

Rezensionen und Referate.

I. Logik.

Geschichte der Logik. Von H. Scholz. Heft 4 der *Geschichte der Philosophie in Längsschnitten*. Berlin 1931. Junker & Dünnhaupt. gr. 8. X, 78 S. *№ 4,—*.

Inhalt: 1. Die Gestalten der Logik. 2. Die klassische Gestalt der formalen Logik. 3. Die moderne Gestalt der formalen Logik.

Der Verfasser bietet uns eine Geschichte der Logik vom Standpunkte der Logistik. Als Begründer der formalen Logik tritt uns Aristoteles entgegen. Den formalen Charakter dieser Logik sieht der Verfasser darin, daß sie nur von perfekten Formen handelt, d. h. von Ausdrücken, die aus Aussagen dadurch gewonnen werden, daß alle als veränderlich betrachteten Bestandteile derselben durch geeignete Variabelzeichen ersetzt werden. Ein besonderes Verdienst des Stagiriten besteht nach dem Verfasser darin, daß er sich nicht darauf beschränkt hat, die von ihm als gültig anerkannten Schlußregeln einfach aufzuzählen, sondern eine Art von Axiomatisierung der Logik geliefert und dadurch diese Wissenschaft möglichst nahe an das Paradigma der Mathematik herangerückt hat. Einen ganz neuen Begriff der Logik hat, wie der Verfasser weiter ausführt, Kant in seiner „transzendentalen“ Logik aufgestellt. Diese neue Logik, deren Sinn und Bedeutung in ganz vortrefflicher Weise dargelegt werden, ist sehr bald mit der Erkenntnistheorie oder Wissenschaftslehre zusammengefloßen. Die „erschütterndste Umdeutung“ hat schließlich der Begriff der Logik durch Hegel erfahren, dessen Logik für einen Aristoteliker überhaupt nicht zugänglich ist.

Die eigentliche Geschichte der formalen Logik zerlegt der Verfasser in zwei scharf getrennte Kapitel: 1. Die klassische Gestalt der formalen Logik von Aristoteles bis zur Gegenwart reichend und alles umfassend, was nicht von der Leibnizschen Idee der Logistik inspiriert ist, 2. die moderne Gestalt der formalen Logik, mit Leibniz beginnend und alles umfassend, was von der Idee der Logistik inspiriert ist. Das erste Kapitel zeigt, daß die Aristotelische Logik nicht als „elementar“ bezeichnet werden kann. Es wird als Hauptverdienst der Stoiker bezeichnet, daß sie in der Aussagenlogik die elementare Logik geschaffen oder wenigstens den Grund dazu gelegt haben. Aus den folgenden Jahrhunderten werden besonders hervorgehoben Joachim Jungius, B. Bolzano und Fr. Brentano.

Das zweite Kapitel behandelt die moderne Form der formalen Logik. Die Eigenart dieser von Leibniz inaugurierten Logik wird vom Verfasser dahin bestimmt, daß sie das Schließen ebenso unabhängig macht von dem Denken an die inhaltliche Bedeutung der Sätze, die in den Schlußprozeß eingehen, wie die Mathematik das Rechnen. Der von Leibniz entworfene Plan einer *Characteristica universalis* ist seit 1910 verwirklicht in den drei Bänden der *Principia mathematica*, die B. Russel geschaffen hat.

Als wichtigste Leistungen dieser Logik führt der Verfasser u. a. die folgenden an: 1. Die Logistik ist die erste stilistisch reine formale Logik. 2. Sie ist die erste exakte Logik. 3. Sie ist die erste Logik, die streng synthetisch aufgebaut ist; d. h. vom Einfacheren zum Zusammengesetzteren aufsteigt. 4. Sie ist die erste perfekte Logik, da sie die Schlußregeln vollständig liefert, die für den Ausbau der ungemein anspruchsvollen modernen Mathematik erforderlich sind. 5. Sie ist die erste experimentierende Logik, insofern sie auch Systeme von Schlußregeln untersucht, die mit dem aristotelischen System nicht identisch sind.

Bekanntlich bedient sich der moderne Positivismus, der von dem „Wiener Kreis“ repräsentiert wird, der Logistik als einer Hauptwaffe in seinem Kampfe gegen die Metaphysik. Der Verfasser ist weit davon entfernt, sich mit dieser Bewegung zu identifizieren. Er bedauert es ausdrücklich, daß sich der Wiener Kreis mit dem fragwürdigen Satze belastet hat, daß ein Problem, das für die Verbindung der Logistik mit jenem Positivismus nicht existiert, schon dadurch als ein philosophisches Scheinproblem entlarvt sei.

Fulda.

E. Hartmann.

II. Metaphysik.

Die Methode der Metaphysik. Von J. Hessen. Berlin und Bonn 1932, Ferd. Dümmler. gr. 8, 77 S. *M* 2.90.

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit drei Typen der Metaphysik, der deduktiven, der induktiven und der intuitiven, kommt Hessen im ersten Teile seiner Arbeit zu dem Ergebnis, daß keine von diesen drei Methoden wegen der ihnen anhaftenden Einseitigkeiten den Anspruch erheben könne, die Methode der Metaphysik zu sein. Die aristotelisch-scholastische Metaphysik muß es sich gefallen lassen, zusammen mit dem Rationalismus eines Spinoza, Leibniz und Wolff und dem spekulativen Idealismus eines Fichte, Schelling und Hegel, wenn auch mit einigen Einschränkungen, zum Typus der deduktiven Metaphysik gerechnet zu werden. Diese deduktive Metaphysik habe Kant endgültig widerlegt. Mit dem modernen Ideal einer induktiven Metaphysik befaßt sich H. am eingehendsten. Von den Vertretern dieses Ideals macht er O. Külpe und A. Messer den Vorwurf, daß sie bloß ein Programm entworfen, dieses aber nicht ausgeführt haben, hingegen G. Th. Fechner, Ed. v. Hartmann, W. Wundt und E. Becher, daß die von ihnen aufgebauten Systeme nicht auf streng induktivem, sondern teils auf spekulativem, teils auf intuitivem Wege konstruiert worden seien; einzig

und allein bei H. Driesch bestehe „Harmonie zwischen der Idee und der Verwirklichung der induktiven Metaphysik“ (S. 30). Doch diese Uebereinstimmung beruhe nur darauf, daß Driesch in scheinbarem Widerspruch mit seiner Behauptung, die einzig mögliche Methode der Metaphysik sei die Induktion, in Wahrheit eine streng induktive Metaphysik gar nicht fordere. Beachte man, was Driesch unter „induktiv“ verstehe, so verschwinde diese Schwierigkeit sofort. Er bezeichnet nämlich damit zwei Operationen, 1. die unvollständige Induktion, von ihm Klasseninduktion genannt, und 2. das Aufsuchen von Gründen zu gegebenen Folgen, von ihm Erfindungsinduktion genannt. Nur diese Erfindungsinduktion ist nach Driesch der zulässige Weg der Metaphysik. Damit gebe Driesch dem Worte Induktion einen ganz ungebräuchlichen Sinn, den man im Interesse einer eindeutigen exakten Terminologie ablehnen müsse. Mithin biete uns Driesch nur dem Worte, aber nicht der Sache nach eine induktive Metaphysik.

Gleich hier glauben wir H. widersprechen zu müssen. Mit vielen anderen Neuscholastikern beachtet er nicht, daß die moderne Logik zwei wesentlich verschiedene Arten von deduktiven Schlüssen unterscheidet, hierdurch die aristotelische Logik vervollständigend. Bei der ersten Art sind beide Prämissen notwendige Idealurteile, bei der zweiten Art nur der Obersatz, während der Untersatz ein Existenzialurteil ist. Die erste Art nennt z. B. Alois Riehl die eigentliche oder, nach dem Hauptanwendungsgebiete, die mathematische Deduktion, die zweite Art hingegen die syllogistische Deduktion oder die Subsumtion. Driesch nennt jene „Deduktion erster Art“, diese „Deduktion zweiter Art“. Wir finden es in keiner Weise tadelnswert und auch gar nicht ungebräuchlich, daß Driesch die zu jenen Deduktionsarten inversen Operationen beide als Induktionen bezeichnet, zumal er für diese beiden wesentlich verschiedenen Induktionsarten zwei neue treffliche Ausdrücke prägt, Klassen- und Erfindungsinduktion. Ferner ist es seit langem allgemein üblich, mit den Wörtern „Induktion“ und „induktiv“ die gesamte komplizierte Methode der exakten Naturwissenschaften zu bezeichnen, die nicht nur Klassen- und Erfindungsinduktionen in sich begreift, sondern auch Deduktionen, nämlich die axiomatische Darstellung und die Verifikation der Forschungsergebnisse. Wenn die oben genannten Philosophen eine induktive Metaphysik fordern, so haben sie gerade diese gesamte Methode der Naturwissenschaften im Auge, beileibe aber nicht ausschließlich die Klasseninduktion, wie H. annimmt. Deshalb rechnet sich Driesch mit demselben Rechte wie z. B. Messer und Becher zu den Vertretern einer induktiven Metaphysik.

Im zweiten positiven Teile seiner Schrift zerlegt H. die Wirklichkeitslehre in zwei scharf auseinanderzuhaltende Gebiete, in die Metaphysik und in die Weltanschauungslehre. Während jene durch und durch rational sei, ruhe diese vorwiegend auf irrationaler Grundlage, auf dem Werterleben. Weil H. die Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit für metaphysisch unlösbar hält, so verbannt er sie aus der Metaphysik in die Weltanschauungslehre. Nicht die Gesamtwirklichkeit, wie E. Becher u. a. lehren, sondern

nur die übersinnlichen, prinzipiell unerfahrbaren Gegenstände, nur die unter den Phänomenen liegende Tiefenschicht des an sich Seienden ist nach H. Objekt der Metaphysik. Hingegen erforschen die von der Metaphysik scharf zu unterscheidenden Einzelwissenschaften die vormetaphysische, prinzipiell erfahrbare Schicht der sinnlichen Gegenstände, mögen viele davon auch faktisch unserer Erfahrung nicht unmittelbar zugänglich sein. Diese Scheidung von Weltanschauungslehre, Metaphysik und Einzelwissenschaften übernimmt H. aus A. Müller, *Einl. i. d. Philosophie*, 2. Aufl., 1931. Die Methode der Metaphysik kann nach H. nur die „Reduktion“ sein, d. h. der Rückschluß von den Erscheinungen auf das dahinter liegende Wesen, oder, da Phänomen und Wesen sich verhalten wie Folge und Grund, der Rückgang von der gegebenen Folge auf den unerfahrbaren Grund. H. beschreibt also die Methode der Metaphysik genau so wie Driesch, nur daß er dafür statt Erfindungsinduktion den alten Namen Reduktion wählt. Ebenso wie Driesch und die übrigen Vertreter der induktiven Metaphysik lehrt auch H.: 1. metaphysischen Sätzen kann nie absolute Gewißheit zukommen, da der Rückschluß von der Folge auf den Grund der allgemeinen Logik zufolge nicht eindeutig ist; 2. die logische Voraussetzung für die Anwendbarkeit der Reduktion auf die metaphysische Sphäre ist das ontologische Prinzip vom zureichenden Grunde. Dieses aber ist ein bloß wahrscheinliches Postulat der theoretischen Vernunft.

Daß H. die wichtigen Fragen nach dem Objekte, den Erfahrungsgrundlagen und der Methode der Metaphysik, auf welche unseres Erachtens die Scholastik bisher noch keine voll befriedigende Antwort gegeben hat, so energisch aufgreift, ist sehr verdienstlich. Doch glauben wir, daß eine organische Weiterbildung der scholastischen Tradition zu ganz anderen Resultaten gelangen wird als die vorliegende Studie. In einer Besprechung von Hessens *Erkenntnistheorie* (Bonn 1926) in der Bücherwelt 23 (1926) 125 f. erhoben wir den Einwand: „Hessens Ueberlegungen leiden an dem Fehler, daß er eine logisch zwingende Begründungsmöglichkeit übersehen hat. Neben dem begrifflich deduktiven Wege kennt die scholastische Methodenlehre auch noch den begrifflich reduktiven Weg.“ Deshalb begrüßen wir es, daß H. jetzt die Methode der Metaphysik eine reduktive nennt. Aber die Ueberlegungen Hessens scheinen uns immer noch lückenhaft zu sein, ebenso die aller Vertreter einer induktiven Metaphysik. Bloß formal betrachtet ist zwar der Rückgang von der Folge zum Grunde nicht eindeutig, aber material betrachtet kann es Fälle geben, in denen der erschlossene Grund der einzig mögliche ist und diese Einzigkeit sicher erkannt werden kann. Wir erinnern an das altehrwürdige Schulbeispiel des Rückschlusses von den sichtbaren Phasen auf die Kugelgestalt des Mondes. Daraus, daß so einfache Fälle in der modernen Physik nicht vorkommen, folgt nicht, daß sie auch in der Metaphysik fehlen. Deshalb geht die Behauptung von H. wie auch die seines Gewährsmannes Driesch zu weit, dieser Rückschluß sei nie eindeutig. Beide übersehen ferner, daß es mehr als eine Art des Reduzierens gibt. Nach der von ihnen allein beachteten Art werden die Erfahrungsdaten als

Folgen gedeutet und ein Grund, eine notwendige und hinreichende Bedingung dafür gesucht. Eine einfachere Weise der Reduktion verlangt nur, daß die Daten als etwas Relatives oder Bedingtes aufgefaßt werden und dazu die bloß notwendigen Bedingungen gesucht werden. Diese kann überall dort zu sicheren Resultaten führen, wo von dem Bedingten zur Bedingung hin ein eindeutiges Verhältnis besteht; jene ist einzig und allein dort statthaft, wo vom sachlich Früheren zum Späteren hin, z. B. von der Ursache zur Wirkung, eine eindeutige Dertermination besteht. Nun aber muß der Metaphysiker damit rechnen, daß es freitätige Ursachen geben kann. Für Driesch sind Freiheit der Weltschöpfung und des Menschenwillens widerspruchsfreie Möglichkeiten, für H. Wirklichkeiten. Folglich darf nicht allen Zweigen der Metaphysik, so nicht der Theologie und der Psychologie, eine Methode aufoktroiert werden, die den Indeterminismus von vorneherein ausschließt. Hätten beide die metaphysische Reduktion richtig bestimmt, so würde vielleicht Driesch nicht die Unentscheidbarkeit des Gottesproblems gelehrt und H. dieses Problem nicht unter Berufung auf Driesch (S. 58) aus der Metaphysik verwiesen haben. Freilich hat H. dadurch den Widerspruch vermieden, in den Driesch sich verwickelt, indem er zuerst der Metaphysik eine Methode als die einzig mögliche vorschreibt, die dann und nur dann sachgemäß verwendbar ist, wenn die Welt eine notwendige Folge aus der göttlichen Substanz ist, und hernach die Möglichkeit einer freien Weltschöpfung bejaht. In der metaphysischen Psychologie verwickelt sich auch H. in einen analogen Widerspruch.

