

Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

Aus der neuesten ethischen Literatur.

Sammelbericht von Prof. Dr. Michael Wittmann in Eichstätt.

(Fortsetzung.)

Der Grund der sittlichen Bindung und das sittlich Gute. Ein Versuch, das Kantische Sittengesetz auf dem Boden seiner heutigen Gegner zu erneuern. Von Hans Reiner, Privatdozent der Philosophie an der Universität Halle. Halle (Saale) 1932. 31 S. *M* 1,20.

Der Verfasser möchte zeigen, daß die materiale Wertethik in der Lehre vom sittlichen Sollen unentbehrliches Kantisches Lehrgut, nämlich das formale Sittengesetz, allzu vorschnell beiseite geschoben hat, wenn auch dieses Gesetz vielleicht der Ergänzung durch ein materiales Prinzip bedarf. Jedoch kann der Versuch, dem sittlichen Sollen und der sittlichen Pflicht die ausreichende Grundlage zu sichern, in keiner Weise als befriedigend anerkannt werden; er fußt auf unzulänglichen Begriffsbestimmungen und auch auf einem unzulänglichen Tatsachenmaterial; die Gedankengänge ergeben höchstens einen hypothetischen Imperativ.

Formale Gesetzes-Ethik und materiale Wertethik. Eine kritische Untersuchung des Prinzipienproblems in der Ethik. Von Jos. Gottfried Greiner. Beiträge zur Philosophie 23. Heidelberg 1932, Carl Winter, VIII, 180 S. *M* 8,—.

Greiner zielt darauf ab, zwei Grundbegriffe der Ethik, den Gesetzes- und den Wertbegriff kritisch zu beleuchten und so den Weg zu finden, der zur Ueberwindung des Gegensatzes zwischen „materialer Wertethik“ und formalistischer Gesetzes-Ethik führt. Der Ausgleich wird von einer Anknüpfung an die platonische Ideenlehre erwartet; die Idee des Guten ist angeblich als Zentralprinzip der Ethik dazu angetan, sowohl dem einen wie dem anderen Gedanken gerecht zu werden. Doch liegt der Wert der Arbeit mehr in den polemischen als in den positiven Ausführungen; besonders die materiale Wertethik N. Hartmanns muß sich eine sehr einschneidende und beachtenswerte Kritik gefallen lassen; mit durchschlagenden Gründen wird dargetan, daß das Verhältnis zwischen der handelnden

Persönlichkeit und dem Reich der Werte einen völlig unmöglichen Charakter annimmt. Die autonome Moral schlägt in das volle Gegenteil um, sofern bei Hartmann das sittliche Handeln nicht mehr durch immanente Faktoren, sondern nur durch transzendente Beziehungen bestimmt wird. Nicht die menschliche Persönlichkeit ist das aktive Prinzip, sondern das Reich der Werte, nicht das handelnde Subjekt, sondern das Objekt; die Autonomie oder freie Selbstbestimmung macht einem passiven Verhalten Platz. Möchte die formalistische Ethik den Inhalt und das Objekt des sittlichen Handelns als bestimmendes Element geradezu ausschalten, so legt die materiale Wertethik umgekehrt das Schwergewicht völlig in das Objekt hinein; das tatsächliche Verhältnis wird da wie dort verfehlt. Das Verhalten ist auf seiten des Menschen nicht bloß ein rezeptives, sondern auch, ja vor allem ein aktives und schöpferisches; sittliche Werte werden nicht bloß geschaut, sondern auch hervorgebracht; es geht nicht an, die Werte nur als etwas unabhängig vom Menschen Gegebenes aufzufassen und nicht auch als des Menschen eigene Tat. Ringt schon das ganze Mittelalter, ja zum Teil schon das Altertum um die Lösung der Frage, inwiefern am sittlichen Handeln eine subjektive und eine objektive Seite, ein formales und ein materiales Element auseinanderzuhalten, und wie beide zueinander in das Verhältnis zu setzen sind, ob es sich um einen unauflösbaren Dualismus handelt, oder ob und in welchem Sinne der Dualismus sich in einer Einheit auflöst, so dauert dieses Ringen auch noch in der Ethik der neuesten Zeit und der Gegenwart an; der Streit zwischen Formalismus und materialer Ethik gliedert sich, so betrachtet, einer uralten Bewegung ein.

Mit seinen positiven Darbietungen bleibt der Verfasser zu sehr in der Kantischen Art des Denkens befangen, geht zu sehr von apriorischen und unbegründeten Annahmen aus, statt die maßgebenden Gesichtspunkte aus dem tatsächlich Gegebenen heraus zu gewinnen. Die Sachanalyse tritt vollkommen zurück; überlieferte Gedankengebilde sollten nicht ohne weiteres als unveräußerliche Größen betrachtet, sondern in ihrem Ursprung erforscht und auf ihren Wert geprüft werden; das Philosophieren sollte weniger in Erörterungen und Modifikationen geschichtlich gegebener Begriffe, sondern mehr in einer Bearbeitung und Durchdringung der Tatsachen der realen Wirklichkeit bestehen, wobei freilich die kritische Verwertung der Begriffe und Prägungen der Vergangenheit durchaus nicht entbehrt werden kann.

Wertrecht und Wertmacht. Von Paul Bommersheim, Privatdozent der Philosophie an der Technischen Hochschule zu Darmstadt. Berlin 1931, Junker & Dünnhaupt. IV, 231 Seiten. M 10,80.

Die Schrift ist dem Andenken Windelbands gewidmet und trägt an der Stirne die Bemerkung, daß Windelband seiner Zeit einen starken Antrieb zur Unterscheidung von Wert und Wirklichkeit gegeben, aber auch schon das Problem des Zusammenhangs von Wert und Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Erörterung gestellt habe; und mit dieser Bemerkung ist der

