

# Rezensionen und Referate.

## I. Logik und Erkenntnistheorie.

**Logik.** Von W. Burkamp. Berlin 1932, Mittler & Sohn. gr. 8. 175 S. *M* 5,80.

Inhalt: 1. Geschichte der Logik; a) Altertum und Mittelalter, b) Neuzeit bis Kant, c) Geschichte der Logik nach Kant. 2. System der Logik; a) Was ist Logik, b) Grundlegung der Satzlogik und Begriffslogik, c) Relationslogik, d) Individuum und Individualgebiet, e) Die Verneinung, f) Zeichen und Bedeutung, g) Der Begriff, h) Der Schluß und die Theoretik der Logik, i) Die Theoretik, k) Logik und denkendes Subjekt.

Der Verfasser definiert die Logik als die Wissenschaft der formalen Richtigkeit der Objektsgestaltung durch das Denken (35). Aufgabe des Denkens ist es, aus bereits als gültig bekannten Wahrheiten andere zunächst noch unbekannte zu erschließen (32).

Das formalistische Rüstzeug, das die Mathematik als Pflgerin des Formalen geschaffen und ohne das heute eine gründliche Logik nicht auskommen kann, ist auf das Notwendigste beschränkt, wie es sich auch der mathematisch Ungeschulte mit Leichtigkeit aneignen kann.

Eingehend werden die Satzlogik, die Begriffslogik und die Relationslogik dargestellt. Sodann wird gezeigt, wie man zum axiomatisch-deduktiven Aufbau der Logik nur vier Axiome notwendig hat, nämlich den Satz des Widerspruchs, den Satz der Implikation, die Schlußregel und die Substitutionsregel. Aus diesen vier Grundsätzen kann jeder gültige Satz der Satzlogik, der Begriffslogik und der Relationslogik abgeleitet werden. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über Theoretik, worin über Axiomatik, über die Gültigkeit der Logik und die Beziehungen zwischen Logik Mathematik sowie über die Theorie der Erfahrung gehandelt wird. Der Verfasser vertritt hier u. a. die Auffassung, daß Logik und Mathematik (im modernen Sinne) zwar begrifflich verschieden sind, aber in ihrer eigenartig sinnbedingten Bezogenheit aufeinander ein einheitliches Gebiet des Logikoformalen bilden, das eine Gültigkeit a priori gegenüber aller „Erfahrung“ hat, die sich ihm einfügen muß (155). Mit einem Kapitel über „Logik und denkendes Subjekt“ schließt das inhaltsreiche Buch, das eine brauchbare Einführung in die Probleme der modernen Logik darstellt.

Fulda.

E. Hartmann.

**Erkenntnistheorie.** Von A. Liebert. Berlin 1932, Mittler & Sohn.  
 Bd. I: Einführung. 79 S. *M* 3,50. Bd. II: Systematischer Teil.  
 168 S. *M* 5,80.

Inhalt: 1. Einleitung: Das Wesen der Philosophie. 2. Geschichtlicher Teil. 3. Systematischer Teil. Das Wesen der Erkenntnistheorie, a) Ihre Hauptfrage: die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und Wissenschaft; b) die Unterfragen: Die Quellen, Gesetze, Grenzen und der Wert der Wissenschaft und ihre Haupttypen. Die Haupttypen der Weltanschauung.

Dem systematischen Teil wird ein kurzer historischer Teil vorausgeschickt, der dem Zwecke dient, eine erste und elementare Bekanntschaft mit dem Wesen der Erkenntnistheorie zu vermitteln. Geschichtliche und systematische Entwicklung stehen, wie der Verfasser betont, in engstem Wechselverhältnis, so daß sich in der Geschichte der Philosophie das Bild ihrer Systematik aufrollt. So gelingt es dem Verfasser zu zeigen, daß in der griechischen Erkenntnistheorie bereits sämtliche Typen der Erkenntnistheorie überhaupt hervortreten: der Rationalismus und Logismus, der Empirismus und Sensualismus, der Intuitivismus und Morphologismus und daß alle diese Typen in der Platonischen Dialektik ihre Vereinigung finden.

Der systematische Teil untersucht vor allem das Wesen der Wissenschaft, wobei unter Wissenschaft ein Erkenntniszusammenhang von systematischer Einheitlichkeit und objektiver Geltung verstanden wird, der in der Form von Urteilen dargestellt und ausgesprochen wird. Der Verfasser sucht — das ist das Charakteristische seiner Auffassung — zwischen Subjektivismus und Objektivismus zu vermitteln. Demgemäß sind ihm die Kategorien zugleich Denk- und Seinsformen. Den Streit darüber, ob sie im wesentlichen als Denkformen, als Grundformen des Verstandes, oder ob sie als Seinsformen und damit als ontologische Gebilde anzusehen sind, entscheidet er also: Beide Parteien sind im Rechte, wenn sie nur auf ihre Einseitigkeit verzichten. Dazu bedarf es der Einsicht in die dialektische Natur der Kategorien, in der ihr erkenntnistheoretischer und ihr ontologischer Geltungswert „aufgehoben“ ist. Ganz entsprechend urteilt er über die Natur der Erscheinung. Die Erscheinung ist kein bloßer Schein, die Dinge haben aber auch kein von den Formen der erkennenden Vernunft unabhängiges Dasein. „Im Gegensatz zu der subjektivistischen und der realistischen Auffassung vertreten wir die transzendente Bedeutung des Erscheinungsbegriffes. Die Welt des Transzendentalen ist ein selbständiges Zwischenreich zwischen dem bloß Subjektiven und dem bloß Objektiven; es hat real-idealistische und subjektiv-objektivistische Geltung in einem. Es ist eine dialektische Synthese aus all den gemeinsamen Faktoren“.

In der Frage nach den Grenzen und dem Werte der Wissenschaft steht Liebert ganz auf dem Boden des Kritizismus. Der Wert der Kategorien und der logischen Grundsätze reicht nicht weiter als die Erfahrung, d. h. nicht weiter als Erfahrungsstoff in sie einfließt. In dem unauflösbaren Bündnis der apriorischen Verstandessätze mit dem zuströmenden sinnlichen Stoff sieht er die Gegenständlichkeit der Erkenntnis gewährleistet. **E. Hartmann.**

## II. Ontologie.

**Das Gesetz der Ursache.** Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes. Von J. Geysler. München 1933. E. Reinhardt. gr. 8. 164 S. Brosch. *M* 6,50, Leinen *M* 8,80.

Zum dritten Male schenkt uns Geheimrat Geysler eine Monographie über das Kausalproblem. Sie soll das 1929 erschienene Werk nicht überflüssig machen, sondern vertiefen und ergänzen. Außer den beiden schon früher veröffentlichten Beweisen für das Kausalprinzip aus der inneren Erfahrung von Kausalrelationen und aus der äußeren Erfahrung der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens hat G. ein vollkommen neues Argument „von relativ apriorischer Natur“ hinzugefügt, das „die notwendige zeitliche Dauer des Nichtseins und des Seins des Kontingenten“ als Begründungsbasis benutzt. Nur ganz summarisch können wir den reichen Inhalt der vorliegenden Schrift skizzieren. Nachdem G. die fünf von der Scholastik unterschiedenen Ursachen und insbesondere die mit der Wirkursächlichkeit zusammenhängenden Grundbegriffe und Hauptprobleme erörtert hat — besonders wertvoll sind die Ausführungen über die Kontingenz —, prüft er im 3. Kap. eine Reihe von denkbaren Möglichkeiten, das Kausalprinzip auf apriorisch-rationalem Wege zu begründen, nicht aber die im neuscholastischen Schrifttum vorliegenden Benutzungen dieser Möglichkeiten, um so die Objektivität am besten zu wahren. Geyslers zwingender Nachweis, daß all diese Wege nicht zum Ziele führen, erweckt den lebhaften Wunsch, es möchten doch nun endlich in der neuscholastischen Literatur die rationalistischen Versuche aufhören, das Kausalprinzip aus den sog. Seinsgesetzen zu deduzieren. Denn das ist absolut unmöglich. Weniger abstrakte Sätze können nicht aus lauter abstrakteren Prämissen abgeleitet werden. Deshalb fordert Aristoteles, und mit ihm die traditionelle Logik bis auf Leibniz, für die Grundlegung jeder Wissenschaft außer den allgemeinsten Seinsgesetzen noch besondere, den einzelnen Wissenszweigen eigentümliche Grundbegriffe und Axiome.

Der neue Beweis im 4. Kap. erschließt die Kausalität indirekt aus weit allgemeineren, einer weit höheren ontologischen Region zugehörigen Tatsachen, als es die beiden anderen Argumente tun, nämlich 1. aus dem Entstehen, dem Vergehen und der Veränderung und 2. aus der „Zeitbestimmtheit des Seins und Nichtseins des Wirklichen“. Aus der Annahme, etwas Kontingentes existiere einen und nur einen Augenblick, folgt nach G. der Widerspruch, daß dieses Etwas dann in demselben ausdehnungslosen Augenblicke existieren und nicht existieren müsse. Folglich genügt nicht ein einziger Augenblick für das Sein oder Nichtsein von etwas Kontingentem, sondern dafür ist notwendig eine gewisse Zeit erforderlich. Sein und Nichtsein haben also die „Wesenseigenschaft der zeitlichen Erstreckung“. Da aber in jeder noch so kurzen Zeitstrecke immer noch kürzere ansetzbar sind, so kann es für die Möglichkeit von Sein und Nichtsein keine apriorische, d. h. aus dem Wesen des Daseins und der Dauer heraus bedingte kürzeste Zeitstrecke geben. Daraus daß das Andauern oder Beharren während einer

Zeitspanne für das Sein und Nichtsein wesentlich ist und daß eine Geringstdauer sich selbst widerspricht, ergeben sich zwei Folgerungen: 1. Es ist unmöglich, daß das Dasein von etwas in jedem beliebigen Zeitpunkte aufhören kann. 2. „Alles, was ist oder nicht ist, verharrt je in diesem seinem Zustande des Seins bezw. Nichtseins, wenn nicht durch ein Drittes dieser Zustand geändert wird“. Diesen dem „spezielleren Grundsatz der Mechanik“ analogen, „allgemeineren Satz“ formuliert G. auch so: „Der Zustand des Seins bezw. Nichtseins, in dem etwas sich befindet, kann nur durch den Einfluß von etwas Drittem geändert werden, so daß dann das, was war, nicht mehr ist, und das, was nicht war, nunmehr ist“ (S. 46). Unter Umständen kann dieser Einfluß des Dritten ein bloß negativer sein, d. h. ein Entziehen des positiven Einflusses. Damit sei endgültig die Annahme widerlegt, das Sein oder Nichtsein von etwas könne in jedem beliebigen Zeitpunkte aufhören, und zwar rein zufällig ohne jeden das Aufhören bedingenden Grund. Naheliegenden Einwänden gegenüber hebt G. hervor, daß er dem Kontingenten nur ein relatives, bedingtes Müssen des Beharrens im Dasein zuschreibe. — Der zweite Begründungsversuch aus der äußeren Erfahrung ist in seiner Grundstruktur derselbe geblieben wie in den Büchern: *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923, Kap. 6, und *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, o. J., Kap. 3, § 12—15. Die alles Naturgeschehen bis ins Kleinste immerfort beherrschende Gesetzlichkeit kann nach G. kein bloßer Zufall sein, auch genügt die Auffassung nicht, die Naturkausalität erschöpfe sich in der Regelmäßigkeit und Unmittelbarkeit der zeitlichen Folge der Vorgänge, sondern es müssen reale Abhängigkeitsbeziehungen der späteren Ereignisse von den früheren vorausgesetzt werden. Diese Abhängigkeitsbeziehungen können aber nur als kausale gedeutet werden. Veranlaßt durch den seit etwa 15 Jahren die Physik tief bewegenden Streit um die Determiniertheit oder Indeterminiertheit des Naturgeschehens, auf den er in seiner vorletzten Monographie noch keine Rücksicht genommen hatte, unterzieht G. jetzt obige Beweisgrundlage einer eingehenden Prüfung. Auch das ganze 6. Kapitel ist der Auseinandersetzung mit dem Positivismus des Wiener Kreises um M. Schlick gewidmet. Ähnlich wie der Physiker M. Planck kommt G. zu dem Ergebnis, daß aus den neuen Entdeckungen nichts folge, „was gegen die strenge Gesetzmäßigkeit eines jeden einzelnen Geschehens geltend gemacht werden könnte“ (S. 71). Doch ist sein Vertrauen zu diesem Beweise nicht mehr so groß wie früher. Er will „nicht so weit gehen zu behaupten, daß die regelmäßige Folge des Geschehens in der Natur ohne die geforderte Abhängigkeit als eine innerlich und schlechthin unmögliche von uns mit Sicherheit zu erkennen wäre“ (S. 81, vgl. S. 65). — Auch der Beweis aus der inneren Erfahrung ist im wesentlichen derselbe geblieben wie in der *Erkenntnistheorie*, 1922, Kap. 9, § 11, und in den *Hauptproblemen der Met.*, Kap. 7. Nach wie vor steht es für, G. fest daß uns im eigenen Innern Kausalrelationen originär gegeben sind, besonders im Erleben des Wollens. Durch Reflexion über das geschaute Faktum, daß ein innerer Vorgang A einen anderen Vorgang B bewirkt, d. h. entstehen