Noch manche anderen Lehren Hessens können wir uns nicht zu eigen machen, so nicht seine Unterscheidung von idealen und realen Gegenständen, von prinzipiell Erfahrbarem und Unerfahrbarem, doch würde es zu weit führen, auch darauf einzugehen. Nach wie vor halten wir eine streng wissenschaftliche metaphysische Gotteslehre für möglich.

Dorsten i. Westf.

Pacificus Borgmann, O. F. M.

Geschichte der Metaphysik. Von H. Wundt. (Geschichte der Philosophie in Längsschnitten, Heft 2). Berlin 1931, Junker & Dünnhaupt. 8. 123 S. *M.* 6.—

Inhalt: 1. Die Stellung der Metaphysik im Ganzen der Philosophie. 2. Der Gegenstand der Metaphysik. 3. Das Verfahren der Metaphysik. 4. Die Frage nach dem Urwesen (das Substanzproblem). 5. Die Frage nach den Urweisen (das Kategorienproblem).

Der Verfasser, der sich zu einer *Philosophia perennis* bekennt, sucht in seinem Buche den bleibenden Gehalt der Metaphysik zur Darstellung zu bringen, „der zwar nicht immer seinem ganzen Umfange nach dem Bewußtsein der Menschen gegenwärtig war, der aber seinem Wesen nach einen unverlierbaren Besitz des menschlichen Geistes bedeutet“ (VI). Nachdem er in raschem Gang durch die Geschichte der Jahrhunderte die Stellung der Metaphysik im Ganzen der Philosophie dargestellt hat, behandelt

er eingehend den Gegenstand und das Verfahren der Metaphysik. Er zeigt, wie vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart immer neue Auffassungen an die Stelle der Aristotelischen treten, welche den Gegenstand der Metaphysik in den ersten Archai und Aitiai gesehen hatte. Er tut ferner dar, wie der Streit über das Verfahren der Metaphysik durch die Jahrhunderte geht, wie sich aber in der neuen Zeit die Auffassung durchsetzt, daß die Metaphysik nicht als eine bloße Verlängerung der Einzelwissenschaften anzusehen sei, sondern eine ihr eigentümliche Methode besitze. Die Besonderheit des metaphysischen Verfahrens wird heute am schärfsten von der Phänomenologie betont, die sich mehr und mehr zur Ontologie entwickelt und damit wieder an ältere metaphysische Bestrebungen anknüpft. Als die beiden großen Aufgaben aller Metaphysik bezeichnet Wundt die Frage nach dem Urwesen (das Substanzproblem) und nach den Urweisen (das Kategorienproblem). Die Mannigfaltigkeit der Antworten auf die erste Frage läßt sich, wie der Verfasser ausführt, auf wenige Grundgestalten zurückführen, die in einem bestimmten, begrifflich wohl durchschaubaren Verhältnis zueinander stehen. Bezüglich der zweiten Frage stehen sich vor allem zwei Auffassungen gegenüber. Nach der einen sind die Kategorien in dem Sein selbst begründete Gestalten, nach der anderen gelten sie nur als die Weisen, in welchem wir von uns aus das Seiende auffassen. Unter dem Einfluße aristotelischer und hegelscher Gedanken ist heute die objektive Auffassung der Kategorien im Vormarsch. „Die Erneuerung der Ontologie ist ein bezeichnender Zug im Bilde der gegenwärtigen Metaphysik“ (119).

E. Hartmann.

III. Theodizee.

Praelectiones Theologiae naturalis. Cours de Théodicée. Par P. Descoqs, S. J. Tomus primus. De Dei cognoscibilitate. Paris 1932, G. Beauchesne. Lex. VI, 726 p. 100 Fr.

Inhalt: 1. Via ad argumenta. 2. Argumenta valida. a. Argumentum ex contingentia. b. Argumentum cinesiologicum. c. Argumentum efficientiae. d) Argumentum teleologicum. e. Argumentum deontologicum. 3. Argumenta invalida. a. Argumentum ontologicum. b. Argumenta Kantii. c. Argumentum entropologicum. d. Argumenta ex experientia religiosa et sensu intimo.

Der vorliegende Band, dem noch zwei weitere folgen werden, enthält jene Gottesbeweise, denen der Verfasser apodiktischen Wert beilegt sowie die Kritik der Beweisversuche, die er als verfehlt ansieht. Ausführlich werden behandelt die Beweise aus der Kontingenz, der Bewegung, der Ursächlichkeit, der organischen Zielstrebigkeit und der moralischen Verantwortung. Zurückgewiesen werden der ontologische und der anthropologische Beweis, sowie die Beweise Kants und der Beweis aus der religiösen Erfahrung. Die beiden folgenden Bände sollen die übrigen Beweise behandeln, die man für das Dasein Gottes geführt hat, sie sollen ferner von der Natur Gottes handeln und von der Erkenntnis, die wir davon auf dem Wege der Analogie erlangen können.

Die Darstellung ist klar und gründlich. Digressionen in andere Gebiete werden vermieden. Nur das erkenntnistheoretische Problem, dessen Lösung für die philosophische Gotteserkenntnis von entscheidender Bedeutung ist, wird eingehender behandelt. Es fragt sich, ob sich das Denken nach den Dingen richtet, oder die Dinge nach dem Denken. Mit P. Picard (*Le problème critique fondamental*, Archives de Philosophie. Vol. I, cahier 2) findet der Verfasser die Lösung dieses Problems in dem Iehbewußtsein, das alle Schritte unseres Denkens begleitet. Der Inhalt dieses Bewußtseins, in abstrakte Begriffe gefaßt, gibt uns den Begriff des Seins und die ersten Prinzipien, d. i. den Satz vom Widerspruch und den Satz vom hinreichenden Grunde.

Die Beweisführung zeichnet sich durch Gründlichkeit aus. Der Verfasser lehnt es ab, sich auf gewisse „thomistische“ Prinzipien zu stützen, die zu Unrecht als evident ausgegeben werden, z. B. das Prinzip von der Begrenzung des Aktes durch die Potenz. Ebenso weist er den „Neuthomismus“ Maréchal's und Rousselot's ab, der mit dem aristotelischen Thomismus nichts gemein habe außer dem Namen. Als letztes Fundament der Theodizee betrachtet er das Prinzip der Kontingenz oder das der Partizipation, das die Analogie des Seins ausdrückt und Gott und Geschöpf in einer Synthese vereinigt.

Das ungemein reichhaltige und gründliche Werk verdient die größte Beachtung.

E. Hartmann.

IV. Ethik.

Zur Biologie der Ethik. Von O. Kant. Psychopathologische Untersuchungen über Schuldgefühl und moralische Idealbildung, zugleich ein Beitrag zum Wesen des neurotischen Menschen. Wien 1932, J. Springer. 8. 158 S. M. 8,80.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Die beiden Bedeutungen des Wortes „Schuldgefühl“. 3. Das Schuldgefühl. 4. Schuldgefühl und Willensfreiheit. 5. Nachtrag zur Frage der Willensfreiheit. 6. Beziehung der Schuldgefühlsarten zueinander. 7. Zusammenfassung der Hauptergebnisse und Ausblick.

Der Verfasser sucht die Ergebnisse der modernen Psychopathologie für die psychologische Untersuchung des Schuldgefühls fruchtbar zu machen. Er hält dieses Verfahren für besonders zweckmäßig, weil uns gerade im Bereich des Seelisch-Abnormen die psychischen Tatbestände des Gesunden besonders pointiert und infolge der Befreiung von sonst bestehenden Hemmungen und Verhüllungen erheblich verdeutlicht entgegenreten. Er unterscheidet zwei Arten von Schuldgefühl. Das einmal bedeutet das „ich bin schuldig“ einfach so viel wie: ich bin verwerflich oder verabscheuungswürdig, das anderemal bedeutet es: „ich bin ursächlich schuld, daß“, d. i. ich habe mit freiem Willen getan, was ich nicht hätte tun sollen. Das Schuldgefühl erster Art tritt uns besonders entgegen bei Neurotikern. Es tritt dann auf, wenn sich ein animalischer Trieb gegen die seelische Gesamt-

struktur auflehnt oder ein solcher Trieb oder auch eine höhere Tendenz gegen das moralische Ideal-Ich verstößt. Als Sinn dieses Schuldgefühls ergibt sich die Trias von Warnung, Ersatzrealisierung und Entwertung. Das ursächliche Schuldgefühl tritt uns besonders ausgeprägt entgegen in dem Zustande der endogenen Depression. Hier rechnet sich der Kranke sein Versagen als Schuld an, als ob es in seinem Willen gelegen hätte, ein anderer zu sein. Das Schuldgefühl ist hier ein Befreiungsversuch des zu tiefst bedrohten Menschen, der sich so vor dem unerträglichen Gefühl des schicksalsmäßigen Versagens zu retten sucht.

Dieses Ergebnis seiner psychopathologischen Untersuchungen überträgt nun der Verfasser auf das normale Schuldgefühl. Auch dieses stellt nur eine final bedeutsame Schutzreaktion der Persönlichkeit dar. Die Möglichkeit einer wahren Schuld im ursächlichen Sinne erkennt er nicht an, weil die Existenz eines freien Willens für den naturwissenschaftlich eingestellten Menschen unannehmbar sei. Das Erlebnis der freien Willensentscheidung habe keine Beweiskraft, weil es sich auch, ja sogar in besonders starkem Maße, bei der endogenen Depression finde, wo doch von Willensfreiheit keine Rede sein könne. Eine besondere Stütze seiner Theorie findet der Verfasser in dem Schuldgefühl des Ethikers Tolstoi, das einer eingehenden Analyse unterzogen wird.

E. Hartmann.

V. Psychologie.

Zentralistische Organisation und Seelenleben. Von Josef Schein.

München 1931, Ernst Reinhardt. Band I, 448 S. *№* 12.—; Band II, 640 S. *№* 16.—.

Das umfassende Werk, dessen erster Band bereits vor mehreren Jahren erschienen ist, richtet sich in erster Linie gegen die Assoziationspsychologie, die das Seelenleben als gesetzmäßige Folge von Akten ohne ein übergreifendes Ich zu erklären sucht. Dem gegenüber wird auf breiter Basis der Nachweis geführt, daß das Seelenleben nur unter Voraussetzung eines einheitlichen, beherrschenden Subjekts zu verstehen ist. Dieses Subjekt ist jedoch nach Ansicht des Verfassers nicht als immaterielles Prinzip, sondern als materielles Zentralorgan zu denken. Der Beweis der Notwendigkeit einer beherrschenden Zentralinstanz stützt sich auf die innere Eigenart der seelischen Funktionen, die sich als einheitliche Reaktion des ganzen Organismus darstellen. Außer den Funktionen des Denkens und Wollens werden besonders eingehend die Tatsachen der Gewöhnung und der Sinneswahrnehmung untersucht. Hier führt der Verfasser konsequent den Gedanken durch, daß die seelischen Akte nicht einfache Begleiterscheinungen bestimmter physischer Erregungszustände seien und unmittelbar durch diese hervorgerufen werden, sondern immer nur unter Voraussetzung einer Störung des Gleichgewichts im Organismus entstehen und nichts anderes als eine Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts erstreben. Das gelte selbst für die Sinneswahrnehmung, insofern wir nur wahrnehmen, bzw. beachten, was uns

irgendwie erregt, befremdet, stört. Gäbe es keine Störung, wäre nichts für uns neu und ungewohnt, wären alle Bedürfnisse von vorn herein befriedigt, so gäbe es kein Wahrnehmen, Denken, Wünschen und Wollen.

Die Behauptung der Notwendigkeit einer übergreifenden Einheit im Seelenleben wird heute in der Psychologie mehr Verständnis finden als zur Zeit der Herrschaft der Assoziationspsychologie. Der Verfasser verfügt hier über ein reiches, wertvolles, zum Teil neues oder sonst weniger beachtetes Material. Unzulänglich aber bleibt der Beweis für die materialistische These, daß ein körperliches Zentralorgan als Subjekt des Seelenlebens genüge und ein immaterielles Prinzip nicht in Betracht komme. Gewiß ergibt sich aus den Tatsachen, daß die Seele nicht unabhängig vom Körper ist, aber daraus folgt doch nicht, daß sie selbst ihrem Sein nach materiell ist. Was die Zurückführung aller seelischen Funktionen auf eine Störung des inneren Gleichgewichts angeht, so wird diese nur dadurch ermöglicht, daß der Ausdruck „Störung“ in einem sehr weiten Sinne genommen wird. Zu wenig beachtet ist, daß das Leben nicht nur eine Wiederherstellung des Gleichgewichts, sondern auch eine fortschreitende Entwicklung erstrebt.

Bewundernswert ist die außerordentliche Sorgfalt und Ausführlichkeit, mit welcher der Verfasser seine Theorie vorträgt und begründet. Er will gewissenhaft sein, auch auf die Gefahr hin, weitschweifig zu werden. Aber es werden nicht alle Leser die Geduld aufbringen, die beiden Bände durcharbeiten, so leicht fließend auch die Darstellung ist.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Historische Grundlagen der Psychoanalyse. Von M. Dorer.

Leipzig 1932, F. Meiner. 184 S. gr. 8^o. geh. 6 *M.*, geb. *M.* 8,—.

Wenn Sigmund Freud wiederholt betont hat, daß die „Psychoanalyse“ sein Werk sei, das er „auf eigene Faust“ aufbaute, ohne wesentliche Einflüsse von seiten der Philosophie oder Psychologie erhalten zu haben, so werden wir durch die vorliegende interessante und aufschlußreiche Arbeit eines Besseren belehrt. Trotzdem Freud nach seinen eigenen Worten „die Annäherung an die eigentliche Philosophie sorgfältig vermieden“ hat, konnte Dorer weitgehende Übereinstimmungen der Psychoanalyse mit der Philosophie Schopenhauers, Nietzsches, Herbarts, Fechners und sogar Kants nachweisen. Der Gang der an überraschenden Einsichten und Nachweisen reichen Untersuchung ist folgender: Nach einem gut unterrichtenden Ueberblick über vorliegende kritische Würdigungen der psychoanalytischen Psychologie zeigt die Verfasserin die psychologischen Grundbegriffe Freuds unter besonderer Berücksichtigung der historisch frühesten Schriften. Eine Charakteristik Freuds leitet dann über zu dem Kapitel „Herbart-Fechner-Freud: ein Vergleich“. Dieser „Vergleich“ kommt zu dem Ergebnis, 1) „daß von einem direkten umfassenden Einfluß bestimmter Philosophen bzw. Psychologen auf Freud — mit Ausnahme etwa von Fechner — nicht gesprochen werden kann“; 2) auf Grund eingehender Untersuchung der Psychologie Herbarts läßt sich „die Verwandtschaft in wesentlichen Punkten zwischen

dieser psychologischen Theorie und jener Freuds klar erkennen“; 3) Fechner schließt sich Herbart an. Aehnlich wie zwischen Herbart und Freud lassen sich „auch zwischen Fechner und Freud nicht unwesentliche Uebereinstimmungen in bedeutenden Grundbegriffen ihrer Theorien aufweisen“. Mit diesen einwandfrei erwiesenen Feststellungen gibt sich die Verfasserin aber nicht zufrieden, sondern untersucht noch den historischen Hintergrund, den sie in der „wissenschaftlichen Welt Wiens von rund 1870 bis 1900“ findet. In Wien waren um diese Zeit der Lieblingsschüler des Prager Philosophen Bernard Bolzano (s. Winter, *Bolzano und sein Kreis*. Leipzig 1933), Robert Zimmermann, Franz Exner und Franz Brentano die führenden Philosophen. Zimmermann und Exner waren Herbartianer. Von ihrer Seite her ist ein direkter Einfluß auf Freud nicht nachzuweisen; wohl aber wird er festgestellt von Freuds Lehrern, Ernst Brücke und Theodor Meynert: „Bis in Einzelheiten läßt sich die Abhängigkeit Freuds von dem Lehrgebäude Meynerts nachweisen“. Von geringerer Bedeutung als Meynert waren Ernst Brücke, Josef Breuer und Ernst Fleischl von Marxow. Dagegen haben die französischen Forscher Charcot, Janet und Bernheim wieder mehr Einfluß auf Freud ausgeübt. Meynert, Brücke, Breuer kamen von Fechner; Wilhelm Griesinger bildet die Verbindung zwischen Meynert und Herbart. Durch Meynert, der unter dem Einfluß Herbarts, Fechners, Kants, Schopenhauers stand, ist die Brücke geschlagen zwischen Freud und Herbart/Fechner. Die Entwicklungslinie ist demnach: Herbart, Fechner, Griesinger (Charcot, Janet, Bernheim), Meynert, Freud. Mit dieser Linie sind die historischen Grundlagen der Psychoanalyse Freuds gekennzeichnet, die nach Dorer „positivistisch, materialistisch, naturalistisch“ ist. Die vorliegende Arbeit ist grundsätzlich, umsichtig, klar und ohne Polemik; denn es ging dem Verfasser nur darum, „eine reale Basis zu schaffen für eine solche umfassende kritische Würdigung aus historischer Sicht.“

Bonn.

