

Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

Rezensionen.

I. Allgemeines.

Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften.

III. Bd.: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leipzig u. Berlin (Teubner) 1927. XII, 279 S. Geh. *M* 7,50, in Leinw. *M* 10,—, in Halbleder *M* 16,—. Auch als Sonderausgabe geb. *M* 10,—.

VII. Bd.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Ebd. 1927. XII, 381 S. Geh. *M* 10,—, geb. *M* 12,—, in Ganzl. *M* 13,—, in Halbled. *M* 20,—.

VIII. Bd.: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philos. Ebd. 1931. XI, 274 S. Geh. *M* 8,—, geb. *M* 11,—.

Es ist ganz eigentümlich, Dilthey beginnt seine Wirkung erst so recht nach seinem Tode auszustrahlen, teils durch seine Schüler, wie Nohl, Misch, teils durch diese Sammlung seiner Schriften. Im Philosophischen Jahrbuch wurde ein Band dieser Schriften bereits angezeigt, 38. Bd. 1925, S. 374 ff. Von den eben näher bezeichneten Bänden enthält der erste, Band III., herausgegeben von Paul Ritter, die Abhandlungen „Leibniz und sein Zeitalter“, „Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung“, „Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt“. Die Abhandlung über Leibniz ist wie alles, was von Dilthey kam, lehrreich und geistvoll. Doch wäre von einem Manne wie er zu erwarten gewesen, daß das eine und das andere schärfer heraustrat. So z. B. die Hinüberwirkung der Leibnizschen philosophischen Unifizierungstendenz auf seine religionspolitische und die Rückwirkung dieser wieder auf die Ganzheit des philosophischen Systems. Auch dessen biologische Natur und die Einwirkung der Mathematik auf das System, des Systems auf die Mathematik sind nicht plastisch herausgearbeitet. Dafür erfreut und erfrischt Dilthey durch die Aufdeckung geistiger Zusammenhänge kulturgeschichtlicher Art, indem er zur Literatur- und Musikgeschichte der Zeit hübsche Parallelen zieht, unbekannte oder wenig bekannte Einzelheiten über Lehrer des genialen Leipziger Denkers, über die Männer der Zeit und aus der Geschichte der Aka-

demien einstreut. Zur Kennzeichnung der eignen Haltung des Verfassers diene der Hinweis auf folgende Stellen: Alle Theologie vor Leibniz soll in judaisierender Selbstsucht den Menschen zum Mittelpunkt des Weltalls gemacht haben (S. 26); freilich schimmert dann doch etwas von der theozentrischen Auffassung der vorleibnizschen Theologie durch, wenn S. 27 von dem zürnenden und verzeihenden Gott des Rechtfertigungsdogmas gesprochen wird. Die Meinung, daß der alte deutsche Humanismus in den Stürmen der Reformation untergegangen sei, gehört nach D. nur noch zu dem Rüstzeug einer einseitig ultramontanen Geschichtsschreibung (19). Wenn Spee einmal von vielen Tausend Wachlichtern spricht, die von den Bienen dem lieben Gott in tausend und tausend Kirchen Tag und Nacht entzündet werden, so ist diese Angabe einer runden Zahl, die bekanntlich seit jeher bei Dichtern beliebt ist, für D. das Ergebnis einer mönchischen Berechnung (77). Den Schluß bildet ein Kapitel: „Die letzten Schöpfungen der protestantischen Religiosität“ (74 ff.). Die geniale Intuition des großen Naturphilosophen Leibniz, daß nur in unserm Ich eine einheitlich wirkende Kraft gegeben sei und die individuellen Kräfteinheiten nur nach dem Muster des Ich verständlich gemacht werden können, nennt D. einen verwegenen Schluß, der seinen letzten Grund in der Denkbarkeit (?) jedes Gegebenen habe (73).

In dem Abschnitt der zweiten Abhandlung „Friedrich und der französische Geist“ will D. die Punkte finden, in denen „der größte Deutsche zwischen Luther und Goethe“ mit der Entwicklung des französischen Geistes übereinstimme und in welchen nicht, um so das Wesen seines Geistes ganz zu begreifen. Es wird gezeigt, daß und wie Friedrich mit Voltaire und d'Alembert zusammenarbeitet zur Befreiung vom Kirchlichen, aber gegen den Materialismus, besonders gegen das „System der Natur“, bei dessen kritischer Behandlung sich der gern spöttische Preußenkönig fast ganz vom französischen Geiste abgewandt hat (um 1770). Für Diderot habe Friedrich so wenig übrig, wie seine französischen Freunde, doch sei er dem Pantheismus Diderots nicht ferne. Aus der Schrift „Ueber die deutsche Literatur“, die er als Anwendung des Aufklärungsgedankens betrachtet, holt D. mit unverkennbarer Sympathie die wegweisenden Gedanken heraus, ohne indes ihre Fehler zu übersehen. Es offenbare sich in ihr die tragische Zwiespältigkeit der Bildung des Königs. Es folgt, dem Plane des ganzen Buches entsprechend, eine Geschichte der Fridericianischen „Akademie“ (C 111 ff.), deren Leistungen alle „einmünden sollten in den großen Strom des geistigen und sittlichen Lebens“, die also keineswegs zuerst als rein wissenschaftliche Anstalt gedacht war. Als Friedrich durch seine französischen Freunde und Helden eine Fülle von Enttäuschungen erlebt hatte, fand er in der deutschen Aufklärung seine Stütze, ja D. glaubt geradezu von einem Bündnis zwischen Friedrich und der deutschen Aufklärung sprechen zu dürfen (128 ff.). Nachdem die „Weltanschauung der deutschen Aufklärung“, die Auffassung des „Staates als Erzieher“, das populäre Schriftstellertum der Zeit (Nicolai, Engel), „die Rechtfertigung der Monarchie“ behandelt

sind, schließt D. mit der Aufforderung an die Zukunft, eine neue in jeder Beziehung befriedigende Ausgabe der Werke des großen Königs zu veranstalten. — Diltheys Auffassung vom Verhältnis Friedrichs zur Aufklärung findet eine gründliche Berichtigung durch Gisbert Beyerhaus' Schriftchen „Friedrich der Große und das 18. Jahrhundert“ (Bonn, Hanstein 1931), in dem vor allem Hobbes (Pufendorf) und Bayle als geistige Nährväter Friedrichs aufgewiesen, der tiefere Gehalt der Fridericianischen Religionsanalyse (Religionen lassen sich nicht improvisieren oder aus der reinen Idee herausdestillieren), der starke Wirklichkeitssinn, der hinter der „Betrugshypothese“ stehe, herausgestellt und die nach dem siebenjährigen Kriege eingetretene innere Abkehr Friedrichs von Hobbes und der westeuropäischen Aufklärung anders genommen wird als von Dilthey.

Eine letzte Abhandlung „Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt“ (209 ff.) beginnt mit den Worten: „Die Aufklärung, welche unhistorisch gescholten wird, hat eine neue Auffassung der Geschichte hervorgebracht, und in glänzenden Kunstwerken haben Voltaire, Friedrich der Große, Hume, Robertson, Gibbon dieselbe durchgeführt. In diesen Werken verbreitete die Anschauung von der Solidarität und dem Fortschritt des Menschengeschlechtes ihr Licht über alle Völker und Zeiten. Jetzt zum ersten Male erhielt die Universalgeschichte einen Zusammenhang, der aus der empirischen Betrachtung selber geschöpft war“ (209). Hier hebt D. von der Geschichtsschreibung der Hellenen und Römer an und führt zum Vergleich die Entwicklungslinie über Flacius' Schlüssel der Heiligen Schrift und Tillemonts kritische Kirchengeschichtsschreibung bis zur Geburt der historischen Kritik aus der kritischen Tätigkeit der Philologen und Theologen herunter, um dann über die zu Anfang genannten großen Historiker und manche andern, so Graf Caylus und die Göttinger (besonders Schlözer) hin bis zu Johannes Müller, Friedrich Christoph Schlosser und Herder herabzuleiten. Der gänzlich unselbständige Bolingbroke erfährt eine herbe Verurteilung. Den ganzen Band schließt der Herausgeber mit dem kurzen Aufsatz „Anfänge der historischen Weltanschauung Niebuhrs“ (269 ff.), an dem sich wieder einmal die logisch-organisierende Kraft der Philosophie erwiesen habe (283). So aufschlußreich auch diese Abhandlung über die Verdienste des 18. Jahrhunderts um die Geschichte ist, so ist doch zu bemerken, daß die Tätigkeit der katholischen Missionare um die Entstehung eines die gesamte Menschheit umfassenden Horizonts ein großes Verdienst dabei hat. Ohne die Schriften von Jesuiten über die von ihnen missionierten Chinesen wären weder Malebranches noch Christian Wolffs noch Voltaires Studien über die Chinesen möglich gewesen. Hatte doch auch schon Locke sich gewisser Missionarsberichte für seine Erkenntnistheorie bedient. Der Entstehung der Idee einer Universalgeschichte war trotz allem, was D. ausführt, eben doch die gewaltige Konzeption des hl. Augustinus und ihre Fortbildung durch Bossuet vorausgegangen, denen nun wieder die uralten Sagen von den vier Zeitaltern und die daran anknüpfenden stoischen Lehren prä-

ludiert hatten. Daß bei der Geschichte der historischen Wissenschaft die Verdienste Melchior Canos, Zabarellas, Keckermanns um die historische Methode beiseite blieben, verwundert etwas. Neben Friedrich von Bezolds kongenialer Auffassung des großen Niebuhr (in der Geschichte der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Bonn 1920, 260 ff.) kann der s. Z. bahnbrechende Aufsatz von D. nicht mehr gut bestehen.

Der VII. Band ist von Bernhard Groethuysen herausgegeben. Groethuysen, den Dilthey 1907 aufforderte, mit ihm den schon 1883 im ersten Bande der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ vorausgesagten zweiten Band dieses bahnbrechenden Werkes zu vollenden, erzählt, daß D. 1895 und dann 1907—1910 sich ernstlicher mit der in jenem Titel bezeichneten Aufgabe beschäftigte. Offensichtlich ist inzwischen bei D. die Einsicht gewachsen, daß nicht eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, sondern nur eine Hermeneutik des in den Geisteswissenschaften arbeitenden psychischen Geschehens die Grundlage der Geisteswissenschaften bilden könne. Außerdem treten nach Groethuysen in dem „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ der „Gesichtspunkt“ des objektiven Geistes und des Wirkungszusammenhangs, in mehreren an die Hauptabhandlung angeschlossenen Entwürfen für eine neue Anordnung aber der Begriff der Bedeutung in den Vordergrund. Letztere veröffentlicht Groethuysen unter der Ueberschrift „Erleben, Ausdruck, Verstehen“, welche Bezeichnung er mit „Nacherleben“ gleichsetzt (VII), so an Boeckhs berühmte Definition der Philologie anknüpfend und damit an ein noch berühmteres Goethewort. Das Verstehen des Lebens vollziehe sich in weiteren „Kategorien des Lebens“. Aus der Biographie des Einzelindividuums sollte eine zusammenfassende, neue Anthropologie“ hervorgehen und schließlich zur „Universalgeschichte“ führen. Wie Teil I Studien über den psychischen Strukturzusammenhang, über den Strukturzusammenhang des Wissens und über die Abgrenzung der Geisteswissenschaften vereinigt, so ein IV. Anhang Zusätze zu Teil I („Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften“) und Teil II, der eben die Kernabhandlung, den „Aufbau“ bringt. Besonders seien noch, weil man dergleichen vielleicht nicht allgemein erwartet, die Abschnitte, „Innewerden, Realität, Zeit“ (man vergleiche etwa Deutingers Geschichtsphilosophie), „Das musikalische Verstehen“ (vergl. S. 341), „Die Religion und ihre Organisation“, „Die Nationen“, „Die Zeitalter“ genannt.

Band III erhält sein Licht von einem Zusatz „Die Aufklärung als Beispiel“. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß dieser siebente Band für das Verständnis Diltheys mit dem achten zu den wichtigsten gehört, gerade weil sein Versprechen eines zweiten Bandes seiner „Einleitung“ nie gehalten wurde. „Kritik der historischen Vernunft“ wollte D. zuletzt das Ganze nennen, wie Windelband also über Kant von der Seite der Geisteswissenschaften weit hinausdringen. Der merkwürdige, für D. so kennzeichnende Terminus „Struktur“ empfängt S. 13,1 eine deutliche Erläuterung, er bedeutet einfach innere Beziehung verschiedener Seiten eines Etwas. Das ist

zu weit; denn „Struktur“ meint ein inneres Dauerverhältnis gegenseitiger Zuordnung von bleibenden Teilen eines Ganzen, wobei an die quantitative Proportion der Teile zueinander gedacht ist. Wenn D. diesen Begriff auf psychische Dinge (auf die verschiedenen Seiten eines Verhaltens) anwendet (S. 324 ff., wo Interessantes über „Inhalt“ und „Verhalten“), verliert der Begriff Wesentliches, aber es muß auch Unklarheit eintreten, da bloße Analogie vorliegt. Was soll das heißen, wenn D. 1890 in einer Vorlesung sagte, Aristoteles habe in seiner Logik zuerst die Struktur des Denkens aufgewiesen. Gemeint waren die Wesens- oder Formgesetze des Denkens. Ich habe von je gegen diesen durch D. weit verbreiteten Strukturbegriff Front gemacht und freue mich, daß Karl Bühler in seinem Buch über die Krise in der Psychologie auf die statische Note dieses Begriffes hinwies. Ein anderer für D. wesentlicher Begriff ist der des „Zusammenhangs“: Von „Wirkungszusammenhang“ und „Strukturzusammenhang“ hören wir. Auch hier kommen objektivreale Ordnungsverhältnisse („Beziehungen“ ist nicht gut, da es besser fürs Subjektive vorbehalten wird) in Betracht; aber wer schreibt einmal die erforderliche, gründlich aufräumende Studie über die mannigfachen Bedeutungen von „Zusammenhang“ mit Rücksicht auf die Logik des Begrifflichen (Identitätsgrundlage), der Grund-Folge-Beziehung (Ordnungsgrundlage) u. s. w.? Daß D. den historischen Begriff der „Generationen“ schon 1865 „angegeben“ (naturwissenschaftlicher Ausdruck!) und dann in Schleiermacher I in größerem Umfang verwertet habe, sagt er selbst 177,1 (aber hatte diesen Begriff nicht schon Schleiermacher selbst in seiner Pädagogik? Und das Altertum?). S. 177 behauptet D., daß das, was die Generationen, Zeitalter, Epochen zunächst charakterisiere, herrschende, große, durchgehende „Tendenzen“ seien. Diesem Begriff der „Tendenzen“, denen die neuen Interessenrichtungen, gewisse praktische Bedürfnisse und vor allem neue schöpferische Entdeckungen aller Art zugrunde liegen und deren Wechsel auch durch die Uebersättigung der einzelnen Zeitalter bedingt sein kann, hätte D. genauer nachgehen sollen. Unter dem Banne seines „Lebensbegriffes“ wendet er sich lieber sofort zu seinem neuen Begriffe des „Lebenshorizontes“. Natürlich gibt auch über D.'s Lebensbegriff der Band vieles. Das Leben soll ein Teil des Lebens sein. Es wird von innen erfaßt durch Erleben, Erfassung und Verstehen. Das hier Herausgehobene sind nur Beispiele. Der Band ist (obwohl um das Kernstück nur Teilstücke, vielfach unbehauen, herumliegen) angefüllt mit anregenden, vorwärtstreibenden Problemstellungen und Problemvertiefungen, Begriffsbildungen und Licht gebenden Behauptungen (z. B. 290 über das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung als letzten Schritt zur Befreiung des Menschen, freilich etwas übertreibend und stellenweise schief). Der Grundfehler scheint mir zu sein, daß D. die unwandelbaren Faktoren auch der Geschichte nicht scharf heraussondert und absondert von dem Wandelbaren, daß er die in vielem andere Verlagerung der Faktoren in Sprache, Wissenschaft als solcher, Kunst, Recht,

Staat, Religion als solchen (also ohne deren Einbettung in die geschichtlichen Verläufe) nicht sieht.

