

Rezensionen und Referate.

Logik.

Logica in usum scholarum. Auctore Carolo Frick S. J. Editio quinta, emendata. Friburgi Brisgoviae 1919, Herder. *N* 8,20.

Die vorliegende fünfte Auflage weist manche Aenderungen und Ergänzungen auf; so sind zwei Thesen aufgenommen über den Relativismus und absoluten Subjektivismus; ebenfalls eine These über den Pragmatismus und einige andere kleinere Ergänzungen.

Gutberlet sagt in seiner „Logik und Erkenntnistheorie“⁴ 164: „Wer eine Erkenntnislehre schreiben will, die unseren Bedürfnissen und zugleich der einzig wahren philosophia perennis et universalis gerecht wird, muss einen Blick besitzen, der nicht auf den scholastischen Horizont eingeeengt ist; er muss die scholastische Philosophie durch und durch kennen, um die zerstreuten Bausteine zu sammeln und zu verwerten; er muss die gesamte philosophische Entwicklung, insbesondere auch die neuere Philosophie seit ihrer subjektiven Richtung in Cartesius und ihrer kritischen seit Kant, nicht bloss kennen, sondern vollaut würdigen können“. Man darf diese Worte, die sicherlich zu allererst von ihrem Verfasser in seinen Werken wahr gemacht worden sind, auch auf P. Frick anwenden. „Profert de thesauro suo nova et vetera“. Alle modernen Strömungen in der Philosophie, soweit sie für die Erkenntnistheorie in Betracht kommen, sind kurz und klar dargestellt, auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft und beurteilt; das Wahre an ihnen wird angenommen, das Falsche sachlich zurückgewiesen. Man wird kaum einen bedeutenden Philosophen der Neuzeit und Gegenwart finden, der nicht wenigstens kurz berücksichtigt wäre. Auf der Gegenseite beschäftigt man sich mit der scholastischen Philosophie kaum in dieser Weise; die Neuscholastik wird vielfach fast vollständig ignoriert oder geringschätzig abgetan. Das gibt auch der Giessener Professor A. Messer in seiner „Philosophie der Gegenwart“ zu, wenn er schreibt (13): „Die neuthomistische Philosophie verdient in der Tat nicht die geringschätzigste Behandlung, die ihr meist zu teil wird . . . ; es sollte nicht verkannt werden, dass . . . auch die neuthomistischen Lehren in ihren Grundlagen haltbar, zum mindesten rechter Erörterung wert sind“. Messer selber freilich widmet der gesamten Neuscholastik ganze 4 Seiten, während

er allein für Ernst Haeckel 6 Seiten hat. Es würde sicherlich gut sein, wenn von modernen Philosophen das Werkchen von P. Frick eingehend gelesen und gewürdigt würde.

Für den scholastischen Philosophen ist F.s „Logica“ sehr wertvoll durch ihre klare, einfache Darstellung, die guten Beweise und nicht zuletzt durch die vielen, gegen die einzelnen Thesen vorgebrachten, meist sehr klar in scholastischer Form widerlegten Einwände. Gerade durch diese Widerlegung der gemachten Schwierigkeiten wird die These noch einmal von den verschiedensten Seiten beleuchtet und geklärt.

Zum Schlusse seien einige kleine zu machende Berichtigungen erwähnt. S. 116 muss es heissen: „Veritatem logicam simplici apprehensioni denegant . . . nicht apprehensione . . . S. 124 ist bei der Lösung eines Einwandes ein kleiner Fehler unterlaufen. Der Einwand lautet: „Ideae (spirituales) nequeunt rebus materialibus esse conformes in repraesentando“. Frick erwidert: „Idea spiritualis nequit esse extensa repraesentatio, conc.; sed potest esse repraesentatio extensionis, nego; statt „sed“ muss es offenbar heissen: „non“ . . . weil ja sonst die Richtigkeit des Einwandes glatt zugegeben würde. S. 342 statt: R. v. Schubert-„Soedern“ . . . „Soldern“.

Möge die „Logica“ zu ihren alten Freunden recht viele neue gewinnen und wie bisher der „philosophia perennis“ gute Dienste leisten.

F u l d a.

Dr. E. Koch.

Allgemeine Philosophie.

Die beiden Grundtypen des Philosophierens. Von Dr. Wladimir Dwornikowic. Berlin 1918, Simion.

Der Vf. findet die gebräuchliche Art, ein philosophisches System zu charakterisieren, ihm seinen Platz in dem Strom der philosophischen Entwicklung zuzuweisen, verfehlt. „Die Anknüpfungsweise des philosophierenden Individuums an das objektivierte Ganze der Philosophie scheint sich theoretisch wie praktisch immer schwieriger zu gestalten . . . Die völlige Desorganisation, die verwirrend bunte terminologische Armatur scheint den lebendigen Puls des einheitlichen Menschlich-Philosophischen zu decken, erdrücken zu wollen“.

Worin liegt der Grund dieses Uebelstandes? Es ist dies die „allzu philosophische Art dieser Orientierungen“. Man geht von den fertig ausgebildeten Systemen aus, „von den fertig geformten, subtil zugespitzten Emanationen des philosophischen Denkens, fängt bei den höchst ausgeprägten, durchweg erkenntnistheoretischen, innerlich philosophischen Distinktionen und Problemstellungen an, statt an das Ganze der Philosophie von einer breiteren, einfacheren Grundlage aus heranzutreten“. Diese breitere Grundlage ist psychologischer Natur. Auch hier kann man von einer Embryologie, Känogenese und Palingenese sprechen. „Die ganze

äußere schwere philosophische Armatur soll bis zur psychologischen Nacktheit, bis zum alleinigen lebendigen Pulse des Philosophierens abgenommen werden. Das Verhältnis von Rationalismus und Empirismus kann man nur so richtig verstehen: „Es muss auf beiden, so differenzierten Seiten ein gemeinsamer Konvergenzpunkt darunter stecken“, von den subtilsten philosophischen Zuspitzungen muss zur psychologischen genetischen Quelle zurückgegangen werden — um eben zu diesem Punkte vorzudringen. Nur so werden die gegenseitig relativen, anscheinend chaotischen Differenzen auf gewisse abgeschlossene Grundtypen zurückgeführt und zusammengebunden werden. Die daraus resultierenden Typen werden sich also zu philosophischen Grundtypen des Philosophierens überhaupt gestalten müssen. Mit der Grundantithese hängen viele andere zusammen, unter sich verschieden, aber im Grundtypus geeinigt. Das Chaos von philosophischen-ismen zeigt, wie verfehlt die bisherige Methode, die Systeme ohne die psychologische Quelle zu charakterisieren, war.

