

Die Antike — ein Hauptquellgebiet der scholastischen Philosophie.

Gedanken zu Hans Meyers
Geschichte der alten Philosophie¹

Von Joseph Ternus S. J.

Fides quaerens intellectum will die Scholastik nach ihrem Selbstzeugnis sein. Die erkenntnispsychologische Geisteshaltung, die darin ausgesprochen liegt, hat Grabmann im ersten Bande seiner „Geschichte der scholastischen Methode“ mit feinem Verstehen zur Darstellung gebracht. Dieses in der ganzen Geistesgeschichte einzigartige Verhältnis von „fides et ratio“ ist der Vegetationspunkt in der Philosophie aller christlich-scholastischen Denker. Klemens von Alexandrien, St. Augustin, Anselm, Bonaventura, Albert und Thomas — sie sind eine in der Grundhaltung einige „christliche Philosophenschule“. Christlich denken-fühlen-leben erfährt und bestimmt, formt und prägt den Menschen in innersten Lebenstiefen. Ist aber die Gesamthaltung des innern Menschen jenen letzten Fragen gegenüber, die als die transzendenten, metaphysischen immer religiösen Adel und religiöse Weihe an sich tragen, eine originär christliche — nicht etwa eine synkretistisch-hellenistische —, so ist damit Herz und Mitte für eine neue, eben „christliche“ Philosophie gegeben. Und an philosophischer Begabung, an schöpferischen Geistern hat es in der christlichen Ära nicht gefehlt. Wenn aber Geister von der säkularen Höhe eines Augustin und Bonaventura, Albert, Thomas und Duns Scotus die Welt sehen in einer Weise, die im Grunde sich weniger voneinander unterscheidet, als in den entscheidenden Punkten geradezu einförmig, eben wieder als „christliche“, übereinstimmt, so ist das — antik-philosophisch und scholastisch gesprochen — das *τό τί ἦν εἶναι*, das „quod quid erat esse“ aller christlichen Philosophie, die nicht in stolzer Anmaßung von sich selbst, aber in demüthiger Hingabe an einen Kosmos, der in Angeln ewig

¹ Der „Philosophischen Handbibliothek“ Bd. X. München 1925.
Scholastik. I. 1.

gültiger Seins- und Wahrseinsgesetze ruht, „perennis Philosophia“ im guten Leibnizischen Sinne sein will.

Das ist eine eminent wichtige, das philosophische Schicksal stärkster Geister für Jahrhunderte, Jahrtausende bestimmende Tatsache. Strukturpsychologisch gesehen ist diese philosophisch „determinierte“ Erlebnisweise in jener Epoche christlicher Geistesgeschichte, die aus dem Quell der Fides christiana bewußt sich speisen läßt, von ganz anderer Relevanz als die charakteristischen Unterschiede eines mehr gnostischen Alexandriners Klemens, des platonisch inspirierten Augustin, des auf affektive Spekulation eingestellten Bonaventura, des Aristotelikers Albert, eines architektonischen Geistes wie Thomas, des kritisch-scheidenden, problemschaffenden Scotus. Man hat vielfach die traditionelle Einförmigkeit patristisch-scholastischer Denkweise auf den Autoritätskult zurückgeführt. Dem widerspricht aber die Tatsache, daß der „locus ab auctoritate“ bei einem Klemens und Augustinus sicher nur auf die übernatürlichen Offenbarungsquellen eingeschränkt war. Und selbst in den Zeiten der Hoch- und Spätscholastik galt der „locus ab auctoritate“ in philosophischen Dingen immer als der „infirmisimus“, und er hat nie die grundsätzliche Treue des philosophischen Gewissens erschüttern können, die sich in dem Thomaswort ausspricht: „Studium philosophiae non est ad hoc, ut sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum“ (In 1 de caelo, lect. 22).

Zu diesen Betrachtungen gibt das Vorwort von Hans Meyers eben erschienenem Werke Anlaß, wo es heißt: „Zum vielgestaltigen Leben des Hellenismus gehört auch die Wissenschaft der Kirchenväter; ihre Philosophie stellt die christliche Philosophie des Altertums dar. Im Rahmen der ‚Philosophischen Handbibliothek‘ wird die Patristik im Zusammenhang mit der Scholastik behandelt, zu der sie ja in innern verwandtschaftlichen Beziehungen steht.“¹ Einer der ersten Rezensenten des Werkes,

¹ Was hier wie mit verhaltenem Bedauern als von philosophiegeschichtlichem Standpunkt innerlich nicht zu rechtfertigende Zerreißen hingestellt wird, hat auch schon früher in ähnlichem Zusammenhang die Mißbilligung Meyers erfahren: siehe Festgabe für Georg Freiherrn v. Hertling (Freiburg 1913) 219, Anm.

Jelke-Heidelberg, hat im Theologischen Literaturblatt unter dem 24. Juli 1925 (S. 185 f.) diese „Anpassung an den Rahmen der Philosophischen Handbibliothek“ dahin gedeutet: „man sehe aus dem, daß jedenfalls theologische Gesichtspunkte hier nicht ohne Bedeutung sind“.

Die christliche Spekulation der Väterzeit ist im Urteil moderner geistesgeschichtlicher Betrachtung nach zwei Seiten hin verfehmt. In den Augen der einen ist sie die „Verkehrung des Christentums“ (Loofs), eine Verdrängung des „pneuma“ durch die „ratio“ (Seeberg), „philosophische Verweltlichung des Evangeliums“ (Windelband), „wo der schlichte Glaube in komplizierte philosophische Spekulationen umgesetzt wurde . . ., platonische und aristotelische Formeln erhalten müssen, um Jesu Wesen verständlich zu machen“ (E. v. Dobschütz)¹. Dagegen gefallen sich andere darin, die spekulative Arbeit der Patristik als kraftloses Epigonentum hinzustellen, als eklektische, aller originalen Tiefe entbehrende Verfallsphilosophie, die — getrieben von ihrem apologetischen Interesse — gleichsam nur Quadern herausbreche aus den klassischen Bauten der Antike, um damit das spekulative Gebäude der Kirchenlehre zu errichten.

Ja, über Patristik, Scholastik und Neuscholastik bis in unsere Tage allzusammen hat man sich nicht gescheut, ein summarisches Urteil zu fällen, das den Unwert solch pseudo-christlicher Philosophie dartun soll: „Die gedankliche und philosophische Ausprägung dieser christlichen, einzigartigen Revolution des menschlichen Geistes hat in fast unglaublicher Weise versagt . . ., zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das originär und spontan aus dem christlichen Erlebnis heraus entsprungen wäre, ist es überhaupt niemals oder doch nur in ganz schwachen Ansätzen gekommen. Es gibt in diesem Sinne und gab nie eine ‚christliche Philosophie‘, sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der Wurzel und dem Wesen des

¹ Diese und mehr solcher dogmengeschichtlichen Ansichten findet man zusammengestellt bei M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I (Freiburg 1909) 56 ff.

christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht.“¹

Ganz anders und mit einem von echter Liebe hellsehend gemachten Auge betrachtet Otto Willmann jene Epoche, die er im VII. Abschnitt seines groß geschauten Werkes „Geschichte des Idealismus“ — dessen überragender Wert mehr durch den Staub leidenschaftlicher Kritik als durch die objektiven Mängel des Werkes entstellt worden ist — kurzerhand überschreibt: „Neubegründung der Philosophie durch das Christentum.“ Und treffend hebt er die Berechtigung dazu in den Worten hervor: „Das Christentum hat die Philosophie erneuert, weil es den Wahrheitsgehalt ihrer anfänglichen Grundlagen ins Licht gestellt, den Wahrheitsschatz, der von je die Hinterlage der echten Spekulation gebildet hatte, gehoben hat. Es vermochte dies aber durch die Umbildung, Verklärung, Heiligung des religiösen Empfindens, Denkens, Erkennens, welches immer und überall der Quellbezirk des spekulativen ist“ (II², S. 2).

