

verwandten, durch die Supposition aber so grundverschiedenen aristotelischen Ausdrücke „Materie“ und „Form“ nicht genügend auseinandergehalten habe. Sie bedeuten bald „metaphysische Materie“ (Š. nennt sie auch „Materie als Ganzes“), bald wiederum „physische Materie“ („Materie als Teil“) bzw. „metaphysische, unverwesliche Form“ („Form als Ganzes“) oder „physische, verwesliche Form“ („Form als Teil“). Mit andern Worten kommt das Mißverständnis nach Š. daher, daß man nicht genug beachtete, ob Aristoteles die analogen Ausdrücke von den Dingen aussagt, soweit sie das Objekt der Wissenschaft bilden (und allgemein „prout subsunt menti abstrahenti“), oder aber von den Dingen, soweit sie als physisch existierend gedacht werden („prout sunt in rerum natura“). In der Tat vermag Š. mit Hilfe dieser Distinktion die gegen den aristotelischen Hylemorphismus erhobenen Einwürfe zu lösen (113—119) und in einer synthetischen Zusammenstellung des analytisch gewonnenen Resultats ganz großzügig das System des Stagiriten als einen „gemäßigten Realismus“ darzustellen.

Ansichts dieses so befremdenden Endergebnisses könnte man versucht sein, das Ganze von vornherein als unmöglich abzulehnen. Allein der wissenschaftliche Ernst und die Gründlichkeit, mit der der Verfasser ans Werk ging, werden das als nicht zulässig erscheinen lassen. Mit erstaunlichem Fleiß sind da 282 ausgewählte Stellen (in mehreren tritt Aristoteles als „sui interpretes“ auf) aus zehn Hauptwerken des Stagiriten zusammengestellt, und an deren Hand werden wir Schritt für Schritt weitergeführt. Die Stellen sind im griechischen Original sowie in einer vom Verfasser selbst sorgfältig bereiteten lateinischen Übersetzung angeführt. Der Beweis wird direkt aus der Lehre des Aristoteles über die irdischen Elemente geliefert. Da aber daraus zur Genüge hervorgeht, daß Aristoteles überall widerspruchsfrei ausgelegt werden kann, so wird das Ergebnis mit Fug und Recht auf sein ganzes System ausgedehnt. Um diese Beweisführung zu entkräften, müßte man positiv zeigen, daß bei Aristoteles Stellen vorhanden sind, die sich ganz evident nicht miteinander ausöhnen lassen. Da nun Š. alle Werke des Philosophen durchgearbeitet hat (vgl. 3), so scheint von dieser Seite her seine Auffassung unanfechtbar zu sein. Als einziges Prinzip, worauf er sich bei seiner Beweisführung stützt, wird in der Einleitung angegeben: „Aristotelem ipsum sui volo esse interpretem eundemque ita intelligendum esse, ut contradictio non statuat sine vera necessitate.“ Da die großen akroamatischen Werke des Stagiriten, die ja allein in Betracht kommen, praktisch alle in seine letzte, ausgereifte Periode fallen (Athenen Aufenthalt 335—323 v. Chr.), so scheint das Prinzip von der Seite nichts zu befürchten zu haben. Aber wird es nicht dadurch bedroht, daß diese Schriften den Charakter von unausgeglichenen Vorlesungsgrundlagen, ja sogar von Nachschreibebüchern der Schüler erkennen lassen?

Was die technische Seite angeht, so sei bemerkt, daß trotz des sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnisses ein Sachverzeichnis nicht zu entbehren ist und ein Verzeichnis der angeführten Aristoteles-Stellen höchst wünschenswert erscheint. — Das Gesamturteil über die Arbeit Š.s wird lauten müssen: Sie verdient ohne Zweifel von Aristoteles-Forschern erst in Betracht gezogen, überprüft und durch einen Vergleich mit den großen Kommentatoren des Mittelalters ergänzt zu werden.

K. Grimm S. J.

Forke, Alfred, Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Bäumler und M. Schröter, Abtlg. V, Beitrag C, 13. —15. Lieferung) Lex.-8° (215 S.) München 1927, Oldenbourg. M 8.80.

