

Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

I. Sammelberichte.

Augustins Erkenntnistheorie im Lichte der neuesten Forschungen. Von D. Dr. Johannes Hessen, Privatdozent in Köln.

Das Interesse für Augustins Philosophie ist heute in stetem Wachstum begriffen. Ganz besonders gilt dieses Interesse der augustinischen Erkenntnistheorie. Sie ist in den letzten Jahren wiederholt zum Gegenstande eingehender wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden. Im Jahre 1916 veröffentlichte ich in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ eine Untersuchung über „die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus“ (Münster i. W.). Seitdem sind trotz der Ungunst der Zeiten nicht weniger als drei Arbeiten zu Augustins Erkenntnistheorie entstanden. Es sind dies: Bernard Kälin O. S. B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus (Freiburger [i. d. Schw.] Inaugural-Dissertation) Sarnen 1920; Maria Offenberg, Die scientia bei Augustinus (Freiburger [i. B.] Inaugural-Dissertation, noch ungedruckt); Anton Grass, Das schauende Erkennen bei Augustinus (Freiburger [i. B.] Inaugural-Dissertation, ebenfalls noch ungedruckt). In diesen Arbeiten erfahren die Ergebnisse meiner vorhin genannten Untersuchung teils eine Vertiefung und Weiterführung, teils eine Ergänzung und Berichtigung. Es sind hauptsächlich folgende Punkte, über welche die angeführten Arbeiten neues Licht verbreiten.

1. Der erste Punkt betrifft Augustins Auffassung vom empirischen Wissen. Hinsichtlich dieses bis dahin noch wenig geklärten Punktes habe ich bei meinen Untersuchungen lange geschwankt. Nicht sowohl einer schon ganz festgesicherten inneren Ueberzeugung als vielmehr der überlegenen Autorität eines hervorragenden Gelehrten folgend, vertrat ich in jener Arbeit, die als Dissertation entstand, die Ansicht: Augustin hat neben dem Gebiet des apriorischen, auf göttlicher Erleuchtung beruhenden Wissens einen Bezirk niederen, empirischen Wissens anerkannt, innerhalb dessen wir durch Abstraktion der Wesensbegriffe aus dem Sinnesmaterial zu Erkenntnissen gelangen. Bald nach Erscheinen meiner Schrift wandte sich Kälin in einer längeren Besprechung (Philos. Jahrbuch XXX 216 ff.) gegen die von mir vertretene Ansicht. Durch seine Kritik in meiner ursprünglichen, auch später niemals völlig preisgegebenen Ueberzeugung neu-

bestärkt, habe ich inzwischen meine Darstellung zurückgenommen und mich der Auffassung meines Kritikers angeschlossen (vgl. meine Schrift: Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, Paderborn 1921, 37). Kälin hat nun in seiner Dissertation die ganze Frage noch einmal behandelt. „Wir geben zu“, so bemerkt er, „dass mehrere Aussprüche des Kirchenvaters über das Erkenntnisproblem aristotelisch klingen.. Aber wenn man die betreffenden Texte nicht rein für sich, gleichsam isoliert betrachtet, sondern sie in Beziehung bringt zur ganzen Geistesrichtung Augustins und auch zur Vorzeit, aus der letztere hervorgewachsen ist, so kann unseres Erachtens aus keinem einzigen die aristotelische Erkenntnislehre herausgelesen werden“ (62). Kälin nimmt dann die einschlägigen Stellen unter die kritische Lupe und weiss in überzeugender Weise darzutun, dass eine vorurteilsfreie Interpretation unmöglich die aristotelische Abstraktionslehre bei Augustin ausgesprochen finden kann. Er zeigt dann des weiteren, dass beim Kirchenvater auch alle psychologischen Voraussetzungen für die Abstraktionslehre fehlen. „Diese hat zu ihrer tiefsten Grundlage die substantielle Vereinigung von Leib und Seele, Nur wenn diese beiden Wesens-teile in jenem innigen Verhältnis zueinander stehen, wie es Aristoteles gelehrt hat, ist es verständlich, wie auch die höhere Erkenntnis mit der niederen in einem so wunderbaren Zusammenhange steht. Nun aber hat Augustin jene fundamentale Frage der Psychologie ganz anders gelöst als der Stagirite. Deswegen weist bei ihm auch der ganze Aufbau seiner Erkenntnistheorie eine ganz andere Gestalt auf. Bei Augustin ist das Sinnliche für das Entstehen der intellektuellen Erkenntnis nicht wie bei Aristoteles ein wahrhaft mitwirkendes Prinzip per modum causae materialis, sondern es hat höchstens nur äusserlich anregende Bedeutung“ (60 f.). Kälin kommt so zu dem Ergebnis, das er durch Wiedergabe des Urteils eines älteren Augustinusforschers (van Endert) formuliert: „Die Lehre von der Abstraktion des Intelligiblen aus dem Sinnlichen ist Augustinus fremd“ (42).

