

Anhängers Ralph Cudworth über und entwickelt sodann die wenig bekannten Systeme der zwei Oxforder Gelehrten John Norris und Arthur Collier, die beide den Einfluß Malebranches widerspiegeln. Da er erkennt, daß im übrigen 18. Jahrhundert aller rationalistische Idealismus mehr oder weniger eingeschlafen ist, geht Muirhead von hier aus geradewegs zum 19. Jahrhundert über, um sich mit jener wichtigen Bewegung zu beschäftigen, deren Führer T. H. Green war. Ziemlich ausführlich bespricht er ihren Ursprung, den er Coleridge zuschreibt, und behauptet, dieser habe seine Kenntnis und Vorliebe für idealistische Spekulation mehr der Lektüre von Idealisten des 17. Jahrhunderts verdankt als den zeitgenössischen Systemen Deutschlands. Danach wird Carlyle als helfender Genius eingeführt und sein sogenannter „transzendentaler Symbolismus“ umschrieben. Das nächste Kapitel „How Hegel came to England“ berichtet hierüber in einer geradezu bezaubernden Art, wobei J. F. Ferrier zu seinem Rechte kommt, dessen durchsichtig klare Schriften leider heutzutage kaum mehr gelesen werden. In der Darstellung der Bewegung auf ihrem Höhepunkt figurieren T. H. Green, Edward Caird und Bernard Bosanquet nur als Namen, weil der Autor schon an anderer Stelle über sie geschrieben hat. Statt dessen wird dem Leser eine lichtvolle Inhaltsangabe der berühmten *Essays in Philosophical Criticism* geboten, und weiterhin eine kritische Analyse des Angriffs gegen diese Essays von Andrew Seth (Pringle-Pattison), einem ihrer eigenen Verleger, der die Frage aufwarf, ob der Hegelsche Begriff des Absoluten mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes wie des Menschen zusammenstimmen könne. Der spätere Angriff F. H. Bradleys ist einer eigenen, höchst gründlichen und erschöpfenden Behandlung vorbehalten, die sich auf annähernd 100 Seiten beläuft. Diese Einzeluntersuchung, kritisch, aber wesentlich zustimmend, ist wohl der bedeutendste Teil des Buches. Zum Schluß verläßt der Autor England und begibt sich nach Amerika, um die Parallelgeschichte des dortigen Idealismus zu erzählen. Während er über Pioniere wie H. C. Brockmeyer, W. T. Harris und Charles Peirce kürzer hinweggeht, wird die Philosophie Josiah Royces ausführlich behandelt. Der Band endet mit einer Diskussion über „What is dead and what is alive in Idealism“ — Erwähnenswert ist auch die zweite Auflage von J. B. Baillies Übersetzung der Hegelschen *Phenomenology of Mind* (London: Allen und Unwin, 814 S., Preis 25/0 net). Die erste Auflage erschien 1910 in zwei umfangreichen Bänden; jetzt ist es durch Verwendung dünneren Papiers möglich geworden, das Werk in einem Band herauszubringen. Die Übersetzung ist gründlich durchgesehen und in mancher Beziehung erheblich verbessert. Auch die Einleitung des Übersetzers ist neu geschrieben worden und gewährt in ihrer jetzigen Form einen ausgezeichneten Zugang zu Hegels System überhaupt; in der Tat wird sich ein besserer schwerlich finden lassen. Dr. Baillie dringt darauf, daß die Phänomenologie — als der erlesene Ausdruck einer idealistischen Schau des Universums — mehr als bloßes Schulinteresse für den, welcher Philosophie studiert, besitzt. Im Augenblick, so führt er aus, wird sie zu einer Hilfe bei Betrachtung jener philosophischen Probleme, die die moderne Naturwissenschaft, die jüngsten ethischen und religiösen Entwicklungen und die Ausdehnung des historischen Wissens ins Vordertreffen gestellt haben. Wie notwendig aber solche Beschäftigung mit den fundamentalen Prinzipien geworden ist, macht die Tatsache evident, daß uns heute „einerseits ein phantastischer Spiritismus in philosophischer Verkleidung begegnet, während andererseits tüchtige Naturforscher eine primitive Metaphysik vorlegen.“

Eine faszinierende biographische Skizze ist die Denkschrift J. M. E. McTaggart von G. Lowes Dickinson mit Beiträgen von Basil Williams und S. V. Keeling (Cambridge: University Press, VIII und 160 S., Preis 6/0 net). Die Lebensgeschichte McTaggarts ist in überraschend wirkungsvoller und eindrucksvoller Weise erzählt, seine Schulzeit in Clifton, wo seine körperlichen Eigentümlichkeiten verbunden mit seinen unkonventionellen Ansichten ihn von Anfang an zu einem hervorstechenden Charakter stempelten; sein Studentenleben in Trinity-College in Cambridge; seine Fahrten nach Neuseeland und seine Teilnahme an dem einfachen Dasein der New Plymouth-Gemeinde; endlich sein Wirken in Cambridge während der 28 Jahre, in denen er seinen Lehrstuhl im Trinity-College innehatte. Weiter erzählt die Denkschrift von McTaggarts religiösen Ideen, von seinem glühenden Unsterblichkeitsglauben, verbunden mit seinem Unglauben an Gott, und von seiner Überzeugung, daß Liebe das Wesen der Wirklichkeit ausmache; von seiner Politik, seiner seltsamen Mischung von Ultra-Torytum mit eher radikalen Ansichten. Die letzten 35 Seiten nimmt Dr. S. V. Keelings Skizze über McTaggarts metaphysischen Standpunkt ein. Sie ist sehr sorgsam und einsichtig durchgeführt und bildet eine wundervolle Einführung zu McTaggarts schwierigem Buch *The Nature of Existence*.

*Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen  
von Gertrud Kantorowicz*

## Bericht über die in den Jahren 1931 und 1932 erschienenen französischen Arbeiten zur gesamten Geschichte der Philosophie

Von

Alexandre Koyré (Paris)

### A. Antike

**Platon:** „Oeuvres complètes“, Band V, 1, 8°, 197 (Doppel-)Seiten; V, 2, 8°, 137 (Doppel-)Seiten, Paris, Belles Lettres, 1931. — Der 5. Band der Guillaume Budé-Ausgabe Platos ist von L. Méridier (Textgestaltung und Übersetzung) besorgt worden. Die Übersetzung zeichnet sich durch ihre Eleganz und Präzision aus. L. Méridier ist das fast Unmögliche gelungen: eine nahezu wortgetreue Übertragung zu geben, die trotzdem in einem sehr guten Französisch geschrieben ist. Der erste Halbband enthält drei Dialoge: Ion, Menexenos, Eutydemos. Die den Dialogen vorangestellten ausführlichen Einleitungen handeln von der Echtheit, der Abfassungszeit, der Struktur und dem Sinn der Werke. Ion, der nach M. eine Kritik der Poesie enthält, wäre einige Jahre vor 391 geschrieben worden; Menexenos — eine Parodie — um 386; Eutydemos — eine bittere Satire auf die sophistische Ethik, welcher die Dialektik des Sokrates siegreich gegenübergestellt wird. Daß in dem anonymen Unterredner Kritons Isokrates zu sehen ist, scheint M. höchst wahrscheinlich. Geschrieben wurde der Dialog unmittelbar nach Meno, also um 386. Der zweite Halbband enthält den Kratylos. M. glaubt,

daß Plato im Kratylos wirklich seinen ehemaligen Lehrer vorführt, ihn dabei (gegen Ritter) ziemlich schlecht behandelnd. Daß man aber andere Sophisten identifizieren könnte, glaubt M. — trotz der Ähnlichkeit mancher Ausführungen mit den Theorien des Protagoras, des Antisthenes u. a. — allerdings nicht. Die von Sokrates selbst vertretene Lehre mündet in die Ideenlehre, die auch am Schluß des Dialogs gestreift wird. Darin besteht auch der Sinn: nur die Ideenlehre kann dem Problem der Sprache (der Namen) eine Lösung geben. Abfassungszeit wäre etwa 386.

**A. Diès:** „La définition de l'Être et la nature des Idées dans le «Sophiste» de Platon“. 2. Aufl., 8°, 140 S., Paris, Vrin, 1932. — Neudruck der längst vergriffenen (1909 erschienenen) Arbeit des bekannten Platonforschers.

**Aristote:** „Physique, I. II“, traduction et commentaire par O. Hamelin. 8°. XXXII u. 140 S., 2. Aufl., Paris, Vrin, 1931. — Ein Neudruck der 1907 erschienenen, seit langem vergriffenen, und seit langem auch klassisch gewordenen Arbeit Hamelins.

**Aristote:** „Physique“, tome II (V—VIII). 8°, 192 (Doppel-)Seiten, Paris, Belles Lettres, 1931. — Der Text und die Übersetzung dieses Bandes ist von H. Carteron besorgt worden; vielmehr hätte von ihm besorgt werden sollen. Der Tod hat aber den jungen Forscher während der Arbeit hinweggerissen. Die Arbeit wurde dann von L. Robin durchgesehen und zu Ende geführt. Ein Index nomenclature (S. 157—188) wird jedem Leser willkommen sein. Die Übertragung des allerdings überaus schwierigen Textes, der freilich die letzte Revision gefehlt hat, ist recht schwerfällig; manchmal so wortgetreu, daß sie kaum leichter zu verstehen ist als der Text selbst. Nichtdestoweniger, und vielleicht eben deshalb, ist die Übersetzung für das genaue Studium des Werkes von hohem Wert; um so mehr, als Carteron ein guter Kenner von Aristoteles gewesen ist.

**Aristote:** „La Métaphysique“, livre IV, traduction et commentaire par G. Colles. 8°, XL u. 100 S., Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1931. — Die Übertragung Colles — der auch die Bücher I (1912) und II, III (1922) übersetzt hat — leidet an demselben Mangel wie die von Carteron: die französische Syntax wird tief verachtet. Es ist deshalb zu bedauern, daß der griechische Text nicht beigegeben ist, für dessen Studium Colles Arbeit (die Übersetzung nicht minder als der Kommentar) sehr gute Hilfe leisten kann.

**M. Manquat:** „Aristote naturaliste“ (Cahiers de Philosophie de la Nature V). 12°, 128 S., Paris, Vrin, 1932. — An dies Buch eines Fachmanns (der Autor ist Professor der Zoologie) geht man mit Spannung; man hofft etwas Neues zu erfahren; wird aber enttäuscht.

**B. N. Tatakis:** „Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme“. 8°, II u. 234 S., Paris, Vrin, 1931. — Panaitios von Rhodos, der Lehrer des Poseidonios, der Begründer der Mittleren Stoa, welcher den Stoizismus a) gegen die skeptischen Einwände von Karneades verteidigt, zugleich aber b) von dem übertriebenen dialektischen Dogmatismus Chrysipps befreit und c) humanisiert hat, indem er ihn zu seinen griechischen Quellen zurückführte, verdiente zweifellos eine monographische Behandlung, die ihm nun zum erstenmal zuteil ward. B. Tatakis gibt eine Skizze der geistigen Umwelt P.s; eine Biographie; eine Analyse der spärlich erhaltenen Fragmente seiner Werke und der

indirekten Quellen (S. 43—58) und stellt dann seine Philosophie ausführlich dar. Zum Schluß wird der Einfluß von P., der bekanntlich von Cicero und Ambrosius ausgeschrieben wurde, dargelegt.

**Plotin:** „Ennéades“, V, texte établi et traduit par E. Bréhier. 8°, 174 (Doppel-)Seiten, Paris, Belles Lettres, 1931. — Von der ausgezeichneten Plotinausgabe B.s, die dank seinem unermüdlichen Fleiße regelmäßig fortschreitet, ist der wichtige Bd. V erschienen, der — soweit man bei Plotin solche Trennungen vornehmen kann — die Lehre vom *Noûs* enthält. Ich hoffe, daß die Ausgabe B.s so bekannt ist, daß es sich erübrigt, auf ihre Qualitäten einzugehen. Ich möchte aber die literarische Qualität der Übertragung hervorheben, welche die Besonderheiten auch des plotinischen Stiles sehr glücklich wiedergibt. Natürlich ist eine Plotinübersetzung zugleich eine Interpretation; natürlich wird man nicht immer B. beistimmen, weder in seinen Lesarten noch in seinen Deutungen. Lernen aber wird man bei ihm immer. Die den einzelnen Traktaten vorangeschickten „Notices“ sind ein Muster der Knappheit und Klarheit. Es werden die Andeutungen Plotins — so z. B. alle Bezugnahmen auf Plato oder Aristoteles — entziffert; die Rolle, welche die Interpretation Parmenides in der Ausbildung des Neuplatonismus gespielt hat, wird präzisiert; die Tatsache einer vorhergehenden Interpretations- und Ausgleichstradition (sowie eines stoizisierenden Platonismus) nachgewiesen; die Struktur und der Aufbau der Traktate kurz und klar auseinander gesetzt.

Hervorheben möchte ich: S. 20 eine wichtige Textkorrektur (V, 1, 4 wäre fast ganz interpoliert); S. 83 eine Bemerkung, nach der V, 5, 1 eine Kritik der epikureischen und der stoischen Erkenntnislehre ist; S. 85 die Parallelisierung der Progression der Hypostasen mit der Ordnung der religiösen Prozessionen; S. 122: Ausführungen über den stoizisierenden Platonismus.

**E. Derenne:** „Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle“ (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, fasc. XLV). 8°, 271 S., Liège et Paris, Vaillant-Carmanne et E. Champion, 1930. — Nach der eingehenden Untersuchung D.s, welche die Philosophenprozesse des 5. und des 4. Jahrhunderts analysiert (es werden die Prozesse gegen Anaxagoras, Protagoras, Diagoras, Sokrates, Demados und Aristoteles und endlich die letzten Prozesse gegen Theophrastos, Stelgon und Theodoros behandelt) und nach allen Richtungen: Natur der erhobenen Anklagen, Gesetzgebung (zugrunde liegt ein von Diopeithes erwirktes Dekret), Rechtsverfahren usw. erörtert, sind — oder scheinen — nur die letzten Prozesse wirklich auf eine Verteidigung der Religion abzielen zu wollen. Bei allen anderen handelt es sich um Politik. Im Falle Anaxagoras ist es Perikles, der indirekt verurteilt wird; bei Protagoras und Diagoras ist es die durch das Attentat der Hermokopiden hervorgerufene Krise, die den wahren Grund und Inhalt des Prozesses bildet; für Demados und Aristoteles ist es die promakedonische Orientierung, welche ausschlaggebend ist; bei Sokrates ist es sein — wahrer oder angeblicher — Antidemokratismus, der verurteilt wird, wobei man in Sokrates den Typus des Meteorologen und Sophisten sieht und ihn für Kritias und Alkibiades verantwortlich macht.

**Roder Garcia de Brito:** „La pensée philosophique à travers les âges“, vol. I, L'Antiquité. 8°, XLIV u. 342 S., Paris, Vrin. — Ein Buch, das eine Geschichte der Philosophie zu sein vorgibt.