Das vorliegende Werk ist die erste großangelegte Geschichte der chinesischen Philosophie in deutscher Sprache. Denn die Arbeit Grubes „Die chinesische Philosophie“ in dem Sammelwerk „Kultur der Gegenwart“ (1913) blieb mit ihren 20 Seiten ein ungenügender Notbehelf. — Schon der Name

des anerkannten Sinologen F., sein langjähriger Aufenthalt in China als Gesandtschaftsdolmetscher, seine zahlreichen wertvollen Veröffentlichungen über Einzelfragen der chinesischen Philosophie und Kulturgeschichte als Professor des Chinesischen am Orientalischen Institut in Berlin bürgen für den Wert des Werkes. Während die meisten Sinologen bis jetzt ihr Augenmerk fast ausschließlich der alten chinesischen Philosophie (2000–200 v. Chr.) zuwandten, kommt hier auch das Mittelalter (206 v. Chr. bis 960 n. Chr.) und vor allem die Neuzeit (960 bis jetzt) eingehend zur Darstellung. F. zeigt, daß diese letztere Periode philosophisch bedeutend wertvoller ist, als man bisher annahm. Sodann bemüht er sich in der Darstellung, die sog. „objektive Methode“ anzuwenden, d. h. die chinesischen Denker mit ihren eigenen Worten sprechen zu lassen; denn andernfalls, bei einer Übertragung ihrer bilderreichen Gedanken in unsere nüchterne Ausdrucksweise, erhielten sie leicht eine etwas andere Färbung oder eine Präzision, die ihnen im Original fehle; jede Interpretation gebe ihnen meistens einen kleinen Zusatz westlichen Denkens. — Gegen dieses methodische Arbeitsprinzip des Verfassers ist gerade beim vorliegenden Stoffe an und für sich gewiß nichts einzuwenden; nur möchte uns scheinen, daß er einer damit gegebenen praktischen Schwierigkeit nicht völlig Herr geworden ist: Die Darstellung erhält zu sehr den Charakter einer Sammlung zahlloser Mosaiksteinchen, ohne daß diese sich zu geschlossenen Bildern zusammenfügen.

Etwas Ähnliches wäre von einer andern Eigenart des Werkes zu sagen. F. ordnet seinen Stoff nicht chronologisch, sondern entsprechend der Anordnung des „Handbuches“ untersucht er, was die chinesischen Denker der verschiedenen Jahrhunderte über die betreffende Einzelfrage philosophiert haben. Gewiß wird so zum ersten Male herausgearbeitet, welche Disziplinen in der chinesischen Philosophie überhaupt vorhanden waren, welche Fragestellungen bevorzugt wurden bzw. unbekannt blieben. Aber dadurch wird der große Nachteil nicht aufgewogen, daß nirgends die einzelnen Philosophen und ihre Systeme zusammenhängend dargestellt werden. Dieser wesentliche Mangel könnte in einer neuen Auflage verhältnismäßig leicht verbessert werden, wenn zu Anfang oder zu Schluß auf einigen zwanzig Seiten eine synthetische Darstellung der Hauptsysteme hinzugefügt würde.

Ein Vorzug des Buches besteht in dem Herausarbeiten der Zusammenhänge der Philosophie mit der Kulturgeschichte, besonders mit der Eigenart der isolierenden chinesischen Sprache. Trotz der reichen Fülle neuer Einsichten, die F. hier vermittelt, wird das bisherige Gesamtbild nicht entscheidend verändert: die Metaphysik nimmt in der chinesischen Philosophie keine hervorragende Stelle ein; bei der auf das Praktische gerichteten Lebensanschauung der meisten Chinesen bildet die Ethik den wichtigsten Teil, der die andern Disziplinen verkümmern läßt.

Die Literatur, besonders auch die vielen zerstreuten Einzelstudien, sind im allgemeinen gründlich verwertet. Nur ein Werk, das unbedingt hätte herangezogen werden müssen, scheint dem Verfasser erstaunlicherweise völlig unbekannt zu sein: die „Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours“, von P. Léon Wiegier S. J., 1. Aufl. 1917, zweite, vermehrte Aufl. 1922, Imprimerie de T'ou-sè-wè (Zi-ka-wei), bei Shanghai (für Europa: Verlag A. Challamel, Paris, rue Jacob 17). In diesem fast 800 Seiten umfassenden Werke bietet der elsässische Chinamissionär Wiegier, der sich durch seine „Textes philosophiques“, seine Arbeiten über den Taoismus und seine Durchforschung chinesischer Archive einen bedeutenden Namen als Sinologe gemacht hat, die Frucht dreißigjähriger Studien über die chinesische Philosophie.

