, die befähigt, über alles Fragen aufzuwerfen, alles kritisch zu begutachten und die einzelnen Probleme kontradiktorisch zu lösen. Dialektik wäre keine Wissenschaft, sondern nur eine Vorstufe dazu. Die Tragik der aristotelischen Beschäftigung mit dem Seinsproblem bestände gerade darin, daß sie, obgleich sie wissenschaftliche Absichten bekundet, in der dialektischen Vorstufe stecken bleibt.

Aufgrund der Untersuchungen von W. A. DE PATER: «*Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*» (Fribourg 1965) wird man die soeben gegebene Charakteristik der aristotelischen Dialektik als unvollständig bezeichnen müssen, und zwar deshalb, weil diese Erkenntnismethode letzten Endes dazu dient, an den Wesensbegriff der Dinge heranzuführen, indem im Verlaufe der dialektischen Diskussion mit wirklichen oder nur gedachten Gesprächspartnern nach und nach die Elemente zusammengetragen werden, welche die Definition der behandelten Sache ausmachen.

Der Wert solcher dialektisch gewonnener Definitionen darf allerdings nicht überschätzt werden. Das Kriterium, ob gewisse Merkmale zur Definition einer Sache gehören oder nicht, liegt nicht wie bei den eigentlich wissenschaftlichen Definitionen in der Natur der betreffenden Sache, sondern in gewissen allgemeinen Überzeugungen, meistens in rein formalen, logischen Gesetzen, die ihres abstrakten Charakters wegen unterschiedslos auf alle Sachgebiete angewendet werden können.

Man wird nun die These Aubenques, wonach die aristotelische Seinslehre mit der Dialektik zusammenfalle, von diesem differenzierteren Dialektik-Begriff aus beurteilen müssen, wobei sich die Frage aufdrängt, ob die Ergebnisse dieser Seinslehre von solchen logischen und formalen Regeln und Gesetzmäßigkeiten abgeleitet werden können. Es läßt sich aber nachweisen, daß diese Regeln in der Seinslehre nicht unbedingt die gleiche Rolle spielen wie in der dialektischen Diskussion. In letzterer haben sie rein instrumentalen Charakter; sie werden verwendet, um diesen oder jenen Sachverhalt zu beweisen oder zu widerlegen. In der Seinslehre dagegen sind diese gleichen logischen Regeln, die ihrer allgemeinen Anwendungsmöglichkeit wegen mit dem Seinsbegriff selbst in unmittelbarem Zusammenhang stehen, Gegenstand einer eigentlichen Untersuchung. Begriffe, wie das «Dasselbe», «Ähnliche», «Gegenteilige», «Relative», oder wie «Gattung», «Art», «Ganzes», «Teil», etc., mit denen die dialektische Kunst arbeitet, und aus denen die erwähnten logischen Regeln gebildet werden, fallen nach dem ausdrücklichen Zeugnis Aristoteles' in Met. Γ 2 in den Bereich der Seinswissenschaft. Die Dialektik steht somit selber zur Diskussion. Ihre Begriffe und Prinzipien werden in der Seinswissenschaft nicht unbesehen hingenommen, sondern auf ihren Wahrheitsgehalt durchleuchtet, wobei das sie tragende Fundament, das substantielle Sein, notwendigerweise zum Vorschein kommen muß. Es scheint uns deshalb, daß Aubenques Interpretation der aristotelischen Seinserkenntnis, die vorzeitig bei der Dialektik als einzig möglichem Denkschema des Seins stehen bleibt, in dieser Richtung ergänzt werden müßte.



**De Pater, W. A.: Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne.** La méthodologie de la définition. – Etudes thomistes, Vol. X, Fribourg (Suisse) Editions St. Paul, 1965, xiv–257 p.