Liegt ja nicht auch der Bildung des obersten, spezifisch-philosophischen Erkenntnisideals ein und dasselbe Grundschemata des Ziel- und Idealentwerfens und Formierens überhaupt zugrunde? Wird uns dieser Gedankengang nicht schon dadurch nahe gelegt, dass in dem Rahmen der neueren psychologischen Forschung auch die gesamte intellektuelle Tätigkeit als eine psychologische und physiologische Aktivitätsform in ganz analoger Weise mit anderen psychischen Potenzen aufgefasst wird und somit als psychische Tätigkeit vom Grundschemata der Ziel- und Idealbildung gar nicht ausgenommen werden kann?

Schauen wir uns den eigentlichen Bildungsweg und Werdegang dieses Ideals mit dem ganzen zugehörigen Unterbau aus der unmittelbaren psychologischen Nähe an.

Der Ausgangspunkt liegt auch hier, wie bei allen ideologischen Projektionen, in dem Erleben, Unmittelbaren, Inhaltlichen. Das Psychisch-reale, das Konkret-individuelle, von allen damit zusammenhängenden psychischen Potenzen getragene faktische Erkennen bildet die einzig mögliche Grundlage zu diesem ideologischen „Ueberbau“. Nur im Substrate des Faktischen, „Seienden“ kann auch hier die Projektion des Idealen, die Forderung des Notwendigen ihren ersten Ursprung gefunden haben. Einzelne konkrete, bildende, einengende Relationen werden „weggedacht“ aufgelöst, das tatsächlich erlebte Erkennen in allen Richtungen ringsum von seiner real-psychischen Bedingtheit, aus dem real-psychischen Konnex heraus „ab-solviert — und nun liegt die erste Projektionsrichtung der „absoluten“ Erkenntnis offen vor uns. Im Rahmen dieser losgelösten absolutivierten Morphologie allein ergeben sich dann alle Grundregulative, alle Problemstellungen und -lösungen, alle Wahrheiten und ihre Kriterien von selbst. Diese Absolutisation des morphologischen und ideologischen Mo-

menten im Erkennen mit Ausschluss des real-psychologischen erscheint uns somit als der eigentliche Grundcharakter des ersten Typus. Entschieden huldigt ihm Kant, aber noch markanter die Marburger Schule, die alle Erfahrung als Erkenntnisquelle ablehnt, selbst die Erfahrung wird erst durch das Denken. Bei Cohen ist alles „rein“: reine Vernunft, reine Begriffe, reiner Verstand, reine Logik, reines Objekt, reine Anschauung, reines Subjekt usw.

Die moderne Denkpsychologie scheint berufen, die psychologische Fundierung der Philosophie unmittelbar experimentell darzutun. Aber bis jetzt hat sie in dieser Beziehung noch wenig geleistet. „Dazu steckt diese ganze Denkpsychologie noch allzu tief in ihren ersten methodologischen Gegensätzen“. Es müsste nach dem Vorschlage Wundts die gelegentliche Selbstbeobachtung mit der völkerpsychologischen kombiniert werden. „Die vielgewundenen und komplizierten Wege bis zu einer philosophisch gestalteten Verselbständigung des Formalen dem Fluktuellinhaltlichen gegenüber wurden von den bisherigen Untersuchungen kaum betreten“. Sie bewegen sich meist innerhalb des zweiten Typus.

Zum zweiten Typus des Philosophierens gehören: Positivismus, Empirismus, Sensualismus, Skeptizismus, Evolutionismus, Agnostizismus, Aposteriorismus, Realismus, Subjektivismus, Psychologismus, Empiriokritizismus, Pragmatismus, Impressionismus usw. Alle diese Richtungen zeigen einen gemeinsamen Grundzug, in welchem das Grundschema des vorigen Typus entgegengesetzt orientiert ist. Der durchgängigen Orientierung „von oben nach unten“ steht hier die entgegengesetzte von „unten nach oben“ gegenüber. Dort geht man vom Formalen zum Tatsächlichen, hier vom Gegebenen zum Ideologischen über, oder man verzichtet ganz auf diese Subtilitäten. Man hat diesem Typus den Charakter einer Philosophie überhaupt abgesprochen. Allgemein kann man den ersten Typus als morphologisch statischen, den zweiten als inhaltlich fluktuellen bezeichnen. Doch trotz dieses Gegensatzes haben beide Richtungen historisch wie sachlich ihre Bedeutung.

Die beiden entgegengesetzten typischen Richtungen können in erster Linie nichts anderes bedeuten als die genetisch-psychologischen, historischen Entwicklungsprojektionen der allgemeinen inhaltlich-formalen Beziehungskonstellation des individuell-menschlichen Intellekts. Die beiden „historischen ‚absoluten Gegensätze‘ werden sich also, ihrer organischen ursprünglichen Gemeinsamkeit entsprechend, auch in ihren philosophischen höchst differenzierten Formen als gegenseitige Ergänzungen erweisen müssen. In der Gesamtheit des menschlichen Erkennens, in seinem total-einheitlichen Habitus machen die beiden historischen und gegenwärtigen typischen Richtungen nur zwei inverse Seiten dieser Gesamtheit aus“. „Von der ältesten Form dieses Gegensatzes — Platonismus-Protagorismus — bis zur neuesten

— Logizismus-Psychologismus — liegt da ein Urverhältnis, ein Urgegensatz im ganzen Denk- und Geisteshabitus des Menschen zugrunde“.