macht, erkennen wir, daß das spezifische Fundament des Verursachtseins des B durch A nicht auf der Soseins-, sondern auf der Daseinsseite von B zu suchen ist, weil jede Wesenheit, auch die besondere und konkrete, etwas Zeitloses ist, die Kausalbeziehung aber ihren Platz im Reiche des Seienden und Zeitlichen hat. Zweitens gewinnen wir die Einsicht, daß das Verhältnis des Entstandenen zu seiner Ursache kein bloß zufälliges, sondern ein wesensnotwendiges ist, daß mithin das Entstandensein überhaupt ein notwendiges und hinreichendes Fundament für die Relation des Wirkungseins ist. Daraus folgt dann, daß jedes Entstandene notwendig eine Ursache hat. Bei der Erörterung verschiedener gegen diesen Beweis erhobener Einwände korrigiert G. seine frühere Ansicht, die Kausalbeziehung gehe dem einen ihrer Träger, der Wirkung, voran und führe ihn herbei (vgl. *Hauptprobleme*, S. 99); jetzt lehrt er, „daß zugleich mit dem Beginn des Entstehens auch die kausale Beziehung zwischen dem Entstehen und der Ursache beginne“ (S. 105). — Den voraufgegangenen Untersuchungen verleiht G. im 9. Kap. einen krönenden Abschluß durch den Nachweis, daß die konkreten Kausalverhältnisse in der Natur und die sie beherrschenden Gesetze nur einen synthetisch, nicht aber einen absolut oder analytisch notwendigen Charakter haben und daß deshalb das gewordene, zeitliche, sich unablässig verändernde, aber doch auch regelmäßige und wohlgeordnete Weltall nichts aus sich selbst apriori Begreifliches ist, sondern nur begriffen werden kann als die Willenssetzung und Tat eines welterschöpfenden freien Geistes. — In dem umfangreichen Schlußkapitel prüft G. zur weiteren Klärung der Probleme noch einige andersgerichtete Lösungsversuche von H. Straubinger, Th. Droege, A. Heuser, Art. Schneider, L. Fuetscher und C. Nink und übt an den von diesen gegen ihn erhobenen Einwendungen eine im Tone oft scharfe, in der Sache aber fast immer zutreffende Gegenkritik.

Daß diese Monographie die Diskussion über das Kausalprinzip in der Neuscholastik beenden werde, glauben wir nicht — G. selbst ist auf erneute Kritik gefaßt —, wohl aber wird sie diese Diskussion lebhaft anregen und ihr durch das erste Argument für das Kausalprinzip eine neue Richtung weisen. Ehe wir zu den drei Beweisen Stellung nehmen, sei es uns gestattet, zunächst auf einige Umstände hinzuweisen, die es unserer Vermutung nach mitverschuldet haben, daß diese Diskussion noch zu keinem allgemein anerkannten Ergebnis gelangt ist, und sodann unsere eigene wissenschaftstheoretische Auffassung vom Wesen der Metaphysik kurz zu skizzieren, die wir unserer Stellungnahme zugrunde legen. — In dieser Diskussion reißt man einzelne material-ontologische Sätze, die sog. Kausalprinzipien, aus dem organischen Zusammenhange der einheitlichen metaphysischen Theorie heraus und behandelt sie isoliert für sich; der Inhalt, die systematische Reihenfolge und die Funktion dieser Sätze ist aber nur dann richtig erfassbar, wenn man sie in ihrem natürlichen Zusammenhang beläßt. Das setzt voraus, daß man sich vorher über den Umfang und die Einteilung des Gegenstandsbereiches, über die Erfahrungsgrundlagen und die Methode der Metaphysik verständigt hat. Hierüber herrschen aber heute noch mindestens ebenso

tiefe Meinungsverschiedenheiten wie in den Tagen des großen Suarez (vgl. *Disp. met.* I.). Vor allem fehlt oft eine scharfe Scheidung zwischen der naturwissenschaftlichen und der rein metaphysischen Fragestellung. Es ist dies eine Nachwirkung des Aristoteles, der in der Wissenschaftstheorie eine Erste und eine Zweite Philosophie unterscheidet, aber in der Wissenschaftspraxis beide wieder miteinander vermengt, der die Theologik in der Theorie zur Ersten Philosophie rechnet und in der Praxis daraus das Schlußkapitel seiner Astrophysik macht. Bevor diese Meinungsverschiedenheiten behoben sind, tut man den zweiten Schritt vor dem ersten, wenn man sich über das Kausalprinzip streitet, über dessen Inhalt man sich noch nicht einmal einig ist. — In langjähriger Arbeit sind wir zu folgenden Antworten auf jene Probleme gelangt, die wir natürlich hier nur als unbewiesene Thesen aufstellen können: 1. Mit Suarez und der mittelalterlichen Scholastik, aber gegen Ch. v. Wolff rechnen wir die gesamte Naturphilosophie, Psychologie und Naturwissenschaft zur Zweiten, und nur die Theologik zur Ersten Philosophie. 2. Die Theologik ist eine absolut selbständige Wissenschaft. Denn sie hat es mit einem ihr allein eigenen Problem zu tun, mit der Frage nach dem absoluten Sein (nicht dem *ens commune*), und sie stützt sich bei der Lösung dieses Problems auf ein ihr allein eigenes Tatsachenmaterial, die Zeitlichkeit und die Kontingenzindizien. Diese allem erfahrbaren Sein zukommenden Bestimmtheiten nennt Duns Scotus *passiones metaphysicae* im Unterschiede von den weniger allgemeinen *passiones physicae*. 3. Da den Wissenschaften, die die universaleren Sachverhalte erforschen und dementsprechend die abstrakteren Begriffe verwenden, Priorität vor den weniger abstrakten Wissenschaften zukommt, z. B. der Arithmetik vor der Geometrie, so ist die Theologik die erste unter allen Wirklichkeitswissenschaften. Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes Erste Philosophie, Prophysisk, nicht Metaphysisk. Dieser Ansicht nähert sich auch Suarez sehr in der *Disp. met.* 29, n. 1, aber er ist noch in dem Irrtum befangen, die Theologik setze die aristotelisch-scholastische Aetiologie voraus. 4. Das Prinzip der Priorität des Abstrakteren vor dem weniger Abstrakten muß auch innerhalb der Theologik durchgeführt werden. Diese muß mit der abstraktesten Fragestellung und Unterscheidung beginnen, die für sie möglich sind. Diese Frage lautet: weshalb ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts; und diese Unterscheidung: abhängiges und unabhängiges Sein (nicht aber verursachtes und unverursachtes Sein). Gestützt auf das Prinzip der Unmöglichkeit des Regressus in infinitum, gelangt der Theologiker zu seinem ersten Ergebnis: wenn überhaupt etwas existiert, dann existiert wenigstens ein *ens mere independens*. Damit wird gleich zu Anfang die Existenz des Seienden bewiesen, von dem nach und nach gezeigt wird, daß es von der Welt real verschieden, aber mit Gott identisch ist. Die nächste Fragestellung lautet: Ist mit der absoluten Seinsunabhängigkeit die Zeitlichkeit und die Kontingenz des Daseins und Soseins verträglich oder nicht, d. h. ist etwa alles Zeitliche und Kontingente notwendig etwas Dependentes? Somit setzt die Theologik keine eigentlichen Kausalerfahrungen voraus, entlehnt keine kategorialen Kausalbegriffe anderswoher, sondern konstruiert und recht-

fertigt selbst den ersten exakten Ursachbegriff, den es in der systematischen Ordnung gibt, nämlich den der *conservatio*, und ebenso später den zweiten, den der *creatio*. 5. Ueber die reduktive Methode der Metaphysik, die singulär fundierte reine und die singulär fundierte erschließende Erfahrungsanalyse — diese Bezeichnungen haben wir von Joh. Volkelt übernommen —, haben wir bereits oben S. 374—377 das Nötigste gesagt. In der Methodologie und Erkenntnistheorie, insbesondere in der Evidenztheorie bestehen zwischen G. und uns wohl nur terminologische Unterschiede.

Von diesen Grundanschauungen aus wenden wir uns zuerst Geysers drittem Beweise zu, dem gegenüber sich uns folgende Bedenken aufdrängen: 1. Evidente Kenntnisse vermag der Mensch nur dann zu gewinnen, wenn es sich um einfache, leicht überschaubare Sachverhalte handelt. Dies gilt vor allem bei der singulär fundierten Wesensschau. Die Daten der inneren Wahrnehmung, von denen G. ausgeht, scheinen uns und anderen zu kompliziert zu sein. 2. Es gibt zwei Typen von Erfahrungsbegriffen. Bei den einen liefert uns die unmittelbare Erfahrung den ganzen Inhalt, bei den anderen ist sie nur Anlaß zu ihrer Bildung. Zu dieser zweiten Art gehören unseres Erachtens die von G. verwendeten Begriffe Kausalrelation, Ursache und Wirkung. Da ihr Gehalt zum Teil auf Deutung beruht, so wird ihre Objektivität nicht allein durch assertorische Evidenz garantiert. 3. Evidente Erkenntnisse sind nur dann, wie auch G. immer wieder betont, erreichbar, wenn zur urteilsmäßigen Beschreibung des Geschauten nur klare, deutliche und vor allem eindeutige Begriffe verwendet werden. Wir bezweifeln, daß die Begriffe Entstehen, Kausalrelation u.s.w. diese Bedingung erfüllen. Der Kürze halber beschränken wir uns auf den Begriff der Ursache. G. berücksichtigt nicht genug die ihm natürlich wohlbekannte *analogia causalitatis*, die ebenso wichtig ist wie die *analogia entis*. Da es keinen der *causa prima* und der *causa secunda* univok zukommenden generellen Ursachbegriff gibt, so muß der Theologiker mit so abstrakten Transzendentalbegriffen beginnen, die in univokem Sinne von Gott und Kreatur gelten (vgl. Geysers, *Hauptprobleme d. Met.* Kap. 1 u. 2). Gerade das Problem der *causa secunda* gehört zu den schwierigsten der ganzen Philosophie. Ehe man überhaupt hoffen darf, irgend etwas von der Wirksamkeit der *causa sec.* durch exakte kategoriale Kausalbegriffe bestimmen zu können, muß man vorher die Wirksamkeit der *causa prima* erkannt haben, soweit dies uns Menschen möglich ist. Der extremste Okkasionalist kann den Gottesbeweis ebenso gut führen wie der eifrigste Anwalt der geschöpflichen Ursächlichkeit.

Noch weniger vermag uns der Beweis aus der äußeren Erfahrung zu befriedigen. Unserer wissenschaftstheoretischen Ueberzeugung nach führt der Weg nicht von der Naturwissenschaft zur Theologik, sondern umgekehrt von der Theologik zur Naturwissenschaft. Damit soll weder eine eigentliche Subalternation der Naturwissenschaften unter die Theologik behauptet, noch die Eigenständigkeit der Naturwissenschaften angetastet werden. Das kausale Deutungsverfahren der Naturwissenschaften und das der Theologik sind so grundverschieden, daß beide gar nichts miteinander zu tun haben.