Es war nun — wie Freiherr v. Hertling auf dem 5. internationalen Kongreß katholischer Gelehrten in München 1900 dies einmal im Zusammenhang ausgeführt hat² — die hohe Aufgabe der griechischen Philosophie, mit ihrem gesunden Logos, ihrer klaren Sprache sich in den Dienst des Evangeliums zu stellen, eine providentiell weltgeschichtliche Mission, zu der sie eine vom Zeugnis der Jahrhunderte bestätigte Eignung mitbrachte. „Santa Maria sopra Minerva“, in diesem Symbol sieht Willmann den Bund hellenischer Philosophie mit christlicher Weisheit ausgedrückt und bemerkt dazu: „Hätten zur Zeit der keimenden christlichen Spekulation anstatt Platon und Aristoteles vielmehr Demokrit und Epikur die Geister beherrscht, so hätte diese Spekulation lediglich die Glaubens- und Weisheitsinhalte der Heilslehre verarbeitet und alle auswärtige Philosophie sich ferngehalten. Dank dem edleren Geiste, der sich bei Griechen und Römern trotz des Verfalles erhalten hatte, fand das Christentum eine homogene Gedankenbildung

¹ Max Scheler, Krieg und Aufbau (Leipzig 1916) 411. (Die Sperrung stammt von mir.)

² Rede, abgedruckt im Philosophischen Jahrbuch 14 (1901) 1 ff.

vor, und konnte sich die Anschmelzung des Alten an das Neue, dem die Zukunft gehörte, vollziehen.“¹ Nicht die zeitgeschichtlich zufällige Kreuzung zweier Bewegungen hat zum Bunde christlicher Lehren und hellenischen Denkens in Patristik und Scholastik geführt, sondern die unleugbare Tatsache, daß die griechische Philosophie — in ihrer von christlicher Selektion geläuterten Form — wie ein Hochgipfel hineinragt ins überzeitlich Perenne, Ewige. Wie der bekannte Aristotelesforscher Adolph Trendelenburg von Aristoteles, dem Meister der abendländischen Logik, schreibt: „Quae exposuit, ea, quoniam non dies commenta est nec dies delebit, valuerunt per duo millia annorum, agnoscuntur, suscipiuntur vel ab iis hodie philosophis, qui ab Aristotelis logica quam longissime recessisse videantur“²; oder ein Hertling sagt: „Vieles von dem, was im Gewande des Griechentums zuerst ergriffen und festgesetzt wurde, ist zum dauernden Besitztum der Menschheit geworden“³; oder ein Newman: „Solange die Welt währt, wird Aristoteles währen; denn er ist das Orakel von Natur und Wahrheit. Wenn ich Leute uns Katholiken verlachen höre, weil wir bei den Griechen in die Schule gingen, so muß ich immer an den Mann denken, der es befremdlich fand, das ganze Leben Prosa zu reden. Wie Prosa nur der Name ist für unsern gewöhnlichen Verkehrsstil, so können wir zu großem Teil, weil wir Menschen sind, nicht anders als Schüler des Aristoteles sein; denn der große Meister entwickelt nur die Gedanken, Gesichtspunkte und Ansichten der Menschheit überhaupt. Er hat uns den Sinn unserer eigenen Worte und Ideen aufgeschlossen, ehe wir geboren waren. In sehr vielen Dingen heißt darum richtig denken aristotelisch denken; und wir sind seine Schüler, ob wir wollen oder nicht, auch wenn wir es nicht wissen. Er ist ganz wunderbar erhoben worden zum Diener der göttlichen Offenbarung, von der er persönlich nichts wußte, und es ist nur wahre Weisheit und reine Dankbarkeit, wenn wir diese Gabe der Vorsehung annehmen.“⁴

¹ Geschichte des Idealismus II 128 f. ³ A. a. O. 128 f.

² A. Trendelenburg, Elem. Log. Aristot.; praefatio.

³ Hertling in der vorerwähnten Rede S. 8.

⁴ Newman, University Education 6 — ich entnehme die Übersetzung: Przywara-Karrer, Newman IV 58.

Es war gewiß nicht Servilismus unselbständiger philosophischer Köpfe, die den christlichen Entdecker des Aristoteles, Albert den Großen, in die überschwengliche Begeisterung einstimmen läßt: „Natura hunc hominem (Aristotelem) posuit quasi regulam veritatis, in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit.“¹ Vielleicht nichts gibt so beredten Aufschluß darüber, was schon den ersten christlichen Philosophen — angefangen bei Justin — jener Wahrheitsgehalt in der besten griechischen Philosophie bedeutete, wie jene ihre naiv-köstliche Vermutung, die selbst ein Augustin für nicht unbegründet hielt, dem Platon müßten irgendwo und irgendwie mosaische Offenbarungsschriften zu Gesicht gekommen sein.

Es liegt eben ein Tiefmenschliches, Allgemeingültiges in griechischer Kultur, speziell Kunst und Philosophie, ausgeprägt. Und darin hat christliche Philosophie, Scholastik genannt, teil an echtem Humanismus, daß sie das Allgemeinmenschliche im Griechentum sich zu eigen macht und sich zu solcher Perennität gesunder, edler Vernunft bekennt. Hat man doch nicht mit Unrecht gesagt, allen Perioden der Renaissance innerhalb unserer abendländischen Philosophie eigne ein bemerkenswertes Heimfinden zu den großen attischen Philosophen.

Christliche Philosophie hat griechisches Blut in den Adern, und doch ist sie nicht Grieche geworden, sondern hat, was allgemeingültig war — klassisch, wie wir sagen —, in sich aufgenommen, lebendig sich angeeignet, weitergebildet, geklärt, bereichert, vertieft. Nicht ein schwächliches Nachbild antikegriechischen Denkens ist scholastische Philosophie, sondern ein vom christlichen Pneuma sicher geleitetes Formen antiker Gedankengänge und Keimideen zu geläuterter, aus zeitgeschichtlicher Bedingtheit immer mehr herausstrebender Philosophie².

¹ Albertus Magnus, De anima l. 3, tr. 2, c. 3. — Zum Quellennachweis des „Aristoteles = natura-regula“ (Averroes?) vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant I² 154, note 3.

² Diese Auffassung unterscheidet sich wesentlich von jener, wie sie Werner Jäger gegen Ende seines Aristoteleswerkes (im Abschnitt über die geschichtliche Stellung des Aristoteles) Seite 404 vertritt: „Die Metaphysik ist der grandiose Versuch, dieses die Grenzen menschlicher Erfahrung übersteigende Etwas für den kritischen Verstand zugänglich zu machen. Durch diese bisher verkannte, tiefe Problemgemeinschaft mit

Der griechischen Spekulation bleibt die Scholastik in überzeitlicher Ideensympathie für immer verbunden. Aristoteles, der Heide, bleibt für immer ein hochgeschätzter Meister in dieser Schule „christlicher Philosophie“. Die griechische Schulung ist ein Köstlich-Wertvolles in der scholastischen Philosophie, und man kann ohne Übertreibung sagen: So viel ist einer Meister in scholastischer Philosophie, als er Platon und Aristoteles in sich aufgenommen und verarbeitet hat.

