

die der alten Götter“ (20). Und doch ist der Eros nicht bloß eine „Personifikation“ des menschlichen Strebens. Denn die Güter, die er verleiht, die unendliche Annäherung an das nie erreichte, aber in jedem Streben „gemeinte“ Ewige und Vollkommene gibt sich der Mensch nicht aus seiner eigenen bedürftigen Natur heraus; Eros verleiht sie ihm. Aber Eros ist nicht das Gut selbst, zu dem er hinführt, wie die alten Götter, die selbst auch das geben, wozu sie den ihnen Verfallenen führen (148). Darum ist er kein Gott, sondern nur ein Dämon, Diener und Mittler des wahren Schönen und des unveränderlichen Seins. „Die ‚Herabsetzung‘ des Eros ist ein Akt der Anerkennung wahrer Göttlichkeit“ (149). Insofern ist der, den Eros beherrscht, schon aus der Welt herausgehoben in eine geistige Jenseitigkeit (151—153) und der Rahmen des Heidentums ist durchbrochen. Eros ist „Leidenschaft“, wie die antiken Götter, insofern er Abhängigkeit ist; aber er ist „befreiende Leidenschaft“ (32), da er den Menschen durch das ihm eigene, nicht kosmische, sondern rein geistige Streben aus der Welt herausführt. (Mit vollem Recht wird das angebliche Heidentum Platos gegenüber der George'schen Deutung geleugnet: Anm. 50 zu S. 279.) Die Analogie zwischen Eros und Gnade, die S. 154 nur angedeutet wird, hätte sich noch weiter verfolgen lassen, wenn der Verf. nicht Gnade gerade vom protestantischen Standpunkt aus zu einseitig als „Verzeihung“ gefaßt hätte und zu wenig als von Gott geschenkte, zu Gott führende, treibende Kraft (ebenso 180).

Schon diese kurze Skizze zeigt, einen wie bedeutenden, nicht hoch genug zu schätzenden Beitrag nicht bloß zum historischen, sondern insbesondere zum aktuell-philosophischen Verständnis des Platonismus dieses Buch liefert. Es zeigt, daß der Platonismus gerade dort steht, wo die Verbindung zwischen der modernen „Lebensphilosophie“ und der Philosophie im alten Sinn zu suchen ist, zugleich mit der Überwindung des „Souveränitätsanspruches“, den auch noch das „existenzielle Denken“ stellt. Es zeigt zugleich, in welchem ganz konkreten (und nicht nur kritischen) Sinne der Platonismus eine Überwindung des Heidentums, ein sich Durchringen zur Erkenntnis des „wahren Gottes“ gewesen ist. Es sind auch viele wertvolle Deutungen und Anregungen zur Einzelinterpretation gewisser Stellen darin enthalten, wenn man auch z. B. die Ausführungen über die Kritik Platos an der Dichtung als nicht ganz überzeugend bezeichnen könnte. Ähnliches gilt von der Darstellung der Stufenfolgen in der Durchführung der drei Bestimmungen des Ideell-Schönen (nicht vergänglich, nicht relativ, nicht inhaerierend: 201—207) in den Sphären der sichtbaren Schönheit, der Seele, der „Wahrheiten“ und des „Schönen selbst“. Das ist wohl zu schematisch gesehen. Endlich erscheint die Beziehung der Frage des Verhältnisses von Komödie und Tragödie auf das Philosophieren selbst als etwas gezwungen und künstlich.

E. von Ivánka.

Le Blond, J. M., *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne* (Bibl. d'hist. de la philos.). gr. 8° (XXXI u. 454 S.) Paris 1939, Vrin. Fr 60.—

Jede Zeit und Philosophie hat Aristoteles in ihrer Weise gesehen, die spätgriechische und hellenistische Philosophie, das Mittelalter, die Philosophie der Neuzeit und Gegenwart. Die geschichtliche Philosophiebetrachtung ist abhängig von der philosophischen Situation, aus der heraus sie erfolgt. Darum ist die Aristoteleserklärung nicht

eine rein historische, sondern wesentlich auch eine systematisch-philosophische Angelegenheit, die den zugrunde liegenden philosophischen Standpunkt spiegelt.

