

in Kontakt mit der Wirklichkeit steht als die Seinsfeststellung. *Siwek* zeigt den Weg der scholastischen Tradition. Wert liegt begründet im Seienden als seine Vollendung. Die Sichtung des Wertes erfolgt in einer gewissen Intuition. Sorgsam wird der Unterschied der menschlichen Werterfassung von der tierischen dargestellt. Über dem Bereich der endlichen Werte liegt Gott, das reinste Sein und der reinste, absolute Wert. Dieser absolute Wert ist zu gleicher Zeit das Ideal der Religion und der Gott der Philosophie.

Eine große Ratlosigkeit herrscht über den Grund der Verbindlichkeit der ethischen Normen. Kant wirkt noch vielfach nach. *Gurvišch* liefert einen wertvollen Beitrag über das wichtige und schwierige Problem der unmittelbaren sittlichen Erkenntnisse. Wichtig ist die Forderung, nicht mit Abstraktionen zu beginnen, sondern mit den Erkenntnissen der geglaubten und gelebten Moral. — Die Verpflichtung kommt nicht von der empirischen Gemeinschaft, wie ja überhaupt der Kreis der ethischen Verpflichtung nicht mit dem Sozialen zusammenfällt (*De Blic*). *Kafka* opponiert mit Recht gegen allen Relativismus und zeigt, wie die fortschreitende Säkularisierung des Denkens zur ideellen Säkularisation, zur Sünde wider den göttlichen Geist führen mußte, die um des Irrtums willen am menschlichen Geist verzweifelt.

Die Behandlung der juristischen Normen führt zwangsläufig zum Problem des Naturrechts. Allenthalben spürt man das Bestreben, für die aktuellen Normen in der Idee eine Rechtfertigung zu finden. Brentano und die Friesische Schule kommen zur Geltung. *Prochaska* und *Sauter* geben die Bedeutung des natürlichen Rechts sehr anschaulich wieder. Die Basis des Rechts kann nur ein System von moralischen Normen sein, die auch positiv gelten und deren Gestalt fixiert ist. Dieses Naturrecht bildet die fruchtbare Vermittlung zwischen Rechtsempirismus und Rechtsfideismus.

Schuster.

Der Gesamteindruck, den die Lesung der Akten hinterläßt, ist zunächst wenig ermutigend. Ein beinahe hoffnungsloses Auseinanderstreben der Meinungen nicht nur in den größten Menschheitsfragen, sondern sogar in weltanschaulich nicht unmittelbar bedeutsamen Dingen scheint die Geister mehr denn je zu trennen. Auch die innerweltliche Ordnung ist eben letztlich nur auf Grund der Ordnung auf Gott hin erkennbar, und diese hat man infolge der Abwendung vom Christentum aus dem Auge verloren. Die im Namen der Freiheit philosophischen Denkens vollzogene Trennung von der Theologie hat die Philosophie in die unwürdige Knechtschaft der Einzelwissenschaften gebracht; diese aber können ihr niemals die verlorene Einheit zurückgeben. Immerhin ist es ein Lichtblick, daß die entscheidende Frage nach Gott trotz aller Erstickungsversuche eines seichten Positivismus immer wieder hervorbricht und daß die Antworten der christlichen Philosophie, die auf dem Kongreß erfreulich stark vertreten war, mehr und mehr Gehör finden. In der Tat, wenn et was die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit einer „christlichen“ Philosophie beweist, dann ein solcher Kongreß.

de Vries.

K. Frank, J. B. Lotz, M. Rast, J. B. Schuster, J. de Vries.

Festugière, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. gr. 8<sup>o</sup> (494 S.) Paris 1936, Vrin. Fr 60.—.