Auch der VIII. Band ist von Groethuyzen besorgt und bevorwortet; diesmal half Arthur Stein, der Sohn von Ludwig Stein. Wiederum eine Kernabhandlung, betitelt: „Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen“, daran angelagert die berühmte kleinere Abhandlung „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“ und zu dieser „Handschriftliche Zusätze und Ergänzungen“, weiter ebensolche zur „Weltanschauungslehre“. Ueber den achten Band ist ähnliches zu sagen wie über den siebenten. Nur ist da fast alles geordneter, abgerundeter. Vieles von dem, was in Bd. VII noch nicht klar genug auftrat, wird lichter und heller. Durch diesen Band wird man wohl am leichtesten in die Eigenart der Diltheyschen Philosophie hineingelangen, wenn man noch nichts von ihr weiß. Der Begriff „Struktur“ ist in ihm öfter sinnvoller verwandt als in Bd. VII, obwohl er auch auf den Strom des geschichtlichen Lebens nicht gut anwendbar ist. Scheint in Bd. VII die Bedeutung der Individualität als des Grundkörpers und Repräsentanten der Geschichte und damit die der Biographie, vor allem der Selbstbiographie (deren Wesen dann Diltheys Schüler Misch nachging) etwas überbetont zu sein, vermag anderseits der Versuch, „Wirkungszusammenhänge“ herzustellen, auch dem systematischen Wissensbedürfnis nicht zu genügen. (Einwirkungs-, Wechselwirkungs- und Zusammenwirkungszusammenhänge gestalten gewiß den „geschichtlichen“ Zusammenhang mit, aber die „Einflüsse“ sind doch stets nur partial wirkend und an Anlagen, „Zufälle“ u. ä. gebunden), so arbeiten sich in der Weltanschauungslehre sozusagen die wesens-theoretischen Verhältnisse durch das Gewoge der geschichtstheoretischen greifbarer hindurch, ohne indes ganz bestimmt herauszukommen. Die Typenlehre bleibt im Relativismus befangen. Es hilft nicht, die in der Geschichte individuell ausgebildeten Systeme nach ihren Verwandtschaften und Gegensätzen zu klassifizieren. Der Materialismus läßt sich funditus widerlegen und ebenso der Spiritualismus. Indem wir die extremen Systeme, auch das des Pantheismus, als widerspruchsvoll erweisen, bleibt schließlich nur ein System übrig. Diltheys Relativismus wurzelt in der Zugrundelegung seines Lebensbegriffs: Die Metaphysik sondere nur einzelne Seiten aus der Lebendigkeit des Subjektes (!), aus dem Lebenszusammenhang der Person (!) heraus und projiziere sie als Weltzusammenhang in die Unermesslichkeit. Die daraus „entspringende“ ruhelose Dialektik treibe von System zu System vorwärts, bis nach Erschöpfung aller Möglichkeiten die Unauflösbarkeit des Problems erkannt sei (VIII, 117). Dagegen gilt: Wenn auch die Metaphysik wie die Erkenntnistheorie zu letztem Unerkennbarem gelangt und zu vielfältiger Bescheidenheit der Forschung auffordern muß, so werden einst doch nicht alle drei Systeme „des Naturalismus“, des Idealismus der Freiheit und des objektiven Idealismus vor dem Forum eines möglichst allseitig der Erfahrung und der Vernunft gerecht werdenden Gesamturteils gleichmäßig bestehen

können. Die Vertiefung in die letzten Gründe der Sinnlichkeit und des Selbstbewußtseins, des Ontischen und des Genetischen wird letzte gemeinsame Gründe in allem herausarbeiten. Die Ueberwindung aller offenliegenden Einseitigkeiten der bloß erkenntnistheoretisch aufklärerischen, der bloß ethisierenden dualistischen, der bloß ästhetisierenden individualisierenden (genialischen) Weltanschauung wird nicht, um einen scherzhaften Ausdruck des Historikers Dove in Ernst umzuprägen, zu einer „Keinseitigkeit“ der Metaphysik zwingen, sondern zu einer Feststellung eines bleibenden Gehaltes und Rückhaltes alles außernatürlichen und innernatürlichen Seins mit Hilfe einer ersten Philosophie des Göttlichen (nicht des „Heiligen“), die alle jene Einseitigkeiten nicht nur durch Synthese aller „Werte“, sondern auch durch theoretische Erfassung des Letzten und Höchsten als solchen aufhebt und zur Evidenz der (man verzeihe das Wort) „In- und Füllseitigkeit“ erhebt. Bei Dilthey wirkt doch noch die unselige schroffe Spaltung des Seienden in „Natur“- und „Freiheit“-sein nach, die Kant zwang, durch die sonderbare „Urteilkraft“ die künstlich aufgerissene Kluft zu überbrücken, wirkt noch der Bruch, den Hume durch den von ihm angezettelten Aufstand des Erkenntnisinstruments gegen den Erkenntnisgegenstand in die Entfaltung der Philosophie hineinbrachte, und wirkt auch noch so etwas wie pietistisch-kalvinische Mystik schwächend nach. Trotzdem ist es heute erforderlich, Dilthey zu studieren. Nicht nur in diesen Werken und bei seinen ausgesprochenen Schülern, sondern auch bei dem durch Heinrich Maier, Tönnies und Rickert beeinflussten Rothacker, der mit seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ über D. hinauskommt, aus einem genaueren Eindringen in die neuere Wissenschaft gediegene Ergänzungen bietet und durch gründlichere Heranziehung der Logik neue Formen der Verallgemeinerung findet (vgl. auch Rothackers scharfsinnigen Aufsatz „Die Grenzen der geschichtsphilosophischen Begriffsbildung“ in der Gedächtnisschrift für Georg von Below „Aus Politik und Geschichte“ Berlin 1928, 295 ff. Dort auch ein in mehrerem mit Rothacker zusammengehender, aber doch anders aufgezogener, von der Politik her bestimmter Aufsatz von Othmar Spann „Ueber die Einheit von Theorie und Geschichte“ S. 303 ff.).

Die sämtlichen hier angezeigten Abhandlungen sind echte Kinder Dilthey'scher historischer Kunst und Diktion. Glänzende Blitzlichter über Zusammenhänge geworfen, das Wesentliche geistvoll, eindringlich und mit schlagwortartigen treffenden Termini zusammengefaßt, voller Liebe für superlativische Wertung („ohne gleichen“ u. ä.), wo es angeht, sentimentale Anwandlungen à la Treitschke, so bei Leibniz, Friedrich und Niebuhr, auch weitgezogene Ausholungen, so bei Leibniz von den Babyloniern, alten Indiern und Persern, Sinn des von Jugend auf für Theologie eingenommenen, liberalisierenden Gedankenhistorikers für Religion, lebhaftes Interesse an der Kulturgeschichte, so wo er Dikäarch's Geschichtswerk bespricht oder wo D. das „Entspringen“ des Begriffs der „großen Kultur“ kennzeichnet. Da Dilthey an Band III die letzten elf Jahre seines Lebens hindurch gearbeitet hat (er starb 1911), ist

dieser mit den eingelegten Bruchstücken für die Einsicht in sein innerstes Wesen besonders bezeichnend.

Auffallend ist, daß in den Bänden so wenig von Diltheys Lehrer Trendelenburg die Rede ist. Wohl gedenkt der Wiesbadener des Eutiners dankbar in seinen kurzen Selbstdarstellungen V, 7f. 10 und VIII, 218 und führt er Trendelenburgs Namen stets an, wo ein besonderer enger Zusammenhang es erforderlich macht. Aber VIII 116 schätzt D. doch das System Trendelenburgs wie das Lotzes und Fechners als eine „Verirrung“, die durch den Versuch entstanden sei, die in der Erfahrung gegründete Ordnung nach Gesetzen den aus der Totalität unseres Wesens stammenden höchsten Ideen, oder die kritisch auf Allgemeingültigkeit gerichtete Gedankenmasse der unter der unwiderstehlichen Macht des Bedürfnisses von Weltkonzeption und Lebensideal stehenden Gedankenmasse anzupassen.

Geschichtlich ist von großem Belang, daß D. VII 14 Anm. bekennt, bei der Grundlegung einer „realistisch oder kritisch objektiv gerichteten Erkenntnistheorie“ den in der Verwertung der Deskription für die Erkenntnistheorie epochemachenden „Logischen Untersuchungen“ von Husserl (1900, 1901) sehr viel zu verdanken. Dieses in der Tat die „neuere“ Philosophie herumreißende Buch Husserls hat auch auf Benno Erdmann, der anfänglich Husserl nicht freundlich gegenüberstand, und Kälte, für den aber (wie ich gegenüber schiefer Darstellung bezeugen muß) die „Phänomenologie“ mehr war, größten Eindruck gemacht. Daß auch Hegels „objektiver Geist“ bei D., dem Trendelenburgschüler, nachwirkt, ist noch belangreicher. D. versteht unter ihm „die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat“ (VII, 208).

Die Benutzung aller drei Bände ist durch Namensverzeichnisse und die von VII und VIII noch dazu durch Anmerkungen erleichtert. Wenn die Ausgabe der „Gesammelten Schriften“ Diltheys einmal fertig wird, darf ein Begriffswortverzeichnis im Sachverzeichnis nicht fehlen. Erst dann kann eine richtige Einordnung Diltheys in den Gesamtvorgang der Menschheitsphilosophie versucht werden.

Bonn.

A. Dyroff.

II. Erkenntnistheorie.

Der analytische Charakter des Kausalprinzips. Eine metaphysische Untersuchung von P. Dr. Theodor Droege C. SS R. Bonn 1930, Hofbauerverlag. 107 S. *M* 4,—.

Die immer noch andauernde neuscholastische Prinzipienkrise — die wir als eine Aufbaukrise betrachten — läßt nach jedem Buche greifen, das eine Lösung verspricht. Das vorliegende stellt sich auf den Standpunkt der analytischen Evidenz des Kausalprinzips, wobei die historische Bedeutung des Wortes „analytisch“, die sich auf die definitorischen Merkmale beschränkte (Kant), auf die überdefinitorischen Wesenseigentümlichkeiten

erweitert wird: ein Sprachgebrauch, der weder der modernen noch der scholastischen Philosophie entspricht. Doch ist die Terminologie schließlich nichts Wesentliches. Sachlich bekennt sich Verfasser zu Garrigou-Lagranges reductio des Kausalprinzips auf das Widerspruchsprinzip unter Ablehnung einer deductio. Hier ist anzumerken, daß die indirekte reductio sich kritisch in keiner Weise von der direkten deductio unterscheidet, da sie nichts als ein dialektisches Manöver ist, um ein Deduktionsverhältnis sichtbar zu machen.

Was Verf. kritisch zu seinem Thema zu sagen hat, findet sich in kurzer Zusammendrängung auf S. 90. Er stellt hier den Obersatz seiner reductio auf: „Wäre das Kausalprinzip nicht ein analytisches, d. h. begrifflich notwendiges Prinzip, sondern ursachloses Werden metaphysisch möglich, so hätte das kontingente Sein, nachdem es von der Potenz zum Akt übergegangen wäre, den hinreichenden Grund seines Daseins entweder in sich oder in einem andern Wesen, oder weder in sich noch in einem andern Wesen.“ Alle drei Fälle seien nun aber, so wird dann weiter im Untersatz ausgeführt, Verstöße gegen das Widerspruchsprinzip. Es ist interessant, wie D. dies begründet. Zum ersten „Fall“ meint er: Wenn das kontingente Sein seinen Grund in sich selbst habe, so sei es zugleich kontingent und notwendig; kontingent „wegen der realen Unterscheidung von Wesenheit und Dasein“, notwendig, „weil sein Wesen das Dasein begrifflich einschliesse“. Den zweiten „Fall“ erledigt er folgendermaßen: Wer die analytische Evidenz leugnet — was nach Droeges Obersatz dasselbe ist wie: das ursachlose Werden als metaphysisch möglich hinstellen — und es dennoch aus einer Ursache erklärt, der stellt das kontingente Sein wiederum zugleich als notwendig und nichtnotwendig hin; nämlich als „notwendig von einem anderen Wesen hervorgebracht“ und „nicht notwendig hervorgebracht, weil ursachloses Werden als begrifflich möglich unterstellt wird“. Im dritten „Falle“ — wenn der hinreichende Grund weder im eigenen noch in einem fremden Sein läge — wäre das Gewordene zugleich „notwendig vom Nichtsein verschieden“ (weil geworden) und „nichtnotwendig verschieden“, „weil es als grundloses Sein weder in sich noch in einem andern ein reales Fundament besäße, aus dem die Verschiedenheit des Seins vom Nichtsein sich mit Notwendigkeit ergäbe“ (90).

Schon der Obersatz dieses dreigliedrigen Disjunktionsschlusses gibt Anlaß zur Kritik. Man achte auf die Verschränkung der zwei Disjunktionen. Die erste stellt uns vor die Wahl, entweder eine „begriffliche“ Notwendigkeit des Kausalprinzips zu vertreten, oder aber ursachloses Werden als metaphysisch möglich zu behaupten. Hier sind zwei Disjunktionsglieder ausgelassen. Erstens die Urteilsenthaltung, die vom ursachlosen Werden weder seine metaphysische Möglichkeit noch Unmöglichkeit behauptet. Zweitens der Standpunkt eines von Maréchal und Descoqs wie von mir (*Phil. Jahrb.* 1927, S. 262 ff.) vertretenen neuthomistischen Platonismus, der weder die „begriffliche“ (d. h. im pragmatischen Begriffsinhalt kritisch begründete) Sicherung des Kausalprinzips noch die metaphysische Möglich-

keit eines ursachlosen Werdens annimmt, sondern letzteres mit sachlicher Evidenz dadurch ausschließt, daß er das Kausalprinzip für eine synthetische Einsicht a priori hält. Der Fehler Kants lag nur darin, daß sein Apriorismus ein reiner Urteilsapriorismus war, so daß er das Kausalprinzip für ein einsichtsloses Urteil a priori ausgeben mußte.

Wir kommen nun zur Kritik der dreigliedrigen Hauptdisjunktion des Droege'schen Obersatzes. Den zweiten „Fall“ brauchen wir wohl nicht zu untersuchen, da er die künstliche Konstruktion eines Widerspruches ist. Aber der erste und dritte Fall verdienen eine kritische Stellungnahme. Im ersten „Fall“ spielt der Kontingenzbegriff eine Rolle. Wir vermissen bei Droege die doch offenbar zu seinem Thema gehörige Diskussion des Kontingenzproblems. Ja selbst der Begriff der Kontingenz schillert bei ihm in verschiedenen Bedeutungen: bald versteht er darunter nur soviel wie „geworden“, bald das „Nichtnotwendige“, bald das „aus Wesen und Dasein real Zusammengesetzte“. Empirisch gegeben ist aber nur das Werden nicht die Nicht-notwendigkeit oder gar die reale Zusammensetzung aus Wesen und Dasein. Es ist also sehr mißlich, wenn Droege für seinen Reduktionsbeweis eine so umstrittene Thesis wie die der realen Zusammensetzung von Wesenheit und Dasein benötigt. Zudem steckt in seiner Begründung der Absurdität des ersten „Falles“ noch ein kritischer Fehler. Er verpflichtet nämlich denjenigen, der das Werden auf sich selbst beruhen läßt, zur Behauptung der Kontingenz des Werdens. Das wird ein solcher aber lächelnd ablehnen. Er wird die Notwendigkeit des Werdens behaupten, ohne dadurch gegen die Erfahrung oder gegen das Widerspruchsprinzip zu verstoßen. Denn die Kontingenzerkenntnis ist die Kehrseite des Kausalprinzips, steht und fällt mit diesem. Ohne Kausalprinzip wissen wir nicht, ob die allerdings an der Schwelle unserer abstraktiven Erkenntnis stehende Unterscheidung von Wesenheit und Dasein lediglich auf der Organisation unseres Geistes, oder aber im Ding begründet ist. Letzteres wäre die Kontingenzerkenntnis.

Ernstzunehmen ist eigentlich nur der dritte „Fall“. Dieser Versuch, dem Vertreter des ursachlosen Werdens einen Verstoß gegen das Widerspruchsprinzip nachzuweisen, deckt sich sachlich mit dem vielzitierten Versuch Sladzecks, den D., obwohl er eigentlich nichts gegen ihn einzuwenden hat (80), unter die „unzureichenden Begründungsversuche“ einreicht (74). Wir halten auch diesen Versuch für verfehlt. Zwar ist es richtig, daß alles Daseiende kraft der dem Widerspruchsprinzip innewohnenden Notwendigkeit in einem notwendigen Gegensatz zum Nichtdasein steht. Es stimmt ferner, daß dieser Notwendigkeit nicht Genüge getan ist durch einen bloß materialen, d. h. tatsächlichen Gegensatz zum Nichtsein, daß vielmehr ein formales, d. h. durch seine innerste Natur dem Nichts entgegengesetztes „Wodurch“ dieses Gegensatzes gefunden werden muß. Es ist drittens richtig, daß dieses vom Widerspruchsprinzip geforderte formale Wodurch jenes Gegensatzes nicht in der Wesenheit des Gewordenen liegt; denn diese zeigt nur einen formalen Gegensatz zum nihilum essentiae, aber nicht zum nihilum existentiae. Aber

ebensowenig darf dieses formale Wodurch in einem Außengrund, in einem skausalen Wodurch gesucht werden. Wer nicht nur den Kausalgrund, sondern auch den Formalgrund des Gegensatzes, in dem eine Realität zum Nichtsein teht, nach außen verlegt, macht die Realität zu einem Scheinsein und verfällt so in einen platonischen oder sonstigen Idealismus. Nicht der realen, sondern nur der idealen Wesenheit ist es eigen, den Formalgrund ihres Daseins außerhalb ihrer, nämlich im Verstande zu besitzen, so daß sie nur ein fingiertes Dasein führt, das ohne den Verstand zusammenbricht. Der Formalgrund also, durch den die Realität des Gewordenen zum nihil existentiae in notwendigem Gegensatz steht, ist weder die Wesenheit noch etwas außerhalb des Gewordenen liegendes, sondern ihr actus essendi, ihr Dasein. Sladezeks Versuch leidet an der Verwechslung des formalen mit dem kausalen Wodurch, des Formalgrundes mit dem Kausalgrunde. Dasselbe Bedenken haben wir gegen Droegees dritten „Fall“: Wenn er unterstellt, daß das Gewordene „grundlos“ geworden ist, so muß er sagen, ob er den Formalgrund oder den Kausalgrund meint. Nur wer ersteren leugnen würde — was aber der Vertreter des ursachlosen Werdens nicht tut — würde einer Forderung des Widerspruchsprinzips zuwiderhandeln.