Auch die metaphysischen Kausalprinzipien, die die notwendigen Bedingungen für die Seinsabhängigkeit angeben und das sog. physikalische Kausalgesetz, das Postulat der Naturgesetzlichkeit, haben gar nichts miteinander gemein, weshalb man ihnen auch keinen gemeinsamen Namen geben sollte.

Mit dem ersten Beweise, der sich dem von Duns Scotus und Suarez vertretenen Metaphysikideal einordnet, hat G. die Richtung eingeschlagen, die unseres Erachtens die Neuscholastik wählen muß, deren dringendste Aufgabe ist, die aristotelisch-scholastische Metaphysik der „Bewegung“ durch eine wahrhaft theistische Metaphysik der Zeit zu ersetzen. Während die Physik die Zeit als eine Urtatsache einfach hinnimmt und sich nur um möglichst exakte Zeitmessungen bemüht, ist für die Metaphysik oder richtiger Prophysik der *motus temporis* das Zentralproblem, das zum *fabricator temporum* hinführt. Aber zahlreiche mittelalterliche und moderne Denker sind bei der Analyse des Zeitproblems zu anderen Ergebnissen gelangt als G., falls wir seine Aufstellungen richtig verstanden haben. Das Verständnis hätte G. seinen Lesern sehr erleichtert, wenn er ausführlich die Bedeutung dargelegt hätte, die er mit dem so vieldeutigen Worte *Dasein* verbindet. Sicherlich hat er nicht nur das inhärente Sein der Prozesse im Auge, die die Scholastik *formae fluentes* nennt (z. B. eine Deklamation), deren *Sosein* sich nur in der Zeitdimension des Nacheinander entfalten kann, sondern an erster Stelle das Subsistieren der Einzeldinge, der *formae permanentes* (z. B. ein Deklamator), deren wesentliches *Sosein* ganz in die Zeitdimension des Zugleich fällt. Wenn G. mit seiner These, vom *Dasein* sei die Bestimmtheit der zeitlichen Ausdehnung unabtrennbar, nur sagen will, daß die dem Neuplatonismus entlehnte thomistische Annahme einer äviternen, sukzessionslosen Existenz, dieses Mittleren zwischen dem ewigen Sein Gottes und dem zeitlichen Sein der materiellen Substanzen, sei abzulehnen und auch das Subsistieren der geistigen Geschöpfe mit *Bonaventura* als ein sukzessives, als ein sukzessives Geschehen, aufzufassen, dann stimmen wir ihm zu. Sollte aber diese These in dem Sinne gemeint sein, daß das je aktuelle, d. h. das je gegenwärtige Subsistieren als solches etwas zeitlich Ausgedehntes sein müsse, so können wir sie uns nicht zu eigen machen. Es befremdet uns, daß G. nur oder doch fast nur die Zeitstrecke, dieses *ens rationis cum fundamento in re*, in Erwägung zieht und nicht den realen Zeitfluß und vor allem nicht das Verhältnis der Zeitstrecke zum Zeitfluß. Kann überhaupt sinnvoll gefragt werden, ob das je gegenwärtige Subsistieren instantan oder ausgedehnt sei? Ist dieses Subsistieren ja ein stetiges *fieri*, eine *creatio continua passiva*. Wie man die Längenbestimmtheit von einer gezeichneten Strecke nicht auf die Handlung des Zeichnens übertragen kann, so auch nicht die Ausgedehtheit einer erfüllten Zeitstrecke, während der eine Substanz existiert hat, auf das Subsistieren. Das je aktuelle *Dasein* des *Daseienden* besitzt nicht die mindeste Ausgedehtheit oder Dauer, wohl aber produziert das stetige Fortexistieren kontinuierlich jede Dauer, jedes Alter, das das *Daseiende* nach und nach erlangt. Da uns die erste so aufgefaßte These nicht einleuchtet, so auch alle Folgerungen nicht, die G. daraus zieht. Wir halten



an der gewöhnlichen Auffassung fest, das Dasein einer kontingenten Substanz könne in jedem beliebigen Zeitpunkte enden. Ebenso wie es prinzipiell möglich ist, daß der Zeichner einer Linie von 1 cm Länge das Zeichnen bei jedem Punkte zwischen 0 und 1 hätte abbrechen können, hätte Gott eine Substanz, die durch Erschaffen- und Erhaltenwerden das Alter von 1 Minute erreicht hat, in jedem zwischen 0 und 1 gelegenen Augenblicke vernichten können, und zwar wegen der Simultaneität ihres wesentlichen Soseins. Die weitere Folgerung, es liege in der Natur des Daseins eine positive Beziehung zum Beharren, vermögen wir mit der absoluten Passivität des geschöpflichen Subsistierens (*creatio continua passiva*) nicht in Einklang zu bringen, auch dann nicht, wenn dieses „Beharrenmüssen“ als ein bedingtes aufgefaßt wird. Vielmehr gehört zu jedem aktuellen Dasein das stetige Vergehenmüssen, das *tendere ad nihilum*. Sehr befremdet uns der Vergleich mit dem Trägheitsgesetz, da die Ortsbewegung ein *actus secundus*, hingegen das Subsistieren *actus primus* ist.

Darin berührt sich unsere Auffassung mit der Geysers, daß der Gottesbeweis von der Zeitlichkeit alles innerweltlichen Seins ausgehen müsse, aber wir legen dabei an erster Stelle die Tatsache des Zeitflusses, nicht die der Zeitstrecke zugrunde. Für die Richtigkeit der hier von uns vorgetragene Behauptungen hoffen wir einen „Beweis durch die Tat“ erbringen zu können, indem wir in nächster Zeit einen Gottesbeweis aus dem *motus temporis* veröffentlichen, den wir bisher nur in Vorlesungen vorgetragen haben. Die Anregung zur Konstruktion dieses Beweises hat uns vor Jahren Duns Scotus gegeben durch folgende Sätze: *Nulla successio potest continuari, nisi in virtute causae permanentis cum tota successione; nihil autem successionis potest esse cum tota successione, et non continuatur a nihilo; ergo ab alia causa, quae nihil est successionis illius, continuatur illa successio; omne igitur quod producitur a causa accidentaliter ordinata, essentialius producitur a causa essentialiter ordinata* (Rep. I, d. 2, q. 2, n. 6). Unser Beweis erschließt nicht einen motor immobilis, sondern den conservator in conservabilis.

Dorsten i. Westf.

Pacificus Borgmann O.F.M.

### III. Naturphilosophie.

**Geschichte der Naturphilosophie.** Von H. Dingler. Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. 174 S. *M* 8,—.

Die vorliegende Arbeit H. Dinglers enthält die Resultate seiner historischen und systematischen Untersuchungen der letzten fünfundzwanzig Jahre.

Zunächst zeigt der Verfasser, wie die Griechen die gewaltige Entdeckung der Beherrschbarkeit der Natur durch die systematische Form-Idee machten und damit die magische Naturauffassung, die den vorgriechischen Menschen in angsterfüllte Dämmerung eingehüllt hatte, auf weite Strecken durch die Theoria und Episteme zum Weichen brachten. Sodann führt er aus, daß im Mittelalter, dem Erben des griechischen Wissenschaftsgedankens, „eine wunderbare und überreiche Nachblüte der griechischen Gedankenwelt

entstand, welche mehrere Jahrhunderte hindurch währte, und welche die eigentliche Mutter alles dessen ist, worauf unsere Zeit so stolz ist“ (61). Eine besonders wichtige Leistung des späten Mittelalters sieht er in der Einführung der *formae fluentes*, die wir Nicolaus Oresme verdanken. Hiermit ist die Wendung eingeleitet, wo an die Stelle der aristotelischen Formen die ungeeignet sind zur Beherrschung des fließenden Geschehens, die Naturgesetze zu treten beginnen.

Aus dem großen Prozeß der Wissenschaftsbildung heben sich in der Folgezeit mehr und mehr zwei Sonderströme heraus: Das Experiment und die Rechnung. Es entsteht schließlich die Auffassung, daß man in dem rechnerischen Gefüge einer mathematischen Theorie ein Abbild der nach in ihr selbst sitzenden Regeln laufenden Weltmaschine besitze, das durch Messungen an der Realität zu verifizieren sei. Diese Auffassung, vom Verfasser „Komputismus“ genannt, feierte ihre Triumphe bei Maxwell, bei Planck und vor allem bei Einstein.

Der Verfasser sieht in dem Komputismus eine große Verirrung der Wissenschaft. Er hält ihm entgegen, daß wir nur mit Hilfe unserer Meßapparate an die Natur herankämen, diese Apparate aber nach ganz bestimmten Elementarformen gebaut seien, nämlich nach den Formen der euklidischen Geometrie und der Newtonschen Mechanik. Es sei darum unsinnig, durch irgendwelche Messungen die Ungültigkeit der euklidischen Geometrie oder der Newtonschen Mechanik für die reale Welt nachweisen zu wollen. Er hält ihm weiter entgegen, daß die mathematischen Naturgesetze nicht in der Natur selbst vorhanden seien, sondern Ideen unseres Geistes, die wir zielstrebig erzeugen und mit Hilfe unserer Apparate in der Wirklichkeit realisieren.

Auch wer dem Konzeptualismus des Verfassers und seiner Kritik des „Komputismus“ nicht beipflichtet, wird die ungemein anregende Darstellung der *Geschichte der Naturphilosophie* mit Genuss und Gewinn lesen.

Fulda.

E. Hartmann.

## Der Glaube an die Weltmaschine und seine Ueberwindung.

Von H. Dingler. Stuttgart 1932, F. Enke. 48 S. *Nb* 2,50.

Der Verfasser tritt der seit der Renaissance groß gewordenen Ueberzeugung entgegen, daß die Welt an sich eine ungeheure Maschine sei, in die auch die Menschen als unfreie Gliedchen eingeschaltet seien. Er bemüht sich darzutun, daß die Physik in ihren zentralen Teilen niemals in erster Linie ein Beschreiben sondern vielmehr ein „Machen“ ist, ein reales manuelles Machen und Herstellen und ein geistiges Kombinieren der Formideen, nach denen dieses Machen erfolgt. Wir schaffen uns in unseren Apparaten die konstanten und festen Messer und Skalpelle, mit denen wir aus der unbegrenzten und unendlich vielgestaltigen fließenden Wirklichkeit uns feste, reproduzierbare, und daher für unser wissenschaftliches Vorausplanen verwendbare Stücke aus dem Fluß des Seienden herausschneiden.

Es wäre töricht zu glauben, daß die Natur, die wir mit unseren Apparaten erforschen und Maschinen beherrschen, selbst ein Apparat oder eine Maschine sei. Es ist darum, erklärt der Verfasser, nicht Aufgabe der Wissenschaft, theoretische Aussagen über eine angebliche Weltmaschine zu machen, die gar nicht existiert, sondern ein geistiges Arbeiten an und mit jenen Elementarformen, um immer neue Handlungspläne aufzustellen, die uns weiterführen sollen in das Innere der Natur. Es ist von der größten Wichtigkeit, hierüber Klarheit zu gewinnen. Denn „wenn wir von dem Alldruck der Maschinenauffassung frei geworden, dann wird die Welt für uns wieder frei und vor allem auch wir selbst, um uns in freier Entschließung zu freiem ethischem Tun aufzuraffen im Dienste unserer höchsten Ziele“ (47).

Die hier im Rahmen eines Vortrages zusammengefaßten Gedanken sind in einer größeren Reihe von Büchern und Abhandlungen ins Einzelne durchgeführt und genauer begründet. Wir verweisen auf folgende Schriften: 1. *Die Grundlagen der Physik*. 2. Auflage. Berlin 1923; 2. *Das Experiment, sein Wesen und seine Geschichte*. München 1928; 3. *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten*. München 1929; 4. *Das System. Das philosophisch-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie*. München 1930; 5. *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*. 2. Aufl. 1931; 6. *Philosophie der Logik und Arithmetik*, München 1931; 7. *Geschichte der Naturphilosophie*. Berlin 1932.

