Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 3 (1925)

Rubrik: Literarische 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: 01.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

H. Meyer : Geschichte der alten Philosophie. Band X der philosophischen Handbibliothek. München (Kösel und Pustet) 1925 (8°; IX und 510 pag.).

Diese neue Geschichte der alten, d. h. griechischen Philosophie macht dem rüstig fortschreitenden Unternehmen des Köselschen Verlags alle Ehre. Man kann sie ohne Bedenken zu den tüchtigsten Leistungen der letzten Zeit auf diesem Gebiet mit in eine Reihe stellen. Sie tritt ihnen ebenbürtig zur Seite. Das gründliche Wissen und die zuverlässige Forschungsmethode des Verfassers, seine Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur, die lichtvolle, synthetisch aufgebaute Darstellung, die fließende, anregende und nicht selten gehobene Sprache verleihen diesem umfangreichen Handbuch einen hervorragenden Wert und eine ausgezeichnete Brauchbarkeit. Wir haben es hier mit einer Bereicherung unserer philosophischen Literatur zu tun, über die wir uns wirklich freuen können.

Daß der Verfasser als selbständiger Forscher stets nach den Quellen arbeitet, brauchen wir nicht zu betonen. Zwar mußte wegen Raummangel der wissenschaftliche Apparat stark zusammengestrichen werden (Vorwort). Nichtsdestoweniger liefert nahezu jede Seite neue Beweise dafür. Wie zu erwarten, hat Verfasser vor allem die Ergebnisse seiner eigenen frühern Veröffentlichungen über Platon und Aristoteles ausgiebig verwertet. Aber auch die Arbeiten anderer Forscher, so z. B. jene von Erik Frank über Plato und die Pythagoreer, von Werner Jäger über Aristoteles, sind stark herangezogen worden. Nach den ausdrücklichen Hinweisen und auch sonst zu urteilen, wurden vorwiegend deutsche Werke benutzt. Immerhin sind die wichtigsten englischen, italienischen und französischen Arbeiten nicht unerwähnt und wohl auch nicht unberücksichtigt geblieben. Übrigens wurde die Literaturangabe und zwar mit Recht auf eine Auswahl beschränkt (Vorwort). Damit wird, wenigstens den Studierenden, besser gedient als mit einer überflüssigen und dazu noch verwirrenden Vollständigkeit. Vielleicht aber hätte die Angabe der besten und zugänglichsten Textausgaben und Quellenwerke systematischer und vor allem deutlicher durchgeführt werden können.

Auf die Quellenbelege wurde nicht verzichtet (Vorwort). Vielleicht wird man sie dennoch hie und da vermissen, so z. B. p. 74-75, wo der Hinweis auf Frank sie nicht zu ersetzen vermag. Die Texte des Aristoteles wurden durchwegs nach Buch und Kapitel angegeben, was auch einige Mal für Platon geschehen ist. Materielle Rücksichten mögen hierin maßgebend gewesen sein. Die sonst übliche Zitationsweise nach der Seitenzahl hätte dem Leser die Quellenbenützung in den meisten Fällen erheblich erleichtert. Wo es sich um einen der andern griechischen Philosophen

handelt, möchten wir den Vorschlag machen, so oft es tunlich ist, nach der bekannten und allgemein verbreiteten Textsammlung von Ritter und Preller (RP.) beziehungsweise auch noch nach Diels' Vorsokratikern (DV.) zu zitieren, wie es z. B. in der französischen Ausgabe von Burnets Werk über die Anfänge der griechischen Philosophie durchgeführt wurde. Da die Studierenden selten über anderweitige Quellenwerke verfügen, wäre dies für ihre Arbeit ein großer Vorteil.

Mehr als die Hälfte des ganzen Werkes (260 Seiten) ist den großen Systemen Platons und Aristoteles gewidmet, ein starkes Viertel (128 Seiten) der vorplatonischen Philosophie und ein letztes schwaches Viertel (120 Seiten) der nacharistotelischen.

Wir möchten nun einige, zum Teil kritische Randbemerkungen zwangslos anreihen.

Im Abschnitte über die Eleaten fällt die übrigens richtige Darstellung des Parmenides (p. 33-34) neben Heraklit (p. 22-31) oder Empedokles (p. 38-47) durch ihre Kürze auf. Gegen Reinhardt wird der große Eleate nach Heraklit angesetzt, aber die viel umstrittene Frage nach seiner und Zenons genaueren Lebenszeit wird mit keiner Silbe erwähnt. Der zweite Teil seines Gedichtes wird mit einigen Zeilen erledigt und die Frage, ob die δόξα einem bestimmten schon vorhandenen Lehrsystem und welchem entspricht, wird mit Stillschweigen übergangen. Die bekannte Streitschrift des Zenon sei gerichtet « gegen die Pythagoreer, nach deren Auffassung der Körper aus einer Vielheit diskreter Einheiten besteht » (p. 35). Nach dieser Feststellung, die Tannery, Bäumker, Brochard und neuerdings Burnet (gegen Zeller) übereinstimmend gemacht haben, läßt sich schwerlich noch behaupten : « Alle diese Beweise (des Zenon) sind Sophismen, beruhen auf Mißverständnissen und Erschleichungen » (p. 37). Ihr Grundgedanke, über welchen die dialektische Spielerei nicht hinwegtäuschen darf, die Notwendigkeit eines ungeteilten Kontinuums in den Körpern wie für Zeit und Bewegung, ist nicht bloß an sich richtig, sondern wurde auch der Hauptsache nach von Zenon sehr scharfsinnig bewiesen. Wie Tannery sich ausdrückt : « Si on résume les arguments de Zénon, on voit qu'ils se réduisent en fait à établir : qu'un corps n'est pas une somme de points ; que le temps n'est pas une somme d'instants ; que le mouvement n'est pas une somme de simples passages de point à point » (Revue philosophique, octobre 1885, p. 394).

Mit Recht wird der pythagoreischen Astronomie (p. 74-75) große historische Bedeutung zugeschrieben. Die sich auf Erik Frank berufende Darstellung derselben scheint uns aber teils irrig, teils irreführend zu sein. Irreführend, insofern der Gedanke nahegelegt wird, die Pythagoreer wären schließlich dazu gekommen, eine doppelte Bewegung der Erde, einmal um ihre eigene Achse und dann auch zugleich um das Zentralfeuer, zu postulieren. Irrig, insofern die Kugelgestalt und die Achsendrehung der Erde als erste Annahmen der Pythagoreer hingestellt werden, worauf später als weitere Annahme die Kreisbewegung der Erde um das Zentralfeuer hinzugekommen wäre. Die erste pythagoreische Annahme war die Kreisbewegung der (scheibenförmigen) Erde samt den übrigen Gestirnen

um das Zentralfeuer (DV 32 A 1. 16. 17. 21 = Philolaos). Zugleich setzte sich der Gedanke durch, den Wechsel von Tag und Nacht samt den entsprechenden Bewegungen (DV 45 B 37. 37 a = Anonyme Pythagoreer) und vielleicht auch alle Bewegungen der Gestirne (DV 37, 1. 2 = Hiketas, vgl. 32 A 1) durch diese Kreisbewegung zu erklären. Später hingegen wurde die Kugelgestalt der Erde erkannt und in Verbindung damit kam ihre Zentralstellung neuerdings zu Ehren (Platon, *Phaid.* 108 c–109 a), was sehr wohl auf Archytas zurückgehen könnte. Erst dann tauchte, bei einzelnen, an Stelle der nun aufgegebenen Kreisbewegung der Erde die ganz neue Hypothese ihrer Achsendrehung auf (DV 38, 1. 5 = Ekphantos). Diese neue Hypothese fand auch in platonischen Kreisen Eingang (ibid. Herakleides der Pontiker) und wurde wahrscheinlich von Platon selbst (nicht aber die Annahme der Kreisbewegung wie Verf. p. 171 schreibt) geteilt (*Tim.* 40 b-c, *Nom.* 821 c–822 a, vgl. Aristoteles, *De Coelo* 2, 13, 293 b 30 und 2, 14, 296 a 26), aber von Eudoxus, des Archytas Schüler, von Aristoteles und Kallippus zurückgewiesen. Bei alledem ist, wie man sieht, von einer doppelten Erdbewegung, wie sie im heliozentrischen Systeme besteht, nie die Rede gewesen. Diese wurde zum ersten Male im 3. Jahrhundert durch den Aristoteliker Aristarchos von Samos als Hypothese ersonnen (p. 389) und später im 2. Jahrhundert aber vergeblich durch Seleukos von Seleukeia, den Kopernikus der Antike, mit wissenschaftlichen Gründen unterstützt.