Unter den aristotelischen Schriften, die uns heute noch interessieren, ist die zum Organon gehörende Topik in der Forschung ziemlich vernachlässigt worden. Angesichts dieser Tatsache, die bei dem Ausmaß, das die Aristotelesliteratur angenommen hat, eher erstaunt, wird man sich unwillkürlich fragen, ob die nachträgliche Erschließung der Topik einem echten und breiten Nachholbedürfnis entspringe, oder ob damit ein nur wenige Spezialisten interessierendes Randgebiet zugänglich gemacht werde. Nach einer oberflächlichen Lektüre von De Paters Buch wäre man fast geneigt, die letztere Frage zu bejahen. Der Verfasser bleibt mit seiner sehr eindringlichen und den Windungen des Textes geduldig folgenden Analyse der Topik bei der darin enthaltenen, rein logischen Problematik stehen, wobei die Lesbarkeit seines Buches durch die Verwendung der modernen Symbolsprache für den Laien erschwert wird.

Es gibt aber zwei Momente, die übrigens De Pater nicht unbekannt sind, welche die Topik aus ihrer vermeintlichen Isolierung lösen und in einen organischen Zusammenhang mit den übrigen Hauptwerken des Aristoteles stellen. Gemeint ist damit zunächst die relativ frühe Abfassungszeit, die als gesichert betrachtet werden kann und insofern für die Datierung der übrigen aristotelischen Schriften bedeutsam ist, als in der Topik nicht nur logische Regeln, sondern auch eine Menge von illustrierenden Beispielen aus andern philosophischen Sachgebieten vorkommen, die ihrerseits manch wertvollen Hinweis auf das Denken des frühen Aristoteles und seiner Umgebung liefern. Das zweite Moment, das die Topik zu mehr macht als zu einem nur logischen Traktat, liegt in ihrer Verwandtschaft mit der «Metaphysik». Wie Aristoteles in Met. Γ 2.1004b 17–25 selbst feststellt, befassen sich der «Dialektiker», für den recht eigentlich die Topik geschrieben wurde, wie auch der «Philosoph» (wir würden heute sagen: der Metaphysiker) mit der gleichen «Materie», nämlich mit dem Seienden überhaupt. Begriffe, mit denen die Topik arbeitet, wie etwa derjenige der «Gattung» des «Dasselben» «Ähnlichen», «Konträren», «Relativen», vor allem aber des τὸ τί ἦν εἶναι u. a. m. sind auch in der «Metaphysik» Gegenstand einer eingehenden Untersuchung. Gewiß ist das «objectum formale quo», d. h. die wissenschaftliche Absicht, in der «Metaphysik» eine andere als in der Topik. Doch die Vermutung, wonach die Topik eine zeitlich voranliegende Vorstufe der «Metaphysik» darstelle, drängt sich so oder anders auf.

In der Topik selbst geht es nun um die Auffindung einer Methode, die es erlaubt, irgendeine problematische Behauptung aufgrund bloß wahrscheinlich erscheinender Prämissen syllogistisch als richtig darzutun oder als falsch zu widerlegen. Wichtig daran ist einmal, daß diese Methode – man kann sie «dialektische» oder «topische» nennen – an kein spezielles Sachgebiet gebunden ist, und zweitens, daß sich die «Beweisführung» auf Sätze stützt, die nur deshalb als wahr angenommen werden, weil die meisten oder zum mindesten die gescheitesten Leute derselben Meinung sind.

Die Frage ist nun, wie ein solcher «Beweis» zustandekomme. Hinweise auf Schlußfiguren, Ober- und Untersätze, wie wir dies aus den «Analytiken» kennen, fehlen gänzlich. Dagegen lassen sich nach De Pater zwei Phasen unterscheiden. In einer vorbereitenden sollen mit Hilfe der sogenannten Instrumente die erforderlichen Sätze aufgefunden, kritisch gesichtet und je nach Bedürfnis erweitert werden. In der eigentlichen syllogistischen oder deduktiven Phase finden wir dann die «Örter» (τόποι), die nach De Pater als «Suchformeln» oder «Elemente» bezeichnet werden können: Suchformeln, insofern als sie es ermöglichen, aus dem beigebrachten Material das für den Syllogismus speziell in Frage Kommende auszuwählen; Elemente, insofern der «Ort» diejenige Aussage darstellt, welche letzten Endes die Annahme, bzw. Abweisung der anfänglich nur hypothetisch angenommenen Schlußfolgerung bewirkt.