Grundgedanke des Buches nach der einen wie nach der anderen Seite hin angedeutet. So entspricht es ja auch dem beherrschenden Streben der Zeit; hat eine abgeschlossene Periode vor allem den Unterschied und den Gegensatz betont, so ist es der Gegenwart mehr um den Ausgleich zu tun. Werte und Ideale werden nicht mehr in das Transzendente verlegt, sondern innerhalb der gegebenen Wirklichkeit gesucht; an dem einseitig transzendenten Idealismus hat man genug. Werte und Wirklichkeit sollen einander wieder näher gerückt werden; es ist, wie man sagt, nicht auf einen Idealismus der Ferne, sondern der Nähe abgesehen. Um einen Idealismus handelt es sich in der Tat, und zwar um ein Wiedererwachen und eine Neugestaltung des deutschen Idealismus; die von Kant ausgehende Bewegung nimmt ihren Fortgang. Auch den Charakter einer neuen Metaphysik trägt daher diese Philosophie zur Schau. Das Neue liegt einerseits darin, daß diese Metaphysik und dieser Idealismus nicht mehr mit Hilfe von Ideen und Postulaten, sondern mit Hilfe des Wertgedankens begründet werden soll, andererseits in dem Bestreben, den Dualismus zu überwinden. Aufgabe sei es, „Wert und Wirklichkeit in ihrer Verknüpfung zu sehen“ (111). Wirklichkeit und Wert weisen auf einander hin; ja, es gehört zum Wesen der Werte, in einem bestimmten Sein Wirklichkeit zu erlangen. Werte haben, so scheint Bommersheim sagen zu wollen, für sich keinen Bestand, sondern nur in einem Sein, an einem Träger; freischwebende Werte gibt es nicht; die Wahrheit besteht nur im Wahren, die Güte nur im Guten, die Schönheit nur im Schönen. Werte lassen sich nicht vom Sein trennen, und nur an ihm werden sie auch erkannt; ein Zusammenhang, der bei Bommersheim auf das bestimmteste zum Ausdruck gelangt. Und doch sind die Spuren des im Grunde von Kant herrührenden Dualismus durchaus nicht vollständig verwischt. Nur in einem konkreten Sein erlangen die Werte Wirklichkeit, sind aber gleichwohl „nicht selber konkret“; trotz der Anerkennung des tatsächlichen und inneren Zusammenhangs verrät sich das Bestreben, Wert und Wirklichkeit in sich immer noch getrennt zu halten. Die Werte „liegen zwar nicht in einem Jenseits aller wertvollen Gebilde ohne Beziehung zu diesen“, sind aber „nicht selbst wertvolle Dinge; vielmehr unterschieden wir ja gerade den allgemeinen Wert und das besondere Werterfüllende“ (78); Werte sind zwar „nicht transzendent“, „wohl aber sind sie transzendental, insofern sie in dem Wertvollen sind und doch zugleich von ihm als die Bedingungen seines Wertvoll-Seins unterschieden sind“ (76). Mit Bruno Bauch lehrt der Verfasser: „Der Wert wird in der Wertverwirklichung nicht selbst etwas Wirkliches. Wirklich ist vielmehr die Gestaltung eines Wirklichen nach einem Werte“ (109). Allein wenn eine Wirklichkeit Werte in sich schließt, eine wertvolle Wirklichkeit ist, wie soll dann nicht auch der Wert selber etwas Wirkliches geworden sein? Wenn die Gestaltung eines Seins nach einem Werte Wirklichkeit verlangt, hat es dann noch einen Sinn, dem Werte selber die Wirklichkeit abzusprechen? Wenn die Wirklichkeit nach einer Idee gestaltet ist, schreiben

wir dann nicht auch der Idee Wirklichkeit zu? Und wenn sich Wert und Wirklichkeit „durchdringen“ (111), geht dann der Wert nicht auch in die Wirklichkeit ein, um so etwas Wirkliches zu werden? Hier gehen die Dinge nicht aufeinander, sind die Gedanken nicht zusammengestimmt. Die Wertphilosophie ringt gewaltig mit dem Problem, wie das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit zu bestimmen ist, gelangt aber zu keinem festen und widerspruchsfreien Ergebnis. Die Abmachungen stehen immer noch zum Teil unter der Herrschaft einer dualistischen Denkweise. Bommersheim bemerkt zwar: „Wir dürfen nicht beide Glieder von einander absondern und dann suchen, sie wieder zusammenzubringen“ (111); allein, daß die Wertlehre bis in die Gegenwart herein teilweise dennoch so verfährt, ist nicht zu bestreiten, ebensowenig, daß diese Denkweise auch bei Bommersheim nachwirkt; die Neigung, die Werte zu verselbständigen, besteht fort. Wenn sich Lüdemann schon vor Jahrzehnten veranlaßt sah, daran zu erinnern, daß der so viel gebrauchte Ausdruck „Wert“ einen Qualitätsbegriff, nicht einen Substanzbegriff bezeichnet, so ist dieser Anlaß auch jetzt noch gegeben; die Gepflogenheit, fast nur substantivisch von Werten zu reden, hat in der Tat, wie Lüdemann bemerkt, das Denken irreführt. Nur so konnte Bommersheim behaupten, das die sittlichen Vorschriften und die Werte trotz ihres Eintritts in die konkrete Wirklichkeit den Charakter des Allgemeinen bewahren; „der allgemeine Wert ist im Individuellen“, ist aber „nicht selber individuell“ (119 f.). Hier behauptet sich einerseits der abstrakte Kantische Gesetzesbegriff, andererseits ein Stück des Dualismus der kritischen Philosophie; der Wirklichkeit wird weder die eine noch die andere Auffassung gerecht; auch allgemeines und einzelnes werden zueinander nicht in das richtige Verhältnis gebracht.

Die Verwandtschaft mit Kant verrät sich ferner in der Formulierung des obersten Sittengesetzes. Wie Kant sagt: Handle gesetzmäßig, so Bommersheim: Verwirkliche Werte. Dort ist das Gesetz als solches, hier der Wert als solcher das ethische Prinzip. Daß der Formalismus nur eine andere Fassung bekommen hat, tritt mit aller Klarheit zutage. Allein so wenig ein inhaltsloses Gesetz ein taugliches Prinzip abgibt, ebensowenig der vollkommen unbestimmte Wertgedanke. Die moderne Wertlehre tut nicht gut daran, den Zweckgedanken auszuschalten, ein Bestreben, womit sie ebenfalls die Erbschaft Kants angetreten hat, und zwar im engsten Zusammenhang mit dessen Formalismus. Nur eine teleologische Betrachtungsweise gibt dem Wertgedanken den notwendigen Halt und dem Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit die einzig mögliche Form. Nur weil das Leben Anlagen und Kräfte entfaltet und so Zwecke und Aufgaben erfüllt, ist es voll der Werte. Die Werte treten nicht von außen her in das Leben ein, sondern gehen aus ihm selber hervor. Wo es Zwecke gibt, da auch Werte; die Zwecke aber sind dem Leben immanent. Jetzt hat das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit den Charakter einer inneren und lückenlosen Einheit, jede Spur eines Dualismus ist beseitigt, so daß es sich

erübrigt, mühsam nach Wegen zu suchen, die den Werten nachträglich den Zugang zum Leben und zur Wirklichkeit erschließen sollen. Die Einheit ist eine ursprüngliche, braucht nicht erst hergestellt zu werden. Und der Wertgedanke gelangt so zu seinem vollen Rechte, ohne mit den Schwierigkeiten kämpfen zu müssen, denen er in der Fassung der durch den Kritizismus beeinflussten Wertlehre begegnet. Auch Bommersheim kann es nicht vollständig vermeiden, den Zweckgedanken heranzuziehen und die Werte mit einer Entwicklung von Anlagen in Zusammenhang zu bringen; eine Wertlehre, die sich, wie im vorliegenden Werke, mit empirischer Psychologie und Forschung verbindet, nicht bei einer bloßen Begriffsphilosophie stehenbleibt, sondern die Gesichtspunkte durch scharfe Erfassung und eindringende Analyse der Tatbestände zu gewinnen sucht, muß immer wieder auch auf den Zweckgedanken stoßen. Ist die Seele, wie Bommersheim feststellt, „von Hause aus . . . angelegt auf Werte“ (184), so läßt sich der Zweckgedanke schlechterdings nicht umgehen. Das hartnäckige Bemühen, ihn gleichwohl fernzuhalten, den Sinn des Daseins und das Wesen der Persönlichkeit nur mit Hilfe des Wertgedankens, d. h. mit einem von jeder teleologischen Betrachtungsweise abgelösten Wertgedanken zu deuten, bringt viel Gequältes und Gekünsteltes mit sich.