Das Buch geht von einem Problem aus: Wieso hat die plato-

nische Philosophie die christliche Mystik vorbereitet? Quand les Pères „pensent“ leur mystique, ils platonisent. Es findet die Lösung dieses Problems in der These, die es vertritt: La doctrine (Platons nämlich) naît d'une expérience qui ne peut être rapportée qu'à la mystique. Von diesem Gesichtspunkt aus soll das ganze Denken Platons beleuchtet werden, und zwar in einer Weise, die es auch dem nahebringt, der nicht schon durch seine Studien und Forschungen darin zuhause ist. Dieses Versprechen wird voll gehalten; die fortlaufenden Erklärungen, Analysen und Paraphrasen zu den wichtigsten Stellen der platonischen Dialoge, die klaren Dispositionen geben ein vorzügliches Gesamtbild.

Im Mittelpunkt des Ganzen steht der Begriff der θεωρία, zunächst seine Geschichte: θεωρία ist für den Griechen durch Anschauung erworbenes Wissen, Erfahrung (Solon reist θεωρίας εἴνεκεν), dann Wissenschaft, aber immer von der sichtbaren Welt, andererseits religiöse ‚Schau‘ des Festes, des Gottesbildes, der im Kult verkörperten Schönheit des Göttlichen. (Dieser Abschnitt verrät den archäologisch geschulten Kenner der antiken Kultur, wie später auch die Geschichte des Begriffs καθαρσις und viele ähnliche wertvolle Hinweise.) Wie ist daraus Contemplation geworden im philosophischen sowohl wie im religiösen Sinne? Durch eine doppelte Transposition in das Unsichtbare: die des Gegenstandes des Wissens auf dem Wege des unwandelbaren Begriffs, der Zusammenfassung des Vielen im Einen und des Gegenstandes der Religion auf dem Wege des Schönen, des Geordneten und Harmonischen, des Hinstrebens auf die Vollendung und auf das Gute, das, als Inbegriff der Wahrheit und alles Seins, zugleich das ‚Eine‘ ist.

Der Abschnitt über die platonische Fundierung des Wissens in der Dialektik, der aufsteigenden Abstrahierung und Zusammenfassung des Seins im Einen und der absteigenden Entfaltung alles Seienden aus der so erreichten Schau des Einen ist der Mittelpunkt des ganzen Buches und zugleich eine der meisterhaftesten Darstellungen der platonischen Dialektik überhaupt. Mit welchem Recht kann Plato aber aus diesem logischen Verfahren auf das Bestehen der Ideenwelt schließen? Nicht aus „naivem griechischem Realismus“, antwortet der Verf., nicht aus einer unberechtigten Hypostasierung des Logisch-Gedanklichen, sondern weil die Erkenntnis des Einen, der Gipfelpunkt dieses Denkerlebnisses, ein unmittelbares *Berühren* der höchsten *Realität* des ‚Einen‘ ist, ein wahres mystisches Erlebnis, und zugleich ein Erkennen, das die Grenze des logisch-begrifflichen Erkennens überschreitet, wenn es auch sein ‚prolongement‘ ist und wieder zu ihm zurückführt, d. h. nach der erreichten Schau auch den einzelnen Begriff, die einzelne Idee in dem Lichte erstrahlen läßt, das es von der Schau des Ganzen empfängt. Daher ist es auch „unsagbar“ (VII. Brief). Der Verf. ist sich klar darüber (253), eine neue, kühne Behauptung aufzustellen (καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος ist das Motto des Buches). Aber nur so wird man dem Sinn gewisser Stellen gerecht, sagt er, und die antike Auslegung Platons ist für ihn. Und nur so — das ist einer der stärksten Beweise — wird es verständlich, wieso Platon sein Philosophieren als sokratisches Erbe betrachten kann, wenn es eben nicht nur Philosophieren, sondern ‚inneres Leben‘, mystische Erfahrung, Contemplation sein soll.