Archiv für Geschichte der Philosophie (Band XLI, Heft 3)

**B. Mittelalter**

R. Jolivet: „Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne“. 8°, VIII u. 210 S., Paris, Vrin, 1931. — Die Frage nach den Beziehungen des Christentums zu der griechischen Philosophie (Christentum und Antike ist ein heute viel behandeltes Thema) wird von R. J. an zwei Beispielen erörtert. In einer ersten Abhandlung (S. 1–80): „Aristote et la notion de création“ wird das Problem gestellt, ob die thomistische Interpretation des Aristotelismus, nämlich als eines Kreationismus, zurecht bestehe. Und zwar a) ob die Weltschöpfung mit den Grundlagen der Aristotelischen Metaphysik verträglich sei, und b) ob Aristoteles eine solche gelehrt habe. J. (wie auch Forest in einer unten besprochenen Arbeit) gibt zu, daß Aristoteles die Schöpfung der Welt nie und nirgends gelehrt, und daß es keinen Sinn habe, ihm diese Lehre aufzwingen zu wollen, da dies nur durch ein Hineininterpretieren möglich ist. Andererseits aber, meint er, aus der Tatsache, daß Aristoteles sich „zum Gedanken der Weltschöpfung durch Gott nicht habe erheben können“, dürfe man nicht schließen, daß die Weltschöpfung seiner Philosophie widerspräche. Aristoteles hat eben das Werden innerhalb des Seins, nicht das Werden des Seins selbst erklären wollen. Die letzte Frage hat er auch gar nicht gestellt. Man hat sie aber mit gutem Recht aufgeworfen, und, mit nicht minder gutem Recht, für deren Lösung die von der Aristotelischen Metaphysik erarbeiteten Begriffswerkzeuge verwendet. Ja, man kann weiter gehen, und behaupten, daß das Nichtstellen der Frage nach dem Ursprung des Seins innerhalb des Aristotelismus eine wesentliche Lücke bildet, weshalb derselbe denn auch als eine philosophisch unvollendete Lehre erscheint. Wenn man aber die Frage nach dem Ursprung des Seins stellt, so kann sie — im Sinne der Grundprinzipien des Aristotelismus — nur die kreationistische Lösung erhalten. Der Kreationismus ist somit, nach J., der Schlußstein des Aristotelismus, der allein den kühnen Bogen seiner Metaphysik vollendet, der also einerseits von dieser gefordert wird, andererseits aber, gerade dadurch, daß er sie vollendet, sie im eigentlichen Sinne umgestaltet. Somit erscheint der Thomismus — oder die christliche Philosophie überhaupt — als Vollender und Umgestalter der Antike. — In einer zweiten Abhandlung (Plotin et S. Augustin ou le problème du mal, S. 80–156), welche eine Erweiterung einer 1930 publizierten Arbeit ist (vgl. meinen Bericht in diesem Archiv, Bd. XL, S. 569), werden Plotin und Augustin konfrontiert. Der unpersönlichen Vorsehung Plotins wird die persönliche Augustins gegenübergestellt, der Plotinischen Lehre vom Bösen (seiendes Nicht-Sein), welche eine Notwendigkeit des mit der Materie identifizierten Bösen impliziert, wird die Augustinische christliche Lehre von der Zufälligkeit des Bösen und seiner Wesenlosigkeit entgegengesetzt. Dabei wird der Gegensatz durch das Fehlen des Schöpfungsgedankens bei Plotin erklärt und die wesenhafte Unmöglichkeit, den Neuplatonismus mit dem Christentum zu vereinen (obwohl Augustin diesen — ihn zunächst mißverstehend — christianisiert hatte), behauptet, da es nämlich im Neuplatonismus weder Freiheit noch Unsterblichkeit usw. geben könne.

Die Schlußabhandlung (S. 159–198), die den Titel: *Hellénisme et Christianisme* führt, verteidigt (gegen die Behauptung E. Bréhiers, „daß es eine christliche Philosophie nicht gibt“ und „daß das Christentum auf die Entwicklung des philosophischen Denkens von keinem Einfluß gewesen“, vgl. Bréhier:

„Histoire de la philosophie“ I, S. 494) die These, daß „spezifisch christliche Themata und Wahrheiten“ (Persönlichkeit Gottes, Schöpfung usw. usw.) der philosophischen Spekulation der christlichen Philosophen eine innere Einheit geben und sie vom vorchristlichen sowie vom nichtchristlichen Philosophieren scharf unterscheiden.

E. Gilson: „L'Esprit de la philosophie médiévale“ (Gifford Lectures, 1<sup>re</sup> série). 8°, VIII u. 332 S., Paris, Vrin, 1932. — Das neue Buch E. Gilsons gibt den Text seiner im Jahre 1931 an der Universität Aberdeen gehaltenen — und für das größere Publikum bestimmten — Gifford-Lectures wieder; für den Spezialisten sind hundert Seiten überaus wertvoller Anmerkungen (S. 218 bis 324) hinzugefügt. Die Frage, die G. in diesen Vorlesungen behandelt, ist: gibt es etwas, das man als den Geist der mittelalterlichen Philosophie ansprechen dürfte? Und wenn ja, worin besteht denn dieser „Geist“, welcher der mittelalterlichen Spekulation ihre Einheit gibt? Die Antwort, die sich uns zunächst aufdrängt, wäre: die Philosophie des M. A. ist eine christliche Philosophie. Aber gibt es denn überhaupt so etwas wie eine christliche Philosophie? und wenn ja, worin ist sie christlich?

Auf die erste Frage hat man bekanntlich sehr verschiedene Antworten gegeben. Man hat — und zwar nicht von der rationalistischen, oder besser, nicht nur von der rationalistischen Seite her — auch eine völlig verneinende Stellung genommen. So hat man (der extreme Fideismus sowie der streng orthodoxe Thomismus) sogar behauptet, christliche Philosophie wäre so etwas wie hölzernes Eisen. Philosophie ist eben Philosophie und Religion ist Religion. Die erste beruhe auf einer autonomen Tätigkeit des Verstandes, die zweite auf einem Offenbarungsglauben. Wenn man sie aber vermische — was die mittelalterlichen Augustinisten getan haben sollen —, bekäme man nur ein Mischmasch aus Theologie und (schlechter) Philosophie.

Demgegenüber will Gilson das soeben aufgeworfene Problem rein historisch erörtern, indem er die Fragen stellt: lassen sich in dem Philosophieren der christlichen Zeit Züge feststellen, durch welche sich dieses Philosophieren — in seinen Problemstellungen sowohl als in seinen Lösungen — von demjenigen der Antike unterscheidet? Und falls ja, welchem Einfluß wäre dieser Unterschied zuzuschreiben?

Daß es solche Züge gibt, daß die Begriffe, mit denen die Philosophie arbeitet, seit der Antike neu geprägt worden sind, ist, meint G., nicht schwer festzustellen. Es gibt eine ganze Anzahl von Problemen und Begriffen (was Kapitel II—X eingehend begründet wird), welche der antiken Spekulation völlig fremd sind. So z. B. der Gottesbegriff selber. Die Frage: wie viel Götter es gäbe? — welche für Plato und Aristoteles einen sehr guten Sinn hatte, ist seither völlig sinnlos geworden. Ob man an Gott glaubt oder nicht, ob man seine Existenz behauptet oder leugnet, es handelt sich immer um einen Gott. Die Einheit und Einzigkeit ist eben ein selbstverständliches Attribut Gottes geworden. Dann die Unendlichkeit: für Aristoteles ist unendlich das, nach dem es immer noch etwas gibt. Für die christliche Philosophie dagegen das, nach dem es nichts gibt, noch geben kann. Gott ist aber nicht nur einzig und unendlich: er ist das Sein, und zwar das notwendige Sein (Kap. III). Es ist deshalb auch das Sein-gebende, d. h. das schöpferische Sein; ein Begriff, welcher eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Schöpfer

und dem Geschöpf auftritt, und zu den — der Antike ebenfalls fremden — Begriffen der *contingentia mundi* und der *distinctio inter essentiam et esse* notwendig führt (Kap. IV). Der Seinsprimat verbindet sich natürlicherweise mit der Idee einer Analogie zwischen Gott und Welt (Kap. V). Eine Welt, die eine göttliche Schöpfung ist, kann aber nur eine gute Welt sein, was zu einem optimistischen Weltbild führt (Kap. V). Denn, führt G. sehr schön und sehr überzeugend aus, der christliche Philosoph ist naturnotwendig Optimist, und die konstante Lehre der christlichen Philosophie ist eben, daß *natura bona est*, und daß *primum... bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum*. Deshalb lehren auch die christlichen Philosophen, daß *terra et coelum clamant gloriam Dei*. Die ganze Schöpfung ist eben nichts anderes als *glorificatio Dei* (Kap. VII), d. h. aber: eine *participatio gloriae* seitens der Kreatur.

Auch eine neue Anthropologie läßt sich feststellen: der Mensch wird nicht nur als Individuum (der Wert des Individuellen ist nur aus der Lehre, daß *cuncta propriis sunt creata rationibus* zu begründen) hochbewertet — als *imago Dei* —, sondern in seiner leibgeistigen Einheit begriffen. Er ist nicht eine Seele in einem Körper; er ist ein Mensch (weshalb auch der platonische Seelenbegriff im letzten Grunde widerchristlich ist), der auch als solcher, in seiner Einheit, auferstehen wird (Kap. IX). Der Auferstehungsbegriff, nicht die Unsterblichkeit der Seele (für die, wie G. sehr richtig ausführt, sich im Zeitalter Christi kein Mensch interessierte), ist die anthropologisch zentrale Idee der christlichen Philosophie. Deshalb ist auch der Begriff der Person neu gefaßt und neu bewertet worden; deshalb ist auch Gott als Person gesehen; die Frage nach der Persönlichkeit Gottes (Kap. X) ist eine Frage, die — als Frage — für die Antike nicht denselben Sinn hat noch haben kann wie für die christliche Philosophie, welche Gott als Person schon „aus dem Grunde, daß er sich als Sein definiert (*sum qui sum*), setzt“.

Wenn deshalb die christliche Philosophie antike Philosopheme übernimmt, wenn sie — vor allem — Aristoteles „christianisiert“, so ist diese „Christianisierung“ keine äußerliche Übertünchung, sondern geht bis in die fundamentalsten Grundbegriffe der Metaphysik hinein. Weder der Begriff der Materie noch der der Form wird einfach von Aristoteles entlehnt: sie werden bei der und durch die Übernahme umgedeutet, und die Formeln, die der hl. Thomas Aristoteles nachschreibt, haben bei ihm eine ganz andere Bedeutung, als bei seinem Vorbild (vgl. besonders die Anmerkungen).

Das Werk G.s hat eine ganze Literatur hervorgerufen. Ich will hier selbstverständlich keine Polemik — auch keine Kritik — üben, möchte aber leise die Frage aufwerfen: ist es nicht merkwürdig und sonderbar, daß die von G. so schön analysierte „christliche Philosophie“ sich — auch für ihn — als eine „*Métaphysique de l'Exode*“ darstellt, und daß in deren großen Themen — bisher — kein einziges spezifisch christliches Moment vorkommt! Denn alle diese Themen sind biblischen Ursprungs. Und obwohl G. von der „Tradition judeo-chrétienne“ spricht, scheint doch das spezifisch christliche eine gar geringe Rolle gespielt zu haben. Ja, es scheint, daß man ebenso gut von einer „tradition judeo-islamique“ sprechen und statt den hl. Thomas: Avicenna, Ibn Gabirol, Maimonides oder Gazali hätte zitieren können. Das, was G. als christliche Philosophie bezeichnet, stammt aus der Bibel und der griechischen Philosophie.

Und die Bibel — ich meine das Alte Testament — ist immerhin kein „christliches“ Buch.

G. Théry: „*Etudes Dionysiennes*“ I, „Hilduin, traducteur de Denys“. 8°, IV u. 183 S. (*Etudes de Philosophie médiévale*, Bd. XVI), Paris, Vrin, 1932. — Bei der überaus großen Autorität, die im Mittelalter den Werken Dionysius' des Areopagiten beigemessen wurde (der Autor der Areopagitischen Schriften wurde allgemein für den unmittelbaren Schüler des Apostels Paulus gehalten; nur Scotus Eriugena und Abälard teilen diese Ansicht nicht), bei dem großen Einfluß dieser Schriften auf die philosophische Entwicklung des Mittelalters — ist doch der *Corpus Areopagiticus* eine der Hauptquellen, die dem Westen den Neuplatonismus vermittelt haben — es ist alles, was unsere Kenntnis der Geschichte — und der Vorgeschichte — des „aréopagisme latin“ bereichert, von allerhöchster Bedeutung.

In dem vorliegenden Bande stellt G. Théry die Ergebnisse seiner langjährigen Forschungen auf diesem Gebiete dar, die ich folgendermaßen zusammenfassen möchte: Die Schriften des Pseudo-Dionysius sind zum erstenmal um 758 nach Gallien gebracht worden (von Papst Paul I. als Gabe Pippin dem Kurzen geschickt), wo sie, wie es scheint, um diese Zeit niemand lesen konnte. Das Manuskript scheint spurlos verschwunden zu sein. Zum zweiten Male schickte sie Michael der Stotterer Ludwig dem Frommen im Jahre 857. Und zwar, wie G. Th. sehr überzeugend nachweist (S. 63—100), ist es das Manuskript 437 der Bibl. Nat., das damals nach Compiègne gebracht wurde; nach diesem Manuskript — das auch Johann Scotus Eriugena benutzt hat — hat dann Hilduin seine Übersetzung, und zwar nicht nur einiger Bruchstücke, wie man bisher annahm, sondern des ganzen Corpus, verfertigt. Diese Übertragung — wie G. Th. durch eine sorgfältige Analyse der von Hilduin geschaffenen Terminologie feststellt — liegt auch noch heute in anonymen Handschriften vor (Brüssel, Boulogne s. M., Paris). Sehr interessant ist die feine Ausnutzung der Übersetzungsfehler, mit deren Hilfe die Übersetzungstechnik Hilduins rekonstruiert wird. Der uns vorliegende Text ist durch das Zusammenwirken dreier Personen: eines Lesers, eines Übersetzers und eines Schreibers (von denen keiner vielleicht Hilduin selbst gewesen) zustande gekommen (S. 101—140). Hinkmar von Reims hat die Übertragung Hilduins gekannt, und auch Scotus Eriugena hat sie vorgelesen; sie ist von ihm weitgehend ausgenutzt worden (S. 163 ff.). Der zweite Band der „Studien“ wird eine Ausgabe der Hilduinschen Übersetzung bringen, der dritte eine Geschichte des lateinischen Areopagismus enthalten.

G. Théry: „*Scotus Erigène traducteur de Denys*“, *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, VI. S. 185—278, Paris, Champion, 1931. — G. Th. beschreibt zunächst den Stand des hellenistischen Studiums im 9. Jahrhundert, bestimmt den Grad der griechischen Kenntnisse Eriugenas; dann wird die Übersetzung Eriugenas auf ihre Eigentümlichkeiten hin genau untersucht.

Die Übersetzung Hilduins ist eine auf mechanischem Wege entstandene Wort-für-Wort-Übertragung des schwierigen griechischen Textes ins Lateinische. Obwohl für diese Zeit — welche noch keine ausgebildete Terminologie besaß — eine hochbedeutende Leistung, ist der Hilduinsche Text doch fast ohne Wirkung geblieben. Erst dem Scotus Eriugena ist es beschieden gewesen, den Dionysius in die geistige Welt des Okzidents einzuführen. Es ist durch seine Übersetzung, daß der Areopagismus auf Orthodoxe und Häretiker gewirkt hat, und auch die

späteren Übertragungen (des 12. und 13. Jahrhunderts) sind nichts mehr als Um- und Überarbeitungen seines Werkes (S. 277).

Die Übersetzung Eriugenas ist — wie man von jeher beklagt hat — dunkel und wenig verständlich. Sie ist ebenfalls eine Wort-für-Wort-Übertragung. Scotus Eriugena behält die Wortfolge des Griechischen bei. Oft — wie durch genauen Vergleich nachgewiesen wird — verwechselt er einen Kasus mit einem anderen; er macht auch manche andere Fehler. Er ist kein großer Hellenist, wie man oft behauptet hat (vgl. S. 190 f.), aber er kann doch griechisch und ringt mit den Schwierigkeiten, wie einer, der den Sinn dessen, was er liest, versteht. Er hat sich die größte Mühe gegeben, die Terminologie auszubilden (vgl. die Tabellen S. 259—272), und hat auf diese Weise schöpferisch gewirkt.