Diesen letzten Satz hat der Vf. sicher durch seine Ausführungen erhärtet. Er hat die Typen eingehend mit grosser Sachkenntnis gezeichnet und sie einander gegenübergestellt. Sie sind fundamental einander entgegengesetzt, also Urgegensätze. Dass sie beide als zwei Seiten des menschlichen Denkens in der menschlichen Natur gegründet sind, beweist die Geschichte: Stets sind die beiden Richtungen im Strome der geistigen Entwicklung vertreten gewesen, nur dass bald die eine bald die andere mehr hervortrat. Diese konstanten zwei entgegengesetzten Denkrichtungen lassen auf zwei verschiedene psychologische Anlagen schliessen. Die einen sind mehr dem Abstrakten, Idealen, die andern mehr dem Konkreten, Realen zugewandt. In diesem Sinne kann man von einer psychologischen Quelle auch des Apriorismus sprechen. Dagegen kann ich die psychologische Begründung des Vfs. nicht recht verstehen. Das „Erlebnis“ soll den Ausgangspunkt auch des ersten Typus bilden. Was versteht er unter dem Erlebnis? Meint er erlebte objektive Gedanken oder subjektive Zustände und Tätigkeiten: wie Gefühle, Bewusstsein, Wollen und Denken? Von objektiven Gedanken muss alle Philosophie ausgehen, nicht bloss beim Beginn des Philosophierens, sondern bei jedem Fortschritt im Denken. Das ist also keine psychologische Begründung. Das Ausgehen von subjektiven Zuständen ist eine sehr späte Denkungsart. Ursprünglich geht all unser Erkennen auf Objektives. Die Reflexion auf das Innere tritt erst bei längerer Entwicklung ein, und noch später wird sie zum Ausgangspunkt zu einem System der Philosophie wie etwa bei Cartesius mit seinem *Cogito ergo sum*. Diesen Weg haben die Aprioristen nicht beschritten.

Ueber die gegenseitige Ergänzung der beiden Denkrichtungen im einzelnen spricht sich der Vf. nicht aus. Wenn damit gesagt sein soll, dass man nicht einseitig Idealist und nicht einseitig Realist sein darf, so ist das sehr wahr, gibt uns aber keinen Aufschluss über ihre Ergänzung. Eine solche ist überhaupt nicht möglich, denn was die eine behauptet, verneint die andere entschieden. Was der Vf. allein bewiesen hat, ist, dass beide Richtungen konstante, vielleicht notwendige Bestandstücke des grossen Denkstromes sind, keineswegs aber, dass man beide nur mit einander zu verbinden braucht, um das Erkenntnisideal, die Wahrheit zu erfassen.

Der einzig sachgemässe Weg liegt in der Mitte zwischen beiden Richtungen, ihn betritt die aristotelische Philosophie, welche Apriorismus mit Aposteriorismus verbindet. Sie geht vom gegebenen Realen aus, erhebt sich auf Grund desselben zum Uebersinnlichen, Idealen, schreitet in diesem fort, aber immer zugleich in Föhlung mit der gegebenen Wirklichkeit.

Der Vf. beklagt sich mit Recht über die terminologische Armatur in der zeitgenössischen philosophischen Literatur. Aber er selbst lässt es an solcher nicht fehlen. Wir lasen oben: Die generisch-psychologischen

historischen Entwicklungsprojektionen der allgemeinen inhaltlich-formalen Beziehungskonstellation des individuell-menschlichen Intellekts. Das hätte doch viel einfacher und damit verständlicher ausgedrückt werden können. Solche Ungetüme von Terminologie sind zahlreich in der kleinen, sonst aber interessanten Schrift.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Philosophische Kultur. Von Georg Simmel. Gesammelte Essays.

2., um einige Zusätze vermehrte Auflage. Leipzig 1919, Alfred Kröner. 8°. 295 S. Geh. *M* 7,50, geb. *M* 10 und Teuerungszuschlag.

Ueber Kultur wird in unserer kulturarmen (um nicht zu sagen kulturlosen) Zeit zum Ueberdruß viel geschrieben, ohne dass daraus kräftige, wahrhaft kulturveredelnde Antriebe entsprängen. Die allermeisten — vornehmlich unter den populären — Kulturphilosophen und Kulturpolitiker stecken ja selbst zu stark im Banne dessen, was sie durch ihre Erwägungen und Forderungen verurteilen und ändern wollen. Dass ein Mann wie Simmel hoch über dieser Schicht stand, dass er wirklich über Kultur und für Kultur etwas zu sagen vermochte, braucht wohl nicht eigens begründet zu werden.

Was er in der vorliegenden Sammlung von Essays, die bald in zweiter Auflage erscheinen musste, über die heutige Kulturlage und über ein künftiges Kulturideal ausführt, will kein vollständiges System sein. Es bietet aber zweifellos für eine Reihe von wichtigen Problemen, die in den Umkreis einer Kulturphilosophie hereingehören, wertvolle Anregungen, und vielerorts noch mehr als das. Freilich, leicht ist die Lesung des Buches nicht, wie alles, was Simmel auch sonst nach Weise der darin enthaltenen Aufsätze geschrieben hat. Die Darstellung ist sehr abstrakt, manchmal zu wenig scharf zugreifend, nicht selten unnötig breit, fast stets mit Fremdwörtern überladen; sie ist aber kaum jemals ermüdend, geschweige denn langweilig, wenigstens nicht für den, der Philosophisches überhaupt zu studieren und zu geniessen versteht. Der Genuss ist meines Erachtens gerade bei diesem Werke Simmels nicht unbedeutend, wenn man einmal hinter den Sinn des Ganzen gekommen ist. Man mag darüber sagen, was man will, es tut sich hier ein tiefer metaphysischer Schacht auf, aus dem goldene Werte gehoben werden können. Das Graben, das Zerkleinern, das Verdeutlichen, das Kritisieren darf einen dabei allerdings nicht verdrriessen. Besonders zum letzteren wird man oft genug Anlass haben.