Das vorliegende systematisch orientierte und von der großen historischen Forschung der Vergangenheit und Gegenwart reich befruchtete Werk, das in seinem ersten Teil die Wissenschaftstheorie des Organon und im zweiten die Forschungsmethode der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles untersucht, weist auf dem langen Wege seiner umfangreichen, in vielen Einzeluntersuchungen durchgeführten Betrachtung immer wieder auf ernste Begriffsverwechslungen, Zweideutigkeiten, fehlende Unterscheidungen, Inkohärenzen, Aporien und Widersprüche in den aristotelischen Gedanken hin und spricht am Schluß das harte Urteil aus: „Variété, souplesse, allant jusqu'aux contradictions sereines, — voilà sans doute l'impression dominante qu'on emporte de la lecture d'Aristote. En dépit de certains terms uniformes, de distinctions de coupe identique ramenée avec persévérance, aussi bien dans les ouvrages logiques, que dans les traités de Métaphysique ou de biologie, — il est difficile de dégager de cette oeuvre un système rigoureusement cohérent“ (432). Gegen ungefähr alle Grundbegriffe wird der Vorwurf erhoben, sie seien mit Mehrdeutigkeiten behaftet, so daß die aristotelische Philosophie auf fundamentalen Äquivokationen ruhe.

Die Wissenschaftstheorie weise mehr als *eine* Verwirrung in wesentlichen Punkten auf, u. a. das Schwanken im Gebrauch des *καθόλου*, das bald im Sinn streng absoluter Wesensallgemeinheit und bald im Sinn empirisch komparativer Tatsachenallgemeinheit angewandt sei — vgl. hierzu Kant, Kritik der reinen Vernunft B 4 —, den Mangel an Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen des Terminus „notwendig“, der so schlecht definiert sei, daß er sich von der materiellen Notwendigkeit bis zu der vom Zweck ausgeübten Anziehung erstreckt, die ständige Verwechslung von äußerer Ursache und innerem Formalgrund, die Äquivokation im Begriff der Induktion, der einen wesentlich verschiedenen Sinn habe bei der Begriffsbildung und im Schlußverfahren, das Schwanken hinsichtlich der Anzahl der Prinzipien, die bald als kleiner und dann wieder als beträchtlich größer angegeben werde, das Schwanken über die Natur der ersten Ursache, die Unklarheit in der Auffassung der Wissenschaft, die einmal aus langen, auf sehr wenige und allgemeine Erfahrungen gestützten Schlußketten bestehe und dann wieder aus unablässig wiederholten, möglichst genauen Erfahrungen, die durch die Syllogismen nur klar formuliert werden könnten; Aristoteles entscheide sich nicht eindeutig für die eine oder andere der beiden Wissenschaftsauffassungen, und was noch erstaunlicher sei, er scheine den Gegensatz zwischen beiden Auffassungen nicht rein durchzuführen. Die verwickelte Problematik der Dialektik und ihre vielfältige Beziehung zur Wissenschaft sei ihm nicht zum vollen Bewußtsein gekommen. Ja, selbst über die Natur des intellektuellen Aktes, über das Urteil und den Sinn des Urteils-, „ist“ werde die letzte Klarheit vermißt. Aristoteles sei nicht dazu vorgedrungen, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Sein“ zu ordnen und unter sich zu vereinigen, und das habe ein fundamentales Dunkel in seiner Wissenschaftstheorie zur Folge. Begriff und Definition seien verwechselt, wobei Aristoteles seine eigene Erklärung vergesse, daß man in der Untersuchung der Definition nur zu einer *πίστις* komme, die im Bereich der *Meinung*

bleibe: „Brusque transmutation des valeurs, qui modifie tout l'aspect et toute la portée de la science aristotélicienne et la fait reposer sur une équivoque fondamentale“ (275).