E. Gilson und G. Théry: „*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*“, Vol. VI. 8°, 324 S., Paris. Vrin, 1932. — G. Théry: „*Le M S V a t. Grec. 370 et S. Thomas d'Aquin*“ (S. 1—24). Das ms 370, dessen Beschreibung G. Th. gibt, enthält eine, im 10. Jahrhundert gemachte, Abschrift des „Anastasischen“ Corpus der Werke des Pseudo-Dionysius; die Hs soll der hl. Thomas besessen haben; die lateinischen Glossen, welche die Übersetzung des Scotus Eriugena wiedergeben, sind möglicherweise von Thomas selbst geschrieben worden. — A. M. Festugière: „*La place du „de Anima“ dans le système Aristotélicien d'après S. Thomas*“ (S. 25—48). Nach A. F. ist Th. von Aquin, indem er in seiner Klassifikation der aristotelischen Schriften *De Anima* den übrigen biologischen Büchern voranstellt, bewußt von der traditionellen, von Averroës vermittelten und auf Alexander sich stützenden, Ordnung (welche ihm zweifellos durch W. von Moerbeke bekannt war) abgewichen, und zwar aus systematischen Gründen. — O. Lottin: „*La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*“ (S. 49—173). Die Arbeit O. Ls behandelt — mit Heranziehung eines reichen Hs-Materials — die Geschichte der Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen für die Bewegungen (appetitus) seiner Sinnlichkeit. Verantwortung setzt aber Teilnahme des rationalen Prinzips voraus; nur das, was er will, kann dem Menschen zugerechnet werden. Andererseits aber ist die Sinnlichkeit (concupiscentia) als solche — nach P. Lombardus — eine, wenn auch leichte, Sünde. Die Lösungen gehen nun darauf hin, festzustellen, daß Sünde nur insofern vorliegt, als der Wille die sinnlichen Bewegungen hätte verhindern können, oder zum mindesten hätte instande sein sollen, sie zu verhindern. Manche — so W. von Auvergne, welcher die sündige Natur der sinnlichen Triebe behauptet — scheiden zwischen der menschlichen und der tierischen Sinnlichkeit. R. von Cremona, H. von St. Cher behaupten dagegen: *motus primi... pure sunt naturales; ergo non sunt peccata*. Der Kanzler Philipp behauptet dagegen: wenn auch die sinnliche Bewegung vom Willen direkt unabhängig ist, so ist doch alles, was im Menschen ist, menschlich, also von ihm abhängig. Nach Thomas sind *omnes primi motus qui sensualitati adscribitur peccata*, jedoch nur lässige Sünden. Sie sind nicht gewollt. Der Mensch ist schließlich nur für den Zustand verantwortlich, in dem er ist, d. h. in dem er dem Animalischen in ihm unterliegt. Kap. III bringt Lösungen anonymer Autoren und im Anhang (S. 94—173) werden Texte von Philipp von Capua, Prevostin von Cremona, Stephan Langton, Wilh. von Auxerre, Philipp von Greve, J. von Rupela u. a. abgedruckt. — H. D. Simonin: „*Autour de la solution thomiste*

du problème de l'amour“ (S. 174—276) stellt die Theorie der Liebe des hl. Thomas dar, indem er auch die Interpretationen Cajetans, Sylvester von Ferrara und J. von St. Thomas darlegt und kritisiert. — M. Melandré: „*Jepa ou Scot Erigène*“ (S. 277—286). *Jepa*, dessen Glossen zu Porphyrius von Baeumker und B. Sartorius ediert wurden, wäre einfach Scotus Eriugena. *Jepa* (von anderen *Iepa* gelesen) wäre *iepa*, eine Abkürzung von IERVENA, wie sich, nach einer von Flors benutzten Hs., Johann Scotus nannte. — M. Grabmann: „*Die «Opuscula de summo bono sive de vita philosophi» und «De sompniis» des Boëthius von Dacien*“ (Textedition mit Einleitung), S. 287—317. M. G. gibt eine kurze Beschreibung des 10 Codices, in welchen die hier zur Herausgabe gelangten Schriften des Führers der Pariser Averroisten von ihm gefunden worden sind. Sie befinden sich alle, merkwürdigerweise, außerhalb von Paris. Das Schriftchen „*De summo bono*“ stellt dar, daß das philosophische Leben das beste ist, ein Gedanke, den St. Tempier in seiner Verurteilung vom Jahre 1277 folgendermaßen formuliert: *Non est excellentior status quam vacare philosophiae*. Das zweite Schriftchen sucht eine natürliche Erklärung der Träume, Visionen usw. zu geben, sie auf die Tätigkeit der Phantasie zurückführend. M. G. meint, daß St. Tempier in seiner Verurteilung: *Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam B. von Dacien* im Auge hat.

M. M. Davy: „*Les sermons universitaires parisiens de 1230—1231* (Etudes de Philosophie médiévale, Bd. XV). 8°, VIII u. 424 S., Paris, Vrin, 1931. — Das Buch Fräulein Davys, das sie selbst bescheiden als einen „Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Predigt“ bezeichnet, gehört vielleicht nicht zur „Geschichte der Philosophie“ im strengen Sinne des Wortes. Kann man aber diese von der Geistesgeschichte trennen? Und was kann uns einen tieferen Einblick in die geistige Physiognomie der Pariser Universität geben als diese Sammlung von Predigten, welche von den Würdenträgern derselben (darunter W. von Auxerre und Philipp von Greve) vor den Studenten und Magistern gehalten wurden?

Fräulein Davy beschreibt die von ihr edierte Hs (BN. Nouv. ac. lat. 338), deren Bedeutung schon Hauréau und neulich Mandonnet erkannt hatten (Kap. 1). In einem zweiten Kapitel wird „die Praxis und Technik der Universitätspredigt“ dargestellt. Kapitel III werden die Predigten als geistesgeschichtliche Quellen behandelt; Kapitel IV gibt die Liste der Prediger und deren Biographie (natürlich, soweit sie zu ermitteln ist).

Im zweiten Teil (S. 147—414) werden 44 Predigten (aus den 84, die die Hs enthält) ediert und die Inhaltsangabe der anderen gegeben. Ein höchst wertvoller Beitrag zur mittelalterlichen Geistesgeschichte.

F. van Steenberghen: „*Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*“, vol. I: „*Les oeuvres inédites*“ (Les Philosophes belges, t. XII). 4°, VIII u. 355 S., Louvain 1931. — Von Siger von Brabant waren bis vor kurzem nur die von Baeumker publizierten *Impossibilia* und die von Mandonnet in seinem S. v. B. veröffentlichten *Opuscula* bekannt. Was für die Kenntnis der Gedankenwelt dieses Führers der Pariser Averroisten recht wenig ist. Dem unermüdlichen Forscherfleiß M. Grabmanns ist die Entdeckung zahlreicher Schriften Sigers zu verdanken, namentlich seiner Kommentare zu den Werken von Aristoteles. In dem vorliegenden ersten Bande seiner Arbeit bringt F. v. S. die Aus-

gabe der *Quaestiones in libros tres de Anima*, sowie die ausführliche Beschreibung und Inhaltsangabe der übrigen, bisher unbekannten, *Quaestiones in libros Physicorum, de Somnio et Vigilia, Meteorum, de Iuventute et Senectute, de Generatione, Metaphysicae*. Die Ausgabe erfolgt unter Zugrundelegung des Oxforder Textes (Merton Coll. cod. 527), der, nach v. S., eine Ausarbeitung, sei es einer Reportatio, sei es der von S. benutzten Notizen, darstellte, wogegen die von M. Grabmann beschriebene Münchener Hs (cod. lat. 9559) eine direkt nachgeschriebene Reportatio wäre. Wie dem auch sei, der Oxforder Text ist zweifellos besser. F. v. S. fügt übrigens alle additiones der Münchener Hs bei (darunter die quaestiones XVIII—XXI des ersten Buches, welche im Oxforder Ms fehlen). Prooemium und Quaestio I werden in beiden Fassungen gegeben, so daß man sich von deren Natur einen Begriff bilden kann. Soweit es ihm möglich war, hat v. S. die im Texte zitierten loci identifiziert.

Siger fängt damit an, daß er zunächst die Frage stellt: *utrum de anima possit esse scientia?* und was für scientia? Dann wird gefragt, ob diese Wissenschaft gut, ehrenwert, nützlich usw. sei. (Daß auch skeptische Meinungen manchmal laut werden, scheint aus den — allerdings von S. nicht für gültig erklärten — rationes hervorzugehen; so z. B.: *quia scientes non sunt honorabiles; quare nec scientia honorabilis*.) Es werden dann Fragen behandelt, welche die Rolle der Phantasmata und des Intellectus im Erkenntnisprozeß betreffen. Die Ordnung ist aber keine systematische; auch Fragen wie: ob es in der Natur sphärische Körper gibt usw., werden — aus keinem ersichtlichen Grunde — gestellt und behandelt.

Auf die Frage (I. II, 2) *utrum anima sit actus?* antwortet S., daß sie eine substantia ist sicut actus, und daß sie nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, sondern etwas *ist in alio existens*, d. h. actus et perfectio corporis, die deshalb auch (qu. 5) *immediate unitur corpori*. Sie ist auch motor corporis (qu. 13). In der Folge wird die Geschichtswahrnehmung behandelt, wobei auch die Frage nach der Natur des Lichtes (qu. 28: *utrum lux sit corpus?*) gestellt wird. S. entscheidet, daß lux weder corpus noch defluxus corporis sein kann. Es werden dann die sinnlichen Qualitäten (Ton, Geruch, Geschmack) analysiert.

Das dritte Buch geht wieder zum Intellectus zurück. Auf die Frage: *utrum intellectus humanus sit corruptibilis* antwortet Siger, daß nicht, weder per se noch per accidens; auf die schwerwiegende Frage (qu. 6) *utrum forma immaterialis possit numeraliter multiplicari in specie una* bekommen wir die historisch so bedeutsame Antwort: *Verum est quod secundum fidem possunt... tamen secundum Aristotelem et omnes philosophos hoc est impossibile*. Qu. 15: *utrum necessarium sit ponere intellectum agentem?* führt aus, daß Plato es nicht brauchte, im Aristotelismus es dagegen unumgänglich ist. Auf die qu. 17: *utrum intellectus agens et possibilis sint potentiae ejusdem substantiae animae?* sagt S.: *credo esse dicendum quod... sint diversae potentiae animae; tamen sunt potentiae ejusdem substantiae animae*; qu. 21 stellt die Frage, ob unser Intellekt possit intelligere substantias separatas? S. meint: ja, aber nur ratione quia, d. h.

als Ursache der von uns wahrgenommenen Wirkungen, nicht aber in ihrem Wesen. Interessant ist es, daß Th. von Aquino zweimal zitiert wird: einmal stimmt S. zu, das andere Mal verwirft er dessen Meinung.

Schon an den zitierten Stellen sieht man, wie wichtig die *Quaestiones in libros de Anima* für die Beurteilung Sigers sind, und wie weit durch deren Erschließung sich das Bild Sigers verändert. Noch aufschlußreicher vielleicht sind die im zweiten Teile der Arbeit (S. 161—340) gegebenen Texte, ganz besonders die seiner *Quaestiones* zur Physik und zur Metaphysik, wo Siger gegen Thomas v. Aquino die *distinctio inter essentiam et esse* beanstandet, indem er sie nicht zu verstehen erklärt, da, sie anzunehmen, bedeute: *ponere quartam naturam in entibus* S. 300).

Ein zweiter Band, der hoffen wir, bald erscheinen wird, soll die *Carrière philosophique de Siger* zur Darstellung bringen.

S. Michel: „La notion thomiste du bien commun“, *Quelques unes de ses applications juridiques*. 8°, XXII u. 246 S., Paris, Vrin, 1931. Das Buch Fräulein Michels (eine juristische Doktordissertation) ist weniger eine historische Arbeit (der Geschichte sind 85 Seiten gewidmet) als ein Versuch, die thomistische Theorie für die Lösung der Gegenwartsfragen zu verwenden. Als solche verdient sie vielleicht die begeisterte Vorrede G. Richards, liegt aber außerhalb meiner Kompetenz; als historische Arbeit ist sie dagegen nicht auf der Höhe. Enthusiasmus ersetzt leider die philosophische Vorbildung nicht.

A. Forest: „La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin“ (*Etudes de Philosophie médiévale*, Bd. XIV). 8°, 380 S., Paris, Vrin, 1931. — Die interessante Arbeit von A. F. ist ein Versuch, das philosophische System des hl. Thomas von Aquino aus seinem zentralen Grundproblem zu entfalten, zugleich aber Th.s historische Stellung als Vollender des Aristotelismus und Begründer des *Philosophia perennis* dar- und sicherzustellen. Das metaphysische Prinzip des Thomas, das die systematische Einheit seiner Philosophie begründet, ist das Prinzip der inneren Einheit des konkreten Seins, welche so gefaßt werden muß, daß es durch keinerlei etwa anzunehmende metaphysische Zusammensetzung in seiner Einheit gefährdet sein kann. Somit hat auch bei Thomas — wie bei Aristoteles — die metaphysische Analyse des konkreten Seins, d. h. der konkreten Einzelsubstanz, von ihrer Einheit, als einer unmittelbar gegebenen, auszugehen. Das Sein des konkreten Einzelwesens soll in seiner Einheit und Konkrettheit erhalten bleiben: also können die von der metaphysischen Analyse herausgestellten Momente — wie z. B. Substanz und Akzidenz, Materie und Form, potentia und actus, essentia und esse — keine trennbaren (selbständigen) Teile oder Elemente sein, aus denen dann das Einzelwesen gebildet oder in welche es zerlegt werden könnte. Sie müssen, umgekehrt, in ihrer Unselbständigkeit, in ihrer wesenhaften Korrelation, derzufolge sie nur in ihrer Vereinigung im Konkreten sein und gegeben sein können, erkannt werden. Jeder Versuch, sie zu verselbständigen, führt zur Brechung der Einheit des konkreten Seins und somit zum Platonismus, als dessen großer Feind der hl. Thomas bei F. erscheint. Oder auch umgekehrt: jede Annäherung an den Platonismus führt zur Aufhebung der Einheit und wird deshalb von Thomas mit bewunderungswürdigem Spür- und Scharfsinn gewittert und bekämpft.

So zeigt uns F. in seinem ersten Kapitel (*L'Être concret*) den hl. Thomas — mit Averroës — gegen Plato und Avicenna polemisierend, indem er zu-



gleich den Grundsatz aufstellt: in omni compositione (scil.: solcher, welche die metaphysische Einheit des Konkreten nicht beeinträchtigt) oportet esse duo que ad invicem se habent sicut actus ad potentiam. Kap. II (*La causalité immédiate de Dieu*) zeigt uns, wie der hl. Thomas sich nunmehr — mit Hilfe von Avicenna und des Pseudo-Dionysius — gegen Averroës und Aristoteles selbst wendet. Es handelt sich darum, die Möglichkeit — und die Notwendigkeit — der Schöpfung nachzuweisen, und der hl. Thomas tut es, indem er Avicenna das Prinzip entlehnt, welches die Trennung der göttlichen und der natürlichen Kausalität ermöglicht: *agens naturale est causa motus, sed agens divinum est dans esse totum*. Aber er folgt Avicenna nicht bis zu den äußersten Konsequenzen seiner Lehre; vielmehr scheint ihm dieser aus seinen (aristotelischen) Prinzipien nicht die nötigen Konsequenzen gezogen zu haben, und deshalb wieder dem Platonismus verfallen zu sein. Deshalb spricht er Gott die Erkenntnis der individuellen Existenzen ab und — indem er aus ihm einen Dator formarum macht — verkennt er zugleich das Walten sowohl Gottes als der Kreatur.

Kap. III (*Les rapports de l'Abstrait et du Concret*) wird ausgeführt, daß S. Thomas — diesmal mit Avicenna und Averroës — der aristotelischen Lehre treu bleibt, indem er sich dem „Platonismus“ des Ibn Gabirol und David von Dinant entgegensetzt. Dabei betont F. die Originalität des Thomismus, die seines Erachtens „in der Stringenz, mit der er sich an seine Prinzipien hält“, besteht. — Kap. IV führt nun in die Mitte des hylemorphistischen Streites (*Critique de l'universalité de la matière*). Da aber auch hier der hl. Thomas es mit dem „Platonismus“ zu tun hat, so führt er die von Albertus Magnus und Wilh. von Auvergne angebahnte Kritik bis zu Ende und behauptet, der franziskanischen Schule gegenüber, die reine Geistigkeit der Engel (substantielle Formen) wie der menschlichen Seele. Was wiederum nur dadurch möglich wird, daß Thomas die Wesenheit vom Sein (*essentia et existentia*) trennt, und sie als metaphysische Zusammensetzungsprinzipien betrachtet. F. stellt die Geschichte dieser Trennung dar (Boëthius, *Liber de Causis*, Avicenna), wobei er zugibt, daß sie in dem Glauben, d. h. in der Notwendigkeit, zwischen Gott und der Kreatur einen scharfen Unterschied zu setzen, ihre letzte Stütze und Begründung hat. Doch meint er, daß Thomas dadurch den Aristotelismus nur weitergeführt, ja vertieft habe, nicht aber — wie man seit Averroës behauptet hat — eine für den Aristotelismus unmögliche Trennung in denselben eingeführt habe. Die aristotelische Lehre, meint F., sei nicht zu Ende gedacht gewesen (S. 315); sie wäre sich selbst widersprechend (S. 316); erst im Thomismus erreicht sie ihre Vollendung und Ausführung. Einen ähnlichen Fall hätten wir bei der Frage nach der Individuation durch die Materie. Auch hier (Kap. VI, *La relation de la matière à la forme*) habe Thomas, gegen Ibn Gabirol und die platonisierenden Denker des Mittelalters, mit Avicenna und Averroës die reine aristotelische Auffassung nicht nur verfochten, sondern beträchtlich vertieft; und auf diese Weise — indem er nämlich Form und Materie noch fester miteinander verband, als es Aristoteles getan hat — hat er die Einheit der konkreten Substanz nur noch tiefer gefaßt.