De Pater legt großen Wert auf die Unterscheidung zwischen den sogenannten allgemeinen und besonderen «Örtern». Die letztern, die nur vereinzelt vorkommen, entnehmen ihren Inhalt aus den zur Diskussion stehenden Gegenständen, während die ersten, die allgemeinen «Örter», bloß logische und formale Aussagen sind und deshalb entsprechend der Zielsetzung der Topik unterschiedslos auf jedes Sachgebiet angewendet werden können.

Hier liegt nun der Schnittpunkt zwischen Topik und «Metaphysik». Denn das, was De Pater unter «logischem Inhalt» versteht, ist bei Aristoteles gleichbedeutend mit «ontologisch» und gehört, wie schon erwähnt, zum Programm der «Metaphysik». Dabei besteht allerdings der Unterschied, daß dort die in der Topik verwendeten «Örter», bzw. logischen Begriffe und Urteile, nicht mehr als Prinzipien von Syllogismen auftreten, sondern selber Gegenstand einer einläßlichen Untersuchung sind, was wiederum nur in Verbindung mit dem Substanzproblem, der metaphysischen Grundfrage, möglich ist.

Die Besprechungen von De Paters Buch wäre unvollständig, wenn der freilich etwas summarisch gehaltene Abschnitt über die platonische Dialektik unberücksichtigt bliebe. Von dort her erhält die Topik ihr historisches Fundament und gleichzeitig ihren spezifischen Gehalt. Denn die wesentlichen Elemente der platonischen Dialektik sind nicht nur in die Topik eingegangen, sie haben dort auch eine für das aristotelische System typische Präzisierung gefunden. Charakteristisch für die platonische Dialektik ist nach De Pater das Verhalten der «Form» oder des «Eidos» zu den Dingen dieser Welt. In der Frühzeit des platonischen Denkens ist diese Form den Dingen immanent; in der Reifezeit löst sie sich von ihnen ab und bildet eine Welt für sich – die Ideen; in der Altersperiode wird wieder eine Rückkehr zu den Dingen versucht, indem die Ideen mittels der systematisch durchgeführten Einteilungsmethode sich miteinander verbinden, bis sie eine den Dingen unmittelbar entsprechende Wesensdefinition enthalten.

Diese auf- und absteigende Bewegung der Erkenntnis, von den Dingen zu den obersten Ideen, und von dort herab zu den untersten Wesensdefinitionen (*species infimae*), wird nun durch jene Begriffe und Regeln gesteuert, die wir in der Topik unter dem Namen Instrumente oder «Örter» wiederfinden. Es wäre interessant zu untersuchen, ob hier von Plato zu Aristoteles eine

gewisse Entwicklung festzustellen sei. Doch hat De Pater darüber nichts geäußert, mit Ausnahme einer, allerdings sehr zutreffenden, Bemerkung, wonach Aristoteles die bei Platon isoliert vorkommenden dialektischen Elemente gesammelt und geordnet habe. Mit dieser Systematisierung geht aber Hand in Hand eine Verselbständigung der dialektischen Methode in dem Sinne, daß der rein funktionelle Charakter der Dialektik als Methodenlehre klarer hervortritt, als dies bei Platon der Fall war. Bei letzterem mündet die dialektische Methode in die durch die Ideen garantierte Wesenschau der Dinge. In der aristotelischen Topik führt dieselbe Methode zwar auch zur Definition und damit zur Erkenntnis des Wesens der Dinge (die «topischen» Beweisführungen beziehen sich teils auf die Definition selbst, teils sind sie Vorstufen dazu), doch führt diese Methode nur an das Wesen der Dinge *heran* und nicht in sie hinein.