Bei dem sonstigen wissenschaftlichen Hochstand des Werkes wirken einige Entgleisungen über spezifisch christliche Fragen um so peinlicher; so, wenn F. bei der Erörterung des monotheistischen Charakters des alten Konfuzianismus sich gegen das durch Trinitäts-, Engel-, Teufel- und Heiligen-

glauben im Monotheismus getrübe Christentum einen Ausfall erlaubt (40), oder wenn er die Buddhisten wegen ihrer Tierliebe hoch über die Christen erhebt (174). F., der sich auf seinem engeren Arbeitsgebiet auskennt, verrät in allem spezifisch Christlichen eine überraschende Unkenntnis. Nicht einmal den Wortlaut der christlichen Zehn Gebote scheint er zu kennen; denn S. 175 behauptet er: Im Gegensatz zu den chinesischen Philosophen, die ihre Moralegebote alle positiv formulierten, seien die Zehn Gebote der Buddhisten ebenso wie die mosaich-christlichen Zehn Gebote alle negativ, also Verbote. Aber wie lautet denn das dritte mosaich-christliche Gebot? Wie das vierte? Eine ähnliche Unkenntnis zeigt sich S. 80 bezüglich der christlich-scholastischen Mystik.

Aus dem Anhang „Die chinesische Philosophie in Japan“ (203—215), an dem der Japanforscher Florenz mitgearbeitet hat, sei hervorgehoben der heidnische Philosoph Shosai (1662—1741), der eine Art Trinität der Gottheit lehre; hier vermutet der Verfasser wohl mit Recht Beeinflussung durch katholische Ideen, trotzdem damals der Katholizismus in Japan schon vernichtet war. Bei dem neuerwachten Interesse des katholischen Deutschlands für die Japanmission findet sich vielleicht ein Forscher, der diese vermutlichen Beziehungen Shosais zum Katholizismus genauer untersucht.

W. Hentrich S. J.

Wust, Peter, Die Dialektik des Geistes. gr. 8^o (XV u. 752 S.) Augsburg 1928, B. Filser. Geh. M 25.—; geb. M 28.—

In einer Zeit, in der Philosophie weitgehend geschichtsphilosophische Erkenntnistheorie geworden ist und darum Hegel und seine logische und metaphysische Dialektik im Vordergrund des Interesses steht, unternimmt W. eine umfassende Darstellung der Problemkomplexe, die sich um die beiden Begriffe Dialektik und Geist besonders seit Hegel gebildet haben. Diese Darstellung ist positiv, weniger polemisch. Soweit Hinweise und Kritiken, etwa bezüglich Spinoza, Kant, Hegel, Spranger geboten werden, handelt es sich um immanente Kritik, die diese Systeme von innen weiterführt und so überwindet; gerade darum dürfte sich aus diesen gedrängten Charakteristiken eine meist neue und tiefe positive Einsicht in die wichtigsten Systeme der neuen Philosophie ergeben. Man vgl. etwa über Hegel (380 bis 387) insbesondere die Gesamtcharakteristik (383).

Im ersten Buch, „Natur und Geist“, wird von den am Ende sich ergebenden drei Hauptseinsbezirken, Natur, Mensch, Gott, der erste, die Natur, in seiner Abgrenzung gegenüber dem Geistigen umschrieben. Für W. gruppieren sich alle Philosophen nach ihrer Stellung zum Geiste in die drei Klassen: 1. Die Naturalisten, denen der Aufstieg aus der Natur zum Geiste ein Abstieg, „der“ Stündenfall, war und ist. Die Rückkehr vom Intellekt zum Instinkt, von der Reflexion und Abstraktion zur Intuition und zum Leben, also ein großes Zurück zur Natur, ist ihre Lösung: Rousseau, Kant (die in ihrer Verachtung der Hure Vernunft von Calvin und Luther beeinflusst sind), Bergson. Man könnte hier noch auf Nietzsche und den letzten Scheler hinweisen. 2. Die Idealisten, für die der abstrahierende, reflektierende Menschengestalt geradezu schöpferisch alle Natur erst hervorbringt und allein vollenden kann durch möglichst allumfassende und endgültige Rationalisierung, Subjektivierung, Rechenhaftigkeit und Bewußtheit. Sie sehen die Menschheitserlösung nicht in einem Zurück, sondern in einem Vorwärts, im immer zunehmenden Prozeß der Vergeistung. W. weist mit Recht darauf hin, daß dieses andere Extrem, der Panlogismus, Panidealismus etwa in Spinoza (eine feinsinnige Spinozaskritik 29 ff.) oder Hegel zuletzt in eine Naturalisierung des Geistes umschlägt und ausmündet. Man könnte daran erinnern, daß Marx und Feuerbach mit leichter Mühe ihren Materialismus in Hegelschen Wendungen wiedergeben. 3. Die Vertreter einer erkenntnistheoretischen und ethischen Metaphysik, die