Zu ganz demselben Ergebnis gelangen auch die beiden anderen Untersuchungen. Besonders eingehend hat Offenberg sich mit dem fraglichen Punkte befasst. Nach Anführung der wichtigsten einschlägigen Stellen fährt er fort: „Diese genannten Aeusserungen Augustins könnten allerdings von der erkenntnistheoretischen Anerkennung angeregt sein, dass das Wesen der Dinge aus den Dingen heraus erkennbar sei, wie sie Aristoteles im Sinne einer einheitlich aufgebauten Erkenntnistheorie vertreten hat. Aber diese Ansicht hat Augustinus mit seinem Lehrer Plato und Plotin abgelehnt (46 f.). Ebenso urteilt Grass. „Der Verstand“, so bestimmt er Augustins Auffassung, „schält die Wesenheiten nicht durch abstrahierende oder vergleichende Operationen aus den empirischen Gegebenheiten heraus. Die sinnliche Wahrnehmung und ihre verstandesmässige Verarbeitung steht

zur intuitiven Erfassung der Ideen in keinem oder doch nur einem untergeordneten Verhältnis“ (119 f.).

Kann demnach von einer Abstraktion der Wesensbegriffe von den Sinnesdingen bei Augustin keine Rede sein, so fragt es sich, ob der „christliche Platoniker“ überhaupt ein empirisches Wissen neben dem apriorischen anerkannt hat oder ob sich seine Ansicht nicht vielmehr mit der Lehre seines antiken Meisters deckt, wonach wir von den empirischen Dingen nur eine „Meinung“ (*δόξα*), aber kein „Wissen“ (*ἐπιστήμη*) besitzen. Kälin möchte die Frage in letzterem Sinne beantworten. Er fasst das Resultat seiner Untersuchung zusammen, indem er sagt: „So glauben wir denn behaupten zu dürfen, dass Augustin überhaupt während der ganzen Zeit seines Lebens die (platonische) Ansicht, die er in seiner Erstlingschrift, wenigstens in unbestimmter Weise, ausgesprochen, nie wesentlich geändert hat. Wir wollen indes nicht leugnen, dass er in seiner Polemik gegen die Akademiker, wo es ihm hauptsächlich darum zu tun war, ihnen einige evident gewisse Wahrheiten vor Augen zu stellen, den Wert der Sinneserkenntnis etwas tief angesetzt, dass er aber im späteren Leben, als sich seine philosophischen Anschauungen geklärt hatten, günstiger darüber geurteilt hat. Soll kurz gesagt werden, welche Ansicht Augustin durchgehends in dieser Frage gehabt hat, so können wir dies in die Worte zusammenfassen: Die Erkenntnis, zu der wir durch die Sinne gelangen, hat eher den Charakter der Meinung als den der Gewissheit“ (40). Etwas anders lauten die Urteile von Offenberg und von Grass. „Wenn man“, so bemerkt die erstere, „die Äusserungen Augustins über den Ursprung einer echten scientia allein betrachtet, so wollte es scheinen, als könne überhaupt nur von einem apriorischen Wissen, dem Wissen idealer Gegenstände gesprochen werden. Ausdrücklich hat sich Augustinus in seiner Frühzeit auf diesen extrem rationalistischen Standpunkt gestellt. Doch zeigt sich gleichzeitig immer wieder die mehr oder weniger stark hervortretende Tendenz, die Scientia in einem weiteren, laxeren Sinne zu charakterisieren, und diese den früheren erkenntnistheoretisch gut begründeten Ansichten nicht absolut widersprechende Einstellung gewinnt im Laufe seiner Entwicklung an Boden“ (98). Mit dieser Auffassung deckt sich völlig das Urteil von Grass: „Wir stimmen der Ansicht Hessens insoweit zu, dass Augustin in der Spätzeit von einer scientia der Erfahrungsgegebenheiten redet. Dieser weitere Begriff der scientia tritt in den späteren Werken neben dem engeren Begriff des apriorischen Wissens auf. Die eigentliche scientia bezeichnet Augustinus dann zur Unterscheidung mit sapientia“ (51). Alle drei Autoren stimmen demnach darin überein, dass Augustin in seinen späteren Schriften über die platonische Wertung der Sinneserkenntnis als einer blossen „Meinung“ hinausgegangen ist. Dieses Hinaus-schreiten wird aber von Offenberg und Grass stärker unterstrichen als von Kälin, indem jene es bedeutsam finden, dass Augustin später den

