

Ausdruck in dem Worte „Durch Leiden lerne“ findet, entzündet sich an der menschlichen Hilflosigkeit (95). Grund menschlichen Leidens ist die Schuldhaftigkeit; folgendes sind ihre Elemente (96): sie verdirbt und vergiftet alles sie Umgebende; erzeugt aus sich notwendig neue Schuld; auf Grund der Gesamthaftung muß auch der Unschuldige leiden; die von Generation zu Generation immer neu entstehende Schuld ist keine Erbanlage, sondern irrationales Element dämonischer Gewalt, ein rational nicht faßbarer Gegensatz von Schicksal und schuldvoller Tat. Hier offenbart sich das tragische Doppelantlitz menschlichen Handelns: er unterliegt dem unentringbaren Zwang zur Entscheidung, die er aus voller Freiheit trifft, aber, wie auch immer sie ausfällt, immer wird sie schuldhaft sein. Wenn auch Aischylos menschliche Existenz in ihrer Fraghaftigkeit und Schuldverfangenheit sieht, dann weiß er doch, daß über allem Irren der persönliche Wille Gottes steht, frei von grausamer Willkür, in sich einend Güte und Gerechtigkeit, mit dem Harten auch das Heil verbindend.

Durch *Sophokles* (99—147), dem Tragiker der Parthenonzeit, findet das Tragische seine reinste Ausprägung. Dem menschlichen Planen steht die dunkle Schickung der Götter gegenüber, vor der es in Scherben sinkt (120 121). Aber dem übermächtigen Schicksal gegenüber ist der Mensch nicht der resigniert Empfangende (123), sondern wie im Oidipus erleben wir die gesteigerte Aktivität des tragischen Menschen, der mit dem Schicksal ringt und es untergehend überwindet, da „er es in seinen Willen hineinnimmt“ (123). In Erkenntnis seiner Grenzen muß sich menschlicher Wille dem göttlichen beugen (144). Wie Aischylos sieht auch Sophokles menschliche Not auf dem Hintergrunde des Göttlichen. Während aber Aischylos das Verlangen hat, die Gottheit zu verstehen, und glaubt, daß sie verstanden werden kann, steht über dem Werk des Sophokles das Wort (144): ἀλλ' οὐ γὰρ ἂν τὰ θεῖα κρυπτόντων θεῶν μάνοις ἂν, οὐδ' εἰ πάντ' ἐπεξέλθοις σκοπῶν (fr. 833 N. 919 P.).

Sophokles hat auch den Menschen groß gestaltet (146). Geschieden ist er vom Göttlichen durch das Unvermögen der Kräfte, gleicht ihm aber durch den „Adel des Geistes“ (146), ausgezeichnet ist der menschliche Schicksalsträger durch den Willen zum Handeln; so steht er und die Gottheit im Verhältnis „feindlich-liebender Verflochtenheit“ (146). Hinzu kommt noch jene andere Art der Polarität, daß „viele dieser großen Leidenden und in ihrem Leid Einsamen zugleich auch große Liebende“ sind (146).

Grelles Pathos wechselnd mit Reflexionen (141), das ist der Stil des *Euripides* (148—213). Geradezu modern klingt es, wenn die Nachrichten seiner Vita ihn im Gegensatz zu seinen Vorgängern als den schöpferischen, aber unverständenen Menschen hinstellen, dessen Distanz zur Umwelt ihm einen tragischen Akzent aufdrückt (151). Er gilt als der Maler großer Seelenbilder, der weiß, wie in menschlicher Seele Haß und Liebe, Wildes und Zartes nebeneinanderliegen (165). Sein Interesse ist mehr dem Menschen, dem psychischen Einzelphänomen, dessen Motivierung, Ablauf und Auswirkung, zugewandt als einer Zwiesprache mit den Göttern (171 212 213). Gewiß, auch die Götter gehen über seine Bühne (209), aber ein neues Denken ist auf ihre Unzulänglichkeit aufmerksam geworden, meldet sittliche Forderungen an, die ein Rationalismus an die Überlieferung zu stellen hat (188). Diese kritische Haltung ist Zeichen einer geistigen Unruhe, die aus der Geborgenheit unbezweifelnder Tradition heraustritt und Einsicht erhält in den antinomischen Charakter des Menschen und seiner Umwelt. Die olympischen Götter sind zwar noch Realitäten, aber sie genügen dem neuen Denken nicht (211). Deshalb zieht sie Euripides im Gegensatz zu seinen beiden Vorgängern in seiner tragischen Weltansicht als Gegenspieler des Menschen aus seinem Drama zurück (211). Der bei Sophokles gewonnene Begriff des Tragischen ist auf Euripides nicht mehr anwendbar; er hat ihn säkularisiert (211), obwohl er eine Säkularisation nicht verträgt.