Entsprechend dem heutigen Interesse für die alte Sophistik wird ihr Bild ausführlich gezeichnet (p. 78-106). « Diejenigen Männer nun, welche dem allgemeinen Bildungsbedürfnis entgegenkamen und die Erziehung des heranwachsenden Geschlechtes übernahmen, sind die Sophisten » (p. 80). Sie waren « Vermittler des von andern gewonnenen Wissens, Verbreiter einer enzyklopädischen Bildung » (p. 81). Diese Auffassung kann wohl als historisch gesichert gelten und wird denn auch immer allgemeiner geteilt. Damit sind natürlich die umstürzlerischen Tendenzen und das unwissenschaftliche Gebaren einzelner Vertreter dieser « neuen Erziehung » (Aristophanes, *Wolken* v. 935-7, 961) nicht ausgeschlossen, woraus dann die immer heftiger werdende Gegnerschaft Platons und seines Kreises erklärlich wird.

Über Sokrates, der nicht bloß « dem Fernerstehenden und dem oberflächlichen Betrachter » (p. 106) als ein Sophist erscheint, sondern durch seinen Gegensatz zur alten Bildung wie auch vielfach sonst wirklich zu den Sophisten gehört, wenn er doch wieder über sie hinauswächst, wird ebenfalls recht eingehend berichtet (p. 106-118). Die gebotene Darstellung seiner Lehre entbehrt nicht hie und da einer gewissen Schönfärberei, z. B. inbezug auf seine ethischen Grundgedanken, deren Unausgeglichenheiten schon allein durch die sehr verschiedene Richtung seiner Anhänger (Aristipp, Antisthenes, Platon) genügend bezeugt sind und sich zudem aus Platons sokratischen Schriften (*Protagoras* mit der *Apologie* verglichen), ebensosehr wie aus Xenophons Berichten reichlich belegen lassen. In der Bewertung letzterer schließt sich Verf., wenn auch mit einigem Vorbehalt, den neuern Ansichten an. Gomperz, Joel, Robin und andere haben dem « biedern Reiterhauptmann », und zwar nicht ohne Wirkung, die

Zeugnisfähigkeit auf diesem Gebiete abzusprechen versucht. So weit geht Verf. freilich nicht. « Von der Annahme, daß Xenophons Schriften, besonders die *Memorabilien*, die Hauptquelle darstellen, ist die Forschung abgekommen. Denn Xenophon hat bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit, speziell bei Abfassung der *Memorabilien*, die erst dreißig Jahre nach Sokrates' Tod erfolgte und den Zweck hatte, in den Streit der sokratischen Schulen um den wahren und echten Sokrates einzugreifen, in erheblichem Maße aus Platon, Antisthenes und Aeschines geschöpft. Und auch dort, wo er aus eigenem beisteuert, ist Vorsicht am Platze, weil sein Interessenkreis wie sein ganzer Habitus nicht die genügende Garantie bietet, daß er des Meisters Lehre und Wirken voll erfaßt hat. Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß die *Memorabilien* historisch brauchbares Material über Sokrates enthalten » (p. 106-107). Diesem noch zu skeptischen Standpunkt gegenüber brauchen wir nur kurz zu bemerken, daß überall, wo eine Nachprüfung möglich war, die Angaben Xenophons im Wesentlichen bestätigt wurden. Jedenfalls bedauern wir aufs lebhafteste, daß die bedeutsamen Äußerungen der *Memorabilien* über Gott und Vorsehung, die einerseits auf die Entwicklung der griechischen Theologie den größten Einfluß ausübten und die andererseits den historischen Hintergrund zu den teleologischen Gedanken des platonischen Sokrates im *Phaidon* abgeben, aus diesem Mißtrauen heraus, gar keine Verwertung fanden. Dennoch hat es Verfasser verstanden, das Leben und Denken des Gerechtesten unter den damaligen Griechen (Platon, Epist. 7, 324 e), seine einzigartige Persönlichkeit und deren gewaltige Wirkung zu einem eindrucksvollen Bild zu gestalten, aus dem der ganze platonische Pathos in mächtigen Akkorden uns entgegentönt.

Nicht minder gut ist ihm die mit sichtbarer Begeisterung und vollendeter Kunst ausgeführte Darstellung der platonischen Weltanschauung gelungen. Sie bildet die Glanzpartie des ganzen Werkes. Nicht bloß wegen ihrer Formschönheit, sondern auch und ebensosehr wegen ihrer Klarheit, ihrer Vollständigkeit, ihrer Gründlichkeit und ihrer, so gut wir sehen konnten, nirgends versagenden Zuverlässigkeit (p. 128-225). Freilich konnte er die gewaltigen Fortschritte der platonischen Forschung innerhalb der letzten Dezennien voll ausnützen. Dazu kam aber noch seine liebevolle Versenkung in die verschlungenen Gedankengänge und in die stets fließende Entwicklung des größten Dichters unter den Denkern und des größten Denkers unter den Dichtern, seine aufmerksame Verfolgung der vielseitigen Zusammenhänge von Dialog zu Dialog und von einer Periode zur andern. Daraus ist eine mächtige und lichtvolle Synthese geworden, in welcher sich der Leser überall mit Leichtigkeit zurechtfinden wird.

In der Echtheitsfrage (p. 131) ist die Kritik nunmehr im wesentlichen einig geworden. Neben den einstimmig als unecht verworfenen Dialogen (*Theages*, *Kleitophon*, *Minos*, *Hipparchos* und *Anterastai* = 5 Dialoge) bezeichnet Verf. als ebenfalls sicher unecht die beiden *Alkibiades* (= 2 Dialoge), als noch unentschieden *Hippias Major* und *Epinomis* (= 2 Dialoge). Die übrigen sechsundzwanzig Dialoge gelten nunmehr als entschieden echt. Von den 13 überlieferten Briefen ist die Echtheit

des berühmten und wichtigen siebenten gewiß, über die Echtheit der jedenfalls historisch wertvollen übrigen wird noch debattiert (wobei die Kritik immer stärker zugunsten der Echtheit neigt). Nicht so groß ist die Übereinstimmung inbezug auf die chronologische Ansetzung der Dialoge. Vom *Gorgias* ab bis zu den *Nomoi* ist ihre Aufeinanderfolge, von kleinen Schwankungen abgesehen, ziemlich sicher: *Gorgias, Menexenos, Menon, Euthydem, Kratylos, Phaidon, Symposion* mit *Lysis, Politeia, Phaidros, Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Timaios, Kritias, Philebos, Nomoi.* Zweifelhaft ist eigentlich nur mehr, ob der *Parmenides* nicht vor dem *Theaitetos* und der *Philebos* vor dem *Timaios* gehören. Es gilt ebenfalls als sicher, daß die übrigen Dialoge (zu welchen vielleicht das erste Buch der *Politeia* zuzuzählen ist) : *Jon, Hippias minor, Laches, Charmides, Protagoras, Apologie, Kriton, Euthyphron* (doch gehört letzterer, glauben wir, zum *Menon* und *Phaidon* nach dem *Gorgias*), vor dem *Gorgias* geschrieben wurden. Sie bilden mit dem letzteren zusammen die Gruppe der sogenannten *Jugenddialoge,* deren Abfassung etwa vor der Schulgründung um 387 erfolgte. Über ihre Reihenfolge ist man nicht im klaren, noch darüber, ob nicht einige von ihnen schon zu Lebzeiten des Sokrates verfaßt wurden, was für die fünf zuerst genannten immerhin wahrscheinlich oder doch möglich wäre. Zur zweiten Gruppe, der *Maturitätsdialoge,* rechnet man die folgenden vom *Menexenos* an bis zum *Phaidros,* nach dem Verfasser sogar bis zum *Parmenides;* für sie dürfte als untere Zeitgrenze, je nachdem etwa 369 oder 367 (zweite sizilische Reise) gelten. Als ziemlich fester Anhaltspunkt dient die Abfassungszeit des *Theaitetos* kurz nach 369. Die Gruppe der *Altersdialoge* umfaßt alle übrigen Werke Platons samt dem nach Dions Tod um 354 geschriebenen siebenten Brief. Gegen Verfassers Ansicht aber dürfte sie mit dem *Theaitetos* bzw. mit dem *Parmenides* beginnen. So schließt Auguste Diès seine Diskussion über die chronologische Reihenfolge der von ihm herausgegebenen und übersetzten Dialoge (Collection des universités de France, Platon, tome VIII) mit den Worten : « L'ordre *Parménide, Théétète, Sophiste, Politique,* est bien l'ordre de succession voulu par Platon, et nous n'avons aucune raison de prétendre que cet ordre de « lecture » ne soit pas l'ordre de succession chronologique » (ib. p. XIII). Unsere ausführliche Berichterstattung über diesen an und für sich materiellen Punkt findet ihre Entschuldigung in dem Wunsch, den gegenwärtigen Stand der platonischen Forschung in den Hauptzügen zu skizzieren.