Das Bild des Sokrates, in dem diese Züge — u. a. auf Grund einer sehr bemerkenswerten Deutung einer Szene in den ‚*Wolken*‘ — mehr hervorgearbeitet sind, ist eines der anregendsten Kapitel

des Buches. „La doctrine platonicienne de la *θεωρία*“, sagt der Verf. (328), „est issue d'une expérience, de l'expérience de Socrate.“ Aber Sokrates war doch vor allem Moralist? Gewiß, auch Platon sucht ‚das Wahre‘ vor allem deshalb, weil es die Grundlage für das objektiv ‚Rechte‘ ist, und man pflegt diesen Zug in seinem Denken und seinem Leben zu vernachlässigen. (Das ist in mehreren Exkursen über Platons Laufbahn [z. B. 397] und vor allem in der unvergleichlich schönen Deutung des Kallikles auf Platon selbst ausgeführt.) Die Contemplation ist nie, auch nicht in den Dialogen, die den ganz weltabgewandten Philosophen als Lebensideal schildern, Selbstzweck. Die Aufgabe ist, das erkannte Eine, Wahre, Gute in der Gerechtigkeit zu verwirklichen — und insofern dem Göttlichen ähnlich zu werden; deshalb steigt der Philosoph von der Höhe der Betrachtung wieder hinab, um zu lehren und zu lenken. In einem verdorbenen Staatswesen muß der Philosoph freilich abseits stehen (in diesem Verzicht Platons sieht der Verf. Selbstüberwindung, nicht Hang und Vorliebe) und für eine bessere Zukunft die kommenden Führer erziehen; im Idealstaat aber ist er der Lenker, und insofern der Staat ihm gehorcht, nimmt jeder Bürger irgendwie an der Contemplation des Weisen teil, weil er die vom Weisen geschaute Ordnung mitverwirklicht. Aber jeder, auch der Nichtphilosoph, hat daneben einen direkten Weg zur Contemplation. Die Idee, die nur dem philosophischen Denken und daher nur dem Weisen zugänglich ist, verkörpert sich sinnfällig im Schönen. So wie vom Schönen der Eros ausgeht, der zum Wahren und Guten hinaufführt, so gewährt das Schöne jedem, auch dem Nichtphilosophen, eine symbolische Anschauung der Ordnung, die das Wesen des ‚Einen‘ ist, und erweckt in ihm die Liebe zu ihr, und den Wunsch, an ihrer Verwirklichung mitzuarbeiten. Daß dieses Moment auch in den ‚Gesetzen‘ so stark herausgearbeitet ist, zeigt, daß Platon hier keineswegs seine Ideale aufgegeben hat, sondern daß derselbe Begriff der Contemplation auf dem Weg über das Schöne, der im Symposium ausgearbeitet worden ist, auch noch hier zugrundeliegt.

Viele andere Vorzüge des Buches wären noch zu erwähnen. Daß von diesem Standpunkte eine neuartige, befriedigende Interpretation des Aufbaus des Philebos und des Theaitetos zu gewinnen ist, spricht nicht wenig für die Grundthese, wenn man auch gewiß manchmal das Gefühl hat (z. B. 330—334 und 343), daß Platon zu sehr christianisiert wird. Vorbildlich ist, wie die Zeitstimmung (aus einer feinfühlenden Interpretation des Euripides gewonnen, die ganze Partien des Buches wie ein Unterton begleitet) zur Belebung des Problems verwendet wird. Es fällt auf, daß die deutsche Forschung wenig herangezogen ist. Während die französische Platonliteratur ganz in das Buch hineingearbeitet ist — vor allem die Forschungen Robins, die den Ansatzpunkt bildeten (ihm ist auch das Buch gewidmet) — und auch die englische voll berücksichtigt wird, fehlt z. B. J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles gänzlich (obwohl z. B. 183 Anm. 1 einen Hinweis verlangt hätte; auch wäre die Rolle der Mathematik vielleicht wesentlichler aufgefaßt worden als auf S. 177, wo sie nur Vorbereitung sein soll, und die Bemerkung über die Dichotomie S. 200 wäre so nicht geschrieben worden oder hätte wenigstens mit einer Auseinandersetzung mit Stenzel beendet werden müssen). Jaegers Aristoteles wird zwar erwähnt, aber an einer entscheidenden Stelle S. 326 nicht herangezogen. Auch in den einführenden Kapiteln hätte eine Berücksichtigung der Forschungen K. Reinhardts

über Parmenides manche Veränderungen bewirkt. Aber das sind Einzelheiten, die das Wesentliche des Buches nicht berühren und nichts an seinen Grundlinien ändern würden, deren beweisende Kraft in der wirklich imponierenden spekulativen Durchdringung des Platonismus liegt, die hier dem Leser geboten wird.