Kap. VII untersucht das Problem des Unterschiedes zwischen dem Wesen und den Potenzen der Seele (*potentiae animae*), Kap. IX die Frage nach der möglichen Einheit einer aus einer Vielheit von Substanzen bestehenden Welt (*L'unité de l'ordre*), wobei es sich herausstellt, daß die Vielheit der ge-

schaftenen Substanzen eine hierarchische Ordnung bildet, der keineswegs eine substantielle Einheit zugrunde zu liegen braucht; und daß es gerade diese Auffassung ist, welche Vorsehung und Liebe in den Beziehungen Gottes zur Welt möglich machen. Kap. X (*Intuition et système dans la philosophie de S. Thomas*) führt noch einmal aus, daß der Thomismus ein einheitliches System ist, dessen Begriffe alle miteinander verbunden sind und voneinander abhängen, und daß er es ist, der den Aristotelismus vollendet.

Ein sehr reiches und gründliches Buch, das dem Historiker auch für Einzelfragen viel gibt. Sehr wertvoll ist z. B. die kleine (S. 97—102) Analyse der *Termini subsistentia, substantia, res, suppositum, hypostasis* usw., sowie die Beilage (S. 330—360), welche einen Abdruck aller vom hl. Thomas zitierten Avicennastellen bringt, u. a. m. Und es ist zweifellos richtig, daß manche Lehren des Aristoteles unklar sind; und daß die vom hl. Thomas bei Avicenna entlehnten Grundsätze von jenem oft anders verstanden und verwendet worden sind als von diesem. Trotzdem scheinen die Lösungen, die F. gibt, oft nur Verballösungen zu sein, die er selbst sicher nicht annehmen würde, wenn es sich nicht darum handelte, den Thomismus als eine absolut wahre und vollendete Philosophie vorzuführen. Da aber diese Wahrheit von vornherein feststand...

G. Wallerand: „Henri Bate de Malines, *Speculum Divinorum et quorundam Naturalium*“, Etude critique et texte inédit (*Les philosophes Belges*, t. XI). 4°, 240 S., Louvain, 1931. — H. Bate (1246 bis 1310?), dessen *Speculum* hier zum ersten Male herausgegeben wird, ist kein schöpferischer Geist gewesen; seine Schriften sind jedoch nichtsdestoweniger — oder vielleicht gerade deshalb — für die Geschichte der Philosophie und Wissenschaft von einem sehr hohen Wert, da sie aus der Feder eines überaus vielseitigen, auf der Höhe des gesamten Wissens seiner Zeit stehenden Gelehrten stammen. Astronom und Astrolog, Physiker in dem weitesten Sinne des Wortes, ist der Mechelner Gelehrte von einer erstaunlichen Erudition gewesen; er zitiert hebräische, griechische, arabische, lateinische Schriftsteller, denen er Kommentare hinzufügt, welche, nach G. W., von einem seltenen Sprachtalent, ja sogar von philosophischer Begabung zeugen. Und in der Tat hat H. Bate nicht nur Ibn Esra aus dem Hebräischen und Arabischen übersetzt, sondern hat ihn offenbar auch gut verstanden. Von seinem Leben wissen wir nicht viel — fast nur das, was er uns selbst in seinen astrologischen Schriften sagt. Wichtig ist, daß er kein Professor gewesen und seine große Kompilation nicht für Schulunterricht, sondern für den Privatunterricht und Gebrauch eines Fürsten (Hugo von Hainaut) verfaßt hat.

In seinem Werke gibt G. W. a) eine biographische Notiz über H. Bate, b) eine Liste seiner Schriften und Übersetzungen, c) eine Beschreibung der — ziemlich zahlreichen — Codices, die das *Speculum* enthalten und d) eine Ausgabe der *Tabula*, des *Prooemium* und der beiden ersten Teile des groß angelegten Werkes, welches deren 23 umfaßt. Im *Prooemium* wird zunächst, und zwar mit Berufung auf alle möglichen *Auctoritates* (Homer, Salomon, David, Horatius usw.), die hohe Würde der Philosophie und der philosophischen Erkenntnis dargelegt und eingeschärft; dann deren Möglichkeit bewiesen *contra negantes quod de substantiis immaterialis aliqua potest a nobis haberi scientia*, wobei H. Bate betont, daß, wenn die uns zu-

gänglichen Erkenntnisse auch *modica sunt*, sie nichtdestoweniger *non modicum a nobis aestimanda sunt*.

Pars prima stellt dann in 32 capitulis die Theorie der Sinneswahrnehmung dar. H. Bate meint nämlich, daß dies die richtige und natürliche Ordnung sei: *a nobis notioribus ad ignotiora nobis, simpliciter autem notiora et verius entia*, d. h. *de sensibilibus ad intelligibilia*, die auch Aristoteles aus diesem Grunde befolgt habe. Es wird die Theorie des *speciebus intentionalibus* entwickelt, wobei die *errores* derjenigen, welche sie nicht für real halten, zurückgewiesen und auch ihre Quellen aufgedeckt werden. Die *species intentionalis* wird dann für eine *alterabilis passio quaedam in extranea materia aqualitatibus sensibilibus facta* erklärt (Kap. VI). Nach einer eingehenden Behandlung der Gesichtswahrnehmung geht B. zum *Sensus communis* über, dessen Sitz, nach Aristoteles, im Herzen angenommen wird (Kap. XXIV). Zum Schluß wird noch die Phantasie besprochen.

Mit der Pars II geht H. B. zu den schwierigen Fragen nach dem Wesen des Intellekts und der Vernunftkenntnis über (welche auch der Inhalt der *Partes* III, V, VI, VII ausmachen. Pars IV, die als *digressio* bezeichnet wird, behandelt das Wesen der Materie). Die 39 Kapitel der Pars II untersuchen vor allem die Fragen nach dem Wesen des *intellectus agens*, *possibilis* *et in habitu* sowie das Problem, ob es ein reines, d. h. bildloses Denken gibt. H. B. folgt natürlich Aristoteles, der für ihn die Autorität ist, und legt die Meinungen der großen Kommentatoren (Averroës, Avicenna, J. Philoponus, Themistius u. a.) dar, ohne auf die Zeitgenossen — z. m. ausdrücklich — Rücksicht zu nehmen. Dabei ist er sich wohl bewußt, daß er in weniger wichtigen Fragen von Aristoteles abweicht. Aber, führt er (im Kap. XV) aus, *non impossibile est Philosophum errasse* auch in erkenntnistheoretischen Fragen: hat er sich doch so oft in astronomischen geirrt. Deshalb scheut auch H. B. es nicht (Kap. XVI, XVII), mit Berufung auf Dionysius und Proklus, auszuführen, daß Plato darin recht habe. Kap. XXVI ff. behandelt den *intellectus in habitu* sowie die Frage: weshalb der *intellectus speciem habens non semper intelligit* und was ihn vom *actus intelligendi* es nur *possibile est absque phantasmatibus intelligere*, und fernhält.

N. Jung: „Alvaro Pelayo, Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV<sup>e</sup> siècle“ (l'Eglise et l'Etat au Moyen-Age). 8°, 244 S. — Alvaro Pelayo, der bisher gewöhnlich für einen absoluten Anhänger der päpstlichen Theokratie gehalten wurde, ist nach N. J. vielmehr ein gemäßigter Vertreter derselben gewesen. Eine eingehende Analyse seiner gedruckten wie ungedruckten Schriften zeigt, daß A. P. auch von Th. von Aquin etwas gelehrt hat: nämlich die Idee des natürlichen Rechtes der weltlichen Gewalt. Diese Idee hat aber A. P. mit seinem „Augustinismus“ (Papalismus) nicht in Einklang bringen können. So scheint seine von N. J. hervorgehobene „Mäßigung“ eigentlich bloß Inkonzonanz zu sein.

### C. Neuzeit

O. H. Prior: „Morceaux choisis des penseurs français du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle“. 8°, III u. 412 S., Paris, Alcan, 1931. — Eine für

den Unterricht bestimmte (Prior ist Professor in Cambridge), ausgezeichnete Textsammlung. Mit gutem Grunde sagt P. (in der Vorrede), daß die klassische Bildung vor der sogenannten modernen den großen Vorzug hat, daß die klassischen Werke, welche die Grundlage des Unterrichtes bilden (Plato, Aristoteles usw.) keine „literarischen“ Werke sind, sondern zum Tiefsten gehören, was die Menschheit geschaffen hat, und daß deren Studium deshalb eben auch eine Übung im Denken voraussetzt und ist. Dies ist aber bei der modernen Bildung durchaus nicht der Fall, da die entsprechenden modernen philosophischen Werke eben nicht studiert werden. In den in den Schulen üblichen Textauswahlen finden sich die Denker gewöhnlich nicht. Demgegenüber will Prior gerade diese zu Worte kommen lassen. Die ungemein reiche und mit einem seltenen Geschick getroffene Auswahl (die weit über das Schulniveau und den Schulgebrauch auch dem Gebildeten, ja auch dem Philosophen, viel bietet) bringt deshalb Texte Calvins, Bodins, Montaignes, Charrons, Descartes, Malebranches, M. de Birans, Comtes (ich nenne nur ein paar Namen) u. a.

F. Strowsky: „Montaigne“, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée. 8°, VIII u. 356 S., Paris, Alcan, 1931. — Diese zweite Ausgabe des bekannten Buches Strowskys (die zwar sich als „durchgesehen und verbessert“ gibt, in Wirklichkeit aber ein bloßer Abdruck der ersten ist) stellt — den verschiedenen Gestaltungen der „Essais“ nachgehend — das Bild der geistigen Entwicklung Montaignes dar. Montaigne ist für S. vor allem „der freie Mensch“, der sich durch nichts, durch keine Theorie — auch nicht durch die skeptische — binden läßt; der aber erst allmählich und langsam sich selbst zu dieser Freiheit — Freiheit des Urteils — ausbildet und formt. Vom Stoizismus über den Skeptizismus zum Dilettantismus, so hätte man diesen Weg bezeichnen können. S. will aber aus Montaigne einen — wenn auch nicht ganz orthodoxen, so wenigstens halbwegs guten — Christen machen, was ihn natürlich dazu führt, den absoluten Radikalismus der Montaigneschen Kritik, damit aber auch die Größe Montaignes, zu verkennen. So schreibt er z. B., daß der Skeptizismus Montaignes die Form gewesen ist, welche bei ihm das religiöse Gefühl angenommen hat (S. 208), und daß die Urteilsfreiheit, die sich weder mit dem Rationalismus noch mit dem Skeptizismus befreunden konnte, von den Religionsdogmen sich nicht beeinträchtigt fühlte. Allerdings sind die Dogmen für S. keine bestimmten Sätze; es sind nur Symbole, Themen, die dem Denken eine Richtung geben und es befruchten, und die sich mit der geistigen Entwicklung des Gläubigen selbst wandeln und entwickeln (S. 182, 346). Montaigne, hoffe ich, wußte es besser als S., was Dogmen sind, und würde über diesen posthumen Rettungsversuch wahrscheinlich nur lachen.

Maxime Leroy: „Descartes social“. 12°, XXXI u. 73 S., Paris, Vrin, 1931. — Ein reizendes Büchlein (auch in der Ausstattung), dem ein schönes — unbekanntes — Porträt Descartes' beigegeben ist, und das, ein früheres Buch (Descartes le philosophe au masque, vgl. meine Besprechung in diesem Archiv, Bd. XL, S. 284) weiterführend, in dem armen Descartes einen Vorläufer der Radikalsozialisten sehen will. Descartes ist für M. L. ein Mensch, der vor allem sozial denkt: wenn er sich für Medizin interessiert, so ist es nicht irgend welche, sondern eine soziale Medizin. Denn... er will das menschliche Leben dadurch verlängern (sic!). Descartes-Experimentator, „Descartes-artisan“, Descartes-Rosenkreuzer (S. 22). M. L. spricht sogar von der „origines alchimistes ou rosicruciennes“ des Descartes. Wie lächerlich dem Physiker und Mathematiker



Descartes der rosenkreuzerische und alchimistische Kram vorkommen mußte, scheint M. L. nicht begriffen zu haben.

L. Labbas: „La liberté et la grâce chez Malebranche“. 8°, 400 S., Paris, Vrin, 1932. — In seinem Vorwort schreibt der Autor: „Wir bringen nichts, was nicht von anderen gesagt — und zwar gut gesagt — wäre.“

L. Labbas: „L'idée de science dans Malebranche et son originalité“. 8°, 128 S., Paris, Vrin, 1932. — Ut supra.

P. Lachèze-Rey: „Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza“. 8°, XII u. 288 S., Paris, Alcan, 1932. — Ein sehr interessantes, sehr gründliches und sehr persönliches Buch, das die alte und so oft schon behandelte Frage nach den Beziehungen Spinozas zu Descartes neu stellen will. Da es sich darum handelt, den möglichen — bzw. wirklichen — Einfluß Descartes auf Spinoza zu ermitteln, wird der Spinozismus nicht in seiner endgültigen Gestalt — der der Ethik —, sondern zunächst in seiner primitivsten, noch vorkartesianischen Form (welche nach L.-R. im ersten Dialog vorliegt) analysiert und in seinem Werdegang betrachtet. Deshalb entfallen zwei Drittel des Buches auf die Darstellung der Lehre der Jugendschriften (Kap. I—V), und nur in dem letzten Kap. VI, welches von den Beweisen der Existenz Gottes handelt, kommt die Ethik einigermaßen zur Geltung, obwohl auch da der kurze Traktat und die Briefe eine große Rolle spielen. Allerdings werden — auch in den ersten Kapiteln — die Texte und die Lehre der Ethik herangezogen; die von L.-R. befolgte Methode ist es eben, auf die ursprüngliche Lehre den Kartesianismus sozusagen einwirken zu lassen und in dem Resultat (auch im *fini*) den Effekt abzulesen. — Eine an sich durchaus berechnete Methode, die aber zur Klarheit und Übersichtlichkeit des Buches wenig beiträgt, und deren Gefahr es ist, den Urspinozismus — und damit auch den Spinozismus als solchen — zu persönlich zu interpretieren. Deshalb ziehe ich — persönlich — das, meines Erachtens am meisten historische Kap. VI, das sehr feine Analysen und Vergleiche zwischen den kartesianischen und den spinozistischen Gottesbeweisen durchführt, den, für meinen Begriff zu spekulativen, ersten Kapiteln entschieden vor. — Was aber durchaus kein Werturteil sein soll.

Der Spinozismus ist, der Meinung L.-R.s nach, eigentlich schon im ersten Dialog da. Denn der Spinozismus ist Ausdruck einer Grundintuition: der pantheistischen Intuition der immanenten Kausalität und der Einheit des Seienden: „*unitas naturans*, welche in sich die Totalität des wirkenden Seins beschließt und jede numerische Vielheit des *in se* oder *per se*-Seins, ebenso wohl auf seiner eigenen Ebene als auch auf einer untergeordneten Ebene, ausschließt; Unteilbarkeit, Ewigkeit und Unendlichkeit sind die Attribute dieses *Naturans*, dessen Akt, sich notwendig und lückenlos durch das *Naturatum* entfaltend, diesem — auf eine abgeleitete Weise — dieselben Charaktere verleiht, die Einheit der Dauer begründet, die Negation jeglicher Leere mit sich führt und die *Modi* durch eine innere Kontinuität verbindet, welche es nicht erlaubt, in ihnen eine wirkliche Vielheit zu sehen.“

Jedoch wäre ohne Descartes aus dieser Intuition — die der stoischen analog ist — kein Spinozismus, ja vielleicht überhaupt kein philosophisches System geworden. Von Descartes hat Spinoza die Forderung einer Intelligibilität des Seins und zugleich auch die Mittel erhalten, die Konstruktion eines Universums auszuführen. Das Thema — Pantheismus — stammt nicht von Descartes; die philosophische Technik aber, die dazu nötig war, das Thema auszuarbeiten, hat aller-

dings Spinoza Descartes zu verdanken. Und zwar sieht L.-R. in dem kartesianischen Substanzbegriff, d. h. in den beiden Begriffspaaren Substanz—Modus und Substanz—Attribut, die eigentlichen von Spinoza aus dem Arsenal Descartes' entlehnten Waffen; „diese Entlehnung hat es dem Autor der Ethik erlaubt, in dem Universum ein (intelligibles) System von Essenzen und Existenzen zu sehen; die attributive Essenz, die Beziehungen zwischen Substanz und Modus, sind eben keine bloßen Vorstellungen oder Beziehungen zwischen Vorstellungen, welche, in einer mehr oder minder treuen Weise, eine ihr fremde Realität ausdrücken oder darstellen. Das Attribut ist wirklich der *terminus medius* zwischen dem Verstand und der Substanz...“

Jedoch handelt es sich dabei keineswegs um eine bloße Begriffsentlehnung: obwohl sie ihren kartesianischen Ursprung deutlich verraten, spielen die genannten Begriffe bei Spinoza eine ganz neue Rolle, und werden dadurch vollständig umgewandelt: „das Hauptattribut (Essentialattribut) fährt fort, seine doppelte Funktion: die der inneren Konstitution und der Intelligibilität, auszuüben, hört jedoch — da die Substanz nunmehr mit der immanenten Ursache identifiziert wird — auf, bloße «*forma essentialis*» zu sein, um eine «*essentia actuosa*» zu werden“; auch die Substanz—Modus—Beziehung bekommt einen neuen Sinn und wird mit der immanenten Kausalität identifiziert. Was wiederum wichtige Folgen mit sich führt: zum Beispiel, sobald man die Idee der Intelligibilität des Attributs in eine pantheistische Weltanschauung einführt, wird die Spezifität des Attributs unumgänglich, damit aber der Pluralismus und der Parallelismus, die dessen Corrolaria sind... Und erst diese erlauben es — wenn sie auch nicht dazu zwingen —, die Substanz, als aus unendlich vielen Attributen konstituiert, zu betrachten. Aber der kartesianische Dualismus — welcher der Ausgangspunkt des Ausbaus der Theorie war — erscheint nunmehr als ein bloßer Fall einer weit allgemeineren Beziehung, welche die mit seiner Hilfe gewonnene Definition Gottes zu setzen erlaubt.