Die Unterscheidung zwischen Materie und Form wird mit G. Rodier als ein Gedankengebilde (un artifice de la pensée) bezeichnet. Nur uneigentlich und künstlich „teile man die Dinge in Gattung und Differenz, Materie-Form und Ursache-Wirkung ein“; das sei keine Vervollkommnung des die ungeteilte Essenz darstellenden Begriffs, sondern eine Erniedrigung der wahren und eigentlichen Erkenntnis für die Bedürfnisse des discursus (278). Materie und Form gelten vom *Sein* und nicht vom *Werden*, sie seien statische und nicht dynamische Prinzipien. Die Termini „Prinzip“ und „Akt“ seien mehrdeutig. Das Wort „Akt“ werde sowohl statisch als *Vollkommenheit* wie auch dynamisch als *Tätigkeit* genommen. Die Behandlung des Aktes als eines im Grunde homogenen Begriffs, diese Nichtbeachtung des Ineinandergreifens vitalistischer und künstlicher Schemata sei der tiefste Grund für die Aporien in den Begriffen des Bewegers, der Form und des Zweckes. Daher zum großen Teil rühre die Unbeständigkeit in der Unterscheidung der Ursachen (430).

Die Aufzählung der dem Aristoteles vorgeworfenen Begriffsverwechslungen bricht hier ab. Sie geht im vorliegenden Buch im einzelnen noch viel weiter, ohne jedoch grundsätzlich neue Gesichtspunkte zu eröffnen. Ihrerseits entstammen die erhobenen Bedenken nicht der wesentlich von Aristoteles abweichenden Gedankenwelt der modernen Philosophie, vielmehr sind es Erwägungen, die im wesentlichen *innerhalb* der aristotelischen Philosophie vollzogen werden.

Bekannt ist, daß die Philosophie des Aristoteles sowohl in ihren Grundlagen wie auch in einzelnen Teilen des Ausbaues Lücken aufweist und durch die Scholastik, vor allem durch Thomas von Aquin wichtige Ergänzungen erfahren hat, die ihrerseits ganz aus dem Geist der aristotelischen Philosophie heraus erfolgt sind. Wenn aber die Mängel dieser Philosophie so fundamental und zahlreich wären, wie das vorliegende Buch meint, wäre es gewiß schwer zu verstehen, daß Aristoteles seine gewaltige, Jahrhunderte, ja selbst Jahrtausende umspannende Bedeutung erlangt hätte.

Zuzugeben ist, daß Aristoteles den wesentlichen Unterschied der empirischen und apriorischen Erkenntnis nicht klar bestimmt — vgl. C. Nink, *Sein und Erkennen*, Leipzig 1938, 84 f. Anm.; J. de Vries: *Schol 14* (1939) 100 f. — und die Prinzipienlehre nicht systematisch entwickelt hat. Daß das auf viele Punkte seines Systems und insbesondere seiner Wissenschaftslehre einwirken muß, ist unvermeidlich. Andererseits sind aber im vorliegenden Werk wesentliche Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie in ihrem Sinn verfehlt, so daß infolgedavon recht viele Einwände nicht zum wahren Sinn des aristotelischen Gedankens vordringen. An erster Stelle gilt das vom Wesen der vom Nus vollzogenen intellektuellen Erkenntnis und ihrem Verhältnis zur Erfahrung. Das Buch wird der Leistung des Nus, der, im Unterschied von der Sinneswahrnehmung, das Objekt nicht bloß einfach hinnimmt, sondern in seinem inneren logisch-teleologischen Gehalt und Aufbau, in den das Objekt innerlich konstituierenden Prinzipien erfaßt, nicht gerecht. Es muß darum das Wesen der Prinzipien- und Individualerkenntnis, den Sinn der Abstraktion, der genera und species, die Bedeutung des intellectus agens, die Möglichkeit des Fortschritts