D. stützt sich für seine Anklammerung an das Widerspruchsprinzip auf Aristoteles und Thomas. Daß das nicht angeht, dürfte Josef de Vries (Scholastik 1931, 196 ff.) mit einer gewissen Endgültigkeit gezeigt haben. Ebenso, daß die genannte Anklammerung auf einer erblichen Belastung der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts durch den Rationalismus Ch. Wolffs beruht. Es war kein Zufall, daß Kant mit seiner Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen durch Vermittelung Fonsegrives in Frankreich (1893) und Isenkrahes in Deutschland (1915) wie ein Hecht im Karpfenteich neuscholastischer Begriffsschemata wirkte; denn Kant und Thomas sind sich darin einig, wie de Vries klar zeigt, daß das Kausalprinzip nicht analytisch evident ist. Kants Fehler war die empiristische Blickenge, die neben der analytischen Evidenz keine andere Einsicht kannte. So mußte er das Kausalprinzip als ein synthetisches „Urteil“ a priori hinstellen und, um es zu stützen, ein Willenspostulat heranziehen.

Nun bringt allerdings D. eine Menge Thomastexte, die das Widerspruchsprinzip als „erstes“ Prinzip dartun. Aber hat Thomas diesen „Erst“-charakter im psychologischen oder im kritischen Sinne gemeint? Hat er sagen wollen oder gesagt, daß das Widerspruchsprinzip bei allen anderen Prinzipien eine kritische Stützungsfunktion ausübt? Das geht m. E. aus keinem der Texte hervor. Ja die von de Vries gebrachten Texte beweisen das Gegenteil. Ueberhaupt müssen wir gegen D. den Vorwurf einer Vermengung metaphysischer und kritischer Fragestellungen erheben. Seine an sich sehr wertvollen erkenntniskritischen Ausführungen, die einen großen Teil seiner Broschüre ausfüllen, können nicht als Antwort auf die brennenden erkenntniskritischen Fragen dienen. Der ontologische Formalgrund, aus dem wir die Kausalforderung hervorwachsen sehen, ist

ohne Zweifel das Werden, überhaupt das Endliche; aber der kritische Formalgrund, der uns über das Endliche hinaustreibt, und zwar in einsichtiger Weise, ist nicht das Endliche, sondern ein beim Anblick des Endlichen aufleuchtender appetitus naturalis intellectivus, von dem D. nicht spricht, obwohl Thomas von ihm spricht. Natürlich hat Thomas die kritische Funktion dieses metaphorischen „appetitus“ nicht ausgesprochen, weil seiner Zeit kritische Fragestellungen ferne lagen; aber der Rückgriff auf diesen „appetitus“ bei den modernen kritischen Fragen wäre sicher eher thomistisch, als die Einengung aller Prinzipienfragen auf das Widerspruchsprinzip.

Handorf i. W.

J. Brinkmann O. S. C.

Philosophische Grundlegung der Mathematik. Heft 3 und 4 des 4. Bandes der *Blätter für deutsche Philosophie* (Berlin 1930, Junkers u. Dünnhaupt. № 8) bringen eine Reihe von Abhandlungen über die heute so aktuelle Frage der philosophischen Grundlegung der Mathematik.

An erster Stelle behandelt H. Scholz die **Axiomatik der Älten** (259—278). Es gelingt ihm hier in hervorragender Weise, die Aristotelische Axiomatik aus den oft dunklen Texten des Stagiriten zu rekonstruieren und ihre Vorzüge und Mängel deutlich ans Licht zu stellen. Der Leser gewinnt einen Begriff von der Größe des Genies, womit Aristoteles die Axiomatik geschaffen hat, ein Werk, dessen Mängel nicht weniger lehrreich sind als seine positiven Qualitäten. — **Das Problem des Unendlichen in der neueren Mathematik** erörtert mit großer Klarheit A. Fraenkel (279—297). Bezüglich des vielfältig verschlungenen Kampfes um die Grundlegung der Mathematik vertritt er die Auffassung, daß die heute scheinbar unvereinbaren Gegensätze dereinst zu einer höheren Einheit verschmolzen werden, so daß im endgültigen Gesamtbild der Grundlegung der Mathematik intuitionistische, logizistische und formalistische Züge vereint durchschimmern werden. — In der folgenden Abhandlung stellt R. Carnap die **Mathematik als Zweig der Logik** dar (298—310). Auch Carnap kommt in seiner scharfsinnigen Untersuchung zu dem Ergebnis, daß eine Problemlösung, die den drei verschiedenen Standpunkten gleichmäßig gerecht wird, heute nicht mehr als so aussichtslos angesehen werden kann, wie es noch vor wenigen Jahren schien. — Den **Intuitionismus** behandelt K. Menger (311—325). Er entwickelt zunächst die Ideen der Intuitionisten Kronecker, Poincaré, Weyl und Brouwer, führt uns sodann ein in die Diskussion zwischen Intuitionismus und Formalismus und nimmt schließlich selbst Stellung zu den umstrittenen Fragen. Hier macht er dem Intuitionismus den Vorwurf, daß er den grundlegenden Begriff der Konstruktivität nicht hinlänglich präzisiert habe. Dieser Begriff kann, wie der Verfasser zeigt, graduell verschieden

präzisiert werden. Zu den verschiedenen Konstruktivitätsbegriffen gehören verschiedene mathematische Implikationssysteme. Die Beziehungen dieser Systeme zueinander und zu der sie alle umfassenden „widerspruchsfreien“ Mathematik klarzustellen, ist eine unerläßliche Aufgabe der Mathematiker. — Daran schließt sich eine ausführliche Untersuchung von P. Bernays über die **Philosophie der Mathematik und die Hilbertsche Beweistheorie** (326—367). Bernays stellt die Eigenart der mathematischen Erkenntnis klar, führt uns die Hilbertsche Beweistheorie in ihren Leitsätzen vor und gelangt zuletzt in betreff des Unendlichen zu einer Ansicht, die man als eine Art der Philosophie des „als ob“ bezeichnen kann. — An letzter Stelle schenkt uns W. Dubislav einen wertvollen Beitrag zur **Wissenschaftstheorie der Geometrie** (368—381). Er zeigt, daß die Geometrie als mathematische Disziplin genau so eine kalkülmäßige Disziplin ist wie die Arithmetik. Als mit einer Deutung behafteter Kalkül, d. h. als naturwissenschaftliche Theorie, durch die etwa das Verhalten starrer Körper dargestellt werden soll, kann die Geometrie wie jede andere naturwissenschaftliche Theorie durch den Fortschritt der Erfahrung mehr oder weniger umgestaltet werden.

Die Abhandlungen, die hier vereinigt sind, stammen sämtlich aus der Feder hervorragender Fachleute und sind wohl geeignet, in die heutigen Diskussionen über die philosophische Grundlegung der Mathematik einzuführen.

E. Hartmann.

Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Von Caspar Nink S. J. XVI u. 294 S. 8°. Frankfurt a. M. 1930, Karolus-Druckerei.

Vorliegendes Buch ist aus einer langjährigen Lehrtätigkeit hervorgegangen. Es ist das Ergebnis einer eingehenden Beschäftigung mit Kants Kritik der reinen Vernunft und mit der scholastischen Logik, Erkenntnislehre und Metaphysik. Darin gründen seine hohen Vorzüge: Klarheit, Uebersichtlichkeit, Folgerichtigkeit. Es leistet darum für dialektische Zwecke, für den Unterricht, für das Selbststudium von Anfängern höchst wertvolle Dienste.

Noch ein anderer Vorzug, der in derselben Richtung liegt. Mit Beiseitesetzung alles Unwesentlichen und Nebensächlichen, in strenger Sachlichkeit arbeitet das Werk aus der Weitläufigkeit, Umständlichkeit, Schwerfälligkeit und — stellenweisen — Formlosigkeit des kantischen Originals den Kerngedanken lichtvoll heraus. Durch die Gegenüberstellung des scholastischen Gedankens zeigt der Verfasser in einem hellen, wohltuenden Licht, was Kant meint. Damit nimmt er ihm das den Anfänger Bestrickende. Zugleich stellt er Kant die Wahrheit der aristotelisch-scholastischen Lösung entgegen. Diesen Standpunkt, den der Verfasser eigens im ersten Teil lichtvoll herausgearbeitet hat, führt er im einzelnen mit unerbittlicher, sieghafter Logik durch.

Die Kritik ist in der Form streng akademisch, anerkannt werden die Wahrheiten, die Kant ausspricht, vor allem wird gezeigt, daß und warum er von seinem Standpunkt aus seine Lösungen geben mußte.

Der Philosophiehistoriker tritt fast vollständig zurück. Die Kritik der reinen Vernunft und ihre einzelnen Teile sprechen in ihrer Absolutheit und Isoliertheit zu dem Leser. Sie werden weder in das Systemganze des Kritizismus eingeordnet — gelegentlich wird freilich, wie das der zu erklärende Text mit sich bringt, ihre Beziehung zur praktischen Vernunft berührt —, noch geschichtlich aus ihrer philosophischen, einzelwissenschaftlichen und kulturellen Vor- und Umwelt erklärt. Durch diese Betrachtung hätten N.'s Ausführungen viel gewonnen, als einen Fehler möchte ich dieses Fehlen jedoch nicht bezeichnen.

Als Mangel erscheint mir, daß „die Analytik der Grundsätze“ nur ganz kurz gestreift wird. Hier gibt doch Kant abschließend seine Erklärung der Möglichkeit der Naturwissenschaft. So hätte auch zusammenfassend gesagt werden sollen, wie Kant die Mathematik begründet. Auch seine Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesargument scheint etwas lückenhaft. Der Kerngedanke des Rationalismus, der Uebergang vom reinen Denken zum existierenden Sein, den Kant in seinem ganzen Werke so tief und meisterhaft widerlegt, und der an diesem Beispiel in volle Mittagshelle tritt, verblaßt etwas bei Nink.

In dem ersten Abschnitt über die scholastische Erkenntnis hätte schärfer der Unterschied zwischen dem Wesen und den notwendig aus dem Wesen sich ergebenden Eigenschaften, den *ἰδιαι* des Aristoteles oder den *propria* der Scholastik hervorgehoben werden dürfen, wie das meisterhaft J. Geysler in seiner *Erkenntnistheorie des Aristoteles* und J. de Vries in seinem Artikel *Geschichtliches zum Streit über die metaphysischen Prinzipien* (Scholastik VI, 1931, S. 196—221) tun. Vielleicht hängt damit zusammen, daß N. den Satz vom zureichenden Grunde positiv auf den vom Widerspruch zurückführt. Ich kann dieser Ableitung nicht zustimmen — stimme ihm aber zu und bekenne mich dadurch freudig als Intellektualisten, wenn er mit St. Thomas und der Scholastik überhaupt S. 54 lehrt, daß die letzten Prinzipien deshalb klar erkannt werden und in der möglichen und wirklichen Ordnung gelten, weil sie „Bestimmungen und Beziehungen des Seins“ sind, und daß deshalb „bei ihrer Erkenntnis von einem Irrationalismus keine Rede ist“.

Bernhard Jansen S. J.

Leib und Seele. Von M. Haubfleisch. Ihr Unterschied und ihre wechselseitigen Beziehungen. Berlin 1930, Reuther & Reichard. 16. 62 S.

Das Schriftchen wirft die Frage auf, wie sich Leib und Seele zueinander verhalten. Die Theorie des psychophysischen Parallelismus wird abgelehnt mit der Begründung, daß es gewisse Bewußtseinserscheinungen gebe, nämlich die Werterlebnisse, die nicht von physiologischen Prozessen begleitet

seien. Auch die Wechselwirkungstheorie wird verworfen. Die einzig richtige Antwort auf die alte Rätselfrage findet die Verfasserin in dem Buche Reiningers „Das psychophysische Problem.“ In die Ideen Reiningers gemeinverständlich einzuführen, ist die Aufgabe, die sich das vorliegende Büchlein gestellt und in aner kennenswerter Weise gelöst hat.

Das psychophysische Problem. Von R. Reininger. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung zur Unterscheidung des Physischen und Psychischen überhaupt. Wien und Leipzig 1930, W. Braumüller. gr. 8. X, 290 S. *M* 11,—.

Inhalt: Einleitung. Zur Vorgeschichte der Unterscheidung des Physischen und Psychischen. 1. Kapitel. Der Begriff des Bewußtseins und seine Probleme. 2. Kapitel. Die Unterscheidung des Physischen und Psychischen. 3. Kapitel. Das Verhältnis des Physischen und Psychischen. 4. Kapitel. Die Wissenschaft vom Physischen und Psychischen. 5. Kapitel. Die Metaphysik des Physischen und Psychischen.

Das Buch bricht bewußt mit allen bisherigen Auffassungen und verlangt, daß der Leser alles vergesse, was ihm über das Verhältnis von Leib und Seele vertraut und geläufig ist.

Als erkenntnistheoretische Grundlage gilt dem Verfasser der Satz: esse est percipi. Alles Seiende ist Bewußtsein. Die Unterscheidung des Physischen und Psychischen gründet sich auf den Gegensatz des vorstellenden und des erlebenden Bewußtseins. Das Psychische ist die Erlebnisseite, das Physische die Vorstellungsseite, d. i. die inhaltliche Bestimmtheit an jeder einzelnen Bewußtseinstatsache. Es gibt daher nicht physische und psychische Erscheinungen, sondern nur eine physische und eine psychische Komponente an jeder Erscheinung. Das rein Physische und das rein Psychische sind fiktive Grenzfälle.

Physische und psychische Kausalität sind wesensverschieden. Innerhalb des Physischen ist nur reine Sukzessionskausalität festzustellen, im Psychischen wird dynamische Kausalität erlebt. Wissenschaft ist nur vom Physischen möglich.

Diese Auffassungen führen den Verfasser zu einer eigenartigen Metaphysik, deren ausführlicher Darstellung das folgende Werk gewidmet ist.

IV. Metaphysik.

Metaphysik und Wirklichkeit. Von R. Reininger. Leipzig, 1930, W. Braumüller. gr. 8. XI, 408 S. *M* 15,—.

Inhalt: Einleitung. Wirklichkeit, Wahrheit und die Aufgabe der Philosophie. 1. Teil. Das Reich der Wirklichkeit. 2. Teil. Das Reich der Wahrheit. 3. Teil. Metaphysik als Wissenschaft.

Das Buch unternimmt nach der Erklärung des Verfassers den Versuch, das Realitätsproblem in alle seine Verzweigungen zu verfolgen und das Letzte zu sagen, was sich darüber in kritischer Geisteshaltung sagen läßt.

Der umfassende Plan des Werkes bringt es mit sich, daß in ihm alle bedeutenden allgemein-psychologischen, logischen und erkenntnistheoretischen Probleme zur Verhandlung kommen, so daß es als ein ausgebautes System der theoretischen Philosophie überhaupt gelten kann. Die Methode der Untersuchung ist die transzendente in einem gegen Kant etwas erweiterten Sinne des Wortes. Ihr Ergebnis ist ein monistischer Idealismus.

Was ist wirklich? Was ist wahr? Das sind die beiden Fragen, die das Grundthema des Buches bilden.

Wirklichkeit, lehrt der Verfasser, ist immer Urerlebnis. Was wirklich genannt wird, ist es nur deshalb, weil es vom primären Icherlebnis umfassen wird. Dieses Icherlebnis aber ist zeitlose Erlebnisaktualität. Darum ist auch die Wirklichkeit selbst zeitlos. So steht der Verfasser vor der eigenartigen Antinomie: Alles Wirkliche muß in der Form der Zeit vorgestellt werden, die Zeit ist aber nichts Wirkliches.

Für jeden ist nur wahr, was ihm gerade jetzt als wahr erscheint. Jede Wahrheit kann zugleich absolut und relativ heißen: absolut vom Standpunkt des gerade Urteilenden, relativ von einem überhöhten Standpunkt aus, von dem aus gesehen, auch das gegenwärtige Wahrheitserlebnis nur den Rang einer Tatsache hat.

Ueber das Weltproblem sagt der Verfasser: Keine Art von Welt kann einen höheren Grad von Realität beanspruchen als die unmittelbare Erlebniswirklichkeit. Unter den verschiedenen Welten hat die empirische Welt in Hinsicht der Realität die Priorität vor den anderen Welten, weil sie die erlebnisnähere ist; ihr zunächst steht die physikalische Welt, insofern sie aus einer rationalen Umformung der empirischen Welt hervorgeht. Den geringsten Anspruch auf Realität besitzen die metaphysischen Welten, die nur als reine und dazu noch widerspruchsvolle Gedankengebilde zu werten sind.