Begriff der scientia erweitert und ihn auf die Sinneserkenntnis anwendet, während der letztgenannte dieser Tatsache keinen grossen Wert beimisst. Es ist wohl auf die Frontstellung Kälins gegen die aristotelisierende Interpretationsweise der Augustinustexte zurückzuführen, dass er die über Plato hinausweisenden augustinischen Gedankenelemente nicht in dem Maße zu würdigen weiss, wie es bei den beiden andern Forschern der Fall ist.

2. Mit der Frage nach Augustins Auffassung vom empirischen Erkennen hängt eine andere eng zusammen: die Frage nach dem kosmologischen Gottesbeweis bei Augustin. Als ich bei der Anfertigung meiner obengenannten Dissertation an dieses Problem herantrat, stiess ich bei den Augustinusforschern auf ganz entgegengesetzte Meinungen. Während ich z. B. bei von Hertling das Urteil fand: „Augustin geht nicht aus von dem Axiome der Kausalität, welches uns nötigt, jedes Gewordene auf eine Ursache zurückzuführen, um die Gesamtheit des Gewordenen, die Welt, als Wirkung einer obersten und letzten Ursache zu fassen“ (Augustin 43), las ich bei M. Baumgartner die entgegengesetzte Behauptung: „Augustinus kennt . . . noch einen zweiten Weg (zu Gott), der unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes von den Dingen ausgeht“ (Grosse Denker, hrsg. von v. Aster, I 266). Auch in dieser Frage kam ich erst nach längerem Schwanken und durch den oben bereits angedeuteten Einfluss zu der gewissermaßen eine Synthese der einander entgegenstehenden Urteile darstellenden Formulierung: „Ausdrücklich oder gar schulmässig wendet der Kirchenvater das Kausalgesetz nicht an; aber faktisch liegt ein kausaler Gottesbeweis vor“ (48). Aber auch hier wurde ich durch die oben erwähnte Kritik Kälins auf meine ursprünglichen, den Hertlingschen verwandten Positionen zurückgeworfen und veranlasst, meine Darstellung in diesem Sinne zu korrigieren (vgl. meine Schrift: Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919, 14—18). In seiner Dissertation kommt Kälin noch einmal kurz auf den strittigen Punkt zu sprechen. „Der Kirchenvater“, so sagt er, „hat das Kausalgesetz wohl gekannt, aber er hat es nach meiner Ansicht nie angewandt, um mittels desselben von den Geschöpfen zu Gott aufzusteigen“. Zwar kann man in gewisse Augustinustexte einen kosmologischen Gottesbeweis hineinlegen, aber der Kirchenvater selbst hat in ihnen tatsächlich das Dasein Gottes nicht zu beweisen beabsichtigt (74 f.). Zum nämlichen Resultat wie Kälin gelangt auch Offenberg. Die an einzelnen Stellen bei Augustin hervortretende, am Pauluswort von der Erkenntnis des Unsichtbaren durch das Sichtbare (Röm. I 20) orientierte „kausale Betrachtungsweise“ ist nach ihr „nicht als ein wissenschaftlicher Schluss, als eigentlich kosmologischer Gottesbeweis zu bewerten“ (159). Sie schliesst sich darum dem Urteile Baeumkers an: „Bei Augustin erscheinen jene Gedankengänge überhaupt nicht als Gottesbeweis“ (Witelo 288). Es ist demnach wohl nicht zu viel behauptet, wenn man es als ein

sicheres Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung bezeichnet, dass sich der kosmologische Gottesbeweis bei Augustin nicht findet.