Der Inhalt gliedert sich in sechs Abschnitte. Der philosophischen Psychologie dienen zwei prickelnde Abhandlungen über das Abenteuer und die Mode. Sie können tatsächlich in mancher Hinsicht zur Deutung

der seelischen Triebfedern wichtiger Kulturerscheinungen beitragen; in irgend einer Art gilt dies freilich auch von allen folgenden Aufsätzen. Sehr fein und eingehend wird die Philosophie der Geschlechter durch zwei Essays (über das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem und über die Koketterie) beleuchtet. Man ist bei der Auffassung des weiblichen Wesens von der Weise überrascht, wie die Weiblichkeit in ihrem selbständigen Sein zu bestimmen gesucht wird. Der letzte Aufsatz des ganzen Buches (über weibliche Kultur) liefert dazu noch ganz besonders interessante Streiflichter und Fragen, vielleicht weniger befriedigende Lösungen. Was Geist und sinnende Beobachtung zu leisten vermögen, zeigen die drei Erörterungen über den Henkel, über die Ruine, über die Alpen, welche unter dem Titel zur Aesthetik zusammengefügt sind. Neben die liebevolle Naturauffassung tritt ein tiefes Verständnis und eine wohlhabgewogene Würdigung künstlerischer Persönlichkeiten (Michelangelo, Meunier und Rodin). Beim letzten Abschnitt, der über die Philosophie der Kultur handelt, ist schon auf eine Erörterung über die weibliche Kultur hingewiesen worden; die andere mit ihr zusammengeschlossene Ausführung über den Begriff und die Tragödie der Kultur legt die Polarität von Kulturtätigkeit und Kulturergebnis mit eindringender Schärfe auseinander. Solche Gedankengänge kann kein Geschichts- und kein Kulturphilosoph vernachlässigen.

Ich gehe auf die beiden Aufsätze des der Religionsphilosophie gewidmeten fünften Abschnittes etwas näher ein. Der erste spricht sich über die Persönlichkeit Gottes, der zweite über das Problem der religiösen Lage aus.

In dem ersten Aufsätze ist der abstrakte Charakter der Darlegungen Simmels ganz ausserordentlich klar. Die Persönlichkeit Gottes wird nur begrifflich untersucht, die Frage nach der Wirklichkeit Gottes spielt dabei keine ausschlaggebende Rolle (vgl. 204). Die Ansicht Simmels gipfelt darin, dass der Begriff „Persönlichkeit“ nicht vom Menschen als einem endlichen und beschränkten Wesen genommen werden darf, sondern nur von Gott eigentlich auszusagen ist (193). „Denn gerade das, was den Menschen einschränkt, dass er nur der Teil eines Ganzen ist, statt selbst ein Ganzes, und dass sein Dasein keine gesammelte Einheit ist, weil es in zeitliche und nur durch die Erinnerung verknüpfte Momente distrahiert ist — eben das verhindert sein ganz eigentliches Persönlichkeit-Sein. Gerade in dem Masse, in dem die Idee Gottes ein wirkliches Ganzes und ein zeitloses Ein-für-alle-Mal, eine absolute Verbundenheit aller seiner Daseinsmomente ist, in dem Masse also, in dem er über die Menschen hinausreicht, erfüllt er den Begriff der Persönlichkeit“ (194). Ein deutlicher, widerspruchloser Gottesbegriff ist aus diesen Sätzen kaum zu gewinnen; besonders die Absolutheit Gottes ist sicher in einem anderen Sinne als in dem des Theismus behauptet. Dem Menschen anderseits die eigentliche Persönlichkeit

abzusprechen, ist zu viel getan; es ist überhaupt nur durch ungebührliche Herabdrückung des endlichen Seins möglich, wie denn auch ein leiser Hauch des Spinozismus die Gesamterörterung durchweht.

In dem zweiten Aufsätze interessiert gewiss am meisten die Auffassung Simmels von der Religiosität als einem besonders veranlagten Seelen inwohnenden Bedürfnis. Dieses ist als solches, d. h. als subjektive Ausstattung, das Wesentliche und die Religiosität Artende. Wie es befriedigt wird, ist nicht von entscheidendem Belang. Dass etwa Gott oder sogenannte übernatürliche Güter notwendig zu seiner Erfüllung dienen müssten, leugnet unser Philosoph. Das Bedürfnis ist für sich allein so beschaffen, dass es schon ohne Beziehung auf einen bestimmten „religiösen“ Gegenstand von allen anderen Bedürfnissen (also von den sittlichen, den ästhetischen usw.) absticht. Damit ist dann bei den religiös Begabten eine gewisse Objektivität des Religiösseins gesichert. Ich sehe darin nichts anderes als eine der deutlichsten Ausprägungen des Kantischen Formalismus und Apriorismus auf religiösem Gebiete. Wenn man Ausführungen wie die folgenden liest, wird man sehr schwer einen gültigen Massstab für die Erkennung des Unterscheidenden an der Religion finden; gar nicht aber wird ein Urteil über die Wahrheit der Religion zu begründen sein. „Wie die Vorstellung des Räumlichen, die wir in unserem Bewusstsein finden, nicht etwa erst den Schluss gestattet: also gäbe es auch ausserhalb des Bewusstseins eine reale Raumeswelt; wie vielmehr, wenn Kant recht hat, jene Vorstellung selbst schon alles das ist, was wir räumliche Realität nennen —, so garantiert die subjektive Religiosität nicht etwa das Vorhandensein eines metaphysischen Seins oder Wertes ausserhalb ihrer, sondern sie ist selbst und unmittelbar ein solcher, sie, als eine Wirklichkeit, bedeutet schon all das Ueberweltliche, all die Tiefe, Absolutheit und Weihe, die an den religiösen Gegenständen verloren erscheint“ (212 f.). „Das religiöse Sein aber ist nun kein ruhiges Dasein, keine *qualitas occulta*, kein bildhaftes Ein-für-alles-Mal, wie die Schönheit eines Stückes Natur oder Kunst, sondern es ist eine Form des Ganzen, lebendigen Lebens selbst eine Art, wie es seine Schwingungen vollzieht, seine einzelnen Aeusserungen aus sich hervorgehen lässt, seine Schicksale erfüllt. Wenn der religiöse Mensch — oder der Mensch als religiöser — arbeitet oder genießt, hofft oder fürchtet, froh oder traurig ist, so hat alles dies eine Gestimmtheit und Rhythmik an sich, eine Beziehung des einzelnen Inhalts zum Ganzen des Lebens, eine Akzentverteilung zwischen Wichtigkeit und Gleichgültigkeit — deren Besonderheit sich durchaus von ebendenselben inneren Ergebnissen des praktischen, des künstlerischen, des theoretischen Menschen abhebt. Es scheint mir der grosse Irrtum früherer religionspsychologischer Theorien, dass sie die Religiosität erst da beginnen lassen, wo solche Inhalte sich in eine substanzielle Transzendenz erstrecken, wo sie eine Gottheit ausserhalb ihrer selbst bilden; erst indem der Glaube an die Gott-