Der Standpunkt des Buches ist monistischer Idealismus. Er ist realistisch insofern, als ihm das Ganze des ichtartigen Erlebniszusammenhanges als real gilt, er ist aber insofern idealistisch, als er echte Transzendenz des Erkennens ablehnt und mit der Bewußtseinswirklichkeit sein Aukommen zu finden trachtet. Er steht selbst dem sog. Solipsismus insofern nahe, als er theoretisch nur einen solchen ichtartigen Wirklichkeitszusammenhang als real anerkennt: er ist monistischer Idealismus.

Das klar geschriebene Buch ist reich an anregenden Ideen, leidet aber an unüberwindlichen Antinomien. Ja, die Philosophie Reiningers hebt sich wie jede skeptische Theorie selbst auf. Sie ist ja nach ihrer eigenen Wahrheitstheorie nur für den wahr, dem sie gerade jetzt als wahr erscheint. Geltung für jeden Urteilenden und für alle Zeit darf ihr nicht zugesprochen werden.

E. Hartmann.

V. Psychologie.

Le mensonge et le caractère. Par René le Senne. Paris 1930.

F. Alcan. 8°. p. 343. 45 Fr.

Der Autor gliedert den Stoff in zwölf Kapitel: 1) L'intention de mentir, 2) La loi éthologique du mensonge, 3) Essai de théorie du mensonge. 4) L'objection du préjugé, 5) Conséquences générales de la théorie, 6) Morphologie du mensonge. Le mensonge des E. n. A. P., 7) Le mensonge des E. A. P., 8) Le mensonge des non-émotifs-primaires, 9) Le mensonge des émotifs-secondaires, 10) La véracité des phlegmatiques. 11) L'éthique de la véracité, 12) Technique du mensonge. Annexe I: Novembres de l'enquête de G. Heymans et E. Wiersma, II: Analyse éthologique du style de Stendhal etc.

Der größte Teil der herangezogenen Literatur ist französischen Ursprungs. Außerdem ist G. Heymans und E. Wiersma stark berücksichtigt worden. Auch Alfred Adler, Rud. Allers und L. Klages werden in etwa berücksichtigt. Darum ruhen die Ausführungen überwiegend auf dem Fundamente der experimentellen bzw. der deskriptitiven Psychologie und Charakterologie. Freilich bringt die Natur des Gegenstandes es mit sich, daß ein Experiment im eigentlichen Sinne und unter den Bedingungen der experimentellen Psychologie etwa im wissentlichen oder unwissentlichen Verfahren nicht möglich ist. Darum bleibt vornehmlich nur der Weg der Beobachtung und der Statistik übrig. Damit ergeben sich dann aber auch die Grenzen der Werte bei solchen Resultaten. Insbesondere ist die Rolle des freien Willens selten bei derartigen Beobachtungen restlos zu erfassen und das Feld der Motive mit seinen Tälern, Schluchten und Höhlen ganz überschaubar. Dies berücksichtigend wird man die einzelnen Resultate richtig einschätzen und ihren indikativen Wert vorsichtig gebrauchen können.

Im übrigen ist das Werk eine aufschlußreiche Arbeit, die im Ganzen der Psychologie und Ethik ihre Stelle und relative Bedeutung beanspruchen kann.

St. Augustin-Bonn.

Dr. Kiessler

VI. Gesellschaftslehre.

Sick Society by A. J. I. Kraus. Berlin. The University of Chicago Press. Chicago 1929. S. X u. 206. M 2.—.

Entstanden ist das Buch aus zwei Artikeln: „Die kranke Gesellschaft“ und „Die menschliche Leistungsfähigkeit“, welche der Verfasser ins Englische übersetzt hat. Da die Krankheit der Gesellschaft nach seiner Meinung entweder in einer falschen Verteilung der Macht (Güter) oder der Leistungen (Arbeit) ihren Grund hat, konnte er beide Abhandlungen unter dem Titel „Sick Society“ (Die kranke Gesellschaft) erscheinen lassen.

Da man sich heute mit den Heilmethoden der kranken Gesellschaft zwar viel beschäftigt, aber die theoretischen Grundlagen der sozialen Fürsorge (social amelioration) vernachlässigt, so befaßt sich der ganze erste

Teil des Buches, abgesehen vom zweiten Kapitel, mit der begrifflichen Analysierung der Heilmethoden. Das zweite Kapitel untersucht die der Gesellschaft zugrundeliegenden Kräfte und das einigende Band, welches den gesunden und den kranken Teil der Gesellschaft zu einer Einheit zusammenfaßt. Der Verfasser findet es in der sozialen Zweckkraft (*social teleis*).

Der zweite Teil des Buches hat zum Gegenstand das Problem der Arbeitsteilung. Nach der Ansicht des Verfassers gibt es Leute, die Ideen schaffen, und solche, die sie verwirklichen. Zwischen beiden besteht eine große Kluft. Die Entwicklung der Industrie hat es mit sich gebracht, daß die Zahl der Arbeiter, welche rein mechanische Verrichtungen vollführen, unverhältnismäßig angewachsen ist. Um der auf diese Weise entstandenen Arbeitslosigkeit abzuweichen und die zwischen Geistes- und Stückarbeitern bestehende Kluft zu überbrücken, sollte die Gesellschaft jedem Handarbeiter, der seiner Arbeit einen, wenn auch nur beschränkten geistigen Inhalt zu verleihen weiß, einen seinen Fähigkeiten entsprechenden Aufstieg ermöglichen und ihn als „schöpferischen Stückarbeiter“ gelten lassen.

Dem Ganzen sind zwei Register: ein Personen- und ein Sachverzeichnis sowie drei Anhänge beigegeben. Die ersten beiden beleuchten die Begriffe „soziale Fürsorge“, „Wohlfahrtspflege“, „Wohllollen“, „soziale Politik“ und „soziale Polizei“. Der dritte enthält die Literatur zur Arbeitsteilung.

Polajewo am Goplosee.

V. Ph. Potempa.

VI. Ethik.

Gottesdienst und Menschenadel. 1., 2., 3. und 4. Buch. Von E. Mugler. Stuttgart, 1928—1931. Fr. Frommann. 8. 152, 178, 168 S. *M* 4,50.

Der Verfasser sucht in seinem mehrbändigen Werke den Kampf zu schildern, den die sittliche Idee in der jüdischen und christlichen Religionsgeschichte um ihre Selbstbehauptung zu führen hatte.

Im jüdischen Altertum war es, wie der Vf. ausführt, Jesus von Nazareth, der dem Pharisäismus, dem Hauptgegner der sittlichen Idee, siegreich entgegentrat. Seine Aufgabe war eine zweifache: er mußte die Vorherrschaft der Kultgebote brechen und den sittlichen Pflichten einen Unterbau echter Motive geben. Die Gebote Gottes sollten Bedürfnis, eigenste Natur in dem Menschen werden; an Stelle des Verdienst- und Lohngedankens sollte die freie Liebe treten. Der Kampf zwischen sittlicher Idee und Pharisäismus findet nach dem Vf. seine Fortsetzung im Judentum. Hier treten uns zwei Welten entgegen: den einen ist Christus der Wunder wirkende Messias, von dem sie ihr ewiges Heil erwarten, den anderen das hohe ethische Ideal, das Nachahmung fordert. In diesem Zwiespalt nimmt Paulus keine klare Stellung ein. Es lebt in ihm ein hohes, sittliches Ideal, das über gewisse Ideen Jesu noch hinausstrebt, zugleich aber auch eine Tendenz, die den elementarsten Forderungen des Meisters widerspricht. Indem er immer wieder

den Glaubensgehorsam zur Voraussetzung des Heiles macht, gefährdet er den sittlichen Charakter der Jesureligion. An letzter Stelle behandelt der Vf. das Werden und Wesen des katholischen Christentums. Hier hat nach seiner Meinung der Heilsgedanke über den Heiligungsgedanken völlig gesiegt. Besonders in dem Siege Augustus über Pelagius hat der Heilsgedanke seinen Triumph gefeiert. Erst Meister Eckehart hat im ausgehenden Mittelalter den Kampf gegen die Kultfrömmigkeit wieder aufgenommen. Indem er sich zugleich gegen den ethischen Dünkel wandte, der neben der kultischen Tendenz der größte Feind der Ethik ist, hat er dem sittlichen Ideal einen edleren Ausdruck verliehen, als dies jemals vor ihm geschehen ist.

Die Darstellung des katholischen Christentums kann ihn ihrer schroffen Einseitigkeit auf Objektivität keinen Anspruch erheben. **E. Hartmann.**

VII. Religionsgeschichte.

Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische Studie.

II. Teil: Die Religionen der Urvölker. III. Band: Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. Von P. W. Schmidt S. V. D. Münster 1931, Aschendorff. XLVII, 1155 S. Geh. *M* 32,—;

Der Gesamtplan dieses monumentalen Werkes ist offensichtlich erst im Laufe der Arbeit völlig klar geworden. Der Verfasser hat es verstanden, den ungeheuren Stoff in einen systematischen Rahmen zu fassen. Dem Leser wird die Idee dieses gewaltigen Systems vielleicht nicht sofort erkennbar sein. Und das nicht etwa wegen der auseinanderstrebenden Titel der bisherigen Bände, sondern wegen der Wiederbehandlung mancher schon erörterten Gebiete. Im vorliegenden Bande sind es die australischen Urvölker (S. 567 ff.), die nochmals zur Darstellung kommen, obwohl sie im ersten Bande des Gesamtwerkes schon ausgiebig geschildert worden waren. Bei genauem Zusehen erweist sich dieses Verfahren, so sehr es den Fortgang der Untersuchung zu hemmen scheint, doch als berechtigt. Denn nunmehr, nach Abschluß der grundsätzlichen Polemik, ist eine positive Ausbreitung des Materials die natürliche Forderung der ganzen Darlegung. Freilich ist der Verfasser auch innerhalb dieser „positiven“ Behandlung fort und fort gezwungen, kritische Auseinandersetzungen einzuschalten. Er berichtet auch sich selbst an verschiedenen Punkten; seine polemischen Bemerkungen gegen andere sind bekanntlich entschieden und bestimmt, ja bisweilen scharf. Allerdings ist auch der Kampf, den er zu führen hat, nicht leicht. Die Niederringung des materialistischen Evolutionismus ist schließlich das Ziel aller seiner Bemühungen. Und wer möchte bezweifeln, daß es ihm vor allen andern gelungen ist, auf dem Felde der Ethnologie hier endgültige Erfolge zu erzielen? P. Wilhelm Schmidt hat das nicht nur seinem staunenswerten Wissen, sondern ebenso sehr seiner unermüdlichen Zähigkeit in der Fortbildung und Anwendung der kulturhistorischen Methode zu verdanken. Jedenfalls weiß er selbst so gut wie seine Beurteiler, daß

mit diesen ganz seltenen Vorzügen auch große Gefahren verbunden sind. Mir scheint gerade im vorliegenden Bande der z. T. meisterliche Zusammenbau des ungeheuren, ungefügten Materials bei einzelnen Gebäudeteilen fast ins „Konstruktive“ zu gehen; im siebten Kapitel, beim Gesamtüberblick über die höchsten Wesen der südostaustralischen Völker (S. 1080 ff.), habe ich mir da manche Fragezeichen bei einzelnen Folgerungen machen müssen. Das Wesentliche aber ist hier wie in den früheren Bänden von gewaltigem, überragendem Eindruck: die Tatsache der monotheistischen höchsten Wesen in der Urreligion der behandelten Völker leuchtet zwingend auf. Man mag mit dem Verfasser in Altersbestimmungen da und dort nicht übereinstimmen; man mag seine Schichtungs-, Ueberlagerungs- und Beeinflussungstheorien vielleicht zurückhaltender aufnehmen, als er sie vorlegt, die Gesamtleistung ist jedenfalls unvergleichbar. Wer möchte einem solchen Material-Kenner nicht auch eine Material-Bewertung zutrauen, die — wenigstens im Wesentlichen — sozusagen instinktiv sicher ist?

Um den überreichen Inhalt zum mindesten mit ein paar Worten anzudeuten, sei folgendes gesagt: Nach einer Einführung in die Hauptprobleme der Pygmäenkultur werden zunächst die asiatischen Pygmäen und ihre Religion auf Grund älterer und allerneuester Quellen besprochen: Die Andamanen, die Semang-Pygmäen und die Sakai-Pygmoiden, sodann die Negritos der Philippinen und die Weddas. Ueberall sammelt sich Schmidts Interesse auf die Herausstellung des höchsten Wesens in ihren Religionen. Weiterhin kommen die Religionen der arktischen Urkultur zur Darstellung: die der Samojuden, der nördlichen Tungusen, der (Rentier-)Korjaken, der Ainu, der (Rentier-)Eskimo. Die zweite Hälfte des Bandes füllen die Religionen der australischen Urvölker, unter denen die Kurnai wohl die bemerkenswertesten sind, sowohl wegen der außerordentlich interessanten Jugendweihe als auch wegen des ausgeprägten Vatercharakters ihres höchsten Wesens. Wissenschaftlich nicht minder fruchtbar ist die Behandlung der Kulin-Stämme, der Yuin-Kuri-Stämme und schließlich der Wiradyuri-Kamilaroi-Stämme. Ein klassisches Beispiel von echt Schmidt'scher Kleinarbeit bietet die Vergleichung der einzelnen Knabenweihen. Ein Gesamtüberblick über die höchsten Wesen der südostaustralischen Völker schließt die Erörterungen des überreichen Blockbandes ab. Ich setze eine wichtige Zusammenfassung aus diesem Abschnitt hierher (S. 1095): „Ueberblicken wir dieses Gesamtbild, so ergibt sich, daß wir ein wahrhaft höchstes Wesen mit allen wesentlichen Eigenschaften desselben gerade in den beiden ältesten zusammenhängenden Teilen von Südostaustralien unmittelbar und positiv feststellen können, ohne es erst indirekt aus späteren Ueberlagerungen herausarbeiten zu müssen. Und gerade für dieses Gebiet ist es klar, daß dieses höchste Wesen weder aus Naturmythologie, noch aus Totenkult, noch aus Zauber hervorgegangen ist, nicht aus den beiden ersteren, weil diese überhaupt nicht vorhanden sind, nicht aus dem letzteren, weil auch er verhältnismäßig hier am schwächsten entwickelt ist.“

VIII. Geschichte der Philosophie.

S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte. Con scritti di Ag. Gemelli, A. Masново, P. Rossi, M. Casotti ecc. Preceduti dall' Enciclica di S. S. Pio XI. Pubblicati a cura della Facoltà di Filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano 1931, Società Ed. „Vita e Pensiero“. 8°. pag. 510 (u. 2 Bildtafeln).

Die Mailänder Neuscholastiker schenken uns zum Augustinus-Jubiläum eine hochbedeutende Gabe. Sehr viel Wesentliches ist in diesen 18 Arbeiten ausgesprochen. Gemelli schreibt über den „ewigen Augustinismus“; „ewiger Augustinismus“, das will heißen: Augustinus gleichsam ein ewiges Symbol, ein zu allen Zeiten zeitgemäßes Symbol des Menschen, der sich erst durch Irrungen und Leid zu Gott, zum Glauben an die Wahrheit des fleischgewordenen Wortes und damit zum Frieden findet; immer wiederholt sich das Augustinus-Schicksal, und gerade unserer Zeit ist der Heilige von Hippo so verwandt. — Es hieße den anderen wertvollen Arbeiten, die in diesem Bande vereinigt sind, unrecht tun, wollten wir einzelne noch besonders hervorheben. Und doch möchten wir gerade auf die beiden eingehenden geschichtsphilosophischen Arbeiten besonders hinweisen. P. S. Vismara O. S. B. zieht eine Parallele zwischen Augustinus und Giambattista Vico; U. Padovani entwickelt, daß man bei Augustinus nicht von einer Geschichtsphilosophie, sondern nur von einer „Geschichtstheologie“ reden dürfe. Was Vico anlangt, so gelangen beide zu dem gleichen Standpunkt; Padovani formuliert sein negatives Urteil sogar sehr scharf. Von besonderem Interesse ist auch der Artikel von G. Soranzo, La Visione che S. Agostino ebbe del suo tempo; er schildert all das Leid und die Bitterkeit, die Augustin, Christ und Weltbürger des römischen Imperiums in einem, zu jener Zeit der Stürme und des Niederganges durchkosten mußte, und er entwirft zugleich ein realistisches und lebensvolles Bild des Menschen Augustin, der selbst in einer Zeit, die an Enttäuschungen und vernichteten Hoffnungen überreich war, den vertrauenden gläubigen Optimismus nicht verlor.

Dr. Anton Hilckman.

Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Von D. Dr. J. Hessen.

Berlin u. Bonn 1931, Ferdinand Dümmler. 328 S.