Ein der Philosophie des Organischen entlehntes Generationsprinzip bei Aristoteles lautet: *Ἄπαντα μὲν γὰρ τρέφεται τοῖς αὐτοῖς, ἔξ ὠντερ ἔστιν*¹. Mutterboden für scholastische Philosophie bleibt das philosophische Erbe aus der klassischen Antike. Darum nimmt der scholastische Philosoph ein angestammtes Interesse an jenen Forschungen und wissenschaftlichen Hilfsmitteln, die dazu beitragen, die philosophische Spekulation der Antike immer mehr zu erschließen. Jeder, der da lebt und studiert, wo scholastische Philosophie noch ein Lebendiges ist wie vordem, weiß, wie sehr und konkret da Werke geschätzt und ausgewertet werden, wie die Aristotelesausgabe der Berliner Akademie, Werner Jägers Aristotelesforschungen, Untersuchungen zur Klarstellung platonischer Gedanken, Wandlungen, schöpferischer Antriebe. Es sind eben Studien im Geiste eines Augustin, für den Platon jene „*excellētissima gloria*“ unter den Philosophen war und ein Aristoteles (den er nur verstümmelt kannte) als „*vir excellentis ingenii . . . multos facile superans*“ galt²; Studien, nicht weniger im Geiste eines Thomas, der sich der kundigen philologischen Mitarbeit seines Ordensbruders Wilhelm v. Moerbeke zu versichern wußte, um den echten, unverfälschten Aristoteles erforschen zu können. Und wer — wie ein Kleutgen — glaubt an die philosophische Bedeutsamkeit eines ideellen Anschlusses an die „Philosophie

den Glaubensphilosophen des christlichen, jüdischen und islamischen Mittelalters, nicht durch bloßen Überlieferungszufall ist Aristoteles der geistige Führer der nachaugustinischen Jahrhunderte geworden, deren Innenwelt durch die Spannung von Glauben und Wissen weit über die Grenzen der hellenischen Seele hinaus geweitet war. Die Geschichte seiner Entwicklung zeigt, daß auch hinter seiner Metaphysik bereits das *credo ut intelligam* steht.“

¹ De gen. et corr. II 8 (335 a 10).

² De civ. Dei I. 8, c. 4 et 12.

der Vorzeit“, die selbst hinwiederum wurzelt in einer „Philosophie der Urzeit“, der wird mit besonderer Freude ein Werk begrüßen wie das eben erschienene von Hans Meyer; erschließt es doch dem Freunde der Scholastik jene Gedankenwelt aufs neue, in der seine höchstgeschätzten Lehrer letztlich beheimatet sind.

Hans Meyer hat uns in seiner „Geschichte der Alten Philosophie“ ein Werk geschenkt, dessen Bedeutung sich nicht in seiner Eigenschaft als 10. Teilband der „Philosophischen Handbibliothek“ erschöpft. Gut 500 Seiten Text, grundsätzlich immer zurückgreifend auf beste und erste Quellen, die genaueren Literaturangaben dem darin unübertroffenen Überweg überlassend, weisen von vornherein den Weg, auf dem die Zukunftsbedeutung dieses Werkes liegen mag. Ein um ein wenig verkürzter Überweg soll dieses Werk nicht sein. Andererseits steht es hoch über jenen philosophiegeschichtlichen Lehrbüchern, die sich mehr durch übersichtliche Stoffanordnung als durch gründliche Quellenkenntnis auszeichnen. Was gibt dem Handbuch von Meyer seine eigene, besondere Daseinsberechtigung neben den verschiedenen Lehrbüchern ähnlicher Art? Nicht daß es auf ersten Quellen fußt, kritisch zuverlässig ist, die historische Linie treu wiedergibt, zu psychologischem Verstehen von Menschen und Epochen anleitet — dabei in mittleren Maßen sich hält; es wären das alles Vorzüge, die das Werk nicht genug von andern seinesgleichen abheben würden. Aber ein Zug ist ihm doch wohl stärker und charakteristischer eigen als jenen, die man zum Vergleich heranziehen könnte: Hans Meyer verbindet mit strenger Objektivität in schlicht historischem Sinne jene andere „Objektivität“ des geisteswissenschaftlichen Historikers, der ein „Verstehen“ und „Begreifen“ nur dann geleistet zu haben sich rühmt, wenn er das Historisch-Subjektive so sieht, wie es sich gegen ein Objektiv-Überhistorisches abzeichnet.

Man denkt ja heute nicht mehr positivistisch wie im „Jahrhundert der Geschichte“, wo man Voraussetzungen machte, ohne sie wahr haben zu wollen. Man hat heute wieder Mut zu objektiven Maßstäben, Blick für objektive Sinngehalte und Seinsgesetze. Es gibt heute wieder frohe Bekenner zu

„objektivem und normativem Geist“¹. Statt jener unwahren, nur scheinbar von aller Subjektivität gereinigten „Nur-Objektivität“ schätzt man heute gerade ein objektiv bestimmtes Verhältnis der Vergangenheit gegenüber; denn nur in solcher Bindung an Objektiv-Allgemeingültiges ist wahrhaft „objektives“ Sehen und Beschreiben, Selektion, Sicht und Wertung gewährleistet, die sowohl versteckte subjektive Willkür meidet als auch offen sich zu „Maßstäben“ bekennt. Ein Werk, das wie jenes von Hans Meyer einen ehrlich offenen Standpunkt einnimmt — den einer „christlichen Philosophie“ —, unterliegt am wenigsten den Täuschungen einer falschen Perspektivik. Die souveräne Höhe eines christlich-universalen Standpunktes gibt katholische Weite des Blickes, jene in Gott verbundene Ehrfurcht und Sympathie zu den λόγοι σπερματικοί, wie sie bei den christlichen Vätern mehr Tat, bei der Stoa vielfach mehr Rede waren, hinter der kein Gottesbrand im Herzen loderte. Daß Meyer mit dieser Aufgeschlossenheit zu Werke gegangen ist, hat auch die Kritik, die nicht seinen Standpunkt teilt, bestätigt². Man fühlt es geradezu auf jeder Seite, wie der Verfasser bemüht war, partikelweise noch „Wahrheit“ aufzulesen, soweit es der Band von 500 Seiten nur vertrug. Das Werk nach dieser Seite umfassender Objektivität auf der Höhe zu halten, verbliebene Mängel noch zu beseitigen, wird dem Verfasser in der Zukunft leicht sein, nachdem einmal der glückliche Wurf getan ist. Hilfe zu kritischer Ausbesserung und quellenmäßiger Vertiefung wird ihm von fachwissenschaftlichen Einzelarbeiten genug dargeboten werden. Aber gewissermaßen allein steht er und muß er ganz er selber sein in der charakteristischen Prägung seines Werkes, die wir vorhin bezeichneten als jenes Sehen der Dinge unter den Direktiven einer subjektüberlegenen, Zeit und Wandel beherrschenden „objektiven“ Philosophie.

Was hier zur Darstellung gebracht wird, ist Geistesgeschichte. Liegt nun im allgemeinen allem historischen Werden und Ge-

¹ Man braucht nur auf die Arbeiten Ed. Sprangers hinzuweisen oder auf das zweite Kapitel in Troeltschs Werk „Der Historismus und seine Probleme“.

² So z. B. die vorhin genannten Besprechung im Theol. Literaturblatt 46 (1925) 185 f.

schehen jene geheimnisreiche Verflechtung zu Grunde, daß große Menschen oft entscheidenden Anstoß geben in ihre Bahn, wirklich ihre Hand legen auf Jahrtausende, und selber doch wieder ganz Kinder ihrer Zeit sind und im Grunde geben, was sie empfangen, so liegt der Fall in der Geschichte der philosophischen Geistesbewegung insofern nicht unwesentlich anders, als hier ein Ferment der Entwicklung geradezu überwältigend wirkt: die objektive Wahrheit. Es ist jenes eherner Gesetz, dessen Majestät und sieghafte Kraft Aristoteles bewundert, wenn er wieder einmal von einem forschenden Denker bemerkt: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενος . . . — „von ihr, der Wahrheit selbst, dahin gedrängt. . .“ Dieses Entelechiegesetz in der philosophiegeschichtlichen Entwicklung muß in einer Philosophiegeschichte, die ihres Namens würdig sein will, in die Erscheinung treten, nicht so sehr als abstrakt-theoretische Reflexion als vielmehr in erster Linie durch die konkrete Art des Sehens und Gebens. Philosophiegeschichte im wahren Sinne des Wortes kann eben nur einer schreiben, der selber philosophischen Blick und philosophische Ader hat.

