Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 1 (1914)

Artikel: Aristotelica
Autor: Gredt, Joseph
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762688

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Körper hat als accidens Quantität, welche im Maße, und Qualität, welche in der Farbe liegt; er wird durch Raum und Zeit bewegt, darum erkennt er nicht, sondern wird erkannt.

Die Seele hat als accidens Qualität, welche in Wissenschaft und Tugend besteht. Die rationes disciplinarum, welche ewig und ohne Seele nicht sein können, sind der Grund für die Unsterblichkeit der Seele. Sie wird zeitlich bewegt, setzt aber den Körper in räumliche Bewegung, d. h. sie wird erkannt und erkennt. Es dürfte diesen Unterscheidungen der pythagoreische Satz zugrunde liegen vom schöpferischen und erkennenden γεωμετρεῖν. Vide ergo anima humana, quam magnum bonum sis, dum de corporibus iudicas, dum et rationi coniungeris, dum aeternae veritatis fis particeps.

(Fortsetzung folgt.)

ARISTOTELICA

Von P. Dr. JOSEPH GREDT, O. S. B.

1. Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes

Von Franz Brentano. Leipzig, Veit & Comp. 1911. VIII u. 165 S.

Im Jahre 1882 veröffentlichte Fr. Brentano in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie seine Abhandlung „Über den Kreatianismus des Aristoteles". Eine Gegenschrift von Zeller erfolgte noch im selben Jahre in den Abhandlungen der Berliner Akademie. Vorliegende Schrift Brentanos ist in ihrem ersten Teil (p. 1—38) „Sechs Untersuchungen zum Nachweis des Kreatianismus als aristotelische Lehre" ein wesentlich unveränderter Abdruck der Schrift von 1882. Der zweite, bei weitem umfangreichere Teil (p. 39—165), gibt „Die Einwände von Eduard Zeller und ihre durchgängige Widerlegung".

„Aristoteles lehrt an keiner Stelle die Präexistenz des Nus klar und unzweideutig" (p. 9 u. 41). — So ist keineswegs notwendig die Präexistenz ausgesprochen durch De Anima III. 5. 430 a 23: *Καὶ τοῦτο* (d. h. der Nus) *μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον*. Denn das *ἀΐδιον* bedeutet keineswegs notwendig die ewige Präexistenz, sondern kann sehr wohl als synonym mit *ἀθάνατος* genommen werden, ähnlich wie das

ἀνώλεθρος neben dem ἀθάνατος im platonischen Phädon (K. 56). Der Zusatz aber οὐ μνημονεύομεν usw. gibt nur der Tatsache Ausdruck, daß eine bereits erworbene Erkenntnis uns oft wieder verloren geht, trotzdem der Nus inkorruptibel ist, da er in diesem sterblichen Leben im Denken von der Phantasie, vom νοῦς παθητικὸς abhängig. Über den νοῦς παθητικὸς hier vergleiche man Brentano, „Psychologie des Aristoteles" (p. 208 f.). Ebenso Rolfes, „Des Aristoteles Schrift über die Seele" (p. 183): Sowohl der tätige als auch der aufnehmende Verstand werden ausdrücklich als ἀπαθεῖς bezeichnet, können also nicht unter dem νοῦς παθητικὸς begriffen sein. Das Wort νοῦς aber gebraucht Aristoteles auch anderwärts in weiterer Bedeutung von der Phantasie (vgl. De Anima III. 9. 433 a 10). Nach Rolfes a. a. O. (p. 184) ist genauer der νοῦς παθητικὸς die Phantasie insofern sie mit dem νοῦς, der Denkkraft, verbunden ist und diesem hilft das διανοεῖσθαι, das Nachdenken, jene nur im irdischen Leben vorkommende Verstandestätigkeit, zu bewerkstelligen.