H.s Werk, welches das ausgezeichnete Ergebnis einer einheitlichen Durcharbeitung, Zusammenfassung und Bereicherung seiner früheren Werke über Augustin darstellt, ist eine streng historische Arbeit und darf auch nur als solche bewertet werden. Sein leitender Gedanke ist, Augustins Erkenntnislehre aus Augustin selbst heraus verstehen zu lassen. -- Das geschichtliche Erbe, das A. in erster Linie antraf und aufnahm, ist die idealistische (nicht im logisch-erkenntnistheoretischen, sondern im — „welt-

anschaulichen Sinne“) Metaphysik von Plato und Plotin (15). Diese geschichtliche Gegebenheit begegnet in A. einer durchaus theozentrischen Haltung (70), welche für diesen geschichtlichen Keim einen aufnahmebereiten Wurzelboden darstellt. Ergänzt wurde dieser Platonismus durch den „Prophetismus“ d. h. die „biblisch-christliche“ Geisteswelt, für welche „die Realität das Primäre ist“ (15). Diese Synthese von Idealismus und Realismus durch den „christlichen Platoniker“ (16) ist bei A. das aus geschichtlichen und psychologischen Gründen einzig berechnete Deutungsprinzip, mit dem auch H. die gewissenhaften und reichen Textanalysen vollzieht. — Das erste Buch ist dem „menschlichen Erkennen im allgemeinen“ (19) gewidmet. Die Grundlage dafür ist die Anthropologie von A. Inhaltlich ist sie der „anthropologische Dualismus“ von Plato (22), gestützt durch „ein von religiösen und ethischen Motiven getragenes Denken“ (24). „So bedingt A.s theozentrische Anthropologie eine ebenso theozentrische Noetik“ (27). „Logisch-metaphysisch“ (27) betrachtet ist die Erkenntnislehre, wenn auch nicht begründet, so doch eingeleitet durch das realistische Motiv einer „unmittelbaren Gewißheit der Bewußtseinstatsache und damit der Existenz des eigenen Ich“ (28). Das Herzstück ist die platonische Lehre von den „veritates oder rationes aeternae“ (36) und ihrer Verdinglichung und Einheitssetzung in einer „substantialen Wahrheit“ (41). Der christliche Prophetismus ist wirksam in folgender „Umbildung“: „die intelligible Welt ist jetzt nicht mehr ein Reich starrer, für sich bestehender Ideen, vielmehr werden diese in den göttlichen Intellekt hineinverlegt, werden zu Schöpfungsgedanken Gottes“ (47). Der platonischen Einstellung entsprechend ist die Erkenntnis der „Vernunftwahrheit“ (50) kein Abstraktionsverfahren, sondern eine „admonitio veritatis“ (53), ein „geistiges Schauen“ (57). In der christlich-realistischen Einstellung liegt es begründet, daß A. über Plato hinausgehend, eine diskursive „Erfahrungserkenntnis“ (59) annimmt, aber nur „als Vorstufe, nicht jedoch als Grundlage der Intellektualerkenntnis“ (59). „Psychologisch-metaphysisch“ betrachtet (61) ist die Intellektualerkenntnis „göttliche Erleuchtung“ (70). Die Theorie der göttlichen Erleuchtung ist eine „Synthese zwischen antikem Denken (Plato und Plotin) und christlichem Glauben“ (76). H.s glückliche Deutung dieser Theorie ist folgende: „Sie tritt in Gegensatz sowohl zur thomistischen Interpretation, die eine besondere Erleuchtung überhaupt verneint, als auch zur franziskanischen, die diese (d. h. die Erleuchtung) rein formal und funktional faßt“ (tatsächlich werden nach A. auch die Erkenntnisinhalte eingestrahlt). Von der aristotelisch-arabischen Auffassung unterscheidet sie sich durch die Behauptung eines nicht bloß effektiven, sondern zugleich objektiven Charakters der Gegenwart Gottes im erkennenden Geiste. Vom Ontologismus endlich trennt sie die Ausdeutung und Ausgestaltung dieser objektiven Gegenwart („der logische Aspekt der Gottheit, die rationale Seite der göttlichen Wesenheit“ nicht die „göttliche Wesenheit“ an und in sich (211) (111). — Die Verknüpfung der doppelten Einstellung bei A. gilt besonders vom religiösen

Erkennen, welches den Inhalt des zweiten Buches bildet, und zwar in erster Linie für die Lehre von der „mittelbaren Gotteserkenntnis“ (124). Die genaue Textforschung durch H. erfolgt wieder, um eine „streng genuine Interpretation“ (141) herbeizuführen „auf dem Hintergrund der platonisch-plotinischen Philosophie“ (141). „Der Kern der Beweisführung (im Gottesbeweis) liegt in der Wesensanalyse der unwandelbaren Wahrheiten, in dem Aufweis ihrer Objektivität und Absolutheit“ (145). Methodisch betrachtet erfolgt dieser Aufweis im Sinne des platonischen Eros: „Der platonische Eros, das Aufstreben des Endlichen zum Vollendeten — das innerste Motiv im Gedankengang“ (117). Inhaltlich kann die Objektivität als intelligible Realität nicht im Sinne einer bloßen Geltung (141) und die Begründungsfunktion dieser Objektivität und Absolutheit nicht als Kausalfunktion (145) gedeutet werden. Christliches Motiv ist dabei „die Gleichung: intelligibilia = veritas = Deus“ (143). Der Platonismus ist auch der Erklärungsgrund, daß sich bei A. nicht ein kosmologischer Gottesbeweis, sondern nur eine kosmologische Betrachtungsweise findet (199). — Nicht so sehr Plato wie Plotin ist die geschichtliche Wurzel für A.s Lehre von der unmittelbaren Gotteserkenntnis im Sinne einer Gottesschau (203). Es handelt sich um streng mystische Gottesschau in plotinischer Vorstellungsweise, angewendet und modifiziert im Sinne der christlichen Offenbarung. Dieses letztere Moment ist bei A. so stark, daß man die Frage, ob es sich um eine allgemeinmenschlich-natürliche oder gnadenhaft-übernatürliche Gotteserkenntnis handelt, A. gegenüber nicht stellen darf“ (242). Diese Verwurzelung der Gottesschau im Mystisch-Religiösen entzieht auch jeder Deutung im ontologistischen Sinne das Fundament. Denn „nicht als eine religiöse, sondern als eine philosophische Konzeption tritt uns die Intuition im ontologistischen System entgegen“ (258). — Das dritte Buch schließlich behandelt die augustinische und die thomistische Lehre vom menschlichen Erkennen, d. h. die klassische Ausdeutung oder Umdeutung der augustinischen Erkenntnislehre durch Thomas. Abgesehen von der doppelten Frontstellung des Aquinaten, seiner Auseinandersetzung mit dem Augustinismus und dem lateinischen Averroismus andererseits“ (276), die infolge der „Autoritätenmethode“, die „eine unbefangene Würdigung — in historischen Zusammenhängen — nur schwer aufkommen läßt“ (277), ist es vor allem der Gegensatz der „Geistesart“ (323) zwischen Platonismus und Aristotelismus, der „die doktrinäre Differenz“ erzeugte.

H.s vorzügliche historische Leistung, die Augustin aus dem Geiste Augustins erklärt und dabei sich nicht scheut, sich mit allen Deutungsversuchen der Vergangenheit und Gegenwart auseinanderzusetzen, bestätigt die Richtigkeit seines obersten Deutungsprinzips, der Synthese von Platonismus und Prophetismus. Es läßt die einzelnen Texte untereinander in Einklang bringen, wie auch umgekehrt eine vorurteilsfreie Textanalyse zu dem Deutungsprinzip zurückführt. Diese gewissenhafte historische Einstellung gewinnt umso mehr an Wert, wenn man in Betracht zieht, mit welcher Reserve

sich gelegentlich H. vom systematischen Gesichtspunkt zur Erkenntnislehre von A. äußert. So sehr er ihre „metaphysische Fundierung“ (119) und ihren „schöpferischen Charakter“ (120) begrüßt in seinem Wahrheitsgehalt für die Gegenwart (119), ebenso sehr sieht er, daß die Theorie der göttlichen Erleuchtung „die offenbar aus einem vorschnellen Zurückgreifen auf die Causa prima hervorgegangen ist“ (119) keine „wissenschaftliche Lösung“ (118) ist. — Schließlich ist das ganze Werk getragen von einer ebenso schönen wie klaren Sprache, welche alte, ewige Wahrheiten in moderner Formulierung, alte Fragen in neuer Klarheit erstehen läßt. In der Einheitlichkeit seiner großen Linienführung wie im Detail seiner präzisen Einzeluntersuchungen ist es eine reife Frucht historischer Forschung und systematischer Besinnung.

Würzburg.

Dr. Rotter.

Die Dialektik des Johannes Scottus Eriugena. Von Dr. Karl Samstag. Selbstverlag 1930. kl. 8. 76 S.

Johannes Eriugena. Eine Untersuchung über die Entstehung der mittelalterlichen Geistigkeit von P. Klettler. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Herausgegeben von Walter Goetz. Band 49). Leipzig 1931. gr. 8. 63 S.

K. Samstag hat in seiner Inauguraldissertation eine Fülle von Materialien auf einen kleinen Raum zusammengedrängt. Nach einer kurzen Darlegung der Hauptantworten auf das Problem Einheit-Vielheit und Zusammenfassung-Einteilung in der Dialektik des Platonismus vor Johannes, und nach einer kurzen Auseinandersetzung über die Dialektik als Form (Methode) und Inhalt (Gegenstand) der Ontologie des Johannes untersucht Vf. in einem ersten Hauptteil den Gegenstand der Dialektik. Er bespricht die Eriugena eigentümliche Einteilung der allgemeinen Natur als Gegenstand der Dialektik und seine Zusammenfassung der vier Formen der allgemeinen Natur als Gegenstand der Analytik. Im zweiten Hauptteil kommt die Sprache auf Dialektik und Idealismus bei Johannes. Ein Anhang ist seiner Horistik gewidmet.

Es seien nur einige Ergebnisse genannt, die bisher Bekanntes bestätigen oder auch korrigieren: Die Universalienlehre des Johannes wird als Pantheismus charakterisiert. Von einer eigentlichen Kausalität kann bei ihm keine Rede sein. An die Stelle des wirklichen Werdens wird das bloße Inerscheintreten für ein Bewußtsein geschoben. Wie hier tritt auch im erigenistischen Teilhabungsbegriff der Pantheismus deutlich zu Tage. Vf. schreibt dem Johannes sodann einen Idealismus mit stark pantheistischer Färbung zu.

Wertvoll wird die Studie vor allem dadurch, daß stets das Verhältnis des Eriugena zu seinen Quellen beleuchtet wird.

Klettler hat bei seiner Darstellung der erigenistischen Gedankenwelt vor allem ein kulturhistorisches Interesse und will zeigen, wie Johannes einen Uebergang darstellt von dem müden passiven Altertum eines Plotin und der negativen

Resignation des Neuplatonismus zur Aktivität der Weltanschauung des Mittelalters. Unter seinen Vorgängern werden fast ausschließlich der aktive Gregor von Nazianz und der passive Maximus zum Ausgangspunkt genommen.

Der Pantheismus des Eriugena wird als Folge seiner aktiven Einstellung dargestellt. Im Gegensatz zu Schneider rückt Vf. auch die Ausführungen des Scottus über den Raum in die Nähe Kants. In diesem letzten, wie auch in manchen anderen Fragen dürfte aber die Diskussion noch nicht geschlossen sein.

Besonders auffallend ist, daß die eriugenistische Weltanschauung als eine im denkbar größten Gegensatz zum Neuplatonismus stehende bezeichnet wird. In ihrer Welt- und Lebensfreude glaubt Vf. den Ausdruck der neuen lebenskräftigen Kultur erblicken zu dürfen, die in den Jahrhunderten des frühen Mittelalters in unerhörter Aktivität das Weltbild umgestaltete. Damit würde nach seiner Meinung Scottus durchaus nicht mehr als die vereinzelte Erscheinung zu bezeichnen sein, als die er gewöhnlich gilt.

Hier dürfte aber Klettler doch zu weit gehen. Das Denken Eriugenas war zu seiner Zeit doch etwas Einzigartiges. Wenn er auch schulisch kräftig nachgewirkt hat, so dürfte Johannes doch nicht als der Repräsentant der Kultur und des Denkens seiner Zeit anzusprechen sein.

Jedenfalls ist es erfreulich, daß das Interesse der Forschung sich wieder kräftig der interessanten Erscheinung des Johannes Scottus zuwendet. Es sei hier noch auf die wertvolle Arbeit von D. M. Cappuyns, *Le plus ancien commentaire des „Opuscula sacra“ et son origine* (Recherches des Théologie ancienne et médiévale III (1931) 237 ff) hingewiesen.

Landgraf.

Tommaso Campanella, Syntagma de Libris Propriis. A cura di Vincenzo Spampinato (Opuscoli filosofici. Testi e Documenti inediti o rari pubblicati da Giovanni Gentile. II). Mit einem Bild Campanellas. Firenze — Milano — Roma — Venezia 1927, Bestetti e Tumminelli. 133 p. L. 25.

Campanellas *De Libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, mögen wir auch heute noch mit großem Interesse lesen. Wir dürfen uns freuen, daß uns diese Schrift, die in ihren Kapiteln *De optimo genere philosophandi* und *De recta ratione libros scribendi* für ihre Zeit etwas wie eine Methodenlehre des philosophischen und überhaupt des wissenschaftlichen Studiums aufstellt, wieder zugänglich wurde. Von ganz besonderem Wert ist sie auch, weil in ihr in nuce und auf exzerpthafte Knappheit gebracht, eigentlich die ganze Philosophie Campanellas darinnen steckt und zugleich die äußere und innere Entstehungsgeschichte der Campanellaschen Werke dabei geschildert wird. Mit ganz besonderem Vergnügen mag man sodann noch das Schlußkapitel „in quo habetur iudicium de scriptoribus“ lesen. Die äußere Ausstattung des Buches verrät einen mustergültigen und erlesenen Geschmack. **Dr. Anton Hilckman.**

Luthers Ethik. In ihren Grundzügen dargestellt. Von Dr. Ottmar Dittrich, Professor der Philosophie an der Universität Leipzig. 8°. 174 S. Leipzig 1930, F. Meiner. *M.* 6,80; geb. *M.* 8,50.

Die Sonderdarstellung der Ethik Luthers ist ein Vorläufer des vierten Bandes von Dittrichs groß angelegter, wissenschaftlich hervorragender *Geschichte der Ethik*.

Da Luthers Ethik in engem Zusammenhang mit seiner Theologie steht, so kommt im ersten Teil die Theologie Luthers als Grundlage seiner Ethik zur Darstellung. Das Materialprinzip der Theologie Luthers ist „der in Jesus Christus verhüllte und in ihm als einzigen Heilmittler konzentrierte Gott, der den sündigen Menschen allein durch den Glauben an sich, diesen Gott, rechtfertigt oder erretet.“ Der Mensch hat nach Luther keinen freien Willen, er ist nur ein Werkzeug in der Hand Gottes. Hier ergibt sich das Paradox, daß Gott die Sünde verbietet und straft und doch selbst den Menschen schuldig werden läßt, allerdings nur um eines guten Zweckes willen. Gott allein ist es auch, der den Menschen rechtfertigt. Die Rechtfertigung wird von Luther nicht als eine rein äußere gedacht. Sie ist zwar zunächst nur eine Gerechterklärung, aber durch Einsenkung eines neuen göttlichen Lebensprinzips erfolgt dann auch eine allmähliche, innere Heiligung und eine fortschreitende, allerdings nie vollständige Ueberwindung der Sünde.

Wenn die Theologie darstellt, wie Gott zum Sünder ist, so sagt die Ethik, wie der Sünder sich zu Gott verhalten soll. Der Gerechtfertigte soll und kann die Gebote Gottes erfüllen, nicht aus sich, wohl aber in kraft des ihm mitgeteilten Hl. Geistes. Der Glaube bringt wie von selbst die guten Werke hervor, und „wo gute Werke nicht erfolgen, so ist der Glaube falsch und nicht recht“, wenn auch die Sünde nie völlig aufhört und deshalb der sündige Mensch sich immer an das Vertrauen auf den gnädigen Gott klammern muß. So geschieht zwar die Rechtfertigung nach Luther durch den Glauben allein, aber die Forderung der Ethik ist eine Synthese von Glauben und werktätiger Liebe, nur daß das Verhältnis von Glaube und Liebe anders gedacht wird, wie im Katholizismus. Es ist nicht die Liebe, die den Glauben erst vollendet und zum rechtfertigenden Prinzip macht (*fides caritate formata*), sondern der Glaube rechtfertigt aus sich, und er ist es, der die Liebe hervortreibt: „Das Prinzip der Ethik Luthers ist der Glaube, der durch die Liebe als durch sein Werkzeug tätig ist, der die Liebe formende Glaube“ (*fides formans caritatem*). Damit soll zum Ausdruck kommen, daß die Rechtfertigung nicht durch die Werke mitbedingt ist und die Werke nicht eigenes Verdienst, sondern göttliches Tun im Menschen sind. Der Verfasser führt dann noch aus, wie die Glaubensbetätigung des Christen sich nach Luther näherhin in der Selbst-, Gottes- und Nächstenliebe gestalten soll. Ein ausführliches Sachregister erleichtert die Benutzung des Buches.