Das wichtigste Kapitel in der Weltanschauung Platos bildet die Ideenlehre, ihre Ausbildung und ihre Weiterbildung. In den sonst vortrefflichen Ausführungen des Verfassers hätten wir nur eine eingehendere Beachtung der aristotelischen Berichte über das letzte Stadium der Ideenlehre gewünscht. Selbstverständlich hält er mit Aristoteles an der getrennten Existenz der Ideen fest. Sehr entschieden nimmt er Stellung in der Frage nach dem platonischen Gottesbegriff. « An der Spitze des Ideenreiches, ja über demselben steht *die Idee des Guten,* auch bloß *das Gute* genannt .... Das höchste Prinzip, von dem alles andere das Sein zu Lehen trägt, und das höher steht als das Sein, ist identisch mit Gott. Schon im letzten

Buch des Staates tritt Gott als Ursache der Ideen auf (596-598). Die Ideen selbst sind nicht Oberstes, Letztes, Unverursachtes (vgl. auch Arist. Met. I 988 a. 10). Höher steht das göttliche Prinzip, worin alle Ideen ihrem Sein wie ihrer Geltung nach verankert sind .... Gott ist die einzige Wirkursache im umfassenden Sinn, die einzige weltbildende Kraft. Als solche erscheint sie immer wieder in den spätern Dialogen, stark personifiziert im *Sophistes*, *Timaios* (als Weltenbaumeister), im *Philebos* (als vielbildende Vernunft) und in den *Gesetzen* » (p. 153). Die « *Ursache* der gewordenen Welt ist der *Demiurg*, der göttliche Weltenbaumeister, der mit der Idee des Guten identisch und als persönliches Wesen erscheint » (p. 166). Ferner « ist die Weltseele nicht gleich Gott, beide werden von Platon ausdrücklich geschieden. Gott als causa efficiens hat aber die Welt nicht aus nichts hervorgebracht, ... er hat sie aus einem bereits vorhandenen Stoffe gebildet » (p. 168). Nicht weniger entschieden wird die platonische Materie in Anschluß an Zeller, Bäumker, Frank, nicht als ein ungeformter Grundstoff, sondern als *der leere Raum* gefaßt (p. 168). Im übrigen verläuft die Darstellung auf den bekannten Bahnen, bei möglichst innigem Anschluß an die Texte. Ganz besonders in der Seelenlehre tritt die fluktuierende Wandelbarkeit der platonischen Anschauungen innerhalb gewisser fester Grenzen klar zutage (p. 176-181). Dank seinen eingehenden Vorarbeiten konnte Verf. mit besonderer Genauigkeit die ethischen und politischen Ideale Platons vorführen. Über das Problem der Willensfreiheit buchen wir als besonders glücklich folgende Äußerung : « Die *ethische Freiheit*, d. h. die Möglichkeit, den sittlichen Forderungen zu genügen, hat Platon als die Grundlage der Verantwortlichkeit hochgehalten. Den *psychologischen* Prozeß dagegen hat er sich nicht immer in derselben Weise vorgestellt » (p. 197).

Das Universalsystem des Aristoteles ist mit gleicher Sorgfalt, wenn auch nicht mit gleicher Neigung, behandelt (p. 226-382). Das *Schrifttum* des Stagiriten wird auf Grund des *Aristoteles* von Werner Jäger (1923), dem Verf. große Bedeutung beimißt, nach Echtheit, Charakter und zeitlicher Entstehung beurteilt. Danach sind z. B. alle Teile der *Metaphysik* echt, außer K, 9-12 (nicht Kap. 9-12, wie p. 231 steht). Aber α (Nachschrift eines Schülers), Δ, Λ sind, wie man bereits vermutete, von den Sammlern eingetragene Stücke, die nicht zur Hauptvorlesung gehören. Echt ist ebenfalls die *eudemische Ethik*, ein älterer vor der *nikomatischen Ethik* verfaßter Entwurf des Aristoteles. Die meisten Schriften bestehen aus verschiedenen Schichten, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind. Fest stünde (p. 232), daß gewisse Teile der *Logik*, der *Metaphysik* (A), der *Physik* (B) und auch der *Politik*, ferner die Schriften *über den Himmel* wie *über Entstehen und Vergehen* bereits in der platonischen Periode verfaßt sind. Die *eudemische Ethik* gehört nicht dieser frühen Periode an, sondern einer Übergangsperiode, wo Aristoteles die Ideenlehre bereits preisgegeben hat aber noch nicht dem platonischen Einfluß gänzlich entwachsen ist (p. 322-323). Ihrem Charakter nach sind Aristoteles' Lehrschriften Kollegheften ähnliche Abhandlungen (λόγοι), für den Schulgebrauch bestimmt, bei denen Nachträge, Zusätze, Abänderungen und doppelte Fassungen sich

leicht erklären (p. 233). « Entscheidend ist, daß diese Logoi von dem Gedanken des Hineingehörens in ein größeres, zusammenhängendes und zusammengehöriges Ganze getragen sind » (p. 233).

« Aristoteles ist der größte Systematiker des Altertums, wenn nicht der größte in der europäischen Kulturgeschichte überhaupt » (p. 234). Mit der « Weite der geistigen Einstellung ..... verbindet sich bei Aristoteles eine souveräne Beherrschung der Einzeltatsachen .... Der empirische Sinn und der daraus entsprungene Respekt vor den Tatsachen wie die stete Bereitschaft sich von der Natur der Sache selbst leiten zu lassen, kennzeichnen den Habitus seines geistigen Schaffens. Ein anderer Vorzug seiner Arbeitsweise ist die historische Orientierung, das Anknüpfen an die Leistungen seiner Vorgänger .... Er ist überzeugt, daß bei dieser Entwickelung die Natur der Sache selbst den Leitstern abgibt » (p. 235).

Von dem vielen sonst Bemerkenswerten abgesehen, interessiert uns natürlich vor allem die Stellungnahme des Verfassers in den drei wichtigsten kritischen Punkten des aristotelischen Systems, in der Deutung und Wertung 1. der ersten Materie, 2. des menschlichen Nus und 3. des ersten unbewegten Bewegers.