Auch aus De generatione animal. II. 3. 736 a 31 läßt sich nicht erschließen, daß Aristoteles die Präexistenz des Nus behauptet habe. Es wird dort die Frage nach dem Ursprung des Nus aufgeworfen. Darauf heißt es, daß der Nus nicht durch die körperliche Zeugung entstehe, wie die übrigen Seelenteile, sondern von draußen in den Leib hineinkomme (λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι). Hieraus kann man aber die Präexistenz nicht erschließen. Denn auch dann, „wenn Aristoteles den Nus nicht als präexistierend dachte, aber annahm, daß er, im Gegensatz zu den niederen Seelenteilen, welche sich aus der Materie entwickeln, durch eine unmittelbare Einwirkung der göttlichen Schöpferkraft dem Fötus eingefügt werde, so scheint der Ausdruck θύραθεν ebensowohl am Platz" (p. 14 f.). — Aristoteles stellt a. a. O. eine dreifache Alternative auf: Entweder präexistiert keine Seele (bzw. kein Seelenteil), oder aber alle präexistieren, oder einige präexistieren, andere nicht. Dann schließt er das zweite Glied aus, weil die vegetative und sensitive Seele vollständig Akt des Körpers und somit ohne den Körper nicht denkbar ist. Diese Seelen können daher nicht präexistieren. Und, fügt er hinzu, sie können auch nicht von draußen in den Fötus hineinkommen (Ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι

ἀδύνατον). Daß man auch aus diesem Gedankengang noch nicht schließen könne, Aristoteles sehe das θύραθεν εἰσιέναι an als mit dem προυπάρχειν notwendig verknüpft, wie Zeller meint, führt Brentano treffend aus. — Hiezu jedoch eine Bemerkung. Es gibt dennoch eine Präexistenz, die mit dem „Von-draußen-kommen" ganz notwendig verknüpft ist, zwar keine Präexistenz der Zeit nach, wohl aber eine solche der Natur nach. Denn, wie die Scholastiker sich ausdrücken, hat die geistige Seele prioritate naturae das esse, bevor sie das inesse hat. (Um diese Präexistenz handelt es sich aber in der Kontroverse mit Zeller keineswegs.) Deshalb können wir Brentano nicht zustimmen, wenn er (p. 50 u. 99) meint, im Sinne desAristoteles habe der Nus als Teil des Menschen kein Entstehen für sich. Wie die geistige Seele ein Für-sich-sein hat, obschon sie dem Körper das Sein mitteilt, so hat sie auch ein Für-sich-entstehen, aber sie entsteht notwendig mit Hinbeziehung zum Körper als dessen Form.

„Aristoteles leugnet ausdrücklich die Präexistenz des Nus" (p. 16 u. 82). Denn „die wirkende Ursache eines Dinges ist vor ihm entstanden, seine formale aber beginnt mit ihm zugleich". Metaphys. Λ 3. 1070 a 21. Die Seele ist aber Formalursache. Und Aristoteles wendet im unmittelbar folgenden diese seine Lehre ausdrücklich auf die Seele und im besonderen auf die menschliche Seele an, indem er die Präexistenz ganz allgemein verwirft, die Postexistenz jedoch für die menschliche Seele als Ausnahmsfall vermerkt: „Ob aber auch nachher (wenn das Formierte aufgehört hat) noch etwas fortdauert, bleibt zu untersuchen. Bei einigen Dingen nämlich steht dem nichts im Wege; so ist z. B. vielleicht die Seele von der Art, nicht jede, sondern der Nus (μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς); denn daß jede Seele fortdauere ist vielleicht unmöglich." Brentano übersetzt weniger gut „nicht die ganze". Auch Wilh. v. Moerbeck und Bessarion übersetzen omnis, nicht tota; denn im Text ist anfänglich nicht von der menschlichen Seele, sondern von der Seele überhaupt die Rede. Vgl. Rolfes Besprechung von Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung im Philosophischen Jahrbuch XXV, p. 407 f.

