Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 1 (1914)

Rubrik: Kritische Besprechungen

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: 11.07.2025

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

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

sein Thema zu behandeln gedenkt und zeigt (p. 12ff.), daß Platon über das Ethische sich seine eigene Ansicht gebildet habe und daß dasselbe in allen Dialogen im Vordergrund stehe. Doch möchte ich erwähnen, daß wir damit in die Schwierigkeit geraten, sittlich, schön, nützlich, gut nicht reinlich von einander scheiden zu können. Für den Verfasser aber verrinnen die Begriffe sittlich und sozial ineinander, also daß es nicht angeht, den 7. Platonischen Brief als Eideshelfer zu zitieren, da in demselben nur vom Sozialpolitischen die Rede ist. Auch ist es sehr gewagt, bei dem dialektischen Verfahren Platons die Begriffe des Schönerscheinens und Schönseins, des Schönen und des Nützlichen von einander zu trennen und nur gut und schön als äquivalent zu nehmen (p. 19). Wenn man nämlich so vorgeht, dann ist es leicht, in allen Dialogen eine Grundneigung des Philosophen zum Ethischen zu erkennen. Und doch muß Verfasser z. B. p. 25 das Wissenschaftliche, „das Sein, das die Geometer, Astronomen" usw. „erjagen", als ein anderes Ziel denn als das Ethische in Platon anerkennen (vgl. p. 25f.). Denn gerade was Verfasser (p. 27) hinsichtlich des „ethischen" Grundcharakters des Symposion sagt, gilt wieder, daß sich nicht bloß gut und schön, sondern auch nützlich und wissenschaftlich decken, so daß sich eigentlich alle vier Grundoperationen des menschlichen Tuns, das Sittliche, das Ästhetische, das Wissenschaftliche und das Gesellschaftliche bei Platon in eine Einheit bringen lassen, wie teilweise Verfasser (p. 27) selbst zugibt. Es ist also leicht, für das eine und für das andere bei Platon Belegstellen zu finden. Sicher aber ist (p. 28) vom Verfasser übersehen worden, daß die φρόνησις als Grundkraft der Seele gilt, weshalb das Sittliche, das zu dieser Grundkraft hinzutritt, nicht als Hauptsache anzusehen ist. Das Sittliche ist nur Hilfsmittel, um das absolute Gut zu erreichen, gerade so wie wir an dieses Ziel unter Beihilfe der Wissenschaften gelangen. Dieses absolute Gut ist aber, wie aus der vom Verfasser selbst zitierten Stelle 518 C (Staat) hervorgeht, ungefähr dasselbe, was die θεωρία bei Aristoteles sein will. Endlich, wozu bedürfte es eines philosophischen Staatsmannes, um die Tugend zu üben, wenn es sich, wie Verfasser meint, nur um Gesellschaftliches und Moralisches handelt? Es sind somit die in Abteilung B nach Ansicht des Verfassers gültigen Belege für die ethische Frage als alleiniges Problem im Phaidros nicht ganz zutreffend. Es folgt (p. 29 bis 50) die Analyse des Phaidros. In derselben werden einige Bemerkungen gegen die Analysen anderer Übersetzer gemacht, ohne daß ich die Richtigkeit davon einsehe. Auch ist, ähnlich wie p. 29[7], auch p. 49[6] die Ethik des Platon unrichtig taxiert, obwohl an der ersteren Stelle Gelegenheit gewesen wäre, festzustellen, daß, was man platonische Ethik nennt, ein sehr schillerndes Ding ist. Denn Verfasser sagt dort selbst, daß z. B. die Gerechtigkeit im Staate gleichsam in „größeren Lettern" zu finden sein dürfte.

Die letzte Abteilung „D.-Resultate" behandelt zunächst „die Absicht des Dialogs, seinen inneren Zusammenhang und den Sinn des Mythus". Die erotischen Reden des ersten Teiles bieten nämlich die für die Erörterungen über die Rhetorik so notwendigen Beispiele. Daß die Rhetorik die Hauptabsicht des Dialogs ist, daß daneben die Liebe und die Natur der Seele des Menschen behandelt wird, sagt Verfasser p. 53f., hält aber dafür, daß jene Hauptabsicht eine ethische ist. Aus diesem Grunde sei (p. 51f.), meint Verfasser, als Beispiel der Eros