Das Ganze ist so sorgfältig durchgearbeitet, wie wir es von Dittrich gewöhnt sind. Klar und treffend sind die leitenden Grundgedanken herausgehoben, und bis zu einem gewissen Grade gelingt es dem Verfasser auch,

die großen Paradoxien, so besonders die Paradoxie des Gottes, der das Böse verbietet und es selbst verursacht, und die Paradoxie, daß der Mensch nicht frei ist und doch verantwortlich gemacht wird, als wäre er frei, im Geiste Luthers verständlich zu machen. Aber es wird doch notwendig sein, anzuerkennen, daß hier Widersprüche vorliegen, die auf rein ethischem Boden nicht zu lösen und nur durch die Einwirkung außerethischer Momente zu erklären sind. Treffend sagt der protestantische Theologe Th. Siegfried in seiner Studie über *Luther und Kant* (Gießen 1930, S. 29 f.): „Der Gegenbegriff der Sünde ist bei Luther der ‚Zorn‘ Gottes. In diesen gehen, wie man längst bemerkt hat, außerethische Momente ein. Jakob Böhme folgte in der Tat den Spuren Luthers, als er den Grimm Gottes zu der dunklen Macht machte, die überall in der Welt hervorbricht. Das Grauen vor dieser Macht geht in Luthers Sündenbegriff ein, also das Moment, das man als Kreatur- und Nichtigkeitsgefühl umschrieb. Und wenn Luther in einer Reihe mit der Sünde Gesetz, Tod, Hölle und Teufel nennt, so ist sicher nicht an bloße Straffolgen der Sünde gedacht. Die Gewalten, die um der Sünde willen über den Menschen mächtig geworden sind, Gesetz und Teufel, sind eigene Mächte, deren Dämonie auch den Gläubigen und oft gerade ihn verfolgt . . . Wenn in Luthers Dämonenangst Sündenangst steckt, so steckt doch auch in seiner Sündenangst ein Stück primitiven Dämonismus“. Wie schwer eine befriedigende Darstellung der Ethik Luthers ist, betont der Verfasser selbst im Vorwort.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

L'âme et le corps d'après Spinoza. Par Paul Siwek. Paris 1930.

F. Alcan. 8°. XXVII, et 199 pp. 25 Fr.

Die Schrift ist in drei Teile gegliedert: 1) Le corps a) L'essence du corps humain, b) la composition des corps-atomisme physique, c) l'activité des corps. 2) L'âme a) l'âme est l'idée du corps, b) le dynamisme de l'idée, c) »l'idéepassion«, d) le déterminisme de l'idée (relation entre l'intellect et la volonté). 3) L'activité psychophysique a) quel genre de causalité peut-il subsister dans le système de Sp. b) la causalité efficiente convient à Dieu seul chez Sp., c) la causalité des modes, d) nature du parallélisme psychophysique chez Sp. e) différences principales entre le parall. psychoph. moderne et celui de Spinoza.

Der Verfasser, Professor der Philosophie zu Krakau, sucht auf Grund einer ausgedehnten Literatur deutschen, französischen, englischen, polnischen, holländischen und italienischen Ursprungs und insbesondere der gesamten Werke Spinozas selbst, Stellung zu der oft ventilierten Frage zu nehmen. Dabei warnt er vor einer tendenziösen wie modernisierenden Interpretation der Gedankengänge Spinozas, an der einige Arbeiten krankten. Insbesondere weist er hin auf die Verschiedenheit der Auffassung des modernen psychophysischen Parallelismus, die nicht immer bei Vergleichen und Zusammenhangskonstruktionen mit Spinoza beachtet würden. So geht der Verfasser

durchaus mit nüchternen Sachlichkeit vor und setzt sich mit den zahlreichen Auffassungen, die im Laufe der Zeit nicht ohne Scharfsinn und ausgedehnte geschichtliche Untersuchungen Spinoza zugeschrieben wurden, in konzilianter Tone auseinander. Vor allem ist die geschickte Kombination der zahlreichen in den Werken zerstreut sich findenden Äußerungen hervorzuheben, die manches in einem neuen Lichte erscheinen lassen. Darum ist die Schrift beachtenswert und ein schätzenswerter Beitrag zur Spinozaliteratur, weshalb sie empfohlen werden kann.

St. Augustin b. Bonn.

Dr. Kiessler.

Goethe als religiöser Denker. Von E. Franz. Tübingen 1932, J. C. B. Mohr. gr. 8. XI, 287 S. *M* 10,—.

Inhalt: 1. Voraussetzungen. 2. Religion und Ironie. 3. Religion und Ehrfurcht. 4. Religionspsychologie. 5. Religionsgeschichte. 6. Religionsphilosophie.

Der Verfasser bemüht sich auf dem Wege methodisch strenger Quellenkritik ein Bild von Goethes Bedeutung als religiöser Denker zu geben. Besonders wird Goethes Lehre von den drei Ehrfurchtsformen und ihre Beziehung zu der „persönlichen, bejahenden und numinosen Ehrfurcht“ einer gründlichen Analyse unterzogen. Goethe ist nach dem Verfasser nicht nur als Dichter, sondern auch als Philosoph durchaus ernst zu nehmen. Er hat auch für die Gegenwart Bedeutung, insofern sich bei ihm Ansätze zu der einzig befriedigenden Lösung heutiger religionsphilosophischer Probleme finden.

Goethe lehnt die Philosophie des Christentums ab. Der Pantheismus macht den Kern seines Glaubens aus. Die Welt ist ihm durchwaltet von göttlichen Kräften. Ihr eigentliches Wesen bleibt im Dunklen. Die Schöpfungen der menschlichen Kultur heben sich wie ein farbiger Regenbogen von dem dunklen Hintergrunde des rätselhaften Universums ab. Je tiefer er diese Rätselhaftigkeit und Unheimlichkeit empfindet, um so lebhafter bejaht er das irdische Leben mit seinen Kulturwerten. Besondere Anerkennung spendet der Verfasser der „ehrfürchtigen Haltung“ Goethes, für die alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist. Bei dieser Haltung ist nach seiner Meinung die Sache der Religion besser aufgehoben als „bei einer dünnkelhaften Theologie, die in Verkennung der wirklichen Lage im Namen Gottes selber zu sprechen wähnt“ (251).

Fulda.

E. Hartmann.

Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung. Von H. Rickert. Tübingen 1932, J. C. B. Mohr. gr. 8. 544 S. *M* 18,—.

Inhalt: Metodologische Vorbemerkungen und Stellung des Problems. 2. Thema und Gliederung des ganzen Werkes. 3. Die Einheit des faustischen Charakters. 4. Die Wette und der Vertrag mit dem Teufel. 5. Nach der Wette. 6. Die Gretchentragödie. 7. Der Weg zu Helena. 8. Die Helena-tragödie. 9. Die Herrschertragödie. 10. Das ewige Werden. 11. Die Idee der Faustdichtung und Goethes Weltanschauung.

Das Buch, das aus Vorlesungen für weitere Kreise von Studenten entstanden ist, wendet sich an alle, die das Bedürfnis haben, Goethes „Faust“ als Ganzes zu verstehen, so wie der Dichter ihn uns in zwei Teilen als abgeschlossenes Werk hinterlassen hat. Die Literatur über den „Faust“ lehrt bekanntlich zum größten Teil, der „Faust“ sei kein Ganzes und enthalte außerdem viele Widersprüche. Rickert erbringt demgegenüber den Nachweis, daß trotz der sich durch 60 Jahre hindurch erstreckenden Arbeit Goethes am „Faust“, für die anfangs kein umfassender Plan vorhanden war, schließlich doch ein Ganzes zustande gekommen ist. Die gesamte Handlung dreht sich, wie der Verfasser in seiner gründlichen Untersuchung dartut, um ein im „Prolog im Himmel“ formuliertes Thema. Zunächst wird, als dem Prolog entsprechend, Fausts Charakter in seiner Einheit dargestellt. Sodann zeigt der Verfasser, wie der Held durch die Gretchentragödie, die Helena-tragödie und die Herrschertragödie als Stufen seiner Entwicklung hindurchgeführt wird. Der Uebermensch, der Wissen, Sinnlichkeit, Schönheit und Macht im Uebermaß genießen wollte, ringt sich schließlich dazu durch, nichts anderes sein zu wollen als ein freitätiger Mensch unter anderen freitätigen Menschen. Trotz schwerer Schuld wird sein rastloses Streben immer mehr geläutert. Darum ist auch der vielumstrittene Schluß, der Faust auf den Weg zum Himmel bringt, als das notwendige Endglied dieses in sich geschlossenen dramatischen Ganzen zu verstehen. Zum Schlusse zeigt der Verfasser in lehrreicher Weise, wie die Entwicklung, die Faust durchmacht, einen Parallelismus zur Entwicklung von Goethes persönlicher Stellung zum Leben und zur Welt erkennen läßt, und wie auch von hier aus die weltanschauliche Einheit des „Faust“ verstanden werden kann.

Fulda.

E. Hartmann.

Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe.

2. Band. Herausgegeben von J. Elbogen, J. Guttmann und E. Mittwoch. Berlin 1931. Akademie-Verlag. Lex. Schriften zur Philosophie und Aesthetik. LX, 428 S. *M* 12,50.

Nachdem der erste Band der Jubiläumsausgabe diejenigen der frühen philosophischen und ästhetischen Arbeiten, die Mendelssohn später als „Philosophische Schriften“ zusammenfaßte, veröffentlicht hat, kehrt der vorliegende Band wieder zu den Anfängen der Mendelssohnschen Schriftstellerei zurück. Er beginnt mit der frühesten datierten deutschen Abhandlung, die uns erhalten geblieben ist, und enthält dann alle Schriften zur Philosophie und Aesthetik bis zum Jahre 1766.

In die Bearbeitung des zweiten Bandes haben sich F. Bamberger und L. Strauß geteilt. Die musiktheoretische Abhandlung „Versuch, eine vollkommen gleichschwebende Temperatur durch die Konstruktion zu finden“, hat H. Borodianski eingeleitet und erklärt.

Der erste Abschnitt des 2. Bandes enthält Entwürfe, Dispositionen, Auszüge und Bemerkungen aus Kollektaneenbüchern Mendelssohns, in

denen sich der Verfasser naturgemäß viel ungezwungener äußert, als es in den für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften der Fall ist. Von den 16 folgenden Abhandlungen ist die umfangreichste und bedeutendste die *über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin preisgekrönt worden ist (1763). In dieser Abhandlung, welche zeigen will, daß die metaphysischen Wahrheiten zwar derselben Gewißheit, aber nicht derselben Faßlichkeit fähig sind wie die geometrischen Wahrheiten, tritt die enge Verwandtschaft der Mendelssohnschen Anschauungen mit der Philosophie von Leibniz deutlich zu Tage. Seine Auffassung der mathematischen Erkenntnis ist ganz die von Leibniz. Auch das ontologische Gottesargument trägt er in der Form vor, die ihm Leibniz gegeben hat.

Der Band schließt sich in der Sorgfalt der Bearbeitung und der Gediegenheit der Ausstattung seinen Vorgängern würdig an. **E. Hartmann.**

Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry. Forschungen zur neueren Philosophie, herausgegeben von Hans Meyer, III. Von E. J. Scheller. Halle 1929, Max Niemeyer. XV u. 288 S. *M* 14, —.

Der eigentliche Zweck der Untersuchung ist der angebliche Ontologismus Gratrys. Scheller gelingt es glänzend, nachzuweisen, daß davon bei Gratry keine Rede sein kann. Ebenso weist er mehr als überzeugend nach, daß Gratsy auch in keiner Weise als Ahn Schellers in Anspruch genommen werden darf.

Aber das Positive der Untersuchung ist weit wertvoller. Aus ihm wird es auch verständlich, wie die Neuscholastik der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts zu ihrem Mißverständnis Gratrys kommen konnte. Die Neuscholastik war im Grunde genommen, trotz aller Nachfolge Thomas von Aquinas, doch eine Herübernahme des Ideals einer „induktiven Metaphysik“, wie es sich von Lotze und Eduard v. Hartmann her gebildet hatte. Dazu kam eine sehr formalistische Syllogistik, die ihren eigentlichen Traditionsgrund, wie de Vries neuerlich in der *Scholastik* sehr eingängig gezeigt hat, im deutschen Rationalismus hat (VI [1931] 196—221). Damit war ihre Abneigung gegen alles gegeben, was irgendwie in der Richtung des klassischen Augustinismus lag. Der reifste Erneuerer dieses klassischen Augustinismus in dieser Zeit ist aber Gratsy. Man wird gemäß den Untersuchungen Schellers sagen können, daß sich in ihm leibnizsche Tradition mit der Tradition eines augustiniistisch gesehenen Thomas verbindet. Konvergenz der Realwissenschaften zu einem „Universal-Blick“ (in Verwandtschaft zur Konzeption Newmans in der *Idea of a University*), Philosophie der Mathematik (in Ausbau Leibnizs), Apriorismus des Religiösen (in einer Art Vorläuferschaft der Art, wie Maréchal heute den augustinischen Thomas herausarbeitet), — das bindet sich in ihm zur Einheit. Es ist in dieser Form die neuzeitliche Erneuerung der Weise, wie Thomas im Kommentar zu Boethius *De Trinitate* drei Methoden in eine zu binden sucht: realwissenschaftliche Induktion,

mathematische Exaktheit, theologische letzte Sicherheit. Von hier aus kann Gratry sicher für sich beanspruchen, die echtere Erneuerung des Aquinaten zu sein. Dabei bleiben aber zwei Schwächen unwegdeutbar (die Scheller auch mehrfach anmerkt): einmal die ungeklärte Bindung zwischen realwissenschaftlicher Induktion der Konvergenz und der im ersten Schritt bereits einsetzenden religiösen Spekulation; dann aber innerhalb dieser Spekulation selber das ungeklärte In-Eins zwischen strenger Forschung und religiös-praktischer Betrachtung. So wird man wohl sagen müssen, daß die Ergebnisse Gratrys zum großen Teil verschwinden. Aber in seiner Methodik stellt sich das alte Problem des Aquinaten (der obigen Bindung zwischen Realwissenschaft, Mathematik und Theologie) so scharf dar, wie bei keinem der Vertreter der Neuscholastik, die doch eben nur einen aristotelischen Thomas im Medium des deutschen Rationalismus sah.

München.

Erich Przywara S. J.

Die psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik Franz Brentanos. Von Alfons Werner. Hildesheim 1931, F. Borgmeyer. 170 S. *Nb* 8,—.

Jedes Buch über Franz Brentano müssen wir heute mit Freude begrüßen; denn wir fangen an, einen Denker zu verstehen, der wie Bolzano das gegenwärtige philosophische Denken zutiefst beeinflußt hat. Wenn auch vorläufig alle Arbeiten über Brentano Deutungsversuche sein können, da der große Nachlaß immer noch nicht ganz der Oeffentlichkeit bekannt ist, so ist doch eben die vorliegende Arbeit besonders wertvoll, weil sie sich mit Fleiß und Geschick bemüht, die grundlegenden philosophischen Gedanken Brentanos in systematischem Zusammenhang darzustellen. Die Entwicklung im Denken Brentanos wird in allen Teilen vom Verfasser richtig gezeichnet. Zu beachten ist hier besonders die Tatsache, daß Brentano (cf. Bolzano, Husserl!) unter dem Einfluß mathematischer Studien zur Philosophie kam, so daß wir in Aristoteles, in der Mathematik und in den Naturwissenschaften die Komponenten erkennen, aus denen sich das Brentanosche Denken entwickelte. Dadurch wird auch ersichtlich, daß in der Philosophie Brentanos metaphysische Probleme vorherrschend waren, und die Frage, ob Brentano mehr Metaphysiker als Psychologe war, dürfte durch Werner wohl abschließend beantwortet sein. Trefflich ist der Hinweis des Verfassers auf die im Jahre 1905 vollzogene Wendung im philosophischen Denken Brentanos. Das Reale (in der Deutung Brentanos!) wird zum „alleinigen Gegenstand unseres Denkens, und das evident erkennende Subjekt ist die ausschließliche Grundlage aller Erkenntnis“. Damit ist die Wendung vom ontologischen zum gnoseologischen Standpunkt vollzogen. Sodann stellt der Verfasser im psychologischen Teil seiner Arbeit die sog. sekundären und primären Objekte heraus und findet hier mit Recht Ansatzpunkte für metaphysische Gedankengänge. Das Psychische wird in seiner metaphysischen Seinsstruktur erkannt, von wo aus grundlegende metaphysische Begriffe

gewonnen werden. Das Bewußtseinsgegebene und die noetischen Gegenstände (im Sinne Brentanos) weisen über sich hinaus auf transzendentes Reales. Im zweiten Teil gibt der Verfasser zunächst einen guten Ueberblick über Brentanos Urteilslehre, entwickelt Brentanos Lehre von den Erkenntnissen, denen mathematische Sicherheit zukommt, und findet in der Wahrscheinlichkeitslehre eine „sichere“ Fundierung der Existentialbehauptung von Transzendentem. Damit ist der Weg für metaphysische Gedankengänge frei. Der Feststellung des Verfassers, Brentanos Metaphysik sei ganz auf das Existierende gerichtet, stimmen wir nach seinen klaren und sicheren Ausführungen gern zu.