heit, die ein Erfolg, ein Auswachsen, eine Hypostasierung jener rein empirischen Innenerlebnisse sei, in das Leben zurückwirke, werde dieses und seine Inhalte religiös. Statt dessen bin ich sicher, dass bei den Menschen, die überhaupt als religiöse in Frage kommen, die seelischen Vorgänge von vornherein nur als religiös gefärbte entstehen können — wie die Bewegungen eines anmutigen Menschen schon als solche anmutig sind, diese Beschaffenheit von ihrer Quelle mitbringen und sie nicht erst als eine nachträgliche Kolorierung eines an sich farblosen oder anders gefärbten Bewegungsinhaltes bekommen“ (214 f.). — Wäre solche Religiosität überhaupt möglich, so würde sie allerdings nur Auserlesenen eigen sein; sie würde den Atheisten mit dem überzeugtesten Theisten verbinden können. Mit der Kraft der Religion wäre es dann völlig dahin, denn diese beruht in ihrer Wahrheit. Simmels Religiosität ist ein blutleeres Denkgebilde, das zum Leben stets untauglich sein wird.

Würzburg.

Prof. Dr. G. Wunderle,

Geschichte der Philosophie.

Platon und die Aristotelische Ethik. Von Dr. Hans Meyer,
ao. Professor der Philosophie an der Universität München.
VI u. 300 S. München 1919. № 16.

Die Aristotelische Ethik hat bisher in Deutschland keine ausführlichere Untersuchung gefunden. E. Arleth war dem Abschluss eines solchen Werkes nahe, als ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm; über kleinere, jedoch tüchtige Arbeiten haben deshalb die Forschungen des Prager Gelehrten nicht hinausgeführt. Einen gewissen Versuch, die Aristotelische Ethik ausführlicher zu behandeln, hat M. Makarewicz unternommen mit seinem Buch „Die Grundprobleme der Ethik des Aristoteles“ (Leipzig 1914). Indessen ist der Versuch wenig geglückt; der Wert des Buches wird durch den Mangel einer historischen Arbeitsweise erheblich herabgedrückt. So kommt Hans Meyers Arbeit einem unleugbaren Bedürfnis entgegen; und nicht zu bestreiten ist auch, dass mit ihr die Erforschung der Aristotelischen Ethik einen grossen Schritt vorwärts tut. Eine erschöpfende und allseitige Untersuchung scheint sich allerdings auch Meyer nicht zur Aufgabe gesetzt zu haben; wie schon der Titel ankündigt, ist es ihm vielmehr vor allem darum zu tun, den Beziehungen zu Plato nachzugehen, und nach dieser Seite hin fördert der mit den Platonischen Dialogen wohl vertraute Verfasser in der Tat ein ausgedehntes Material zu Tage. An allen Hauptpunkten der Aristotelischen Ethik werden zahlreiche Beziehungen zu Plato festgestellt; immer wieder zeigt sich, in welchem Umfange die Lehren des Aristoteles in der Gedankenwelt Platos wurzeln. Aber auch weit über Plato hinaus werden viele geschichtliche Zusammenhänge ermittelt. In diesem Sinne verbreitet sich der Verfasser

zunächst über das ethische Prinzip oder die Glückseligkeit. Mit Recht führt er aus, dass vor allem die teleologische Bestimmung des höchsten Gutes bei Plato ihr Vorbild hat; schon Plato lässt das höchste Gut oder die Glückseligkeit durch Erfüllung einer höchsten Lebensaufgabe bedingt sein. Die Tugend, die Herrschaft der Vernunft, bedeutet für beide Denker das höchste Gut und die Erfüllung der höchsten Lebensaufgabe. Eine immanente Teleologie darf schon bei Plato festgestellt werden. Auch der Gedanke einer seelischen Harmonie, die Neigung, die Tugend als harmonische Seelenverfassung zu bestimmen, geht von Plato auf Aristoteles über. Verwandte psychologische Voraussetzungen ergeben eine Uebereinstimmung im ethischen Denken. Indessen scheint Meyer mit der Hervorhebung der vielen Berührungspunkte dem geschichtlichen Sachverhalt doch nur unvollkommen gerecht zu werden. Das Gemeinsame bezeichnet nur die eine Seite dieses Sachverhalts, dem Gemeinsamen steht das Trennende gegenüber. So sehr Aristoteles mit seiner Lehre vom höchsten Gute in mannigfacher Hinsicht an Plato anknüpft, so ist doch nicht zu übersehen, dass er zugleich seine eigenen Wege geht. Die Teleologie des Aristoteles ist nicht in jeder Beziehung die nämliche wie diejenige Platos. Soweit der Zweckgedanke bei Plato im Anschluss an die Pythagoreer eine durchaus ästhetische Fassung annimmt, geht er nicht auf Aristoteles über. Und auch jene Fassung, die Plato dem Gedanken im „Staate“ gegeben hat, wird von Aristoteles trotz enger Anlehnung nicht unverändert übernommen. Der veränderte psychologische und metaphysische Standpunkt gibt von selbst auch dem Zweckgedanken eine andere Färbung. Meyers Darlegungen sind hier für das Ziel, worauf sein Buch eingestellt ist, charakteristisch. Hier wie sonst wird viel mehr die Abhängigkeit als die Eigenart und Selbstständigkeit des Aristoteles festgestellt. Die Grenzen, wo die Platonischen Einflüsse aufhören und das eigene Denken des Aristoteles beginnt, werden nicht scharf gezogen. Dass Aristoteles trotz aller Abhängigkeit von Plato der selbständige Denker ist, wird zwar immer wieder angedeutet und zugegeben; allein der Versuch, das Eigene des Aristoteles zu umgrenzen, ist meist unterblieben. Die geschichtliche Entwicklung wird infolgedessen trotz des umfangreichen Materials nur teilweise herausgearbeitet; ein tieferes Eindringen in dieses Material hätte eine noch grössere Fülle von Ergebnissen gezeitigt. Auch möchte man den Gedankenreihen zuweilen mehr Abrundung und Geschlossenheit wünschen.