3. Ein weiterer Punkt, über den die vorliegenden Arbeiten neues Licht verbreiten, ist die Frage nach dem Wesen des sogen. augustinischen Gottesbeweises. In meiner Schrift: „Der augustinische Gottesbeweis“ (Münster 1920) war ich zu dem Ergebnis gelangt, dass der eigentliche Nerv dieses Beweises in einer Wesensanalyse der obersten Wahrheiten der menschlichen Vernunft bestehe und dass der Kirchenvater den Aufstieg von den *incommutabiliter vera* zur *veritas incommutabilis* unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung eines allgemeinen Prinzips vollziehe. Demgegenüber suchte Chr. Schreiber bei der Besprechung meiner Schrift im *Philos. Jahrbuch* (Bd. 34, 1921, S. 287 f.) zu zeigen, dass der augustinische Gottesbeweis auf dem Kausalgesetz aufgebaut sei. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung suchte ich in einem kurzen Artikel: „Zur Beurteilung des augustinischen Gottesbeweises“ (*Philos. Jahrbuch* Bd. 35, 1922, S. 178 f.) darzutun. Es ist für mich nun sehr erfreulich, feststellen zu können, dass nicht nur Kälin, sondern auch Offenberg — Grass behandelt diese Frage nicht — meine Ansicht vollkommen teilt. Der erstere betont scharf, „dass Augustin auf einem ganz andern Wege zur Erkenntnis Gottes gelangt als Thomas“ (70). Im Gegensatz zu ihm kommt Augustin „unmittelbar, ohne Beweis auf Grund des Kausalitätsprinzips, zum Urgrund aller Wahrheit“ (71). Nicht anders urteilt Offenberg. Sie geht sogar noch einen Schritt weiter, indem sie jenen Gedankengang überhaupt nicht als einen eigentlichen Beweis betrachtet wissen will. „Die ideologische Argumentation Augustins ist, da sie das zu Erweisende schon voraussetzt, kein ausgesprochener Beweis, aber doch eine Hauptstütze seines Gottesgedankens“. Sie ist „nicht im Sinne einer denknotwendigen Begründung des Gottesgedankens, sondern als Bekräftigung lebendig erlebter Voraussetzungen und Ueberzeugungen“ gemeint (160). Diese Auffassung stimmt insofern mit der von mir in der vorhin genannten Schrift entwickelten überein, als auch ich dort hervorhebe, dass der Gedankengang des Kirchenvaters nicht auf einem denknotwendigen Prinzip, sondern auf einem Postulat unseres Denkens beruht und darum nicht als ein strenger, logisch zwingender Beweis gelten kann. Immerhin aber glaubte ich von einem Beweis im weiteren Sinne, d. h. im Sinne einer „rationalen Begründung“ des Daseins Gottes sprechen zu dürfen. Die reiche Geschichte des augustinischen Arguments und besonders die Vergleichung desselben mit ähnlichen modernphilosophischen, namentlich in der heutigen Wertphilosophie hervorgetretenen Gedankengängen liessen mich den rationalen Charakter des augustinischen Gottesbeweises deutlich erkennen und nachdrücklich hervorheben. Unterscheide ich mich in dieser stärkeren Betonung der rationalen Struktur der augustinischen Argumentation von Offenberg, so weiche ich von Kälin insofern ab, als dieser den eigentlichen Lebensnerv des augustinischen Beweises in

der „Hypostasierung eines Allgemeinbegriffs“, nämlich des Wahrheitsbegriffs erblickt, während mir der Kern desselben in der von Kälin nicht genügend beachteten Wesensanalyse der *incommutabiliter vera* zu liegen scheint, sodass von einer Hypostasierung eines Abstraktums hier nicht mehr gesprochen werden kann. Darin aber herrscht, wie gesagt, zwischen uns volle Harmonie, dass der augustinische Gottesbeweis kein Kausalbeweis ist.

