

Besprechungen

Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Das Zeitalter der großen Bildner und Bildungssysteme*. Drittes Buch, zweiter Teil. gr. 8^o (462 S.) Berlin 1947, de Gruyter. 20.— DM.

Die Ausgabe dieses wertvollen Bandes ist durch ihr Erscheinen in der ersten Nachkriegszeit vielfach weniger beachtet worden. Sein Inhalt wird daher auch heute noch das Interesse der Leser der Zeitschrift erwecken. Es wird damit zugleich eine nachträgliche Bitte des Verlags gern erfüllt.

Wenn *Platos* Erziehungs- und Staatsidee (1-104; 255-344) in Umkehrung des Protagoreischen Satzes auf dem Gesetze, daß Gott Maß aller Dinge ist (321), beruht, dann gibt Plato damit seinem Humanismus nicht nur ein theologisches Zentrum (321, 344), sondern dieses Ideal von der Formung des Menschen bedeutet gleichzeitig einen Wendepunkt in der Geschichte griechischer *Paideia* (93). An die Stelle der von den Dichtern verherrlichten menschlichen Idealbilder der *Arete* wird das „göttliche Gute als das Paradigma schlechthin“ (10) gestellt. Die „Verähnlichung mit Gott“ (*Theait.* 176 B) ist der prägnanteste Ausdruck platonischer *Paideia*, die letzthin nichts anderes besagt „als die Wandlung und Läuterung der Seele zur Schau des höchsten Wesens“ (18). Diese seelische Umkehrung ist weder ein vereinzelter Erlebnisakt noch eine plötzliche Erleuchtung (25), sondern ein von menschlichem Bemühen getragener langjähriger innerer Umwandlungsprozeß (42), dem die Dialektik (35-47) das wissenschaftliche Rüstzeug, zur Idee des Guten vorzustoßen, vermittelt. Somit wird nicht die Zeit, sondern die „Ewigkeit“ (100; vgl. 99-104: *Paideia* und Eschatologie) zum Rahmen der *Paideia*. Für den Menschen, als Bürger zweier Welten (89), ist der Tod Übergang zur „ewigen *vita contemplativa*“ (45). Mit diesem für *Platos Paideia* charakteristischen Jenseitsaspekt ist noch ein anderer entscheidender Unterschied zur *Polisethik* ausgesprochen, da die Unsterblichkeit des Namens durch die „Ewigkeit der Seele“ (101) abgelöst wird. Von nun an beansprucht die Philosophie den Primat in der Erziehung und nicht wie früher die Poesie (90-98), der Plato den Vorwurf macht, sie stachele die Leidenschaften auf und „wende sich nicht an den besten Teil der Seele“ (95). Aus der Kritik an der bisherigen Rhetorik (255-270) erwächst ihm ein neues Ideal dieser Kunst und die Erkenntnis ihres Wertes für die *Paideia*, wenn sich „die Ausdrucksfähigkeit mit dem Wissen der Wahrheit“ verbindet (265). Der platonische Humanismus mit seiner neuen Bewertung des Menschen macht endlich *Platos* Lehre von den Staatsformen zu einer „Pathologie der menschlichen Persönlichkeit“ (51). Der Geist der Verfassung ist nichts anders als „das Ethos des Menschentypus, der sich die ihm gemäße Staatsform von innen her geschaffen hat“ (51; *Pol.* 544 D). Die äußere Erscheinungsform des Staates ist also nur das Sichtbarwerden des „Staates in uns“ (79-90). Staatslehre wird somit zur Lehre vom Menschen (51). Da also richtiges Staatsethos in der gesunden Seelenstruktur des Individuums gründet, muß die Seele von frühester Kindheit an behandelt werden, wie es Plato in den Gesetzen (289-344) in wachsender Rücksichtnahme auf die Erfahrung darlegt. Die von Kindheit an einsetzende Erziehung zum vollkommenen Bürger zielt ab auf die „Verwurzelung der bewußten rationalen Schicht der *Paideia* in die vorrationale, unbewußte oder halb-bewußte Schicht des seelischen Lebens“ (301). In den „Gesetzen“ mit ihren ebenfalls „theozentrischen Grundgedanken“ (333) geht Plato den umgekehrten Weg als im „Staat“ (1-99), der allen Nachdruck der *Paideia* auf die höchste Stufe legt (301). Wenn Plato durch die Gesetzgebung dem *Paideiagedanken* zum Siege verhelfen will (293), dann wird der Philosoph als Gesetzgeber zum Bildner der Seele (308).