Die klaren, wenn auch nicht immer überzeugenden Ausführungen des Verfassers werden voraussichtlich zu fruchtbaren Diskussionen Anlaß geben. Was das vorliegende Werk angeht, so wollen wir nur darauf hinweisen, daß man die materielle Welt als ungeheure Maschine auffassen kann, ohne den Menschen zu einem unfreien Gliedchen dieser Maschine zu machen. In diesem Falle treten die verhängnisvollen Konsequenzen der Maschinentheorie für das Handeln des Menschen nicht ein.

Fulda.

E. Hartmann.

#### IV. Psychologie.

**Contributi del Laboratorio di Psicologia.** Serie Quinta (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie Sesta: Scienze Biologiche. Volume VI.). Milano 1931, Società Editrice „Vita e Pensiero“. 572 pag. L. 50.—.

Der umfangreiche Band enthält eine Reihe überaus interessanter und wertvoller Untersuchungen. Von ganz besonderer Wichtigkeit scheint uns die Arbeit von Galli und Zama über die Auffassung geometrischer Gebilde in der Ebene, die ganz oder zum Teil durch andere Gebilde verdeckt werden; der Abhandlung sind an die 40 gute Figuren beigegeben, so daß alles in allem hier ein sehr wertvolles Material vorliegt. Recht wichtig ist auch die Arbeit von Arcangelo Galli über die Wahrnehmung von Farben- und Beleuchtungsschwankungen, sowie die französisch geschriebene Arbeit

Gemellis „Emotions et sentiments“. — Die umfangreiche Reihe der Arbeiten über Psychotechnik (200 Seiten) wird fast ausschließlich von Gemelli bestritten; Fragen der Berufseignung zumal werden ausgiebig behandelt; der psychischen Eignung zum Fliegerberuf ist eine besondere Arbeit gewidmet. Kurz aber aufschlußreich ist der Bericht von Gemelli und G. Pastori über die Wiederlernensfähigkeit von Hühnern, denen das Gehirn wegoperiert wurde; die Beobachtungen wurden an einer recht großen Zahl von Versuchstieren angestellt. Eines der Ergebnisse ist, daß dem Huhne ein winziger Rest Gehirnrinde genügt, um noch die verschiedenen Farben wiedererkennen und unterscheiden zu können, sowie um sich der Assoziationen zwischen Farbe und Futtermöglichkeit, die vor der Operation bestanden, wieder zu bedienen.

Freiburg i. Br.

A. Hiltzman.

## V. Aesthetik.

**Geschichte der Aesthetik.** Von E. Utitz. Heft 6 der *Geschichte der Philosophie in Längsschnitten*. Berlin 1932. Junker & Dünnhaupt. 76 Seiten. M 3.60.

Das vorliegende Heft versucht es, durch knappe historische Skizzen in die Grundprobleme der Aesthetik einzuführen. Die Knappheit des Raumes nötigt zu scharfer Auslese. Darum kommen nur die wichtigsten Forscher zu Wort. Ganz ausgeschaltet sind die jüngsten Erzeugnisse der Gegenwart, für die uns ja genaue Uebersichten hinreichend zur Verfügung stehen (E. Meumann, *Aesthetik der Gegenwart*, 2. Aufl., 1912; P. Moos, *Die deutsche Aesthetik der Gegenwart*, I. 1920 und II. 1932, M. Geiger, *Aesthetik in Kultur der Gegenwart*, I. 3. Aufl. 1921, E. Utitz, *Sammelberichte in Jahrbücher der Philosophie*, I, 1913 und II, 1927).

Der Verfasser führt uns raschen Schrittes durch das griechische Altertum. Er zeigt, wie in dem Gegensatz des Sokrates zu den Pythagoräern das Problem Gehalt oder Form aufgeworfen wird, das sich durch alle späteren Jahrhunderte hindurchzieht, wie bei Plato die Kunst mit der Makel der Sinnlichkeit behaftet und als die große Verführerin betrachtet wird, für die im Reiche der Ideen kein Platz ist, wie sie aber bei Aristoteles gerade im Sinnlichen das Wesen ergreift und dadurch zum wahren Sein vorstößt. Wie Aristoteles die Kunst, so hat Plotin den Künstler von seiner Makel befreit. Das Bild des Künstlers erscheint in göttlicher Verklärung. Er ist der Träger einer geistigen Schau, der Schau des Urschönen.

Eine psychologisch-anthropologische Forschungsrichtung tritt uns in der neueren Philosophie entgegen. Bei Boileau werden Klarheit und Deutlichkeit notwendige Merkmale des Schönen, bei Dubos meldet sich das Gefühl zu Wort. Sinn der Kunst ist, zu rühren, zu erschüttern. H. Home verlangt einen mittleren Zustand, eine maßvolle Bewegtheit. Eine Wendung zum Logischen vollzieht sich in der Leibnizschule: Aesthetik wird die Lehre von der Vollkommenheit sinnlicher Erkenntnis.

Einen besonderen Fortschritt in der ästhetischen Problemstellung bringt Kant. Seine Formulierung: „Schön ist der Gegenstand interesselosen Wohlgefallens“ behauptet sich wie ein Leitmotiv, das in zahlreichen Variationen erklingt. Bei Schiller wird das Schöne zum Spiel, bei Hegel zum sinnlichen Scheinen der Idee.

Zuletzt tritt uns ein Mann entgegen, dessen Name lange unbekannt war, den aber heute viele als den Ahnherrn einer neuen Epoche der Kunstphilosophie verehren: Konrad Fiedler. Ihm ist Kunst gerade so gut Forschung wie Wissenschaft, und Wissenschaft so gut Gestaltung wie Kunst; nur ihre Gestaltungsreiche sind verschieden. Beide stellen Mittel dar, durch die der Mensch allererst Wirklichkeit gewinnt: die des Begriffes in der Wissenschaft, die der Anschauung in der Kunst. In der Auseinandersetzung mit Fiedler, führt uns der Verfasser bis zur Schwelle der Gegenwart.

Immer wieder zeigt der Verfasser — es ist dies ein besonderes Verdienst seiner Arbeit — wie die Probleme der Aesthetik mit den Kernproblemen der Philosophie in innigem Zusammenhang stehen.

Fulda.

E. Hartmann.

## VI. Ethik.

**Geschichte der Ethik.** Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Von Dr. Ottmar Dittrich, Prof. der Phil. an der Universität Leipzig. 4. Band. Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters: I. Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus. Leipzig 1932, Felix Meiner. 8°. 570 S. *M* 30.—; geb. *M* 33.—.

O. Dittrichs groß angelegte *Geschichte der Ethik* steht jetzt bei dem Zeitabschnitt „Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters“. Da Dittrich, dem Beispiel anderer folgend, die Neuzeit erst mit der Aufklärung beginnen läßt, so sind die zwei Jahrhunderte nach der Reformation für ihn das „protestantische Mittelalter“. Die ungeheure Fülle des Stoffes hat den ursprünglich vorgesehenen Rahmen gesprengt, so daß sie auf zwei Bände verteilt werden mußte. Der vierte Band behandelt die großen Reformatoren und den lutherisch-kirchlichen Protestantismus, der fünfte Band soll dann den übrigen Protestantismus und die Gegenreformation zur Darstellung bringen. Luthers Ethik ist bereits früher in erweiterter Form als Sonderschrift erschienen (*Luthers Ethik*. Leipzig 1930).

Der Inhalt des vierten Bandes ist vorwiegend theologische Ethik. Die großen theologischen Streitfragen der Reformation, die Erlösungs- und Rechtfertigungslehre, nehmen einen weiten Raum ein. Die eingehende Darstellung zeigt, wieviel Scharfsinn und Gelehrsamkeit auf die Klärung der Grundgedanken der Reformatoren von ihren Schülern und Nachfolgern verwendet worden ist. Deutlich kommt auch zum Ausdruck, wie bewegt die Diskussion und wie tiefgehend die Gegensätze im Schoße des Protestantismus waren. Der Verfasser unterstreicht dabei das Bemühen der

Theologen, die eigene Wege gehen, auf jeden Fall das Grundprinzip der Reformation festzuhalten. Vom katholischen Standpunkt aus erscheint hier bedeutsam die Annäherung an den Katholizismus in der Anerkennung der Freiheit des Willens und der Notwendigkeit der menschlichen Mitwirkung am Heilswerk, zu der die protestantische Theologie sich immer wieder durch die Forderungen des Lebens gedrängt sah. Auch in formaler Hinsicht kommt es zu einer Annäherung an die wissenschaftliche Art der Darstellung und die Problemstellung in den katholischen Schulen. Die protestantische Scholastik und Kasuistik wird ein Gegenstück zur katholischen. Neu herausgestellt hat Dittrich die Anfänge einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Ethik in der Wissenschaftslehre eines Jak. Zabarella, G. Gutke und Abr. Calow.

Der vierte Band der *Geschichte der Ethik* weist die Vorzüge seiner Vorgänger auf. Das protestantische Mittelalter ist, wie der Verfasser feststellt, ähnlich wie das katholische in der Geschichte der Ethik bisher noch nicht zu seinem Recht gekommen. Dittrich hat mit erstaunlichem Fleiße das Material aus den primären Quellen gehoben. Bewunderungswürdig ist, mit welcher Liebe und welchem Verständnis er sich selbst in sehr schwierige und heute fremd gewordene Gedankengänge vertieft hat. Immer ist er bestrebt, vor allem das Grundsätzliche klar herauszustellen, doch folgt er den einzelnen Denkern auch weit in die konkrete Moral.

In seinem Urteil ist der Verfasser zurückhaltend und möglichst objektiv. Er ist in seiner verständnisvollen und versöhnlichen Art bemüht, jeden Denker in seinen tieferen Anschauungen und besten Intentionen zur Geltung zu bringen. Widersprüche und Härten, wie sie besonders bei Luther und Calvin nicht selten sind, sucht er zu verstehen und auszugleichen. Bei aller Objektivität der Darstellung spürt man die warme Sympathie für das Werk der Reformatoren. Umso mehr ist anzuerkennen, daß jede Polemik und schärfere Stellungnahme gegen den Katholizismus vermieden wird. Der Verfasser ist bestrebt, möglichst nur objektiv zu referieren, wie der große Gegensatz der Anschauungen sich entwickelt und zum Austrag kommt. — Wünschenswert wäre eine schärfere Abgrenzung des Katholizismus gegenüber dem Semipelagianismus. Wenn der Verfasser von einer semipelagianischen Grundauffassung in dem Katholizismus, „wie er Luther in Erasmus und sonst entgegentrat“ (S. 21), spricht, so ist dem gegenüber zu betonen, daß die offizielle Lehre der katholischen Kirche jedenfalls den Semipelagianismus ebenso entschieden abgelehnt hat wie den Pelagianismus. Der Semipelagianismus lehrt, daß Heilswerke wenigstens innerhalb gewisser Grenzen ohne die Gnade möglich seien, die katholische Kirche dagegen hält daran fest, daß jedes Heilswerk in allen übernatürlichen Momenten die Gnade voraussetzt und auch die freie Mitwirkung des Willens selbst von der Gnade getragen ist.

Wir wünschen dem Verfasser von Herzen einen glücklichen Fortgang seines Lebenswerkes.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Der Primat der Liebe.** Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. Von Dr. theol. August Adam. Straubing 1932, Ortolf & Walther, vorm. Manzsche Hofbuchhandl. 2. verbesserte Auflage. 55 S. Kart *N* 1,20.

Diese Schrift ist eine sozialpädagogische Tat. Niemand wird leugnen, daß sich die Gleichsetzung der Begriffe „Sittlichkeit“ und „Keuschheit“ sehr zum Schaden vieler ausgewirkt hat; und doch fehlte es bisher an einer wissenschaftlich fundierten Klarstellung des an sich einfachen, durch Unkenntnis aber sehr erschwerten Problemkreises. Durch einseitige Betonung der sexuellen Reinheit als der „Perle aller Perlen“ ist im praktischen Leben vielfach das Hauptgebot, „das alle anderen in sich schließt“, zu einem Gebot zweiter Ordnung geworden. Der Verfasser sieht deutlich die mit dieser durch nichts berechtigten Akzentverschiebung verbundenen Gefahren und betont mit aller Energie die Gottes- und Nächstenliebe als das Fundament aller Sittlichkeit. Daß der Verfasser, Bruder des Tübinger Dogmatikers Karl Adam, nicht nur über theologisches Wissen verfügt, sondern auch den Mut hat, praktische Erfahrungen klar und offen auszusprechen, macht seine Arbeit wertvoll für jeden, der irgendwie Anteil hat an einem der schwierigsten Probleme des sozialen Lebens der Gegenwart.