Die oben als «Suchformeln» bezeichneten «Örter» vermögen zwar zu bestimmen, ob eine bereits gegebene Aussage für den «Beweis», bzw. die Definition einer Sache in Frage komme oder nicht. Sie sind aber infolge ihres nur logisch-formalen Charakters außerstande, die betreffende Aussage selber beizubringen, so wenig übrigens, wie die in der vorbereitenden Phase der dialektischen Beweisführung wirksamen Instrumente, welche zwar mit-helfen, den Diskussionsstoff zu beschaffen, sich mit ihm aber in keiner Weise identifizieren. Letzterer kann nach Aristoteles nur durch die Einsicht in die gegebene Sache selbst gewonnen werden, wozu auf wissenschaftlicher Ebene nicht mehr die Dialektik, sondern die sachbezogenen philosophischen Disziplinen, wie «Physik», «Ethik» und vor allem die «Metaphysik» zuständig sind. Durch das Vorkommen von sogenannten «besonderen Örtern», die, wie oben gesagt, inhaltlich an bestimmte Sachgebiete gebunden sind, ist es zwar nicht möglich, in der Topik eine klare Grenze zwischen reiner Dialektik und real-philosophischen Ansätzen zu ziehen. Die Tendenz dazu und die damit verbundene Aufspaltung der platonischen Dialektik in zwei bei Aristoteles getrennt verlaufende Richtungen, ist aber zweifellos vorhanden. Die spezifische Leistung De Paters in der Aristoteles-Forschung möchten wir darin erblicken, daß er aus dem zum Teil wahllos in der Topik herumliegenden Material die für die Methodologie der Definition brauchbaren Elemente zusammengesucht und systematisch geordnet hat. Eine solche Arbeit bedeutet sicher mehr als nur einen Beitrag zur Erforschung der aristotelischen Logik; sie kann für die Propädeutik der systematischen traditionellen Philosophie unschätzbare Dienste leisten. Auf der andern Seite darf aber nicht übersehen werden, daß dieser der Topik entnommenen Methodologie der Definition Grenzen gesetzt sind, sowohl hinsichtlich des platonischen Erbes als auch innerhalb des aristotelischen Systems.

HANS AMBÜHL



**Treptow, Elmar: Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der Zweiten Analytik des Aristoteles.** – München, Salzburg: Pustet 1966 (Empimeleia, Beiträge zur Philosophie des Philosophischen Seminars I/2 der Universität München). 93 S.

Das Buch enthält, wie bereits im Titel angedeutet wird, eine vergleichende Studie zwischen der «Metaphysik» und der Zweiten Analytik des Aristoteles. (Wir schreiben «Metaphysik» in Anführungszeichen, wenn vom Buch im Gegensatz zu der darin enthaltenen Ersten Philosophie oder Metaphysik die Rede ist.) Nachdem aber heute jede seriöse Beschäftigung mit Aristoteles, und insbesondere mit seiner «Metaphysik», Gefahr läuft, sich in der Vielfalt von Gesichtspunkten und Interpretationsmöglichkeiten zu verlieren, ist man dem Verfasser nur dankbar, wenn er sich schon im Vorwort zwei wichtige Beschränkungen auferlegt: Er möchte erstens nicht den genetischen oder entwicklungsgeschichtlichen, sondern den sachlich-systematischen Zusammenhang zwischen den beiden erwähnten aristotelischen Werken untersuchen; und zweitens sollen nur einige Hauptprobleme behandelt werden.