K. Ennen S. J.

Vanhoutte, M., *La Méthode Ontologique de Platon* (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 18). gr. 8<sup>o</sup> (193 S.) Louvain 1956. Institut Supérieur de Philosophie. 160.—Fr. belg. — Henle, R. J., S. J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic Texts in the writings of St. Thomas*. gr. 8<sup>o</sup> (XXIII u. 487 S.) Haag 1956, Nijhoff. 30.—fl.

1. Das Buch von M. Vanhoutte wendet sich gleich zu Beginn (17—20) gegen die, nach der Meinung des Verfassers, allzu harmonisierende Darstellung, die A. J. Festugière in seinem Buche *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936 (vgl. Schol 13 [1938] 412—415) vom platonischen System gegeben hat. Nach dem Verfasser besteht ein völliger methodischer Bruch in der Entwicklungslinie der platonischen Dialektik, der durch die Problematik des Parmenides bezeichnet wird. Vorher ist die Idee für Platon ein in intuitiver Weise erfassbares „Urbild“, Über- und Unterordnung der Ideen besteht zwar, aber nicht in der Weise, daß die speziellere dialektisch-ableitend aus der generischen entwickelt wird, sondern so, daß die Verbundenheit der Ideen gleichfalls durch einen intuitiven Erkenntnisakt erfaßt wird — nachher (seitdem im Parmenides die Problematik des Urbild-Abbildverhältnisses erkannt ist und das Argument des *τρίτος ἀνθρώπος* auftaucht) sucht Platon nicht mehr die Idee, und auch nicht die Elemente der Ideen, sondern die letzten Strukturelemente des Seienden, in vollster Allgemeinheit, aus denen die reale Vielfalt dialektisch-deduzierend, d. h. also in keiner Weise mehr intuitiv, begriffen und abgeleitet werden kann. Hier liegen — meint der Verf. — zwei prinzipiell verschiedene Methoden der ontologischen Analyse vor, die sich keineswegs dadurch in Übereinstimmung bringen lassen, daß man schon für die intuitive Ideeenerkenntnis einen hierarchischen Aufbau der Ideenwelt annimmt, und für die dialektisch-zerlegende (im Aufstieg) und deduzierende (im Abstieg) Erkenntnisweise doch, wenigstens auf dem Gipfel, wo sich alles im Brennpunkte des „Einen“, schlechthin Seienden sammelt, ein Umschlagen ins Intuitive voraussetzt.