Wenn der Nus nicht präexistiert hat, so ist er geworden; aber nicht aus einer Materie, da er ja immateriell ist; also durch ein schöpferisches Eingreifen Gottes. Aristoteles ist nicht bei seinen Prämissen stehen geblieben, sondern

hat auch diesen Schluß gezogen (p. 18 ff. u. 100 ff.). Schon die vorhin besprochene Stelle De generatione animal. zeigt dies nicht undeutlich. Denn auf die Frage nach dem Ursprung des Nus antwortet Aristoteles, nachdem er festgestellt, daß der Nus nicht wie die vegetative und sensitive Seele durch körperliche Zeugung entstehe, der Nus komme von draußen und sei etwas Göttliches (*θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*). Die Unmöglichkeit der Präexistenz vorausgesetzt, muß das *θεῖον* vom göttlichen Ursprung verstanden werden und mit „gottentsprungen" übersetzt werden, da die Frage nach dem Ursprung beantwortet werden soll. — Klarer gibt Aristoteles diesem Gedanken Ausdruck in De Anima III. 5. 430 a 19 und 7. 431 a 1. An beiden Stellen wendet er auf den Ursprung des menschlichen Geistes den ihm so geläufigen Grundsatz an, daß zwar im einzelnen die Potenz dem Akt vorhergehe, schlechthin aber der Akt vor der Potenz sei, als Ursache derselben (vgl. Metaphys. IX. 8). So heißt es de Anima III. 5: „Das Wissen in Wirklichkeit ist eins mit seinem Objekte; das Wissen in Möglichkeit geht diesem aber in dem Einzelnen der Zeit nach voran. Allgemein gesprochen ist aber auch der Zeit nach das Wissen in Möglichkeit nicht das frühere. Doch dieses ist nicht ein solches, das bald denkt, bald nicht denkt" (*ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ*). D. h. es geht dem potentiellen menschlichen Nus als dessen Ursache voraus ein aktueller absoluter Nus, der nie in Potenz, sondern immer in Akt ist.

„Der Kreatianismus des Aristoteles stimmt auch mit seinen übrigen metaphysischen Lehren und insbesondere mit seiner Lehre von der Verursachung aller zur Welt gehörigen Wesen, auch der immateriellen und inkorruptiblen Sphären und Sphärengeister, durch die Gottheit aufs vollkommenste zusammen" (p. 26 u. 121), und „Aristoteles zeigt da, wo er den Menschen seiner intellektiven Seele nach unmittelbar von Gott geschaffen werden läßt, ähnlich wie anderwärts, eine nahe Verwandtschaft seiner Lehre mit der des Platon" (p. 34 u. 141). Auch „bei den unmittelbaren Schülern des Aristoteles, Theophrast und Eudemus, lassen sich deutlich noch die Spuren derselben Lehre erkennen" (p. 36 u. 150).

Brentano ist in seiner Replik Zeller gewiß weit überlegen. Seine Gründe gegen die Präexistenz und für den Ursprung des Nus durch einen schöpferischen Akt Gottes

sind wohl durchschlagend, und die Lösung der Gegengründe befriedigend. Nur wenn man Aristoteles mit St. Thomas kreatinistisch auffaßt, ergibt sich uns ein einheitliches folgerichtig durchgeführtes Lehrgebäude, während unter der Hand der modernen Interpreten die aristotelische Metaphysik als ein verworrener Knäuel von Widersprüchen erscheint. — Nicht überzeugen konnten wir uns von dem deterministischen Optimismus, welchen Brentano (p. 76) dem Aristoteles zuschreibt. Dieser Determinismus würde sowohl die Freiheit Gottes als auch des Menschen aufheben, und doch hat der Philosoph letztere so entschieden in der Nikom. Ethik III. 7 behauptet.

2. Aristoteles und seine Weltanschauung

Von Franz Brentano. Leipzig, Quelle & Meyer 1911. VIII u. 153 S.