Die erste Materie bespricht er p. 259-262 und 264-269. « Zu der Bestimmung der Materie als eines *völlig Unbestimmten* drängten alle Gedankengänge des Aristoteles hin. .... Damit ist jegliche Art von Sein der Materie abgesprochen und sie als ein *schlechthin Nichtseiendes* aufgefaßt. Wenn nun auch die Materie jeglichen bestimmten Seins ermangelt, so ist sie doch kein Nichts, sie ist vielmehr das *der Möglichkeit nach Seiende* » (p. 262). « Aristoteles hat nun die Begriffe Materie und Form einerseits, der Möglichkeit nach seiend und der Wirklichkeit nach seiend andererseits miteinander identifiziert und *die Materie als das Mögliche, die Form als das Wirkliche und Wirklichkeit verleihende Prinzip* bestimmt » (p. 266). « Materie und Form .... verhalten sich wie verschiedene Entwicklungsstufen, als die Stufe der Anlage und als die Stufe der Vollendung » (p. 267). Dem entspricht die Kritik. « Dabei ist die Materie ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein. » « Nur in der wirklichen Natur eines Dinges ist die Möglichkeit zu etwas anderem gelegen. Das menschliche Denken hebt mittels Abstraktion diese Möglichkeit als etwas Gesondertes heraus, und Aristoteles ließ sich verleiten, diesem Abstraktionsprodukt nicht bloß eine gedankliche, sondern eine reale Selbständigkeit zuzusprechen » (p. 268). Aristoteles selbst sei nicht imstande gewesen, an diesem Begriff der ersten Materie festzuhalten. « An die Stelle der reinen Potenz ist der konkrete Stoff getreten » (p. 268) und « Bäumker hat eingehend ausgeführt, wie sich die Materie *mit*wirkend, *selbst*wirkend und *gegen*wirkend betätigt » (p. 269 [1]). Diese Deutung und Wertung wird weder der Schärfe des aristotelischen Begriffes noch der Kraft des aristotelischen Beweisganges gerecht (vgl. noch p. 281-282 und 283-284). Im Zusammenhang damit sei noch erwähnt, daß, für Verfasser, Aristoteles in der Definition « das Wesen im Sinne der Form abgesehen von der Materie erfaßt wissen will » und hinwieder, wo es Begriffe von Naturdingen zu bilden gilt, « auch die Materie in den Begriff aufzunehmen » gezwungen ist (p. 285, vgl. noch p. 302)

Die Nuslehre wird p. 315-318 und 326-328 dargelegt. Verf. geht von der Unterscheidung zwischen 1. der niederen Denkseele und dem Nus (*De anima*), 2. zwischen der praktischen und der theoretischen Vernunft (*Ethik*), 3. zwischen dem leidenden und dem wirkenden Verstande (*De anima*) aus. Die theoretische Vernunft (νοῦς θεωρητικός) wird einerseits auf den Nus zurückgeführt und andererseits mit dem wirkenden Verstande identifiziert. Hingegen gehört der mit der praktischen Vernunft zusammenfallende leidende Verstand zur niederen Denkseele. « Nur die höhere Denktätigkeit des theoretischen Nus ist eine rein geistige Tätigkeit. Dieser ist nicht an den Körper gebunden und von ihm abhängig, hat mit keiner körperlichen Tätigkeit etwas gemein, gehört nicht zur Natur, er ist nicht Formprinzip des Körpers, er schließt die niederen Seelenprinzipien nicht in sich, wie das alles bei der niederen Denkseele der Fall ist » (p. 317). Der Nus *kommt von außen herein*, ist trennbar vom Körper wie das Ewige vom Vergänglichen, ist *unsterblich* (p. 316). In der nikomatischen Ethik wird nun der Nus, und zwar der praktische Nus, als der Kern der menschlichen Persönlichkeit, als das « eigentliche Selbst » bezeichnet und für korruptibel erklärt. Der theoretische Nus hingegen kommt als « Gast aus fremdem Götterland » und kehrt wieder dahin zurück, woher er gekommen ist (p. 317-318). « Von dem wirkenden Verstande sagt Aristoteles, daß er getrennt, leidenslos und unvermischt, seiner Natur nach reine Energie ist. Er ist ewig und unsterblich, während der leidende Verstand vergänglich ist. So ist also der intellectus agens identisch mit dem theoretischen Nus, während der leidende Nus der niederen Denkseele angehört » (p. 328). Dem gegenüber müssen wir zwar die Schwierigkeit der aristotelischen Texte zugeben. Wir glauben aber, daß die Möglichkeit einer andern Deutung nicht so ganz ausgeschlossen ist, wie die obigen Äußerungen es nahelegen. Um so mehr glauben wir dies, als von dieser Auffassung bis zur Gleichsetzung des höheren menschlichen Nus mit der göttlichen Vernunft (vgl. p. 289) der Schritt nicht weit ist.

Nach diesen Ausführungen wird man nicht erwarten, daß sich Verf. in der Deutung des aristotelischen ersten Bewegers dem hl. Thomas anschließt. Vom ersten Beweger handelt er p. 273-278 und p. 288-290. Entscheidend ist hier die Frage : « Auf welche Weise fungiert der erste Beweger als Bewegungsursache ? » Und die Antwort lautet : « Gott bewegt wie das Geliebte den Liebenden und durch das Bewegte alles andere, d. h. als Zweckursache. Die Welt wird bewegt wie das Denken und Begehren vom Gegenstand des Denkens und Begehrens bewegt werden .... Gott hat also nach Aristoteles die Welt nicht erschaffen .... er hat auch nicht nach Art des platonischen Demiurgen eine ewige Materie nach dem Vorbild der Ideen gestaltet, sondern nur die Weltbewegung eingeleitet. Der Kosmos mit seinem zielstrebigen Kräftevorrat ist nicht göttliches Schöpfungsprodukt » (p. 277). Hierauf folgt selbstverständlich die Bemerkung : « Eine befriedigende Lösung ist das freilich nicht » (p. 278). Weiter heißt es sogar : « Das Sein .... ist besser als das Nichtsein, ... besitzt also von Natur aus eine ontologische Priorität seiner Negation gegenüber und trägt somit den Grund seiner Existenz in sich » (p. 278).

Und in einer Fußnote zur p. 276 wid noch betont: « Der Versuch von Franz Brentano und von Eugen Rolfes, im Anschluß an A. Trendelenburg dem aristotelischen Gott eine schöpferische Tätigkeit beizulegen, ist mit den Quellen nicht vereinbar. » Auch hier ist die Schwierigkeit der Texte zugegeben. Dennoch wird man sich schwerlich damit abfinden, dem Aristoteles einen Gottesbegriff zuzuschreiben, der so offenkundig mit dem Kausalitätsprinzip im Widerspruch steht, welches ihm zum Beweise seiner Existenz und seines universellen Einflusses gedient hat. Da sind die Akten gewiß noch nicht geschlossen.

Auf die Darstellung der Ethik (p. 333-361) und der Politik (p. 961-980) einzugehen, ist uns nicht mehr möglich. « Auch hier (in der *Ethik*, aber wohl ebensosehr in der *Politik*) offenbart sich Aristoteles als der weitausholende Denker, der in beständiger historischer Orientierung und kritischer Sichtung eines umfangreichen Materials wie in lebendiger Beziehung zu den realen Verhältnissen den festen Boden für seine Aufstellungen gewinnt » (p. 333). Man bekommt den Eindruck, Verf. habe diesen Teil des aristotelischen Systems mit größerer Freude behandelt und deswegen auch mit größerer Lebendigkeit, jedenfalls mit einer Vollendung die an die besten Partien des Platon erinnert.

Unter den nacharistotelischen Systemen nimmt die stoische Philosophie gegenüber dem Epikurismus und dem Skeptizismus entschieden den ersten Platz ein. Darüber orientiert Verf. mit derselben Vollständigkeit und Zuverlässigkeit. Selbstverständlich finden die früher halb vergessenen Meister der mittleren Stoa, Panaitios und besonders Poseidonios, eine ihrer Bedeutung entsprechende Würdigung. Auch die römische Stoa, die so vielen Späteren eine strenge und doch liebe Sittenbildnerin gewesen, mit den zum Gemeingut der westländischen Kultur gewordenen Schriften Senecas, Epiktets und Mark-Aurels — die einzigen uns erhaltenen von der ganzen Literatur der Schule — hat Verf. eingehend gekennzeichnet. Dem Cicero ist ebenfalls ein eigenes Kapitel gewidmet.