Nimmt nach dem Gesagten die Aristotelische Ethik einen streng teleologischen Charakter an, so möchte ich sie trotz ihrer eudämonistischen Färbung nicht als Güterlehre bezeichnen. Richtig ist allerdings, dass Aristoteles die erste Fragestellung mit der Güterlehre gemein hat, sofern er mit dieser von der Frage nach einem höchsten Gute ausgeht; allein die Lösung dieser Frage führt mit der streng teleologischen Denkweise vollständig über die Güterlehre hinaus. Auch Meyer scheint

diesem Umstande Rechnung zu tragen, wenn er bemerkt, dass „die Ethik des Aristoteles, die auf Grund ihrer ursprünglichen Problemstellung Güterlehre sein müsste, von selbst zur Tugendlehre“ wird (19).

Der Tugendlehre nun wird mit Recht nachgesagt, dass sie in der Geschichte der griechischen Ethik dank der Genauigkeit und Schärfe der Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen sowie der eindringenden Gliederung des Tugendbegriffs eine überragende Stellung einnimmt. Es ergeben sich vor allem die bedeutsamen Unterschiede zwischen dianoëtischer und ethischer Tugend, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Die *φρόνησις* bezieht Meyer mit Löning und im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Auslegung nicht bloss auf die Mittel, sondern auch auf den Zweck; und darin dürfte er auf dem rechten Wege sein. Nur scheint hiermit die Streitfrage noch nicht vollkommen erledigt zu sein; alle Gründe der gegnerischen Seite hat auch Löning nicht zu widerlegen vermocht. Warum geht Meyer nicht auf die Streitfrage ein, um die beiderseitigen Gründe gegen einander abzuwägen und so eine Entscheidung herbeizuführen? Auch über einen anderen viel umstrittenen Punkt geht der Verfasser zu rasch hinweg, nämlich über die Frage, wie sich *φρόνησις* und Tugend zu einander verhalten, ob es, wie viele meinen, ein Zirkel ist, wenn Aristoteles lehrt, dass die Tugend nicht ohne die *φρόνησις* und die *φρόνησις* nicht ohne die Tugend besteht, oder ob es, wie andere wollen, ein Verhältnis der Wechselwirkung ist. Gewiss verdienen die Ausführungen Lönings auch in diesem Punkte Zustimmung; allein die eigentliche Lösung der Frage dürfte nicht gefunden sein. Ausserdem hätte wohl auch das Verhältnis der *φρόνησις* zum *ὁρθός λόγος* einer Untersuchung bedurft. Dem Versuch der Schule Fr. Brentanos, dessen eigenartige Theorie vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis auf Aristoteles zurückzuführen ist, tritt Meyer mit Recht entgegen. An zahlreichen Beispielen wird gezeigt, dass Aristoteles sowohl in der Lehre von der Vernunft als der sittlichen Norm wie auch mit dem Gedanken der rechten Mitte an traditionelle Denkrichtungen anknüpft.

Ganz besonders weit holt das Kapitel von der Lust aus. Nachdem die Stellung zur Lust bei Sokrates und Antisthenes, Aristipp und Eudoxus gekennzeichnet ist, erfährt die Platonische Lustlehre eine ausführliche Darlegung. Der Leser erfährt, wie sich Plato zu diesem Gegenstande im Protogoras und im Gorgias, im Phädo und im Staat, im Philebus und in den Gesetzen äussert. Wieder zeigt sich, dass sich vom Lehrer zahlreiche Anschauungen auf die Schüler vererbt haben. Dass die Tugend mit Lust verbunden ist, dass die Lust eine Begleiterscheinung der Tugend ist, dass verschiedenen Tätigkeiten verschiedene Lustempfindungen entsprechen, dass die Tätigkeit durch die Lust gesteigert wird, dass es pädagogisch gefordert ist, Lust und Unlust von Kindesbeinen an auf die rechten Gegenstände zu beziehen, all dies und noch vieles andere hat vor Aristoteles schon Plato

gelehrt. Wird insofern die Abhängigkeit von Plato wieder möglichst vollständig dargetan, so ist die andere Seite des Verhältnisses wieder weniger vollständig behandelt. Zwar wird hervorgehoben, dass Aristoteles ein viel positiveres Verhältnis zur Lust gewinnt als Plato; aber näher ist Meyer diesem Sachverhalt nicht nachgegangen. Sonst wäre er auch hier auf alte Streitfragen gestossen, auf die Frage, wie sich die beiden hierher gehörigen Abhandlungen der Nikomachischen Ethik zu einander verhalten, auf welche verschiedene Anlässe sie vielleicht zurückgehen, ob sie eine einheitliche Auffassung enthalten oder ob sie einander widerstreiten, ob beide als Aristotelisch zu betrachten sind oder vielleicht nur die eine, und wie sich zu ihnen vielleicht der betreffende Rhetorik-Abschnitt verhält. Erst mit einer Erörterung dieser Fragen hätte sich vermutlich die Möglichkeit ergeben, die geschichtliche Stellung des Aristoteles einerseits gegenüber Plato, andererseits gegenüber dem Hedonismus schärfer zu bestimmen.

Als besonders gelungen darf der Abschnitt über die sittliche Verpflichtung bezeichnet werden. Die Ausführungen darüber, dass einerseits bei Aristoteles ein wirklicher Pflichtgedanke vorliegt, dass es andererseits ein Pflichtgedanke von ganz eigenartiger Färbung ist, dass die Wurzeln sowohl in der teleologischen Weltanschauung als auch in der intellektualistischen und ästhetischen Geistesrichtung des griechischen Philosophen zu suchen sind, dass auch hier sowohl bei den Griechen überhaupt wie bei Aristoteles im besonderen ethische und ästhetische Denkweise mit einander verwachsen sind, verdienen volle Zustimmung.