Man kann also — trotzdem Spinoza kartesianische Gedanken oft weiter, ja zu Ende führt — im Spinozismus keineswegs eine bloße Utilisation kartesianischen Gutes sehen. Ja, man kann weitergehen und sogar behaupten, daß die Entlehnung der kartesianischen Methode für Spinoza — obwohl nur diese sein System als solches ermöglicht hat — verhängnisvoll gewesen ist. Denn — und das zeigt Spinoza selber in seiner gegen Descartes gerichteten Kritik (Unmöglichkeit, aus der Ausdehnung die Existenz der Körper abzuleiten) — zwischen der immanenten Kausalität und der Substanz—Modus-Beziehung ist — im Spinozismus selber — keine Vereinigung möglich (S. 265).

Spinoza: „*L'Ethique*“, traduction nouvelle de A. Guérinot, préface de L. Brunschvicg, 2 portraits, 2 Bde. 16°, XXXII u. 734 S., Editions d'Art E. Pelletan, Paris, 1931. — Die neue Übersetzung der Ethik durch Guérinot ist die fünfte schon, die in Frankreich gemacht worden ist, und zweifellos die beste. Es ist G. sehr oft gelungen — ohne in die Wörtlichkeit der Appuhn'schen Übertragungen zu verfallen — den Rhythmus und den Schwung der Sprache Spinozas nachzubilden. Nicht immer allerdings. Und das volle Verständnis des so wirkungsvollen (aber allerdings vom streng philologischen Standpunkt ziemlich inkorrekten) Lateins Spinozas scheint nicht ganz erreicht zu sein. So z. B. — eine Kleinigkeit freilich — werden die von Spinoza so beliebten Wendungen: *datur*, *non datur* übersetzt: es ist gegeben, es ist nicht gegeben, wo es doch einfach heißt: es gibt und es gibt nicht...

Die liebe- und geschmackvolle Ausstattung der Ausgabe (Papier, Lettern, Satzbild sind mit Verständnis gewählt) bei relativ nicht hohem Preis macht dem Verlage große Ehre.

J. R. Carré: „La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison“. 8°, 705 S., Paris, Alcan, 1932. — Ein Lächeln der Vernunft. Kein freudiges Lächeln natürlich: hat man denn je die Vernunft freudig gesehen? Ein ruhiges, halb skeptisches, halb trauriges Lächeln: so zeichnet uns das schöne mit Liebe geschriebene Buch C.s die Philosophie oder vielmehr die Weltanschauung Fontenelles. Ist F. ein „Philosoph“ gewesen? Nach dem heutigen Gebrauch des Wortes kaum. Doch sicher nach dem seiner Zeit.

„Fontenelle“, schreibt C., „hat einen Begriff der Menschen gehabt; er hat die Proportion der Mischung, die in ihm Vernunft und Leidenschaften bilden, zu bestimmen versucht, er hat die Kompetenz und Tragfähigkeit des Vernunftgebrauchs zu umgrenzen versucht.“

„F. hat einen Begriff der Natur gehabt, welcher mit seinem Begriff des Menschen ... im Einklang ist; er hat die Beziehungen verschiedener Zweige des menschlichen Wissens zueinander und die verschiedenen Kategorien der natürlichen Facta, der Natur und der Übernatur, des Determinismus und der Freiheit, des Rationalen und des Zufälligen untersucht.“

„Fontenelle hat auch einen Gottesbegriff gehabt (dessen Hauptattribut allerdings der Antiklerikalismus gewesen ist, vgl. S. 592 f.), Mittel, seine Existenz zu beweisen, einen Begriff seiner Natur, seiner Rolle, ... einen Gottesbegriff, der mit seiner Auffassung der Vernunft, seiner Menschen- und Weltanschauung in Harmonie ist.“

Er hat somit ein System gehabt; ein offenes System allerdings — darin, nach C., von allen geschlossenen Systemen unterschieden und ihnen allen dadurch überlegen, daß es für alles Neue immer aufnahmefähig und -bereit war.

Er hat sein System nicht selbst dargestellt. Nicht selbst darstellen wollen, meint C. Es wäre auch zu gefährlich gewesen. Der Kampf, den die Aufklärung ausgefochten (so gut, daß man dessen Bedeutung so lange und so gründlich verkannt hat und noch heute verkennt), den galt es damals erst auszufechten. Die Macht des Vorurteils galt es zu brechen, die Vernunft aus der Unfreiheit zu erlösen. Es gilt, den Menschen — und die Vernunft — über sich selbst aufzuklären. Es gilt, die Menschen zu lehren, Vernunft vernünftig zu gebrauchen.

F. glaubt an die Vernunft. Nicht wie Descartes; er glaubt an keine *idea* in *natura*; er glaubt auch nicht, daß die Vernunft einen Begriff der Unendlichkeit besitze oder bilden könne; er glaubt nicht, daß das Denken die absolute Wahrheit direkt erfassen könnte. Aber er ist kein Skeptiker. Wenn sie vernünftig zu Werke geht, kann die Vernunft erkennen und verstehen. Nicht alles, natürlich; und nie ganz. Die Wirkung eines Stoßes — das hat er bei Malebranche gelernt — ist nicht restlos verständlich. Aber doch mehr als die Fernwirkung Newtons. Mehr ... verständlicher ... weniger unklar ... Für Fontenelle ist das Komparativum wichtig. Er weiß: es gibt Gradunterschiede. Wenn etwas — wie meistens — mit Sicherheit nicht zu ermitteln ist, muß man sich mit Wahrscheinlichkeit begnügen. Aber — das ist das Hauptproblem — man muß auch diese letztere noch beurteilen können. Es gibt ein Mehr- und auch ein Weniger-wahrscheinlich.

Man wird — ganz sicher — nicht alles verstehen können. Das Sein — weshalb es etwas gibt und nicht vielmehr nichts? —; die Ordnung usw. usw. Man

kann Gott setzen, um dies alles zu erklären. Und Fontenelle tut es. Aber im Grunde hilft es wenig: Gott ist die Summe aller Schwierigkeiten.

Man wird aber — darin ist F. Rationalist — Gott nicht mißbrauchen; Fakta — Geschichte so gut wie auch Naturtatsachen — sind zu verstehen und zu erklären mit Mitteln der Vernunft. So weit es geht, natürlich. Aber auf alle Fälle ohne Wunder. Denn Wunder — *miracle* — sind weder zu verstehen noch festzustellen. Sie sind gar unwahrscheinlich. Und meistens — ja immer — sind die Wundermähen Fabeln. Wenn man genau zusieht, wenn man Kritik übt, bleibt nichts. Die Fabelwunder sind aber falsche Wunder. Einbildungswunder. Und F. kämpft gegen diese „falschen Wunder“ für die „wahren Wunder“ der Natur. Wunder der neuen Wissenschaft; Wunder der die Welt entdeckenden Vernunft. Wunder, die man verstehen kann.

F. lebt in einer Welt, die täglich sich erweitert. Wo Neues — neue Tatsachen, Entdeckungen — täglich das Bild der Welt bereichert. Wo aber alles immer — und immer wieder — in Frage gestellt wird. Durch die Kritik, die die Vernunft an sich selbst übt. Und üben muß. Und andererseits: in einer — sozialen — Welt, wo der Vernunftgebrauch, wo die Kritik, wo Urteilsfreiheit gefährlich ist. Denn — F. ist darin Pessimist — die meisten Menschen sind nicht vernünftig, sondern eigentlich toll. Sie leben — das hat Spinoza auch geglaubt — in Fabeln und Leidenschaften. Doch F. ist nicht bitter; Fortschritt ist möglich. Schwierig. Unsicher. Aber doch möglich.

Ein schönes Buch zu Ehren der Vernunft. Und zeitgemäß.

Fontenelle: „De l'origine des fables“, édition critique, avec une Introduction, des notes et un commentaire par J. R. Carré. 12°, 103 S., Paris, Alcan, 1932. — Als Ergänzung zu seinem soeben besprochenen Buche gibt Carré ein Schriftchen Fontenelles, das eine große Rolle in der Geschichte gespielt hat, heraus. Die Einleitung bestimmt die Stellung, welche es in der antireligiösen Literatur des 18. Jahrhunderts einnimmt, und die zahlreichen Anmerkungen geben Parallelstellen aus Zeitgenossen und F. selbst und decken den Sinn und die Absicht mancher, zunächst ganz unschuldig erscheinenden, Stellen auf.

P. Brunet: „L'introduction des théories de Newton en France au XVIII<sup>e</sup> siècle“, I, Avant 1738, VII u. 344 S., Paris, Blanchard, 1931. — Es ist im allgemeinen bekannt, daß die Newtonsche Mechanik, bevor sie sich als allgemein anerkannte Wahrheit hat behaupten können, einen starken Widerstand hat überwinden müssen. Besonders stark ist dieser Widerstand in Frankreich gewesen, wo die Gelehrtenwelt, welche dem Kartesianismus verschrieben war, sich mit aller Macht dem Wiedererscheinen der *qualitates occultae* (der Attraktion und der Kraft) entgensetzte. Fünfzig Jahre nach dem Erscheinen der Newtonschen *Principia*, als „die *Elements de la philosophie de Newton*“ erschienen, herrschte der Kartesianismus noch immer, sogar in der Akademie der Wissenschaften. Voltaire (1733) hat schreiben können, daß ein Franzose, der nach London geht, sich dort buchstäblich in einer neuen Welt findet: „Er hat die Welt voll gelassen, er findet sie leer; in Paris sieht man die Welt aus Wirbeln der feinsten Materie aufgebaut; in London sieht man nichts dergleichen. Bei uns ist es der Druck des Mondes, der die Brandung des Meeres hervorruft; in England ist es das Meer, welches gegen den Mond gravitiert ... Bei den Kartesianern geschieht alles durch Impulsion, die man kaum versteht; bei Newton durch Attraktion, dessen Ursache nicht besser bekannt ist ...“ (S. 232).

Die Geschichte des Streites oder vielmehr des Widerstandes der Kartesianer — wobei die astronomischen Tatsachen den Kampfgrund bildeten — ist in dem Buche B.s dargestellt. Besser gesagt, vorgeführt; B.s Arbeit scheint von der tieferen Bedeutung des Streites nicht viel Ahnung zu haben, gibt aber zahlreiche Auszüge aus den Schriften der Zeit, welche die verzweifelte Versuche der Kartesianer — Dortous de Mayran, Bernoulli, Privat de Molières u. a. —, die Wirbeltheorie zu retten, sehr gut beleuchten und vor Augen führen, so daß seine Arbeit auf alle Fälle als Materialsammlung von Wert und Nutzen ist.

**P. Lachize-Rey:** „L'idéalisme Kantien“. 8°, XII, u. 510 S., Paris, Alcan, 1931. — Ein sehr interessanter Versuch, das *Opus posthumum* für die Interpretation Kants auszuwerten. Nach L.-R. ist in der Tat Kant erst im Übergang zur Klarheit über sich selbst und den Sinn des transzendentalen Idealismus gekommen. Dieser besteht darin, daß das Ich sich selbst und die Welt autonom und gesetzgeberisch konstituiert, was eine strenge Unterscheidung des konstituierenden und des konstituierten, setzenden und gesetzten, aktiven und passiven Ichs voraussetzt. Diesen Unterschied hat Kant allerdings meistens — oder zum mindesten sehr oft — verfehlt; das ist der Grund, weshalb er sich selbst untreu gewesen; weshalb auch die Kritik der reinen Vernunft ein so widerspruchsvolles Werk ist.

Jedoch, wenn wir uns — mit Kant — über den eigentlichen Sinn des transzendentalen Idealismus klar geworden sind, sehen wir — oder können wir sehen —, wie er sich in der Kr. d. r. V. sowie in den anderen Schriften Kants allmählich behauptet. Dann können wir, Kants Schrifttum durchmusternd, die einzelnen Phasen des Aufbaues des Systems, die Versuche und Denkschritte Kants deuten, in ihrem Sinne begreifen und auch beurteilen.

So bewaffnet, schreitet L.-R. zur Analyse Kants, wobei zunächst das Kantische *Cogito* dem kartesianischen gegenübergestellt wird. Dann wird die Kritik des problematischen Idealismus (S. 60—148), die Frage nach den Beziehungen der beiden Ichs, der Existenzweise des Gegenstandes des äußeren Sinnes (S. 149 bis 249), das Problem der Grenzen und des Umfangs des determinierenden Bewußtseins — Gleichzeitigkeit der Apperzeption, das zeitliche Nacheinander, die Tätigkeit des Bewußtseins in der Empfindung, der Einbildung, dem Wahrnehmungsurteil —, das Problem der Genesis der Raum- und Zeitvorstellungen durchmustert (S. 250—365). In einem letzten Kapitel (S. 366—463) wird die notwendige Idealität der Relationen des Universums dargelegt und die Widerstände gegen seine Annahme entkräftet. Der so verstandene Kantianismus erscheint L.-R. als die endgültige Emanzipation der Weisheit. Allerdings, indem der Kantianismus dem Menschen die Rolle des Allerbauers aufgibt, und ihm — in dem *cogito* — seine schöpferische Macht zeigt, erlaubt er dem Menschen nur, sich über seine eigene Armut inmitten seiner Macht klar zu werden, und führt ihm die Nichtigkeit der Weisheit vor Augen.

Index und Quellennachweise (S. 480—510) erleichtern das Studium des interessanten Buches, das allerdings Kant nach der „Eigentlich-Methode“ interpretiert. Aber man hat doch immer behauptet, daß man, um Kant zu verstehen, über ihn hinausgehen müsse...

**S. Charléty:** „Histoire du Saint-Simonisme“, nouvelle édition. 8°, 386 S., Paris, P. Hartmann, 1931. — Eine Neubearbeitung des ausgezeichneten Buches, welches die Geschichte eines wichtigen Kapitels der Geistesgeschichte des

19. Jahrhunderts mit Sympathie und Objektivität darstellt. Der Saint-Simonismus, Schöpfung der Schule und nicht Saint-Simons selbst, den die Schüler auch — außer *Enfantin* — nicht gekannt haben, ist — wie so viele ähnliche Geistesbewegungen des beginnenden 19. Jahrhunderts — eine Reaktion gegen den Individualismus des 18. Jahrhunderts gewesen. Eine Reaktion, die den Primat des Sozialen behauptete und das Individuum für eine Abstraktion erklärte; und die deshalb — darin ist der Saint-Simonismus von de Bonald oder Hegel nicht verschieden — das Individuum dem Kollektivum absolut unterordnete.