Bonn.

H. Fels.

## VII. Gesellschaftslehre.

**Rationeele Maatschappij- en Staatsleer.** Door J. H. Niekel. Hilversum 1932, N. V. Paul Brand's Uitgevers Bedrijf. 263 S. 2,90 fl., geb. 3,90 fl.

Den holländischen Theologie- und Philosophie-Studierenden wird in dem vorliegenden Buche ein gutes und wertvolles Kompendium der naturrechtlichen Staats- und Gesellschaftslehre geboten. Der Aufbau ist klar und übersichtlich, die Gedankenführung straff und gradlinig. Niekel bleibt durchaus nicht im Prinzipiellen und Theoretischen, sondern erörtert im weitesten Umfange die Anwendung im Einzelnen und Konkreten. Manches, das wir im Buche Niekels lesen, möchten wir mit gleicher Deutlichkeit auch bei uns stets betont wissen; ein Beispiel: im Kapitel über den Schulzwang lesen wir folgendes: „Daß der Staat die Eltern zwingt, ihre Kinder in die Schule zu schicken, kann, wenn dieser Schulunterricht lediglich in Staatsschulen erfolgt, in keiner Weise gerechtfertigt werden. Weder die öffentliche Sittlichkeit, noch die Sorge um den Rechtsschutz, noch das eigene Wohlergehen des Staates sind triftige Gründe für die Rechtfertigung eines solchen Zwanges. Dem Wohlergehen des Staates ist nicht gedient, wenn er seinen Arbeitsbereich auf unnatürliche Weise ausdehnt auf Kosten des Rechtes der Eltern, ihre Kinder selbst zu erziehen oder sie in ihrem Geiste erziehen zu lassen. Die guten Sitten fordern diesen Zwang ebensowenig; soweit von einem strikten Recht der Kinder gesprochen werden kann, das

durch den Staat geschützt werden muß, so ist dies doch kein Recht auf öffentlichen Unterricht. Anders liegt die Sache, wenn es den Eltern freigelassen wird, für ihre Kinder die Schule zu wählen, die sie wollen. Aber selbst dann kann noch gefragt werden, ob denn der Zwang, daß die Kinder gerade in Schulen geschickt werden, notwendig ist, und ob nicht ein Lernpflichtgesetz genügen würde, das ein bestimmtes Maß von Unterricht zur Pflicht macht, einerlei wie dieser dann auch erteilt wird . . .“ Ueberall kommen Niekels klare Ausführungen zu einer Verteidigung der Freiheitslehren des traditionellen Naturrechts, die in einer Zeit, da der Staatssozialismus wie ein schleichendes Gift auch in katholische Gesellschaftstheorien einsickert, so gerne umgedeutet, weggedeutet oder übergangen werden. — In ausgiebigem Maße ist auf die Lehren alter und neuer Naturrechtslehrer von Familie, Gesellschaft, Staat verwiesen; bei den reichhaltigen Hinweisen und Zitierungen vermissen wir freilich den Hinweis auf ein Werk, das der Verfasser einer rationalen Staats- und Gesellschaftslehre nicht hätte übersehen dürfen, nämlich auf das große Naturrechtswerk von Leclercq, das vielleicht auf lange Zeit das Standard-Werk bleiben wird.

Freiburg i. Br.

Anton Hülckman.

### VIII. Geschichte der Philosophie.

**Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse.** Eine logisch-philologische Untersuchung der Kapitel 13—22 von Aristoteles' *Analytica priora* I. Von A. Becker. Berlin 1933, Junker & Dünnhaupt. 98 S.

Bekanntlich finden sich im ersten Buche der *Analytica priora* des Aristoteles umfangreiche Ausführungen über die sog. modalen Schlüsse, die mannigfache Unklarheiten und, wie es scheint, sogar Widersprüche enthalten. Eine befriedigende Erklärung hat man bisher nicht gegeben. Unter diesen Umständen ist es sehr zu begrüßen, daß der Verfasser einen neuen und zwar erfolgreichen Versuch gemacht hat, Licht in das Dunkel zu bringen. Indem er sich bei der Auseinandersetzung mit dem Texte klar vor Augen hält, was wir heute durch W. Jaeger über die Natur und die Geschichte der Aristotelischen Lehrschriften wissen, gelingt es ihm zu zeigen, daß in der Aristotelischen Lehre von den Möglichkeitsschlüssen eine weiter reichende Folgerichtigkeit herrscht, als man bisher angenommen hat. Andererseits stellt es sich heraus, daß die Darstellung im einzelnen mancherlei Fehler und Unvollkommenheiten enthält. Verschiedene Feststellungen deuten darauf hin, daß Aristoteles in dem Kapitel über die modalen Schlüsse einen unvollendet gebliebenen Entwurf hinterlassen hat, dem eine nachprüfende Ueberarbeitung nicht mehr zuteil geworden ist.

Um die Untersuchung des logischen Aufbaus der Lehre von den Möglichkeitsschlüssen möglichst klar und zweckmäßig zu führen, bedient sich der Verfasser der formalen Hilfsmittel der Logistik. Es ist jedoch die An-



wendung der logischen Symbole so eingerichtet, daß sie ohne besondere logistische Vorkenntnisse verständlich ist.

Fulda.

E. Hartmann.

**S. Agostino e la sua dialettica.** Da M. Losacco. Gubbio 1930, Scuola Tipografica „Oderisi“. 8°. 10 pag.

In gedrängtester und knappster Kürze gibt die kleine Schrift einen Ueberblick über die Dialektik des hl. Augustin. Sehr deutlich wird herausgestellt, wie bei Augustin überall die großen theologischen Grundüberzeugungen jede Einzelkonzeption tragen. Die Trinitätslehre des Afrikaners wird in ihren großen Grundlinien nachgezeichnet. Losacco bedient sich z. T. einer Terminologie, die aus der philosophischen Problematik des heutigen Italien entlehnt ist, und die an dieser Stelle jedenfalls den Zweck erfüllt, die lebendige Bedeutung der Lehre des hl. Augustin für unsere Zeit nachdrücklichst hervorheben zu helfen. Bei der Darlegung von Augustins Prädestinationslehre hätten wir präzisere Formulierungen gewünscht.

Freiburg i. Br.

A. Hifckman.

**Il pensiero pedagogico di S. Agostino.** Da Fr. Mascia. Napoli 1931, Tipografia Unione. 22 pag.

Eine knappe Zusammenfassung der pädagogischen Lehren des reifen hl. Augustinus, fleißig zusammengetragen aus der ganzen Fülle seines Schrifttums. M. arbeitet gut heraus, wie diese „wundervollen Intuitionen“ Augustins, die über seine sämtlichen Werke verstreut sind, „Jahrhunderte im Voraus die wertvollsten Errungenschaften der neuzeitlichen Pädagogik vorwegnehmen.“

Freiburg i. Br.

A. Hifckman.

**Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin.** Von Dr. L. M. Habermehl. Speyer a. Rh. 1933, D. A. Koch. X u. 104 S. Geh. *M* 1,50.

Mit großer Sorgfalt sind in dieser Dissertation — unter Zugrundelegung der theologischen Summe, aber mit weitgehender Berücksichtigung der andern Schriften — die Stellen zusammengetragen, die über die Abstraktionslehre des Aquinaten Auskunft geben. Wie es der außerordentlichen methodischen Bedeutung des Abstraktionsproblems entspricht, wird es in den Gesamtzusammenhang der thomistischen Erkenntnislehre hineingestellt. Es werden die geistigen Potenzen gekennzeichnet, die am Abstraktionsprozeß beteiligt sind — intellectus possibilis und intellectus agens — und im Anschluß daran der Prozeß selbst. Als Mittel der Abstraktion werden species sensibilis und intelligibilis behandelt, als ihr unmittelbares Objekt die Universalien; in der thomistischen Lehre von der Verstandeserkenntnis der Einzeldinge findet der Verfasser unlösliche Schwierigkeiten. (Wem die sinnliche Erkenntnis und die Erkenntnis des Allgemeinen problematischer ist als dem Verfasser, der wird gerade an dieser Stelle nicht mehr in so große

Verlegenheit geraten.) Die abschließende Zusammenfassung nennt als Kennzeichen der thomistischen Abstraktionslehre „die Vermögenstheorie, die Passivität der Erkenntnis, die Verähnlichungstheorie, die Priorität der Allgemeinerkenntnis vor der besonderen und den intellektuellen Wahrheitsbegriff“, grenzt sie gegenüber der älteren, platonisierenden Erkenntnislehre ab und weist die Entwicklung des Aquinaten zu einem immer entschiedeneren Aristotelismus nach.

Dr. Edith Stein.

### Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. Von Michael Wittmann.

München 1933, Hueber. 398 S. № 15,—.

Wittmann beginnt mit der Erklärung, „daß eine bloße Textauslegung, mag sie auch ihre Grundlage noch so weit ausdehnen, keine wesentlich neuen Ergebnisse mehr zu liefern vermag.“ Diese Methode habe in der Erforschung der thomistischen Lehre nach jahrhundertelanger Anwendung ihre Möglichkeiten erschöpft. Sollen heute „gleichwohl neue und tiefere Einblicke erschlossen werden, so ist es notwendig, weitere Gesichtspunkte heranzuziehen und aus neuen Quellen zu schöpfen. Dies aber geschieht, wenn die scholastische Lehre nicht bloß dialektisch interpretiert, sondern zugleich geschichtlich erforscht wird“ (3). W. erachtet die Erforschung der geschichtlichen Grundlage als eine Voraussetzung „alles geregelten Philosophierens“ (385). Er erhebt diese Forderung ganz besonders für die Erforschung des Mittelalters, das vorwiegend aus literarischen Quellen schöpfte und das in den verschiedenen Schulen der Vorzeit gefundene Gedankengut harmonisierte und zu einem einheitlichen Gebäude zusammenbaute. Auf Grund dieser richtigen Ueberzeugung tritt Wittmann als Historiker an die Untersuchung heran.

Nicht die Gesamtheit der thomistischen Moraltheologie will er erforschen. Er beschränkt sich auf die natürliche Ethik und stellt hier vier Hauptgebiete zur Untersuchung: Die Lehre von der Glückseligkeit, vom Willen und der Freiheit, von der Tugend und vom Gesetz. Seine Grundfrage lautet: „Was ist aus der augustinisch orientierten Ethik des früheren Mittelalters mit dem Eindringen der aristotelischen Gedanken geworden?“ Da aber in der traditionellen Ethik sich neben dem christlichen auch platonisches, stoisches und neuplatonisches Geistesgut vorfindet, so gestaltet sich die Untersuchung zum Nachweis der aristotelischen, platonischen, stoischen und neuplatonischen Gedanken sowie der speziell augustinischen Ansichten im Schrifttum des Aquinaten. W. gelangt hiebei zu dem Ergebnis: In der Glückseligkeitslehre (20—72) überwiegen die augustinischen Elemente; in der Freiheitslehre (73—216) halten sich Augustinus und Aristoteles das Gleichgewicht; in der Tugendlehre (217—317) gestaltet sich der Einfluß verschiedenartig, in der Gesetzeslehre (318—368) baut Thomas schlechthin auf die Tradition, besonders auf die stoische Lehre und verwendet den Hinweis auf Aristoteles nur zur Ausschmückung. Auf Grund dieser Ergebnisse stellt W. fest, daß „die Geschichtsschreibung den Einfluß des Aristoteles des öfteren überschätzt hat“ (372).

Es ist unmöglich, aus der gewaltigen Stoffmasse und dem Reichtum der aufgeworfenen Fragen Einzelheiten anzuführen. Auch eine kritische Stellungnahme zu den einzelnen Darlegungen wird nur insoweit erfolgen können, als der Beurteiler selbst Sonderstudien gemacht hat. Mir scheint die Darstellung des *ἐκούσιον* (80) — die Lehre vom *ἀκούσιον* fehlt leider — der schuldbaren Unwissenheit (178), der Intention (97) und der Epikie (349) noch einer Vertiefung fähig.