Weniger befriedigt uns das andere Werk Brentanos, „Aristoteles und seine Weltanschauung", welches einen mehr populären Charakter hat. Hier treten des Verfassers eigene Anschauungen mehr hervor, nicht nur in der Kritik, der er die aristotelische Lehre unterzieht, sondern auch dadurch, daß er offenbar dem Aristoteles seine eigene Meinungen unterschieben will. „Man kann durch das Studium der aristotelischen Weisheitslehre wahrhaft gefördert werden", heißt es, aber „sie ist heute als Ganzes unhaltbar" (IV). „Daß das System als Ganzes nicht haltbar ist, würde unschwer nachzuweisen sein, und bei einzelnen, wenn auch keineswegs bei allen wichtigen Punkten (wo das der Fall) habe ich eine kurze kritische Bemerkung nicht unterdrückt" (p. 152). — Aristoteles soll einer halb idealistischen Erkenntnistheorie huldigen, gemäß welcher wir durch die Sinneserkenntnis unmittelbar nur Evidenz von unseren subjektiven Zuständen, nicht vom Dasein der sinnfälligen Objekte hätten; Farben, Töne usw. sollen als solche nicht objektiv sein (p. 30 u. 32 f.). Wir verweisen diesbezüglich auf die Abhandlung von Gloßner in diesem Jahrbuch IV (1890) p. 217 ff. Die durch sich selbst evidenten Axiome sollen alle nur verneinende Sätze sein, während doch Aristoteles tatsächlich auch bejahende Sätze als Axiome gebraucht.

Der schon vorhin (in vorhergehender Besprechung) angedeutete Optimismus wird hier weiter ausgeführt und zu einer optimistischen Eschatologie ausgesponnen. Was durch den Willen Gottes allein unmittelbar sein Dasein

empfängt, das muß ewig sein wie Gott selbst, weil kein genügender Grund vorhanden sein kann, daß es zu einer bestimmten Zeit geschaffen werde. Darum ist ein Entstehen aus Nichts (d. h. dem das Nichtsein zeitlich vorausgegangen) unmöglich. Der menschliche Geist aber, der als Teil eines Dinges überhaupt kein Entstehen für sich haben soll (vgl. die vorhergehende Besprechung), wird von Gott schöpferisch hervorgebracht, entsprechend der Entwicklung des Embryos mit dem er verbunden wird. Die jedesmalige körperliche Entwicklung ist somit der genügende Grund für die Hervorbringung der Menschenseelen. Die körperliche Welt ist daher die „unentbehrliche Brutstätte" (p. 149) für Vervielfältigkeit der Menschenseelen ins Unendliche, damit in alle Ewigkeit Gott immer und immer neue Seelen hervorbringen könne, da es im Begriff der bestmöglichen Welt beschlossen liegt, daß möglichst viele Menschenseelen hervorgebracht und beseligt werden sollen. Denn alle Seelen, so verworfen sie auch waren, sind bekehrt im Augenblick des Todes; wenn sie früher Schlechtes vor Gutem bevorzugten, bevorzugen sie jetzt das Bessere (p. 147). — Aristoteles schweigt sich bekanntermaßen aus über den Zustand der Menschenseelen im Jenseits. Brentano meint aber aus den Grundsätzen des Philosophen eine Allbeseligungslehre ableiten zu können. Allein nach aristotelischen Prinzipien folgt das gerade Gegenteil. Die Seele ist bezüglich des Endzieles nur beweglich durch den Körper. Somit ist die vom Körper getrennte Seele unbeweglich, kann sich daher weder bekehren noch verkehren. Vgl. hierüber S. Thomas Sum. c. gentes IV, 95; dazu den Kommentar des Ferrariensis.

3. Aristoteles über die Seele

Neu übersetzt von Ad. Busse, Direktor des Askanischen Gymnasiums zu Berlin. Leipzig, Verlag von Felix Meiner 1911. XX u. 120 S.