H. Feis.

La Libertà. Da Piero Martinetti. Milano 1928. Società Editrice Lombarda. 8. 501 pag. L. 35.—

Man wird dies Buch des bedeutenden italienischen Denkers vielleicht zu dem Wesentlicheren rechnen müssen, das zu dem ewig aktuellen Freiheitsproblem gesagt wurde. Martinetti weiß sehr wohl darum, daß dies Problem nicht irgend eine Spezialfrage der Philosophie, sondern daß es eines ihrer zentralsten und wesentlichsten Probleme ist, und daß die Antwort, die hier gefunden wird, allenthalben abhängig ist von der Antwort, die auf die großen metaphysischen Fragen, von denen das Freiheitsproblem unablässig ist, gefunden wird. — Die erste, größere Hälfte des Buches ist eine historisch-kritische Darlegung der bisherigen Lösungsversuche des Freiheitsproblems. Das erste Kapitel behandelt die in der Antike, in der Scholastik sowie weiterhin die vom theologisch bestimmten Denken gefundenen Antworten auf die Probleme Freiheit, Gnade, Vorherbestimmung. Unmittelbarer zu M.s eigenen Problemstellungen hin führt das 2. Kapitel

„Der philosophische Indeterminismus“; behandelt werden hier William King, Samuel Clarke, Th. Reid, F. v. Baader, Maine de Biran, Rosmini, Lotze, Wentscher, Renouvier, W. James, der bei unserer Frage eigentlich nur Renouvier's These entwickelte und präzisierte, Boutroux' Kontingenzlehre, Bergson, Windelband, K. Joël, dem M. sich wohl am stärksten verwandt fühlt, F. Medicus. (Weshalb wird auf Gutberlet nicht eingegangen?) — Die weiteren Kapitel behandeln die verschiedenen Formen des Determinismus, ferner die neuplatonische sowie die kantisch-kritische Lösung des Problems.

Zur Freiheit steht — damit kommen wir auf M.s eigene Lehre — nicht der Begriff einer Notwendigkeit in Gegensatz, sondern nur der Begriff des Zufalls und der der Fatalität d. h. der der Zwangsnotwendigkeit („necessità coattiva“), ausgedehnt auf die als Einheit gedachte Gesamtheit aller Dinge (S. 333 ff.) Freiheit wird nun definiert als „der Zustand, in welchem ein Seiendes nicht gehindert ist, die seine Natur ausmachenden Anlagen und Neigungen zu realisieren“ (S. 340). Mit der Notwendigkeit fällt die Freiheit zusammen in der lebendigen Spontaneität (S. 352). Spontaneität ist die Freiheit des triebhaften Lebens. Innerhalb der Freiheit unterscheidet M. zwei Formen und Stufen. Von der einfachen Spontaneität unterscheidet sich die „praktische Freiheit“ durch die sinnliche oder rationale Motiviertheit ihrer Akte. Allerdings steht nie ein Begriff unmittelbar motivierend vor unserem Geiste, sondern es vermittelt ihn immer eine konkrete besondere Vorstellung (S. 387). Im eigentlichen Sinne vernünftig wird der Wille aber erst, wenn er unter dem Einfluß von „Ideen“, d. h. von „absolut gültigen Begriffen“ handelt. Auch hier erfolgt die Einwirkung auf dem Wege über besondere Vorstellungen (rappresentazioni particolari; gegen Kants Unterscheidung von Gesetz und besonderen Motiven) (S. 398 ff.) Diese moralische Freiheit ist im Grunde genommen die Spontaneität der Vernunft selber; die wahre Freiheit ist die Uebereinstimmung mit der Vernunft; Sankt Anselm's Satz: „Liberior est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinari nequit, quam quae illam potest deserere“ wird in diesen Zusammenhängen mit Zustimmung zitiert. — Von hier aus wendet sich M. nun — das mag zunächst recht befremdlich sein — gegen den Indeterminismus; M. spricht von der Illusion des „liberum arbitrium“ (447), meint, daß der Indeterminismus den am wenigsten wesentlichen Aspekt der Freiheit in den Vordergrund rücke (467); er meint ferner, geistesgeschichtlich sei der Indeterminismus nur so zu erklären, daß man versucht habe, den Ursprung des Bösen in die Kreatur zu verlegen, weil man ihn auf keinen Fall in Gott selbst oder in ein ihm gegenüberstehendes Prinzip verlegen, zugleich aber die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen retten wollte (S. 467). Wenn nun Martinetti auch die „Indeterminiertheit unserer Akte“ für eine unhaltbare, philosophisch restlos erledigte Position hält, so meint er doch keineswegs, daß damit nun die Freiheit falle.

M. wendet sich entschieden gegen den naturalistischen Determinismus, der logischerweise zum Fatalismus, der konsequent zu Ende gedacht, sich

selber aufhebt, führen müsse (S. 470 ff.). Der Grundirrtum des naturalistischen Determinismus besteht in seinem mechanischen Ursach-Begriff, den er auch auf die geistige Welt ausdehnt; es ist falsch, die Notwendigkeit an den Ursprung eines geistigen Prozesses zu verlegen, wo sie doch erst in seinen Resultaten steckt; es läßt sich somit der strengste Determinismus festhalten, ohne in die Absurditäten des Mechanismus oder des Fatalismus zu verfallen.“ (S. 476). Es ist nicht erforderlich zur Rettung der Freiheit nichtdeterminierte Faktoren wie Aufmerksamkeit, Bewertung der Motive in die Kette der Determiniertheit einzuführen: der sittlich freie Akt ist genau so determiniert wie ein Triebhaftes; „der Unterschied ist lediglich, daß der Antrieb selber hier als Vertreter einer Idee, d. h. daß er mit einer Art Nimbus, der virtuell die Gesamtheit der unter der Idee zusammengefaßten Elemente enthält, angetan ist (ebda); Freiheit ist also nur möglich, wenn im Ich „eine formale metaphysische Einheit“, die das Ziel des ganzen psychischen Prozesses ist, anerkannt wird; so ist der kausale Prozeß, eben in seiner Determiniertheit gerade „der Aufstiegsprozeß einer formalen Synthese zur Form“ (S. 479); denn was ihn determiniert, ist ja kein blindes Gesetz, sondern eben „die Notwendigkeit der Form, der transzendenten geistigen Einheit“ (ebda.); die Freiheit wäre für den Menschen „eine stufenweise Befreiung von den Banden untergeordneter Notwendigkeiten und ein Aufstieg zur formalen Einheit seines intelligiblen Prinzips“, und das eigentliche aktive Element in dem ganzen Prozeß wäre eben jenes intelligibele Prinzip selber (S. 482 f.).

Das ist nur eine kurze Andeutung einiger wichtiger Etappen der Martinettischen Gedankengänge, die ihn zu einem Ergebnis führen, daß die Freiheit — paradox ausgedrückt — eine Form der Notwendigkeit sei. An einer Stelle heißt es, die Freiheit bestehe in der „immedesimazione con la necessità della ragione“ (S. 403). Alles in allem, das gewaltige Ringen eines Geistes von starker Denkkraft — daß M. das ist, merkt man aus einem jeden Bruchstück seiner Gedankengefüge — um ein Zentralproblem der gesamten Philosophie, das bei ihm geradezu den Aspekt des Zentralproblem es gewinnt. Das Buch ist überreich an herrlichen Formulierungen wie an tiefen Gedanken (ein ganzer Zitatenschatz ließe sich aus ihm zusammenstellen). Und doch wird man beim Lesen dieses Buches ein schmerzliches Gefühl nicht los; es ist fast etwas Tragisches um dieses Buch. Es ist nicht nur, daß wir eine ausdrückliche Herausarbeitung vermissen, wieso denn eigentlich die Freiheit das konstitutive Merkmal personalen Seins sei; das Problem, soweit es in M.'s System auftauchen kann, steckt höchstens in anderen Formulierungen mit drin. Es sind irgendwie Schranken da, und durch die hat M. sich den Ausblick auf die letzten Weiten, in denen das Zentralproblem der philosophischen Anthropologie nur noch ein Aspekt eines allumfassenden metaphysischen Problems ist, verbaut. Wir bedauern das um so mehr, da wir M.'s Buch doch sonst ganz außerordentlich schätzen lernten und vor dem Scharfsinn wie vor der konstruktiven Kraft seines Denkens die große Hochachtung empfinden. Wenn

man letzte Tiefen aufreißt, muß man doch hier auf Punkte stoßen, wo hinter dem Freiheitsproblem das Gottesproblem emporragt, wo die Frage nach dem Sein der endlichen Persönlichkeit gebieterisch die andere nach dem Sein der unendlichen Persönlichkeit stellt. Nur umrißhaft und kaum noch kenntlich schimmern diese Fragen durch die Schleier, die diesem von vornherein schon kantisch eingeengten, transzendental-idealistischen Denken die freien, weiten Perspektiven verhüllen, hindurch. Hören wir: „Das Wesen und das Prinzip der Freiheit des Menschen beruht in seiner göttlichen Persönlichkeit, in seinem Sein, das absolut ist, so wie es mitwesenhaft in der absoluten Vernunft ist (assoluto così come è co essenzialmente nella Ragione assoluta) (S. 491). Die Freiheit ist das göttliche Element im Menschen, das ihn mit Notwendigkeit auf dem Wege zur Realisierung seiner unendlichen Natur vorwärtstreibt. — M. hält den Fatalismus für unausweichlich, solange Gott als Einheit gedacht und unserer geistigen Individualität gegenübergestellt wird; denn daneben sei die Freiheit eines endlichen Geistes nicht mehr denkbar. „Sagen, daß Gott die endlichen Geister als freie erschaffen konnte, heißt sagen, daß Gott sich in Widerspruch mit sich selber setzen und sein Sein aus einem Moment der Wirklichkeit zurückziehen könnte.“ (S. 490). — Eigentlich erst ganz am Ende seines Gedankenweges läßt M. so den Punkt erkennen, von dem aus der Weg, den er ging, und der u. E. doch als Ganzes ein radikaler Irrweg wurde, notwendig wurde. — In einem über der Grundlage eines transzendentalen Idealismus sich aufbauenden spiritualistischen Pantheismus ist eine wirkliche Lösung des Freiheitsproblems nicht zu erreichen, sondern nur seine Verschiebung.

Von der Freiheit, die der Christ kennt, von der Freiheit des Menschen, der sich seines Nichts gegenüber dem unendlichen Sein bewußt ist, der, eben aus dem Gefühle dieser Unzulänglichkeit heraus, sich in Freiheit der göttlichen Fügung und Führung anvertraut, sich einer höheren Freiheit überlassend, — hiervon etwas zu hören, erwarten wir natürlich vergebens. Bei aller Hochachtung vor M.s Leistung, von der Scharfsinnigkeit, der Tiefe, ja Großartigkeit seiner Konstruktionen: wir meinen, von Max Scheler zu der Zeit, da er Christ war, von Peter Wust seien zu diesen Fragen, die bis in die letzten Tiefen des Mensch-Seins hineinwühlen, doch die Ausblicke auf andere, wesentlichere Zugänge eröffnet worden.

Anton Hildekman.

Das Freiheitsproblem. Von A. Goedeckemeyer. Halle 1931, M. Niemeyer. gr. 8. 22 S. Brosch. *M* 1.80.

Der Verfasser entwickelt seine Gedanken in dieser Folge: 1. Die Bestimmung des Problems, 2. Historische Motive für die Annahme der Willensfreiheit, 3. Möglichkeit der Willensfreiheit, 4. Psychologischer Beweis, 5. Ethischer Beweis, 6. Der Kampf mit dem Determinismus, 7. Berechtigung und Wert des Determinismus.

Ausgehend von Schopenhauers Abhandlung über den freien Willen unterscheidet G. eine physische, intellektuelle und moralische Freiheit. Nur

um letztere handele es sich in der Philosophie und zwar wäre sie aufzufassen: „Willensfreiheit würde . . . die Abwesenheit aller Motive bedeuten. Ein freier Wille wäre, wie Schopenhauer formuliert, „ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde“ (S. 2) und das philosophische Problem bestehe nur in der Frage, ob es eine im Sinne des absoluten Indeterminismus zu verstehende Willensfreiheit gibt oder nicht“ (S. 3).

Als ersten Vertreter der indeterministischen These sieht G. den Epikur an (S. 3). — Aristoteles kenne diese Willensfreiheit nicht (S. 3 u. S. 5). Im Christentum, vornehmlich bei Augustin, werde sie aus dogmatischen Gründen gefordert bzw. angenommen (S. 4). Ihre Unmöglichkeit könne nicht bewiesen werden, jedoch könne nur der diskursive Weg die Annahme oder Ablehnung rechtfertigen (S. 7). Das psychologische Argument aus dem Freiheitsbewußtsein wird mit Hinweis auf „unbewußte Momente“, auf Freud, Luther, Trunkene, Irre, Hypnotisierte u.s.w. abgelehnt (S. 8) und als „hin-fällig“ (S. 10) bezeichnet. Das Argument ethischer Natur (Zurechnung) findet auch keine Gnade: „Statt die Willensfreiheit zu begründen erweist sich die Zurechnung als völlig unvereinbar mit ihr“ (S. 13). Auch die Konsequenzen des Determinismus ergeben nach G. keinen indirekten Beweis für den Indeterminismus (S. 13—22).