Die Idee der sittlichen Handlung. Von Dietrich von Hildebrand. Sonderabdruck aus *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band III, herausgegeben von E. Husserl - Göttingen. Halle a. d. S. 1930, Niemeyer. S. 125 - 251. № 5, —.

Der Verfasser geht von dem Satze Kants über den absoluten Wert des guten Willens aus, um sofort zur Ethik des Kritizismus in scharfen Gegensatz zu treten; dem ethischen Formalismus wird im Anschluß an Max Scheler die „materiale Wertethik“ gegenübergestellt, wobei von Hildebrand mit Unrecht annimmt, daß Kant mit jenem Satze den Willen als den einzigen Träger sittlicher Werte hinstellen will, wie darin auch nicht der Ausdruck des Kantischen Formalismus gefunden werden darf. Im Unterschiede von der formalistischen Ethik will die materiale Wertethik die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit sittlicher Lebensinhalte zur Geltung bringen. Wie bei Scheler und N. Hartmann kehrt sich diese Ethik wieder mit Entschiedenheit von jener erstarrenden Art des Denkens ab, die bei inhaltslosen Schablonen stehen bleiben möchte; auch v. Hildebrand bekundet demgegenüber eine wohlthuende Aufgeschlossenheit für den Reichtum und die Vielgestaltigkeit der sittlicher Erscheinungen; daß das sittliche Leben reich ist an Inhalten und Werten, Farben und Tönen, Formen und Schattierungen, Motiven und Regungen aller Art, soll gewürdigt werden. Eine feinfühligere Auffassung und die Kraft des zergliedernden Denkens will sich dieser Tatbestände nach allen Seiten hin bemächtigen. Die sittliche Handlung soll in ihre Elemente aufgelöst werden. Und nicht in Abrede

zu stellen ist, daß die Ausführungen im einzelnen auf die Vorgänge des Lebens nicht selten neues und überraschendes Licht werfen, den Dingen neue Seiten abgewinnen, gar manche beachtenswerte Gesichtspunkte erschließen. Nicht aber kann eingeräumt werden, daß das Gesamtergebnis der Analyse neue Einsichten enthält; denn daß alles sittliche Handeln vor allem einen entsprechenden objektiven Sachverhalt voraussetzt, daß ein Bewußtsein, d. h. irgendeine Erkenntnis dieses Sachverhalts und weiterhin eine entsprechende Stellungnahme von seiten des Willens hinzutreten muß, um zuletzt noch eine äußere Tat auszulösen, hält sich innerhalb der der Ethik von jeher geläufigen Einsichten. Und hier stößt die Kritik vor allem auf einen methodischen Mangel, darauf nämlich, daß jede Anknüpfung an die entferntere Vergangenheit und jede Verarbeitung ihrer Leistungen unterblieben ist. Der Verfasser arbeitet nur mit den Mitteln von Husserls „Phänomenologie“ und im Sinne der „materialen Wertethik“ Schelers. Daß solche Methoden ihren nicht geringen Wert haben, ja zur begrifflichen Fixierung von Tatbeständen und Bewußtseinsinhalten geradezu unerlässlich sind, muß ohne weiteres anerkannt werden, wobei von der Frage abgesehen sei, inwieweit die Phänomenologie wirklich neue Methoden begründet hat; in jedem Falle aber geben solche Methoden für sich allein dem philosophischen Denken keine ausreichenden Grundlagen. Dies angesichts der Tatsache, daß Hildebrand Fragen erörtert, die den Menscheng Geist schon seit Jahrtausenden auf das intensivste beschäftigen. Schon im grauen Altertum wird das sittliche Handeln analysiert, und bei Aristoteles liegen auch schon sehr bedeutsame Resultate vor. In der nacharistotelischen Zeit sodann werden diese Bemühungen in den verschiedensten Schulen weitergeführt, und die christliche Spekulation setzt alsbald mit neuer Kraft und zum Teil von neuen Gesichtspunkten aus ein und arbeitet insbesondere vom 13. Jahrhundert an mit einem gewaltigen, den verschiedensten Denkrichtungen und Schulen entlehnten Material. Bei Thomas liegen darum die Ergebnisse eines schon viele Jahrhunderte langen Ringens vor. In allen Stücken gelangt das Ringen auch jetzt nicht zum Abschluß, sondern hält die Geister auch fortan noch in Spannung. Hätte der Verfasser aus dieser langen Vergangenheit geschöpft, um sich die Geistesarbeit der Jahrtausende zunutze zu machen, so hätten seine Abmachungen an Inhalt und Wert, an Schärfe und Bestimmtheit erheblich gewonnen; der Wert seiner Methode wäre bedeutend gesteigert worden, wenn er damit auch eine historisch-kritische Arbeitsweise verbunden und so auch noch aus anderen reichlich fließenden Quellen geschöpft hätte. Vor allem hätte die Verarbeitung der Vergangenheit zur Erkenntnis führen müssen, daß allem sittlichen Handeln eine zweifache Seite anhaftet, eine subjektive und eine objektive, und daß insoferne die sittlichen Eigenschaften unserer Handlungen zunächst auf zweierlei Voraussetzungen zurückgehen, auf das handelnde Subjekt und auf einen objektiven Tatbestand. Und erst von dieser grundlegenden Erkenntnis aus kann die Zergliederung nach der

einen wie nach der anderen Seite weiter vorandringen, in der Absicht, sowohl den subjektiven wie den objektiven Faktor abermals zu zerlegen, beide zueinander in das richtige Verhältnis zu setzen, um zuletzt jeden Dualismus zu überwinden und die Voraussetzungen unseres sittlichen Handelns in einem einheitlichen Prinzip zusammenzufassen. Nach all diesen Richtungen hin wäre eine wohlgeordnete Beschäftigung mit der Vergangenheit dazu geeignet gewesen, feste Wege zu bahnen und zu gesicherten Ergebnissen anzuleiten, während phänomenologische Untersuchungen für sich allein doch nur dürftige Einblicke ergeben konnten. Fragen, die schon seit dem griechischen Altertum unaufhörlich Gegenstand der philosophischen Erörterung sind, sollten nicht so in Angriff genommen werden, als würde dies zum ersten Male geschehen; sonst läuft die Untersuchung Gefahr, viel wertvolles Gedankengut unbenutzt zu lassen und hinter den Leistungen der Vergangenheit mehr oder minder zurückzubleiben, eine Gefahr, die Hildebrand nur allzusehr unterschätzt hat.