Während also Plato Bildung und Kultur auf dem Wissen um den höchsten Wert gründete (106) und das Innere des Menschen der Schwerpunkt der Erneuerung bildete (112,124), sah sein Gegner *Isokrates* (105-225) *Paideia*, die er ebenfalls als Lebensfrage des griechischen Volkes erkannte, in einer allgemeinen praktischen Bildung (109), wie sie der antike Redner verkörperte. Rhetorik war ihm kein indifferentes formales Werkzeug (131), sondern sie besaß eine ethische

Zielsetzung mit unmittelbar praktischer Anwendung (112). Dieses Bildungsideal vom Logos als kulturschaffender Macht lebte aus der Überzeugung, daß die Sprache als sinnerfüllte Rede auf alle menschlichen Angelegenheiten bezogen (212, 213), alle Kräfte, die menschliche Gemeinschaft zusammenhalten, in sich schlösse (224). Für Isokrates gab es kein Wissen im Sinne Platos (218), sondern nur eine Sophia, deren „Wesen darin bestand, das für den Menschen Beste auf Grund bloßer Meinung (Doxa) zu treffen“ (219). Der gesunde Menschenverstand war ihm letzte Instanz des Urteils (220). Während platonische Paideia die Idee des Guten als Maß aller Dinge hinstellte, hielt Isokrates an der Idee des persönlichen Vorbildes fest (163, 182). Plato stellte die Herrscherbildung auf die Grundlage der Kenntnis des höchsten Wertes (164), Isokrates dagegen auf die des historischen Wissens (165-167). Durch Formung der Seele wollte Plato sein Ziel erreichen (177), Isokrates durch Wiederherstellung der Verfassung vergangener Jahrhunderte (176). Damit wurde „der Staat autoritativ zum äußeren Träger der Erziehungsaufgabe“ (177).

Im bewußten Gegensatz zur sophistischen Bildungsbewegung des „gekünstelten Wortes“ (254), die ihren Höhepunkt in Isokrates fand, lieferte *Xenophon* (226-254) vom Standpunkte „festbegründeter Bürgerlichkeit und Verständlichkeit“ (226) auch einen Beitrag zur Diskussion der Paideia. Den Leiden der Demokratie seiner Zeit, als deren Quelle er den „übertriebenen Selbstbehauptungstrieb des einzelnen, der keine Pflichten, sondern nur Rechte des Bürgers zu kennen schien“ (240), erkannte, glaubte er als Heilmittel sein Bildungsideal, die „Verbindung kriegerischer und landwirtschaftlicher Tüchtigkeit und Pflichtauffassung“ (247), anbieten zu können. Dieses Erziehungsideal war das Ergebnis persönlicher Erfahrung. Einmal ward ihm zum Schicksal „die romantische Gestalt des persischen Rebellenprinzen“ (227), welche ihn erkennen ließ, daß „wahre Mannestugend und vornehme Sinnesart und Haltung nicht das Vorrecht der griechischen Rasse als solcher seien“ (231). Daß ein Grieche sich für die Gestalt des Kyros erwärmte, war nicht allein ein Ausdruck des Wandels der Zeit, sondern „rückte zugleich die Möglichkeit einer Befruchtung der persisch-orientalischen Kultur durch die griechische zum erstenmal als Problem in den Vordergrund, indem sie auf die Paideia des persischen Adels als kulturpolitischen Faktors hinwies“ (232). Mit der aus eigener Tätigkeit gewonnenen Erkenntnis vom erzieherischen Wert des Berufes des Landmannes, von dem in „*Oikonomikos*“ die Rede ist, wurde nicht nur der selbständige Wert der ländlichen Welt bewußt, sondern gleichzeitig wurde so deutlich, daß der Polis nicht mehr die Führung in der Paideia oblag.

Der sinkende Polisstaat mit seiner letzten gewaltigen Anstrengung zur Rettung seiner Existenz fand in den Reden des *Demosthenes* (345-374) seinen literarischen Ausdruck. Obwohl er nach dem Vorbilde Solons der Gegenwartsgeneration alle politische Verantwortung zusprach (362) und sie durch den Stachel der Erinnerung an Athens vergangene Größe zum höchsten Einsatz antrieb, konnte er den Polisstaat, dessen geschichtliche Lebensformen sich ausgelebt hatten (373), nicht mehr retten. Der vergebliche Widerstand gegen die neuaufbrechenden Zeitmächte war Ausdruck des „überpersönlichen Gesetzes der zähen Beharrung eines Volkes in der einmal von ihm geprägten Lebensform“ (347).

J., der klassische Philologe und Humanist (vgl. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953, 9), darf für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, der Altertumswissenschaft durch Neuinterpretation der Quellen einen fruchtbaren Auftrieb geschenkt zu haben. So hat er das Bewußtsein von der geistigen Sendung der Antike wieder verlebendigt. Ihre Werte und Erkenntnisse bleiben uns keine rein historischen mehr, sondern ihre Anliegen berühren auch uns heute unmittelbar und rechtfertigen damit die Auseinandersetzung mit dem geistigen Erbe der Antike. Vor allem aber weist er der Altphilologie den Weg, aus der formalen Erstarrung herauszukommen, in die sie durch ein den Naturwissenschaften entlehntes falsches Wissenschaftsideal hineingeriet. Deshalb verlor sie den Bezug zum lebendigen Menschen und seinen vielfältigen Lebensformen, die doch allein Träger der Werte sind. Daß mit Recht ähnliches auch für die Philosophie gilt, erwähnt J. a.a.O. 17.