gewählt, wobei Platon dem Eudämonismus („echte Liebe als Quell größten Glücks") Rechnung trage. Jedenfalls sind aber die Ausfälle gegen die Sophisten im zweiten Teile Veranlassung genug dafür, daß man sich eher, wenn nicht ganz, auf die Seite Natorps stellen wird, welcher im Phaidros ein tieferes philosophisches Thema behandelt sehen will. Schon die Betonung der Wahrheit im Phaidros 247 C (und beim Verfasser p. 55 f.) muß darauf führen, daß die Erwähnung der niedrigen und der höheren Triebe um so mehr Nebensache ist, als wir auch vom Verfasser (p. 56) betont sehen, daß die Seele im Phaidros als der Komplex von Erkenntnis- und Strebevermögen genommen werden muß, so daß Phaidros 247 D keine Instanz gegen diese meine Auffassung ist, weil Verfasser (p. 56 [3]) darauf vergessen hat, daß Platon außer den Tugenden weiter oben das Seiende, *τὸ ὄν*, zur Hauptsache macht (*ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται κτλ.*). Da die Wahrheit als solche mit der Sittlichkeit relativ wenig zu tun hat, so muß man Verfasser nur von diesem Standpunkt recht geben, wenn er Sitte und Wahrheit (p. 57) in Zusammenhang bringt. Ganz dasselbe gilt hinsichtlich der vom Verfasser als auf sittlicher Basis aufgebaut angenommenen Stufenfolge der einzelnen Stände (p. 61). Unter solchen Umständen muß man dagegen sein, mit dem Verfasser (p. 62 [7]) anzunehmen, daß Plato, wo er von der Wahrheit spricht, in erster Linie die ethische Wahrheit im Auge hat. Wenn Plato von den Redenschreibern usw. (beim Verfasser p. 62 [7] Anfang) sagt, daß sie ein Wissen haben müssen, wobei Verfasser meint, daß das Leute sind, die auf dem Gebiete des Sittlichen eine Rolle spielen können, so ersieht man die Ungewißheit und Unsicherheit der vom Verfasser vorgebrachten These, die auch durch die Deutung von *τέλεος* als sittlich vollkommen [8] keine Stütze erhält. Dasselbe ist zu sagen hinsichtlich der Deutung des am Schlusse des Dialogs stehenden kurzen Gebetes, da der Philosoph nicht, wie Verfasser meint, um sittliche Vollkommenheit, sondern um Trefflichkeit betet.

Mit diesen meinen Andeutungen soll jedoch der Wert der Abhandlung nicht beeinträchtigt, es muß vielmehr hervorgehoben werden, daß das Ganze sehr richtig disponiert und fleißig gearbeitet ist, so daß, wer immer dem Phaidros gerecht werden will, sich mit Vorteil der besonderen Auffassung des Verfassers als Führerin und Leiterin überlassen darf.

2. **Heinrich Scharrenbroich: Nietzsches Stellung zum Eudämonismus.** Bonn. Georgi, Univ.-Buchdruckerei und Verlag 1913. 64 S.

Das Kunstwerk des Lebens, zu schaffen, liegt jedem am Herzen. Aber so gut wie man keine genau bestimmten Regeln dafür hat, ein Kunstwerk überhaupt ins Dasein zu rufen, ebenso gibt es auch keine Normen allgemeingültiger Art für jene Bemühung, mit welcher sich unser Leben durch uns gleichsam virtuos gestaltet. Auch Nietzsche mußte das erfahren; denn es sind nur Schlagworte, welche er dem lauschenden Adepten zuzurufen vermag: Übermensch, Mitleidlosigkeit, Antieudämonismus, Verwerfung von Lust, woneben wieder der Eudämonismus bei Nietzsche sein Haupt erhob. Dieser, vorzugsweise in der zweiten Periode des Nietzscheschen Philosophierens sich geltend machend, leidet doch wieder, wie Verfasser (p. 7) bemerkt, an der Schwierigkeit der Begriffsbestimmung bei Nietzsche; und doch geht

Verfasser darauf aus, eine eudämonistische und eine antieudämonistische Periode bei Nietzsche zu unterscheiden. „Doch kommen Nietzsche in jener Zeit (1876—1881) schon Zweifel an der utilitaristischen Herkunftshypothese der Moral (WW IX 197) ... Vielmehr gibt es auf allen Stufen der Entwicklung ein besonderes und unvergleichbares, weder höheres noch niederes, sondern eben eigentümliches Glück zu erlangen ... (IV 102, p. 10).“

Daß aber Nietzsche in dieser Zeit etwas mehr als bloß utilitaristische Pläne verfolgt, ergibt sich daraus, daß Nietzsche mit jenem Utilitarismus einen Intellektualismus verbindet, der weder den Willen, noch die Lust zum Gegenstand der moralischen Wertschätzung macht (p. 11), wobei er davon ausgeht, daß der persönliche Nutzen auf die Allgemeinheit wirkt (p. 10f.). Gefühle müssen aber (und damit habe Nietzsche dem Eudämonismus schon den Absagebrief geschrieben) nur als von symptomatischer Bedeutung genommen werden (S. 13). In Wahrheit strebt der Mensch nach Macht (S. 18 f.).