Weit vorangeschritten ist im Altertum und noch mehr im Mittelalter auch schon die Willensanalyse, die Unterscheidung sehr verschiedenartiger Willensfunktionen, die Fixierung von Formen und Kategorien der Willens-tätigkeit, die für die Konstitution des sittlichen Handelns von Bedeutung sind. Wieder analysiert der Verfasser, ohne sich die Errungenschaften der Vergangenheit zunutze zu machen. Völlig unzulänglich ist seine Willensanalyse, soweit die Freiheit, die freie Entschließung oder Selbstbestimmung in Betracht kommt, ein Mangel, auf den die Kritik auch schon anderweitig hingewiesen hat. Bildet doch die freie Willensentscheidung einen Faktor, der nach der klaren Bewußtseinsaussage für die Begründung sittlicher Tatbestände von fundamentalster Bedeutung ist. Die Vergangenheit hätte an zahllosen Beispielen gezeigt, daß es unmöglich ist, die sittliche Handlung zu zergliedern, ohne auf das Merkmal der Freiheit zu stoßen. Im übrigen ist hier ein Punkt berührt, der auf das engste mit dem Gesamtcharakter der Ethik Hildebrands zusammenhängt, nämlich mit der Eigenart der „materialen Wertethik“.

Im schärfsten Gegensatz zu jenem Subjektivismus, der für die formalistische Ethik bezeichnend ist, stellt sich das Denken ganz und gar auf das Objekt ein. Nicht mehr das Subjekt, sondern das Objekt, speziell die Welt der objektiv gegebenen wertvollen Sachverhalte, bildet den Ausgangs- und Angelpunkt des sittlichen Handelns; eine Denkrichtung, die gerade auch bei Hildebrand zu einer besonders scharfen Ausprägung gelangt. Charakteristisch für seine geschichtliche Stellung ist es in dieser Hinsicht, daß er das „Werten“, von dem in der Schule Windelbands und Rickerts so viel die Rede ist, ablehnt und das Verhältnis zur Welt der Werte als „Wertantwort“ bestimmt. Er widersetzt sich jeder subjektivistischen Hineintragung der Werte in die Wirklichkeit; Werte sind etwas objektiv Gegebenes. Von einer Hypostasierung der Werte, wie sie sich bei Scheler wenigstens teilweise bemerkbar macht, kann allerdings bei dem Verfasser nicht mehr

die Rede sein, wenn auch seine Charakteristik der Werte in manchen Zügen an eine Verselbständigung der Werte und eine Ablösung von der Persönlichkeit erinnern mag. Die Hinwendung zu dieser Welt wertvoller Sachverhalte macht das Wesen sittlicher Lebenshaltung aus, so daß das sittliche Handeln, als „Wertantwort“ gedacht, einen vorwiegend passiven Charakter annimmt. Allein diese Darstellung wird dem wirklichen Sachverhalt nur unvollkommen gerecht. In Wahrheit erscheint sittliches Handeln seinem Wesen nach vor allen Dingen als das Werk der Freiheit und rückt hiermit das Merkmal der Aktivität in den Vordergrund. Hildebrand will allerdings am sittlichen Handeln besonders auch das Merkmal der „Zentralität“ feststellen, d. h. ein Handeln kennzeichnen, das mit dem „letzten Beziehungspunkt“ der menschlichen Persönlichkeit in Verbindung steht und so eine „gesteigerte Tiefendimension“ erkennen läßt; allein wie soll ein Verhalten in den Mittelpunkt und in die Tiefe der Persönlichkeit hineingestellt werden, wenn es nicht vor allem als das Werk der freien Selbstbestimmung erkannt wird? Zentralität und Tiefe bedeuten nicht ein vorwiegend passives, sondern ein vorwiegend aktives Verhalten.

Mit diesem Mangel an Zergliederung hängt es ferner zusammen, daß der Verfasser auch das Moment der Zurechnung in den Hintergrund treten läßt. Wenn er die unsittliche Handlung abstuft, daran verschiedene Grade unterscheidet, so tut er es nicht nach Maßgabe der Zurechenbarkeit oder Schuld, womit der Handelnde belastet wird, sondern nach Maßgabe des objektiv bestehenden Uebels. Hildebrand sieht im sittlichen Handeln in erster Linie den objektiv gegebenen Sachverhalt, weniger die Haltung und Fassung der handelnden Persönlichkeit; mehr die Bereicherung einer objektiv gegebenen Welt von Werten und Gütern als die Bereicherung des handelnden Wesens. Gegenüber einem subjektivistischen Formalismus ist er in Gefahr, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen. Dreht sich für den Kritizismus das sittliche Handeln zu einseitig um das handelnde Subjekt, so für die materiale Wertethik zu einseitig um das Objekt. Am einseitigsten kommt diese Denkrichtung bei N. Hartmann zur Geltung, weshalb Greiner, wie sich zeigte, an ihm scharfe Kritik geübt hat; aber auch Hildebrand bleibt darin befangen. Mit Hilfe einer entsprechenden geschichtlichen Orientierung hätte sich auch dieser Mangel überwinden lassen. Denn darin treffen die verschiedensten Zeitalter, Schulen und Denkrichtungen zusammen, daß zum Wesen der sittlichen Handlung die Freiheit gehört, so verschieden auch im besondern die Versuche ausfallen, dieser Bewußtseinsaussage gerecht zu werden. Und hier verdient auch Kant positiv gewürdigt zu werden; mag er mit seinem Formalismus und dem daraus fließenden Subjektivismus das sittliche Handeln noch so sehr mißdeutet haben, mit dem starken Nachdruck, den er auf die Freiheit und auf den aktiven Charakter des sittlichen Handelns legt, steht er doch auf dem Boden des tatsächlichen Bewußtseins; hier hat sich also die materiale Wertethik zu weit von ihm abgewendet.