Die gleiche wissenschaftliche Anerkennung gebührt auch dem gerade in 3. Aufl.

erschienenen 1. Bd. der *Paideia*, der sich einmal mit der Bildung der griechischen Frühzeit (23-303), dann mit der Höhe und Krisis des attischen Geistes (307-513) auseinandersetzt.

K. Ennen S. J.

González Alvarez, A., *Introducción a la metafísica*. gr. 8^o (393 S.) Mendoza 1951, Universidad Nacional de Cuyo.

Das umfangreiche Werk ist ausschließlich den grundlegenden Fragen nach Begriff, Möglichkeit, Methode und Quellen der Metaphysik gewidmet. Der weitaus größte 1. Teil (9-200) behandelt geschichtlich und systematisch den *Begriff der Metaphysik*. Im Kap. über die geschichtliche Entwicklung des Begriffs der Metaphysik sind den einzelnen Abschnitten gut ausgewählte Texte von den Vorsokratikern bis Kant in spanischer Übersetzung beigegeben, ähnlich in der systematischen Darlegung Texte scholastischer Autoren. Das Wesen der Metaphysik sucht G. zuerst durch eine vorläufige Bestimmung des Zugangs zu ihr zu klären. Er wendet sich hier vor allem gegen alle Richtungen, die den Zugang zur Metaphysik in der Intuition sehen. Ockham habe der modernen Philosophie diesen Irrweg gewiesen; vor allem im Rationalismus, der eine übersinnliche Intuition als Ausgangspunkt annahm, sei er immer wieder versucht worden. In diesem Zusammenhang lehnt G. auch die Redeweise Maritains ab, der von einer „abstraktiven Intuition“ spricht (104). (Der wirklich nicht sehr glückliche Ausdruck findet sich übrigens schon früher bei Garrigou-Lagrange, Dieu, 1920, 107.) Ausgangspunkt der Metaphysik kann nur die viel mißkannte Abstraktion sein. G. kennzeichnet die Abstraktion, durch die das Seiende als Seiendes erreicht wird, schon hier genauer als den dritten Grad der formalen Abstraktion. Materialobjekt der Metaphysik ist „jedes Seiende, dessen Existenz hinreichend gesichert ist“ (133), wobei mit „Existenz“ offenbar „wirkliche oder mögliche Existenz“ (134) gemeint ist; entsprechend dieser Bestimmung des Materialobjektes rechnet G. mit der Möglichkeit, daß sich der Bereich der Metaphysik mit dem Fortschritt der Wissenschaft erweitert. Formalobjekt der Metaphysik ist das Seiende „als Seiendes“; dadurch unterscheidet sich die Metaphysik von der Naturphilosophie, die G. im Gegensatz zu Descoqs und andern scholastischen Autoren nicht als „besondere Metaphysik“ gelten lassen will (84), von der Logik und von der Theologie.

Im 3. Kap. wendet sich der Verf. den Teilgebieten der Metaphysik zu und erörtert die Frage, wie in der Verschiedenheit der Teile die Einheit der Metaphysik gewahrt bleibe. Da das Seiende als solches den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik bildet, ist die Ontologie der erste Teil der Metaphysik. Gott ist als Ursache des Seins der endlichen Seienden Gegenstand der Metaphysik; darum ist die „natürliche Theologie“ deren zweiter wesentlicher Teil. Eingehend behandelt G. sodann die Frage, ob auch die Lehre von den geschaffenen Geistwesen, d. h. von der menschlichen Geistseele und den geschaffenen reinen Geistern, zur Metaphysik gehöre. Diese Frage verneint er. Die menschliche Geistseele ist wesentlich Form des Leibes; darum abstrahiert ihr Begriff nicht völlig von der Materie. Zur Erkenntnis geschaffener reiner Geister fehlt der Philosophie jeder sichere Zugang; in der natürlichen Ordnung finden wir keine Wirkung, die mit Gewißheit auf geschaffene Geister als ihre Ursache zurückgeführt werden könnte; philosophische Konstruktionen aber, die sich im Bereich der bloßen Möglichkeit bewegen, scheinen dem Verf. wenig vertrauenswürdig (174). Dagegen erkennt G. die Erkenntniskritik als dritten Teil der Metaphysik an. Schon die Alten schrieben die Aufgabe, die Prinzipien gegen ihre Leugner zu verteidigen, der Metaphysik zu. Entscheidend aber ist, daß der Gegenstand auch der Erkenntniskritik das Seiende als solches ist, nämlich insofern es sich im Geist des Menschen darstellt. Die Erkenntniskritik kann allerdings nach G. nicht Grundlage der Metaphysik sein. Die vulgäre Begründung, die er im Anschluß an Maritain dafür gibt (es sei absurd, anzunehmen, die erste Bewegung eines Wagens sei die Rückkehr auf seine eigenen Spuren), vergißt, daß eine gleichzeitige Rückkehr zu sich selbst jedem geistigen Akt wesentlich ist. Selbstverständlich kann man nicht auf den eigenen Akt reflektieren, wenn keiner da ist; aber dieser Akt braucht