Von der eigenartigen Auffassung des Verfassers von der „Willensfreiheit“ sind seine Ausführungen sehr verständlich. Die Einwände gegen den Indeterminismus, die er vorbringt, sind die allbekannten. Dazu werden einige von ihnen in nicht gerade geschickter Form dargeboten, und ein nennenswertes Gewicht kann man ihnen vom philosophischen Standpunkte aus nicht beimessen.

St. Augustin b. Bonn.

Dr. phil. Kiessler.

VL Pädagogik.

Problemgeschichte der Pädagogik. Von L. Kynast. Berlin 1932, Junker & Dünhaupt. gr. 8. 366 S. *M* 12.—.

Inhalt: 1. Einführung. 2. Die ständischen Zuchtformen des Mittelalters. 3. Die Anfänge der Persönlichkeitsbildung. 4. Die naturalistischen Erziehungstheorien und ihre organisatorische Gestalt in der Aufklärung. 5. Die Bildungsideale der ästhetischen und ethisch-sozialen Persönlichkeit und ihre historische und psychologisch-philosophische Begründung. 6. Die Entwicklung der Bildungsorganisationen im 19. und 20. Jahrhundert in Preußen. 7. Pädagogische Strömungen der Gegenwart.

Die deutsche Geschichtsschreibung der Pädagogik steht in den letzten Dezennien im Zeichen des Uebergangs von der biographischen zur ideengeschichtlichen Darstellung. Während nun bei P. Barth (Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, 5. und 6. Auflage 1925) die sozialen Bewegungen der Völker den Hintergrund bilden, auf dem sich die Geschichte der Erziehung abhebt, und H. Lesers großangelegter Problemgeschichte der Pädagogik (*Das pädagogische Problem*

in der Geistesgeschichte der Neuzeit, Bd. I 1925, Bd. II, 1928), die den einzelnen Pädagogen nicht in seiner zufälligen Lebensgestalt, sondern als Repräsentanten bestimmter Systemzusammenhänge darstellt, sich auf die Darstellung der Neuzeit beschränkt, behandelt das vorliegende Buch das Ganze der Geschichte der Pädagogik mit Ausnahme des klassischen Altertums. Die großen übergreifenden Zusammenhänge der pädagogischen Probleme in ihrer Verbindung mit dem gesamten Kulturbewußtsein des Abendlandes bilden das Thema des Buches. Das wertvolle Werk gibt uns nicht nur einen guten Ueberblick über die Entwicklung der pädagogischen Probleme bis auf die Gegenwart, es weist auch nachdrücklich auf die heutige Aufgabe der Erziehung hin. Die Erziehung muß sich heute, so führt er aus, vor allem des Massenmenschen annehmen, wie er durch Kapitalismus und Industrie gestaltet wird. Der Mensch muß sich, vor allem durch eine neue Religiösität geführt, einer neuen Gesinnung zur Welt hingeben können.

Das Buch würde noch an Wert gewinnen, wenn es den Kreis seiner Betrachtungen auch auf das klassische Altertum ausdehnen würde.

E. Hartmann.

Das Problem der sozialen Erziehung in der klassischen Pädagogik. Von W. Steinberg. München 1931, Ernst Reinhardt. 146 S. Brosch. *M* 3,80; Leinen *M* 5,50.

Steinberg ist als Soziologe und Sozialethiker nun auch zur Sozialpädagogik vorgestoßen. Wenn er hier „das Problem der sozialen Erziehung in der klassischen Pädagogik“ behandelt, so verfolgt er nicht nur historische, sondern vor allem systematische Ziele. Indem er den Begriff der „sozialen Erziehung“ scharf herausstellt und ihn genau abgrenzt gegenüber bloß kollektiven Theorien, ist er in der Lage, bei den Hauptvertretern der klassischen Pädagogik festzustellen, inwieweit in ihrer Erziehungslehre von einer wirklichen Sozialpädagogik die Rede sein kann. Die Auffassung, daß die Gesellschaft der eigentliche Erzieher und der Endzweck der Erziehung sei, ist kollektivistisch, verträgt sich aber mit einem extremen Individualismus, der im schärfsten Gegensatz zu einer wirklich sozialen Erziehungslehre steht. Von Sozialpädagogik kann nur die Rede sein, wenn anerkannt wird, daß innere, seelische Beziehungen zwischen Erzieher und Zögling bestehen und daß infolgedessen der Erzieher vermöge der auf ihn gerichteten sozialen Seelenhaltungen des Zöglings diesen unmittelbar in seinem psychischen Sein zu bestimmen vermag. Wenn aber der Einfluß des Erziehers — und der erziehenden Gesellschaft — nicht an soziale Seelenhaltungen des Zöglings anknüpft, sondern nur das äußerliche Verhalten regelt und das Individuum zu einer nur äußerlichen, von der Rücksicht auf die äußeren Folgen bestimmten Eingliederung in die Gesellschaft bestimmt, so liegt eine durchaus individualistische Erziehungstheorie zugrunde. Die Pädagogik des Helvetius wird dementsprechend als eine zwar ausgeprägt kollektivistische, aber in den sie begründenden Gedankenängen extrem individualistische Erziehungslehre nachgewiesen. Locke

wird allgemein unter die entschiedenen Vertreter der Individualpädagogik gerechnet, aber gerade er arbeitet einen Grundzug an der sozialen Struktur der Erziehung scharf heraus, indem er die Bedeutung des Geltungstriebes, des Strebens nach Anerkennung, in den Vordergrund rückt. Rousseau ist extremer Individualist in seiner Erziehungslehre, er verkennt völlig die wesensmäßig soziale Natur des Kindes. Pestalozzi erfaßt klar die wechselseitige Bedingtheit der sozialen und individualen Wesenszüge des Bildungsprozesses, hat sie aber allzu einseitig auf die häusliche Gemeinschaft eingeschränkt. Fichte betont den bildenden Einfluß der Gemeinschaft, die die Geistigkeit des einzelnen in ihrem eigentlichen Kern ergreift, seine Nationalerziehung ist auch Bildung für die Gemeinschaft; so gehört er zu den bedeutendsten Vertretern der Sozialpädagogik; aber die individualen Strukturmomente des Bildungsprozesses kommen doch in der Forderung der geistigen Selbsttätigkeit des Zöglings zu ihrem Rechte. Der Herbart'schen Pädagogik fehlt im wesentlichen das Verständnis für die sozialen Momente des Bildungsziels; die sich in den Dienst des Staates stellende Erziehung lehnt er ab. Seine Idee der „Vielseitigkeit des Interesses“ hat allerdings einen sozialetischen Wesenszug, der aber die einseitig individuelle Struktur seiner Pädagogik nicht aufhebt. Schleiermacher bekennt sich zu der Auffassung, daß das Bildungsziel weder einseitig individuell noch einseitig universell gefaßt werden kann, daß die Ausbildung der persönlichen Eigentümlichkeit und die Erziehung für die Gemeinschaft die beiden gleich wesentlichen Grundmomente des einen Bildungszieles sind. Die scharfen Distinktionen und Deduktionen des Verfassers, denen man durchweg zustimmen muß, machen die überlieferten Gedankengänge der klassischen Pädagogik fruchtbar für die Sozialpädagogik der Gegenwart.

Fulda.

Dr. Scheffer.

VII. Geschichte der Philosophie.

Philons griechische und jüdische Bildung, kulturvergleichende

Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze, von Isaak Heinemann. Breslau 1932, M. H. Marcus. № 34.—.

Der ausgezeichnete Philon-Kenner Professor Heinemann-Breslau hat die Philon-Literatur um ein wertvolles Buch bereichert. Er hat sich zur Aufgabe gesteckt, zunächst an Einzelproblemen aufzuzeigen, was in Philons Auffassung aus dem Judentum und aus dem hellenistischen Griechentum stammt. An den Problemgruppen: Tempel und Opfer, Eid und Gelübde, Feiertagsgesetze und sonstige Religionsgesetze, Richter und Gerichtsverfahren, Recht und Sitten der Familie, Vergehen gegen Leben und Gesundheit, gegen das Eigentum, die Begründung der Religionsgesetze, hat er in eindringenden Detailuntersuchungen die in Philons zusammenstoßenden Kultur-elemente aufgezeigt. Erst der Schlußabschnitt enthält zusammenfassende Untersuchungen über die griechischen und jüdischen Bestandteile von Philons Bildung. Dieses Kapitel ist für die Beurteilung Philons besonders

lehrreich, weil die Schwächen und Unausgeglichenheiten in Philons Geistesart deutlich aufgewiesen werden. Wir bekommen einen genauen Einblick in das Bildungsgut, das sich der alexandrinische Jude bewußt angeeignet hat und von dem Umfang des jüdischen Schrifttums und der mündlichen Lehre, die Philon gekannt hat. Angemerkt mag werden, daß die starke Abhängigkeit Philons von Platon nicht in allen Schriften die gleiche ist. Auch Aristoteles wirkt weit weniger auf Philon ein als die unmittelbaren Nachfolger des Aristoteles. Der stoische Einfluß ist sehr bedeutend. Interessant ist für die Beurteilung Philons, was Heinemann über die Systemeinheit des Eklektikers Philon ausführt. Für alle künftigen Philon-Darstellungen hat Heinemann wichtige Grundlagen geschaffen.

Würzburg.

H. Meyer.

Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Von W. Lurz. Ein Beitrag zur Geschichte des Molinismus. In *Breslauer Studien zur historischen Theologie*. Band XXI. XV u. 223 u. 17 S. Breslau 1932. № 6.—

Immer deutlicher zeigt sich, daß nicht nur die Scholastik des 12.—14. Jahrhunderts aller Forschermühe wert ist, sondern auch jene des 16. und 17. Jahrhunderts. In zähem Ringen formten und befestigten sich in diesen Jahrhunderten die Richtungen der bis in die Gegenwart fortlebenden theologischen Schulen. W. Lurz unternahm es in seiner Dissertation, einen wichtigen Kontroverspunkt des 17. Jahrhunderts zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung zu machen. Es ist reizvoll, an Hand der überaus klaren und überzeugenden Darlegung von L. den Gnadenstreitigkeiten, zumeist soweit sie sich im innermolinistischen Lager abspielen, zu folgen. L. zeichnet ein eindrucksvolles Bild der Anschauungen des Molina, Gregor von Valencia, Vasquez, Suarez, Albertini, Bellarmin, Lessius, Mascarenhas. Sie werden gruppiert um den großen deutschen Jesuitentheologen Tanner, einen hervorragenden Professor in Ingolstadt, dem geistigen Mittelpunkt des damaligen Deutschland, den ebenso durch wissenschaftliche Gründlichkeit wie literarische Fruchtbarkeit ausgezeichneten, nicht weniger mit der Schrift und den Vätern als der zeitgenössischen Literatur vertrauten theologischen Schriftsteller. Da die *scientia media* das wesentliche Merkmal eines jeglichen Molinismus ist, sowie die *praedeterminatio physica* das charakteristische Kennzeichen des Thomismus ist, so ranken sich um sie alle weiteren Kontroversfragen. Nach einer quellenkritischen, gründlichen und lebendigen Darstellung des Lebens, Charakters und der Werke Tanners (es sei nur hervorgehoben, daß er es in einer Zeit des allgemeinen Hexenwahns wagte, entschieden gegen das kritik- und skrupellose Vorgehen der Hexeninquisitoren aufzutreten) untersucht L. im ersten Abschnitt die *scientia media* an sich und zwar im 1. Kapitel die Stellung der einzelnen Molinisten zur Frage nach dem Ob dieses Wissens in Gott, im 2. das *medium in quo* der *scientia media*, d. h., die Frage, worin Gott mit unfehlbarer Sicherheit die *futuribilia*, die bedingt,

also faktisch niemals zukünftigen freien Effekte, erkennt. Im zweiten Abschnitt bespricht er die Verwertung der scientia media in der pilosophisch-theologischen Spekulation und zwar wieder in zwei Kapiteln, im ersten die Frage, welche Rolle die scientia media in den molinistischen Unionsversuchen von göttlicher Allursächlichkeit und geschöpflicher Freiheit im allgemeinen und göttlicher Providenz, Prädestination und Reprobation im besonderen spielt, im zweiten die Frage, inwieweit und mit welchem Erfolg man sich in der Gnadenlehre auf sie berufen hat, um das Zusammenbestehen einer unfehlbar wirkenden Gnade mit der menschlichen Willensfreiheit zu erklären und theologisch zu begründen.

Das Resultat der Untersuchungen L.s ist, daß zwar alle Molinisten einig sind in der Annahme der scientia media, daß aber darüber hinaus die Einigkeit nicht so groß ist, wie man apriori vielleicht anzunehmen geneigt ist. Der Name „Molinismus“ erweist sich als Kollektivbegriff für eine Reihe im einzelnen recht verschiedene Züge aufweisender Theorien. Schon hinsichtlich des Umfanges der scientia media sind deren Vertreter uneins, also in der Frage, ob Sätze mit einer Aussage über einen bedingt zukünftigen freien Effekt unter allen Umständen für Gott erkennbar sind oder nur unter gewissen Voraussetzungen, etwa der, daß Aussage und Bedingung in einem ursächlichen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen. Noch stärker werden die Differenzen bei der Frage nach dem medium in quo. Es erscheinen Lösungsversuche auf Grund eines außergöttlichen Erkenntnismediums, indem bald der kontingent zukünftige Effekt (Vasquez, Albertini), bald die Veranlagung der Zweitursache (Gregor von Valencia), bald die ewige Realität der Dinge (nach Tanner Bañez) als medium in quo betrachtet wird, denen Lösungsversuche auf Grund eines innergöttlichen Mediums gegenüberreten, wieder mit verschiedenen Erklärungsweisen, indem die einen die göttliche Idee (nach Tanner fast nur bei älteren Theologen zu finden), die anderen den göttlichen Willen (Thomisten), wieder andere das wirksame göttliche Wissen (Michael de Palacios), andere endlich den ursächlichen Charakter der göttlichen Wesenheit als medium in quo betrachteten (Molina, Lessius). Tanner übt an all diesen Lösungsversuchen Kritik, um selber folgende Meinung zu vertreten: Die Aufgabe des Objekts, erkenntnisverursachend auf den Geist einzuwirken, ist einerseits für das göttliche Erkennen ebenso unerläßlich wie für das geschöpfliche, andererseits ist sie in der Form, wie sie hier stattfindet, bei Gott ausgeschlossen, da die göttliche Suveränität nicht die geringste Kausalität von seiten des Geschöpfes verträgt. Also muß in Gott selber etwas gefunden werden, was die besagte Funktion bei seinem Erkennen ersetzt. Diesen Ersatz leistet in überreichem Maße die göttliche Wesenheit, insofern sie nicht bloß Erkenntnisbild (medium quo), sondern auch Träger und Grundlage und als Exemplarursache Erzeuger des letzteren ist und somit Gott in ihr (medium in quo) alle außergöttlichen Wesenheiten, die wirklichen wie die möglichen, schauen läßt. Der bei Tanner über Molina hinaus liegende Fortschritt liegt darin, daß er dessen Lehre von dem objektlosen, sich selbst genügenden