Die letzten Seiten des Werkes (p. 465-503) sind den religiös-mystisch orientierten Systemen gewidmet, die für die gärende Zeit der drei ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt so charakteristisch sind. Da heben wir die schöne, geschlossene und abgerundete Darstellung der philonischen Theologie hervor (p. 466-475). Wichtiger noch ist das Kapitel über den Neuplatonismus (p. 484-503). Sehr entschieden reagiert Verf. gegen die althergebrachte Gewohnheit, die plotinische Lehre als pantheistisch einzuschätzen. Schon Zeller hatte den Anfang zu dieser Reaktion gegeben, als er diesen Pantheismus etwas mißverständlich als dynamischen Pantheismus bezeichnete. Deutlicher aber spricht sich Verf. aus. « Plotin will nur zum Ausdruck bringen, daß aus der göttlichen Kraftfülle die Seinsstufen hervorgehen, die Transzendenz Gottes steht für ihn fest. Dem Gedanken einer Gleichsetzung von Gott und Welt oder einer Differenzierung des einen in die Mannigfaltigkeit der Weltdinge wird nachdrücklich gewehrt. Das All und das Prinzip, von dem sich das All herleitet, sind geschieden derart, daß das eine weder mit dem All noch mit einem Teil von ihm zusammenfällt (*Enn.* III, 8, 9). Von Pantheismus ist keine Rede, die

substantielle Selbständigkeit Gottes ist deutlich gewährt » (p. 489). Freilich wären in dieser Rehabilitierung des plotinischen Denkens noch weitere Schritte zu tun. Es ließe sich noch unter anderm feststellen, daß der Hervorgang der Dinge vom höchsten Prinzip aus einem ausgesprochenen Schöpfungsprozeß, einer eigentlichen creatio ex nihilo, gleichkommt, wie denn Verf. selbst das Eine « Schöpfer aller Dinge » (p. 488) nennt, anderswo aber doch öfters der antiken Philosophie den Schöpfungsgedanken ganz allgemein abspricht (p. 168, p. 277). Ebenfalls ließe sich zeigen, daß das Erste und Eine, wenn auch weit über Sein und Denken hinausgelegen, doch ein inneres Leben, ein ewiges, rein aktuelles Wachsein, Denken und Wollen besitzt, oder besser, selber ist. Wir wollen die zu wenig beachtete Stelle gleich anfügen. Ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα ....; ἡ δὲ ἐγρηγορσις ἐστιν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος. ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν· αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν· ἐξ αὐτοῦ δὲ ταῦτα, καὶ οὐ παρ' ἄλλου. παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι· οὐκ ἄρα, ὡς συνέβη, οὕτως ἐστίν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν, αὐτός ἐστιν. (*Enn.* VI, 8, 16) εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρῶτον ἂν ἐνέργεια εἴη. (ib. 20) πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός (ib. 21). Deutlicher hätte sich Plotin wohl nicht ausdrücken können. Dem Verfasser scheint die wichtige Untersuchung René Arnous, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris 1921), entgangen zu sein. Übrigens charakterisiert er sehr treffend den plotinischen Geist, wenn er schreibt : « Was bei ihm vorherrscht, ist die Klarheit des spekulativen Denkens und die Kraft der mystischen Kontemplation » (p. 486). Dabei wäre nur noch zu betonen, daß für Plotin die mystische Kontemplation nicht den Ausgangspunkt des Denkens darstellt, sondern den über das Denken hinausgehenden End- und Höhepunkt der ganzen menschlichen Bestimmung.

Verfasser schließt mit dem Hinweis auf die tiefgreifende Befruchtung der christlichen Philosophie durch den Neuplatonismus. « Er ging in seinen wertvollen Bestandteilen eine fruchtbare Verbindung mit dem Christentum ein. .... Und noch die Scholastik zehrt in ihrer Spekulation von neuplatonischen Elementen » (p. 503). Damit ist zugleich die Bedeutung des griechischen Denkens überhaupt für die christliche Philosophie gegeben, denn der Plotinismus war nichts anderes als der Versuch, die Theologie des Platon, des Aristoteles und der Stoa zu einer endgültigen Synthese zusammenzufassen.

Freiburg. P. *M. St. Morard* O. P.

A. Schneider: Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt.

Dr. Schneiders neue Publikation umfaßt das dritte und siebente Heft der « Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft » in Heidelberg — neue Folge —. Die ganze Arbeit zählt 125 Seiten, von denen 68 auf Heft drei, die übrigen auf Heft sieben entfallen. Auch in diese

Publikation haben die Kriegsfolgen hineingespielt, da Heft drei, der erste Teil, schon 1921 erschien, Heft sieben aber erst 1923 publiziert werden konnte. Es hat übrigens wenig Sinn, das Heft drei den « ersten » und Heft sieben den « zweiten » Teil zu nennen, denn die Abhandlung selbst hat eine ganz andere richtigere Einteilung.

Durchaus zweckentsprechend gibt uns Schneider in einem *ersten Teil* (5-36) die *metaphysisch anthropologischen* Voraussetzungen Eriugena's Erkenntnislehre, nachdem er einleitend einige Bemerkungen über seine Persönlichkeit vorausgeschickt hatte (1-5). Was Schneider in diesem ersten Teile über die vier Naturen (5), Gott (6-7), die Primordialursachen (7-14) und die Entstehung der Erscheinungswelt (15 f.), dann über den Idealmenschen und den Erdenmenschen mit Leib und Seele (22-36) sagt, ist zumeist nicht neu, aber sehr genau aus Eriugena's Hauptwerk quellenmäßig belegt und, was noch mehr Bedeutung hat, bezüglich der einzelnen Teile auf die früheren Quellen : Gregor von Nyssa, Maximus Confessor, Pseudo-Dionysius und schließlich auf Plotin und Philo zurückgeführt. Hierin hatte Schneider wichtige Vorarbeiter in Jacquin und Draeseke. Die vier berühmten Naturformen des Skotus Eriugena, die der Verfasser teils auf Augustin, teils auf Origenes zurückführt (6), sind ursprünglichst der indischen Sankhya entnommen. Der Satz : « Aristoteles selbst hatte keineswegs immer Form und qualitative Bestimmung auseinandergehalten » (21), ist mir unverständlich. Der Stagirite unterscheidet scharf die forma substantialis und die accidentalis, zu der eben die qualitativen Bestimmungen gehören. Dem ist bis dato nichts Vernünftigeres hinzugefügt worden. Was soll also obiger Satz besagen ? Richtig aber ist es, daß Skotus, Plotin folgend, überhaupt keine irdische forma substantialis kennt und daher auch keine eigentliche körperliche Substanz, was mehr hätte betont werden sollen, denn das ist ein Kapitalpunkt in seiner vom Monismus beherrschten Körperlehre. Sehr gut bemerkt Schneider (15), daß Eriugena neuplatonische Philosophie und christliche Theologie verschmelzen, respektiv versöhnen wollte. Aber dieser leitende Zug bei Skotus wird von Dr. Schneider zu wenig ausgebeutet, denn diese Tendenz : heterogene Elemente zu versöhnen, führt Eriugena zu klaffenden Widersprüchen, daß er bald, wie Autor richtig sagt, neuplatonisch : Monismus, Pantheismus, Emanatismus und Subjektivismus, dann wieder den christlichen Theismus, Creatianismus und Realismus zu verteidigen scheint (4). Historisch liegt da der Schlüssel seiner Widersprüche und auch der Grund, warum er ganz verschieden interpretiert wurde.