Aus diesem Verhalten Nietzsches dem psychologischen Eudämonismus gegenüber (S. 12—22) muß als Methode des ethischen Eudämonismus, insofern dort nirgends eine feste Grundlage gewonnen werden konnte, hier der reine Individualismus Gültigkeit erlangen (p. 24), wozu auch Nietzsches ästhetisierende Haltung (p. 25) stimmt. Die Veranlassung zu der herben Moral Nietzsches liegt offenbar — abgesehen von den landläufigen Einwendungen gegen den Eudämonismus (p. 26—30) — in der Unmöglichkeit, an der Hand der Wissenschaft ein rationelles Universum zu begründen (p. 32f.). Aber hiemit hat Nietzsche wieder einem Intellektualismus sich ergeben, der uns deutlich zeigt, wie man unter allzu großem Vertrauen auf die Wissenschaft allein Schiffbruch leidet. Wie nahe sich auch hier die Extreme finden, ergibt sich sonnenklar aus der „Vergleichgiltigung“, welcher gegenüber die Aufforderung Nietzsches „Halte heilig deine höchste Hoffnung!“ doch, wegen des darin liegenden Übergewichtes von Lust und Leid, den Nihilismus lehren sollte (p. 33). Jene herbe Moral hat allerdings auch ihre gute Begründung in dem Satze, daß man das uns durch das Geschick Überwiesene als bloßes Mittel zu einem höherem Zweck gebrauchen solle (vgl. p. 34 und meine Abhandlung: „Die Gefühle als Symptome psychischer Abnormität“, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 121, p. 33). Hinsichtlich der Beziehungen Nietzsches zum Kulturfortschritt sagt Verfasser (p. 35): „Nietzsche war Kulturpessimist“. Es ist aber beides unhaltbar: weder durfte Nietzsche der Kultur den Laufpaß geben, noch durfte er sie allzusehr begünstigen. Aber wir sehen leicht, wie man dadurch, daß wir unsere Stellung jenseits aller Werte, jenseits von gut und böse nehmen, allem Gegebenen ein Schnippchen zu schlagen vermögen; denn hier gälte das Wort, daß im Finstern alle Kühe schwarz sind. Von diesem Standpunkte könnte man am Ende mit Nietzsche ganz gut einverstanden sein, wenn er (p. 38) den „Abtrünnigen“ oder den, der nicht überall das Höchste will, mit folgenden Worten, wie ein Prediger den Scheinheiligen und Utilitarier apostrophiert: „Es ist aber eine Schmach, zu beten! ... Du weißt es wohl: dein feiger Teufel in dir, der gerne Hände falten und Hände in den Schoß legen und es bequem haben möchte: dieser feige Teufel redet dir zu, es gibt einen Gott!“ Wir erkennen hieraus die schwache Seite eines jeden Intellektualismus, um so mehr als gerade solches Ge-