Die These ist nicht so neu, wie es nach den Äußerungen des Verfassers scheinen könnte. Schon 1949 hat P. Wilpert in seiner Studie: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (Regensburg 1949, vgl. Scholastik 26 [1951] 253—255) geschrieben: (S. 157) „Platon hat selbst an der Ideenlehre Kritik geübt. Diese Nachricht bedeutet eine Überraschung wohl selbst für die aufgeschlossensten unter seinen Verehrern... Der Parmenides zeigt einen offenen Angriff gegen dieses Heiligtum (nämlich der Ideenlehre).“ Der Verfasser zitiert Wilperts Studie nicht und kennt sie offenbar nicht. Das würde nichts machen. Die Fiktion der vollständigen Erfassung der einschlägigen Fachliteratur, die man bei derartigen Untersuchungen immer noch aufrechtzuerhalten bestrebt ist, erweist sich (hüben und drüben!) bei den heutigen Bibliotheksverhältnissen immer mehr als undurchführbar. Schlimm ist aber — und das ist das Neue an dieser Studie —, daß sie behauptet, Platon habe in den Dialogen, die auf den Parmenides folgen, überhaupt nicht mehr nach den Ideen geforscht bzw. nach den Aufbauelementen der Ideen, sondern nach den Aufbauelementen des Seins schlechthin, jenseits der Polarität von Idee und konkreten, wandelbaren Gegenständen. Denn sie beweist das keineswegs, ja man kann ihr eine Reihe von Stellen entgegensetzen, in denen, auch in den späteren Dialogen, die Ideen ihren ontologisch unverrückten Platz behaupten, so daß sich Wilperts Formulierung als richtig erweist (a. a. O. 158): „Freilich geht diese Kritik nicht bis zu einer Abkehr von der Ideenlehre. Aber... die Ideen sind nicht das Letzte.“ Das gilt selbst von dem Dialog, in dem die Schilderung der Elemente, aus denen der sichtbare Kosmos besteht, völlig im Vordergrund steht, nämlich für den *Timaios*. Auch dort besteht noch die „Welt der Vorbilder“, auf die „hinblickend“ der Demiurg die reale Welt schafft. Nur soviel ist zuzugeben, daß die Kategorien, die die veränderliche Welt des „Bewegten“ und des „Anderen“ (obwohl es „Bewegung“ und „Andersheit“ auch in der Ideenwelt gibt) von der Ideenwelt absetzen und unterscheiden, selbst in die Reihe der Ideen eingetreten sind, und so die reale Welt irgendwie mehr „miterfaßt“ wird, als in den früheren Dialogen, wie ja auch der Ideencharakter der Zahl und der geometrischen Form jetzt erst ganz ins philosophische Blickfeld getreten ist, während das Mathematische früher mehr nur als Propädeutik zur Ideeenerkenntnis und als Beispiel für ihre Unabhängigkeit von der Erfahrungserkenntnis diente. Zuzugeben sind auch Beobachtungen, wie die, daß der Weg des Symposions, der vom Schönen über das Gute zur Idee des Guten selbst emporführt, nicht ein hierarchischer Anstieg durch „Versammlung“ des Besonderen im jeweils allgemeineren ist, also nicht der Weg der „aufsteigenden Dialektik“ vom Besonderen zum „Sein schlechthin“ in seiner Allgemeinheit (wenn auch die Zielpunkte beider Wege real für