Der Grund dieser Mangelhaftigkeit liegt aber nicht bei dem Verfasser, sondern in der Tatsache, daß die Einwirkung der Frühscholastik auf Thomas bis heute noch nicht genügend geklärt ist. W. stützt sich hierfür zwar auf die vorhandenen Detailuntersuchungen, besonders die trefflichen Arbeiten von O. Lottin; aber die bis jetzt veröffentlichten Abhandlungen sind noch viel zu wenige. Darum konnte W. als glänzender Kenner der antiken Philosophie deren Einflüsse auf Thomas vortrefflich nachweisen; den Einfluß der Frühscholastik aber aufzuzeigen ist bei dem heutigen Stand der wissenschaftlichen Forschung noch nicht möglich. In dieser Hinsicht bedarf also die vorzügliche Arbeit Wittmanns später einer Ergänzung. W.s Arbeit müßte genau genommen den Titel tragen: „Die Verarbeitung der Ethik des Altertums durch Thomas von Aquin“. Diese Frage hat W. in gründlicher Weise behandelt, und darin liegt der unsterbliche Wert seiner Schrift für den Fortschritt der wissenschaftlichen Erforschung der Ethik des Aquinaten. Vielleicht schenkt uns Lottin einmal den erwünschten zweiten Band hierzu: Die Ethik der Frühscholastik und die Abhängigkeit des hl. Thomas v. Aquin von ihr.

Bamberg.

Dr. Michael Müller.

### Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Von E. Cassirer. Leipzig/Berlin 1932. B.G. Teubner. VIII u. 143 S. gr. 8°. Kart. M 7.—.

Die „bescheidene Rolle“, die die Schule von Cambridge in der Geschichte der Philosophie spielt, ist nur scheinbar; tatsächlich kommt ihr, wie Cassirer nachgewiesen hat, der Charakter einer „wichtigen und notwendigen Vorstufe“ im Werden des modernen Geistes zu. Wenn diese eigenartige Gelehrtenschule auch ihrer Zeit nicht viel bedeutet hat, so bleibt ihr doch das Verdienst, „einen Kern echt-antiker philosophischer Tradition unversehrt erhalten und ihn den künftigen Jahrhunderten rein übergeben“ zu haben. Die Grundprobleme des Aufklärungszeitalters sind in dem Denken der Schule von Cambridge Zug um Zug vorbereitet; und selbst Hegel hat in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ die Grundlinien des religionsphilosophischen Denkens der Cambridger Philosophen sorglich nachgezeichnet. In der Schule von Cambridge verkörperte sich „ein bestimmter Denktypus von selbständiger Kraft und Bedeutung“, der sich dem Geist seiner Zeit bewußt und energisch entgegenstellte. Den englischen Empirismus und Puritanismus lehnte sie ab mit dem mehr oder weniger gelungenen Versuch, ihre eigene Stellung gegen-

über diesen Richtungen zu befestigen. War ihr dies in der Naturphilosophie weniger geglückt, so ist ihre übergreifende Bedeutung in der Religionsphilosophie und in der Aesthetik durch Shaftesbury nicht zu bestreiten. Ausgehend von der platonischen Akademie in Florenz, gehüllt in das schwere Gewand der Scholastik, hat die Schule von Cambridge in ihren Hauptvertretern B. Whichcote, R. Cudworth, H. More und A. Shaftesbury einen Einfluß auf ein Hauptthema der Zeit, Neubegründung der Theologie, ausgeübt, der nicht länger übersehen werden darf. Zwischen Renaissance und Reformation einerseits und Aufklärung und Romantik andererseits steht der Humanismus, dessen stärkster Exponent die Schule von Cambridge war. Wie Cassirer die hier nur angedeuteten, höchst-bedeutsamen Ausstrahlungen des geistigen Ringens der „englischen Platoniker“, die mit Unrecht auch den Namen „Latitudinärer“ führen mußten, in Wiederaufnahme platonischer Gedanken und Motive der Staats- und Gesellschaftslehre, der Religionsphilosophie und Aesthetik, in großen Zügen — hier und da auch Einzelprobleme behandelnd — dargestellt hat, darüber mag die Inhaltsangabe unterrichten: Einleitung. I. Die platonische Akademie in Florenz und ihre Wirkung auf den englischen Humanismus. II. Die Idee der Religion in der Schule von Cambridge. III. Die Stellung der Schule von Cambridge in der englischen Geistesgeschichte. IV. Die Bedeutung der Schule von Cambridge für die allgemeine Religionsgeschichte. V. Die Naturphilosophie der Schule von Cambridge. VI. Ausgang und Fortwirkung der Schule von Cambridge — Shaftesbury.

Bonn.

H. Fels.

**Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas von Aquin von der Religion.** Von Dr. Jakob Schilling. Würzburg 1932, C. J. Becker. 8°. XII, 240 S. M 6,—. (*Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*. Herausgeg. von Prof. Dr. Georg Wunderle in Würzburg. Heft 27/28).

Die neueren Forschungen haben uns gelehrt, Kant und den hl. Thomas und ihr Verhältnis zueinander in mancher Hinsicht anders zu sehen als früher. Es ist deshalb zu begrüßen, daß Jakob Schilling es in seiner durch A. Dyroff angeregten Dissertation unternommen hat, die Auffassungen Kants und des hl. Thomas von der Religion einander gegenüberzustellen. Der allbekannte scharfe Gegensatz bleibt hier bestehen, aber andererseits ergeben sich bedeutsame, früher weniger beachtete Berührungspunkte, die von Schilling in helles Licht gerückt werden. Thomas legt ein großes Gewicht auf die rationale Begründung des Glaubens, aber er ist weit davon entfernt, alles Heil von wissenschaftlichen Gottesbeweisen zu erwarten. Außer der wissenschaftlichen kennt er eine natürliche, vorwissenschaftliche Gotteserkenntnis, und er läßt diese auch aus der Gefühls- und Willenssphäre aufquellen, indem er das natürliche Sehnen nach Glückseligkeit als ein Sehnen nach Gott deutet, in dem ein dunkles Erkennen Gottes eingeschlossen ist. Thomas lehrt die Möglichkeit einer Wesenserkenntnis Gottes, aber er ist

von der Unbegreiflichkeit Gottes so durchdrungen, daß er mit Augustinus bekennt, wir wüßten von Gott eher zu sagen, was er nicht ist, als was er ist. Wie nahe Thomas der negativen Theologie steht, erhellt aus den Worten: „Im Stande unserer Wanderschaft ist die höchste Gotteserkenntnis die, daß wir wissen: Er ist erhaben über alles, was wir von ihm denken. Und so stehen wir mit ihm in Verbindung gleichsam wie mit einem Unbekannten“ (*S. th.*, III. q. 92 a 1 ad 3). Kant seinerseits leugnet zwar die Beweisbarkeit des Daseins Gottes, aber das Dasein Gottes ist trotzdem für ihn die gewisseste Tatsache. Er steht auch der Religion nicht so kühl und ohne inneres Erleben gegenüber, wie man gewöhnlich annimmt. Schmalenbach (*Kants Religion*. Berlin 1929) hat den Nachweis erbracht, daß Kants ganzes Denken eine religiöse Grundlage hat und daß bei Kant auch ein starkes religiöses Erleben, wenigstens in der Form des Erhabenheitserlebnisses, zum Ausdruck kommt. Die große Einseitigkeit Kants besteht darin, daß ihm die Religion fast in der Moral aufgeht und der übersteigerte Autonomiegedanke die Durchdringung des Lebens mit dem Gottesgedanken verhindert. Dieser Einseitigkeit steht der weite Blick und die Gottinnigkeit des hl. Thomas gegenüber, der das ganze Leben auf Gott hinordnet, darin aber zugleich den Menschen sein Heil wirken läßt.

Schilling hat das Problem tief erfaßt und unter Benutzung der neuesten Literatur sowohl den Gegensatz zwischen Thomas und Kant wie auch die Ideenverwandtschaft klar herausgearbeitet. Das Ergebnis wird auch für die Religionsphilosophie der Gegenwart fruchtbar sein.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Baader und Kant.** Von Johann Sauter. In *Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre*, herausg. von Ottmar Spann u. Georg von Below. Bd. 6. Jena 1928, Gustav Fischer. XV, 622 S.

Mit Lorenz Kastner, dem feinen Biographen und Erklärer Martin Deutingers (9. VIII. 1833—6. X. 1919), und Georg Neudecker, dem scharfsinnigen Logiker und Erkenntnistheoretiker, dem anregenden, scharf zupackenden Didaktiker, ist noch nicht lange eine Schule zu Grabe getragen worden, die schließlich doch wohl von Baader ausging. Es war eben die Deutinger-Schule, die zuletzt nur noch in Würzburg (z. B. bei einem höheren Zollbeamten und anderen Freunden Neudeckers), in Freising (z. B. Seminarlehrer Birkner) und in München (bei dem höheren Bahnbeamten Hierl) fortlebte und vielleicht noch immer in Bayern Menschen erhebt und tröstet. Es scheint aber, daß die Wirkung Deutingers durch seine Schriften noch größer wird. Haben doch von Dunin-Borkowski, Sattl, Carl Muth, Max Ettlinger, Richarz, Kallen, Mundt u. a. auf ihn aufmerksam gemacht. Ueber Johannes Hatzfeld, den hochverdienten, feinsinnigen Musikpfeleger, der 1913 in der *Wissenschaftlichen Beilage der Germania* 1913 Nr. 39 u. 42 einen Aufsatz über „Martin Deutinger als Musikästhet“ veröffentlichte, konnte man lesen, daß „in seinen ästhetischen Anschauungen Hatzfeld wohl keinem

zu stärkerem Dank verpflichtet sei, als diesem vergessenen Philosophen“. Auch zwei Bonner Musikforscher, der originelle Komponist Wagner und der Offenbach-Biograph Henseler, beschäftigten sich mit ihm.

Ein volles Verständnis der Eigenart Deutingers gewinnt man aber erst, wenn man seine Anreger — darunter Schelling und Görres — schärfer ins Auge nimmt. Nun erhielten wir 1928 aus der Feder von Johann Sauter die oben näher bezeichnete Schrift *Baader und Kant*, deren einer Vorzug darin besteht, daß sie Deutinger, Baaders „genialsten Schüler“, oft heranzieht, sachlich würdigt und den Wert der kostbaren Schrift: *Das Prinzip der neueren Philosophie* erkennt. Sauter unternimmt es, wozu die oftmaligen, von Sauter treu gesammelten Erwähnungen Kants bei Baader, besonders die im Tagebuch, förmlich auffordern, die Lehre beider Philosophen zu vergleichen. Er ordnet in einem I. Teile so: 1. Baaders Frühzeit 1786—1796. 2. Baaders spätere Zeit 1796—1841 und sein System der Philosophie. 3. Baaders Verhältnis zum nachkantischen Idealismus. Im zweiten Teile geht er die folgenden Zweige der Philosophie durch: Logik, Erkenntnislehre, Metaphysik, Religionsphilosophie, Wertlehre, Naturphilosophie, Anthropologie, Gesellschaftslehre (dabei Staat und Recht), Geschichts- und Sprachphilosophie, Aesthetik. Für „Raum“ und „Zeit“ ist dazwischen mit Recht ein besonderer Platz ausgespart (nur an einer nicht passenden Stelle, nämlich zwischen Logik und Erkenntnislehre). Man ersieht schon an diesem Schema, wie vielseitig Baaders Denken war. Daß er die übrigens berühmte „Soziätsphilosophie“ vor Deutinger voraus hat und in der Naturphilosophie als ausübender Naturforscher dem Freisinger Theologen von Haus aus überlegen ist, konnte man schon immer wissen.

Die Fülle dessen, was Sauter da an Vergleichen ausbreitet, ist erstaunlich; man möchte fast von einer Unsumme herangezogener Literatur sprechen. Denn nicht nur Kant und Baader werden unter den angegebenen Rubriken verglichen, sondern auch nachbaadersche Philosophen bis auf die Neuzeit. So wird das Buch beinahe eine Fundgrube für Geschichte der neuesten Philosophie.