Mit steigendem Interesse folgt der Leser dem *zweiten Teile*, der *Erkenntnislehre des Eriugena selbst* (36-125). In der interessanten Auseinandersetzung über die *Erkenntnisfähigkeiten*, die den ersten Teil dieses zweiten Teiles bildet (36-68), habe ich mich daran gestoßen, daß Schneider das, was Eriugena unter « Intellectus » « mens », im Griechischen νοῦς, versteht, im Deutschen mit « Vernunft » (51) und was er unter « ratio » versteht, mit « Verstand » gibt (60). Im Lichte des Mittelalters sollte die Benennung umgekehrt sein. Die höchste schauende Erkenntnis kommt dem Intellektus, dem Verstande oder Geiste — mens — νοῦς — zu, die

schließende der Vernunft — ratio —. So bei Plotin — Augustin, den Scholastikern überhaupt und auch bei Eriugena. Was der Verfasser über den *Ursprung* der skotistischen Erkenntnis sagt (69-78), gehört zum Interessantesten. Doch täuscht er sich, unserer Ansicht nach, wenn er in Skotus Hauptwerk De divisione naturae irgendwie eine *aristotelische Abstraktion* gefunden zu haben glaubt (64-65 und 70). Was Eriugena dort von dem innern Sinn oder der διάνοια sagt, stimmt mit dem, was Plotin von der gleichen Fähigkeit, welche die Ideen von oben mit den von unten hereingekommenen Sinnesbildern vergleicht usw., sagt, überein. Von einer Erwerbung eines Ideeninhaltes aus einem Sinnesbilde, keine Rede. Daher ist der Akt der διάνοια nur *diskursives* Denken, wie Autor richtig sagt (70). Damit stimmt es, wenn Eriugena schließlich alle Ideen, jene der Geistesdinge und jene der Sinneswelt für *angeboren* hält, sodaß die Erfahrung *keine innere* Bedeutung hat für die Erwerbung der Ideen, was Schneider vorzüglich hervorgehoben (76-77). Damit stimmt weiter, was Dr. Schneider selber sagt über den ausgesprochenen *Rationalismus* des Eriugena (82 ff.), sein Lob auf die *Dialektik* (83-84), seine rein *aprioristische Spekulation* (85-86), seine absolute Unterordnung des *Glaubens* und der *Theologie* unter die ratio humana (87-90). Über alles das spricht der Verfasser ausgezeichnet. Weiter offenbart sich sein Subjektivismus in der Auffassung des *Seins* und *Nichtseins* (91 f.), der *Trinitätslehre* (94 f.), der *Theophanienlehre* (96 f.) und vor allem seiner Theorie über den *Ort* (100 f.). Dennoch gibt es bei Eriugena auch *realistische*, sogar ultrarealistische Tendenzen (111 f.). Beide führt Schneider zuletzt auf den Neuplatonismus zurück. Mit Recht! Plotins *dynamisch-intellektualistischer Pantheismus* bildet die Vorlage für beide Weltauffassungen. Nur finde ich in Skotus, wie schon angedeutet, weniger sensualistisch-realistische Elemente (110) als unser Verfasser. Und noch eine Bemerkung! Vielleicht hat der Autor noch zu wenig betont, welch gewaltige Rolle die *Erbsünde* in der ganzen Lösung des Erkenntnisproblems bei dem Eriugena spielte.

Arthur Schneiders Abhandlung über Eriugena's Erkenntnislehre füllt eine längst gefühlte Lücke aus in der Geschichte der Frühscholastik. Die Lösung des Problems war nicht leicht. Man mag über den einen und andern Punkt des Dargebotenen vielleicht anderer Ansicht sein. Skotus Eriugena ist schwer zu ergründen. Er ist der « *Dunkle* » der Frühscholastik. Aber das Bild, das Schneider unter großen zu überwindenden Schwierigkeiten von seiner Erkenntnislehre entworfen, dürfte seinen Wesenszügen nach richtig sein. Die Arbeit ist das wohl überlegte, vorsichtig ausgedrückte Resultat gründlichen Quellenstudiums, glücklich in ihrem Aufbau und interessant in ihrer Darstellungsweise!

P. *G. M. Manser* O. P.

E. Rolfes : Die Philosophie von Thomas von Aquin. Durch ausgewählte Stücke aus seinen Schriften in ihren Grundzügen dargestellt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. (Der philosophischen Bibliothek Band 100.) — **Thomas von Aquin :** Fünf Fragen

über die intellektuelle Erkenntnis. (Quästio 84-88 des ersten Teils der Summa.) Übersetzt und erklärt. (Der philosophischen Bibliothek Band 191.) Beide bei Felix Meiner, Leipzig 1920 und 1924.

Der Mangel einer guten Thomas-Übersetzung macht sich in Deutschland immer mehr bemerkbar. Während z. B. Frankreich und England schon seit langem ihre Übersetzungen haben, scheint sich in Deutschland aus begreiflichen Gründen keiner an eine solch schwierige Aufgabe heranwagen zu wollen. Die Übersetzung von Dr. Ceslaus Schneider, die aber bei aller Anerkennung ihrer Vorzüge dem heutigen Ideal einer guten Übersetzung nicht mehr genügen kann, ist bis dato die einzige vollständige Übersetzung der Summa geblieben. Da war es gewiß ein guter Gedanke, mit der Übersetzung ausgewählter Stücke, vorzüglich aus den beiden Hauptwerken des Aquinaten wenigstens wieder einen Anfang zu machen, um denen, die sich für die Gedankenwelt des Aquinaten interessieren, denen aber die scholastische Terminologie gleich einer chinesischen Mauer den Zugang zu dieser Welt versperrt, eine willkommene Hilfe zu einer ersten Orientierung zu bieten, zugleich aber auch das Bedürfnis nach einer vollständigen neuen Übersetzung zu wecken und die zu solchem Werke geeigneten Kräfte mobil zu machen.

Zwar kann auch diese Übersetzung in Auswahl noch nicht in allweg als Muster gelten. Es finden sich neben Partien höchster Eleganz doch vielfach auch solche, die einen einigermaßen verwöhnten Leser nicht gerade zur Lektüre einladen. Vor allem stört die durchweg allzu wörtliche Übersetzung der stereotypen Einleitungsformeln, wie z. B. Ad primum sich proceditur (« Das Erste wird so angegangen ») oder Respondeo dicendum quod, cum etc., das dann in der Übersetzung wegen der Auflösung der knappen lateinischen Konstruktionen oft ein ganzes Heer von Nebensätzen nach sich hat, in dessen Struktur man sich nur mühsam zurecht findet. Rolfes mag das selbst empfunden haben, denn ein Vergleich der beiden Bändchen zeigt, daß er in den später erschienenen « Fünf Fragen » die gleichen Partien viel freier behandelt hat als in der ersten Auswahl. Schade auch ist es, daß Rolfes zur Übersetzung der *Contra Gentes* noch nicht die neue Leonina-Ausgabe benutzen konnte. Die Ausgabe, die ihm als Vorlage gedient, war nicht die beste und so sind manche Stellen unklar oder mißverständlich geblieben. Besondere Erwähnung verdienen noch die Anmerkungen, die wenigstens im allgemeinen und vor allem für eine geschichtliche Orientierung sehr wertvoll sind.

Diese wenigen, bei einer sachlichen Besprechung notwendigen Ausstellungen sollen aber das große Verdienst des in seinem hohen Alter noch so unermüdlich schaffenden Aristoteles-Forschers in keiner Weise herabsetzen. Wie bei keinem andern Werke könnte man bei einer Thomas-Übersetzung sagen: Kritisieren ist nicht schwer; besser machen um so mehr! Wer sich nur einmal im Ernste daransetzt, einen scholastischen Text in solch knapper begrifflicher Fassung, wie wir ihn bei Thomas finden, zu übersetzen, der wird die ungeheuren Schwierigkeiten einer solchen Übersetzung bald fühlen, der kaum wiederzugebenden scholastischen Terminologie gar nicht zu gedenken. Die romanischen Sprachen mit

Einschluß des Englischen haben es in dieser Beziehung etwas leichter. Und doch haben auch sie in weitgehendem Maße auf eine wörtliche Übersetzung verzichten gelernt. Als gute und in jeder Hinsicht zugleich praktische Übersetzung kann wohl unbedenklich die neuerdings von der « Revue des Jeunes » in Angriff genommene Ausgabe gelten, von der bisher zwei Bändchen erschienen sind : S. Thomas d'Aquin — Somme Théologique — *La Prudence;* Traduction française par H.-D. Noble O. P. und *Dieu;* Tome premier ; par A. D. Sertillanges O. P. [1] Diesen Übersetzungen ist unter dem Strich in sorgfältiger Parallele der lateinischenText beigedruckt, was ihren Wert nicht wenig erhöht.

Freiburg. P. *Heinrich M. Christmann* O. P.

A. Gemelli : Nuovi orizzonti della psicologia sperimentale. 2ª ed. rivedute ed aumentata. Milano (Società editr. « Vita e pensiero ») XIV und 387 pag. (Ohne Jahresangabe.)