Platon zusammenfallen), und daß das Verflechtungsverhältnis der fünf Begriffe im Sophistes, die „durch alle anderen hindurchgehen“ (Theaitet. 197 D, Sophistes 253 A, 259 A, 260 A), nicht dasjenige der Über- und Unterordnung, der Hierarchisierung, des dialektischen Aufstiegs und Abstiegs ist. Das berichtigt zwar in einigen Einzelheiten das Bild, das Festugière vom System Platons gegeben hat, schließt aber nicht aus, daß bis zu Ende primär von den Elementen *der Ideen* die Rede ist, wenn auch, wie schon Wilpert (und andere) erkannt haben, nicht mehr die intuitiv erfassbare Einzelidee, sondern ihre Zerlegung auf weitere Denk- und Seins-elemente (Seins-elemente des *idealen Seins*) im Vordergrund des philosophischen Interesses steht. Sachlich ist ja zuzugeben (und gerade die Opposition des Aristoteles gegen die Zerlegung der Idee in Elemente und erste, vor der Einzelidee stehende Denkkomponenten, sein Insistieren auf das *ἄτομον εἶδος* und die Unmittelbarkeit und Ungeteiltheit der *νόησις* lebt von dieser Einsicht), daß die eine Betrachtungsweise, konsequent zu Ende gedacht, die andere ausschließt. Es ist aber historisch falsch, wenn man annehmen wollte, daß Platon zunächst die Intuition der Idee, ohne jede Koordination der Ideen in einem hierarchischen System, gelehrt habe, und dann, nach dem Parmenides, überhaupt nur mehr Seins-elemente suche, die eine dialektische, d. h. also unintuitive Ableitung des Realen gestatten. (Der Verfasser widerspricht übrigens seiner These selbst, wo er zugibt [63], daß schon in der Politeia eine Fusion der beiden Betrachtungsweisen versucht werde.) Gerade dieses Schweben zwischen intuitivem Erschauen und dialektischem Analysieren ist ja das Kennzeichen der platonischen Erkenntnislehre, und es tritt am deutlichsten dort hervor, wo, auf dem Gipfel des dialektischen Anstiegs die höchste Schau, die ganz in den Ausdrücken eines mystischen Erlebens geschildert wird, zugleich die reinste rationale Erkenntnis, das schlechthinnige *πέρας*, die höchste Intellektualität sein soll. Hier hat Festugière wohl die Absicht und den Geist Platons am richtigsten gekennzeichnet; daß unser Erkennen in Wirklichkeit nicht so beschaffen *ist*, wer wüßte das nicht? Aber es geht nicht an, aus einer sachlichen Einsicht heraus die Aufeinanderfolge von zwei deutlich getrennten Phasen des platonischen Denkens anzunehmen, in denen, zeitlich voneinander abgesetzt, die beiden Standpunkte jeweils allein herrschend gewesen sein sollen, deren Unvereinbarkeit erst wir erkannt haben (bzw. seit der Stellungnahme des Aristoteles haben erkennen können), während Platons ganzes Streben darauf ging, eben dieses Zusammenfallen der „Schau“ und des „Verstehens“ in jeder einzelnen Ideenerkenntnis und insbesondere auf dem Gipfel des Erkennens, der Anschauung der Idee des Guten, von der jede Erkenntnis erst ihren Wahrheitswert erhält, als realisiert zu betrachten. Als moderne Kritik an platonischen Gedankenmotiven, von unserem Standpunkt und unseren Einsichten aus, kann man die Feststellungen des Buches wohl gelten lassen, aber nicht als historisch zutreffende Darstellung des Ablaufs der Entwicklung des platonischen Denkens und der jeweils von ihm in seinen verschiedenen Phasen verwendeten Methoden. Gerade eine solche historische Darstellung will das Buch aber sein. Das Bild, das es vom platonischen Denken gibt — trotz richtigen Beobachtungen im einzelnen —, ist als unzutreffend abzulehnen, da es, auf Grund eines Gegensatzes, der erst uns als solcher bewußt werden konnte, eine übertrieben kontrastierte Charakterisierung der angeblich unvereinbaren methodischen Phasen des platonischen Denkens gibt, und dabei für das Hauptanliegen des Platonismus, das gerade in der Vereinigung dieser beiden Elemente gelegen ist, das historische Einfühlungsvermögen vermissen läßt. Es öffnet uns aber, gerade durch seine sachlich berechnete Kritik, die Augen für eine Tatsache, die oft nicht genügend betont wird: daß nämlich Platon mit seinem Ideal einer, die Realität von der Idee her durchleuchtenden, und vom Allgemeinen zum Besonderen herabsteigenden, nicht vom Empirischen her aufbauenden Erkenntnis, etwas angestrebt hat, was eben nicht zu verwirklichen war, weil es der Natur der menschlichen Erkenntnis widerspricht, und ihr ein Ziel anweist, das für sie zu hoch angesetzt ist.

2. Das Werk von R. J. Henle ist nicht, wie man nach dem Haupttitel vermuten könnte, eine Darstellung des platonischen Elements im Thomismus — auch das ein Problem, das einer ähnlich eingehenden Studie wert wäre; man müßte da die platonischen Grundgedanken untersuchen, die (manchmal gar nicht als solche erkannt)

durch das augustinische Traditionselement einerseits, durch die „auctoritas“ des Areopagiten andererseits, in den geistigen Aufbau des Thomismus eingegangen sind, und so grundlegende Aufbauelemente wie den Gedanken geliefert haben, daß der amor naturalis jedes Wesens auf seine eigene Vollkommenheit, und insofern, da diese ein modus participandi Deum ist, auf Gott gerichtet ist, und demnach ein und derselbe amor naturalis die ganze Schöpfung durchdringt und bewegt — man müßte von der Integrierung des Aristotelismus durch platonische Gedanken sprechen (oft durch die neuplatonisierenden spätantiken Aristoteleskommentare angeregt), die den historischen Aristotelismus oft sehr sinngemäß in der Richtung seiner platonischen Ansätze ergänzt. Aber der Untertitel zeigt, daß es sich um etwas ganz anderes handelt: um die bewußten Äußerungen des hl. Thomas über Platon und die Platoniker, die meist zu Stellungnahmen, ja zu polemischen Stellungnahmen gegenüber dem Platonismus werden.