Es ist etwas ganz anderes, säuberlich und vollständig aufzählen, was ein unter die Philosophen gerechneter Autor alles gedacht und geschrieben hat, als einen am Autor den Philosophen sehen und lebendig spüren zu lassen¹. Daß die jonischen Frager nach den ἀρχαί der Natur echte Philosophen und solche allerersten Ranges waren, spürt jeder, der mit geöffnetem philosophischem Sinn die kostbaren Gedankensplitter von ihnen liest, wie sie uns das Geschick der Zeiten aufbewahrt und die sorgfältige Suche von Diels gesammelt hat. Nun sehe man aber, wie dieses Morgenrot der abendländisch-griechischen Philosophie vielfach eine so unwürdige Darstellung findet, indem man das Schwergewicht darauf zu legen scheint, die „Grundstoffe“ der einzelnen Jonier nachzuzählen; es zu bemäkeln, wenn einer von ihnen in die antimonistische Vier zurückfällt, oder daß Anaximenes von dem stofflosen ἄπειρον wieder zu einer grobsinnlichen Ursubstanz zurückkehre, oder wenn einer von diesen Kosmographen durch seine tellurisch-kosmischen Spekulationen den Kopernikanismus verzögern half . . . usf. Daraus kann man wahrhaftig nicht ersehen, welche

¹ Wer sehen will, wie betont heute wieder die Forderung erhoben wird: Philosophie dürfe „nicht zu Philologie, zum toten Gegenstand eines bloß historischen Interesses werden“, der lese die Besprechung der Neuauflage der Zellerschen Geschichte der griechischen Philosophie in Logos 11 (1922/23) 184 f. nach.

Urquellen philosophischen Denkens bei diesem jonischen Volke damals aufbrachen, welche Urfragen sie aufwarfen, die den philosophischen Geist des Abendlandes nicht mehr zur Ruhe kommen liesen. Und doch möchte man das vor allem sehen lernen, wenn es einem darum zu tun ist, jene philosophische Flut vom $\pi\epsilon\rho\iota\ \theta\epsilon\omega\upsilon\upsilon$ zum $\pi\epsilon\rho\iota\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ zum $\pi\epsilon\rho\iota\ \alpha\nu\theta\rho\rho\upsilon\pi\omicron\upsilon$ zum $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\nu\tau\omicron\varsigma$ bis hin zur Höhe der Spekulation eines Platon und Aristoteles zu „begreifen“. Und daß es sich hier um das „Verstehen“ und „Begreifen“ von etwas anderem handelt als von dämmernden Erkenntnissen im wissenschaftlichen Bewußtsein des Abendlandes, sieht man ja schon daraus, daß dort und nur dort, wo diese philosophischen Köpfe weilen oder hin auswandern — sei es Megara oder Magna Graecia — Philosophie Schule macht, mochten auch die Brocken ihrer wissenschaftlichen Entdeckungen längst Allgemeingut hellenischer Bildung geworden sein. Mögen diese Männer wie Anaxagoras, Heraklit, Empedokles lallende Kinder sein, gemessen an der wissenschaftlichen Höhe unseres Weltbildes: als Philosophen dürften sie heute noch unsere Katheder besteigen, und könnten es mit Ehren, wenn sie das Erbe eines Platon und Aristoteles, die nur Jünger ihres Geistes waren, mitnähmen. Denn das lehrt uns die Geistesgeschichte von anderthalb Jahrtausenden, daß ein ganz anderes Gesetz der Entwicklung gilt für das Wissen um die Dinge als für das Fragen und Forschen nach ihren tiefsten Gründen: „drittelhalb tausend Jahre ist sie jetzt ungefähr alt — die Naturwissenschaft — seit den ersten griechischen Naturforschern bis auf unsere Zeit, in ununterbrochener Fortbildung, und drittelhalb Schritte etwa hat sie seitdem gemacht, sobald nämlich nicht vom einzelnen die Rede ist, sondern von einem Verständnis des Ganzen und des Innern der Natur“, sagt Friedrich v. Schlegel¹.

Das führt allerdings unmittelbar auf das Wurzelproblem aller Philosophie, die Frage nach ihrem ureigensten Sinn. Daß diese Frage an keiner Stelle des Handbuches von Meyer zu gesonderter Sprache kommt, ist ein dringlich zu behebender Mangel. Doch meine ich damit nicht, daß es sich einfach darum handle, „more solito“ in die Einleitung eine Liste von historischen Definitionen der Philosophie hinzusetzen², sondern, was mehr not tut, wäre: im Tenor des ganzen Werkes den Blick auf das echt Philosophische im Werke der großen und kleineren Meister gerichtet zu halten. Leider findet man ja

¹ Philosophie des Lebens. Fünfzehn Vorlesungen, gehalten zu Wien (1828) 99.

² Wenn übrigens auf Seite 23 dem Ursprung des Wortes $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma$ eine Anmerkung gewidmet wird, dann sollte sie auch die Kontroverse Zeller-Diels—v. Willamowitz erkennen lassen.

z. B. bei noch so breiter Darstellung der attischen Philosophie kaum jene ungemein vielsagende Entwicklung hervorgehoben, die sich in dem fortschreitenden Sinn der *διαλεκτική* bei Sokrates-Platon-Aristoteles ausdrückt; welchen Lehrfächern von jenen griechischen Meistern der Philosophie eigentlicher Bildungswert und propädeutische Schulung zur *διαλεκτική* hin zuerkannt wurde und warum; wie das Verhältnis von „positiver“ Wissenschaft zur Philosophie war. Und daß das eminent philosophiegeschichtliche Fragen und brennende Probleme sind, kann ich nicht besser dartun, als indem ich einen Autor zitiere, der sich eine bestimmte Ansicht darüber gebildet hat — Werner Jäger, in seinem einflußreichen Aristoteleswerk: „Innerhalb der Geschichte des griechischen Denkens steht Aristoteles an einem entscheidenden Wendepunkt. Die weltanschauliche Schöpferkraft der älteren Zeit beginnt, nach der ungeheuern Leistung der platonischen Philosophie, in der mythenbildende Urkraft und Genialität des logischen Verstandes sich in einem noch nicht dagewesenen Maße durchdringen, scheinbar zu erlahmen und dem Übergewicht der wissenschaftlich-begrifflichen Betrachtungsweise zu unterliegen. Der Vollstrecker dieser geschichtlichen Entwicklungsnotwendigkeit ist Aristoteles, der Begründer der wissenschaftlichen Philosophie. Es ist für die Philosophie oder jedenfalls für die griechische Philosophie charakteristisch, daß diese Tat nicht der Ausgangspunkt einer neuen, fruchtbaren philosophischen Entwicklung geworden ist, sondern nur ein Höhe- und Durchgangspunkt war, der an den Namen des Aristoteles gebunden blieb. Die verstandesmäßige Kunstform seiner Analytik wurde von der hellenischen Philosophie zwar übernommen, ja bis zur Scholastik weitergetrieben, aber der analytische Geist des Aristoteles ging nicht auf sie über, sondern suchte seinen Nährboden in der positiven Wissenschaft. Die Begründung der wissenschaftlichen Philosophie wurde der unmittelbare Anstoß zur endgültigen Trennung der Wissenschaft von der Philosophie, weil der Weltanschauungstrieb des Griechen die Nähe des wissenschaftlichen Geistes auf die Dauer nicht ertrug“ (S. 398).

Darin liegen Schicksalsfragen aller Philosophie ausgesprochen, und jeder, der zu einer Geschichte der Philosophie greift, die

mehr sein kann und will als Polyhistorie, sucht da Licht aus der Geschichte über das innere Lebensgesetz aller Philosophie¹.