« Die hier gebotenen Aufsätze », sagt der Verfasser in seiner Vorrede, « bilden nicht eine einheitliche Abhandlung über die Grundfragen der Psychologie », sondern sind « Studien, die sich auf einzelne Fragen beziehen ». Allein alle streben doch wohl auf das eine Ziel hin : darzutun, welche Bedeutung die experimentell-psychologische Methode überall, insbesondere in Italien, erlangt habe.

Das Ganze ist in fünf Teile abgeteilt. — Im ersten Teile wird durch eine kurze Untersuchung der psychischen Tatsachen die Unmöglichkeit bewiesen, diese Tatsachen auf Tatsachen physischer Art zurückzuführen. Biologie und Psychologie sind zwei durch Gegenstand und Methode von einander verschiedene Wissenschaften. Die Physiologen und Biologen, die die Psychologie in der biologischen Wissenschaft aufgehen lassen wollen, leisten weder der Psychologie noch der Biologie einen Dienst. Sie werden folgerichtig zu einer widerspruchsvollen, sich selbst aufhebenden « Psychologie ohne Seele » geführt. Trefflich zeigt der Verf., welch unheilvolle Verwirrung aus einer vorgeblichen « physiologischen Psychologie » entsteht und wie gänzlich unbefriedigend die biologische Erklärung der psychischen Tatsachen ist. Andererseits jedoch stellt er nicht in Abrede, daß die so hoch entwickelte biologische und physiologische Wissenschaft eine Hilfe für die Psychologie ist. Aber immer sind diese Wissenschaften von der Psychologie klar zu unterscheiden. « Wer Psychologie treiben will, soll sich wohl des Experimentes bedienen. Aber vor allem muß er sich auf die Beobachtung jener Tatsachen stützen, die nur durch Innenerfahrung vom Bewußtseinsträger erfaßt werden können. Die Unmöglichkeit für die Physiologie, eine Erklärung der psychischen Tatsachen zu geben, ist darin begründet, daß zwischen der äußern, physischen Erscheinung, die mit den äußern Sinnen wahrgenommen wird und der innern psychischen Tatsache, die einzig durch Innenbeobachtung erfaßt werden kann, einfach eine

[1] Paris ; Editions de la « Revue des Jeunes » ; Desclée & Cie., 30, Rue Saint-Sulpice. 1925.

erfahrungsmäßig gegebene Verbindung besteht, da das Psychische auf das Physische nicht zurückführbar ist » (p. 28). — Der zweite Teil beschäftigt sich mit der experimentell-psychologischen Methode überhaupt und deren Bedeutung. Er beginnt mit einer klaren Darlegung der von Claparède gegebenen Einteilung der experimentellen Methoden. Dann wird die Frage von der Meßbarkeit der psychischen Akte vorgelegt und ein geschichtlicher Überblick gegeben über die Entwicklung der psychophysischen Methoden (von Wundt bis Fechner). Diese Methoden, zuerst unvollkommen, erreichen mit Wundt eine solche Vollkommenheit, daß nun überall in allen wissenschaftlichen Zentren psychophysiologische Schulen und Laboratorien eröffnet werden. Die Meßmethode ist von unbestreitbarem Werte. Jedoch ist der eigentliche Gegenstand dieser Messungen genau zu bestimmen. Nicht eigentlich die Bewußtseinstatsache, sondern nur deren äußere Erscheinung wird gemessen. Es wird die Bewußtseinstatsache gemessen insofern sie in die äußere Erscheinung tritt, so daß man von psychischen Messungen im strengen Sinne des Wortes nicht sprechen kann. — Im dritten Teile, der wohl der bedeutsamste ist, gibt Gemelli einen Ausblick auf die neuen Richtungen der Gedanken- und Willenspsychologie. Psychophysik und Psychophysiologie ist keine empirische Psychologie. Um in der Psychologie ernste Ergebnisse zu erzielen, ist es notwendig, ein anderes experimentelles Betriebsmittel heranzuziehen : die den Psychophysiologen unbekannte « Introspektion ». Sie wurde angewandt von Külpe und Binet, die so der Psychologie eine ganz neue Richtung gaben und schätzbare Ergebnisse erzielten im Sinne eines ausgesprochenen Spiritualismus. Durch Anwendung der introspektiven Methode hob man die vom Sinnesbilde verschiedenen Allgemeinbegriffe hervor.

Dieses Verfahren wird nun auch von Marbe, Watt und Messer auf das Studium der Urteile angewandt — mit gutem Erfolg. Letzterer kommt auf experimentellem Wege zu einer Einteilung der Urteile, die sehr an die aristotelische Logik erinnert. Mit den Versuchen Bühlers legt uns Gemelli das Beste vor, das die experimentelle Gedankenpsychologie bis jetzt geleistet hat. Der Gedanke zeigt sich immer klarer von jedem sinnlichen Elemente verschieden als Ergebnis einer über jede physische Ursächlichkeit erhabenen Tätigkeit. Auch auf den Willen und das Pflichtbewußtsein wurde diese neue experimentelle Methode angewandt. — Der vierte Teil beschäftigt sich mit der pathologisch-psychologischen Methode. Sie ist zu billigen, aber mit großer Vorsicht anzuwenden ; es darf nicht als Regel angesehen werden, was nur relativ und Ausnahme ist. Die pathologischen Untersuchungen sind Hilfsmethoden und anzuwenden in Fällen, in denen es unmöglich ist, andere Methoden zu gebrauchen. Sie sind auch nützlich als Kontrollmethoden. — Der fünfte Teil beginnt mit einem Überblick über die experimentelle Erforschung des Bewußtseins. Insbesondere wird hier erörtert : Die Enge des Bewußtseins, die Bewußtseinseinheit, die auf das Bewußte hingeordneten unbewußten Vorgänge. Alle Psychologen geben eine gewisse relative Bewußtseinsenge zu. Auf Grund der Untersuchungen von Külpe, Mager, Bonnet und andern kommt Gemelli zum Ergebnis, daß es die Aufmerksamkeit ist, die die Enge des Bewußtseins

bestimmt. Verschiedene Bewußtseinsstufen sind zu unterscheiden : Das tatsächliche Vorhandensein eines Inhaltes im Bewußtsein, die fortgesetzte Betrachtung dieses Inhaltes, das potentielle, das aktuelle Wissen. Die Einheit des Bewußtseins wird nicht erschüttert, sondern bestätigt durch die Einheit der Aufmerksamkeit, der Wahrnehmung, der Erfahrung und des Wollens. Beachtungswert ist, was gesagt wird über das erste Aufleuchten des Bewußtseins in uns, über das fortwährende Zusammenarbeiten von Bewußtem und Unbewußtem und « das fortwährende ineinander Übergehen des sogenannten Überbewußten und Unterbewußten ». « So endigen viele in vollem Lichte des Bewußtseins begonnene Überlegungen im Dunkel des Unbewußten ; trotzdem hören sie nicht auf, sich logisch zu entwickeln, ohne jedoch unter der Kontrolle des Bewußtseins zu stehen.

Indem Gemellis Buch die Bedeutung der empirischen Psychologie hervorhebt, zeigt es auch zugleich, daß kein Gegensatz besteht zwischen der empirischen und der philosophischen Psychologie der Alten. Jene ist eine Vorstufe zu dieser. « Es gibt da eine Menge Probleme », sagt Gemelli, « für die die empirische Psychologie keine Lösung zu geben vermag .... Das zeigt, daß man über die empirische Psychologie hinausgehen und zu einer metaphysischen Psychologie der Alten gelangen muß. »

Subiaco. P. *Joach. De Liberato* O. S. B.