Hat sich insofern Hildebrand mit der materialen Wertethik in eine der Kantischen nahezu diametral entgegengesetzte Denkrichtung hineindrängen lassen, so bleibt er in anderer Hinsicht gleichwohl in der Kantischen Denkweise stecken, nämlich mit seiner Fassung des Pflichtgedankens. Mit Scheler bekundet er eine starke Abneigung gegen eine sogenannte Pflichtethik und ist mit ihm bemüht, das Moment der Pflicht nicht als leitendes Prinzip erscheinen zu lassen, sondern ihm eine untergeordnete Stellung anzuweisen. Das Frühere ist nicht die Pflicht, sondern der Wert. Einen Mangel an Geschlossenheit verrät die Darlegung, wenn die Pflicht einerseits den Charakter einer objektiv gegebenen, in einem wertvollen Sachverhalt wurzelnden Forderung annimmt, andererseits erst im Zusammenhang mit der „Wertantwort“, d. h. einem dem objektiven Sachverhalt entsprechenden Wollen auftritt; ein Gedanke, der ebenfalls deutlich an Scheler erinnert. Auch im übrigen lehnt sich der Verfasser mit seiner Pflichtauffassung enge an Scheler an — dies insbesondere, was das Hauptmerkmal seiner Pflichtidee angeht; wie bei Scheler, so nimmt auch bei ihm der Pflichtbegriff einen durchaus formalistischen Charakter an; es ist der Pflichtgedanke Kants, nicht der der lebendigen Wirklichkeit und des tatsächlichen Bewußtseins. Die Pflichtidee überhaupt wird verwechselt mit jener besonderen Form, welche sie speziell bei Kant angenommen hat; und auf Grund dieser Verwechslung kämpft die materiale Wertethik gegen die Pflichtethik überhaupt, führt diesen Kampf von einem Pflichtbegriff aus, der nur derjenige des Kantischen Formalismus ist. So schroff sie zum Formalismus als solchem in Gegensatz tritt, im Zusammenhang mit ihrem Pflichtgedanken behält sie ihn dennoch bei; Hildebrand wie Scheler eifert gegen den Kantischen Formalismus, ohne zu beachten, daß sie sich von dieser Denkweise durchaus nicht vollständig freimachen. Und nur so konnte mit Scheler auch Hildebrand dazu gelangen, in einem Handeln, das nur vom Motiv der Pflicht getragen ist, eine Art Pharisäismus zu entdecken, in der Meinung, daß ein solches Motiv von jedem Inhalt absieht, daß man sich zur Linderung fremder Not nicht deshalb entschließt, weil eine solche Handlungsweise in sich selbst etwas Gutes, sittlich Wertvolles und Seinsollendes ist, sondern nur aus Gründen, die in der handelnden Persönlichkeit liegen. Keine Frage, daß eine solche Deutung den tatsächlichen Pflichtgedanken verkennt und den formalistischen Pflichtbegriff im Auge hat; nur dieser Pflichtbegriff will von jedem Inhalt absehen, nicht auch der der lebendigen Wirklichkeit. Es versteht sich, daß jede Pflicht einen entsprechenden Inhalt zur Voraussetzung hat, darin ihren Grund und ihre Berechtigung hat, also nicht eine leere und inhaltslose Form bedeutet, sondern eine Forderung, die an einen entsprechenden Inhalt gebunden und durch ihn bedingt ist. Nicht zu allem kann der Mensch verpflichtet werden, sondern nur zu bestimmten Handlungen und Verhaltensweisen, d. h. zu Handlungen und Verhaltensweisen mit einem entsprechenden Inhalt, so daß eine formalistische Deutung des Pflichtgedankens und der Pflichtmotive der Wirklichkeit

keineswegs gerecht wird. Pflichten erwachsen nicht im Leeren, sondern an und aus entsprechenden Inhalten oder, um in der Sprache der materialen Wertethik zu reden, im Zusammenhang mit einem wertvollen Sachverhalt. Das Pflichtgefühl nimmt daher nicht eine inhaltslose Forderung, nimmt nicht bloß die Forderung als solche zum Motiv, sondern zugleich den dazu gehörigen Inhalt, weil es sittliche Forderungen ohne solchen Inhalt nicht gibt. Auch bedeutet deshalb die Pflichterfüllung nicht einen Sprung „ins Dunkle“ und trägt auch nicht, wie Hildebrand ebenfalls mit Scheler meint, das Merkmal der Blindheit an sich; auch diese Auffassung hätte nur einen Sinn und eine Berechtigung, wenn Pflicht und Sollen eine inhaltslose Forderung wären, so daß der Gehorsam nur der Forderung als solcher gelten würde, irgend ein Inhalt gar nicht in Betracht käme; allein abermals versteht es sich, daß das lebendige Pflichtbewußtsein solche Forderungen nicht kennt. Hildebrand entwirft ein Zerrbild vom wirklichen Pflichtgedanken, wenn er meint: Aus Pflicht anderen Gutes tun, heißt: „An sich ist mir der Leidende ganz gleich, aber ich weiß, ich tue meine Pflicht“ (234). Es ist eine schwer begreifliche Verkennung des wirklichen Sachverhalts, in das tatsächliche Pflichtbewußtsein eine solche Gesinnung hineinzudeuten; wieder haben sich die Vertreter der materialen Wertethik den verpönten Pflichtgedanken so einseitig im Sinne des kantischen Formalismus zurechtgelegt, daß ihnen der Widerspruch mit der Wirklichkeit vollständig entgangen ist. Was hier als Pflichtgedanke ausgegeben wird, ist nicht die Erfassung eines lebendigen Bewußtseins, sondern der Ausfluß einer Theorie; das Bestreben, mit Hilfe phänomenologischer Methode sich der allgemein lebendigen Wirklichkeit zu bemächtigen und die tatsächlichen Bewußtseinsinhalte zu fixieren, wird durch die Nachwirkungen einer sonst bekämpften Theorie durchkreuzt; ein Tatbestand, worüber sich die Anhänger der materialen Wertethik sichtlich keine Rechenschaft gegeben haben. Ein umfassenderes historisches Wissen hätte auch hier dazu anleiten können, sich dem Einfluß geschichtlicher Verhältnisse zugunsten einer sachlichen Orientierung mehr zu entziehen.

Aus dem Gesagten ist zu entnehmen, in welchem Sinne der Verfasser jede Pflicht als etwas „Sekundäres“ bezeichnen, „aus einem materialen Wert“ herleiten darf; in dem Sinne nämlich, daß jede Pflicht durch einen entsprechenden Inhalt bedingt ist, keineswegs aber in der Meinung, als würde der Pflichtcharakter sittlicher Vorschriften nicht einen ursprünglichen Tatbestand bedeuten. Hildebrand will, wie es scheint, das Pflichtbewußtsein nur als Folgeerscheinung und nur als eine andere Fassung des Wertgedankens zulassen, will die sittliche Pflicht nicht als die Kundgebung eines persönlichen Gesetzgebers, sondern nur als Ausfluß eines unpersönlichen Sachverhalts gelten zu lassen; das göttliche Gebot gehöre einem „völlig anderen Gebiete“, dem religiösen Gebiete an, eine Auffassung, die zwar unter den Anhängern der autonomen Moral verbreitet ist, vor der Kritik aber nicht standhält. Von der in der Natur der Dinge zum Ausdruck

gelangenden Lebensordnung ist die Beziehung zum göttlichen Urheber der Natur und hiermit die persönliche gesetzgeberische Tat schlechterdings nicht hinwegzudenken. Hildebrands Auffassung kommt auf eine unhaltbare Trennung von Religion und Sittlichkeit hinaus. Wieder ist ein Punkt berührt, wo sich seine Zergliederung der sittlichen Tatbestände als unzulänglich erweist; einerseits ist er im Irrtum, wenn er meint, mit dem Hinweis auf den wertvollen Inhalt den Pflichtcharakter sittlicher Forderungen vollkommen erklärt zu haben, andererseits täuscht er sich über den Sinn und die Tragweite einer theistischen Metaphysik.