göttlichen Erkennen ablehnte — er meinte sogar, es beständen Berührungspunkte zwischen Molina und dem Thomismus! Wenn man nämlich wie Molina in Gott allein den Grund für die Unfehlbarkeit seines Vorauswissens der kontingenten Zukunft erblicken wolle, dann könnte man das nur mit Berufung auf seinen Willen; so führe Molinas Sentenz zwangsläufig zum Thomismus — ohne die Alleinberechtigung der Theorie von der innergöttlichen Erkenntnis aufzugeben. — Im zweiten Abschnitt dreht es sich vor allem um das Problem „göttlicher Wille und menschliche Freiheit“. Wie stellen sich die Molinisten zur Frage nach der Existenz und Begründung von absoluten göttlichen Vorherbestimmungen? Molina, Gregor von Valencia, Vasquez und Lessius lehnen deren Möglichkeit ab, Tanner, Suarez, Albertini, Bellarmin, Mascarenhas bejahen ihre Möglichkeit bezw. Tatsächlichkeit. Diese absoluten, unserer Entscheidung (bezw. ihrer absoluten Voraussicht durch Gott) vorbegehenden „Präfnitionen“ unserer freien Handlungen bedeuten indes keinerlei physische Vorherbewegungen. Vielmehr besteht die einzige Beeinflussung des Willens von seiten Gottes, sofern es sich um einen übernatürlichen Akt handelt, in der Zuteilung einer entsprechenden Gnade, die ihrerseits wieder ihre Unfehlbarkeit nicht aus sich, sondern dem bedingten Vorwissen Gottes besitzt. Die angegebenen Meinungsverschiedenheiten erfahren eine Verschärfung bei dem Fragenkreis: Vorsehung, Prädestination, Reprobation, sofern die Vertreter der ersten Meinung den Akzent von der göttlichen auf die menschliche Seite verschieben, jene der zweiten Anschauung wie die ersten Anfänge, so auch die letzte Entscheidung unseres Heiles Gott überantwortet wissen wollen, in der *scientia media* Grundlage und Möglichkeit hiezu erblickend. Nicht minder deutlich ist die Scheidung der Geister bei der Frage nach dem letzten Grund der unfehlbaren Wirksamkeit der aktuellen Gnade. Ein Großteil der Molinisten plädiert für die *infallibilitas connexionis*. Eine Gnade ist wirksam, weil und sofern der Mensch ihr zustimmt; würde er, was er ebenso könnte, die Zustimmung verweigern, so bliebe sie unwirksam. Der ganze Unterschied zwischen wirksamer und bloß hinreichender Gnade liege somit im Verhalten des Menschen. Gott sieht vermöge seiner *scientia media* das Verhalten des Menschen voraus und richtet seine Tätigkeit darnach ein, d. h. er schenkt dem Menschen, den er retten will, seine Gnade gerade zu dem Zeitpunkt, von dem er vorausweiß, daß dieser seinem Ruf folgen wird. Vertreter dieser Anschauung sind Molina und der die Freiheit besonders stark betonende Lessius. Bellarmin mißbilligt diese Auffassung rückhaltlos. Sie ist nach ihm unvereinbar mit der hl. Schrift und untergräbt das Fundament des christlichen Prädestinationsbegriffes, indem sie die letzte Entscheidung in Sachen des Heiles nicht Gott, sondern dem Menschen anheimstellt. Nach Vasquez ist die wirksame Gnade ein *gratis maior*. Wenn sie auch ohne *scientia media* nicht denkbar ist, so ist diese doch nicht die eigentliche Ursache für die Sicherheit der Gnadenwirkung. Nach Suarez gehört zur Wirksamkeit der Gnade, daß Gott sie zu einer Zeit und auf eine Weise verleiht, die zur Herbeiführung des beabsichtigten Effektes geeignet sind. Die Unfehlbarkeit ihrer Wirksamkeit ist indeß erst garantiert,

wenn man hinzunimmt, daß sie dem Vorwissen Gottes untersteht. Aehnlich denkt Bellarmin. Noch stärkeres Gewicht legt auf die persönliche Disposition des Menschen Mascarenhas. Wirksam ist die Gnade, welche den augenblicklichen inneren und äußeren Lebensumständen des Menschen angepaßt ist. Die *scientia media* spielt die Rolle einer *conditio sine qua non*. Albertini vertritt eine moralische Willensdetermination, bei Gregor v. Valencia ringen Molinistisches und Unmolinistisches miteinander, sofern einerseits das göttliche Vorherwissen als Erklärung für die unfehlbare Wirksamkeit einer Gnade stark betont wird, sofern andererseits ein realer Unterschied zwischen hinreichender und wirksamer Gnade angenommen wird. Tanner schließt sich mit Berufung auf Augustinus an Suarez an. Die Wirksamkeit der Gnade ist nach ihm eine innere, in der Gnade begründete; die Gnade ist nicht deshalb wirksam, weil sie den Konsens bewirkt, sondern die bewirkt den Konsens, weil sie wirksam ist. Ihre Unfehlbarkeit ist in der *scientia media* begründet. Die aus der *scientia media* sich ergebende Notwendigkeit ist keine freiheitszerstörende *necessitas consequentis*, sondern eine die Freiheit unberührt lassende sogenannte nachfolgende oder historische Notwendigkeit. Auf den Willen Gottes kann man die Wirksamkeit der Gnade zurückführen, sofern vom Willen Gottes die Verleihung der Gnade abhängig ist. Nur darf man darin nicht die eigentliche Ursache für die Wirksamkeit bzw. Unfehlbarkeit der Gnade erblicken, da der Wille Gottes nur in der Kraft der *scientia media* unfehlbar wird. Die letzte Ursache für die Wirksamkeit der Gnade erblickt Tanner in Gott, nicht im Menschen. Im Schlußparagraphen betont L., daß es nach dem Gesagten nicht gestattet ist, die Lösungsversuche aller Theologen, die sich zum Glauben an die *scientia media* bekennen, gleich zu setzen. Die *scientia media* sei noch nicht der Molinismus, sondern erst seine Grundlage. Der Molinismus eines Suarez, Bellarmin, Mascarenhas, Tanner, die alle in der *scientia media* den Grund für die Unfehlbarkeit einer Gnadenwirkung erblicken, nicht nur die *conditio sine qua non* und die Bedeutung der menschlichen Tätigkeit im Heilsgeschäft viel weniger stark betonen, sei ein anderer als jener Molinas. L. möchte sogar den letzteren eine Vorstufe, den ersteren erst wirklich Molinismus nennen. In den 20 Jahren, die nach dem Erscheinen von Molinas Werk *Concordia* im Jahre 1588 vergingen, habe eine Entwicklung in der Richtung zum Thomismus stattgefunden. Diese Annäherung an den Thomismus sei der größte Fortschritt in der Geschichte des Molinismus. So richtig dieses Urteil L.s ist, so kann man doch den Gedanken nicht unterdrücken, daß diese Entwicklung in der wesentlichsten Frage (*praedeterminatio physica*) keine Annäherung an den Thomismus bedeutet. Denn da gibt es kein Mehr oder Weniger, sondern nur ein Entweder—Oder. So ist auch der am meisten in die Richtung zum Thomismus hin entwickelte Molinist immer noch viel näher bei Molina als bei dem am meisten von Bañez wegentwickelten Thomisten. Wenn in der Arbeit auch die Sympathie des Verfassers für die suarezianische Lösung nicht verborgen bleiben kann, so behandelt er doch den Thomismus mit anerkennenswerter Objektivität. Was die historische Stellung Tanners

angeht, so wird durch das Buch von Lurz ersichtlich, daß er sich an Suarez anschließt mit Uebergehung aller anderen, auch derer, die ihm räumlich oder zeitlich näher standen. Er verschaffte so der Ideenwelt dieses Denkers in deutschen Landen Eingang. Ein ausführliches Personenregister und insbesondere ein sehr sorgfältiges Sachregister erleichtern die Benützung des Werkes.

Münster i. W.

Dr. Schmaus.

Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie. Von E. Adickes. Tübingen 1929, J. C. B. Mohr. gr. 8. IV, 94 S. 5.40 *M.*

Inhalt: 1. Belegstellen für die empirische Affektion unseres Ich durch die Erscheinungsgegenstände. 2. Die doppelte Affektion als notwendige Folge aus Kants Prämissen. 3. Die Lehre von der doppelten Affektion als Schlüssel zu Kants Erkenntnistheorie.

Diese für das Verständnis Kants bedeutungsvolle Schrift, deren letztes Kapitel nicht mehr ganz vollendet ist, führt den Nachweis, daß sich bei Kant die Lehre von der transzendenten Affektion unseres Ich durch die Dinge an sich ebenso unzweifelhaft findet, wie die Lehre von der empirischen Affektion durch die Erscheinungen. Sie zeigt weiter, daß diese doppelte Affektion die notwendige Folge aus Kants Prämissen ist und zugleich den Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie bildet.

Die empirische Affektion unseres Ich durch die Erscheinungen tritt besonders im Opus postumum Kants mit der größten Klarheit auf. Die transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich, die unser Ich affizieren, war ja für Kant während seiner ganzen kritischen Zeit eine nie bezweifelte Selbstverständlichkeit. Das Buch bringt den Nachweis, daß Kant ebenso unzweifelhaft auch eine empirische Affektion durch die Erscheinungen lehrt.

Was in den von Kant selbst veröffentlichten Schriften nur gelegentlich und vereinzelt zum Ausdruck kommt, das bildet im Opus postumum die Grundlage der ganzen Erörterung. Vor allem im 10. und 11. Konvolut schärft Kant immer wieder von neuem ein, daß die äußeren Erscheinungsgegenstände mit ihren bewegenden Kräften unsere Sinne unmittelbar affizieren. Die räumliche Außenwelt ist zwar Erscheinung, aber nicht eine solche des empirischen Ich; ihm ist sie vielmehr gleichgestellt, steht ihm selbständig gegenüber, wird von ihm nicht produziert, sondern vorgefunden, besitzt also im Verhältnis zu ihm eine Art von An-sich-Charakter. Diesen Tatbestand kann man durch keine Interpretation aus der Welt schaffen. Vaihinger hat diesen Tatbestand ausdrücklich anerkannt. Er ist aber der Meinung, durch die Annahme einer Affektion der Sinne durch die Gegenstände im Raum entstehe ein Selbstwiderspruch im Kantischen System, der es von innen heraus zerstöre. Im Gegensatz dazu zeigt der Verfasser, daß die Lehre von der doppelten Affektion die Grundlage der ganzen Kantischen Erkenntnistheorie bildet. Sie führt nicht in Widersprüche

hinein, sondern aus zahllosen Widersprüchen heraus. Auch sie ist zwar mit Schwierigkeiten behaftet, aber mit solchen, die nicht in ihr selbst, sondern vielmehr in der Annahme der Zeitlosigkeit des an sich Seienden gegründet sind. Diese Lehre allein bietet, wie der Verfasser überzeugend dartut, eine befriedigende Erklärung dafür, daß Kant die bestimmten Gestalten bestimmter Dinge sowohl vom Ansichseienden als von den Erscheinungsgegenständen abhängig sein lassen kann. Ebenso kann nur diese Lehre bei den Problemen der empirischen Naturgesetze und der Affinität der Erscheinungen Rettung bringen.

E. Hartmann.

Goethes Denken. Von H. Leisegang. Leipzig 1932, F. Meiner. gr. 8. XII, 182 S. *M* 6,75.

Inhalt: 1. Daimon. 2. Tyche. 3. Eros. 4. Ananke.

Der Verfasser, dessen Werk über *Lessings Weltanschauung* allgemeine Beachtung gefunden hat, untersucht in dem vorliegenden Buche die Eigenart des Goetheschen Denkens.

Es ist, wie der Verfasser zeigt, die Straßburger Zeit, in der Goethe zu sich selbst erwacht. Hier beginnt nicht nur ein neues Schauen und Fühlen, sondern auch ein neues Denken, dessen eigentümliche Form ihm selbst noch unbewußt bleibt. Der Gegenstandsbereich, an dem das Denken des jungen Goethe sich orientiert, von dem es seine Formen und Gesetze abnimmt, ist das Reich der lebendigen Organismen. Das Denkmittel ist die Intuition. Von der lebendigen Natur, an der sich dieses Denken entwickelt, beginnt es sich bald zu lösen und zur reinen Denkform zu gestalten, in die auch dieser Form nicht entsprechende Stoffe gepreßt werden, zum Denkwang, der dazu führt, auch das Tote und den Stein so zu verstehen, als wären es lebendige Ganzheiten, überall Polaritäten zu finden, die sich in einem Kreise zusammenschließen (38).

Interessant ist der Nachweis, wie Goethe auch die Denkweisen der Philosophen, mit denen er in Berührung kam, in sein Denken und die ihm entsprechende Weltanschauung einformte. Das Zusammentreffen mit ihm fremden und unsympathischen Denkweisen — dem scholastisch-logischen Denken Linnés, dem physikalisch-atomistischen Denken Newtons, der Denkweise Kants und Schillers — führte Goethe dazu, sich über das Wesen seiner eigenen Denkform Rechenschaft zu geben und sich gegen alle anderen Arten des Denkens abzugrenzen, die er klar in ihrem Wesen erfaßt hatte. So ist er selbst zum Begründer einer Theorie der Denkweisen geworden, die bisher in seinen Werken übersehen wurde.

Dem Verfasser ist es gelungen, uns ein überraschend einheitliches Bild von Goethes Denken und seiner Weltanschauung zu entwerfen. Dieses Bild zeigt eine solche Eigenartigkeit und Geschlossenheit, daß es eine Ableitung aus der Gedankenwelt eines anderen Philosophen nicht zuläßt.

E. Hartmann.

Die Metaphysik Goethes. Von Dr. Ferdinand Weinhandl, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Kiel. Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. 8. XV, 400 S.

Daß Weinhandls umfassende Darstellung der Philosophie Goethes sich in bisher nicht gekanntem Ausmaß auf die Metaphysik Goethes konzentriert, ist auch ein Beweis für die neu erwachte Erkenntnis, daß die letzten Grundlagen jeder Lebensphilosophie in der Metaphysik zu suchen sind. Das Werk verdankt seinen Ursprung nicht ausschließlich historischem Interesse, es will auch die große Gegenwartsbedeutung der Seinsphilosophie Goethes herausstellen. Der lebendige Zusammenhang mit der Philosophie der Gegenwart ergibt sich daraus, daß Goethe, wie der Verfasser treffend sagt, der große Methodiker und Systematiker eines ganzheitlichen und gegenständlichen Denkens ist. Die Arbeit des Verfassers beschränkt sich trotz ihres Umfanges auf die in dieser Richtung liegenden großen Leitgedanken Goethescher Weltanschauung und Forschung. Das Ergebnis ist, „daß es für Goethe auch dort, wo es der Sinnenschein nahezu liegen scheint, weder bloße Ganzheiten im Sinne ungegliederter Einheit, noch bloße atomistische Mannigfaltigkeiten im Sinne völliger Unverbundenheit gibt, sondern daß das Letzte, worauf wir immer zurückkommen, gegliederte Einheiten, d. h. Gestalten sind“. Eingehend untersucht werden hier die für das Goethesche Denken grundlegenden Begriffe des Typus, des Urphänomens und der Metamorphose, die das Goethesche Aequivalent für das ist, was wir Entwicklung nennen. Für die dynamische Weltanschauung Goethes ist die umfassendste metaphysische Ganzheit Leben, für alles Leben aber sind charakteristisch als Grundprozesse: das Verbinden und Trennen, Zusammenziehen und Ausdehnen, zwei Funktionen, die Goethe auch als Systole und Diastole bezeichnet. Eine letzte Deutung der Wirklichkeit in klarer begrifflicher Form ist nach Goethe nicht möglich. Für unser Erkennen stellen die „Grundphänomene“ ein Letztes dar, und Goethe mahnt, das Geheimnis des Lebens nicht hinter ihnen, sondern in ihnen zu suchen. Sinnbildlich stellt sich im Endlichen und Zeitlichen ein Allgemeines und Ewiges dar. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.“ Daher die große Bedeutung des Symbols für die Philosophie Goethes.