in der Wesenserkenntnis, den Sinn der der Wesenserkenntnis eigentümlichen Vorerkenntnis, das Wesen und die Erkenntnisweise der apriorischen Formen und Grundsätze, den inneren Zusammenhang von Logik und Metaphysik, logischer und realer Möglichkeit und Notwendigkeit verkennen. Es ist derselbe Punkt, an dem angefangen von Straton physicus, dem zweiten Nachfolger des Aristoteles im Lehramt und in der Leitung der peripatetischen Schule, so oft im Laufe der Philosophiegeschichte das Mißverständnis eingesetzt hat. Auffallend ist, daß die besten Aristoteleskommentare, diejenigen des hl. Thomas von Aquin, nur einigemal und zwar in ganz unwesentlichen Punkten herangezogen sind. Gerade diese hätten in der Frage nach dem Wesen der intellektuellen Erkenntnis (und in vielen anderen Fragen) zu einem tieferen Verständnis der aristotelischen Gedanken führen können, so daß die innere Haltung des Buches eine wesentlich andere geworden wäre.

In innerem Zusammenhang mit der Verkenning der ursprünglichen Leistung des Intellekts stehen viele andere Mißverständnisse. So bleibt unbeachtet, daß Potenz und Akt, Materie und Form bei Aristoteles ihrem ursprünglichen Sinn nach nicht Seiende, sondern innere, das kontingente bzw. materielle Seiende konstituierende Prinzipien sind, daß die Finalität nicht erst dem Lebendigen, sondern ausnahmslos jedem Seienden wesentlich ist, daß die Materie naturhaft auf die Form hingeeordnet ist und in diesem Sinne nach ihr strebt, daß die ἐνέργεια erste Vollkommenheit des Seienden ist und naturnotwendig das Wirken zur Folge hat. Verkannt ferner wird, daß *jeder* Satz relational und jedem Urteil die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat wesentlich ist, daß das „ist“ immer ein *Verhältnis*, nämlich die Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis primus oder secundus besagt, immer also auch die Beziehung auf das mögliche oder wirkliche Dasein des im Urteil ausgesagten Sachverhalts einschließt. Es ist hier nicht der Ort, diese und die andern innerlich hierher gehörigen Lehrstücke positiv zu begründen; verwiesen sei auf das Buch des Referenten: Sein und Erkennen, wo aus dem Geist der aristotelischen Philosophie heraus der Versuch einer eingehenderen Begründung und weiteren Zurück- und Durchführung der Grundbegriffe und -sätze gemacht ist. Geist und Wesen der aristotelischen Philosophie sind wesentlich anders, als sie im vorliegenden Buch erscheinen.

C. Nink S. J.

Rahner, K., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. gr. 8^o (XVI u. 296 S.) Innsbruck 1939, Rauch. M 8.40; geb. M 9.60.

Dieses Werk ist ohne Zweifel eines der bedeutendsten Bücher, die in den letzten Jahren zur scholastischen Philosophie erschienen sind. Fern von allem unlebendigen Wiederholen überlieferter Lehrstücke, sucht der Verf. zu einem tieferen und ganzheitlicheren Verständnis der thomistischen Erkenntnismetaphysik vorzudringen und diese dadurch als Antwort auf die neuzeitliche Frage nach dem Menschen und seinem Sein in Welt und Überwelt zu erweisen. Auf eine vereinfachende Formel gebracht, könnte die Absicht des Buches etwa so umschrieben werden: Das „In-der-Welt-Sein“, in das Heideggers Existenzphilosophie den Menschen hineinbannt, soll — bei aller Anerkennung seiner grundlegenden Bedeutung — durch das (im Sinne Maréchal's gedeutete) Unendlichkeitsstreben des Geistes überstiegen werden, oder besser: als schon immer über-