Philosophie ist nicht ein bloßer Inbegriff von objektiven Wahrheiten. Philosophie entspringt aus jenem Gegenüber eines fragenden Menschen mit dem letzten Zusammenhang der Dinge und zwingt zur Stellungnahme zum absoluten Sinn dieser letzten Gegebenheiten. Das ist die metaphysisch-ethisch-religiöse Seele in aller echten Philosophie. Und das ist der Grund, warum wir den Menschen bei seinen „Philosophoumena“ mit dabei haben wollen. Dann mag uns sein Fehlgreifen und Irren noch Antrieb sein; aber auch der echte Wert einer Philosophie in schimmerndem Kleide offenbart sich uns oft erst im Zusammen des Menschen mit seiner Philosophie. Nietzsche und Sokrates bleiben Zerrbilder, Schopenhauer und Seneka erhabene Trugbilder, wenn man nicht Mensch und Wort zusammennimmt. Platon, Augustin, Fichte und Nietzsche haben in geflügelten Worten vom Ethos der Philosophie gesprochen. Und das spricht sich aus, auch ohne begriffliche Formulierung. Bei Platon liegt bekanntlich noch unendlich viel philosophisches Bekenntnis da, wo er den λόγος schweigen und den μῦθος das Wort ergreifen läßt. Die Metaphysik des Aristoteles, im Original studiert, haucht uns einen philosophischen Sinn ein ganz eigener, ursprünglicher Art. Da führt wirklich ein Philosoph mit unübertroffener Meisterschaft in αἰτία-Forschung ein. Es waren wahrhaftig die schlechtesten Kollegbücher nicht, wenn in den Artes der mittelalterlichen Universitäten Werke des Aristoteles, vorab seine Metaphysik, zu Grunde gelegt wurden — trotz Unkenntnis der „chronologischen Schichten“. Gerade die unmittelbare Art dieser Bruchstücke von Kollegvorträgen des Meisters philosophischer Spekulation gibt einem noch viel mehr mit als die etwa in Rede stehende sachliche

¹ Wie grundsätzlich die Frage und wie sie die Geister scheidet, hat neulich erst wieder W. Nestle in der Berl. Philos. Wochenschr. 1925, 1205 f. hervorgehoben und für seine Person Stellung genommen gegen die These vom irrationalen Willen der griechischen Philosophie — inauguriert von K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (1906), und neuerdings gipfelnd in H. Leisegang, Vom Wesen der griechischen Philosophie (Hirts Literaturbericht April 1925 — „Aristoteles bedeutet einen Tiefpunkt“ !)

Frage. Da spürt man darin ein Lebendiges, das man auch da noch als wertvoll zu schätzen weiß, wo es im zerrissenen Gewande überholter pseudo-physikalischer Anschauungen einhergeht. Es ist das jenes echte Philosophentum, wie es in der Antike bei jenen großen Hellenen so überzeitlich klassisch zum Ausdruck kam. Und worin es besteht, das fühlte richtig ein Goethe, als er schrieb: „Um sich aus der grenzenlosen Vielfachheit, Zerstückelung und Verwicklung der modernen Naturlehre wieder ins Einfache zu retten, muß man sich immer die Frage vorlegen: Wie würde sich Plato gegen die Natur, wie sie uns jetzt in ihrer größeren Mannigfaltigkeit, bei aller gründlichen Einheit, erscheinen mag, benommen haben?“ Es gibt uns ja ein Thomas von Aquin auch nicht bloß Quaestiones und Solutiones; aus seinen Summen haucht uns ein Geist an, der uns menschlich nicht nur, sondern auch spekulativ fürs Philosophieren etwas sagt, und das wir nicht weniger missen möchten als die Substanz seiner Doktrin.

Wenn wir uns nun dem großen Philosophen vergangener Zeiten verbunden fühlen, nicht bloß aus menschlichem Interesse, sondern aus philosophischem Trieb heraus, so teilen wir auch mit ihm die charakteristische Art seines „philosophischen Historismus“, wie er uns — wohl aus der Nachschrift eines Schülers — im Buch α der „Metaphysik“ entgegentritt: „Es ist billig, nicht bloß jenen Dank zu wissen, mit denen man in seinen Ansichten übereinstimmt, sondern auch jenen, die noch mehr primitiv ($\acute{\epsilon}\pi\iota\pi\omicron\lambda\alpha\iota\omicron\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$) sich zu äußern verstanden. Denn auch sie haben dazu beigetragen; haben sie doch unsere Stellungnahme vorbereitet ($\tau\acute{\eta}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\xi\iota\nu\ \pi\rho\acute{o}\sigma\kappa\eta\sigma\alpha\nu\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$) . . .; es verhält sich aber mit denen, welche sich über die Wahrheit ausgesprochen haben, so: von einigen haben wir gewisse Lehren, und andern verdanken wir es, daß jene Männer uns geworden sind.“

Das ist der Ort, wo die philosophische Bedeutung eines Werkes wie desjenigen von Hans Meyer hervortritt. So oft ein Thomas seine problemgeschichtliche Perspektive vorausschickt in Wendungen wie: „multiplex circa hanc rem fuit opinio . . .“, oder auch in der historisch belegten oder stummen Zitation abweichender Ansichten vor dem corpus seiner „articuli“, ist

es derselbe Geist eines echt philosophischen Historismus, der das selbstdenkerische Suchen der in sich gültigen Wahrheiten nicht erweichen will, aber einleitend vorbereiten, erleichtern, anregen. Das ist ein erkenntnis-soziologisches Gesetz, das auch der stärkste Selbstdenker nicht ungestraft verschmähen wird — wie die Geschichte zeigt.

Hans Meyer erschließt uns in seiner mit allem Rüstzeug moderner Kritik und Quellenbeherrschung bearbeiteten „Geschichte der Alten Philosophie“ jene Epoche neu, zuverlässig und geistgetreu, um die sich ein Albert und Thomas so heiß bemüht, für deren ideelle Erschließung sie ihre besten Kräfte hergegeben haben. Die Scholastik im 20. Jahrhundert weiß dem Autor Dank dafür, würde es aber gern sehen, daß in den Fragen, für die die Scholastik von jeher berufenste Interpretin der Antike gewesen ist, ihr Urteil heute doch wenigstens auch mitgehört würde. Gewiß, die Scholastik des Mittelalters hat nicht das quellenkritische Urteil gehabt, wie wir es heute als selbstverständliches Erfordernis ansehen; sie hat auch Glättungen vorgenommen bei Interpretation ungefügter Stellen — aber das bleibt auch wahr, daß kein moderner Aristotelesforscher die leidenschaftliche Liebe und Hingabe an die Gedankenwelt des Philosophen von Stagira zur Triebfeder seiner Studien gehabt hat wie ein Thomas, des Albert Schüler.

Mögen die Zeller, Baeumker, Geysler den Bruch in der aristotelischen οὐσία-εἶδος-Lehre betonen und belegen, ein Thomas oder wenigstens Kleutgen sollten doch zum sachlichen Problem auch gehört werden — und dann mag das Urteil des Philosophiegeschichtlers fallen, daß der geschichtliche Aristoteles nach seinen Texten nicht so verstanden werden könne —, wenn dem wirklich so ist. Jene Inkongruenz ist doch sachlich und textlich nicht so verborgen, daß sie dem offenen Auge jener scholastischen Erklärer des Aristoteles entgangen wäre. Ein anderer Fall: Nach S. 299 wird, in Anlehnung an bekannte Darlegungen des Aristoteles — besonders in Anal. post. — nach dem Woher der allgemeinsten und letzten unserer Grundsätze gefragt, und als Lehre des Aristoteles hingestellt: sie stammen aus „Induktion in Verbindung mit dem νοῦς“. Nun wird zwar S. 248 eine doppelte Induktion bei Aristoteles unterschieden: eine solche im Dienste der Dialektik und eine solche im Dienste der wissenschaftlichen Forschung. Wo von Induktion die Rede ist, pflegt ja Aristoteles schlecht weg zu kommen. Aber jene Induktion, die auf Erarbeitung der ersten Prinzipien unserer Erkenntnis