Busses Übersetzung der aristotelischen Schrift „Über die Seele" ist sprachlich glatt und leicht verständlich. — Wir haben uns die Mühe genommen, die Übersetzung genau mit dem griechischen Text zu vergleichen. Dieselbe gibt im ganzen den Sinn des Philosophen getreu wieder, versagt jedoch bei gewissen Punkten, die eine genauere Kenntnis der aristotelischen Philosophie voraussetzen. Hier unsere kritischen Ausstellungen:

Die Übersetzung von 402 a 15 *κατὰ συμβεβηκὸς ἴδια* durch „nicht wesentliche Eigenschaften“ ist ungenau und mißverständlich; diese Eigenschaften sind zwar nicht konstitutive des Wesens, aber dennoch mit dem Wesen notwendig verknüpft und insofern auch wesentlich. Der scholastische Ausdruck accidentia propria, eigentümliche Akzidentien, gibt den Sinn genau.

413 a 5 „Die Wirklichkeit einiger Seelenteile ist eben die der körperlichen Teile.“ Die Stelle ist aus dem Zusammenhang ganz klar. Busse übersetzt unverständlich: „Bei einigen Teilen erstreckt sich der Begriff der Wirklichkeit auf die Teile selbst.“

414 a 11 „Denn die Wirklichkeit des Wirkenden scheint dem Leidenden und entsprechend zubereiteten innezuwohnen.“ D. h. das Leidende, das sich im Zustand der Möglichkeit befindende nimmt eine Form als seine Wirklichkeit auf; durch die Aufnahme wird es zu einem wirkenden Prinzip. Es wird aber aufnahmsfähig, d. h. fähig, diese Form aufzunehmen, durch eine entsprechende Stoffzubereitung. Die Übersetzung Busses: „Denn die Wirksamkeit der gestaltenden Kräfte scheint sich in dem Leidenden und der näheren Bestimmung Unterworfenen zu enthalten“ ist weder dem Wortlaut des Textes, noch dem Zusammenhang entsprechend.

414 b 22 soll es nicht heißen: „Eine Seele neben den genannten Seelenkräften“, sondern „eine Seele neben den genannten Seelen“. Denn die Seele als Gattungsbegriff wird mit den darunter stehenden Arten, der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele, verglichen. Ebenso 414 b 31 *ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν*, soll es nicht heißen: „In dem Wahrnehmungsvermögen das Ernährungsvermögen“, sondern: „In dem Wahrnehmenden (in der sensitiven Seele) das Ernährende (die vegetative Seele).“ Denn wohl enthält der höhere sensitive Seelengrad den vegetativen eminenter in sich; daß aber das Wahrnehmungsvermögen in sich das Ernährungsvermögen enthalte, ist unmöglich.

416 b 34 *Ἀλλοίωσις* hätten wir lieber mit „Veränderung“ anstatt „Verwandlung“ übersetzt, denn das deutsche Wort „Verwandlung“ scheint vielmehr eine substantielle Veränderung zu bedeuten, während *ἀλλοίωσις* eine nicht substantielle bedeutet.

Das Kapitel 12 des dritten Buches behandelt die eigentümliche Weise, nach welcher der Sinn die sinnlich