Was nun die Eingliederung von Treptows Arbeit in die neuere Literatur zur «Metaphysik» und Zweiten Analytik betrifft, so findet man bei ihm nur 26 Titel aufgeführt, und man wird deshalb seine Behauptung, wonach «bisher keine Einzeldarstellungen über das sachliche Verhältnis zwischen der «Metaphysik» und der Zweiten Analytik vorliegen» (S. 9) vorerst nur mit einiger Skepsis registrieren. Tatsache ist denn auch, daß bereits größere Werke existieren, die sich zwar in erster Linie mit der Zweiten Analytik befassen, aber von dort her auf Fragen zu sprechen kommen, die in der «Metaphysik» beheimatet sind. Zu erwähnen wäre hier vor allem das schon vor mehr als 20 Jahren erschienene Werk von Suzanne MANSION: *Le jugement d'existence chez Aristote* (Louvain, Paris 1946), oder das neuere Buch von Mario MIGNUCCI: *La teoria aristotelica della scienza* (Firenze 1965), worin der Versuch unternommen wird, den logischen Standpunkt der Zweiten Analytik auf den ontologischen Gehalt der «Metaphysik» zu reduzieren. (Lesenswert ist die diesbezügliche Kritik von Suzanne MANSION in der *Revue philosophique de Louvain*, Nr. 64, November 1966, S. 627–630). Man muß aber Treptow insofern beipflichten, als es u. W. noch keine monographischen Untersuchungen gibt, die sich vornehmlich an die «Metaphysik» halten und den Einfluß der Zweiten Analytik auf dieses Buch studieren. Anlaß dazu wäre aber sicher vorhanden, wenn man bedenkt, daß die Konzeption der Metaphysik als Wissenschaft eines der Hauptprobleme ist, die in der «Metaphysik» behandelt werden. Eine Konfrontation mit der Wissenschaftslehre der Zweiten Analytik könnte zur endgültigen Fixierung des immer noch nicht restlos abgeklärten aristotelischen Metaphysikbegriffs nur nützlich sein. In dieser Richtung bewegen sich nun die Untersuchungen Treptows. Seine wichtigsten Ergebnisse verdienen deshalb auch festgehalten zu werden.

Zunächst befaßt sich unser Autor mit der Frage, ob die wissenschaftliche Methodenlehre der Zweiten Analytik, insbesondere der mit apodiktischer

Beweiskraft ausgestattete Syllogismus, auf die Metaphysik überhaupt anwendbar sei. Die Frage muß nach ihm verneint werden, weil zwischen den sogenannten Einzelwissenschaften, die nach dem Modell der Zweiten Analytik konstruiert sind, und der – allgemeinen – Metaphysik ein grundlegender Unterschied besteht. Die Einzelwissenschaften erhalten ihre spezifische Konstitution von einem in sich und gegen außen abgeschlossenen Gattungsbegriff, der seinerseits aber eine Differenzierung in definierbare Artbegriffe und in «Propria», die notwendig mit den Artbegriffen verbunden sind, zuläßt, womit die Elemente einer syllogistischen Beweisführung gegeben sind. Die Metaphysik dagegen bezieht sich auf das universale, die Geschlossenheit und Isolierung des Gattungsbegriffes durchbrechende Seiende als Seiendes und hebt mit dieser Durchbrechung auch gleichzeitig die im Gattungsbegriff liegende Differenzierungsmöglichkeit als Grundlage der Beweisführung auf.

Die Gegenstände der Einzelwissenschaften sind ferner zusammengesetzt, sie besitzen, wie Treptow sich ausdrückt, eine formale oder kausale «Vermittlungsstruktur»; die Gegenstände der Metaphysik dagegen sind einfach, und ihre Einheit ist eine unvermittelte. Entsprechend bedarf es zu ihrer Erkenntnis auch einer eigenen Methode. Treptow nennt gleich deren zwei: die «intuitive Intuition», und das «analogische» (vergleichende) Erkennen.