E. v. Ivánka.

Käppeli, Th., O. P., *Le procès contre Thomas Walley* O. P. Étude et documents (Inst. Hist. FF. Praed. Romae ad S. Sabinae. Diss. Hist. 6). 8<sup>o</sup> (251 S.) Rom 1936, S. Sabina.

Durch die von Denifle im 2. Bd. des *Chartularium Parisiense* veröffentlichten Dokumente wußte man, daß der Prozeß des Engländer Thomas Walley O. P. in enger Beziehung zum Streit über die *visio essentiae divinae* vor dem letzten Gericht stand. Aber die glücklicherweise in Cod. II. III. 10 der Universitätsbibl. Cambridge größtenteils erhaltenen Akten des Prozesses waren noch unveröffentlicht. Von ihnen hat K. jetzt eine musterhafte Ausgabe besorgt, der er noch folgende zum Verständnis notwendige Stücke beifügt: die Predigt Walley vom 3. 1. 1333 in der Dominikanerkirche zu Avignon, die Anlaß des Prozesses wurde; einen Traktat *De instantibus et momentis*, den W. in der Haft zu seiner Verteidigung schrieb, der aber die Ursache neuer Anklagen wurde; den *Libellus famosus*, eine Antwort der Gegenseite auf den Traktat; einen Brief des W., der Ausdruck seiner durch die übermäßig lange Haft verbitterten Stimmung gegenüber den Gegnern aus dem Franziskanerorden ist, und endlich im Anhang eine sehr interessante Abstimmung von 19 Magistri am päpstlichen Hofe, die der unmittelbaren Vorbereitung der Konstitution „*Benedictus Deus*“ vom 29. 1. 1336 diente. Sie ist einer Wolfenbütteler Hs entnommen. Außerdem gibt K. die Analyse einer aus Pariser Kreisen stammenden Antwort auf den *Libellus famosus*.

In der ausführlichen Einleitung ist der Verlauf des Prozesses in all seinen Phasen sehr sorgfältig dargestellt. W. hatte in seiner Predigt zu Avignon nicht nur den früher von Franziskanern verteidigten Irrtum über die Armut Christi und der Apostel und ockhamistische Irrtümer scharf angegriffen, sondern ebenso die von Johannes XXII. vertretene Meinung über die *visio beatifica*. Um eine von den Gegnern in diesem Punkte gemachte Schwierigkeit zu lösen, daß nämlich in seiner Ansicht das Letzte Gericht zur Seligkeit nichts hinzufüge, stellt W. die Hypothese auf, die Auferstehung und das Letzte Gericht fielen zeitlich zusammen. Wegen dieses und einiger anderer Punkte, die meistens mit dem ersten zusammenhingen, wurde er beim Inquisitor von Avignon, dem Franziskaner Wilhelmus de Monte Rotundo verklagt und bald darauf in Haft gesetzt. Die Untersuchung wurde erst vor dem Inquisitor, später aber vor einer Kommission von 2 Kardinälen geführt. Sie wurde dadurch noch verwickelter, daß W. zu seiner Verteidigung einen Traktat *De instantibus et momentis* schrieb. Dieser wie seine mündliche Verteidigung gaben neue Anklagepunkte. Auch der Pariser Hof, an dem die Sache so dargestellt war, als werde der Prozeß geführt, weil W. betreffs der *visio* die dem Papst entgegengesetzte Ansicht verteidigte, nahm lebhaften Anteil. Zu einer Verurteilung muß es nicht gekommen sein, da die Theologen nicht in allen Punkten einig waren. Jedoch wurde W. noch mehrere Jahre in Haft gehalten.

Wenngleich der Prozeß den Streit um die *visio* nur streift und die größtenteils die Eschatologie betreffenden Anklagepunkte nicht