Bonn.

H. Fels.

Der Versuch einer Ueberwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch. Von Fritz Joachim v. Rintelen. Sonderabdruck aus „Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“. Halle 1930, Niemeyer. 60 Seiten.

Man geht nicht zu weit, wenn man mit Spieß Ernst Troeltsch als den größten Theologen des Protestantismus ansieht. Nicht als ob Troeltsch dem Protestantismus eine geschlossene und systematische Theologie oder eine dauerhafte Fundamentierung der philosophischen Präambeln der theologischen Wissenschaft gegeben hätte — all sein Bemühen in dieser Hinsicht mußte bei dem Fehlen eines sicheren Ausgangspunktes der Spekulation im Protestantismus ergebnislos bleiben, und das Religiöse immer mehr der Relativierung anheimfallen. Die Größe des Theologen Troeltsch ist vielmehr darin zu sehen, daß er, von der Notwendigkeit objektiver Normen überzeugt, einen unablässigen Kampf gegen den Relativismus führte, ohne jedoch einen endgültigen Sieg zu erringen.

Es ist nicht zufällig, daß das Wertproblem im Denken Troeltschs einen großen Raum einnimmt. Hinsichtlich der Religionstheorie hat schon Spieß darauf aufmerksam gemacht und die Einflüsse namhaft gemacht, die auf Troeltschs Stellungnahme gewirkt haben.

Nun ist aber die Religionstheorie bei Troeltsch — wie weithin im Protestantismus — bestimmt von gewissen geschichtsphilosophischen Grundanschauungen, und man wird daher die Religionstheorie nur durch Aufdeckung ihrer geschichtsphilosophischen Grundlagen zu verstehen vermögen. Die Geschichtsphilosophie Troeltsch's ist nun angewandte Wertphilosophie, und darin hat Tr. richtig gesehen, daß der Historismus, der alles relativiert, mit Hilfe der Wertphilosophie am besten überwunden wird.

Es ist das Verdienst des Münchener Privatdozenten Dr. F. J. v. Rintelen, in seiner Untersuchung *Der Versuch einer Ueberwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch* eine notwendige Ergänzung der Arbeiten von Emil Spieß vorgenommen zu haben durch die Aufhellung der geschichtsphilosophischen Gedankengänge, an denen sowohl die geistige Entwicklung Troeltsch's sichtbar wird, wie auch der wertphilosophische

Gehalt nicht nur des Denkens Troeltsch's, sondern auch der einflußreichsten Denker seiner Zeit. Nach einem theologischen Supernaturalismus, in den bereits Lotze's Geltungsbegriff und nach ihm Dilthey's historischer Individualismus einfließen, kam Tr. unter den Einfluß Windelbands und Rickerts, übernahm von ihnen die Scheidung der nomothetisch-generalisierenden naturwissenschaftlichen von der idiographisch-individualisierenden geisteswissenschaftlichen Methode. Die Schätzung des Individuellen zumal in der Geschichte als des unwiederholbar Werthhaften ergab sich damit von selbst. Aber der Versuch, die Vielheit des historischen Geschehens durch ein Ueberhistorisches, durch ein formales Reich der Werte, die im Gulten aufzuweisen sind, im Sinne Rickerts zu meistern, scheiterte für Tr. an dem Formalismus einer solchen Lösung. Wenn Tr. nunmehr auf Grund der Einsicht von der Notwendigkeit der Einbeziehung des Materialen den idealistischen Dualismus ablehnte, so war gleichwohl sein Uebergang zu einem individualistischen Realismus ein Irrgang und nicht folgerichtig gefordert (nach v. Rintelen ist hier ein „unorganischer Bruch“ zu sehen). Nur ergab sich aus diesem neuen Standpunkt folgerichtig Tr. antisystematische Haltung, obschon mit ihr das bleibende Streben nicht in Einklang steht, dennoch „für die Ueberfülle der wertbestimmten Erscheinungen ein ordnendes Prinzip zu finden, einen einheitlichen Gedanken zu erfassen, der das Ganze sinnvoll zu erklären vermag“ (19). Der in dieser Epoche einsetzende Einfluß Max Weber's und Hegel's, dazu nachwirkende Gedanken Schleiermacher's führten Tr. zur Bildung des Begriffs der Kultursynthese als eines Ganzen zahlreicher Individuen, die eingebettet ist in die Dynamik der historisch-universalen Entwicklung. Logische Allgemeinbegriffe haben hier keine Berechtigung mehr, vielmehr liege im Begriff der Kultursynthese ein historischer Allgemeinbegriff vor. Insofern die einzelne Kultursynthese in der vorhergehenden ihre Wurzeln hat und in die nächste hineinreicht, sind sie untereinander verbunden; die höhere Einheit finden sie in der Universalgeschichte. Nach Tr. ist es aber falsch, im historischen Werden einen dauernden, werthhaften Aufstieg zu sehen zu einem Endziel hin. Eine derartige Auffassung widerlegt die Geschichte selbst; es hat vielmehr jegliche Kultursynthese ihren Eigenwert. Will man sie dennoch werten, so bleibt dafür schließlich nach Tr. nur die „formale Humanitätsidee eines allgemeinen Menschentums“ übrig. Daß Tr. dieser Idee einen metaphysischen Hintergrund in einem Panentheismus, der dann zuletzt zu einer polymorphen und stets wechselnden Wahrheit führt, eine Vertiefung zu geben versucht, liegt eigentlich außerhalb des von ihm verfolgten Gedankenlaufes (30). — Der in solchen Anschauungen begründete Verzicht auf objektive und unwandelbare Normen ließ Tr. in seinen letzten Lebensjahren von dieser Ansicht wieder abrücken. Mit einer Wendung zum Ethischen sieht er nunmehr in der seelischen Größe und geistigen Pflege des „personalen Subjektes“ den einzigen zentralen Wert. Persönlichkeits-

gestaltung und Gewissensmoral garantiert ihm allein die Beziehung zu zeitlosen und überhistorischen Normen, die Geschichte bildet nur „den Untergrund für die allein werthafte, persönliche Entscheidung und Heiligung“ (35). In der individuellen Lebenssphäre ist nur die „Erzeugung von Werten und Kulturwerten das einzig Zeitlos-Allgemeingültige“ (36). So meint Tr. den Skeptizismus unwirksam gemacht und die Grundlage echter Humanität gefunden zu haben. Daß aber Tr. mit diesem Abschluß seines Denkens aus dem Subjektivismus und schließlichen Relativismus trotz der Hervorkehrung des Ethischen nicht herausgekommen ist, ist leicht zu sehen.

Wenn Tr. am Idealismus die Beziehungslosigkeit der formalen Wertungen zur Wirklichkeit ausstellte, so war er damit im Recht. Seine Wendung zum anderen Extrem, zu einem individuellen Realismus, wenn man so sagen darf, führte ihn indes vollends zum Relativismus. Die Lösung des Problems liegt grundsätzlich in der Mitte. Ein kritischer „Wertrealismus“, der nicht die Wahrheitsfrage von der Wertfrage trennt, der das „Reich der Werte“ im Reich des Seienden verwirklicht sieht, erscheint als die alleinige Bewahrung vor Relativismus und Historismus. Ohne Frage fügt der Wertbegriff zum bloßen Seinsbegriff ein Moment hinzu, aber die Grundlage für jede Bildung der Wertbegriffe bleibt das Sein, welches durch den Wertbegriff als bezogenes Sein charakterisiert wird, bezogen auf Ideale, die im konkreten Sein zu mehr oder weniger intensiver Verwirklichung gelangen. Als letzter Beziehungspunkt für eine Wertskala erscheint ein höchster, allein absoluter Wert, das *Summum bonum*. Innerhalb dieser Grundlinien gibt es allerdings für eine realistische Wertphilosophie noch eine Fülle von Problemen.

Die Grundlegung einer solchen Wertphilosophie in Angriff zu nehmen, ist die Absicht v. Rintelens, der in der hier gekennzeichneten sorgfältig gearbeiteten (das weisen die zahlreichen und genauen Belege aus) und mit Scharfsinn durchgeführten Voruntersuchung eine größere Arbeit über „Das philosophische Wertproblem“ ankündigt. Eine vielverheißende Probe hat v. Rinteløn bereits gegeben in seinem Aufsatz in der Festschrift Geysers *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems* wie auch in seinem Beitrag zur Augustinusfestschrift der Görresgesellschaft *Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken*. Man darf mit Spannung der größeren Arbeit entgegensehen.

Münster.

Heinr. Kühle.

Richard Wagner (poète et penseur). Par H. Lichtenberger. Paris 1931, F. Alcan. Nouvelle édition. 8°. 448 p. 60 Fr.

Table des matières: I. Enfance et jeunesse. II. Wagner à Dresden. III. Wagner en exil. IV. Retour de Wagner en Allemagne. V. Conclusion et bibliographie.

Lichtenberger, Professor an der Sorbonne, ist das deutsche Geistesleben nicht unbekannt. Seine Arbeiten über die Nibelungen (1891), seine

Geschichte der deutschen Sprache (1895), Nietzsches Philosophie (1923), H. Heine (1905), Novalis (1911), Goethe und Wagner haben ihn mit vielen Erscheinungen deutschen Denkens vertraut gemacht.

In dem vorliegenden Werke weist er sich über eine eingehende Kenntnis des umfangreichen Schrifttums aus, das sich an den Namen R. Wagners knüpft. Vor allem an Hand der Werke Wagners selbst versteht er es, die Entwicklung des Genius zu zeichnen. Alles Aeußerliche und Nebensächliche weiß er dabei in untergeordneter Stellung zu halten und die Entwicklungslinien in wohltuender Klarheit zu zeichnen. Dabei ist er von großer Verehrung und Bewunderung für seinen Helden erfüllt und weiß den Leser in einer vorwärtsdrängenden Spannung zu halten, die vom Inhalt her gerechtfertigt ist, aber auch durch die Schönheit der Form gefördert erscheint. Dabei sucht er sich aber vor einer blinden Begeisterung zu bewahren; vielmehr hat er ein offenes Auge für die Schattenseiten Wagners und läßt auch die Gegner W.s ausführlich zu Worte kommen. Die starken Ausdrücke dieser Gegner, namentlich bei Nietzsche, versteht er auf den sachlich berechtigten Inhalt zu reduzieren. Sein Schlußurteil faßt er in die Worte; „Je ne vois aucun intérêt à faire de Wagner une image de sainteté: il n'y gagne rien. Il est un mime, avec les traits irrécusables de ce type humain, mais un mime d'un format tel qu'on ne peut refuser une pleine administration ni à la personnalité ni à l'artiste“.

H. Kiessler.

XI. Vermischtes.

Das Problem der Persönlichkeit. Grundriß einer ganzheitlichen Weltanschauungslehre. Von Dr. Franz Hluka. Berlin 1929, C. Heymann. 8^o. 120 S. M 8,—. (Bibliothek für Philosophie. Herausgegeben von Ludwig Stein. 31. Bd.)

Wie der Untertitel andeutet, geht es in der vorliegenden Untersuchung um das Thema „Persönlichkeit und Weltanschauung.“ Hluka knüpft an Sprangers „Lebensformen“ und Diltheys Typenlehre an. Er will den Zusammenhang der Weltanschauung mit der lebendigen Persönlichkeit festhalten, aber zugleich den Relativismus der Lebensphilosophie überwinden und der Weltanschauung objektive Bedeutung sichern. Die Objektivität versteht er im Sinne Kants. Danach wird die Objektivität nicht durch transzendente Unabhängigkeit, sondern durch Einordnung in den Zusammenhang einer kategorial bestimmten Ordnungsganzheit begründet. Die Objektivität der Weltanschauung wird nun bei Hluka in folgender Weise gesichert. Die Weltanschauung ist allerdings durch den Persönlichkeitstypus bedingt, die typische Struktur der Persönlichkeit aber entspricht den typischen Ordnungsganzheiten der gegenständlichen Welt. Es gibt vier verschiedene kategorial bestimmte Ordnungszusammenhänge, deren jeder eine Ganzheit bildet und dadurch objektive Geltung hat: die kausale Naturordnung, die Rechtsordnung, die ästhetische Formenwelt und die religiöse

Welt der Heiligkeit. Dem entsprechen vier Geistestypen: der theoretische, der Machttypus, der ästhetische und der religiöse Typus. Jeder Typus erlebt das Unbedingte in dem ihm entsprechenden Ordnungszusammenhang, und indem dieses Erlebnis rational ausgestaltet wird, entstehen die typischen Weltanschauungen.

Die scharfsinnige Studie ist ein bedeutsamer, bis ins einzelne sorgfältig durchgeführter Versuch, der Weltanschauung trotz ihrer persönlichen Bedingtheit eine Objektivität im Sinne Kants zu geben. Sie kann allerdings nur befriedigend sein für den, der den Realitätsbegriff Kants teilt.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Das Gesetz der Form. Briefe an Tote. Von Hermann Hefele. Jena 1928, Eugen Diederichs.

Der vom Verfasser immer wieder betonte Gedanke, daß nichts Großes in der Welt ohne hewußte Formung des Willens und ohne Entsagung entstehe, ist nicht neu. Es war aber gut, ihn wieder einmal entschieden auszusprechen in einer Zeit, die allzustark das „Ausleben“ alles bloß Triebhaften betont hat. Und wenn es da einmal heißt: „Das Opfer der Triebe steht nicht am Ende, sondern am Anfang des Weges“, so können wir das nur unterschreiben. Verfasser scheint dann aber im Fortgang seines Buches dies Ziel aus dem Auge verloren zu haben, indem er Form und Ordnung zum absoluten Selbstzweck erhebt. „In Briefen an Tote“ spricht er sich über diese Idee aus. Alle Gebiete des Lebens — Bildung, Kunst, Religion, Sittlichkeit, Politik, Staat und bürgerliche Ordnung — sie alle erfaßt er in je einem hervorragenden Repräsentanten der Vergangenheit, an den er seine Briefe richtet, mit der entschiedenen Tendenz, den ganzen Reichtum des Lebens auf einen Generalnenner zu reduzieren, und den einzigen Wert in allem, was je geschah und geschaffen wurde, nur darin zu erblicken, in wie weit sich darin Form und Ordnung verwirkliche. Und zwar Form und Ordnung ausschließlich in der Welt des Menschen. Alles andere wird vom Verf. grundsätzlich abgelehnt, wenn er immer wieder betont, daß „das Menschliche dem Menschen das Höchste und Einzige sei“, daß er selbst fern bleiben wolle sowohl „von der Brunst des Tieres wie von der Extase des Engels.“

Zwar erkennt Verfasser an, daß die Harmonie des weltumfassenden All draußen irgendwo in der Unendlichkeit liege, daß sie aber für uns nicht in Betracht komme, weil wir sie nicht in eine für uns kommensurable Form pressen können. — Hier wird vielleicht am deutlichsten, wie sehr die Form für ihn Selbstzweck ist. Verfasser verzichtet lieber auf das Göttliche, als auf das Ausruhen in der reinen Form. — So wendet sich in ihm ein fast fanatischer Haß gegen Mystiker und Gottsucher, die er, als Falschmünzer und Hochstapler brandmarkt. Und seiner Weisheit letzter Schluß ist zunächst der, daß es kein Mensch weiter bringen könne, als Kinder zu zeugen und zu ernähren, so gut er es vermag. — Dann aber spricht er

an anderer Stelle seines Buches wieder in fast hymnischer Weise von einem Glauben, der über den „Gott der Wirklichkeit“ hinaus „ins Reich der höheren Werte steigen will, weiter, als ein Menschenauge reicht, und weiter, als das kühnste Ahnen strebt, dorthin, wo das letzte Ein und Alles webt und wirkt.“ Dieses reine Sein, von dem jeder in seiner Sprache spricht, warum soll er es nicht Ordnung nennen dürfen!

Was uns hier als widerspruchsvoll in dem Werke des Verfassers anmutet, ist aber vielleicht ein Ehrenzeugnis für seinen Drang zum Uebersinnlichen, der sich nicht ganz unterdrücken läßt, und der dann plötzlich fast wider Willen elementar hervorbricht. — Verfasser hat sich in eine Idee — die allein seligmachende Form — verrannt und stürmt nun mit Scheuklappen vor den Augen an allen übrigen Werten vorbei, bis er plötzlich in seinem blinden Eifer an sie anrennt, und eben dadurch ihrer Wirklichkeit gewahr wird.