4. Zu den umstrittensten Fragen der Augustinusforschung gehört die Frage, ob der Kirchenvater eine unmittelbare, intuitive Gotteserkenntnis gelehrt hat. Bekanntlich haben sich die Ontologisten, namentlich Malebranche und Gioberti, für ihre Lehre, dass wir Gott unmittelbar schauen und alles andere durch und in Gott erkennen, dass also Gott der alleinige Erkenntnisquell für unsere Vernunft ist, auf Augustin berufen. Ihre Gegner, die Thomisten, suchten demgegenüber zu zeigen, dass von einer unmittelbaren Gotteserkenntnis bei Augustin in keiner Weise gesprochen werden dürfe. Dass dies zuweit gegangen war und ein gewisses intuitives Erkennen Gottes beim „christlichen Platoniker“ tatsächlich vorhanden ist, ist von van Endert, Storz und von Hertling mit Recht betont worden. Ich habe dann der Frage eine eigene Untersuchung gewidmet, in der ich Augustins Lehre von der unmittelbaren Gotteserkenntnis klar herauszustellen und zugleich gegen die ontologistische Lehre scharf abzugrenzen suche (vgl. meine Schrift: Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, bes. Kap. IV: Augustins Verhältnis zum Ontologismus). Die Ergebnisse meiner Untersuchung erfahren nun durch Grass' Arbeit über „das schauende Erkennen bei Augustinus“ — die beiden andern Arbeiten streifen die Frage nur — eine Erweiterung und Bestätigung. Dass der Kirchenvater, so bemerkt Grass, „von einem Schauen Gottes, einer unmittelbaren Gotteserkenntnis redet, davon legen zahlreiche Stellen ein deutliches Zeugnis ab“ (30). Grass führt dann die wichtigsten einschlägigen Stellen an und fährt fort: „Die angezogenen Stellen sind ein genügender Beweis dafür, dass auch Gott intelligibel, d. h. ein Gegenstand der Intuition ist“ (31). Die, wie gesagt, auch von älteren Forschern vertretene Ansicht, dass Augustin eine unmittelbare, intuitive Gotteserkenntnis lehrt, darf demnach als ein gesichertes Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung bezeichnet werden, und man darf wohl erwarten, dass auch jene Theologen, die sich mit dieser Ansicht aus gewissen aprioristischen Erwägungen heraus bislang nicht befreunden konnten, in diesem Punkte umlernen werden.

Auf Grund der jüngsten Forschungen gewinnen wir demnach von Augustins Erkenntnistheorie ein Bild, das folgende Hauptzüge aufweist. Was zunächst die psychologischen Grundlagen der augustinischen Erkenntnistheorie betrifft, so beruht diese auf einer dualistischen Verhältnisbestimmung von Leib und Seele. Mit ihr ist eine von der aristotelischen völlig abweichende Auffassung von der Sinnesempfindung gegeben, die eben als eine

Funktion der Seele und nicht des psychophysischen Kompositums betrachtet wird, wie namentlich Kälin in gründlichen und unanfechtbaren Ausführungen zeigt. Aus diesen psychologischen Prämissen ergibt sich für Augustin die Ablehnung der Abstraktionslehre. Die Allgemeinbegriffe werden nach ihm nicht aus dem Sinnesmaterial gewonnen, sondern von Gott dem menschlichen Geiste eingestrahlt. Die Theorie der göttlichen Erleuchtung bildet so den eigentlichen Kern der augustinischen Erkenntnislehre. Neben dem auf göttlicher Erleuchtung beruhenden, apriorischen Wirken gibt es aber noch ein empirisches Erkennen, das Augustin in seinen späteren Schriften nicht mehr mit Plato als ein blosses „Meinen“, sondern als ein „Wissen“ kennzeichnet. Trotz dieser über Plato hinausgehenden Wertung der Erfahrung kann doch von einem kosmologischen Gottesbeweis bei Augustin keine Rede sein. Sein eigentlicher Gottesbeweis ist an Plato orientiert und darf nicht als ein Kausalbeweis angesprochen werden. Er erscheint zudem mehr als eine rationale Begründung des Gottesgedankens denn als ein strenger Beweis. Ausser diesen rational-diskursiven kannte Augustin noch eine mystisch-intuitive Gotteserkenntnis, die aber vom Ontologismus durch eine deutliche Linie getrennt ist.