Die sich nun aufdrängende Frage, ob zwischen der Metaphysik und den Einzelwissenschaften überhaupt kein Funktionszusammenhang bestehe, beantwortet Treptow teilweise mit nein, teilweise mit ja. Entgegen der Ansichten namhafter Interpreten, wie Simplizius, Averroes, Rolfes u. a., möchte er dartun, daß die Metaphysik nicht imstande ist, die Prinzipien der Einzelwissenschaften, die von letzteren vorausgesetzt werden, zu beweisen, weil das Seiende als Seiendes hierfür keinen adäquaten Mittelbegriff abgeben könne. Dagegen bestände eine der Nebenaufgaben der Metaphysik darin, die Seinsbeschaffenheit oder den Realitätsgrad der Gegenstände der Einzelwissenschaften zu bestimmen, und insofern würde die Metaphysik die Wissenschaftslehre der Zweiten Analytik ergänzen und vervollkommen.

Es kann sich hier nicht darum handeln, Treptows Buch in allen Teilen zu resümieren. Das Gesagte genügt aber, um auf einen grundlegenden Aspekt darin hinzuweisen, nämlich darauf, daß Treptow die Beweislehre der Zweiten Analytik einseitig mit den sogenannten Einzelwissenschaften identifiziert und letztere wiederum der universalen Seinslehre der Metaphysik gegenüberstellt. Zwischen den beiden wissenschaftlichen Typen besteht nun ein unüberbrückbarer Gegensatz, weil, wie oben erwähnt, Objekt der Einzelwissenschaften das Zusammengesetzte und Vermittelte, Objekt der Metaphysik dagegen das Einfache und Unvermittelte ist.

Uns scheint aber, daß dieser auf eine sehr einfache Formel gebrachte Kontrast zwischen Zweiter Analytik und Metaphysik nur deshalb möglich geworden ist, weil bei der Interpretation der beiden aristotelischen Werke, namentlich aber der «Metaphysik», gewisse Aspekte überbetont, andere, nicht minder wichtige, dagegen vernachlässigt werden.

So ist es zwar unbestritten, daß die Zweite Analytik eine wissenschaft-

liche Beweislehre enthält, die, wie auch die dort gebrauchten Beispiele bezeugen, in erster Linie auf die Einzelwissenschaften anwendbar ist. Dagegen birgt eine eigentliche Identifizierung die Gefahr in sich, die Interpretation der Zweiten Analytik in gewisser Hinsicht zu präjudizieren. Die Art und Weise, wie dort die Beweislehre dargestellt wird, läßt grundsätzlich alle Anwendungsmöglichkeiten, also auch diejenige auf die Seinslehre der Metaphysik offen. Der Umstand, daß, wie in Buch B der Zweiten Analytik ausführlich erörtert und in Met. E 1.1025b13 kurz angedeutet wird, von der substantiellen Wesenheit kein Beweis möglich sei, besagt allein noch nicht, daß das Beweisverfahren von der Metaphysik, bzw. von der Seinslehre, vollständig ausgeschlossen sei.

Wenn Treptow ferner – und übrigens mit vollem Recht – behauptet, der Seinsbegriff mache infolge seiner Allgemeinheit, Leere und Einfachheit die Anwendung des Beweisverfahrens zum vornherein unmöglich, so ist demgegenüber zu bemerken, daß die diesbezüglichen Texte, zu denen noch die Abschnitte über die ersten Prinzipien gezählt werden könnten, einen umfangmäßig eher geringen Platz in der aristotelischen «Metaphysik» einnehmen. Zur Hauptsache stehen dort Gegenstände zur Untersuchung, die – wie etwa die verschiedenen Weisen des substantiellen Seins in Buch Z, oder die Akt- und Potenzlehre in Buch  $\Theta$  – einen Grundbegriff enthalten, in welchem zwar der allgemeine Seins- bzw. Substanzbegriff vorkommt, aber zusammen mit differenzierteren Merkmalen, die dem Seinsbegriff mindestens logisch oder begrifflich einen besonderen und zusammengesetzten Aspekt verleihen. Nachdem anzunehmen ist, daß davon wiederum bestimmte «Propria» abgeleitet werden können, wären die Voraussetzungen, die Treptow für ein Beweisverfahren im Sinne der Zweiten Analytik fordert, eigentlich auch in der Metaphysik gegeben.

Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß mit den Voraussetzungen auch die Grenzen des Beweisverfahrens gegeben wären, auf die Treptow ebenfalls hingewiesen hat, und die im wesentlichen darin bestehen, daß ein solches Wissen sich innerhalb fest umschriebener Gegebenheiten bewegen müßte und sich im Falle der Metaphysik nur auf Teilbereiche, nicht aber auf das Ganze der metaphysischen Untersuchung beziehen könnte. Damit käme das Beweiswissen mit dem aristotelischen Metaphysikbegriff in Konflikt, der die Einheit dieser Wissenschaft auf dem analogen Seins- bzw. Substanzbegriff aufbaut und dementsprechend für die Fälle, wo das Beweiswissen möglich wäre, eigentlich auch eine einzige, universale Beweismethode fordern müßte.

Zusammenfassend kann über das Buch von Treptow gesagt werden, daß in ihm mit der einseitigen Betonung der Transzendenz der Metaphysik das Problem des Zusammenhanges zwischen der Zweiten Analytik und der Metaphysik, wie sie uns in der «Metaphysik» überliefert worden ist, noch keine endgültige Formulierung gefunden hat. Die Vielfalt der Gesichtspunkte, unter welchen dort das Seinsproblem angegangen wird, läßt die Integration der Beweismethode der Zweiten Analytik in gewissen Phasen der metaphysischen Untersuchung als durchaus wahrscheinlich erscheinen. Ein solcher Integrationsversuch ist selber aber wieder problematisch, weil sich ihm

von seiten der Einheitskonzeption der aristotelischen Metaphysik gewisse Schwierigkeiten entgegenstellen. Einen Ausweg aus diesem Dilemma könnte vermutlich nur eine genaue textliche Untersuchung ermöglichen. Es müßten die wichtigsten Abschnitte der «Metaphysik» darnach befragt werden, ob in ihnen das Beweisfahren tatsächlich zur Anwendung komme, m. a. W. ob in ihnen aufgrund bestimmter Voraussetzungen etwas erschlossen oder bewiesen werde. Es müßte aber gleichzeitig auch die Frage gestellt werden, ob diese allenfalls in den Texten vorhandenen Beweisführungen sich in die allgemeine Seinswissenschaft einbauen ließen, ohne daß sie die enge, für ihre Beweiskraft aber unentbehrliche Bindung an bestimmte, und entsprechend begrenzte Voraussetzungen verlieren würden.

HANS AMBÜHL

**Bochenski, Joseph M.: Logik der Religion.** (Orig.-Titel: The logic of religion. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Albert MENNE.) – Köln: Bachem 1968. 159 S.

Seit Freges Untersuchungen und den «Principia Mathematica» von Whitehead-Russell hat sich die symbolische Logik zu einem ausgebauten Arbeitsinstrument entwickelt. Namen wie Tarski, Carnap oder Quine sind keine unbekanntes mehr – wenigstens in den angelsächsischen Ländern. Hierzulande wird die Nützlichkeit einer logischen Analyse vielfach nicht besonders hoch eingeschätzt. J. M. Bochenski hat bereits vor längerer Zeit einige Anwendungsmöglichkeiten für die Philosophie aufgezeigt, etwa in der Frage der Analogie oder der Universalien. Das vorliegende Werk bringt nun eine Untersuchung zur religiösen oder theologischen Sprache. Es geht dabei nicht um Apologie oder neue Beweise, sondern lediglich um eine kritische logische Analyse. Die exegetische und dogmatische Arbeit der Theologen und ein bestimmtes Verhalten der Gläubigen wird vorausgesetzt. Der Semantiker beschäftigt sich ja mit bereits formulierten Aussagen.