baren Nietzsches selbst wieder, trotzdem es gegen den Utilitarismus gerichtet zu sein scheint, ihm Vorschub leistet. Und so darf man nirgends die Hilfsmittel des Erkennens, soweit sie einmal uns gegeben und von der Menschheit erfunden worden sind, in den Wind schlagen. Alles kommt auf ihre Anwendung an. Auch kommt es darauf an, wem solche Hilfsmittel des Erkennens dargeboten werden; es hat nicht jeder die Gabe, Spreu und Weizen zu sondern, in der Regel muß man den guten Willen beloben. Man kann es daher gar nicht einmal eine Verwechslung der Idee und ihrer entstellten Erscheinung in der Wirklichkeit nennen, was Nietzsche von der Religion und von der Moral sagt. Der Mensch kann selbst überhaupt nicht richten. Und so kann er auch nur ein Bild von Seligkeit und Gottlosigkeit malen, ohne dasselbe auf die Wirklichkeit zu übertragen. Der Intellektualismus ist auch hier der Feind. Ein Parteimann in der Politik kann und darf nicht anders sprechen, als so, wie es ihm seine Devise vorschreibt. Wir sind alle in dem Falle, Partei ergreifen zu müssen und können daher es z. B. als selbstverständlich gelten lassen, daß schon im Urchristentum Anklänge an den Kommunismus vorkamen (p. 40 f.), die aber gutartiger Natur, weil mit erlaubten Mitteln ausgestattet waren. Und so könnte man auch von einem gutartigen und schlechten Intellektualismus sprechen. Das irdische Wohlergehen, das dem Israeliten wünschenswert erscheint, läßt sich auch dem Christen nicht wegdisputieren. Wie soll da der Unterschied nach Nietzsche (p. 41) ungeheuer sein? In der Tat besteht in keinem Falle unter den Menschen eine so große Kluft, Ausnahmen abgerechnet; und nur wegen dieser Ausnahmen heißt es auf der Hut sein, auf daß der Feind uns nicht unvorbereitet treffe. Und wo er uns gerüstet weiß, getraut er sich auch nichts zu unternehmen. Das ist die Bedeutung des Leidens im Christentum, welches daher trotzdem wieder zum Eudämonismus führt. „Auch in der Zeit der größten Maßlosigkeit weiß Nietzsche der christlichen Kirche nachzurühmen, daß sie durch das Wesentliche aller Moral, den langen Zwang, dem europäischen Geiste seine Stärke und Beweglichkeit anzüchtete.“ Dieser „lange Zwang“ ist heute von der Menschheit selbst in die Hand genommen worden; und darin liegt ein Moment, der nicht bloß Nietzsche, sondern auch uns den Gedanken nahelegt, daß unsere Triebe alle, den religiösen und den moralischen mit eingeschlossen, „in einer gewissen natürlichen Harmonie sich auswirken“. Also Gefühl in Verbindung mit einer gewissen Vernünftigkeit! Das sei die Devise; und damit ist auch gesagt, daß man das Wort Glück und Eudämonismus zumal bei seinen so verschiedenen Bedeutungen nicht aus dem Lebens- und Erkenntnislexikon wird entfernen dürfen. Auch heute geht der Zug auf Höherentwicklung wie zur Zeit Nietzsches (vgl. Goldscheid: Höherentwicklung und Menschenökonomie I); wir brauchen tüchtige Kräfte in den breiten Massen der Bevölkerung. Von einem Übermenschen kann aber keine Rede sein, das hieße dem gesunden Konservativismus alles Mark aussaugen. Und dann hätte Nietzsche dabei bleiben sollen, „die Tat, die Leistung, die Schaffung der Kulturgüter“ (p. 45) für das Höchste zu erklären. Dann ist in der Tat „das Leben schlechthin nicht Oberwert“. Aber das „Leben und Wirken im Sinne großer Geister und mit großen Zielen“ ist zu bejahen (p. 47), worin selbstverständlich auch die vom Verfasser (p. 48) gewünschte gesunde Anpassung inbegriffen ist. Die Streitfrage, ob Nietzsche Eudämonist oder das Gegenteil war, löst sich am einfachsten unter der Voraus-