Angesichts dieser gesicherten Ergebnisse der Augustinusforschung scheint es kaum verständlich, wie E. Rolfes bei der Besprechung meiner Schrift: „Augustinische und thomistische Erkenntnislehre“ in der *Theol. Revue* (1922 Sp. 113 f.) folgende Sätze schreiben konnte: „Hätte Augustin die Erkenntnis in die Seele allein verlegt, so musste er auch die sinnliche Seele für unsterblich halten. Denn was für sich tätig ist, kann auch für sich sein. Aber schon Plato war von dem Gedanken an eine Unsterblichkeit der sinnlichen Seele weit entfernt (vgl. *Timaeus* K. 31 S. 69D f.). Hätte Augustin die menschliche Wahrheitserkenntnis auf göttliche Erleuchtung zurückgeführt, so war er Supranaturalist, weil er, was für den Menschen zur Wahrnehmung seiner natürlichen und unterscheidenden Aufgabe erforderlich ist, nicht durch ihn selbst zustandekommen liess. Lehrte er im Sinne des Verfassers, dass die Wahrheit in den göttlichen Ideen erkannt wird, so entfernte er sich von der kirchlichen Anschauung über die natürliche Gotteserkenntnis und scheint überdies die Wahrheit wie ein wirkliches Objekt, das unsere Begriffe und Urteile hervorruft, aufzufassen“. Danach hat also Augustin weder die Sinnesempfindung als eine ausschliessliche Tätigkeit der Seele betrachtet, noch auch eine göttliche Erleuchtung und ein Schauen der Wahrheit im Lichte der göttlichen Ideen gelehrt. Auf die Argumente, mit denen Rolfes seine Behauptungen stützt, brauche ich wohl um so weniger einzugehen, als sie rein aprioristischer Natur sind. Der französische Augustinusforscher Portalié S. J. charakterisiert einmal dieses aprioristische Verfahren mit den Worten: *Mais une réflexion tranche tout*. Es genügt deshalb, hier festzustellen, dass die Behauptungen Rolfes' in schroffem Widerspruch stehen

zu den gesicherten Ergebnissen nicht nur der neuesten, sondern auch der älteren Augustinusforscher, von denen hier nur v. Hertling, Baeumker, Baumgartner und Grabmann genannt seien. Wer jene Ergebnisse mit aprioristischen Argumenten bekämpft, der beweist dadurch, dass ihm der historische Sinn fehlt, der die unerlässliche Vorbedingung für alles geschichtliche Forschen und Arbeiten ist. Mögen darum endlich einmal jene unfruchtbaren Versuche aufhören, bei Augustin alles das als nicht vorhanden zu erweisen, was in das eigene System nicht hineinpasst. Möge man doch endlich davon ablassen, eine an Augustin orientierte Geistesrichtung dadurch zu bekämpfen, dass man die bei ihm tatsächlich vorliegenden Anknüpfungspunkte einfach wegleugnet! Möge man aus den ontologistischen Streitigkeiten lernen und nicht in den Fehler der Gegner des Ontologismus zurückfallen, die nach einem Worte v. Hertlings „die eigene Stellung schwächen, indem sie sich ihrerseits in der Auffassung der Aussprüche (Augustins) an Thomas anschlossen“!

(Das Manuskript der vorstehenden Abhandlung wurde am 2. Mai 1923 abgeliefert. Mit dem inzwischen von Geysler und Przywara S. J. unternommenen Versuch, Augustins Lehre von der intuitiven Gotteserkenntnis im Sinne der Neuscholastik umzudeuten, setze ich mich in meinem bei Strecker u. Schröder in Stuttgart erscheinenden Buche „Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart“ eingehend auseinander.)

II. Rezensionen und Referate.

Allgemeine Philosophie.

1. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 3. und 4. verbesserte und ergänzte Auflage. 1911. gr. 8^o. 563 S. Von Heinrich Rickert.

2. System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. 1921. gr. 8^o. 420 S. Von demselben. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

1. Das Rickertsche Buch über *die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, das für die Klärung des Begriffes der historischen Wissenschaft von entscheidender Bedeutung geworden ist, hat in der neuen Auflage keine wesentliche Veränderung erfahren. Neu ist der neunte Abschnitt des vierten Kapitels über das historische Verstehen. Hier wird ausgeführt, dass das nacherlebende Verstehen des Historikers sich dadurch vollzieht, dass derselbe den „irrealen“ Sinn, in dem die zu verstehende Persönlichkeit gelebt hat, in seiner Individualität versteht und

nun fragt, wie ihr Seelenleben beschaffen sein musste, damit sie in diesem individuellen Sinngebilde wirklich leben konnte (456).