Im besondern hat uns Sauter hier die erste größere systematische Darstellung der verstreuten Philosopheme des „Blitze“ schleudernden Baaders geschenkt. Was Baaders Schwiegersohn Ernst von Lasaulx und der Aschaffenburg-Franz Hoffmann bieten, kommt dem jetzt gegebenen Ueberblick nicht gleich. Zu rühmen ist auch die maßvolle Kritik, die gegenüber Kant und Baader geübt wird. Baader wird jetzt vielen, die vor seiner abstrusen Darstellungsart zurückschreckten, verständlicher und sozusagen menschlicher erscheinen, und doch wird er nicht über Gebühr erhoben. Aber Sauter erschwert, uns doch auch wieder die Uebersicht, indem er sich nicht auf den Vergleich Kants mit Baader beschränkt, einen Vergleich, der ohnehin wegen der Schwerverständlichkeit Kants und der Streitigkeiten zwischen den Kantinterpreten schwierig ist und zu Umständlichkeiten zwingt. So wird der oben erwähnte Vorteil des Buches, der aus der Vielbelesenheit des Verfassers entspringt, ein Nachteil. Nicht immer ist der Zusammenhang

der Späteren mit Baader von vorneherein so wahrscheinlich, wie bei dem Russen Solowjow, für den S. 587 starker Einfluß des Bayern behauptet und nachgewiesen wird; hat doch Baader bekanntlich mit Russen enge Fühlung gehabt und erstrebt, so daß das Bekanntwerden mit ihm sehr leicht möglich war.

Nicht ganz möchte ich dem Verfasser beipflichten in der Frage, was bei Baader den Umschwung von der Bewunderung Kants zu scharfer Kritik an dem Königsberger Riesen herbeiführte. Sauter meint, daß Baader, als er auf den Wunsch von Engländern diesen einen genauen Bericht über die neuere deutsche Philosophie seiner Zeit vorlegen wollte, zu einem tiefgründigen Studium der drei „Kritiken“ genötigt war und beim Versuch, Kants neue Metaphysik darzustellen, erkannte, wie wenig die kritische Philosophie doch als System biete. Für die Schrift Baaders *Ueber Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren* v. J. 1795/96 wird das zutreffen. Aber was Baader gegen Kants Lehre vom Radikal-Bösen im Menschen nach dem Erscheinen der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* sagt, deutet doch mehr darauf, daß es, der Tiefe nach gesehen, vor anderem ein Gegensatz des religiösen Gefühls war, der Baader von Kant zurückstieß. Kant zog zu seiner Zeit viele junge Menschen dadurch an, daß er gegenüber der rationalistischen und der empirischen Aufklärung der Herzensreligion und dem Glauben wieder sein Gebiet erobert zu haben schien. Ein von Wilhelm Ermann dargestellter Vorfahre ist ein sprechendes Beispiel dafür. Auch in Baaders Seele lebte, wie sein Verhältnis zu Boehme und St. Martin, wie sein Tod beweisen, ein starkes religiöses Grundgefühl von ganz anderer Art als das Kantsche.

Verwundert hat mich, daß Baaders mitstrebender Zeitgenosse Windischmann nicht mit in Betracht gezogen wird. Ich habe bei der von Cardauns s. Z. erzwungenen Kürze meiner Schrift *Carl Joseph Hieronymus Windischmann (1775—1839) und sein Kreis* nur eine Art Vorbericht über das Verhältnis von Baader und Windischmann geben können.

Man muß Sauter dankbar sein für das, was er über Baader und Deutinger sagt. Doch nicht nur weil er für die auch von katholischen Darstellern (selbst Ettliger) nicht genügend und von Hessen kaum erkannten katholischen Philosophen des 19. Jahrhunderts wertvolle neue Einsichten gewährt, sondern auch weil er auf die geistige Bewegung Europas um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert neue Scheinwerfer lenkt, ist sein gut (nur hie und da etwas altmodisch) geschriebenes Buch neben Liebs ausgezeichnete Baaderforschung zu begrüßen.

Bonn.

A. Dyroff.

**Geschichte der nachkantischen Philosophie.** Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Gerhard Lehmann. Berlin 1931, Junker & Dünhaupt. 238 S. *M* 10,—.

Unter dem Gesichtspunkt des „kritischen Motivs“ betrachtet der Verfasser die nachkantischen, philosophischen Systeme. Der Begriff des philo-

sophischen und kritischen Motivs ist zwar nicht neu, jedoch wird er hier zum ersten Mal als leitende Idee der philosophischen Geschichtsbetrachtung verwertet. Damit will Lehmann zeigen, wie er sich eine Systematik des „kritischen Motivs“ denkt. Was ist nun das „kritische Motiv“? Der Verfasser nennt es ein Erkenntnismoment, ein Formelement des Denkens oder auch einen Elementargedanken; vergleichen läßt es sich mit dem musikalischen und auch mit dem dichterischen Motiv; es enthält wie diese den Charakter des Symbols. Das kritische Motiv bestimmt die Erkenntnis, indem es die Form des Erkennens bestimmt; es hat Einfluß auf die Systematik, indem es die Wirklichkeit, aus der sie erwächst, im Erkenntnisprozeß selbst spürbar und wahrnehmbar macht; es gilt als ein transsubjektiver Faktor, dessen Wirkung vernehmlich und geschichtlich erkennbar, dessen Wesen jedoch unerschließlich ist. Das kritische Motiv ist ein Motiv weltanschaulichen Denkens überhaupt und ist ihm immanent; es ist die ewige Unruhe, der Lebensnerv im Wandel der Weltanschauungen und Systeme. Diesen Sinndeutungen des Verfassers wird man nur zustimmen können, und das kritische Motiv als leitende Idee einer philosophiegeschichtlichen Betrachtung zu verwerthen, als eine glückliche Methode ansehen müssen. In der Tat hat sich diese Art, Philosophiegeschichte zu sehen und ihre Tatsachen kritisch zu würdigen, in dem vorliegenden Buche trefflich bewährt. Denn auf diese Weise ist der Verfasser der bekannten Einseitigkeit entgangen, die die Philosophie des vorigen Jahrhunderts und der Gegenwart lediglich aus dem Kritizismus Kants heraus verstehen will. Es galt, ein gemeinsames Merkmal für das einheitliche Begreifen der Philosophie Kants und seiner Nachfolger zu finden. Dieses Merkmal liegt in dem Begriff des kritischen Motivs, dessen Anwendung zweifellos zu fruchtbaren und teilweise neuen Erkenntnissen und Einsichten führt. Wer dem Verfasser auch nicht in allen Einzelheiten seiner Beurteilung der philosophischen Systeme des 19. und 20. Jahrhunderts zustimmen kann, muß doch anerkennen, daß durch das kritische Motiv das Rätsel mancher Tatbestände der Philosophiegeschichte, wie etwa das Verhältnis zwischen Kant und Herder, Baader und Kant, Kant und Hegel, Spinoza und Schleiermacher, gelöst oder doch wenigstens verständlich gemacht ist. Daß Lehmann auch Philosophen berücksichtigt, die sonst weniger genannt werden (Reinhold, Schulze, Beck, Maimon, Weiße, Marcus, Julius Bergmann), gibt seiner ohnehin schon trefflichen Leistung einen besonderen Wert. Um so mehr ist es zu bedauern, daß ihm ein tieferes Verstehen der „katholischen Philosophie“ nicht gegeben ist.

Bonn.

H. Feß.

### IX. Vermischtes.

**Ruf zur Besinnung.** Von Cola Beaucaup. München 1932, F. Bruckmann. IX, 248 S.

Das Werk B.s stellt einen sich an weiteste, noch die Kultur bejahende Kreise wendenden Appell dar, sich auf sich selbst zu besinnen. Auch der



philosophische Fachmann kann aus der Schrift viel entnehmen, weil in ihr in klarer Zusammenschau die entscheidendsten Lebensprobleme der Gegenwart mit positiven Lösungen schlicht und allgemeinverständlich dargelegt werden, was gerade für unsere Tage nötig ist. Daher erfüllt dieses Buch eine große ethische Aufgabe, wenn auch die einzelnen Ansichten näher begründet sein könnten.

Der kritische Teil nimmt Stellung gegen die Ueberwucherung des veräußerlichten Intellektualismus, der zur Indifferenz aller Werte, zur Naturferne und Anonymität des Einzelnen führe und dazu noch einen wirtschaftlichen, naturalistisch-nationalistischen Individualismus im Gefolge habe.

Der positiv aufbauende Teil fordert dagegen statt Masse und Willkür die gemeinschaftsgebundene Persönlichkeit sowie qualitative Stufen der Vollendung, eine aristokratische Haltung. Diese schließt die Eingliederung in die Gemeinschaften und ihre Ordnungen ein, so daß aus der Vielheit eine Einheit, aber eine entfaltete Einheit wird. Selbstverwirklichung ist deswegen die Grundidee. Wir dürfen hier aber bei dem Aufbau der Gemeinschaften nicht allein bei der Nation stehen bleiben, sondern müssen auch sie in dem weiteren Rahmen der europäischen Kultureinheit sehen, aus der sie auch geworden ist.

Eine tiefe, im einzelnen leider nicht ausgeführte Metaphysik und christliche Ueberzeugung durchzieht das Werk. So wiederholt B. den Satz Sprangers: Die Höhe eines Werterlebnisses richtet sich nach seinem metaphysischen Gehalt. Den gleichen Gedanken formuliert der Verfasser in ontisch-objektiver Weise, indem er dem menschlichen Leben seinen unaufhebbaren werthhaften Sinn mit den Worten zuspricht: Der einzelne Mensch hat einen einmaligen und unvergänglichen Wert und die Aufgabe, in seinem zeitlichen Leben Ewigkeit zu erwerben.

München.

F. J. v. Rintelen.

**Ironie.** I. Teil: Die romantische und die dialektische Ironie. Von F. Wagner. Arnsberg (Westf.) 1931, J. Stahl. gr. 8. 74 S.

Den Unklarheiten in der Begriffsbestimmung der romantischen Ironie sucht der Verfasser entgegenzuwirken durch die Erarbeitung eines neuen Typs der Ironie, der dialektischen Ironie. Durch diese Arbeit ist zweifellos dem Ironieproblem eine höchst beachtenswerte Förderung erwiesen, zumal der Verfasser seinen Standpunkt trefflich gesichert hat, indem er auf Grund eingehender historischer Forschungen und unter fleißigster Benutzung der umfangreichen Literatur der Anerkennung seines neuen Ironietyps allgemeine Geltung verschaffen konnte. Bezüglich seiner klaren und ruhig-abwägenden Darlegungen sei nur noch daran erinnert, daß Friedrich Schlegels Freiheitsdrang und seine Lebensschicksale zutiefst mitbestimmt sind durch seinen Wahrheitsfanatismus, der doch der tiefste Grund für die Abfassung seines unglücklichen Romans *Lucinde* war. Eben diese Tatsache ist bisher sehr zum Schaden einer gerechten Schlegel-Deutung übersehen worden.

Bonn.

H. Fels.

**L'épanouissement social du Credo.** Par G. Goyau. Paris s. a.

Desclée de Brouwer &amp; Cie. pp. 389.

Das Werk hat populär-wissenschaftlichen Charakter. In anziehender und geistreicher Weise schildert es den Kampf um die religiösen Güter, den die Kirche Frankreichs im vorigen Jahrhundert geschaut hat. In dramatischen Formen und persönlichen Farben werden Bestrebungen und ihre Träger gezeichnet. Lamennais, Coriolis, de Vigny, Veuillot und andere markante Gestalten, die Bemühungen der bedeutenden und einflußreichen Zeitschrift *l'Avenir* leben wieder in der Erinnerung auf und erhalten noch konkretere und lebendigere Züge. Dazu führt es mitten hinein in die sozialen Bestrebungen der Kirche der Gegenwart, nimmt Stellung zu den sozialen Aufgaben, die die Kirche gegenüber Sowjetismus, Entkirchlichung des kulturellen Lebens im Wirtschaftsleben, Bildungsstreben, Ehe u. s. w. einnimmt. Dadurch erhält das Buch in seinen letzten Teilen eine aktuelle Note, während die ersten historischen Charakter aufweisen.

St. Augustin b. Bonn.