wahrnehmbaren Formen (die Qualitäten der Dinge) ohne den Stoff aufnimmt. Hier übersetzt Busse 424 a 21: „Ebenso erfährt auch der einem einzelnen Objekte zugewandte Sinn von dem, was eine Farbe oder einen Geschmack oder einen Ton hat, eine Einwirkung, aber nicht, insofern es ein Einzelding heißt, sondern es gewisse Eigenschaften hat und ein bestimmtes Verhältnis gewahrt bleibt" (*καὶ κατὰ τὸν λόγον*). Allein *λόγος* ist hier wohl nach dem Zusammenhang gleichbedeutend mit *εἶδος* und durch „Form" zu übersetzen: „Der Sinn erfährt eine Einwirkung der Form nach. 424 a 27 hingegen ist *λόγος* gut mit Verhältnis übersetzt: „Das Wesen des Wahrnehmungsvermögen . . . stellt sich nicht als eine Ausdehnung dar, sondern als ein bestimmtes Verhältnis und als ein Vermögen des Organs." Nicht beistimmen können wir jedoch der hiezu gegebenen Anmerkung 84, die dieses Verhältnis bestimmt als Verhältnis des Sinnes zum Erkenntnisgegenstand, während es, wie der folgende Text zeigt, als Verhältnis der Teile des Organs zu fassen ist, als Stoffdisposition für das Sinnesvermögen. Das 424 b 1 folgende *μεσότης* hat fast den gleichen Sinn. Es bedeutet das Temperament der Teile zueinander in ihren Beschaffenheiten. Busse übersetzt: „Der Grund (warum die Pflanzen keine Sinnesempfindung haben) liegt darin, daß sie keinen Mittelpunkt haben (*τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα*) und kein Prinzip, das fähig wäre, die Formen der Sinnesobjekte aufzunehmen." Anstatt dessen übersetzen wir: „Der Grund liegt darin, daß sie kein solches Temperament der Teile aufweisen."

Nicht gut übersetzt Busse 429 a 20: „Denn sie (die Vernunft) hält das sich aufdringende Fremde ab und verschließt sich dagegen." Gerade im gegenteiligen Sinn ist zu übersetzen: „Das drinnen erscheinende verhindert das Fremde und versperrt dessen Eindringen." Denn im unmittelbar vorhergehenden und nachfolgenden Text heißt es, daß der Nus formenfrei und unvermischt sein müsse, damit er die Formen der anderen Dinge aufnehmen könne.

429 a 24 „Der Seelenteil, welcher Vernunft genannt wird, ist der Wirklichkeit nach nichts, bevor er denkt", anstatt „ist der Wirklichkeit nach keines der Dinge (nämlich der Erkenntnisobjekte), bevor er denkt.

429 b 15 „Deshalb unterscheidet die Seele durch das sinnliche Vermögen das Warme und Kalte und überhaupt alle Qualitäten, für die das (als Medium dienende) Fleisch

den Maßstab bildet" anstatt „und überhaupt alle Qualitäten, deren Zusammenordnung das Fleisch ist (*ὧν λόγος τις ἡ σάρξ*)". Das Fleisch erfordert eine bestimmte Proportion der verschiedenen Qualitäten und eben diese miteinander verbundenen Qualitäten, d. h. die konkreten Qualitäten sind Objekt der Sinneserkenntnis. Auch das unmittelbar darauffolgende mit Anmerkung 31 (zu 429 b 17) trifft nicht das Richtige. Die gebogene Linie, meint Busse, ist das Bild der sinnlichen Erkenntnis, die ausgestreckte das der Denktätigkeit. Aristoteles sagt hingegen, daß das abstrakte Wesen erkannt wird entweder durch ein anderes vom Sinn verschiedenes (*χωριστῷ*) Vermögen (durch den Verstand) oder aber, daß ein und dasselbe Vermögen, nämlich der Verstand, beides, das konkrete und abstrakte, erkennt, das abstrakte direkt, das konkrete reflex; und so wird der Verstand, insofern er das abstrakte erkennt, mit der graden, insofern er das konkrete erkennt, mit der gebogenen Linie verglichen.

430 a 10 „Da in der ganzen Natur zweierlei zu unterscheiden ist, erstens das, was für das Allgemeine jeder Gattung den Stoff bildet" anstatt „das was für jede Gattung den Stoff bildet"; „das Allgemeine" ist willkürlich und grundlos eingeschaltet.