Weniger befriedigend ist die Darstellung der Freiheitslehre ausgefallen. Zunächst kommt nicht zur Geltung, dass Aristoteles mit dem *ἐκόν* nicht schon die Freiheit, sondern einen allgemeineren Begriff definieren will, einen Begriff, der nicht schon einen sittlichen Inhalt besitzt, sondern auch auf das Tier Anwendung findet. Freilich hält sich der Aristotelische Sprachgebrauch nicht durchweg an diese Definition, nimmt vielmehr den Begriff tatsächlich doch immer wieder auch in einem engeren Sinne und drückt dann allerdings einen sittlichen Inhalt aus; und in diesem Sinne fällt dann das *ἐκόν* mit der Freiheit zusammen. Allein der Begriff, den Aristoteles definieren will, ist ein anderer. Sodann will der Freiheitsgedanke eine wenig einwandfreie Fassung annehmen. Dass Aristoteles den Freiheitsgedanken kennt, dass er sich die Sittlichkeit nicht ohne Verantwortung und hiermit nicht ohne die Freiheit des Wollens und Handelns zu denken vermag, wird allerdings mit voller Bestimmtheit ausgesprochen; die besondere Gestalt jedoch, die dem Freiheitsgedanken gegeben wird, scheint der Aristotelischen Auffassung nicht gerecht zu werden. Dies vor allem, wenn Meyer lehrt, dass alles Wollen und Handeln durch Vorstellung und Objekt eindeutig bestimmt wird. „Auch Aristoteles huldigt gleich Plato dem Grundsatz: *ἀνευ γὰρ αἰτίου καὶ ἀρχῆς ἀδύνατον εἶναι ἢ γενέσθαι*. Demgemäss ist jede Handlung eindeutig bestimmt“

(243). Soll Aristoteles aus jenem Grundsatz wirklich eine solche Konsequenz gezogen haben? Von einem Nachweis kann wohl keine Rede sein. Im übrigen nimmt die Freiheit einen auffallend intellektualistischen Charakter an. Die höheren Willensfunktionen *βούλησις* und *προαίρεσις* werden einfach dem *νοῦς* zugeteilt, und der höhere Wille wird mit Heman als „Vernunftwille“ bezeichnet. Die Freiheit besteht in der Herrschaft über die Sinnlichkeit (241). „Die Fähigkeit des sich anders Verhaltens betrifft zunächst die praktisch-intellektuelle Betätigung in uns“. „Der Wille wird bestimmt durch die Vernunft“. „Die Vernunft ist das eigentlich Determinierende“ (249). „Aristoteles kennt . . . keine Freiheit der Vernunft gegenüber“. „Die Vernunft entscheidet aus sich selbst, ihr Tun ist Selbstentscheidung“ (251). „Die Freiheit ist . . . nicht so sehr ein Merkmal des Willens, der dem Intellekt gegenüber mehr in den Hintergrund tritt, als vielmehr ein Merkmal des Verstandes. Das Denken, der Nus, ist jene autonome Kraft, die bestimmend auf das übrige Seelenleben einwirkt“ (253 f.). Mit dieser Auslegung bewegt sich Meyer vollständig in den Bahnen Heman; allein Aristotelisch ist diese Auffassung der Willensfreiheit nicht. Näher begründet hat Referent diesen Standpunkt in einer Schrift, die nächstens unter dem Titel „Aristoteles und die Willensfreiheit“ erscheinen wird. In voller Uebereinstimmung mit Heman befindet sich Meyer auch, wenn er meint, dass Aristoteles die lasterhafte Gewohnheit ganz aus einer Verirrung der Vernunft erklären will: „Beim *ἀνόλαστος* erscheint vollends die ganze Schlechtigkeit auf einen intellektuellen Defekt zurückgeführt“ (260 f.). Referent hat in der angeführten Schrift auch diese Auslegung bekämpft. So intellektualistisch denkt Aristoteles nicht. Meyer selbst betont mit vollem Rechte, dass Aristoteles den „Sokratischen Intellektualismus, der die Tugend zum Wissen stempelt, entschieden ablehnt“ (257). Hätte Aristoteles über die lasterhafte Gewohnheit wirklich so gedacht, wie Heman und Meyer wollen, so würde der Sokratische Intellektualismus uneingeschränkt fortbestehen. Auf Vernunftgründe führt Aristoteles die Unverbesserlichkeit und das Beharren im Bösen in erster Linie nicht zurück. Nicht deshalb bleibt der Lasterhafte verstockt, weil er so denkt, sondern weil er so gesinnt ist. Nicht bloss eine Denkrichtung, sondern vor allem eine Willensrichtung ist im Spiele. Bleibt insofern Aristoteles der Ueberzeugung treu, dass es ein Handeln wider besseres Wissen gibt, so fällt er mit dem Versuch, diese Tatsache zu erklären, allerdings einigermaßen in den Sokratischen Intellektualismus zurück. Auch gegenüber Löning hat Meyer offenbar das richtige Verhältnis nicht gefunden. Im übrigen war es unbedingt geboten, zu diesem Autor ausdrücklich Stellung zu nehmen. Obschon die Ausleger aller Jahrhunderte bei Aristoteles den Freiheitsgedanken ausgesprochen finden, gelangt Löning auf Grund eindringendster und scharfsinnigster Untersuchung zum Ergebnis, dass beim griechischen Philosophen von einer Freiheit nicht im mindesten

die Rede sein kann. Die durch die Jahrhunderte festgehaltene Auslegung wird mit der denkbar grössten Bestimmtheit durch eine völlig entgegengesetzte verdrängt, und das in einem umfangreichen Werke, dem ein erhöhter wissenschaftlicher Wert nicht abzusprechen ist. Die dadurch geschaffene Sachlage macht eine Auseinandersetzung zur Notwendigkeit.

Ein letztes Kapitel handelt von dem engen Zusammenhange zwischen Moral und Politik und stellt insbesondere fest, dass nach Aristoteles auch das Staatsleben sittliche Normen zu beobachten hat.