geht, ist kein nur peripher gestreiftes Stück der aristotelischen Erkenntnispsychologie, und sie ist in echt aristotelischem Geist von den Scholastikern kommentiert und gegen Verwechslungen abgegrenzt worden. Und wieder ein Beispiel, wie nachteilig es ist, einen Aristoteles, den Philosophen, wiedergeben zu wollen, ohne dabei seine kongenialen Interpreten aus der großen Scholastik mitheranzuziehen: Das ganze Mittelalter und alle Scholastik bis auf unsere Tage hat es immer als einen das philosophische Weltbild des Aristoteles tief bestimmenden Grundgedanken angesehen, der sich in der aristotelischen Scheidung aller Philosophie — soweit sie θεωρητική ist — in φυσική — μαθηματική — θεολογική kundgibt, und als Scheideprinzip galt der fortschreitende „recessus a materia“ des betreffenden eigentümlichen Untersuchungsgegenstandes: Bewegtes-stoffliches in der Physik; Unbewegtes-stoffliches in der Mathematik; Unbewegtes-stoffloses in der Metaphysik. So wie jene Charakteristik des φυσικόν tiefer, aristotelischer aufzufassen ist als unser enger Bewegungsbegriff im Sinne der Phoronomie unserer Physik — κίνησις ist bei Aristoteles jenes intermediäre Bindeglied zwischen ruhender Seinsmöglichkeit in der φύσις, in der sie angelegt ist, hin zur vollen Verwirklichung und Tätigkeitsbereitschaft, wiederum ruhend als aktuierte Form in der „physischen“ Konstitution des Dinges —, ebenso ist jener Stoffcharakter der mathematischen Objekte nicht zu verstehen als ein „Stoffgebundensein“ im Sinne von Schwere, Trägheit, Resistenz, sondern im tief aristotelischen Sinne des Behaftetseins mit Zahl und Größe. Mathematik ist Wissenschaft von den Größen — Arithmetik die der diskreten, Geometrie die der raumstetigen Größen. Gezählt aber wird das Individuierte, von Seinesgleichen Unterschiedene, also das, was die Einheit des εἶδος in stofflicher Besonderung eingebettet trägt; und Räumlichkeit gilt in jeder nicht-idealistischen Philosophie als ein Prädikat, das konkret nur einem stofflichen Träger zukommt; sie wird aber auch bei ihrer abstrakten Behandlung in der älteren Geometrie nicht entstofflicht, entsinnlicht, wie es unsere moderne, auf rein begrifflicher Axiomatik aufbauende Geometrie zu tun pflegt — solche anschauungsfreie Geometrie lag Aristoteles noch ganz fern; für ihn ist Quantität noch das der stofflichen φύσις entnommene, gerade dem Stoff eigentümliche Charakteristikum. Metaphysisch (mit dem späteren Peripatos zu reden) oder theologisch (wie Aristoteles, der Platonschüler, sagt) wird das Objekt damit, daß es von aller Bestimmung, die in Materie gründet, losgelöst und in seiner nicht mehr „irdischen“ Reinheit betrachtet wird. Das ist Schau der θεῖα, die letztlich gipfelt in Betrachtung jener Form aller Form, die selbst jede Grenze rein metaphysischer Potenzialität ausschließt, lauterste Aktualität ist, in Gott. „Erste Philosophie“ ist diese erhabene Spekulation; Krone und Ziel aller empirischen Ausgänge für den ungebrochenen Erkenntnisbetrieb des Aristoteles. Und doch ist sie nicht eine verstiegene, wissenschafts-

fremde Höhe; sie steht in der gleichen metaphysischen Haltung zu Häupten aller Einzelwissenschaften. Eine jede οὐσία ist nach Aristoteles Land genug für eine ganze Wissenschaft. In jeder οὐσία stecken aber Seinstiefen und Aspekte, die sich in ihrem unverhüllten, immateriellen Gehalt nur dem Auge des Metaphysikers erschließen.

Das sind Gedanken, wie sie sich als das tragende Grundmotiv durch das aristotelische Schrifttum hindurchziehen und vom Mittelalter, das ja von der Schichtentheorie nichts wußte, als einheitlich systematischer Plangedanke aufgefaßt wurden. Nun hören wir, wie von der modernen Schichtentheorie aus die Dinge so ganz anders gesehen werden: „Begrifflich daher, daß sich in ihr [der aristotelischen Metaphysik] verschiedene Gedankenmotive vorfinden; so gleich bei der Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik. Offenbar unter platonischem Einfluß und darum zuerst hat Aristoteles die Metaphysik als die Wissenschaft vom transzendenten, göttlichen Sein, also als Theologie bestimmt (VI, 1). Und dann erst hat er den Begriff der ‚ersten Philosophie‘ erweitert zu der allgemeinen Wissenschaft vom Seienden überhaupt (III, 1), nicht bloß von einem Ausschnitt, sondern von der Totalität des Seienden, und hat nach dessen Prinzipien und Ursachen gesucht (W. Jäger S. 225 ff.).“ So die Darlegung bei Hans Meyer im allgemeinen Teil über die aristotelische Metaphysik (S. 257). Die Abhängigkeit vom Aristotelesforscher unserer Tage, Werner Jäger, wird angegeben.

In literarkritischen Fragen ist Jäger gewiß der bessere Aristoteleskenner vor der Scholastik. Den werdenden Aristoteles hat uns keiner besser sehen gelehrt als er. Und eine gute Dose Skepsis gegen jene Konkordanzversuche mittelalterlicher Autoren da, wo es galt, einen Aristoteles zu „entpaganisieren“ oder einen Augustinus aristotelisch zu interpretieren, ist nachgerade auch den Schulen eigen, die am Historischen der aristotelischen Philosophie nicht dies menschliche Interesse hatten wie am Sachlich-Thetischen. Aber der Metaphysikkommentar, wie er bei Werner Jäger auf S. 225 steht, vermag uns nicht davon zu überzeugen, daß die Scholastik in den eben ausgeführten Grundgedanken ihren Meister mißverstanden und mißdeutet habe.

Die Jägersche Konzeption ruht auf einer Nichtbeachtung jener Leitidee aristotelischen Philosophierens, wie sie die Scholastik im echt aristotelischen Sinn allenthalben verwertet, gedanklich verarbeitet und faßlicher formuliert hat. Nur so konnte er zu jener unerhört kühnen „Emendation“ des so fundamental wichtigen Textes im E-Buch der Metaphysik sich verleiten lassen, die doch allen gesunden Grundsätzen der philologischen Kritik widerspricht. Ich bringe erst die Textrezension, wie sie — offenbar unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Autorität eines Werner Jäger — in die neue Oxford Ausgabe¹ übergegangen ist:

Τῶν Μετὰ Τὰ Φυσικά, E 1026 a 10 ff.:

εἰ δέ τί ἐστιν ἀίδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ἐστι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γάρ τινων ἢ φυσικῆ) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἢ μὲν γὰρ φυσικῆ περὶ χωριστά* μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἕνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστά δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ. ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστά καὶ ἀκίνητα.

* χωριστά Schwegler: ἀχώριστα codd. Γ (= Guilelmus de Moerbeke, translatio) ΑΙ (= Alexandri Aphrodisiensis commentarius).