Von der Relativitätstheorie bemerkt der Verfasser im Vorwort (XIV), dass sie seine Ausführungen über die Logik der Naturwissenschaft nicht umstosse, da die sinnlich-anschauliche Wirklichkeit in die Begriffe der Relativitätstheorie ebenso wenig eingehe, wie in irgend eine andere mit quantitativ bestimmten Begriffen arbeitende naturwissenschaftliche Theorie der raumerfüllenden körperlichen Realität. Ja er sieht seine Auffassung durch diese neueste Wendung der Physik eher bestätigt, da sich nunmehr die Physik noch weiter von der empirisch-anschaulichen Sinnenwelt entfernt als es bisher schon der Fall war.

2. Der erste Teil des *Systems der Philosophie* gibt eine allgemeine Grundlegung des werttheoretischen Idealismus. Gegenstand der Philosophie ist nach Rickert das Weltall, das uns zunächst als Einheit von Welt und Ich entgegentritt. Die Subjekt-Objekt-Einheit enthält das erste Weltall-Problem. Zu seiner Lösung bieten sich zwei Wege dar: Der eine will das Weltall als Objekt begreifen, kann dabei aber der Bedeutung des Subjektes nicht gerecht werden (Objektivismus), der andere sieht im Subjekt die einzig feste Grundlage alles Denkens über die Welt und hat dabei auch Raum für die Objektwelt (Subjektivismus).

Beide Betrachtungsweisen sind aber einseitig und auch eine Synthese ihrer Grundbegriffe bliebe unvollständig. Sie setzen beide voraus, dass die Welt nur aus dem Wirklichen besteht. In Wahrheit gibt es aber neben dem Wirklichen auch Unwirkliches, nämlich die Werte und die Sinngebilde. So besteht das Weltall aus dem Wirklichen und dem Unwirklichen. Und in der Einheit dieser beiden Reiche besteht das letzte allgemeine philosophische Problem. Dürfen wir mit den Metaphysikern diese Einheit in einem ens reäissimum suchen, einem „wirklichen“ Geist, der zugleich der Inbegriff aller geltenden Werte ist? Rickert verneint die Frage. Das Verfahren der Metaphysik, Faktoren, die im Diesseits getrennt sind zu einer jenseitigen Einheit zu verschmelzen, gibt für den, der klare Begriffe sucht, ein Hexeneinmaleins, geheimnisvoll für Weise wie für Toren. Die Wissenschaft führt von der trüben Einheit des Erlebnisses zur klaren Vielheit der Begriffe. Der umgekehrte Weg ist wissenschaftlich nicht möglich (293).

Und doch gibt es ein drittes Reich, das Wirklichkeit und Wert verknüpft. Es ist das Reich des immanenten Sinnes. Im wertenden Subjektakte sind die beiden Reiche verbunden. Das Band, das sie verbindet, steht unserem unmittelbaren „Erleben“ von allem Denkbaren am nächsten, da es hier noch nicht zur begrifflichen Scheidung der beiden Gebiete gekommen ist. Wir haben es hier so wenig mit einer Hinterwelt im Sinne der Metaphysiker zu tun, das wir, um das zu bezeichnen, was wir meinen, am besten von einer Vorderwelt reden. Dem-

entsprechend wäre für die Wissenschaft von dieser Welt nicht der Name der Metaphysik, sondern der Prophysis angemessen (296).

In engem Zusammenhang mit der Vorderwelt steht das Problem der Freiheit, das wie alle philosophischen Probleme, ein Wertproblem ist. Es fragt sich: Können wir wollen, wie wir sollen, oder wie es der Geltung eines Wertes entspricht? Die Antwort lautet: Die Vorderwelt ist frei in der Unmittelbarkeit ihrer wertenden Subjekte. Die Begriffe des Subjektaktes und der Freiheit sind nicht zu trennen. So gewiss es Objekt und Subjekt gibt, so gewiss gibt es Kausalität und Freiheit. Objektsein und Unfreisein fallen ebenso zusammen wie Subjektsein und Freisein.