setzung, daß man ganz gut das Glück des Menschen als sein Ziel verteidigen kann, ohne damit die allseitige Tüchtigkeit desselben in den Hintergrund zu stellen. Und insofern hat Nietzsche, abgesehen von seinen abstrusen Wendungen, offene Türen eingerannt. Und es ist auch nicht abzusehen, weshalb nicht auch das „Seelenheil, etwa wie bei den Christen," für Nietzsche (p. 52) sittliches Ziel sein könnte. Darf ja doch das echte Christentum des Alltagsmenschen nicht von seinem naturgemäßen Sein abgegrenzt werden. Auch im Christentum gibt es Übermenschen, welche stets als Vorbild für die große Masse zu gelten haben. Und daher darf man nur einen intellektualistischen Maßstab an die Worte legen, nach denen für Nietzsche „der Vornehme um seiner selbst willen wertvoll ist, ohne Rücksicht auf eventuelle nützliche oder schädliche Folgen für die Gesamtheit" (p. 54). Das ist ein idealer Standpunkt, genau so wie der, daß „der Wert eines Menschen fortbestände", selbst wenn es niemanden gäbe, dem er zu nützen wüßte". Und in Hinsicht auf die Notwendigkeit, daß die Menschheit so oft mit Feuer und Schwert geheilt werden muß, darf auch nichts gegen die Frage eingewendet werden: „Warum könnte nicht gerade der Mensch, von dem die verderblichsten Wirkungen ausgingen, die Spitze der ganzen Spezies Mensch sein?" Es sind überhaupt die Folgen der Handlungen für die Abschätzung ihrer Würde nicht maßgebend, es muß stets etwas Ansichseiendes, also überall Unabsichtliches den Grund abgeben (p. 55). Von diesem Standpunkt ist der Satz zu beurteilen, welcher gegen Bentham gerichtet ist: „Der Gute handelt aus Instinkt, nicht aus Reflexion, alles Absichtsvolle führt zur Entartung", wobei unter dem Absichtsvollen alles Strebertum verstanden werden muß. Das, was wir als echte Christen mit dem Motto „Gottergebenheit" bezeichnen, insofern wir nicht uns eine gute Tat zur Ehre rechnen und das Schlimme einfach ertragen, wird, wenn man sich des Ausdrucks Selbstbewußtsein bedient, um das Gegenteil auszudrücken, unter welches das stolze Bewußtsein erfüllter oder nicht erfüllter, mit eigenen rein menschlichen Mitteln ausgeübter Pflicht fällt, fast dem gleichkommen, was für Nietzsche in dem Satze liegt: „Es gibt nur Pflichten, aber es darf kein Pflichtbewußtsein geben; denn jede Rationalisierung schwächt das Instinktleben der bedeutenden Persönlichkeit" (p. 55). Es gibt nun einmal Leute, welchen es schwer fällt, jene Grundnormen im Munde zu führen, die ihnen nur unter dem Deckmantel des Schönen und Erhabenen geläufig sind. So konnte die Ansicht unseres Verfassers entstehen, daß Nietzsche die Moral durch Ästhetik ersetzen will, übrigens ein Vorgehen, das sich leicht aus seiner Beschäftigung mit dem kunstliebenden Volke der alten Griechen erklärt (vgl. p. 56). Ja, wir können sogar mit dem von Nietzsche dem Individualismus gespendeten Vorzugslobe (p. 57) einverstanden sein, wenn wir darunter ein Gegengewicht gegen die Faulheit der „Fabriksware" verstehen. Daher tut auch Nietzsche daran recht, gegen den Herdensozialismus aufzutreten (p. 58). Es sind aber heikle Probleme, welche in dem Schlagwort „Aristokratische Richtung im Sozialismus" verborgen liegen und von denen u. a. Ludwig Stein gehandelt hat. Es ist in der Tat richtig, daß das Ziel des reifen und vollen Menschen nur in einem unbekannten und ungekannten, aber wirklich vorhandenen Ideale besteht, weshalb Verfasser unserem Philosophen nicht so unrecht gibt, da er bemerkt (p. 61 f.): „Mit der ganzen Wucht seines Geistes und seiner gewaltigen Sprache hat er die Menschen aus der

‚Zufriedenheit' und dem ‚satten Behagen' aufgerüttelt und ihnen durch seinen ‚Übermenschen' ein Bild vollkommenen Menschentums vor Augen gestellt und sie aufgefordert, danach zu streben, was sie im höchsten Sinne zu Menschen macht." Man merkt den ehernen Schritt der Zeit!

3. **Eugen Rolfes: Aristoteles Politik.** Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Der philos. Bibliothek Band 7, Leipzig, Meiner 1912. XVI u. 324 S.