Weinhandl hat mit großem Fleiß und feinem Verständnis alles erreichbare Material, bis zu den Randnotizen in Goethes Handexemplar der Werke Kants, herangezogen, um die wirkliche Auffassung Goethes in allen Fragen möglichst genau zu erfassen. So vermag er manches aufzuklären und richtig zu stellen. Manches Neue oder weniger Bekanntes wird uns nahe gebracht, und schon das überrascht, zu sehen, mit welcher Ausdauer und welchem Erfolg sich Goethe um die Aufklärung metaphysischer Grundfragen bemüht hat.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Darstellung und Würdigung. Von Th. Steinbüchel. I. Band. Die Entdeckung des Geistes. Bonn 1933, P. Hanstein. XVI, 422 S., 8°, *№* 21; geb. *№* 23.

Ueber die Bedeutung Hegels für die geistige Lage der Gegenwart braucht an dieser Stelle kein Wort gesagt zu werden. Es fragt sich nur, ob nach den hervorragenden Hegelarbeiten der allerletzten Zeit dieses neue Werk sich als ein irgendwie notwendiges ausweist. Erst der zweite Band, der die kritische Auseinandersetzung bringen soll, wird die Existenz des Ganzen rechtfertigen. Hier im ersten Band ist alles nur Vorarbeit. Aber schon hier zeigt es sich, wie fruchtbar es ist, wenn ein Forscher an eine bedeutsame Epoche des philosophischen Schaffens herantritt, der die Geschichte der philosophischen Problementfaltung genau kennt und mitten in den Problemen der Gegenwart stehend, dennoch mit der jahrtausende alten großen Tradition fest verbunden ist. Steinbüchel beweist schon durch das klare und gleichsam mühelose Herausgreifen der Kernprobleme des Hegelschen Denkens die gute Schulung durch die größten Meister der Vergangenheit. Doch darf gerade in diesem Zusammenhang ein Wort der Kritik nicht fehlen. Die Zusammenfassung der so grundverschiedenen, wenn auch sich berührenden Probleme wie: Besonderes — Allgemeines; Individuum — Gesamtheit der Individuen; Individuum — Gemeinschaft; Teil — Ganzes; Glied — Organismus; Bedingtes — Unbedingtes; Mensch — Gott usw. unter dem Verhältnis des Besonderen und Allgemeinen ist viel zu formal, so daß sie bei der Problemverwirrung, die sich gelegentlich in diesem Betracht selbst bei Fachphilosophen findet, ohne Zerlegung in klar geschiedene Problemgebiete leicht irreführen wird. In der Tat verläßt der Verfasser alsbald den formalen Gesichtspunkt und deckt mehrere Grundprobleme ontologischer Art im Denken des jungen Hegel auf, um dann in seiner ausgezeichneten Darstellung die eigentümliche Konvergenz dieser Tendenzen aufzuzeigen.

Gleich im ersten Teil, der Hegels Grundproblem auf dem Hintergrund der Zeitphilosophie behandelt, bewährt sich die überlegene Art des Verfassers, der streng auf die wesentlichen Fragen gelenkt, die ganze Zeitepoche vom späten Lessing bis zum reifen Hegel auf nur 110 Druckseiten in ihren sich mannigfach kreuzenden, sich begegnenden und trennenden Beweggründen aufdeckt. Auch wer die Quellen und die ausgezeichnete Literatur über diese Zeit einigermaßen übersieht, wird manche der führenden Geister, ich nenne an erster Stelle Fichte, aber auch Kant und Jacobi, in einem neuen Lichte sehen. Vielleicht darf man diesen Abschnitt als eine Einleitung in den deutschen Idealismus bezeichnen, wie wir kaum eine zweite besitzen.

Im zweiten Teil steht Hegels Grundproblem in seinen Jugendschriften zur Behandlung. Fast gleichzeitig haben sich Steinbüchel und Theodor L. Haering um diese Jugendarbeiten Hegels bemüht. In mühevoller Klein-

arbeit sind sie den nicht für die Veröffentlichung bestimmten, im einzelnen schwer verständlichen Aufzeichnungen nachgegangen. Aus dieser Forschung ist das Werk Th. Haerings: *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, I. Band, Leipzig 1929 hervorgegangen, das ein unentbehrliches Hilfsmittel zum Verständnis jeder einzelnen Aufzeichnung Hegels darstellt. Steinbüchel rückte von vornherein seine Untersuchung unter die Kernprobleme. Man wird sagen dürfen, daß wir jetzt erst nach diesen im Resultat sich berührenden Arbeiten das Hegelsche System in seinem historischen Ursprung wirklich verstehen.

Der dritte Teil des Bandes beschäftigt sich mit den Jenenser Arbeiten und mit dem Uebergang zum System. Auch hier erweist sich die Methode Steinbüchels als durchaus fruchtbar. Die Entfaltung des Hegelschen Denkens vollzieht sich ohne Bruch. Haering hatte bereits den Nachweis geführt. Steinbüchel, der das ganze Material unter den großen Leitgedanken sieht, hebt diese innere Geschlossenheit des Hegelschen Denkens heraus und zeichnet in klaren Linien die Grundgedanken des sich entfaltenden Hegelschen Denkens nach. Der zweite Teil hatte gezeigt, wie das Denken Hegels sich in der Zwiesprache mit seinen Zeitgenossen aus eigener Originalität entfaltet. Der dritte bringt die Trennung von Schelling und warum sie sich vollziehen mußte.

Erst wenn der zweite Band vorliegt, wird ein abschließendes Urteil über Steinbüchels Hegelwerk möglich sein. Nach dem Gebotenen kann kein Zweifel sein, daß dem Verfasser die Aufdeckung der entscheidenden Gedankenlinien des Hegelschen Systems gelingen wird, sind doch schon in diesem ersten Band alle Aufbauaktoren in ihrer systematischen Tendenz sichtbar geworden. An der zweiten Aufgabe, an der Würdigung, wird sich der Verfasser als Meister erproben müssen. Gefragt ist, so formuliert Steinbüchel im Vorwort: ob das Hegelsche System leistet, was es verspricht und beansprucht: dem Besonderen, gerade der menschlichen Existenz, ihrer jeweiligen Einzigkeit und Einmaligkeit in der geschichtlichen Zeit, ihrer Entscheidungsfreiheit und der personalen Korrelation von Gott und Mensch gerecht zu werden. In diesem ersten Bande ist die Richtung bereits mehrfach angedeutet, in der die Antwort gesucht werden muß. Der Verfasser will sie in dem folgenden Bande aus der Verbundenheit mit der heutigen philosophischen Situation geben. Wir können diese Absicht nur billigen. Ja vielleicht darf man sagen, daß uns die heutige Situation erst eigentlich die Möglichkeit gibt, Hegel zu verstehen und das Plus und Minus seiner Gedankenentwicklung richtig zu würdigen. Natürlich wird sich der Verfasser nicht auf diese Basis beschränken. Gerade weil es sich um Jahrtausendalte Grundprobleme, ja um die entscheidenden Fragen der menschlichen Existenz handelt, wird er auch auf die klassischen Lösungen zurückgreifen. Manche Frage wird überdies nur auf einem theologischen Boden diskutiert werden können. Steinbüchel selbst hat es klar entwickelt, wie die eigentlichen Hegelschen Fragen aus theologischen entspringen und wie seine Lösungen in wichtigsten Punkten das Gebiet des Glaubens über-

schneiden. Der Verfasser, der sich nicht nur als Soziologe, Historiker und Philosoph, sondern auch als Theologe hinreichend ausgewiesen hat, wird sich auch der theologischen Kritik gewachsen zeigen. Er hat sich gerade dadurch, daß er die Grundfragen wie kein Hegelforscher vor ihm heraus hob, die Arbeit nicht leicht gemacht. Es kann hier über nichts mehr in der unverbindlichen Art des Philosophierens einer nun verflossenen Periode hinweggeredet werden. Mit großer Spannung sehen wir dem folgenden Bande entgegen, der das Ergebnis einer sehr tief greifenden philosophischen und theologischen Forschung darstellen muß, soll er uns nicht nach all den geweckten Erwartungen enttäuschen.

Münster.

B. Rosenmöller.

VIII. Vermischtes.

Husserls vorphänomenologische Philosophie. Mit einer Monographischen Bibliographie Edmund Husserls. Von Dr. W. Ille mann. Leipzig 1932, S. Hirzel. 8°. VIII, 87 S. kart. *№* 3,50.

Die Frage, was Phänomenologie eigentlich sei, hat weder Husserl selbst noch irgend einer seiner zahlreichen Mitarbeiter befriedigend beantwortet. Die Skepsis der Gegner und auch der Freunde der Phänomenologie ist darum wohl verständlich. Werner Ille mann hat nun in seiner schönen Studie über die vorphänomenologische Philosophie Husserls den Grund für die zwiespältige Haltung aufgedeckt, indem er die eigenartige philosophische Entwicklung des Meisters der Phänomenologie betrachtet von der Doktor-Dissertation Husserls *Beiträge zur Variationsrechnung* angefangen bis zum Erscheinen der *Logischen Untersuchungen*. Was innerhalb dieser Zeit, also etwa von 1880—1900, von Husserl veröffentlicht wurde, wird in der aufschlußreichen Arbeit des Verfassers einer eingehenden Würdigung, die durchaus nicht nur referierend oder gar kritiklos ist, unterzogen. In der Erstmaligkeit dieser Untersuchungen liegt der besondere Wert der fleißigen und umsichtigen Arbeit. Ille mann ließ sich von der richtigen Ueberzeugung leiten, „daß ein richtiges Verständnis der phänomenologischen Schule erst dann zu erwarten ist, wenn einmal ernsthaft die Frage nach der Entstehung der Phänomenologie bei Husserl selbst aufgeworfen und beantwortet wird“. Ueberraschend sind nun Ille manns einzelne Feststellungen, die als Stationen im Entwicklungsprozeß der Philosophie Husserls gedeutet werden können: Husserl steht gegen Husserl. Wurde bisher von einzelnen Phänomenologen auf die vorphänomenologische Zeit Husserls zurückgegriffen, so geschah dies recht oberflächlich mit einem Hinweis auf die Mathematik, auf Plato, Bolzano und Brentano. Ille mann gibt neben diesen noch andere wichtige Momente an, die für die philosophische Entwicklung Husserls entscheidende Bedeutung hatten. Da er seine Ausführungen durch Beweise stützt, wird in diesem Punkte wohl eine fast allgemeine Korrektur einsetzen müssen. Besonders erwähnenswert ist Ille manns Hinweis auf die große Idee, die den *Logischen Untersuchungen*

und den *Ideen* zu Grunde liegt: diese Idee ist „die geistige Uridee der Phänomenologie überhaupt“, die Reflexion. Es wird bewiesen, daß die konsequent durchgedachte Idee der Reflexion „zum System der Phänomenologie führen mußte“. — Im Aufbau sehr geschickt, in der Beweisführung lückenlos klar und überzeugend, nimmt die vorliegende Arbeit Illemanns jeder Kritik den Wind aus den Segeln und zwingt so den Leser zu einer fruchtbareren Beurteilung der Phänomenologie und ihrer Leistungen für die Philosophie überhaupt.

Bonn.

H. Fels.

Das Menschengesicht. Von Max Picard. München 1929, Delphin-Verlag. 223 S. 3. Aufl. 30 Lichtdrucktaf. Geh. *M* 12,-; Lwd. *M* 15,-.

Freude und Furcht durchzittert den Leser dieses eindrucksvollen Werkes, von dem eine gewaltige Bewegung der Geister ausginge, wenn es nicht nur von führenden Persönlichkeiten gelesen würde, sondern von jedem Gläubigen und Ungläubigen, der den Mut hat, die Frage nach dem Wesentlichen unserer Zeit zu stellen und zu beantworten. Darum wirkt das Buch, das den anspruchslosen Titel *Das Menschengesicht* trägt und doch bis in die Tiefen der Seele dringt, so unerbittlich, ernst und doch wieder hoffnungsfroh, weil es mit der Wucht der modernen Sachlichkeit das Wesentliche unserer Zeit aufdeckt, das im heutigen Tempo der Zeit vielfach übersehen wird: die persönliche Frömmigkeit des Einzelnen, oder man sagt vielleicht lieber: der „metaphysische Zug“ im gegenwärtigen Geistesleben. Vor Picards Werk stehen die Probleme still, die uns heute auf der Seele liegen; und eindringlich ruft es uns ein mahnendes Metanoete zu. Das Menschengesicht, das wir zu kennen glauben, spricht zu uns in einer Sprache, die in ihrer strengen Prophetie wirkt wie die Predigten eines Abraham a Sancta Clara: niederreißend und wieder aufbauend. Picard weiß um die tiefe Wahrheit des Tertullianischen Wortes von der *anima naturaliter christiana*, die die *forma substantialis corporis humani* ist. Er weiß, daß Gott nicht nur im Menschengesicht, sondern an der ganzen Gestalt des Menschen sichtbar ist; aber er wählt das Menschengesicht, weil in ihm das Bild Gottes am sichtbarsten ist. Deshalb spüren wir überall in diesem Buche die Nähe Gottes, der in der Gestalt des alttestamentlichen Elohim und des neutestamentlichen „liebvollen Vaters“ vor uns steht. Der Benediktiner Alois Mager schrieb ein Büchlein *Der Wandel in der Gegenwart Gottes* (Augsburg 1921, B. Filser); Picards Werk fordert mit asketischer Strenge zu diesem Wandel in der Gegenwart Gottes auf. So wird das vorliegende Buch zum Spiegelbild unserer religiösen Ueberzeugung, die keine Wahl mehr läßt, weil die Entscheidung bereits in der ganzen Breite und Tiefe von Raum und Zeit gefällt ist. Offenbarend und erschütternd zugleich sagt uns Picard, was er im Menschengesicht gelesen, erschaut, erlebt hat. Um die Wahrheit seiner Worte zu bekräftigen, wählt er die Gesichter großer Männer und Frauen, das Gesicht des Kindes und des Greisen, des Unternehmers und des Arbeiters, des reichen und des armen Menschen. Zug um Zug, Linie um Linie werden gedeutet, und die

Wesensbeziehungen zwischen Profil und Frontal, zwischen Mund und Ohren, Augen und Mund, Stirn und Nase werden aufgedeckt, und immer neue Einblicke und Durchblicke künden von dem unendlichen Reichtum der Sprache des Menschengesichtes, das unergründlich ist. — Das Buch ist nicht für eine bestimmte Klasse der Gesellschaft geschrieben; es wird jedem etwas bieten, und sei es auch nur die Erkenntnis von der Notwendigkeit des Metanoieite. Ernten, religiös-künstlerischen Arbeitsgemeinschaften kann wohl kaum ein Buch genannt werden, das in so hohem Maße das gemeinsame Planen, Denken und Schaffen anregt und befruchtet wie dieses einzigartige Buch Picards.