Als ein Verstoß gegen ein gutes Verfahren darf es auch bezeichnet werden, daß die Begriffsbildungen auffallend viel Willkürliches an sich haben. Sollte ein allgemein feststehender Sprachgebrauch der Begriffsbildung nicht als Norm dienen? Statt dessen werden die Begriffe immer wieder in einer Weise umgrenzt, welche dieser Norm widerstreitet, so die Begriffe Wissen, Kenntnis, Kenntnisnahme, u. s. w. Oder ist es nicht gegen allen Sprachgebrauch, zu sagen: „Ich weiß es, ohne doch davon Kenntnis zu haben“? Begreiflich, daß sich Hildebrand immer wieder veranlaßt fühlt, seinen Abmachungen Einschränkungen beizufügen wie diese: „in unserm Sinn“, „nach unserer Terminologie“, u. s. w. Wohin soll es aber führen, wenn es nicht mehr Aufgabe ist, jene Inhalte zu ermitteln und zu umgrenzen, welche die Begriffe im allgemeinen Bewußtsein und im lebendigen Sprachgebrauch tatsächlich besitzen, statt sie nach Gutdünken durch andere Inhalte zu ersetzen? Daß es dann schwer hält, zu festen Begriffsbestimmungen zu gelangen, scheint sich zu zeigen. Nach den Darlegungen Hildebrands über den Sinn der *Wertantwort* möchte man sich unbedingt für ermächtigt halten, darin eine *Reaktion* zu erkennen, die im Menschen durch wertvolle Sachverhalte ausgelöst wird; wenn der Mensch auf Werte mit Liebe, Begeisterung oder Bewunderung „antwortet“, werden dann diese Vorgänge im Menschen nicht ausgelöst? Dennoch wehrt sich Hildebrand gegen diesen Ausdruck, wie er die „Wertantwort“ auch nicht als Reaktion bezeichnen will; was ihn aber nicht abhält, sich dieses Wortes doch alsbald und zu wiederholten Malen zu bedienen (104 f.). Auch Hartmann redet denn auch, wenn er auf Hildebrands Theorie der „Wertantwort“ zu sprechen kommt, sofort von einer Reaktion. Auch diese Neigung, den Worten einen neuen Sinn zu geben, charakterisiert die phänomenologische Art des Philosophierens schon bei Husserl. Daher auch die Gepflogenheit, die Ausdrücke unaufhörlich in Anführungszeichen zu setzen, und die große Bereitwilligkeit, ohne Rücksicht auf das Bedürfnis und das sprachliche Empfinden, neue Prägnanzen einzuführen. Illemann hat es deshalb für angebracht gehalten, seiner Schrift über Husserl sogar ein Verzeichnis „terminologischer Neubildungen“ und „inhaltlich neuer Durchdringungen alter Termini“ beizugeben. Sind aber solche „Neubildungen“ und „neue Durchdringungen“ immer schon der Ausdruck neuer Erkenntnisse? Im übrigen zeigt sich auch hier, daß die Phänomenologie sich von jener Art des Philosophierens, wie sie für

den Kritizismus charakteristisch ist, durchaus nicht vollständig frei macht. Schon der werttheoretische Kritizismus ist unaufhörlich versucht, den Begriffen einen anderen Sinn zu geben und demgemäß die Ausdrücke fortwährend in Anführungszeichen zu setzen. So liegt es im Charakter dieser Philosophie; eine Philosophie, die sich mehr oder minder darauf beschränkt, Begriffe und begriffliche Verhältnisse zu erörtern, zu bestimmen, zu modifizieren, und hierbei die sachliche Orientierung zurücktreten läßt, so daß sie viel mehr den Charakter einer Begriffsphilosophie als den einer Sachphilosophie annimmt, bringt jene Erscheinungen von selbst mit sich; auch die elementarsten Begriffe verlieren den hergebrachten Sinn, alle Ausdrücke bekommen eine andere Bedeutung. Die Phänomenologie will sich allerdings von dieser Art des Philosophierens abwenden und vollzieht eine scharfe Schwenkung in der Richtung zur Sachphilosophie hin; allein vollständig ist die Abkehr nicht gelungen.

Beruhet jede Pflicht auf einem entsprechenden und wertvollen Inhalt, so bedeutet gerade deshalb auch die Pflicht als solche einen sittlichen Wert. Pflichttreue ist ohne Frage ein wertvolles Stück und eine bedeutsame Seite sittlicher Gesinnung; nur ein mißverständener Pflichtbegriff konnte wieder über den klaren Sachverhalt hinwegtäuschen. Hat der Wertbegriff seinen guten Sinn und seine volle Berechtigung, so sollte doch der Pflichtgedanke in keiner Weise verdrängt werden. Ergänzungsbedürftig will diese Wertethik noch in anderer Beziehung erscheinen. Ist sie einerseits von dem Bestreben beherrscht, im Gegensatz zur formalistischen Ethik sich den Inhalten des Lebens zuzuwenden, der Fülle und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nachzugehen, so hat sie andererseits dennoch etwas überaus Abstraktes an sich. Dies vor allem insoweit, als sie eine starke Neigung bekundet, bei einer völlig allgemeinen Wertlehre stehenzubleiben, nicht an spezifisch sittliche Werte zu denken, sondern nur die Werte überhaupt in Betracht zu ziehen. Aber auch da, wo sie nicht bloß eine allgemeine Axiologie, sondern eine spezifisch sittliche Lehre, also Wertethik sein will, bewegt sie sich mit Vorliebe im Bereich des vollkommen abstrakten Wertgedankens. Wert und Wertvolles scheint mehr oder minder das einzige oder doch eigentliche Objekt des sittlichen Handelns zu sein; einen bestimmteren Charakter wollen die Motive vielfach nicht annehmen. Hat nicht auch eine so abstrakte Betrachtungsweise etwas Formales an sich? Bleibt nicht auch an dieser Stelle ein Stück Formalismus zurück? In der Tat streift die „materiale Wertethik“ auch unter diesem Gesichtspunkte das Gepräge der formalistischen Ethik nicht vollkommen ab; nur daß nicht mehr das Gesetz, sondern der Wert als ethisches Prinzip betrachtet wird. Das Verdienst, den Bann des Kantischen Formalismus gebrochen zu haben, kann deshalb die „materiale Wertethik“ vorerst immer noch bloß in einem begrenzten Maße in Anspruch nehmen. Bleibt Kant beim abstrakten und inhaltslosen Gesetzesgedanken stehen, so die Wertethik beim abstrakten und inhaltslosen Wertgedanken. Die Inhalte des sittlichen Lebens