Aber — darin von den Geistesverwandten verschieden — hat der Saint-Simonismus das Ideal nicht in einer Reaktion, nicht im Rückgang zu einem schon Vergangenen, sondern im Fortschritt zu einem nie Dagewesenen gesucht. Als praktische Bewegung ist der Saint-Simonismus mit seinem „Neuen Christentum“, mit seiner Kirche, seiner Hierarchie natürlich oft lächerlich gewesen. Doch, betont *Charléty*, auch darin war er aufrichtig, konsequent und echt. Und: „der Saint-Simonismus hat das Verdienst, die beiden großen Fragen, die höchsten, die die Menschen beschäftigen können, die Frage der Moral und die der Politik, zu stellen, und hat ihnen eine radikale Lösung zu geben gewußt. In der Moral, im Namen eines wissenschaftlichen Dogmatismus, wollten sie die Freiheit; in der Politik, im Namen der Menschheit, wollten sie das Individuum erdrosseln. Diese beiden Tendenzen sind nicht unfruchtbar geblieben. Denn zwei von den modernen Geistesrichtungen, die, obwohl benachbart, nicht identisch sind: der Sozialismus und der Positivismus, sind aus dem Saint-Simonismus hervorgegangen“ (S. 352). Und dann noch etwas: die Menschen, welche die Schule und die Kirche gebildet haben, *Bazard* und *Enfantin*, *d'Eichthal* und *Duvenier*, *Pierre Leroux* und *Michel Chevalier*, auch andere, *Lamé*, *Lesseps*, *Rodrigues* sind alles andere als unbedeutend gewesen.

In einer Reihe von Büchern (dem *Précurseur*, *Saint-Simon* selbst, ist die Einleitung gewidmet) beschreibt *Charléty* die Geschichte — *Grandeur et Décadence* — des Saint-Simonismus. Die Schule. Die Kirche. Das Schisma. Ausendung der Apostel (der ägyptische Plan *Enfantins*). Den Schluß bildet „Der Praktische Saint-Simonismus“, d. h. die Saint-Simonisten in der industriellen Praxis. Merkwürdigerweise haben sie sich darin glänzend bewährt. Denn, das Wesen der neuen Gesellschaftsstruktur, die neuen Fakta — Industrie, Kapitalismus, Banken, Aktienwesen usw. — haben diese „Utopisten“ mit einem Scharfblick begriffen, den die klassische Ökonomie beneiden könnte. Sie haben sich nur über dessen Sinn getäuscht.

Die geschmackvolle Ausstattung — in Frankreich bei wissenschaftlichen Büchern ein seltener Fall — macht dem Verleger Ehre.

**S. Charléty:** „*Enfantin*“ (*Réformateurs sociaux*, collection de textes dirigée par C. Bouglé). 12°, 110 S., Paris, Alcan, 1930. — Eine gute Ergänzung des soeben besprochenen Buches Ch.s bildet die von ihm herausgegebene Auswahl seltener und schwer zugänglicher Texte *Enfantins*.

**H. Gouhier:** „*La vie d'Auguste Comte*“. 12°, 302 S., Paris, Librairie Gallimard, 1931. — Eine ausgezeichnete, leicht und schön geschriebene Biographie A. Comtes, welche hinter der spielenden Leichtigkeit der literarischen Form das eindringende Quellenstudium kunstvoll verbirgt. Keine „Biographie romancée“; viel eher eine „Biographie déromancée“. Das Leben C.s ist ein Roman. Er hat es selbst so gesehen. „Und das genügt“, sagt G., „um bei dem Biographen

jeglichen Wunsch zu vertilgen, es zum zweitenmal zum Roman zu machen.“ Kindheit; Schulbildung; Ecole Polytechnique; die Verbindung mit Saint-Simon; der Bruch mit dem Reformator (in einer sehr boshaften Weise weist G. nach, wie weit die Form — auch der Inhalt — der Schriften St. Simons davon abhängig waren, ob er einen Sekretär hatte oder nicht, und im ersten Falle, ob dieser Sekretär Auguste Comte oder Augustin Thierry hieß); die ersten Schriften, in denen die Grundlinien des Systems — in seinen beiden Teilen — schon deutlich gezeichnet sind. Der Cours de Philosophie Positive... Das Système de Politique Positive... Die Werke steigen aus dem Leben heraus. Oder nein: das Leben ist Unterlage der Werke. C.s Leben ist eine Fleischwerdung des Systems. Ist eine leibgewordene Logik. Eine tollgewordene Logik. Gewordene? Wenn man G. liest, die Geschichte von C.s Heirat (mit einer Dirne), C.s „Familienleben“, die Geschichte seiner Geisteskrankheit, seines „Kampfes“ gegen die „Zunftgelehrten“; die Geschichte seiner Liebe zu Clotilde de Vaux — kommt man (ich wenigstens) zur Vermutung, daß dieses geniale Ungeheuer sein ganzes Leben lang halbirrsinnig gewesen ist. Was ihn natürlich nicht hinderte, einer der größten Denker seiner Zeit zu sein. Eine tragische Gestalt, deren Tragik die Tragik einer Zeit war, welche zugleich Gott und die Welt verlor; die nichts Absolutes mehr hatte — nicht einmal ein Absolutes —; die, um sich — den Menschen — zu retten, nun in der Menschheit einen Ersatz gesucht, und nicht gefunden hat.

A. de Blignières: „Lettres d'Auguste Comte“. 12°, XXVII u. 142 S., Paris, Vrin, 1931. — Die Briefe stammen aus der letzten Zeit des Lebens A. C.s (1849—1857). Die Einleitung von P. Arbousse Bastide erzählt die Biographie B.s und die Geschichte seiner Beziehungen zu A. Comte.

J. Delvolvé: „Reflexions sur la pensée Comtienne“. 8°, VIII u. 318 S., Paris, Alcan, 1932. — Das interessante Buch Delvolvé's will keine Darstellung der Philosophie A. Comtes sein, sondern deren Erhellung und Aufklärung. In feinen Zügen wird zunächst das psychologische Porträt Comtes entworfen: eine intellektuelle Hypertrophie, verbunden mit einer eigentümlichen Armut des emotionalen Lebens. A. Comte ist grob, taktlos, unbeholfen; der Begründer der Soziologie ist völlig unsozial; alles, was zur Sphäre der menschlichen Beziehungen gehört, ist bei ihm wie unentwickelt; er hat keine Freunde; von der Liebe kennt er nur die primitivste, sinnlich-biologische Seite; er hat kein Gefühlsleben; ein anormaler Typ, der — bis C. de Vaux — nur einer intellektuellen Leidenschaft lebt, der sich zum Zentrum macht, der naiverweise aus eigenen Erfahrungen die Welt und die Menschheit aufbaut. A. C. ist sich selber — in diesem Sinne — immer treu geblieben. Sein Denken wie sein Sein sind völlig einheitlich. Und wenn die zweite Phase — die Menschheitsreligion — das Gefühl zur Basis des sozialen Seins macht und eine Religion der Liebe stiftet, so ist es, meint D., ganz einfach, weil Comte um diese Zeit um eine Erfahrung — die Erfahrung der Liebe — reicher geworden ist.

Es ist das Praktische, was das Denken C.s von Anfang bis Ende beherrscht hat. Und seine ganze Metaphysik — denn, wie D. mit Recht betont, C. ist vor allem ein Metaphysiker — ist auf das Praktische hin orientiert. Für die Wissenschaft hat Comte weder Sinn noch auch Interesse gehabt. Und nicht mit Unrecht hat die wissenschaftliche Welt — seine Zeitgenossen — in seinem Unternehmen einen feindlichen Geist gespürt. Comte hat auch konsequenterweise von den Fort-

schriften des Wissens nicht Kenntnis genommen; er hat die Wissenschaft anthropologisch gedeutet und gewertet, weil er es von Anfang an auf eine Durchführung des Anthropozentrismus abgesehen hat. Er ist dabei — im ersten Teile seines Werkes — vom „positiven Vorurteil“ getragen worden; aber, als echter Philosoph, dabei von der Philosophiegeschichte unbelastet, hat er nicht nur das Wissen, sondern auch das Tun anthropomorphisieren wollen. Der Mensch — die Menschheit — sollte wirklich für den Menschen das sein, was sie, seiner Meinung nach, sind: d. h. alles. Die Religion der Menschheit mag lächerlich erscheinen (ihren Mißerfolg erklärt D. sehr fein auch daraus, daß diese neue Religionsgründung zugleich den Christen und den Freigeistern mißfiel), aber sie ist der einzig konsequente Abschluß des, so latenten wie ausgesprochenen, Anthropozentrismus der neuzeitlichen Philosophie. C. hat gezeigt, daß man mit Halbheiten (Religion und Wissenschaft, Ethik und Wissenschaft) nicht auskommen kann. Er hat den philosophischen Mut gehabt, das große Einheitsproblem zu stellen und eine Lösung zu geben. Dabei meint D., zeigen zu können, wie bei Comte selbst — unbewußt — der Anthropologismus durchbrochen wird; wie überall der Finalismus vorausgesetzt wird (Finalismus in der Geschichte sowie in der Natur); er zieht daraus die Lehre, daß der Versuch Comtes durch sein Scheitern die Unmöglichkeit des neuen Anthropozentrismus sozusagen experimentell nachweist, woraus sich eine Metaphysik des Seins als Forderung ergibt.

Ein feines und anregendes Buch, das auch in der Erörterung der historischen Nachwirkung Comtes (Cournot, Boutroux, Durkheim, Bergson, Lévy-Bruhl) viel Neues und Interessantes bietet.

W. M. Kozłowsky: „Hoené-Wronsky et Ballanche“, Essai sur la filiation des idées philosophiques au début du XIX<sup>e</sup> siècle, éd. renouvelée. 8°, 16 u. 69 S., Paris, Chacornac, 1931. — Ob das amüsante Büchlein Kozłowskys die Geschichte der Philosophie oder nicht vielmehr — wie man im 18. Jahrhundert sagte — die „Geschichte der menschlichen Dummheit“ behandle, ist eine Frage für sich. Man darf aber nicht zu exklusiv sein: wie K. mit Recht bemerkt: „Wenn Comte sich zum Großpriester der Religion der Menschheit erkoren hat, weshalb sollte Hoené-Wronsky sich nicht dazu auserwählt glauben, den Königen ihren Weg vorzuschreiben?“ Auch manch anderer — darunter der größten nicht wenige — käme für die Geschichte der Dummheit in Betracht. Werden denn nicht von K. als Vorgänger und Quellen H.-W.s Fichte und Schelling, Hegel und Krause zitiert?

Wie dem auch sei, die Abhandlung K.s zeigt, daß die Historiosophie H.-W.s — der für die französische Philosophie seiner Zeit nichts als die tiefste Verachtung empfand oder zum mindesten bekundete — sich weit weniger von Fichte und Schelling als von Ballanche beeinflussen ließ. Allerdings ist der „doux rêveur“ Ballanche für Belehrung durch die Wirklichkeit offen gewesen; nicht aber H.-W. Mit einer absoluten Logik hat er sein „System“ entwickelt und hielt an ihm um so starrer und eigensinniger fest, als die Tatsachen seine historischen Deduktionen widerlegten. Die Historiosophie H.-W.s — der einzige von K. behandelte Teil seines Systems — ist allerdings nicht besser und nicht schlechter als das, was man unter diesen — oder ähnlichen Titeln — produzierte und auch heute noch produziert. Namentlich, wie K. sagt: „ein spekulativer Verbalismus“ (S. 11). Es ist aber komisch, daß die polnische „Nationalphilosophie“, der „Messianismus“ — ein allerdings oft vorkommender Fall — eine deutsch-französische Erfindung ist.

**V. Delbos:** „Maine de Biran et son oeuvre philosophique“. 8°, VIII u. 348 S., Paris, Vrin, 1931. — Das aus dem Nachlaß herausgegebene Werk von V. Delbos ist eigentlich kein für die Öffentlichkeit bestimmtes Buch. Es ist der Text seiner im Jahre 1911 gehaltenen Vorlesungen, der nach einer von M. Blondel gemachten Abschrift des Ms gedruckt wird. Es fehlt dem Werk natürlich die Abrundung, die ihm Delbos — wäre ihm dafür Zeit gegönnt gewesen — gegeben hätte. Man spürt den Stil der Rede; nicht alles ist gleichmäßig ausgeführt: die Stunde läuft ab, man muß sich kürzer fassen! — die Zahl der Stunden — Kapitel — ist voraus bestimmt, und, wie sich am Schluß des Jahres herausstellt, zu klein gewesen für alles, was man noch hätte sagen wollen..., sagen sollen. Kurzum, es sind Vorlesungen mit allen ihren Mängeln. Aber zugleich mit allem ihrem Charme.

Delbos behandelt zunächst die philosophische Laufbahn M. de Birans (Kap. I bis IV), wobei ein ganzes Kapitel (III) der „philosophischen Umwelt“ M. de B.s, den sogenannten Ideologen, gewidmet ist. Kap. V und VI analysieren die zwei Abhandlungen über die Gewohnheit (*Mémoires sur l'habitude*), in welchem M. de B. die ersten Grundlagen seiner Lehre darstellt. Nach D.s Meinung führt er darin die Lehre der Ideologen nur weiter fort. Die Analyse ist viel tiefer als bei Tracy, es liegt aber noch kein prinzipieller Bruch mit den Methoden der Ideologen vor. Wenn M. de Biran die Rolle der Widerstandsempfindung anders faßt als die Ideologen und in zwei Momente — inneren und äußeren Widerstand — zerlegt; wenn er Empfindung von Perzeption scharf unterscheidet und überall Momente der Aktivität nachzuweisen sucht, so steht er trotzdem auf denselben Boden wie die Ideologen, die ihn deshalb auch zu den ihrigen rechneten. Erst mit der Abhandlung über die Auflösung des Denkens (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*) ist dieser Bruch vollzogen (Kap. VII) und einer neuen Philosophie der Grund gelegt. Die folgenden Kap. VII—XVI stellen dann diese zweite Philosophie dar, die Psychologie und Metaphysik zugleich, oder wenn man vorzieht, eine psychologische — nicht psychologistische — Metaphysik ist. Darin, d. h. in der Schärfe und der Konkretheit seiner psychologischen Analysen, sieht auch Delbos die Kraft und den bleibenden Wert des Werkes M. de B.s. Die Stufen des Aufbaus des seelischen Lebens — die unpersönlichen Affektionen (Zuständlichkeiten), die Stufe des motorischen Impulses und der Anstrengung, die Stufe des als tätigen Aktzentrums gefaßten Ichs —; die psychologische Kritik des Cogito —; die Kritik Malebranches und Humes —; der tiefe Sinn für die reale, leibseelische Einheit des Menschen (wollte doch M. de B. seiner Philosophie den Namen „Anthropologie“ geben) — das sind Errungenschaften, deren Nichtbeachtung die Philosophie auf falsche Wege geführt hat.

Die Lehre von den „Urtatsachen des Bewußtseins“ (*faits primitifs*) schätzt Delbos weniger. Zu viel hat allerdings M. de B. aus diesen Urtatsachen herauszuholen wollen. Und überhaupt: nach D.s wohlberechtigter Meinung hat M. de B. seine Grundfrage, die Frage nach dem Recht des Existenzialurteils, nicht gelöst, was er selbst wohl eingesehen hat. Hier liegt der — philosophische — Grund seiner Zuwendung zum Glauben.

Zu kurz kommt bei Delbos die — allerdings am wenigsten ausgeführte — Religionsphilosophie M. de Birans. D. meint freilich, daß sie auch am wenigsten begründet ist. Die Auffassung läßt sich in der Tat vertreten: den Glauben

hat M. de B. wiedergewonnen; zu einer Gotteserfahrung scheint er nicht vorgedrungen zu sein.

Dies ist allerdings nicht die Meinung **A. de la Valette-Monbruns**, der in der Einleitung zu seiner Ausgabe des „*Journal Intime*“ Maine de Birans<sup>1)</sup> (Bd. II, 1817—1824; 8°, XLIII u. 358 S., Paris, Plon, 1931) aus M. de B. einen Mystiker (wie leicht wird man heutzutage zum Mystiker befördert!) und einen Zeugen der christlichen Wahrheit machen will. Der begeisterte Gründer der „*Société des Amis M. de B.*“ und Herausgeber der „*Revue Maine de Biran*“ hat darin jedenfalls recht, daß M. de B. am Ende seines Lebens tief gläubig geworden ist, und in der Religion, die ihm das dritte Leben (vgl. 272 ff.) öffnete, die Lösung aller Fragen sah, welche die Philosophie, seiner nunmehrigen Meinung nach, nur stellen konnte. Das dritte Leben, über dem animalischen und menschlichen, das Leben in Gott — überpersönlich wie das animalische unterpersönlich ist — ist es, was dem Menschen allein Seelenruhe und Glück geben kann; auch intellektuelle Ruhe, denn Gott löst alle Fragen und mit Gott wird alles klar (auch Delbos betont, daß M. de B. sein ganzes Leben lang Seelenruhe gesucht hat). Dies verkannt zu haben, ist der Fehler aller Philosophie. M. de B. wollte auch eine neue Anthropologie schreiben, sowie einen Kommentar zum Johannesevangelium (Pläne, von denen nur Bruchstücke erhalten sind), die zeigen sollten, daß Gott die Seele der Seele und durch Verinnerlichung zu suchen und zu finden ist.