Bonn.

H. Fels.

Weitere Neuerscheinungen.

Metaphysik. Von P. Menzer. (Aus der Sammlung *Die philosophischen Hauptgebiete in Grundrissen*). Berlin 1932, E. S. Mittler & Sohn. gr. 8. 149 S. *M* 5.80.

Inhalt: 1. Begriffsbestimmung der Metaphysik. 2. Geschichte der Metaphysik. 3. Probleme der Metaphysik. 4. Metaphysik des Geistes. 5. Der Geltungswert der Metaphysik.

Das erste Kapitel definiert die Metaphysik als die Wissenschaft vom Wesen der Wirklichkeit und führt den Nachweis, daß die Bedürfnisse des Erkennens, Fühlens und Wollens, jedes in seiner Art, zu metaphysischen Fragestellungen drängen. Im zweiten Kapitel werden die verschiedenen metaphysischen Lösungsversuche in ihrer zeitlichen Bedingtheit und in ihrer Abhängigkeit von der geistigen Entwicklung der Menschheit dargestellt. Der folgende, systematische Abschnitt ist den Hauptproblemen der Metaphysik gewidmet: dem psychophysischen und dem Theodizeeproblem. Was das erstere angeht, so gibt der Verfasser der idealistischen Antwort, wonach das Wesen aller Dinge ein geistiges, und zwar nur ein solches ist, den Vorzug vor allen anderen Lösungsversuchen, weil sie allein fähig sei, dem Geschehen einen Sinn zu unterlegen und unser Vertrauen auf die Erkennbarkeit der Wirklichkeit verstärke. Ganz befriedigt ist er aber auch von der idealistischen Antwort nicht, weil sie sich als unfähig erweise, das Wesen der körperlichen Natur aus dem Geistigen zu erklären. Was das Theodizeeproblem angeht, so stehen Menzers Sympathien auf Seiten des Pantheismus, „weil in ihm alle Motive zusammenwirken, die zur Metaphysik führen“ (106). Doch verschließt er sich nicht der Erkenntnis, daß es schlechthin unbegreiflich bleibt, wie sich das Eine zur Vielheit gestalte. In der Kritik der Gottesbeweise stimmt er im wesentlichen mit Kant überein. Ein weiteres Kapitel handelt über die Metaphysik des Geistes, die sich die Aufgabe setzt, das geistige Leben der Einzelpersonlichkeit und der Völker in seiner Eigenart zu begreifen. Auch hier ist nach der Meinung des Verfassers noch keine befriedigende Lösung gefunden.

Wenn der auf dem Boden des Kritizismus stehende Verfasser der Metaphysik auch keinen Erkenntniswert im Sinne der Tatsachenwissenschaften beimißt, so will er ihr doch nicht allen Wert absprechen. Es gehen, sagt er, von ihrer Richtung auf das Ganze der Wirklichkeit bedeutsame Anregungen für das menschliche Denken aus. Auch gibt die Idee des Absoluten den isolierten Erscheinungen der Wirklichkeit einen höheren Sinn und läßt den Menschen höhere Zusammenhänge ahnen (144).

Licht und gestaltete Physik. Von O. Brühlmann. Wien 1932.

W. Braumüller. gr. 8. 47 S. *Mb* 1,50.

Inhalt: 1. Die Grenzstellung des Lichtes in der Physik und deren erkenntnistheoretische Bedeutung. 2. Grundsätzliche Deutung und Sicherung der Lorentz-Transformation und Aufhebung der Speziellen Relativitätstheorie.

Der Verfasser sucht durch eine eigenartige Lichtmetaphysik die Einsteinsche spezielle Relativitätstheorie zu überwinden. Charakteristisch für diese Lichtlehre sind folgende Sätze: „Das physikalische Licht, ein Mittel der Erkenntnis, welches nicht nur Aufgenommenes von außen, sondern (seiner Gestaltungskraft nach) auch eine Projektion aus dem vorstellenden Geist ist, also auf der Grenze steht zwischen Geistigem und Materiellem, es bewegt sich nicht mehr wie ein Körper, unabhängig vom leeren Raum, weil es ja selbst den Raum projiziert, nicht mehr unabhängig vom erkennenden Subjekte, weil es ja dessen Arm ist, mit welchem es die Dinge erreicht. Weil es auch materiell ist, bewegt es sich im Raum, weil es auch geistig ist, bewegt es sich nicht frei im Vorstellungsraum des Erkennenden, sondern ist an ihn gebunden, ja sogar umgekehrt, dieser ist ans Licht gebunden, weil es ihn konstruiert“ (21).

Daraus folgert der Verfasser, daß der Lichtraum, d. i. der „Träger“ der Lichtfortpflanzung, nicht mit irgendeinem Himmelskörper verankert ist, sondern als ein absolut ruhender im Geiste des Forschers, im erkennenden Subjekte, gebunden liegt. Daraus ergibt sich schließlich, daß sich das Licht im leeren Raume geradlinig mit absolut konstanter Geschwindigkeit relativ zu jedem echten Bezugssystem bewegt.

Man kann wohl nicht behaupten, daß sich diese Ausführungen durch besondere Klarheit auszeichnen und mit der Relativitätstheorie in erfolgreichen Wettbewerb treten können.

Naturphilosophie. Von E. von Aster. Berlin 1932, E. S. Mittler & Sohn. gr. 8. 146 S. *Mb* 5,80.

Inhalt: 1. Natur und Naturerkenntnis der Antike. 2. Naturwissenschaft der Neuzeit.

Das vorliegende Buch bietet uns eine vorzügliche Einführung in das Wesen der Naturwissenschaft der Neuzeit. Sehr gut ist der Gegensatz zwischen antiker und moderner Naturerkenntnis herausgearbeitet. Das aristotelische Naturbild ist, so führt der Verfasser aus, eine echte Schöpfung

des griechischen Geistes in seiner eidetischen und logisch-sprachlichen Einstellung und Begabung und steht dem Naturbild Goethes sehr nahe. Beide machen den Organismus zum „Urphänomen“ der Natur, nach dessen Gleichnis alles sonstige Naturgeschehen aufgefaßt, „erklärt“ wird. Bei Aristoteles und Goethe ist die Erfahrung ein System geschauter Substanzen, in konträren Gegensätzen sich gliedernder und differenzierender qualitativen Formen. Ganz anders die moderne mit Galilei anhebende Naturauffassung. Hier sucht die Forschung das mit der Erfahrung vereinbare „einfachste“ Gesetz der Erscheinungen, den einfachsten Funktionszusammenhang der Zahlenwerte ihrer meßbaren Dimensionen. Hier löst sich die Erfahrung auf in einen Inbegriff von Beobachtungsdaten, von einzelnen Messungsergebnissen. Hiermit hängt die Unanschaulichkeit der modernen Physik zusammen, wie sie vor allem der Relativitätstheorie und der Quantentheorie anhaftet. Es ist nicht mehr möglich, den Formeln dieser Theorien ein anschauliches Naturbild zu substituieren. Die Wahrheit der Formeln ist gleichbedeutend mit dem Eintreffen der in ihnen enthaltenen Voraussagen.

Das letzte Kapitel behandelt das Problem der lebendigen Natur. Eine Erörterung der verschiedenen Richtungen in der Biologie führt zu dem reservierten Schluß: Wir dürfen nicht vergessen, daß sich die Biologie noch in einem früheren Entwicklungszustand befindet als die Physik. Möglich, daß sie einmal ganz in der Physik aufgeht, wie es mit der Chemie geschah. Möglich aber auch, daß sie ganz eigene Methoden der Betrachtung ausbilden und bei ihnen stehen bleiben muß, was zugleich — objektiv gewendet — eine „Wesensverschiedenheit“ organischer und anorganischer Natur bedeuten würde. (141).

Experimentelle Psychologie. Von J. Lindworsky S. J. Fünfte, neubearbeitete Auflage. München 1931, J. Kösel und Fr. Pustet. gr. 8. 293 S.

Inhalt: 1. Psychische Elemente und ihre unmittelbare Verbindung. 2. Die Vorstellungserneuerung als Grundlage der höheren psychischen Leistungen. 3. Die höheren seelischen Leistungen im einzelnen. 4. Die von der Gemeinschaft beeinflussten seelischen Leistungen. 5. Ausnahmezustände der Seele.

Das Buch hat, wie die schnell wachsende Auflageziffer beweist, sein Ziel: „kurz und verlässlich zu berichten, was bisher über das Seelenleben des Erwachsenen erforscht ist und die in diesem Bilde noch klaffenden Lücken, sei es durch „eigene Untersuchungen, sei es durch Hypothesenbildung, auszufüllen“ in vollem Maße erreicht. Die Lektüre des Buches ist bei der gedrängten Darstellung nicht ganz mühelos, doch wird die aufgewendete Mühe reich belohnt. Die neue Auflage bringt keine größeren sachlichen Änderungen; Ergänzungen und kleine Nachträge, sowie Vereinfachung der Darstellung machen die Hauptsache der Umarbeitung aus.

Cursus brevior Psychologiae speculativae. Auctore J. Fröbes.

Parisiis 1933. Lesthielleux. kl. 8. 484 p. 20 *Fr.*

Inhalt: 1. Psychologia sensitiva generalis. 2. Psychologia sensitiva specialis. 3. De intellectu. 4. De voluntate. 5. De anima humana.

Das Buch bietet uns eine Synthese der scholastischen Psychologie und der Ergebnisse der modernen experimentellen Psychologie. Der Verfasser, der beide Disziplinen viele Jahre hindurch gelehrt und ein Lehrbuch der experimentellen Psychologie geschrieben hat, das von modernen Psychologen als die beste Darstellung ihrer Wissenschaft anerkannt worden ist, war für die Lösung dieser schwierigen Aufgabe aufs beste geeignet. Das Buch, das in fünf Kapiteln die Tierpsychologie, die sensitive und die rationale Psychologie behandelt, beweist, daß eine Vereinigung der aristotelisch-scholastischen Philosophie mit der modernen Psychologie nicht nur möglich ist, sondern auch beiden Teilen zum Nutzen gereicht.

Experimental Psychology. By H. Gruender S. J. Milwaukee 1932,

The Bruce Publishing Co. gr. 8. 455 p.

Inhalt: 1. Die Aufgabe der Psychologie. 2. Empfindung. 3. Farbenempfindung. 4. Gehörsempfindung. 5. Monokulare und binokulare Raumwahrnehmung. 6. Phantasie. 7. Gedächtnis. 8. Aufmerksamkeit. 9. Instinkt. 10. Gedanke. 11. Wille.

H. Gruender, ein Schüler der deutschen Psychologen Fröbes, Külpe und Bühler bietet uns in dem vorliegenden Werke, das den Niederschlag seiner Vorlesungen an der St. Louis-Universität darstellt, eine klare und gründliche Einführung in den heutigen Stand der experimentellen Psychologie. Besondere Beachtung verdient die eingehende Widerlegung der sensualistischen Auffassung des Begriffes und des Urteils. Nicht weniger wertvoll sind seine Ausführungen über die Natur des Willens. Der Verfasser steht nicht an zu behaupten, daß man einen experimentellen Beweis für die Freiheit des Willens führen könne. Dieser Beweis stütze sich auf die experimentell feststellbare Tatsache, daß wir nicht selten die Entscheidung zwischen einander widerstreitenden Motiven durch das aktive Eingreifen des Ich herbeiführen.

Das inhaltsreiche Werk, das die Probleme des Seelenlebens, vor allem des „höheren“ Seelenlebens in ihrem ganzen Umfange aufrollt und gestützt auf das reiche Material, das die experimentelle Psychologie im Laufe der letzten Dezennien zusammengetragen hat, zu lösen unternimmt, bietet eine wertvolle Ergänzung zu den bekannten Büchern von Fröbes und Lindworsky.

Fehlleistung und Traum. Von K. Siebert. Neue Wege wissen-

schaftlicher Traumdeutung. Wien, Leipzig 1932, N. Braumüller. gr. 8. VIII, 179 S. 5.70 *M.*

Inhalt: 1. Gibt es Wissenschaft vom unbewußten Seelenleben? 2. Die Fehlleistungen des Alltags? 3. Wissenschaftliche Traumdeutung.

Im ersten Kapitel wird gezeigt, daß das Unbewußte, das immer nur eine Art Ergänzungsstück zwischen bewußten seelischen Prozessen darstellt, durch Analogieschlüsse, die sich auf bewußte Daten stützen, erfaßt werden kann. Im zweiten Kapitel werden die Fehlleistungen des Alltags untersucht. Die Ursachen dieser Fehlleistungen sind nicht komplizierte Prozesse im Unbewußten, sondern mit Richtungsintentionen in unmittelbarem Zusammenhang stehende automatische Abläufe, die entweder in der Ungenauigkeit und Schwäche der Richtungsintention oder in der Stärke halb- oder unbewußter psychischer Tendenzen ihre Ursachen haben. Das dritte Kapitel ist der wissenschaftlichen Traumdeutung gewidmet. Hier wird dargetan, daß der sogenannten „Traumsymbolik“ dieselben automatischen Tendenzen zu Grunde liegen, die wir auch im Wachzustande finden. Durch eingehende Analyse zahlreicher Träume wird nachgewiesen, daß der Traum nur das Resultat der verschiedenen Reiz- und Erlebniskomponenten ist. Ein finaler Charakter darf ihm nicht beigelegt werden. Auch zu diagnostischen Zwecken darf er nur mit größter Vorsicht verwandt werden.

Das Buch bedeutet einen Fortschritt für das kausale Verständnis des Traumes. Ein besonderes Verdienst des Verfassers besteht darin, daß er an vielen Einzelfällen die Unwissenschaftlichkeit der Freudschen Traumdeutung nachweist.

Das Leben der Philosophen. Von W. Moog. (Geschichte der Philosophie in Längsschnitten, Heft 8). Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. 8. 253 S. *M* 10.—.

Inhalt: 1. Die Anfänge der Philosophie und die altorientalischen Philosophen und das Mittelalter. 2. Die griechischen und römischen Philosophen. 3. Die christlichen Philosophen und das Mittelalter. 4. Die Philosophen der Neuzeit bis Kant. 5. Von Kant bis zur Gegenwart.