Entsprechend der Methode des Buches treten nämlich nur *die* Stellen in den Blickpunkt der Untersuchung, an denen sich Thomas bewußt, und zwar mit dem Bewußtsein der *Distanz* von seinem eigenen Denken, über den Platonismus äußert. Denn das Werk ist so angelegt, daß es — Schritt für Schritt — die Stellen vorlegt, an denen Thomas Lehren Platons oder der Platoniker ausdrücklich erwähnt, mit Angabe der Quelle, aus der Thomas seine Kenntnis von dieser Lehre geschöpft hat oder geschöpft haben kann. In einem analytischen Index werden dann die Stellen nach den einzelnen Lehrpunkten angeführt und gruppiert, die sie behandeln. So weit ist das Buch eine vortreffliche Vorarbeit für weitere Untersuchungen, die — wie der Verf. selbst S. XXII bemerkt — die Frage der Quellen und der platonischen Überlieferungen, aus denen Thomas geschöpft hat, erst im einzelnen werden klären müssen. Denn es ist begreiflich, daß so auch Dinge in den Bereich des Platonischen einbezogen werden, die wenig mit dem authentischen Platon zu tun haben und spätester Neuplatonismus sind (vgl. 408/409).

Der 2. Teil sucht aber, von diesen Einzelfragen abgesehen, wenigstens in großen Zügen aus den eigenen Äußerungen des hl. Thomas seine Stellungnahme zum Platonismus abzulesen und vor allem das Bild festzustellen, das er sich vom Platonismus macht, und die spekulativen Gründe, aus denen er den *eigentlichen* Platonismus — den, der ihm als solcher *bewußt* ist, im Gegensatz zu den platonischen Elementen, die in seine Synthese eingegangen sind — polemisch ablehnt. Der Verf. gibt hier eine glänzende Analyse der Thomistischen Charakteristik der „via platonica“, die selbst wieder aus den im 1. Teil gewissermaßen nur inventarisierten Thomaszitate aufgebaut ist, und zeigt, wie klar der hl. Thomas die ganzen, von ihm abgelehnten Systempunkte auf den *einen*, methodischen Grundansatz des Platonismus zurückführen wußte. Es genügt, auf zwei Schlüsselzitate hinzuweisen wie: Supponit (Plato) quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta (335) und: Plato posuit quod res, quae intelligitur, eodem modo habet esse extra animam, quo modo eam intellectus intelligit (349). Das Buch ist also nicht nur ein vorzüglicher Forschungsbehelf für weitere Studien, wie man beim ersten Anblick der bloß registrierend nebeneinandergestellten Zitate glauben könnte — mit der Analyse, die es im 2. Teil bietet, zieht es schon die Grundlinien für die weiteren Forschungen, die sich daran anknüpfen sollen, richtungweisend vor.

Endre v. Ivánka

Pöggeler, O., *Hegels Kritik der Romantik* (Abhandl. z. Philos., Psych. u. Pädagogik, 4). 8<sup>o</sup> (396 S.) Bonn 1956, Bouvier. 15.— DM.

War die Romantik auch für Hegel eine einheitliche Bewegung? Hegel gebraucht das Wort „romantisch“ nur zur Kennzeichnung der Kunstform des Abendlandes. P. sieht die *Grundlage* der Hegelschen Romantikkritik in dem Begriff des Geistes als der Subjekt gewordenen Substanz. Die Substanz ist nicht eine trübe und träge Einheit; sie ist das gegliederte, spannungsreiche wissenschaftliche System des wahren Ganzen, das alles Endliche und Einzelne, ohne die Grenzen zu verwischen, in seine konkrete, unendliche Allgemeinheit vermittelt. Die Substanz wird dieses Ganze kraft der entgegen- und in-eins-setzenden doppelten Negation, der „einfachen“ Negativität des Subjektes. Zeit und Geschichte sind die Subjektwerdung der Substanz (20—34).