Der durch seine Übersetzung der aristotelischen Metaphysik sehr vorteilhaft bekannte Autor liefert uns hier eine außerordentlich tüchtige Arbeit. Seine Übertragung der Politik des Aristoteles ist elegant und tadellos, was wohl auch dem Umstande zugeschrieben werden muß, daß Verfasser von der bereits übel zu grassieren beginnenden Umsetzung der Bücher jenes Werkes energisch abgekommen ist. Wie ich schon im Jahre 1894 in der „Österr. Gymnas. Zeitschrift" (p. 497) gesagt habe: „Erstlich muß man die aristotelischen Zitate und Verweisungen in dem Werke anders auffassen, als dies von den Anhängern jener anderen Stellung der Bücher geschieht, dann zeigen die Ausführungen über den absolut besten Staat in *H* und *Θ* so viele, bloß durch vorgängige Erörterung in *Δ* bis *Z* möglich gewordene Gedanken, daß man nicht umhin kann, die Beschreibung dieses absolut besten Staates nur als eine reife Frucht der in den vorausgegangenen Büchern *Δ* bis *Z* entwickelten Keime zu betrachten. Und endlich sind die Schilderungen der Mittel, diesen Idealstaat durchzuführen, ... in einer Weise breit und ausführlich gehalten, daß man es für ganz unzutreffend ... halten müßte, wollte man dem Aristoteles zumuten, er habe den natürlichen Gang seiner Kritik und Untersuchung ... durch eine so weitläufige und in, vom geraden Wege abseits gelegenes Detail sich verlierende Abhandlung unterbrechen und dadurch die folgenden Darlegungen unverständlich machen wollen." Ganz ähnlich sagt heute Verfasser (p. 302): „Wie ein kunstgerechtes Schauspiel erfordert, daß in ihm die Spannung wächst und kurz vor dem Ende des ganzen Stückes ihre höchste Höhe erreicht, so pflegt auch Aristoteles seine größeren Traktate so anzulegen, daß der entscheidende Teil gegen das Ende zu stehen kommt", was Verfasser an den übrigen Werken des Aristoteles nachweist, wobei es mich mit Befriedigung erfüllt, daß aus diesem Nachweise sich ergibt, daß ich mit meiner seinerzeit im Archiv für Geschichte der Philosophie veröffentlichten Arbeit über die Metaphysik als über das Werk eines Autors[1] recht gehabt habe. Näheres über die Frage der Bücheranordnung in der Politik siehe bei Rolfes, p. VI—VIII, 72, 111 f., 116, 277 Anm. 11, p. 280 Anm. 2, p. 288 Anm. 1, p. 290 Anm. 20, p. 293 Anm. 62, p. 294 f., p. 300 Anm. 1, 5, 8, p. 302 f. Anm. 1, p. 305 Anm. 19.

Inhaltsangabe (p. X—XV) und Namen- und Sachregister (p. 310 bis 323) sind mustergültig angefertigt. Ausgeblieben ist die Zahl der Anmerkung 27 auf Seite 42, Absatz 3, Ende, die der Anmerkung 55 auf Seite 104, 4. Zeile, dann Seite 194, am Ende der 13. Zeile und unten Anmerkung 20.

---

[1] Vgl. Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 13.

Im besonderen wäre zu bemerken, daß 1254 b 8 statt „Subjekt der Gefühle", welches so klingt, als hätte hier ὑποκειμένῳ gestanden, etwa die Emotionalität oder das Gefühlsvermögen gesagt werden könnte. Die Stelle vom Platonischen Kommunismus 1261 b 16 ff. hätte wohl einer Anmerkung bedurft. Die doppelte Art von Kommunismus hat etwa folgenden Sinn: Weiber und Güter haben die Bedeutung, daß jedes jedem gehört, was nicht möglich ist, weil, worauf schon jemand seine Hand gelegt hat, nicht mehr auch ein anderer besitzen kann. Die andere Bedeutung dagegen kann durchhalten, daß nämlich das Volksvermögen geteilt wird, wobei aber die Einmütigkeit und Eintracht in die Brüche gehen könnte, wenn auch der andere gerade das haben möchte, was der eine schon bekam.

Am Schlusse des 4. Kapitels des 3. Buches wäre vielleicht ein Hinweis auf die Relativitätstheorie des Aristoteles, welche hier wieder glänzend sich bewährt hat, am Platze gewesen. Dann wäre vielleicht auch die Erwähnung von Schwierigkeiten in Anmerkung 13 überflüssig gewesen und Anmerkung 17 wäre der voreilige Schluß „was nicht sein kann" weggefallen.

Warum nicht „Absicht" statt „Tendenz" in 1312 b 3? In 1323 b 7 möchte ich bei der Übersetzung das ὡς besonders hervorheben, da Aristoteles eines Vergleiches sich bedient: „Wie wenn sie ein bloßes Werkzeug wären."

1334 b 19 wäre „Besonderheiten" oder Ähnliches statt „Habitusse" am Platze gewesen.

Der Schluß des 6. Kapitels im 8. Buche muß einer Änderung unterzogen werden; „verhunzen" sagt man gewöhnlich nur von Sachen, nicht von Personen.

Zur Schlußanmerkung möchte ich erwähnen, daß ich keinen Grund finde, daran zu zweifeln, daß wir das vollständige Werk Aristoteles' besitzen.

Berichtigung: Oben p. 275, Anm. 1, lies 1904 statt 1914.