Das „*Journal*“ bringt in diesem Band II Politisches und Religiöses durcheinander; ergreifende Stellen sind nicht selten: oft muten sie völlig pascalisch an. Und doch..., ich glaube wohl, daß M. de B. ein gläubiger Christ geworden: indes hat der alte Adam, der Philosoph in ihm, nicht völlig sterben können. Tiefe Gedanken. Aber — Delbos hat meines Erachtens doch recht — keine Mystik.

**Scriptores Ordinis Praedicatorum**, fasc. IX, fol., S. 641—704, Paris, Vrin, 1931. — Das bekannte Werk Quétifs und Echards, das von dem Historischen Institut des O. P. neu herausgegeben und bis auf die Gegenwart fortgeführt wird (cura et labore P. A. Papillon) erscheint nunmehr in dem Verlage J. Vrin. Das vorliegende Heft IX enthält Notizen über Autoren des 18. Jahrhunderts (d. h. 1739 bis 1740).

**A. Forest:** „*La réalité concrète et la dialectique*“. 8°, IV u. 131 S. Paris, Vrin, 1931. — Die Schrift schmiegt sich an die vorhin besprochene Arbeit F.s (vgl. oben S. 633) aufs engste an. Durch die Kritik des Idealismus und der Dialektik (wobei F. so verschiedene Denker, wie Descartes, Lachelier und Hamelin, mit gleichen Mitteln zu bekämpfen für möglich hält; alle begehen den Fehler, die Aktualität aus der Potentialität ableiten zu wollen) will sie das alleinige Recht und die absolute Wahrheit des Thomismus nachweisen. Eine gute Darstellung und eine ebenfalls gute Kritik an Hamelin, auf den diese Kritik auch wirklich paßt. Ein Kampf von Schatten...

**L. Bopp:** „*H. F. Amiel, Essai sur sa pensée et son caractère d'après des documents inédits*“, nouvelle édition. 8°, XX u. 375 S., Paris, Alcan, 1931. — Da die „*Neuheit*“ dieser Ausgabe des — übrigens recht guten — Buches Bopps nur in dem neuen Titelblatt besteht, kann ich es in diesem Bericht nicht besprechen.

<sup>1)</sup> Leider wiederum eine Auswahl, wobei nicht einmal gesagt wird, was ausgelassen ist!

G. Davy: „Sociologues d'hier et d'aujourd'hui“. 8°, I. u. 308 S., Paris, Alcan, 1931. — Das Buch Davys ist eine Sammlung früher erschienener Abhandlungen, welche I. Das Werk Espinas (S. 25—103), II. Die Familie und die Verwandtschaft nach Dürkheim (S. 104—158), III. Die Sozialpsychologie McDougals und die Soziologie Dürkheims (S. 159—193) und endlich IV. Die Psychologie der Primitiven nach Lévy Brühl (S. 193—306) behandeln. Dürkheim und Lévy Brühl gehören beide zum Heute. Zum Gestern gehört das Werk Espinas; es ist aber schade, daß die ausgezeichnete Abhandlung, welche D. diesem mehr gelesenen als zitierten Denker widmet, ausführlich von dem weit und breit bekannten Buche: „Les sociétés animales“ berichtet, sein bestes Werk aber: „Les origines de la Technologie“ mit keinem Wort erwähnt.

Zum *Hegeljubiläum* haben die beiden großen philosophischen Zeitschriften Frankreichs Sonderhefte erscheinen lassen. Das Sonderheft der „Revue de Metaphysique et de Morale“ ist auch als Sammelband unter dem Titel:

*Etudes sur Hegel* par M. M. B. Croce, N. Hartmann, Ch. Andler, V. Basch, R. Berthelot, M. Gueroult, Ed. Vermeil, 8°, 234 S., Paris, A. Colin, 1931, erschienen. — B. Croce: „Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne“ (S. 1—8) führt aus, daß der von den Hegelianern gegen eine Kritik Hegels oft gemachte Einwand: man könne Hegel nur von einem höheren Standpunkte aus kritisieren (B. Heimann, Kroner), nicht stichhaltig ist. Mehr noch: daß man, um dem Geiste Hegels treu zu sein, seine Philosophie historisch-kritisch behandeln muß. — N. Hartmann: „Hegel et la dialectique du réel“ (S. 9—40) feiert in Hegel den Philosophen, der Probleme zu entdecken wußte, und sucht zu zeigen, daß die Dialektik bei Hegel zum Teil (so in der Phänomenologie des Geistes und der Philosophie des Rechts) eine reale Dialektik ist, zum Teil aber eine bloß formelle Konstruktion, welche dann auch wertlos ist. So meistens in der Logik. Dialektik als allgemeine Methode ist Unsinn; es gibt überhaupt keine Methode, sondern nur Methoden. — Ch. Andler: „Le fondement du savoir dans la Phénomologie de l'esprit de Hegel“ (S. 41—64). — „Die ganze Struktur der Phänomenologie beruht auf einem Wahrheitsbegriff, der in ihr fortwährend tätig ist, ohne darin jemals definiert zu werden“, und ohne darin definiert werden zu können, da er Geist, das Absolute, Bewegung ist, so daß seine Definition ihn selbst voraussetzen würde. Und auch voraussetzt. Diese immanente Bewegung wird nun von Ch. A. in einer überaus reizvollen und feinen Weise analysiert; es wird zunächst gezeigt, in welchem Sinne der hegelsche Begriff eine Bewegung ist, „welche diejenige der Sache selbst darstellt“; wie das Denken eine doppelte Bewegung ist, welche 1. in allem das Wesentliche vom Unwesentlichen scheidet und 2. den exakten Begriff einer Wirklichkeit definiert, d. h. die Weise, in welcher sie in der Welt und dem Bewußtsein entstanden ist. Es werden dann der Aufbau und die Dialektik der sinnlichen Gewißheit, der Wahrnehmung und des Verstandes entwickelt. — V. Basch: „Des Origines et des fondements de l'esthétique de Hegel“ (S. 65—90) sieht in Hegel den großen Ästhetiker; er fragt sogar, ob im letzten Grunde die Hegelsche Idee nicht eine ästhetische Idee sei. B. beschreibt die Entwicklung der Ästhetik von Kant bis Hegel,

bei dem er die Vollendung dieser Entwicklung findet. — R. Berthelot: „Goethe et Hegel“ (S. 91—136). — Goethe, der sich für Fichte interessierte und Schelling sehr gerne hatte, hatte bekanntlich für Hegel sehr wenig übrig. Und doch — obwohl von Einfluß kaum die Rede sein kann — haben Hegel und Goethe dem Sturm und Drang und der Romantik gegenüber eine ähnliche Stellung eingenommen, indem sie beide eine Synthese der Klassik und der Romantik gesucht haben. — M. Gueroult: „Le jugement de Hegel sur l'anthétique de la raison pure“ (S. 136—163) erörtert die Frage nach dem Einfluß Kants auf Hegel, wobei G. in einer sehr sinnreichen und anregenden Weise den Unterschied zwischen a) dem realiter ausgeübten Einfluß und b) der Auffassung Hegels, durchführt, indem er zeigt, daß das Bild Kants, das sich Hegel zuletzt zurechtgelegt hat, auf einer Mißdeutung beruht, und daß somit Hegel seine Interpretation — namentlich der Antinomien — nur aus seinem schon bereits fertigen System hat in Kant hineindeuten können. — E. Vermeil: „La pensée politique de Hegel“ (S. 165—224) sieht im Hegelschen Staatsbegriff eine Absage an den westlichen Staats- und Menschheitsbegriff, und zwar aus einer romantisch-schwärmerischen Idealisierung dessen heraus, was man eben nicht hat: nämlich den wirklichen Staat. Er zeigt — gegen V. Basch —, daß zwischen Hegels realpolitischen Schriften (von der Kritik der Berner Oligarchie bis zur Kritik der englischen Reformbill) und seinen rechtsphilosophischen Schriften im eigensten Sinne des Wortes eine Diskrepanz besteht, welche sich aus der allgemeinen Struktur der geistig-politischen Wirklichkeit — machtloser Geist und geistlose Macht — erklären läßt. Eine verhängnisvolle Lage, welche zur beiderseitigen Unverantwortlichkeit führt und eine Idealisierung der Macht sowie eine Vergöttlichung des Staates mit sich führt.

Die „Revue Philosophique“, *Centenaire de la mort de Hegel* (1931, Doppelheft 11/12) bringt eine große Abhandlung J. Wahls: „Hegel et Kierkegaard“ (S. 320—380), welche die Beziehungen Kierkegaards zu Hegel erörtert und den tieferen Grund des Antihegelianismus K.s aufzudecken sucht. „Es sind zwei Erfahrungen, die einander entgegenstehen. K. bevorzugt (gegenüber dem hellen Mittag) den Konflikt der Wolken, der Strahlen und der Schatten, die Morgenröte, die Abenddämmerung und die Nacht.“ „Die nicht versöhnte Seele hat“, meint er, „tiefere Erkenntnisse. Zwei Formen der Romantik oder zum mindesten zwei Auffassungen, die ihre Quellen in der Romantik haben, sind hier im Streite. Es gibt Seelen, die dazu erschaffen sind, der Einheit, der Einheit in der Liebe, die Einheit in der Vernunft werden kann, teilhaft zu werden. Es gibt andere Seelen, die, vielleicht auch für die Einheit geschaffen, nicht geschaffen sind, sie zu erlangen, und die, vielleicht weil ihnen diese Gabe versagt ist, anderer — vielleicht noch größerer — teilhaft werden.“ — V. Basch: „De la philosophie politique de Hegel“ (S. 381—408) gibt ein Résumé seines bekannten Buches „Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne“, welche eine ausführliche Darstellung der Staatslehre Hegels enthält, und verteidigt seine Auffassung (Hegel — Philosoph der Freiheit und kein preußischer Patriot) gegen die — vom konservativen Standpunkt aus geschriebene — Kritik Binders. — A. Koyré: „Note sur la langue et la terminologie hégéliennes“ (S. 409—440) gibt an Hand einiger Termini Hegels (Begriff, Meinen, Einbildung) eine Analyse des auf der Auffassung der



Geschichte als Selbstverwirklichung des Geistes beruhenden Sprachgebrauchs Hegels.

E. Bréhier: „Histoire de philosophie“, tome II: La philosophie moderne, III: Le XIX<sup>e</sup> siècle. Période des systèmes (1800—1850). S. 572—911, Paris, Alcan, 1932. — Die unaufhörlich fortschreitende Geschichte der Philosophie von E. Bréhier (vgl. meine Berichte über 1929 und 1930, Bd. XL dieses Archivs, S. 280, 585 f.) hat im vorliegenden Bande das 19. Jahrhundert erreicht. Es wird deren erste Hälfte, „die Zeit der Systeme“, behandelt, welche bis 1850 reicht und durch das Hervortreten einer Menge von „Systemen“ sich kennzeichnet, welche alle — von J. de Maistre bis Hegel und Comte — eine Offenbarung des Wesens der Natur und der Geschichte enthalten oder (und) den Blick prophetisch in die Zukunft richten.

Was am Anfang des Jahrhunderts sich geändert hat, schreibt B., ist vor allem die Perspektive, in welcher der Mensch sich selbst erscheint... Es ist die Auffassung des Menschen als historisches Wesen; es ist die enge Verbindung zwischen religiöser Philosophie und dem Glauben an den metaphysischen Sinn der Geschichte. Ein Glaube an eine dem menschlichen Bewußtsein transzendente Kraft, die sich in der Geschichte verwirklicht und sie leitet. Die Helden des Bandes sind natürlich Fichte, Schelling und Hegel in Deutschland, Maine de Biran und A. Comte in Frankreich. In Hegel sieht B. den größten Philosophen dieses Zeitalters, den einzigen, welcher nicht bloß (wie Fichte und Schelling) eine ziemlich einfache (theosophisch-mystische) Intuition zur Grundlage eines Systems — oder mehrerer — gemacht, sondern etwas wirklich Neues gesehen und geleistet hat.

Aus dem Inhalte des Bandes werden für den deutschen Leser wohl die Kapitel II, III, IV (der Traditionalismus in Frankreich, die Ideologen, Maine de Biran) und XII, XIV, XX, XVI (Die Sozialphilosophie in Frankreich) das größte Interesse bieten.

Ch. Andler: „Nietzsche, sa vie et sa pensée“, vol. VI, La dernière philosophie de Nietzsche. 8°, 406 S., Paris, Bossard, 1931. — Der erste Band des Andlerschen Nietzsche-Werkes — Die Vorläufer Nietzsches — erschien im Jahre 1920. Rasch folgten dann die Bände II, III und V: 1921 Die Jugend Nietzsches; 1922 Der ästhetische Pessimismus Nietzsches; 1923 Nietzsche und der intellektualistische Transformismus. Erst 1928 erschien Bd. IV: Die Reife Nietzsches. Nunmehr, mit Bd. VI: Die Umwertung aller Werte, ist das monumentale Werk vollendet. Ein Lebenswerk. Ein Werk, das in einer einzigartigen Weise Liebe, ja Leidenschaft, mit Akribie und Quellenforschung, Gelehrtenfleiß mit künstlerischer Formung, kalte Analyse mit warm nachfühlendem Verständnis vereinigt. Ein Werk, das „ein Bekenntnis einer Generation ist, welche an die Geschichtswissenschaft geglaubt hat“; die geglaubt hat, „daß die irreduktible Individualität eines Gedankens oder eines Kunstwerks sie nicht daran verhindert, sich den gleichzeitigen geistigen Ereignissen, mit welchen sie in Beziehung stehen, einzugliedern“; daß „das, was im Innern der Seele, wo der Gedanke oder das Kunstwerk ihre unsichtbare Quelle haben, vor sich geht, durch eine reine Divination nicht zu erreichen ist“, und daß die Chronologie nicht dadurch überwunden wird, daß man sie vernachlässigt.

Mit Zarathustra fängt nach A. die letzte Philosophie Nietzsches an. Eine Ekstase, welcher die Analyse folgt. Und alles, was uns Nietzsche über die Genesis des psychologischen sowie des Moralbewußtseins, über die Sophismen der Priesterschaft und der Philosophie, über die gesunden und die entarteten Formen des Staates, über die tausend und ein Ziele, die sich die Völker stellen können, über die Stufen, die durchlaufen werden müssen, um den Menschen zu jener Rassenreinheit und moralischen Integrität zu erheben, welche seine Wiedergeburt möglich machen werden, zu lehren hat, enthält der Zarathustra schon im Keime. Jenseits von Gut und Böse, Genealogie der Moral, was sind sie anderes als Kommentare zu Zarathustra?

Ekstatische Vision der Erlösung; philosophische Mystik. „Nietzsche“, schreibt A., „ist ein Mystiker, der eine tragische Existenz leben wollte... Er wagt es, sich dem Geschehe zu überantworten, mit jener Liebe, in welcher man schon immer Quietismus erkannt hat; und trotzdem ist er Apostel des stoischen Kampfes. Sich in der Ekstase verlierend, vermeint er nichtsdestoweniger, sein Ich zu behaupten. Er will in den Abgrund des Irrationalen untertauchen und zugleich den Gipfel der rationalen Freiheit erklimmen. Ein unerschöpfliches Bemühen; sicher widerspruchsvoll. Es drückt sich aber ein tiefes, modernes Bedürfnis darin aus“ (S. 59). Bedürfnis der Reintegration — der aus der Not und Qual der Spaltung geborene Mythos des integren Menschen. Nietzsche ist nicht der einzige gewesen, der sich danach geseht hat. Er hat vielleicht nur tiefer daran gelitten. Vielleicht? Nein, sicher. Daher die Größe Nietzsches, der aktuelle — und ewige — existentielle Wert seines Fühlens und Denkens; daher die Spannweite des Widerspruchs, die keiner erreicht hat; daher die Tiefe des Elends und der Verzweiflung; daher — daraus geboren — die helle, mutige, sehende, Leben und Tod auf sich nehmende Lebens- und Weltbejahung. Daher die Größe des Vorwurfs: Antike und Christus zu vereinen, um sie in einer letzten Synthese zu überwinden. Und mag auch Nietzsche selbst am Widerspruch zugrunde gegangen sein, mag das kränkelige und zarte Männlein, das in der Schweiz von blonden Bestien, von Raubtierzügen, von Kampf und Abenteuern, von Frauenliebe und von Herrschertaten träumte, die Spannung nicht haben aushalten können: das zeugt nicht gegen ihn (trotz Psychoanalyse), vielmehr für ihn. Denn diese Spannung auch nur erleben zu können, war eine große Tat. Und um sie — ihrer nicht Herr werdend — zu bejagen, hat Nietzsche sicher Heldenmut gebraucht.