H. Kiessler.

**Die Philosophie der geistigen Schöpfung.** Von C. S. Hilbert.München 1931, E. Reinhardt. 8. 54 S. Geh. *M* 2,—.

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert. Der erste behandelt die Grundmaße der Mechanik (S. 1—25); der zweite bringt einige Ausführungen über die Großmeister in ihrer Werkstatt (S. 29—54).

Der erste Teil hat definitorischen Charakter. Die Elemente und Prinzipien des Messens werden skizziert und Thesen der Wissenschaft von den Quantitäten aufgestellt, indem die Grundmaße, Strecke, Masse, Phase, Spannung und die Kraft zur Erörterung gelangen. Außerdem werden grundsätzliche Erwägungen über den empirischen Raum, die kinematische Synthese und die dynamische Synthese angestellt.

Der zweite Teil weist eine Anwendung der herausgestellten Gedanken auf. Die Synthese in Schillers Schöpfungen, Goethes Analysen und Methode, die Stellung der Fürsten der Philosophie, Platon und Aristoteles, und ihrer Anhänger zu den aufgestellten Prinzipien wird kurz aufgewiesen. Vor allem zieht Hilbert die Großmeister der messenden Wissenschaften in den Sichtbereich seiner Thesen. Insbesondere werden die kühnen und leuchtenden Gedanken eines Euler, Newton, H. Hertz und Bessel an einzelnen Beispielen und Teilen ihrer Werke illustriert.

Mit Rücksicht auf den Titel der Schrift kann man die Ausführungen nur als einen Anfang bezeichnen, der aber zu einer Erweiterung und vervollkommnung von seiten des Verfassers die Grundlinien bietet. Ein systematischer Ausbau würde insbesondere zu wünschen sein, wobei dann das begründende Element in ausgiebiger Weise hinzuzufügen wäre. Auch dürfte die weite Spannung des Themas und der Versuch, Poesie, Philosophie und Naturwissenschaft hineinzuziehen, nicht zu empfehlen sein, da ihr Gebiet zu umfangreich erscheint und zu große Anforderungen an das Material stellt,

das etwa auf induktivem Wege zur Grundlage weiter und allgemeiner Folgerungen dienen müßte. Eine Beschränkung auf ein kleineres Gebiet und grundlegenderer Aufbau wäre darum sehr zu wünschen.

St. Augustin b. Bonn.

H. Kiessler.

**Der dritte Humanismus.** Von Lothar Helbing. Berlin 1932, Verlag Die Runde. 8<sup>o</sup>. 80 S.

Im Ringen um ein neues deutsches Bildungsideal hat die national gerichtete Jugend den Humanismus neu entdeckt. Auf's neue bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß die geistige Urschicht des Abendlandes in Griechenland zu suchen und die höchste Ausprägung des deutschen Menschen nur auf dieser Grundlage zu erreichen ist. In diesem Sinne spricht man von dem dritten Humanismus. Der erste war der Humanismus der Wimpfeling, Hutten und Erasmus, der zweite der unserer Klassik vor hundert Jahren. Der dritte Humanismus greift tiefer als seine Vorgänger und will eine schöpferische Bewegung sein. Er will nicht die einfache Nachahmung der Antike, sondern eine Neuschöpfung des Menschen im Geiste des klassischen Griechentums. In die vorderste Linie rückt dabei die Bedeutung des Staatlichen. Der dritte Humanismus sieht im nationalen Staat den Raum, in dem sich der einzelne Mensch erst zu gestalten vermag, für ihn steht höchste Geistesblüte in engstem Zusammenhang mit staatlichem Aufschwung. Das Ideal ist die Verwirklichung des ganzen Menschen als Versöhnung der großen Gegensätze des Lebens, eine Ueberwindung des Gegensatzes von Geist und Natur, von Zeit und Ewigkeit, Heidentum und Christentum, Katholizismus und Protestantismus. Von hier aus erhebt sich der Vorwurf gegen das geschichtliche Christentum, daß es in einseitigem Dualismus Natur und Geist, Zeit und Ewigkeit auseinandergerissen und die Eigenbedeutung der Sinnlichkeit, der Ehe, des Staates, die Verkörperung des Göttlichen im Geschöpflichen, des Ewigen im Zeitlichen nicht genügend erkannt habe. Die Forderung der Zeit sei eine Durchleuchtung des Christentums von Griechenland aus.

Helbings Programmschrift enthält viel gesunde und treffliche Gedanken. Die Kritik am historischen Christentum ist insofern begründet, als die christliche Ethik vielfach einen ausgeprägt weltflüchtigen, sinnenfeindlichen Charakter gehabt hat. Aber das wahre Christentum hat jeden manichäischen Dualismus immer entschieden bekämpft und die Möglichkeit einer Verklärung des Sinnlichen durch den Geist, des Zeitlichen durch einen Ewigkeitsgehalt festgehalten. Dabei wird allerdings die Unterordnung der Sinnlichkeit unter den Geist gefordert, und es gibt kein Christentum ohne die Ueberzeugung, daß der letzte Sinn des Lebens nicht in dem, sei es noch so verklärten, Diesseits, sondern in einer höheren Welt liegt, von der aus auch das Diesseits erst seine eigentliche Weihe empfängt.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Das Gottwald-Missale.** Missale Romanum, ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini, restitutum S. Pii V. Pontificis Maximi jussu editum, aliorum pontificum cura recognitum, a Pio X. reformatum et Ssmi D. N. Benedicti XV. auctoritate vulgatum. Editio XV. juxta typicam vaticanam. Ratisbonae sumptibus et typis F. Pustet. 2. Aufl. Ungeb. 63,—; geb. je nach Ausstattung von 102 bis 153 *M.*

Eine sowohl künstlerisch wie buchtechnisch ausgezeichnete Leistung ist das neue Missale Romanum, das von dem Bonner Künstler Alfred Gottwald ausgestattet und von dem Verlag Friedrich Pustet in Regensburg hergestellt wurde. Das Werk hat säkularen Wert. In Gottwalds Kunst lebt die Seele des Schönen, Wahren, Erhabenen, Heiligen, Sakralen. Gottwald muß wohl einer der wenigen Künstler der Gegenwart sein, die aus dem tiefinnerlichen Erleben des „sentire cum ecclesia“ Werke schaffen, die immer nur Kinder des geistigen Lebens der Kirche sein können. Liebe zur Kirche und Liebe zur Kunst haben den Künstler Gottwald die heiligen Wege mittelalterlicher Formensprache geführt und ihn sich versenken lassen in das gemütvollere Leben der Legende, sie haben ihn Dogmatik und Liturgik gelehrt und haben ihm die Kraft gegeben, mit Pinsel und Zeichenstift in wundervoller Mannigfaltigkeit der Farbe und Architektonik ein einheitliches, in sich geschlossenes und harmonisch-vollendetes Werk zu gestalten, das darum unser Denken und Fühlen unmittelbar in seinen Bann zieht, weil es bis zum letzten Strich und Punkt aus unbedingter Glaubensüberzeugung, aus aufrichtigem, religiös-künstlerischem Leben und Erleben hervorgegangen und also auch kirchlich und im besten Sinne des Wortes auch volkstümlich ist. Die erhabene, liniare Strenge der Beuroner Kunst (Lenz, Verkade!) und die starke, frohe, aber doch gehaltene Bewegung der Moderne sind zwei charakteristische Züge in den Werken des Künstlers, der mit Farben malt, deren Kraft und Zartheit dem Mittelalter gehören und der Kunst der Gegenwart wieder Liebe, Seele und Gemüt geben können. In den beiden genannten Charakterzügen des Gottwaldschen Schaffens liegt auch der Grund dafür, daß trotz aller Kindlichkeit, die jeden wahren Künstler auszeichnet (auch dann, wenn er sie nicht ausspricht) und trotz aller Natürlichkeit der Empfindung in der Darstellung einiger Ereignisse aus dem Leben Jesu und seiner Heiligen, doch manche Beschauer der Bilder unseres Künstlers nicht über ein „merkwürdig“ oder „eigenartig“ hinwegkommen können. Kunstempfinden läßt sich nicht „andemonstrieren“ sondern nur durch Kunst erleben gewinnen. Zum Kunsterleben aber gibt es nur einen Weg, den Weg der Kunstbetrachtung, die sich dem Kunstwerk immer wieder naht mit verstehendem Auge und mit liebendem Herzen. Wer so zu Gottwalds Werken kommt, wird immer gern zu ihnen zurückkehren; denn sie werden ihm immer mehr dingnahe, lebendige, weil liebebefüllte „Wirklichkeit“. Diese Unmittelbarkeit der Empfindung schwingt und klingt durch alle Werke Gottwalds, ob er nun das frohe „Puer natus est nobis“ verherrlicht oder das jubelnde „Resurrexi“ singt, ob er unsere „Mater Ecclesia“ (Titelbild) in der

segenspendenden Fülle ihrer Macht darstellt oder die weltumspannende Liebe des „Christus der hohe Priester am Kreuz“ (Kanonbild) durch die edle Interpretin Kunst unserm religiösen Erleben nahe bringt, immer ist es die unwiderstehliche Kraft künstlerisch-vollendeter Farben- und Formensprache, die uns ein frohes „Ja!“ sagen läßt zu Gottwalds Kunst. Dieses „Ja!“ gilt dem großen Missale und seinen Kanontafeln; zu dem Totenmissale und seinen Kanontafeln sprechen wir mit dem Künstler das „Ja“ des Ernstes, der Trauer, der betenden Liebe und des hoffenden Trostes auf das Wiedersehen im Jenseits. In der Darstellung des Ortes der Läuterung ist Gottwald weniger der Schüler des Mittelalters, das stärkere Nerven hatte als wir haben können nach Krieg und Revolutionen. Der moderne religiöse Mensch will auch im Fegfeuer lieber den Ausdruck des Vertrauens und der Zuversicht als den der Qual. Erkenntnis der Schuld beugt den einen, unerschütterliches Vertrauen auf die verzeihende Güte Gottes läßt den andern Büsser die Hände emporheben zu dem Blute Christi, das von Engeln herbeigetragen, „allen Schaden wieder gutmacht“. Schuld und Sühne, Versöhnung und Liebe würde der mitteilzamere Romantiker unter das Bild schreiben. Lebensvolles Christentum der Liebe, der Tat, der Freude — das ist es, was uns der Künstler Gottwald durch seine religiösen Bildwerke lehrt.

Gottwalds künstlerisches Schaffen zeigt uns Religion und Kunst in schöner Harmonie, und wir danken es dem Verlag Friedrich Pustet in Regensburg, daß er es durch vorzügliche Reproduktionen ermöglicht hat, uns dieser Harmonie zu freuen. Die Arbeit des Verlages war nicht leicht; denn Gottwalds feinlinige, minutiöse Kunst in den genannten Bildern, in den sieben mehrfarbigen Kopfleisten und in den über 180 Initialien und Schlußvignetten stellt die höchsten Anforderungen an die Technik der getreuen Wiedergabe. Der Verlag aber ist diesen Anforderungen in einem Maße gerecht geworden, das zu unbedingter Anerkennung, ja zu aufrichtiger Bewunderung zwingt. Auch rein buchtechnisch ist die Arbeit des Verlages eine Höchstleistung deutscher Buchdruckerkunst der Gegenwart: der Satz ist gleichmäßig, schön und klar; das allgemeine Satzbild ist rein und edel. Man sieht es jeder Seite, ja jeder Zeile des Buches an, daß Künstler und Verlag bemüht waren, „das Beste noch besser machen“ zu wollen. In Bezug auf die praktische Anlage des Missale ist noch lobend hervorzuheben, daß auch alle neuen Feste an Ort und Stelle eingefügt sind; daß auch die Präfationen ohne Noten so angeordnet wurden, daß der Zelebrant während der Präfation nicht mehr umzublättern braucht; daß am Palmsonntag am Schluß der hl. Messe das Evangelium wiederholt wurde, wodurch in Privatmessen zur Palmenweihe das Zurückblättern erspart ist. Diese und andere Annehmlichkeiten zeichnet die neue Auflage des Missale vor den alten Auflagen und auch vor der Laacher Ausgabe aus. So ist das Gottwald-Missale nach dem Worte Seiner Exzellenz Bischofs Dr. M. Buchberger, Regensburg wirklich ein Werk „von auserlesener Schönheit, würdig des heiligen Dienstes, für den es bestimmt ist“.