Zuerst wird das Verhältnis von Logik und Religion geklärt und nach der Berechtigung einer logischen Analyse gefragt. Insofern das religiöse Sprechen sinnvoll und mitteilbar ist und wenigstens einige Aussagesätze enthält, läßt sich auch die formale Logik anwenden. Aus der eigentlichen Untersuchung greifen wir nur einige Themen stichwortartig heraus: Die Struktur der religiösen Sprache, die syntaktische Stellung des Ausdruckes «Gott», Bedeutung und Verifikation religiöser Aussagen, negative Theologie und Analogie, die Autorität. Zu den wichtigsten Abschnitten zählt zweifellos das Problem der Bedeutung, der Verifikation und der Begründung des religiösen Sprechens.

Zur deutschen Ausgabe haben wir noch einige Vorbehalte anzubringen. Der Übersetzer sagt in der Vorbemerkung, er habe sich «möglichst weitgehend an den Wortlaut gehalten» und «nur gelegentlich durch ein zusätzliches Wort den Sinn verdeutlicht» (S. 7). Dem glauben wir nur allzu gerne, denn sprachlich-grammatikalisch ist der Text mancherorts schwerfällig und holprig (z. B. S. 9, 82, 117, 142). Ebenso zeigen sich verschiedene terminolo-



logische Mängel. «Semiotics» soll nicht mit «Metalogik» wiedergegeben (bzw. definiert) werden (S. 14). Die Metalogik ist die Theorie über die Logik (so auch in Anm. 1). Das Gebiet der Semiotik (mit Syntax, Semantik und Pragmatik) hingegen erstreckt sich auf jedes Sprach- oder Zeichensystem, nicht nur auf die Logik (Anm. 8!). Warum kann der auch im Deutschen geläufige (und richtige) Terminus «Semiotik» nicht beibehalten werden? Das gleiche gilt für «Metalogie», das für «Philosophy of Logic» gebraucht wird (S. 14). Niemand kann zwar die Einführung neuer Ausdrücke verbieten, aber hier wäre mit einer wörtlichen Übernahme dem Verständnis besser gedient. «Intuitive(ly)» heißt in der Semantik gewöhnlich weder «augenscheinlich» (S. 55) noch einfach «intuitiv» (S. 139), sondern «interpretiert» (oder «interpretierend»), so etwa ein «interpretierter Kalkül». «Probability» wird meist richtig als «Wahrscheinlichkeit» wiedergegeben, aber auch mißverständlich mit «Gewißheit» (S. 61, vgl. Anm. 36a). Es wären noch weitere terminologische Ungenauigkeiten anzuführen. Und noch etwas: Wenn schon Zusätze gemacht werden (ob nun einzelne Wörter oder ganze Sätze), so sollten diese auch erkenntlich sein. Hier weiß der Leser aber nie, ob es sich um bloße Übersetzung oder um eine Erweiterung handelt (S. 14, 33 u. a.).

Begrüßenswert sind die Anmerkungen. Es werden technische Begriffe kurz erklärt und Literatur-Hinweise gegeben. Gerade das vermischen wir an der Original-Ausgabe. J. M. Bochenski gibt eine kurze und inhaltsreiche Übersicht, oft eher programmatisch. Wer sich eingehender mit einem Thema auseinandersetzen möchte, wäre für kurze Literatur-Verweise dankbar.

Der unbestreitbare Wert dieses Buches (das aber wenn möglich in der englischen Originalfassung gelesen werden sollte) liegt nicht nur in einer klaren und scharfen Analyse der Sprache der Religionen. Es leistet gleichzeitig einen bedeutungsvollen Beitrag an die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen sprachanalytischen Richtung der Philosophie.

MARTIN BRANDER