430 a 17 „Und diese tätige Vernunft nun ist von allem Stofflichen getrennt, unveränderlich und unvermischt, ihrem Wesen nach reine Wirklichkeit." Anstatt „und" ist hier nach dem Zusammenhang jedenfalls „auch" zu übersetzen: „Auch diese Vernunft ist getrennt usw." Die Übersetzung von 430 a 19ff. befriedigt uns ebenfalls nicht. Wir verweisen diesbezüglich auf unsere Besprechung von Brentano: Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes (p. 368). Einiges andere übergehen wir der Kürze halber. — Durch unsere Bemerkungen wollen wir jedoch keineswegs den Wert der Busseschen Übersetzung schmälern.

4. Aristoteles Politik

Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Von Dr. theol. Eug. Rolfes. Leipzig 1912. Verlag von Felix Meiner. XVI u. 323 S.

Rolfes ist als Aristoteles-Übersetzer und -Erklärer bestens bekannt. Er ist zugleich ein tüchtiger Philolog und Philosoph und als gründlicher Kenner der thomistischen Philosophie, die immer der Schlüssel zum Verständnis des

Aristoteles bleiben wird, ist er instand gesetzt, dem Philosophen auch in seinen schwierigen Spekulationen zu folgen, wo unsere modernen Philologen versagen. So ist die deutsche Ausgabe der aristotelischen Metaphysik von Rolfes vorzüglich trotz der schiefen Bemerkungen von Zahlfleisch (Jahrb. XXVII p. 267 ff.), welcher von der aristotelischen Materie keine klare Vorstellung hat, da ihm der notwendige Untergrund zu diesem Begriffe, nämlich der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein entgeht.

Vorliegende Übersetzung der Politik sei somit ebenfalls bestens empfohlen. Rolfes lehnt auf Grund sorgfältiger Prüfung (Einleitung VII) die ganze Umstellungshypothese bezüglich der aristotelischen Politik ab. Anmerkungen am Ende der Übersetzung zu den Stellen des Textes, die entweder die Gegner für sich anrufen oder die gegen sie angerufen werden können, erhärten diesen Standpunkt. Von besonderer Bedeutung ist die textkritische Bemerkung am Schluß des dritten Buches: Nach der alten lateinischen Übersetzung bei Albertus Magnus wäre die bisher angenommene und einzig bekannte Lesart in Zeile 1288 b 4 falsch oder zweifelhaft. Und gerade diese Lesart hat, wie kaum ein anderer Umstand, zur Entstehung der Umstellungshypothese beigetragen.

KRITISCHE BESPRECHUNGEN

Von Dr. JOH. ZAHLFLEISCH

1. **Viktor Potempa: Der Phaidros in der Entwicklung der Ethik und der Reformgedanken Platons.** Inaug. Dissertat. Breslau 1913 (Buchdruckerei der Schlesischen Volkszeitung). 8°. 68 S.

Das Vorwort besagt, daß des Verfassers Absicht dahin geht, „auf das Ethische bei Platon aufmerksam zu machen". Er will am Phaidros zeigen, daß Platons Philosophie in erster Linie Ethik ist. Es folgt ein 48 Autoren umfassendes Literaturverzeichnis, eine Inhaltsübersicht, innerhalb welcher eine ganz gute Analyse des Phaidros steht. Die Einleitung beantwortet zunächst den Fragepunkt, wie man Platons Schriften überhaupt interpretieren soll. Und da findet sich (p. 3) das Ergebnis, daß man Platons Philosophie in erster Linie von der ethischen Seite aufzufassen habe, wogegen wohl manches einzuwenden ist. Dabei ist zu bemerken, daß es Platon nicht nötig hatte, die beiden Seelenteile, den vernünftigen und den unvernünftigen, zu erwähnen, weshalb die darauf gebaute Ansicht des Verfassers fällt, daß der Phaidros und der Staat, weil in ihnen jene Zweiteilung ausdrücklich hervorgehoben wird, erst in später Zeit abgefaßt sein müßten. Verfasser legt (p. 6 bis 11) die Gesichtspunkte dar, von denen aus er