In methodischer Hinsicht fällt auf, dass der Verfasser auf jede Verwertung ausländischer Literatur verzichtet hat. Und doch sind uns die Engländer und Franzosen in der Bearbeitung und Erforschung der Aristotelischen Ethik vorausgeeilt. Liegen die Verdienste deutscher Gelehrsamkeit vorwiegend auf dem Gebiete der Textkritik, so haben die Engländer (Grant, Stewart, Burnet usw.) vor allem grosse Kommentare geschrieben und die Einzelforschung in zahllosen Punkten gefördert, die Franzosen (Barthélemy Saint-Hilaire, Ollé-Laprune, Lafontaine, usw.) aber sich mehr auf die scharfsinnige und geistreiche Bearbeitung verlegt, wobei freilich die geschichtliche Treue nicht gar selten zu wünschen übrig lässt. Kommen also, wie sich versteht, da wie dort neben den Vorzügen auch die Mängel der nationalen Eigenart zur Geltung, so ist es doch in keinem Falle zweifelhaft, dass im Auslande Leistungen von hohem Werte vorliegen. Auch die einheimische Literatur hätte an manchen Punkten verdient, noch vollständiger herangezogen zu werden.

Zusammenfassend möchte Referent noch einmal hervorheben, dass Meyers Arbeit über alle Untersuchungen, die bisher der Aristotelischen Ethik von deutscher Seite zu Teil geworden sind, sehr erheblich hinausführt und das Verdienst beanspruchen darf, die geschichtlichen Voraussetzungen jener Ethik in weitem Umfange aufgedeckt zu haben.

Eichstätt i. B.

Prof. Dr. M. Wittmann.

Natur und Kunst bei Aristoteles. Ableitung und Bestimmung der Ursächlichkeitsfaktoren. Von Dr. Hans Meyer, ao. Professor der Philosophie an der Universität München. Paderborn 1919. VIII und 128 S. *M* 9. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben von Dr. E. Drerup, Univers.-Professor in Würzburg, Dr. H. Grimme, Universitäts-Professor in Münster, und Dr. J. P. Kirsch, Universitäts-Professor in Freiburg i. Br. X. Band. 2. Heft).

Diese Schrift behandelt nicht etwa, wie vielleicht der Haupttitel nahelegen könnte, ein ästhetisches oder kunstphilosophisches Thema, sondern,

wie der Untertitel verriät, eine Frage der Aristotelischen Prinzipien- oder Ursachenlehre. Wie bei Aristoteles die Analyse der Werdevorgänge zur Prinzipien- oder Ursachenlehre führt, ist die Frage; speziell, welche Rolle hierbei die Analogie mit dem Wirken und Schaffen des Menschen spielt. Die Tatsache selbst, dass sich der griechische Philosoph dieser Analogie immer wieder bedient, die Vorgänge in der Natur gerne nach dem Vorbild menschlicher Handlungen zergliedert, ist längst bekannt; der Verfasser jedoch setzt sich die Aufgabe, diese Seite der Aristotelischen Lehre zum Gegenstande einer eigenen Untersuchung zu machen, um ihr mit besonderer Sorgfalt und Allseitigkeit nachzugehen. Zunächst weist der Begriff der Materie Züge auf, die unverkennbar auf den Vergleich zwischen dem Naturgeschehen und menschlichen Handlungen zurückgehen: Die Materie wird dem Stoffe nachgebildet, aus dem die Menschenhand ihre Erzeugnisse formt. Doch übersieht der Verfasser nicht, dass auch andere Gesichtspunkte im Spiele sind. Nur will dem Referenten scheinen, dass hier der Einfluss Platons nicht genügend gewürdigt wird. So ergibt sich das Merkmal der völligen oder absoluten Unbestimmtheit offenbar weder aus dem Vergleiche mit der logischen Aussage noch aus dem Vergleiche mit den Werken der Menschenhand; vielmehr wird an dieser Stelle der Begriff der Materie von Plato übernommen. Zum Gedanken eines unbestimmten und passiven Substrats im allgemeinen freilich dringt Aristoteles auf den verschiedensten Wegen vor; allein all diese Wege würden an sich nur zu einer relativen Unbestimmtheit und Passivität führen. Der Gedanke einer absoluten Unbestimmtheit wird nur scheinbar auf diesen Wegen gewonnen; in Wirklichkeit liegt er schon bei Plato vor. Wie wenig speziell die Analogie mit menschlichen Hervorbringungen geeignet ist, einen solchen Gedanken nahezulegen, zeigt sich darin, dass, wie der Verfasser richtig ausführt, diese Analogie vielmehr umgekehrt im Spiele ist, wenn Aristoteles die blosse oder reine Möglichkeit nicht festhält, sondern immer wieder durch einen konkreten Stoff ersetzt. Auch die Bestimmung, dass die Materie weder wahrnehmbar noch begrifflich erkennbar ist, stammt von Plato; erst mit der Lehre, dass die Materie wenigstens indirekt, nämlich durch einen Analogieschluss, erkannt werden kann, zieht Aristoteles wieder die bekannte Analogie herbei. Gleich der Materie nimmt auch deren Korrelat, die Form, Bestimmungen an, die auf den Vergleich mit dem menschlichen Schaffen zurückgehen. Schon ihrem unmittelbaren Begriffe nach weist die Form als das gestaltende, formende Prinzip auf diesen Ursprung hin. Ausserdem wird das Merkmal der Immanenz, das der Aristotelischen Form im Gegensatz zur Platonischen Idee eigen ist, von diesem Standort aus begründet; ebenso die Lehre, dass gleich der Materie auch die Form nicht entsteht, sondern bloss das Kompositum. Den nämlichen Einfluss verrät endlich die Form als Wirk- und Zweckursache. Hierbei hätte vielleicht kräftiger hervorgehoben werden dürfen, dass Aristoteles

gleichwohl zu einem durchaus metaphysisch-naturphilosophischen Zweckgedanken gelangt; der Güterbegriff allein bestimmt den Aristotelischen Zweckgedanken nicht.

Noch sei bemerkt, dass gleichzeitig Meyer im „Philologus“ (Bd. LXXV Heft 3/4 1919) noch eine dritte Arbeit über Aristoteles veröffentlicht, nämlich eine Untersuchung über „das Vererbungsproblem bei Aristoteles“, speziell über die Fragen, wie die Nachkommenschaft ihren Geschlechtscharakter erhält, wie sich die Ähnlichkeit mit Eltern und Voreltern erklärt, wie Missgeburten entstehen, wie es mit der Vererbung geistiger Eigenschaften steht.

Eichstätt i. B.

Prof. Dr. M. Wittmann.