Der Verfasser sucht durch eine Betrachtungsweise, die zugleich biographisch und ideengeschichtlich sein will, die Beziehungen aufzudecken, die zwischen der Persönlichkeit und dem Werk der Philosophen bestehen. „Es ist das Leben der Philosophen“, bemerkt er in der Einleitung (3), „nicht etwas schlechthin Subjektives und Zufälliges, das den objektiven Gebilden philosophischer Systematik fremd gegenüberstünde, sondern dies Leben ist selbst nur von Wertzusammenhängen her in seinem Sinn erfäßbar und steht in notwendiger Beziehung zu den Gebilden, die als Produkt einer Objektivierung aus solchem Leben herauswachsen“.

Der Verfasser hat dabei meist aus originären Quellen, aus den Werken und aus biographischen Äußerungen der Philosophen geschöpft. Vollständigkeit in der Aufzählung von Namen der Philosophen lag nicht in seiner Absicht. Es wurden in der Hauptsache typische Persönlichkeiten herausgehoben, bei denen Leben und Werk in offensichtlicher Beziehung zu einander stehen.

Schon Windelband und Dilthey haben sich bemüht, die Beziehungen zwischen der Persönlichkeit eines Philosophen und seinem Werk heraus-

zuarbeiten. Doch geschieht dies nicht in so prinzipieller Weise wie hier. Karl Joel stellt in seinen *Wandlungen der Weltanschauungen* die Denkgeschichte im Zusammenhang der Weltgeschichte dar; doch kommt es ihm weniger auf eine Charakteristik der einzelnen Persönlichkeiten als der großen Epochen an. Darum stellt Moogs Werk eine wertvolle Bereicherung der philosophiegeschichtlichen Literatur dar.

Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain. Par Blaise Romeyer. Archives de Philosophie. Vol. VI. Cahier II.) 2^{me} édition refondue. Paris 1933. 114 pp. Fr. 25.

Ueber die erste Auflage dieser Schrift ist seiner Zeit im *Philosophischen Jahrbuch* (1930, S. 244 f.) berichtet worden. Daß sich sobald die Notwendigkeit einer Neuauflage herausgestellt hat, ist ein Zeichen für die besondere Beachtung, die sie gefunden hat. In der Tat kann man sich heute in scholastischen Kreisen kaum mehr eine Behandlung der Kernfrage dieser Schrift — inwieweit man von einer unmittelbaren Selbstintuition des menschlichen Geistes reden könne — als vertrauenerweckend vorstellen, wenn sie nicht ausdrücklichen und ausführlichen Bezug nimmt auf die von Romeyer entwickelten Gedanken. Daß die Neuauflage nicht nur an Präzision gewonnen, sondern auch auf die Kritik Bezug nimmt, die dem ‚Cahier‘ zuteil geworden ist, braucht nicht sonderlich hervorgehoben zu werden. Auf die Kontroverse selbst hier nochmal einzugehen, fehlt Anlaß und Raum.

Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts. Von A. Lang. (Band XXX, Heft 1/2 der Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters.) Münster 1931. Aschendorff. gr. 8. 261 S. M. 14.20.

Inhalt: 1. Die Thomistenschule. 2. Gottfried von Fontaines und seine Schule. 3. Die Scotistenschule. 4. Die Augustinerschule in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. 5. Ockham und die ersten Nominalisten. 6. Die nominalistisch gerichteten Theologen des Franziskaner- und Karmelitenordens nach 1350. 7. Die nominalistischen Augustinertheologen nach 1350. 8. Die neu gegründeten deutschen Universitäten. Zusammenfassung.

Die Arbeit zeigt, wie im 14. Jahrhundert unter dem Einfluß der sich stärker regenden kritischen Glaubenshaltung das Problem der Glaubensbegründung immer dringlicher wird und wie die Lösung auf den verschiedensten Wegen von der rein logisch-intellektuellen Begründung bis zur bloß voluntaristischen Erfassung der Glaubensgewißheit versucht wird. Es ist problemgeschichtlich von höchstem Interesse, wie die Entwicklung durch Ausscheiden der Extreme schließlich auf die traditionelle mittlere Linie einmündet. Der Verfasser hat mit großem Fleiße weit zerstreutes und schwer lesbares handschriftliches Material zusammengetragen und es versucht, in großen Zügen die Schulen des vierzehnten Jahrhunderts zu kennzeichnen. Er hat damit ein tüchtiges Stück Pionierarbeit geleistet, das weiteren Forschungen den Weg bahnt.

Hegel zum 100. Todestage. Von R. Kroner. *Philosophie und Geschichte* Nr. 39. Tübingen 1932, J. C. B. Mohr. gr. 8. 26 S. *M* 1.50.

Die zu Hegels 100. Todestage an der Universität Kiel gehaltene Festrede R. Kroners ergänzt die Ausführungen seines in Berlin zur Eröffnung des 2. Hegelkongresses gehaltenen Vortrags. Während dieser die Frage des Verhältnisses Hegels zur deutschen Philosophie der Gegenwart behandelt, will die Festrede Hegels Stellung in der Geschichte der europäischen Philosophie bestimmen. Sie sucht die Beziehungen zwischen dem aristotelisch-thomistischen und dem neuzeitlichen Weltbild zu skizzieren und die Verbindungslinien zu ziehen, die von der Aristotelischen bis zur Hegelschen Metaphysik reichen. Insbesondere lenkt sie den Blick auf die Aristoteles, Thomas und Hegel gemeinsame Grundauffassung des Verhältnisses von Gott, Natur und Mensch und erweist so die bei aller Verschiedenheit der geistigen Strukturen bestehende Einheit europäischer Weltanschauung. Wir finden bei Hegel eine eigenartige Verschmelzung griechischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Geistes. Diese Verschmelzung gelang ihm, indem er der Natur die ihr von Kant geraubte Selbständigkeit gegenüber dem menschlichen Verstande zurückgab, sie aber andererseits unter die Bedingung des Logos als des göttlichen Geistes stellte.

Erkenntnistheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis.

Von R. Höningswald. Tübingen 1932, J. C. B. Mohr. 8. 36 S. *M* 1.50.

Die vorliegende Arbeit unterzieht die Schöpfungserzählungen des Altertums einer erkenntnistheoretischen Analyse. Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, daß sich die Kosmogonien als Träger tiefster erkenntnistheoretischer Motive herausstellen. Vor allem gilt dies von dem Schöpfungsbericht der Genesis: „Es ist die immanente Tragik der meisten Kosmogonien, daß sie die Idee der Bestimmtheit auf ein bereits im Sinne dieser Idee Bestimmtes gründen, und es ist die ebenso gewaltige, wie unbewußte erkenntnistheoretische Leistung des Schöpfungsberichtes der Genesis, jene Idee in einem Faktor und auf eine Weise verkörpert zu haben, die jeden Widerstreit ausschließen“ (36).

Leben und Erkennen. Vorarbeiten zu einer biologischen Philosophie von G. Wolff. München 1933. E. Reinhardt. gr. 8. 442 S. *M* 11.50.

Inhalt: 1. Allgemeines über Mechanismus und Vitalismus. 2. Zielursächlichkeit und Kausalität. 3. Zielursächlichkeit und Abstammungslehre. 4. Darwin und der Darwinismus. 5. Lamarck und der Lamarckismus. 6. Geoffroy Saint-Hilaire und der Geoffroyismus. 7. Vererbung und Abstammungslehre. 8. Die Mutationstheorie. 9. Die Begründung der Abstammungslehre. 10. Die primäre Zweckmäßigkeit. 11. Das Ganzheits-

problem. 12. Leben und Seele. 13. Das Problem der Pflanzenseele. 14. Die Assoziationspsychologie. 15. Die Beziehungen zwischen Leib und Seele. 16. Erkenntnistheoretische Vorfagen. 17. Leben und Erkennen. 18. Kants Teleologie. 19. Das Geltungsproblem. 20. Das Wertproblem. 21. Das Freiheitsproblem.

Der schon 1890 von G. Wolff aufgenommene Kampf gegen den darwinistischen Selektionsmechanismus rundet sich hier ab zu einer umfassenden und systematischen Weltanschauung auf biologischer Grundlage, zu einem biologischen Weltbild.

Im ersten Teile verfißt der Verfasser seinen Vitalismus in ebenso temperamentvollen wie geistreichen Auseinandersetzungen mit allen mechanistischen Theorien, insbesondere mit dem Darwinismus, dem Lamarckismus und dem Geoffroyismus. Mit den dabei gewonnenen Ergebnissen macht er einen kühnen Vorstoß in das Gebiet der Philosophie. Die Probleme von Leben und Seele, vor allem von Leben und Erkennen, von Ganzheit, Geltung, Wahrheit, Wert und Freiheit sucht er durch seine biologisch-teleologische Behandlung in ein neues Licht zu setzen. Es gelingt ihm, bisher unbekannt gebliebene biologische Elemente von grundlegendem Charakter im Denken Kants, Schleiermachers und anderer überzeugend nachzuweisen.

Der besondere Reiz des Buches liegt in der konsequenten Durchführung des gleichen biologischen Prinzips als Kennzeichens aller Lebenserscheinungen durch scheinbar weit auseinander liegende Gebiete, wie Vererbung, Abstammung, Regeneration u.s.w. bis zu den tiefsten Problemen des Lebens, die im Mittelpunkt der heutigen philosophischen Forschung stehen. Wenn sich dabei auch die Grenzen der biologischen Betrachtungsweise deutlich herausstellen — die Grundfragen der Erkenntnistheorie und Ethik lassen sich durch rein biologische Untersuchungen nicht lösen — so ist doch das Werk nicht nur für Naturwissenschaftler, sondern auch für Philosophen und Theologen von hohem Interesse.

Die Kunst des Denkens. Ein Buch für jedermann von E. Dimnet.

Uebersetzt und bearbeitet von Cl. T. Schweiger. Mit einem Nachwort von E. Voegelin. Freiburg 1932, Herder. 8. IV, 300 S.
M 3.40.

Inhalt: 1. Vom Denken. 2. Hemmnisse des Denkens. 3. Hilfsmittel des Denkens. 4. Schöpferisches Denken.

Das Buch des französischen Schriftstellers und Philosophen Abbé Dimnet, das in Amerika eine Massenaufgabe erlebte, ist nunmehr ins Deutsche übertragen. Der Verfasser will uns aus dem Getriebe des Alltags zu uns selbst zurückführen. Er will uns lehren, nicht nur richtig zu denken, sondern auch so weise als möglich zu leben. Darum handelt er vom Sinn und Ziel des Denkens, von den Hemmnissen, die ihm entgegenstehen und den Mitteln, diese Hemmnisse zu überwinden. Er leitet uns an,

unsere Person und ihre Entwicklungsmöglichkeiten deutlich zu sehen, unsere Anlagen auszubilden und unser Leben bewußt zu gestalten.

Das in angenehmem Plauderton geschriebene Büchlein wird auch in Deutschland viele dankbare Leser finden.

Weltanschauung. Eine systematische und problemgeschichtliche Untersuchung, erläutert am Beispiel der Weltanschauung Lessings. Von W. Gent. Darmstadt 1931, L. C. Wittich. Gr. 8. XII, 220 S.

Der Verfasser macht im ersten Teile seines Werkes den interessanten und u. E. wohl gelungenen Versuch, von einem System der Werte aus die Gesamtheit der möglichen Weltanschauungen abzuleiten, indem er die Weltanschauung eines Menschen bestimmt sein läßt durch den Wert, der diesem Menschen als höchster gilt und darum das Zentrum seiner Persönlichkeit ausmacht. Nachdem er sodann in gedrängter Kürze eine Geschichte der Weltanschauungen vom sechsten Jahrhundert v. Chr. an bis zur Gegenwart gegeben hat, wendet er sich im zweiten Teile der spezielleren Aufgabe zu, an der Hand der Werke Lessings die Geburt einer Weltanschauung aus der Persönlichkeit ihres Trägers und dem Geiste eines Jahrhunderts aufzuzeigen. Er tut dar, daß in den Ueberwelt-, Mitwelt- und Umweltbeziehungen Lessings eine fortschreitende Entwicklung stattfindet. Aus dem positiven dualistischen Theisten wird z. B. der skeptische, rationalistische Deist; über eine ästhetisierende Religiösität hinweg landet er schließlich bei einem positiven monistischen Pantheismus als endgültiger Position.

Von besonderer Wichtigkeit ist der Nachweis, daß hinter allen weltanschaulichen Entscheidungen Lessings der Begriff des Menschen steht. Der Mensch ist für Lessing das A und O, auf ihn als Zentralpunkt wird alles eingestellt. So kann der Verfasser die Grundhaltung Lessings schließlich charakterisieren als eine Weltanschauung der Humanität oder des reinen, auf sich allein stehenden Menschentums.

Kein Leser wird das Buch ohne reichen Gewinn aus der Hand legen.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas.

Von F. Diekamp. 3. Band: Die Lehre von den Sakramenten. 6. vermehrte und verbesserte Auflage. Münster 1932, Aschendorff, VIII, 491 S. *M* 11.—.

Inhalt: 1. Die Lehre von den Sakramenten. a. Die Sakramente im allgemeinen. b. Die Sakramente im einzelnen. 2. Die Lehre von den letzten Dingen.

Der Verfasser bemüht sich in seinem Lehrbuch, das nunmehr in 6. Auflage vorliegt, das dogmatische Lehrgut des hl. Thomas von Aquin in der für ein Lehrbuch gebotenen Kürze zusammenzufassen, ohne jedoch die in der Scholastik weniger gepflegte Beweisführung aus den Quellen der

Offenbarung zu vernachlässigen. Er hat so die positive mit der spekulativen Theologie in glücklicher Weise vereinigt. Die neue Auflage bringt einen nach Inhalt und Form sorgfältig durchgeprüften Text. Die Literaturangaben sind stark gewachsen. So wird die neue Auflage ohne Zweifel bei Theologen und gebildeten Nichttheologen dieselbe günstige Aufnahme finden, welche die früheren Auflagen gefunden haben.

Handbuch der praktischen Seelsorge. Von L. Ruland. 3. Band.

Von den Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst.

Der Mensch und die Kreatur. München 1933, M. Hueber. 8.

456 S. *M* 11.85.

Inhalt: 1. Die Pflichten des Menschen gegen Gott. 2. Die Pflichten des eigenpersönlichen Lebens. 3. Der Mensch und die Kreatur.

Der dritte Band des großangelegten Rulandschen Moralwerkes behandelt die für das sittliche Leben grundlegenden Themen der Gottes- und Selbstliebe. Näherhin werden die innere und äußere Gottesverehrung, religiöses Gemeinschaftsleben, sowie die Sorge für leibliches und geistiges Leben erörtert. Klar tritt jetzt der Aufriß des auf sechs Bände berechneten Gesamtwerkes in die Erscheinung; manches was früher nur andeutungsweise behandelt war, findet jetzt seine volle Kärung. Auch der 3. Band weist die Vorzüge auf, die man den beiden ersten nachrühmt: die glückliche Vereinigung medizinischen und theologischen Wissens. Dazu kommt die Klarheit der Darstellung, die das Buch nicht nur für den Seelsorger, sondern auch für gebildete Laien, besonders Aerzte, zu einer gewinnbringenden Lektüre macht.

E. Hartmann.