Lebensbejahung, Lebenserhöhung... Dies ist wohl der Sinn der merkwürdigen Lehre von der Ewigen Wiederkunft, in welcher A. „eine mystische Intuition“ sieht, „deren Wert von ihrem Inhalt nicht abhängt“. Meines Erachtens mit Recht. Denn, obwohl A. selbst diese merkwürdige Entdeckung Nietzsches (worin das merkwürdigste, meiner Meinung nach, die seltsame — doppelte — Illusion des klassischen Philologen Nietzsches ist, welcher in Erneuerung einer uralten Lehre eine Entdeckung sah und schwerwiegende Folgen von ihr erwartete) mit naturphilosophischen Gründen zu stützen und zu verteidigen unternimmt (S. 72 ff.), ist sie natürlich vollkommen unhaltbar. Aber es handelt sich auch nicht um den naturphilosophischen Inhalt, sondern um einen emotionalen Mythos. Es handelt sich darum, dem menschlichen Leben, dem menschlichen Tun Ewigkeitswert zu verleihen; dem Kosmos den verlorenengegangenen Sinn zurückzugeben. Denn „das kosmische Geschehen, welchem kein Gedanke zugrunde liegt, wird sich durch das menschliche Schicksal rechtfertigen. Und von uns hängt es ab, dieses

Schicksal, dieses Ziel zu bestimmen, das alle Vergangenheit rechtfertigt. Wir sind selbst Herren des Schicksals; von uns hängt die Erlösung ab“ (S. 61).

Natürlich könnte man (und zwar mit viel besserem Grund) die Ewige Wiederkehr als ewige Langeweile und sinnlose Wiederholung des schon Gewesenen auffassen, aber es handelt sich, wie gesagt, um einen emotionalen Mythos. Die mystische Logik ist aber an unsere Folgerichtigkeit nicht gebunden. Und Nietzsche gibt uns einen Mythos; den Mythos des Übermenschen.

In einer Reihe von Kapiteln entwickelt A. das letzte System Nietzsches (es ist ein System, ja mehr noch, Nietzsche — und Bergson — haben als einzige gezeigt, wie man heute noch ein System haben kann). Für seine historischen Betrachtungen und Bewertungen hätte Nietzsche allerdings bessere Quellen finden können: wie A. überzeugend nachweist, hat er sich von Bourget inspirieren lassen. Demgegenüber betont A. die Fülle und den Reichtum des Nietzsche'schen Denkens. Was Nietzsche für die Psychologie gewesen ist oder vielmehr noch ist, weiß man wohl heute. Viel weniger jedoch, was er als Soziologe geleistet hat: der Vergleich mit Dürkheim ist da besonders lehrreich (S. 112 ff.). In Nietzsche feiert A. den Begründer der Wertphilosophie — ist doch die ganze Welt für ihn am Ende aus Werten (Wertqualitäten und Werturteilen) aufgebaut; den Entdecker des Dionysischen; denjenigen, der den Weg fand, um Naturalismus, Intellektualismus und Personalismus zu vereinigen; und, last not least, denjenigen, der uns die Quellen einer neuen Sensibilität eröffnet hat.

Im Rahmen dieses Berichtes kann das Buch A.s nicht eingehender besprochen werden. Ich hoffe, auf dieses schöne, tiefe und reiche Werk zurückkommen zu können.

René Grousset: „Les philosophies Indiennes“, Les Systèmes, 2 Bde. XVIII u. 344 u. 416 S., Paris, Desclée de Brouwer et Cie., 1931. — Das vorliegende Buch ist nicht so sehr eine zusammenhängende Geschichte der indischen Philosophie als eine Wiedergabe des Inhaltes der wichtigsten philosophischen Werke Indiens. Den Referaten liegen Übersetzungen zugrunde, allerdings nur solche, die allgemein als erstklassig angesehen werden. Im übrigen schließt sich der Verfasser, besonders was den Buddhismus anbetrifft, eng an Lavallée Poussin an (der dem Text einige sehr interessante Anmerkungen beigelegt hat), was allein schon eine genügende Garantie für den wissenschaftlichen Wert des Buches ist.

Das Buch hat elf Kapitel, die alle nach demselben Schema aufgebaut sind: zunächst sind zwei bis drei Seiten den chronologischen Fragen gewidmet (Verfasser äußert dabei keine eigenen Ansichten und folgt im allgemeinen S. Lévi), dann folgt eine ganz (meist viel zu kurze) Zusammenfassung der Hauptgedanken der betreffenden philosophischen Schule, und endlich eine mehr oder weniger ausführliche Wiedergabe des oder der Haupttexte. Diese Methode hat gewiß ihre Vor- und Nachteile, jedenfalls unterscheidet sie das vorliegende Buch von den andern demselben Gegenstand gewidmeten Büchern und sichert ihm so seine Daseinsberechtigung.

Im Kap. I (S. 3—38) sind nur drei Seiten den Vedas gewidmet. Die Brahmanatexte sind gar nicht erwähnt. Dagegen ist die Wiedergabe der Upanisaden sehr befriedigend: es gelang dem Verfasser, die theoretische Vieldeutigkeit dieser Texte wiederzugeben, und er hat nicht versucht, wie so viele seiner Vorgänger, das Ganze im Sinne Sankaras umzudeuten.

Kap. II (S. 39—59) behandelt den alten Buddhismus, Kap. VIII (S. 150 bis 199) die Systeme des Hinayana (Abhidharmakosa), Kap. IX (S. 200—344) die Madhyamika und Kap. X (2 Bde., S. 7—149) die Vijnanavadin. Man muß dem Verfasser dankbar sein, daß er fast die Hälfte seines Buches dem Buddhismus gewidmet hat. Die meisten Historiker der indischen Philosophie haben die buddhistischen Systeme zu sehr vernachlässigt; so füllt das vorliegende Buch wirklich eine Lücke aus, besonders durch die ausführliche Wiedergabe der so bedeutenden und einflußreichen Werke der beiden großen Schulen des Mahayana. Leider sieht aber der Verfasser von einer Erläuterung und Interpretation der schwierigen Punkte meistens völlig ab (da, wo er es tut, folgt er den Interpretationen anerkannter Autoritäten), so daß seine Paraphrase zwar viel kürzer, aber nicht immer viel klarer als der Text selbst ist.

Nur acht Seiten sind dem Jainismus gewidmet (Kap. III); der noch so wenig bekannte, sonderbare religiöse Materialismus der alten Jaina dürfte aber etwas mehr Aufmerksamkeit beanspruchen. Die Wiedergabe der Vaisesika- und Nyaya-texte (Kap. IV, S. 69—84 und Kap. V, S. 85—149) sind so kurz, daß sie nicht viel mehr als Inhaltsverzeichnisse sind. Die Inhaltsangabe der Samkhya-Karika (Kap. VI, S. 94—139) ist dagegen ausführlich genug, um sich ein annäherndes Bild des S.-Systems zu machen. Das Yogakapitel (VII, S. 140—149) ist aber wieder zu kurz.

Das letzte und längste Kapitel (2. Bd., S. 150—403) enthält eine sehr ausführliche Wiedergabe der Kommentare von Sankara und Ramanuja zu den Brahma-Sutra. Die beiden Texte werden parallel referiert, was der Deutlichkeit ein wenig schadet. Sonst ist aber nichts einzuwenden.

Zusammenfassend kann man sagen, daß das Buch eine Geschichte der indischen Philosophie (die ja eigentlich noch nicht geschrieben ist) gewiß nicht ersetzen kann; es wird aber von dem, der die betreffenden Texte nicht kennt, mit Interesse und Vorteil gelesen<sup>2)</sup>.

Während des Druckes erschienen:

#### Antike

Platon, „Oeuvres complètes“, Bd. VI, I. (La République 1. I—III), 8°, CLIV u. 140 (Doppel-) Seiten, Paris, Belles-Lettres, 1932. — Textgestaltung und Übersetzung von E. Chambry, mit einer Einleitung von A. Diès.

J. Ithurriague, „La croyance de Platon à l'immortalité et à la survie de l'âme humaine“, 8°, 180 Seiten, Paris, J. Gamber 1932.

J. Ithurriague: „Les idées de Platon sur la condition de la femme au regard des traditions antiques“, 8°, 164 S., Paris, J. Gamber, 1932.

#### Mittelalter

C. C. Capelle: „Autour du décret de 1210. III. Amaury de Bèze“ (Bibliothèque thomiste, Bd. XVI), 8°, 118 S., Paris, Vrin.

#### Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa:

I. „Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle“, 8°, 200 S., Paris, Vrin. Bd. I enthält:

<sup>2)</sup> Die Besprechung des Buches von René Grousset „Les philosophies Indiennes“ ist von Herrn A. W. Koschewnikoff in freundlicher Weise übernommen worden.

- M. D. **Chenu**: „Maitres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240.“  
 Th. **Charland**: „Les auteurs d'«Artes praedicandi» au XIII<sup>e</sup> siècle, d'après les Manuscrits.“  
 L. **Lachance**: „Saint Thomas dans l'histoire de la logique.“  
 G. E. **Demers**: „Les divers sens du mot «ratio» au moyen âge.“  
 J. M. **Parent**: „La notion du dogme au XIII<sup>e</sup> siècle.“  
 P. **Garin**: „La théorie de l'Idée suivant l'école thomiste“, 2 Bde., 8°, 1260 S. Paris, Desclée de Brouwer.  
 P. **Garin**: „Thèses cartésiennes et thèses thomistes.“ 8°, 180 S., Paris, Desclée de Brouwer.

### Neuzeit

- J. **Second**: „La sagesse cartésienne et la théorie de la science.“ 8°, 322 S., Paris, Vrin, 1932.  
 Alain: „Idées“ (Platon, Spinoza, Hegel). 8°, 304 S., Paris, P. Hartmann.  
 A. **Chevillon**: „Taine, la formation de sa pensée.“ 8°, 416 S. Paris, Plon.  
 E. **Bréhier**: „Histoire de la philosophie“, vol. II, fasc. 4, „Le XIX<sup>e</sup> siècle après 1850. Index général.“ 8°, 340 S., Paris, Alcan.  
 J. **Wahl**: „Vers le concret. Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine.“ 8°, 271 S., Paris, Vrin. — Enthält: „William James d'après sa correspondance“; „La Philosophie spéculative de Whitehead“; „Le «Journal Métaphysique» de Gabriel Marcel“.

## Bericht über die in den Jahren 1930 und 1931 erschienenen holländischen Arbeiten zur gesamten Geschichte der Philosophie

Von

Antoon Vloemans (Haag)

In einer vom Verleger (H. J. Paris, Amsterdam) sehr schön mit Illustrationen ausgestatteten und trotzdem sehr billigen Sammlung erschienen von H. **Hackmann** zwei Bändchen: „Chineesche Wijsgeeren“. — Der von seiner Chinesischen Philosophie (München 1927) her rühmlichst bekannte Verf. gibt hier eine, aus Raumgründen leider sehr summarische, Zusammenfassung der Höhepunkte der chinesischen Philosophie. An neue Hypothesen wagt er sich nicht, aber was er gibt, ist Resultat eines gründlichen Wissens. Im ersten Bändchen (100 S.) behandelt er, wie sich von selbst versteht, die Geistesmächtigsten Chinas: Confucius und Lao-tse. Kurz wird das Leben erzählt und die hauptsächlichsten Lehren skizziert. Im zweiten Bändchen (113 S.) kommen die chinesischen Sophisten an die Reihe. Der größte Teil wird aber eingenommen von Yang Tsju, dem Individualisten unter den chinesischen Philosophen. Die Ausführlichkeit, deren der Verf. sich hier befleißigt, fällt einigermaßen aus dem Rahmen

des Werkes, zumal da der große Nachfolger Lao-tses, Chuang-tse, auch nicht einmal dem Namen nach erwähnt wird. Immerhin liegt gerade in diesem letzten Stück die wissenschaftliche Bedeutung des ganzen Werkes. — In der gleichen Sammlung erschienen ferner: M. W. **de Visser**: „Shinto en Taoïsme in Japan“. **Derselbe**: „Buddha's Leer in het verre Oosten“, und A. J. **Wensinek**: „Oostersche Mystiek“, die jedoch alle religionshistorisch orientiert sind und kaum irgend etwas Philosophisches enthalten.

B. J. H. **Ovink**: „Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor“ (H. J. Paris, Amsterdam XI u. 206 S.) wurde in dieser Zeitschrift (Bd. XLI, S. 246) schon besprochen. — L. J. **Boersma**: „Wijsgeerige Studie over Plato's Charmides“ (Utrechter Dissertation, Thieme, Nijmegen, 90 S.). — Der Verf. ist Schüler des zuletzt Genannten. Auch bei ihm tritt deutlich die Marburger Methode der Plato-interpretation hervor und auch der Nachteil, welcher Arbeiten dieser Art anhaftet: die Be-deutung Platos besteht ausschließlich in seiner Hin-deutung auf Kant. Die christliche Verzerrung des Platonischen Gedankens fehlt hier fast ganz; immerhin findet man auch bei B. den Satz, daß das Sokratische Nicht-Wissen äquivalent sei mit dem christlichen Sündenbegriff (S. 43); daß dann in diesem Zusammenhange die „Seelsorge“ Platos hervorgehoben wird, versteht sich von selbst. Es ist in der Philosophie immer ein bißchen mißlich, vom „Ersten“ zu sprechen, der etwas getan haben soll. Man kann zweifeln, ob Plato die Ethik schuf und hinweisen auf Demokritos. Man kann zweifeln, ob Plato der erste Psychologe war. Man braucht nur an Herakleitos zu denken. Indessen, die Schrift ist sauber gearbeitet. Man möchte sie sogar vorbildlich nennen, wenn man die Einseitigkeit der Orientierung außer Betracht läßt.

In: „Tijdschrift voor Wijsbegeerte“ (1930/31) finden sich folgende Aufsätze: H. M. J. **Oldewelt**: „Sokrates en Plato“. — Der Verf. will das Verhältnis zwischen beiden psychologisch verstehen und sieht in Plato zunächst den Künstler, dessen Lehre keineswegs als System gemeint, vielmehr nur der denkerische Niederschlag seiner künstlerischen Weltanschauung sein soll. — E. D. **Baumann**: „De antieke Denkers over de Substantie en den Zetel der Ziel“. — Der Verf. zeigt, wie unsere modernen wissenschaftlichen und populären Auffassungen vom Verhältnis zwischen Körper und Seele in der klassischen Philosophie wurzeln. — A. **Vloemans**: „Het mathematische Denken bij Plato en Descartes“ enthält eine Betrachtung über das Verhältnis von Anschauung und Verstand. Sowohl bei Plato als bei Descartes will der Verstand die Anschauung in sich aufheben. Was nur teilweise gelingt, immer bleibt ein irrationaler Rest. — M. **Brinkgreve**: „Plotinos“, bespricht ausführlich E. Bréhiers Plotin. Er kann sich aber nicht vereinigen mit dessen Auffassung, wonach Pl. „un type nouveau de l'idéalisme“ wäre. Der Verf. vermag Plotin nur als Abschluß, nicht als Anfang, zu sehen. Er unterläßt es aber, seine These näher zu begründen.

H. J. J. **Janssen**: „Montaigne Fidéiste“ (Amsterdamer Dissertation, Nijmegen 1930, 167 S.). — Der Verf. macht selbst darauf aufmerksam, daß die These, Montaigne als „Fideisten“ zu betrachten, nicht neu ist. Neu soll nur die Art und Weise sein, wie der Verf. sie verteidigt. Ohne die Aufrichtigkeit der Apologie de Raymond Sebond anzuzweifeln, weist der Verf. doch auf den Antagonismus zwischen Sebonds und Montaignes eigenen Auffassungen hin. Montaigne