Aber vielleicht muß es so sein, daß der Ausgleich in der Mitte zwischen den Polen nur in einer stillen Stunde betrachtend von uns erkannt wird, daß aber der Pendel immer abwechselnd ganz stark nach der einen oder der anderen Seite ausschlagen muß, soll er nicht in der Mitte zum Stillstand kommen. — Vielleicht ist im Metaphysischen Inhalt und Form überhaupt nicht von einander geschieden; unser diskursives Denken aber vermag auf einmal immer nur einen Wert ins Auge zu fassen, während der andere zeitweilig verblaßt. — Wenn Goethe sagt: „Der Handelnde muß einseitig sein“, so muß es vielleicht auch der Betrachtende, dessen Betrachtung einer Handlung verwandt ist, jener nämlich, der zugleich Apologet ist, und der vergessene oder eine zeitlang mißachtete Werte wieder einmal der Mitwelt ins volle Licht des Bewußtseins rücken will. — Und in diesem Sinne hat das Werk des Verfassers entschieden etwas zu sagen und vielleicht auch eine Kulturmission zu erfüllen.

Dr. Käte Friedemann.

Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft. Von Roman Jngarden. Halle 1931, Max Niemeyer. gr. 8^o. VIII u. 389 S. Geh. *№* 18,—; geb. *№* 20,—.

Der Beantwortung der Frage, was das literarische Werk und insbesondere das literarische Kunstwerk sei, ist die vorliegende ebenso gründliche wie interessante Arbeit gewidmet. Es ist, wie auch der Verfasser sagt, eine merkwürdige Tatsache, daß wir täglich mit literarischen Werken umgehen, sie lesen, sie kritisieren, sie auf uns wirken lassen, und doch, wenn man uns die Frage vorlegt, was ein literarisches Werk eigentlich sei, müssen wir gestehen, daß wir kaum eine restlos befriedigende Antwort geben können. Daß das literarische Werk ein „wahres Wunder“ ist, das „existiert und lebt und auf uns wirkt, unser Leben außerordentlich bereichert . . .“ und doch „nur ein seinsheteronomisches Gebilde ist, das im Sinne der Seinsautonomie

wie ein Nichts ist“, werden wir dem Verfasser nach dem Studium seines bedeutsamen Werkes nicht bestreiten können. Um zu diesem Resultat zu kommen, hatte der Verfasser einen weiten Weg zurückzulegen. Zunächst galt es, einsichtig zu machen, daß das literarische Werk nicht ein „einschichtiges Gebilde“ ist, sondern einen „mehrschichtigen Aufbau“ als sein Wesentliches aufweist. Da Jngarden kein belletristischer Schriftsteller ist und auch nicht den Anspruch erhebt, Künstler zu sein, sondern sich als Phänomenologe Husserlscher Observanz bekennt, verdichtet sich schon bald nach den ersten sachlichen Erörterungen seine Frage zu einem philosophischen Problem, dem er bereits in seiner Arbeit zur Husserl-Festschrift eine breitere Darstellung gewidmet hat, zu dem Problem „Realismus-Idealismus“. Die Frage heißt also nunmehr: Ist ein literarisches Kunstwerk „ein realer oder ein idealer Gegenstand?“ Mit dieser Fragestellung ist das Problem des literarischen Werkes in eine Fülle von einzelnen Problemen, die sich aus dem Realismus-Idealismus-Problem ergeben, hineingestellt. Sehr instruktiv ist es nun, sich durch diese Probleme hindurch vom Verfasser die philosophischen Grundlagen seiner Theorie des literarischen Kunstwerkes zeigen zu lassen. Aufschlußreich ist besonders das 5. Kapitel, das bemerkenswerte Beiträge liefert zur Neuorientierung der Logik zu formal-ontologischen Problemen und zur allgemeinen existentialen Ontologie. Es ist das besondere Verdienst des Verfassers, in Verbindung mit der „Wesensanatomie“ des literarischen Kunstwerkes die mit ihr innerlich verbundenen philosophischen Probleme erstmalig und doch zugleich grundlegend nicht nur referierend, sondern auch kritisch würdigend dargestellt zu haben, so daß aus seiner Arbeit Literaturwissenschaftler wie Philosophen in gleicher Weise Nutzen ziehen können. Wenn auch Jngarden manch offene Frage stehen läßt, so wird doch künftig auch eben ihretwegen niemand, der sich mit demselben Problem befaßt, Jngardens Werk unbeachtet lassen dürfen. — Jngardens Auseinandersetzung mit Husserl erscheint uns mehr eine *inclinatio capitis profunda* vor der Autorität des „verehrten Lehrers“ als im Rahmen dieses Werkes eine Notwendigkeit.

Bonn.

H. Fels.

Vom Leiden und Dulden. Von N Diederichs. Berlin u. Bonn 1930, F. Dümmler. 8°. 192 S. *M* 8,—.

Der Holländer N. Diederichs kommt aus der Schule Max Schelers. Die von Scheler angeregte Abhandlung glaubt die Leidensfrage ganz neu stellen zu müssen, da seit Jahrtausenden „die Problemfront sich noch kaum um einen Schritt verschoben hat.“ Der Verfasser folgt dabei der phänomenologischen Methode, indem er vom reinen Phänomen des Leidens ausgeht und dieses sprechen läßt.

Das Leiden, so wird ausgeführt, gehört zum Lebensprozeß, der als solcher zielhaft und ganzheitsbezogen ist. Leiden ist Entwerdung einer Ganzheit, ist Scheidung und Trennung. Im Leiden spaltet sich eine

Einheit in eine Zweiheit, das Leiden besteht im Wechselspiel einer um ihr Sein kämpfenden Einheit und einer werdenden Zweiheit. Das ist besonders deutlich in Tod und Geburt, den beiden Urformen des Leidens in der biologischen Sphäre. Im Tode wird der lebensunfähige Teil ausgeschieden, in der Geburt wird der Teil, der ein eigenes Ganzes geworden, aus dem bisherigen Zusammenhang entlassen. Das Leiden beruht letzthin nicht auf dem Eindringen eines völlig fremden Etwas, sondern es gehört zum Leben und ist eine Handlung des Lebens selbst. Es ist eine Selbstzerstörung im Dienste des Lebens. Geburt und Tod gehören zur Entfaltung des Lebens. Als schmerzliche Entwerdung einer Ganzheit hat das Leiden zugleich den tieferen Sinn, daß es hinweist auf den ursprünglichen Zusammenhang mit einer überlegenen Ganzheit und höheren Ordnung. Hier übernimmt Diederichs von Bergson, Driesch, Scheler u. a. den Gedanken einer Alleinheit der organischen Welt mit überindividuellem Leben: „Wir kommen also zu der allgemeinen Ansicht, daß in unserem höchsten Leiden, in dem Geborenwerden und Sterben der Lebewesen nicht diese selbst als vereinzelte Kreaturen den Schmerz tragen, sondern ein allgemeines überindividuelles Leben, das in allen Organismen lebt und wirkt, gebärt und stirbt. Nicht ich leide, sondern es leidet etwas in mir und durch mich, das mehr ist als ich bin.“

Tiefer als das sinnliche geht das geistige Leiden, es weist auch auf den Zusammenhang mit einer noch höheren Ordnung, mit dem Absoluten selbst. Mit Schelling, Hegel, dem Pantheismus des späteren Scheler und der tragischen Dialektik der Gegenwart hält Diederichs dafür, daß das Leiden bis in Gott hineinreiche und dadurch seinen tiefsten Sinn erhalte. „Das Leiden ist von hier aus gesehen eine Handlung der unendlichen Liebe, welche das Absolute, welche Gott selber ist. Die Schmerzen der Kreaturen sind ein Wirken Gottes durch sie und ihr Wirken in ihm, und dieses Wirken verfolgt kein anderes Ziel, als die Vergeistigung des Weltlichen, die Vergöttlichung des Kreatürlichen.“

Für die Ueberwindung des Leidens stehen zwei Wege offen. Das Abendland sucht durch energisches Handeln das Uebel auszuschneiden und zu vernichten. Die Methode des fernen Ostens sucht das Leiden nicht durch äußeres Handeln, sondern durch veränderte innere Einstellung zu überwinden. Hier wird man frei vom Uebel durch Nichtwiderstehen, durch ein inneres Sichzurückziehen und Loslösen. Am vollkommensten wird diese innere Ueberwindung, wenn das Dulden auf einer positiven Wertung des Leidens als eines Erweises der ewigen Liebe beruht. Beide Verhaltensweisen haben ihr relatives Recht: „In dem höchsten seelischen oder geistigen Leid, wo kein aktives Abwehren, kein Eingreifen von auswärts mehr möglich ist, dort ist das Handeln unmöglich und zwecklos. Hier kann und soll der Mensch nur dulden. Wo aber es in den mehr peripheren, in den sinnlichen und auch in den vitalen Leiden wohl in seiner Macht liegt, sich durch Handeln von diesen Leiden zu befreien, dort soll er dies auch tun.“

Man wird anerkennen müssen, daß der Verfasser das Problem wirklich neu in Angriff genommen hat und nicht bloß überliefertes Gut weiter gibt. Das Buch enthält eine Fülle tiefer und geistvoller Gedanken und stellt manches unter neue Gesichtspunkte. Es lebt darin viel vom Geiste Schelers. Etwas Erhabenes ist auch der Gedanke des leidenden Gottes der Liebe. Aber nicht umsonst unterscheidet die christliche Religion hier sorgfältig, indem sie betont, daß Gott nur in der angenommenen menschlichen Natur habe leiden können und das Leiden die Gottheit als solche nicht berühre. Es ist auch dem Menschen selbst zum Heile, daß Gott über dem Weltelend steht. Man spricht von dem Trost, der darin liegt, daß Gott mit und in uns leidet. Geht von diesem Trost etwas verloren, wenn das Leiden nicht bis in das Wesen Gottes reicht, so ist dafür unendlich trostvoller die Gewißheit, daß Gott größer ist als alles Uebel und der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht. Das gibt die Zuversicht des Sieges und der endgültigen Erlösung.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Maestro e Scolaro. Par M. Casotti. Saggio di Filosofiadell' educazione. Milano 1930, Soc. Ed. „Vita e Pensiero.“ gr. 8^o. 317 pag. L. 15,—.

Casotti versucht hier nicht mehr und nicht weniger als die Errichtung eines großangelegten, umfassenden, auf der Grundlage der neuscholastischen Philosophie aufbauenden Systems einer Erziehungslehre. Man wird sagen müssen: der Versuch ist wohl gelungen; der Aufbau ist klar und übersichtlich, die Gedankenführung straff und präzise. Die philosophischen Grundfragen der Erziehungswissenschaft werden in all ihrer Vielfalt und Verschlungenheit ebenso allseitig und gründlich behandelt wie die Probleme der eigentlichen Pädagogik selber. Das Buch hält sich streng in der spekulativen Ordnung, unter Absehung von allen praktischen Fragen der Didaktik. Im Ausbau seiner Gedanken weiß sich C. auch als Pädagoge als Erben einer alten Tradition, die in Thomas von Aquin's „De Magistro“ bereits einen frühen Höhepunkt erreichte und die durch Casotti durchaus und im besten Sinne selbständiges Buch gewiß nicht die kleinste ihrer Bereicherungen erfuhr.

Dr. A. Hildebrand.

Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ von Edmund Husserl. Halle 1930, Niemeyer. 24 S. M. 1,50.

Dieses „Nachwort“ mutet eigentümlich an; man kann es nicht so recht sagen, was es ist. Husserl weiß, daß seine „Ideen“ vielfach mißverstanden wurden und noch werden; doch auf alle Einwände des „Intellektualismus, des Steckenbleibens seines methodischen Vorgehens in abstrakten Einseitigkeiten, des überhaupt und prinzipiellen Nichtherankommens an die ursprüng-

lich-konkrete, die praktisch-tätige Subjektivität und an die Probleme der sogenannten „Existenz“, desgleichen an die metaphysischen Probleme“ antwortet Husserl „ausdrücklich“, daß er ihnen „keinerlei Berechtigung zuerkennen kann“. Es wäre nun sehr zu bedauern, wenn mit dieser „ausdrücklichen“ Erklärung die Diskussion über die Phänomenologie geschlossen würde. Das will Husserl selbst auch nicht; denn er bemüht sich, trotzdem er der Kritik „keinerlei Berechtigung zuerkennen kann“, ihr den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Bonn.

H. Fels.

Zum Problem der Bildung. Von Wolfram Steinbeck. Berlin 1930, Junker & Dünnhaupt. 35 S. *№* 1,50.

Die vorliegende Arbeit ist wohl als Programmschrift gedacht, von der leider nur der erste Teil geboten wird. Soweit aus diesem Teil ersichtlich ist, hat der Verfasser das Problem der Bildung allseitig und tief genug erfaßt, so daß seine weiteren Ausführungen mit Interesse erwartet werden dürfen. Erst wenn diese veröffentlicht sind, ist eine endgültige Stellungnahme möglich. Jedoch sei hier schon mitgeteilt, daß dem Verfasser Bildung ein Wertprinzip ist, sie ist „Funktion des Prinzips der Wertgegenständlichkeit in das individuell einzigartige Erleben“.

Bonn.

H. Fels.

Das lyrische Gedicht als ästhetisches Gebilde. Ein phänomenologischer Versuch. Von Johannes Ffeiffer. Halle 1931, M. Niemeyer. 113 S. *№* 5,50.

Aufgabe der vorliegenden Schrift ist es, den Sinngehalt des Gedicht-erlebnisses für das philosophische Bewußtsein herauszustellen. Da das lyrische Gedicht ein ästhetisches Sprachgebilde ist, war das sprachphilosophische Problem zu lösen, „in welcher spezifischen Funktion der Sprache gründet das Gedichtsein von Gedichten“? Die Beantwortung dieser Frage ist ebenso interessant wie aufschlußreich, zumal da der Verfasser seine Ausführungen im engsten Anschluß an Husserl, Heidegger und Becker bietet. Der philosophische Wert der Arbeit dürfte wohl in dem Aufweis der Bedeutung der Phänomenologie für die Aesthetik als strenge Wissenschaft liegen.

Bonn.

H. Fels.

Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung von Max Dessoir. 6., neu bearb. Aufl. Stuttgart 1931, Ferd. Enke. XII u. 562 S. brosch. *№* 16,—, geb. *№* 18,—.

Wenn Verfasser und Verleger es wagen konnten, das seit vielen Jahren bekannte und allseits sehr geschätzte Werk „Vom Jenseits der Seele“ in

sechster, neu bearbeiteter Auflage herauszugeben, dann ist damit schon gesagt, wie höchst zeitgemäß und wertvoll eine kritische Betrachtung der verschiedensten Probleme der „Geheimwissenschaften“ ist. Die vorliegende Auflage unterscheidet sich von den älteren Fassungen dadurch, daß die Berichterstattung in vielen Teilen kürzer geworden ist, neuere Erfahrungen mitgeteilt werden, insbesondere das Kapitel über die Anthroposophie gründlicher durchgearbeitet worden ist. Grundsätzlich ist zu sagen, daß die Stellung des Verfassers zum Okkultismus dieselbe geblieben ist, die er auch in den früheren Auflagen bekundet hat. Es ist keine Frage, daß das Buch in seiner neuen Form ein unentbehrliches Nachschlagewerk für alle das Gebiet des Okkultismus betreffenden Probleme ist

Bonn.

H. Fels.

Mitteilungen vom Büchermarkt.

Herr F. Meiner (Leipzig) weist darauf hin, daß er für einen großen Teil der philosophischen Werke, die in seinem Verlage erschienen sind, den Preis erheblich herabgesetzt hat. Das gilt vor allem von der im Jahre 1868 gegründeten, heute bereits über 200 Bände zählenden „Philosophischen Bibliothek“, die in Seminarien, Arbeitsgemeinschaften und in der heute in fast allen Oberklassen der höheren Schulen eingeführten philosophischen Propädeutik fruchtbare Verwendung finden kann.

Wir wollen es nicht unterlassen, auf das Neuerscheinen des großen Herderschen Konversationslexikons aufmerksam zu machen.

Es handelt sich hier um ein Werk, das ausgesprochen auf dem Boden der katholischen Weltanschauung steht und deshalb an Einheitlichkeit und Geschlossenheit alle anderen Werke dieser Art übertrifft.

Dazu kommt noch, daß das Herdersche Lexikon in seiner Struktur einen ganz neuen lexikographischen Typ darstellt, es ist das moderne Lexikon schlechthin. Wir finden hier nicht nur eine bewundernswerte Klarheit und Präzision des Ausdrucks, sondern es ist den Herausgebern auch gelungen durch geschickt gewählte Zeichen, verschiedene Drucktypen und Rahmeneinfassungen den gewaltigen Stoff in hervorragender Weise zu meistern und dadurch dem Leser eine rasche und sichere Orientierung zu ermöglichen.

Ferner ist noch hervorzuheben das mustergültige Zusammenwirken von Wort und Bild.

Der große Herder umfaßt 12 Bände und einen Welt- und Wirtschafts-atlas. Der Preis beträgt pro Band je nach dem Einband 34,50 bzw. 38,— *Mk.*