müssen bei einer so abstrakten Denkweise verblässen, ihres spezifisch sittlichen Gedankens entkleidet werden. In Wahrheit wird das sittliche Bewußtsein nicht durch bloße „Unwerte“ abgeschreckt, sondern durch das Böse, Unerlaubte, die Schuld, die Sünde; und nicht schon die abstrakten „Werte“ üben auf das sittliche Wesen eine ausreichende und sittliche Anziehungskraft aus, sondern erst die spezifisch sittlichen Werte, das Gute, das Seinsollende, die Pflicht, das göttliche Gebot, die Tugend, die Heiligkeit. Eine allgemeine Wertlehre ist noch keine Ethik, ja sie ist ethisch unfruchtbar. Dem tatsächlichen Charakter des sittlichen Bewußtseins und seiner Inhalte wird deshalb die abstrakte Denkweise einer bloßen Wertethik nur unvollkommen gerecht; die Wirklichkeit denkt bestimmter, ihr liegt es ferne, an die Stelle der Gewissensvorschriften bloße Werte zu setzen. Werte und Unwerte gibt es auch außerhalb der Sittlichkeit, spezifisch sittliche Motive entstehen damit noch nicht. Das wirkliche Bewußtsein ist nicht in dem Maße und so einseitig auf den abstrakten und inhaltslosen Wertgedanken eingestellt wie die Wertethik. Zur Alleinherrschaft erhoben, muß daher eine solche Betrachtungsweise als unzulänglich empfunden werden; Stimmen dieser Art sind denn auch schon zu wiederholten Malen aus den Kreisen der Wertlehre selbst laut geworden. So wurde hervorgehoben, „daß das Wortzeichen Wert von den jüngsten Theorien ungebührlich überlastet worden“ sei und allzuviel Pathos ausgelöst habe, daß es „zu einem Modewort und Schlagwort verblaßt“ und mit einer „fast bis zur Unkenntlichkeit entstellten Verschwommenheit und Unklarheit“ behaftet sei (Behn, Heyde). Der Beweis für die Richtigkeit dieser Darstellung scheint in der Tatsache vorzuliegen, daß einander die allerverschiedensten Werttheorien gegenüberstehen und jede von ihnen den Wertbegriff in einem wesentlich anderen Sinne nimmt. Um von der Klassifikation Messers, nämlich von der Unterscheidung einer phänomenologischen, idealistischen, realistischen und einer idealistisch-realistischen Wertlehre abzusehen, so läßt sich von einem anderen Gesichtspunkte aus eine Dreiteilung gewinnen, nämlich mit der Tatsache, daß alle Hauptrichtungen des ethischen Denkens sich in neuester Zeit in das Gewand der Wertlehre gekleidet haben, sowohl die eudämonistische als auch die teleologische und die formalistische Ethik. Erstere, sofern eine psychologische Wertlehre den Wertbegriff aus der Beziehung zum Wollen oder Fühlen ableiten will, so daß das Wertvolle mit dem Erstrebten oder Erstrebenswerten, dem Angenehmen oder Lustvollen zusammenfällt; eine solche Wertlehre bedeutet nichts anderes als eine neue Form der eudämonistischen Ethik. Wenn sich sodann in anderen Fällen der Gedanke in den Vordergrund drängt, daß nur Werte dem Leben einen Sinn verleihen, so rückt der Wertgedanke sehr nahe an den Zweckgedanken heran; denn nur da, wo es Ziele oder Zwecke gibt, hat das Leben einen Sinn; jetzt erscheint daher die Wertlehre als eine neue Fassung der teleologischen Ethik. In der Schule Windelbands und Rickerts endlich bedeutet die Wert-

lehre eine neue Gestaltung der formalistischen Ethik Kants. Gibt es mithin eine eudämonistische, eine teleologische und eine formalistische Wertethik, so kommt hinzu noch die „materiale Wertethik“, die dem Wertbegriff, im Ganzen genommen, abermals einen neuen Inhalt mitteilt, jedoch sowohl mit der teleologischen wie mit der formalistischen Wertethik Berührungen aufweist. Hierbei sei noch davon abgesehen, daß auch innerhalb der verschiedenen Schulen der Wertgedanke durchaus kein einheitlicher ist; Hildebrand z. B. wird sicher nicht bestreiten, daß er den Begriff anders umgrenzt als Scheler und Hartmann. Von einem einheitlichen und festumgrenzten Wertbegriff könnte deshalb die Wirklichkeit kaum weiter entfernt sein. Keine der verschiedenen Theorien ist daher berechtigt, im Namen der Wertlehre schlechthin zu sprechen; stets handelt es sich um eine Wertlehre und einen Wertbegriff von besonderer Art. Ist es also wirklich so, daß man sich durch ein Wort bezaubern läßt, ohne Rücksicht darauf, daß sich hiermit die verschiedensten Begriffe verbinden? In allerneuester Zeit will diese absolute Unbestimmtheit insofern einem bestimmteren Wertbegriff weichen, als die Bewegung mehr und mehr in der Richtung einer teleologischen Wertlehre steuert. Die modernste Wertlehre tritt in scharfen Gegensatz zu einer mechanischen Naturbetrachtung, um das Erbe der teleologischen Natur- und Lebensbetrachtung anzutreten. Daher jetzt auch die lebhafteste Erörterung über das Verhältnis von Wert und Zweck; und hiermit ist eine Richtung eingeschlagen, die wohl am ehesten zu erfreulichen Ergebnissen führen mag.

Nach dem Gesagten war es eine arge Verirrung, wenn die materiale Wertethik glaubte, ihre Abneigung gegen den formalistischen Pflichtgedanken auf den Pflichtgedanken überhaupt ausdehnen zu sollen. Hildebrand hat mit der Zeit diesen Irrtum erkannt, hat in diesem Punkte meiner an Scheler geübten Kritik (Max Scheler als Ethiker 1923) zugestimmt und „Schelers radikale Ablehnung alles dessen, was dem Pflichtbegriff zu Grunde liegt, für einen Fehler erklärt“ (Hochland, 21. Jahrg. I, 634). Allein seine zum ersten Male im Jahre 1916 erschienene Abhandlung begeht, wie sich gezeigt hat, den nämlichen Fehler, ist gerade auch in dieser Beziehung ganz im Geiste Schelers gehalten. Warum übergibt sie dann der Verfasser im Jahre 1930 noch einmal völlig unverändert der Öffentlichkeit? Auf dem Standpunkte, den er in der Folge, wie es scheint, auf meine kritischen Erörterungen hin, eingenommen hat, wäre seine Abhandlung einer durchgreifenden Umgestaltung bedürftig gewesen. An der notwendigen Umarbeitung hat es Hildebrand auch fehlen lassen, wenn er seinen gegen meine Scheler-Schrift gerichteten Aufsatz ebenfalls ein zweites Mal veröffentlicht (*Zeitliches im Lichte des Ewigen*. 1932). Ich habe s. Z. Hildebrands Darstellung in wichtigen Punkten als unzutreffend zurückgewiesen, glaube dargetan zu haben, daß sie die Forderungen einer objektiven und wahrheitsgetreuen Berichterstattung nicht in allem erfüllt, daß sie mir Auffassungen und Behauptungen unter-