W. Schmidt : Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München (Kösel) 1924 (x und 228 pag.).

Der berühmte Ethnologe Schmidt will uns in diesem Buch einige Grundergebnisse und Grundgedanken seiner Forschungen über den Ursprung der Gottesidee darbieten. Das Werk aber birgt weit mehr, als die bescheidene Ankündigung im Vorwort erkennen läßt. Nach unserem Dafürhalten darf es als die hervorragendste Leistung unter den andern glänzenden Forschungen Schmidts betrachtet werden. Schmidts Ausführungen geben einen höchst interessanten Aufriß katholischer Religionsphilosophie und haben für die religionsphilosophische Prinzipienforschung die fundamentalste Bedeutung. Gegenüber Rudolf Ottos Schrift « Das Heilige » hebt P. Schmidt neben den Gefühlselementen vor allem die rationalen Eigenschaften des primitiven Gotterkennens hervor. Das Ergebnis dieser Untersuchungen faßt er in folgender Weise zusammen : « Einen positiven Beweis dafür, daß auch nur irgend ein Element am Gottesbild der Urzeit unmittelbar aus dem irrationalen Gefühl seinen Ursprung genommen habe, besitzen wir zur Zeit in keiner Weise .... Das Gottesbild blieb in seiner Grundlage und seinem Kern noch rational, als es groß und stark, kindlich und genial genug war, das *ganze* Weltbild dabei im Auge zu behalten, von diesem Ganzen auszugehen. Es wurde aber immer irrationaler, je mehr es auf einzelne Teile der Natur sich einschränkte, sich spezialisierte, sei es auf den Menschen (Ahnenkult), sei es auf die Gestirne (Astralkult), sei es auf Bäume und Gewächse, Steine, Flüsse, Berge, auffallende Objekte, sei es auf die Tiere (Tierkult, Totemismus u. a.). Erst eine kraftvolle umfassende

Synthese kann aus dem Wirrwarr dieser Irrwege wieder zur Klarheit und Festigkeit des alten rationalen Gottesbildes zurückführen. » (p. 82.) Man beachte dann in Schmidts Ausführungen, welch große Tragweite seine Unterscheidung von rational, irrational und superrational erhält, beachte seine feine Herausarbeitung des Begriffs des Irrationalen. Bekanntlich wird ja mit dem Begriff des Irrationalen in der modernen Religionsphilosophie viel Unfug getrieben ; er ist oft das unbekannte X, dem alles zugeteilt wird, was sich dem Zwange eines aprioristischen Systems nicht fügen will. Schmidt verrät eine tief philosophische Erfassung der Probleme, verbunden mit einer außergewöhnlichen Fähigkeit, seine philosophischen Prinzipien auf die Gegenwartsprobleme anzuwenden und seine religionsphilosophischen Anschauungen in klarer und plastischer Form auszudrücken. Die vier Forderungen für das vollrationale Erkennen : Vertrauen auf die Kraft der Vernunft, Demut in Anerkennung der Begrenztheit ihrer Kraft, kühne Großzügigkeit ins Weite und höchste subjektive Interessiertheit im Innern sind ja freilich in anderer Form von andern Denkern, namentlich schon von Thomas von Aquin, ausgesprochen worden ; aber in so schöner Fassung, in so kurzer und packender Begründung und in so passender Anwendung auf die modernen Probleme, haben wir sie nur bei Schmidt gefunden. Sympathisch berührt uns auch, daß Schmidt mit schlagenden Gründen dartut, daß die Religion nicht *erlebt*, sondern *gelebt* sein soll. Sein wertvolles Buch wird jedem gebildeten Katholiken eine kostbare wissenschaftliche Bereicherung und einen hohen geistigen Genuß bieten.

Wolhusen. *Dr. E. Spieß.*

G. Bichlmair S. J. : Urchristentum und katholische Kirche. Innsbruck-Wien (Verlagsanstalt Tyrolia), 1925 (378 pag.).

Das Buch will in erster Linie für die Seelsorge geschrieben sein und für diesen Zweck wird es kostbare Winke geben können. In prächtiger Sprache geschrieben, schildert es die kirchliche Urzeit mit einem feurigen Enthusiasmus und einer Innigkeit, die die Nüchternheit streng wissenschaftlicher Werke natürlich nicht aufbringt. In diesem Vorzug liegt aber auch die Achillesferse des Werkes. Auf strenge Wissenschaftlichkeit darf es keinen Anspruch machen. Der Verfasser sah sich dann und wann genötigt, bei umstrittenen Problemen sich einer bestimmten Lösung einfach anzuschließen, ohne die Bevorzugung dieser Lösung näher zu begründen. Nicht als ob er sich gegen die historische Treue verfehlt hätte, keineswegs ; aber die Erklärung der urgeschichtlichen Quellen des Christentums ist nicht immer eine so leichte Sache, wie des Verfassers Ausführungen darzutun scheinen. Die überschauende Synthese scheint der Verfasser besser zu beherrschen, als die Akribie einer peinlich genauen empirischen Analyse. Seine Ausführungen beruhen gewiß auf guten historischen Quellen, emanzipieren sich aber doch allzusehr vom wissenschaftlichen Ballast. Das Literaturverzeichnis weist ganz empfindliche Lücken auf. Wo sind da, um nur auf ganz unverzeihliche Lücken aufmerksam zu machen, die Namen

Batiffol und Duchesne ? Keine einzige der bedeutenden Arbeiten französischer Autoren ist erwähnt ; das ist doch stark einseitig. Zudem hat das Literaturverzeichnis methodische Mängel : ganz allgemeine Handbücher werden hier als Quellen aufgeführt ; Werke, die erst aus zweiter und dritter Hand das Material darbieten, werden aufgezählt und wichtige Spezialuntersuchungen ausgelassen ; bei einigen Werken wird der Erscheinungsort angegeben, bei andern wieder nicht ; ein Werk ist nur mit dem Namen des Verfassers und dem abgekürzten Titel angeführt. Dieses Literaturverzeichnis drückt das Vertrauen auf das Dargebotene stark herunter und deshalb möchten wir wünschen, daß bei einer Neuauflage — die das Buch sicher verdient — die Literatur am Anfange jedes Abschnittes, bei wichtigen Stellen auch unten in Anmerkungen angeführt werde ; in solchen Anmerkungen könnten ganz kurz auch die Beurteilungen katholischer Autoren über in Frage stehende Probleme erwähnt werden. Eine solche bescheidene Beiziehung des wissenschaftlichen Apparates würde sicher dem frischen Fluß der textlichen Ausführungen nicht schaden und dem nicht fachmännisch Gebildeten andeuten, welches Material er zur weitern Orientierung beizuziehen hat. Sehr anerkennen möchten wir, daß der Verfasser eingehend die Sakramente im Leben der Urkirche behandelt hat. Wenn diese Darstellung die notwendigen historisch-kritischen Ergänzungen erhält, wird sie wertvolle Dienste leisten.

Wolhusen. *Dr. E. Spieß.*

Alessandro Manzoni : Betrachtungen über die katholische Moral. Ins Deutsche übertragen von *Franz Arens*. München (Theatiner-Verlag) 1923.

Diese Betrachtungen bilden den VI. Band der deutschen Ausgabe der Werke Manzonis. Viele Leser der poetischen Werke des gefeierten Italieners werden durch diese Betrachtungen überrascht ; sie dachten kaum daran, daß Manzoni auch als Apologet der katholischen Moral Bleibendes geschaffen hat. Der Genfer protestantische Historiker und Sozialpolitiker Sismonde de Sismondi († 1842) hat in seinem großangelegten Werke « Histoire des républiques italiennes du moyen âge » (Paris 1808) den Einfluß der katholischen Religion und Moral auf die Entwicklung Italiens abfällig beurteilt. (Sein Werk ist auch in deutscher Übersetzung erschienen.) Gegen seine Behauptungen gab 1818 Manzoni seine Betrachtungen heraus. Die Beschuldigungen, und Angriffe Sismondis gegen die katholische Moral werden auch heutzutage, obwohl sie unzähligemal widerlegt worden sind, oft wiederholt. So werden die Betrachtungen Manzonis auch heute ein zeitgemäßes Buch bilden, um uns von der Erhabenheit der katholischen Lehre und Moral zu überzeugen und dafür zu begeistern.

Die kunstvolle Übersetzung folgt genau dem Original ; darum sind die Sätze manchmal ziemlich lang, wodurch das Verständnis des Werkes hie und da erschwert wird.

Graz. P. *Paul Paluscsák* O. P.