Und Werner Jäger in der textkritischen Anmerkung seines Aristoteleswerkes S. 225: „Metaph. E 1, 1026 a 13, wo Schwegler richtig verbessert hat: ἢ μὲν γὰρ φυσικῆ περὶ χωριστά (ἀχώριστα Hss.) μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἕνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστά δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ. ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστά καὶ ἀκίνητα. In die Handschriften ist die Konjektur eines Lesers eingedrungen, der χωριστά = transzendent faßte und sich sagte, daß das auf die ἔνυλα εἶδη der sichtbaren Welt nicht zutrifft. Aber χωριστός heißt hier nur selbständig existierend. In diesem Sinne braucht Aristoteles es auch von Sinnendingen. Wenn nach dieser Definition die Metaphysik einen Gegenstand hat, der sowohl real existierend wie unbewegt sein muß, so heißt das allerdings, daß er χωριστός im Sinne von transzendent sein muß, da beide Eigenschaften vereint nur das Übersinnliche aufweist.“

Von dem Sinne des χωριστόν hat die scholastische Interpretation dieser wichtigen Aristotelesstelle hier nichts gewußt, während sie dem Prozeß des „Abtrennens“, der Abstraktion und ihrem objektiv entsprechenden, ins innerste Seinsgefüge eingelagerten Seinsverhalt, sorgfältigste Beachtung geschenkt hat. Sie hat darum auch nichts verspürt von jenem klaffenden Zwiespalt in der Gegenstandsbestimmung der aristotelischen

¹ Aristotle's *Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press 1924.

Grundwissenschaft: Metaphysik als Wissenschaft vom unbewegten, transzendenten Sein = Theologie; Metaphysik als allgemeinste Wissenschaft vom Seienden als solchen. „Die beiden Ableitungen des Begriffs der Metaphysik sind zweifellos nicht aus ein und demselben geistigen Schöpfungsakt hervorgegangen. Zwei grundverschiedene Gedankengänge sind hier ineinandergeschoben. Man sieht sogleich, daß der theologisch-platonische der ursprünglichere und ältere ist, nicht nur aus geschichtlichen Erwägungen, sondern auch, weil er der bei weitem unentwickeltere und schematischere ist“ (Jäger S. 227)¹.

Aristotelische Metaphysik sollte man nicht philosophisch interpretieren wollen, ohne die klassischen Kommentare etwa eines Thomas von Aquin herangezogen zu haben — unbeschadet aller historisch-kritischen Kautelen, von denen oben die Rede war, und deren gelegentliche Nichtbeachtung bei neueren Aristoteleserklärungen nicht von der wissenschaftlichen Pflicht entbindet, sich jene Quelle zweitersten Ranges nutzbar zu machen. Das würde auch vor jener unaristotelischen Erweichung grundlegender Begriffe bewahren, wie sie leider auch Hans Meyer, der doch scholastische Strenge kennt, nicht immer vermeidet².

¹ Zu welchen generellen Konsequenzen diese Beiseitesetzung der klassisch-scholastischen Kommentatorenliteratur führt, zeigt die abschließende Beurteilung Seite 227: „Die Randglosse schafft den Widerspruch nicht fort, sie macht ihn im Gegenteil nur noch sichtbarer. In dem Versuch, beide Definitionen zu vereinigen, den er in dem Zusatz macht, versteht er unter Allgemeinwissenschaft die Wissenschaft vom „ersten“ Gegenstand, der in umfassenderem Sinne Prinzip ist als die ihm nachfolgenden Seinsarten. Allein in Γ 1 und am Anfang des E hieß allgemein das, was überhaupt nicht auf ein bestimmtes Sein, d. h. einen besondern Teil des Seins, sich bezieht. Daß nun aber die immateriellen Bewegter, die die Sterne lenken, kein $\delta\nu\tau\iota$ und keine $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\iota\varsigma\ \mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \delta\nu\tau\omicron\varsigma$ seien, kann Aristoteles nicht behaupten, und er tut es auch nicht. Man könnte auf den Verdacht kommen, daß die $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\iota\alpha$ mitsamt der $\lambda\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, die so sehr das Gepräge des *Aperçus* an sich trägt, gar nicht von Aristoteles selbst stamme, stände sie nicht auch in der Fassung K 8 und entspräche sie nicht der Tatsache des vorhandenen Widerspruchs. Also bleibt nichts übrig als einzuräumen, daß der Philosoph mit der Aporie nicht hat fertig werden können; daß sie ihm jedenfalls erst nachträglich gekommen ist, nachdem er die beiden Auffassungen schon miteinander verschmolzen hatte“ (a. a. O. S. 227).

² So, wenn er z. B. davon spricht: „Völlige Freiheit von der Materie ist das Charakteristikum nur der höchsten Form ... der Gottheit“ (S. 288) oder: „der erste Bewegter ist nur Aktualität mit Ausschluß jeder Materie“

Hans Meyer scheint auch gelegentlich die Scholastik geflissentlich übersehen zu haben. Denn daß die aristotelische Potenz-Aktlehre der gedankliche Schoß jener säkularen, noch immer nicht ruhenden Kontroverse über die Art des Verschiedenseins von Sein und Dasein ist, bedeutet eine philosophiegeschichtliche Tatsache, die da nicht verschwiegen werden darf, wo sie letztlich historisch wurzelt¹. Es mag sein, daß der Verfasser zu jenen gehört, die, durch die oft unwürdigen Formen, die diese Kontroverse angenommen hat und leider immer noch nicht verlernen will, abgestoßen, keinen Blick mehr dafür haben, daß da Geisteskämpfe ausgetragen werden, die doch jedenfalls Metaphysik an der Wurzel fassen.

Daß wir solche Bezüge herüber zu Mittelalter und Neuzeit nicht von einseitigem Parteistandpunkt verlangen, möchte ich noch an zwei Beispielen dartun, wo ein Zuviel und Zuwenig geschehen zu sein scheint. Die *μίμησις*-Theorie der Kunstphilosophie ist zweifellos bei den Attikern geboren und hat eine nicht gerade erfreuliche Zählebigkeit bewahrt bis zu den Batteux und noch jüngeren Autoren der letzten Jahrhunderte. Das ist ein philosophiegeschichtlicher Zusammenhang, der es nahelegt, die merkwürdig verzweigte Wurzel dieser hellenistischen, höchst unklassischen Theorie aufzuzeigen. Darauf einzugehen ist in der Anlage kunstphilosophischen Denkens der großen Attiker, speziell auch des Aristoteles, mehr begründet, als z. B. die beflossene Art, wie der aristotelischen Ethik in ihrer letzten Epoche der theonome Charakter abgesprochen wird, als seien in Aristoteles schon erste Regungen Kantischer Pflichtethik wach geworden² — ein Hineintragen moderner

(S. 295), oder wenn das intentionale Bild im erkennenden Sinne ein „immaterielles“ genannt wird (S. 298). Gewiß kennt auch die Scholastik einen solchen Gebrauch des Wortes „immateriell“ im weiteren Sinne da, wo sie dem tiefen aristotelischen Gedanken folgt von dem Parallelismus der Höhenstufe der Erkenntnis auf der Subjektseite und des immer strenger von materieller Besonderung entkleideten Objektes als seinem intentionalen Gegenüber.

¹ Im Märzheft 1919 des „Divus Thomas“ hat Gundisalv Feldner O. P. eine eingehende Berufung auf den Stagiriten als Kronzeugen der realen Unterscheidung vorgelegt.

² Man sollte deshalb auch einen für uns so scharf geprägten Fachausdruck besser nicht in dem lässigen Sprachgebrauch — wie Seite 112 und

Fühlweise in einen antiken Menschen, der im θεοσεβεῖν schließlich nicht wesentlich anders dachte als ein Sophokles, und der seiner Ἠθική den Charakter einer θεολογική ebensowenig benommen wissen wollte als seiner „ersten Philosophie“, schon deshalb, weil er die Angeln seiner Ethik in seine Metaphysik hineingelegt hatte¹.