Kann der freie Akt auf die Objektwirklichkeit wirken? Kann das Geltende das Reale beeinflussen? Gibt es eine Macht der Werte über das Wirkliche? Auf diese Frage lässt sich nach Rickert keine Antwort geben. Das Geltende denken heisst soviel, wie es vom Realen begrifflich scheiden. Wir vermögen zwar den wertenden Akt als Band zwischen beiden Gebieten zu verstehen, aber wir können nicht versuchen, den Wert, der gilt, auch als Ursache und damit in seiner Macht über das Wirkliche zu fassen. Dann würden das Eine und das Andere zur unterschiedslosen Einheit der Identität verschmelzen, d. h. die Begriffe des Realen und des Geltenden gingen ineinander unter, und damit wäre das wieder vernichtet, was an Begriffen für das Weltall herauszuarbeiten, uns bisher gelang. So sehen wir, warum hier jedes wissenschaftliche Begreifen ein Ende hat, und das ist dann auch eine Lösung des Problems (308).

Hiermit haben wir in gedrängter Kürze die Grundgedanken des Rickertschen Buches wiedergegeben. Das Buch zeichnet sich, wie alle Schriften Rickerts, durch Klarheit des Ausdrucks und Konsequenz der Gedankenführung aus. Damit nichts unklar bleibe, scheut er vor einer gewissen Breite der Darstellung, die die Lektüre erschwert, das Studium jedoch erleichtert, nicht zurück. Manche seiner scharfsinnigen Gedankenentwicklungen werden von bleibendem Werte sein. Die grossen Paradoxien der Rickertschen Philosophie sind zum Teil bedingt durch die Lehre, dass die Werte etwas Unwirkliches seien. Gewiss fällt der Wert eines Bildes, darin hat Rickert ohne Zweifel Recht, nicht mit der Leinwand und den Farben zusammen. Aber die Wirklichkeit umfasst nicht nur Objekte, wie Leinwand und Farben, sondern auch Sachverhalte, und gerade das Gebiet der Sachverhalte ist es, worin man die Werte zu suchen hat (vgl. Honecker, *Versuch einer gegenstands-theoretischen Grundlegung der allgemeinen Wertlehre*. Philos. Jahrbuch Bd. 36, 1923, 122 ff.)

Das Ungenügen der Philosophie Rickerts zeigt sich vor allem in seinen Ausführungen über die Macht des Geltenden über das Wirkliche, indem er einerseits den Begriff eines wirkenden Wertes für widerspruchsvoll erklärt, andererseits aber betont, dass wir den Glauben an eine Macht des

Systematisches Wörterbuch der Philosophie. Von Clauberg und Dubislav. Leipzig 1923, Meiner. 16. 565 S. Gr.-Z. 9 M.

Die Vf. bieten kein philologisch-historisches, sondern ein systematisches Wörterbuch der Philosophie. Der systematische Charakter zeigt sich darin, dass die an erster Stelle gegebenen Definitionen die Form von Kettendefinitionen haben und in ihrer Gesamtheit ein diallelenfreies System darstellen. Es werden dabei nach den Forderungen der axiomatischen Methode die philosophischen Kunstwörter auf eine Mindestzahl von Wörtern zurückgeführt, die ihrerseits klare und eindeutige Begriffe bezeichnen. Die Vf. begnügen sich vielfach nicht mit einfachen Worterklärungen, sondern bringen eingehende systematische Abhandlungen. Besonders ausführlich werden folgende Termini behandelt: Affekt (1—13), Aesthetik (38—45), Axiomatische Methode (54—57), Begründung (64—71), Bewusstsein (76—81), Biologie (83—108), Ethik (159—161), Grösse (208 bis 212), Kunst (259—268), Logik (275—279), Materie (283—290), Menge (292—302), Psychologie (340—357), Psychophysik (361—364), Raum und Zeit (368—375), Schluss (396—407), Sinneslehre (417—435), Zahl (545 bis 557).

Eine besondere Eigenart des Buches besteht in der weitgehenden Berücksichtigung der Grundbegriffe der Einzelwissenschaften. Darum werden nicht nur dem Philosophen, sondern auch dem philosophisch interessierten Mathematiker, Physiker, Biologen, Juristen usw. wertvolle Aufschlüsse geboten.

Was die sprachliche Darstellung angeht, so haben sich die Vf. einer „rigoristischen Askese der Ausdrucksmittel“ befleissigt mit der Absicht, ihre Gemütsbewegungen und Wertungen nicht erkennen zu lassen (V).

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.