Hinwiederum ist in anderem Betracht zu wenig Bezug genommen auf Renaissance der Antike — wahre oder falsche — bei modernen Autoren. Ich erinnere mich, wie ein Spranger in seinem Platonseminar und ein Riehl in seinem Nietzschekolloquium, beide Wert darauf legten, die bekannte Macht = Recht-Theorie des Kallikles bei Platon in Beziehung zu setzen zu der auf den ersten Blick so frappant ähnlichen Anschauung des älteren Nietzsche². Und wenn beide es auf Grund einer genaueren Erforschung der treibenden Motive ablehnten, verwandte Geister in dem Sophisten der Antike und dem Kulturphilosophen der Moderne sehen zu können, so war ein derartiger philosophiegeschichtlicher Bezug jedenfalls aufschlußreich nicht bloß über den ehemaligen Philologen Nietzsche, sondern auch in Betreff jener „Aufklärer“ im Zeitalter des Perikles.

Die Zenonischen Antinomien, von denen bei Meyer (S. 36) die Rede ist, erscheinen hier wie anderwärts zu sehr als dialektische Kunststücke des „Palamedes von Elea“. Gewiß hatten sie vielfach einen spielerischen Charakter bei den Epigonen; aber eine Philosophiegeschichte muß doch zunächst einmal die geradezu welthistorische Bedeutung des hier auf-

öfter — anwenden, zumal nicht bei der Ethik der Griechen, die in auffallend häufiger Weise vom Verfasser des Eudaimonismus geziehen wird.

¹ Wo diese metaphysischen Angelpunkte liegen, ersieht man vielleicht am schärfsten aus der Kontroverse Cathrein—Mausbach, die ja ein Bild im einzelnen ist von jenem großen Antagonismus, den man für die mittelalterliche Scholastik als Kampf des Aristotelismus mit dem Augustinismus bezeichnet.

² Hat übrigens Hans Meyer die kritische Anmerkung bei v. Willamowitz (Platon I 208), wo die Gleichsetzung Kallikles = Charikles als „wahnschaffener Einfall“ abgelehnt wird, absichtlich unberücksichtigt gelassen? Zur ganzen Materie vgl. Siegfr. Kriegbaum, Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen (Stud. z. Ph. u. Rel. hrsg. von R. Stölzle. Heft 13) 1913.

geworfenen Kontinuumproblems fühlen, die mathematisch-philosophische Tragweite ersehen lassen, nicht bloß aus dem fast leidenschaftlichen Kampf eines Platon und Aristoteles gegen diese Störer ihres besitzfrohen Erkenntniswillens, sondern auch aus dem Fortleben der gleichen Problematik in heutigen mengentheoretischen Diskussionen, die noch immer vergebens nach einem befriedigenden axiomatischen Ausgang sucht, bei dem die „Paradoxa“ vermieden würden. Vielleicht würden auch solche durchaus von der antiken Problemstellung geforderten Bezüge zur Problemgeschichte bis herab in unsere Tage Anlaß geworden sein, zu der heute so vielgehörten Frage historisch Stellung zu nehmen, was es mit jenem „Sondercharakter antik-hellenischer Mathematik“ auf sich habe.

Und auch die Menschen möchten wir gern noch etwas mehr in ihrem Fleisch und Blut sehen; denn bei den großen Rätseln, die uns die Schriften jener Philosophen aus ferner Zeit aufgeben, sind wir besonders dankbar für jeden menschlichen Zug, der uns den Philosophen tiefer sehen läßt. Wie das Griechentum, das sinnenfreudige, in einem seiner allergrößten Genies, der selber ein Schöpfer geist-sinnlicher Wohlgestalten war, einen so stark ausgeprägten Zug asketischer Abkehr offenbarte; wie ein Platon zu jener merkwürdig schwankenden aber auffällig inquisitorischen Haltung den Künstlern gegenüber kam: das sind Dinge, nach denen jeder fragt, für den die Philosophie nicht bloß gelegentlich und peripher einmal die heute so genannte Ästhetik streift. Aber ebensowenig gibt es uns ein getreu lebendiges Bild des Philosophen Platon, wenn man uns Dinge aus seinem Leben verschweigt, die er in seinem Alter selbst verurteilt, jenes dorische Laster, das nie das gesunde menschliche Empfinden jener naturhaften Philosophie zu ersticken vermochte, wie sie in jedem gesitteten Menschen und auch im Volk der schönheittrunkenen Griechen lebte, das von dem gewissenlosen εἰσπνέων schlimmer noch dachte als von dem willfähigen ἀίρας. So unbillig es wäre, einen Platon in erster Linie von dieser Seite sehen zu wollen: ein Werk aber, das mir diese Seite bewußt verborgen hält, gibt mir nicht den Menschen, den ich als den Personuell kennen muß, um mir ein Urteil über seine ethisch-kultur- und sozial-philosophische

sophischen Anschauungen bilden zu können¹. Vielleicht würde eine solch vertiefte Betrachtung — in besonnenem philosophischem Ernst einmal auf ganze Bücher platonischer Sozialphilosophie angewandt — dem als „nüchternen Spießer“ verschrieenen, „eros-lahmen“ Aristoteles mit seinen fast durchweg doch gesunden und menschenwürdigen Anschauungen mehr Recht widerfahren lassen. Hat doch ein neuerer Kritiker eines französischen Werkes über antike Philosophie² geglaubt, seinem Autor in der wegwerfenden Verurteilung eines Aristoteles nur recht geben zu können: „Après cette analyse, Mr. Robin est parfaitement justifié, en disant que, si Aristote est ‚un puissant encyclopédiste et un maître professeur‘, il n’est, comme philosophe, ‚ni profond ni original‘, mais qu’il reste un ‚dialecticien adroit et retors‘.“ Ganz wie es auch bei uns in Deutschland landläufige Urteile sind, die da etwa sagen: „Von den Schülern des Plato hat Aristoteles, der fast ganz als Platoniker anzusprechen ist, wie man weiß, namentlich seit Albertus Magnus und Thomas einen breiten Einfluß auf das Mittelalter ausgeübt. Seine Art der systematischen Verarbeitung ansehnlicher Tatsachenmassen und des besonnenen, scharfsinnigen Urteilens hat der Hochscholastik in hohem Grade entsprochen. In unzähligen Einzelheiten, besonders von Politik und Naturwissenschaft, hat man sie als abhängig von ihm nachgewiesen. Im Gegensatz zur Frühscholastik neigt diese selbst dazu, ihn neben oder gar über Plato zu stellen. Es erfüllt sich aber an ihm das Gesetz, daß nur der Seher für das Weltbild eines ganzen Zeitalters entscheidend zu werden vermag, nicht der noch so geniale und bewundernswerte Forscher. . . .“³

¹ Es scheint das in den Augen mancher als unwissenschaftlicher Instinkt — eine Art „Sündenriecherei“ — zu gelten (auch bei denen, die nicht so „frei“ über Knabenliebe bei den Griechen denken, wie es die frivole Art mancher Platonliteratur in jüngster Zeit in Mode zu bringen sucht); uns aber ist es dabei zu tun nicht um Platon den Menschen, sondern um den moralischen Charakter der platonischen Philosophie, die gesehen sein will im Ethos des Platon.

² Emile Bréhier: *Revue de métaphysique et de morale* 32 (1925) 96, bei Besprechung des Werkes von Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l’esprit scientifique* (Paris 1923) 450 p.

³ Paul Ludwig Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und Wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters* (Bonn 1922)

Einem Augustinus war Platon jene „*excellentissima gloria*“, an deren Größe kein anderer aus dem attischen Kreis um Sokrates heranreicht. Aristoteles aber galt ihm doch schon als der „*vir excellentis ingenii, eloquio quidem Platoni impar, sed multos facile superans*“. Und wie günstig würde sein gewiß kompetentes Urteil über philosophischen Wert oder Unwert des Platonschülers Aristoteles lauten, wenn er ihn nicht in der kümmerlichen Gestalt kennen gelernt hätte, wie es nun einmal die Ungunst der Zeiten für ihn gefügt hat. Einer durch Platon, Aristoteles, Augustin und Thomas hindurchgegangenen Scholastik aber würde er gewiß kein schlechtes Horoskop gestellt haben.

50. (Die inzwischen erschienene zweite Auflage ist mir zur Zeit nicht zugänglich.)