schiebt, die ich nicht als die meinigen anerkennen konnte. Entspricht es dann den Vorschriften wissenschaftlicher Loyalität, den Aufsatz so gut wie völlig unverändert zu lassen und von meiner Erwiderung schlechterdings keine Notiz zu nehmen? Oder war es geboten, die Wiederholung der Vorwürfe von einer Prüfung meiner Entgegnung abhängig zu machen? Daß Hildebrand meine Entgegnung gelesen hat, muß ich annehmen, da ich sie ihm habe zugehen lassen. Gegen die Regeln streng wissenschaftlicher Darlegung verstößt es auch, daß immer noch eine Animosität und eine Gereiztheit des Tones zurückgeblieben ist, die zwar durch persönliche Interessen geweckt werden mag, aber nicht einer rein sachlichen Einstellung entspricht.

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen.

I. Allgemeine Darstellungen.

Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau von A. Brunner S.J. Freiburg 1933, Herder. 8. XIV, 293 S. *Nb* 3,50.

Inhalt: 1. Erkenntnis und Wahrheit. 2. Allgemeine Seinslehre. 3. Die empirischen Seinsstufen. 4. Philosophie der Wissenschaft. 5. Natürliche Gotteslehre. 6. Ethik.

Das kleine, aber inhaltsreiche Buch will nicht den Fachmann belehren, sondern dem Lernenden zu einem klaren und wohlbegründeten Wissen vom Denken, Sein und Geschehen verhelfen.

Philosophie ist für den Verfasser die methodische Erforschung der gesamten Tatsächlichkeit in ihren letzten Gründen. Er steht auf dem Boden des „gemäßigten Realismus“, den er in origineller Weise begründet, indem er das Mittel ins Auge faßt, mit dessen Hilfe allein das Philosophieren sich vollziehen kann, nämlich das Sprechen. Die Tatsache des Sprechens besagt ein dreifaches: ein mitteilendes Ich, die Mitteilung und ein verstehendes Du. Sie besagt weiter, daß es Besprochenes gibt, das unabhängig sowohl vom bewußten Ich wie vom bewußten Du existiert. Daraus ergibt sich, daß Erkennen kein rein aktives Hervorbringen seiner Inhalte ist, sondern ein Vorfinden, ein Zurkenntnisnehmen. Damit ist das Grundprinzip des Idealismus als unrichtig erwiesen.

Das Buch ist durch Klarheit ausgezeichnet und vermeidet alle überflüssigen Fremdwörter. Es geht im Sinne der Ganzheitsphilosophie vom Leben aus und führt wieder ins Leben zurück, da es auch die Verhältnisse des sozialen, staatlichen und überstaatlichen Lebens behandelt. Es ist darum wichtig für alle, denen daran liegt, das eigene Leben vernünftig zu gestalten oder die eine Verantwortung für die Lebensgestaltung anderer tragen.

Fulda.

E. Hartmann.

Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Von N. Hartmann. Berlin u. Leipzig 1933, W. de Gruyter & Co. gr. 8. XIV, 482 S. *M* 10,—.

Der Verfasser macht hier zum ersten Male seit Hegel den großen Versuch, eine Phänomenologie der gesamten geistigen Welt zu geben.

Er schlägt dabei den schlichten Weg des Vordringens ein, der sich die geschichtliche Erfahrung zunutze macht und sich im übrigen rein an die Phänomene des Geisteslebens selbst hält, ohne sich in weitgehende Schlüsse zu verlieren, einen Weg, der überall am Greifbaren und Aufweisbaren einsetzt, aber trotzdem dem Wesen des Geistigen besser auf die Spur kommt als die konstruktiven Theorien. Es bedarf eben nach seiner Ueberzeugung für den Philosophen keiner besonderen Anstalten künstlicher Art, um sich der Welt zu versichern, denn er wurzelt in ihr mit allen Organen, und sie ist ihm von Natur aus erschlossen. Gegeben sein, erblickt sein kann ein Sinnliches, ein Dingliches, ein Geistiges, ein Apriorisches ebenso wie ein Aposteriorisches. Erfahrung ist ihm nicht auf die sinnliche Wahrnehmung eingeschränkt.

Wir finden in der Welt Materielles, Vitales und Psychisches und über diesen drei Schichten als vierte: das geistige Sein. In diesem Schichtenbau herrschen drei Gesetze: 1. Jede Schicht hat ihre eigenen Kategorien und Gesetze. 2. Die höhere Schicht wird von der niederen getragen. Sie hat kein selbständiges, sondern nur „aufruhendes“ Sein. 3. Diese Abhängigkeit beeinträchtigt nicht die Autonomie der höheren Seinsschicht; immer stellt diese über der tragenden ein Novum dar.

Das Geistige tritt uns nach dem Verfasser in drei Formen entgegen: als personaler, als objektiver und als objektivierter Geist. Es sind dies drei große Kategorien desselben geistigen Seins; sie bilden nicht drei Schichten, sondern gehören derselben Seinsschicht an. Es sind ihnen gemeinsam gewisse Grundbestimmungen wie Realität, Individualität, Existenz und Endlichkeit. Das Geistige ist nicht bloße Allgemeinheit, es ist in der Zeit, hat Entstehen und Vergehen, existiert nur in bestimmter Dauer. Die Eigenart der verschiedenen Formen des geistigen Seins zu beschreiben und ihre Autonomie gegenüber den tragenden Seinsschichten darzutun, ist das Hauptthema des gedankenreichen und scharfsinnigen Buches. Es wendet sich ebenso gegen den Psychologismus, der das Ueberindividuelle zum Schatten der tragenden Individuen machen will, wie gegen alle Versuche, das Individuum zu einem bloßen Organe des überindividuellen Geistes herabzusetzen. Er bestimmt den objektiven Geist als ein substratloses prozeßhaftes Etwas, dessen Seinsweise die Superexistenz ist. In der Untersuchung dieses Geistes wendet es sich vor allem gegen eine Entrückung und Verewigung desselben einem zeitlosen Jenseits aller Geschichte. Er bestimmt den objektivierten Geist als ein eigenartiges Doppelgebilde, dessen sinnlich zugängliche Vordergrundsschicht die geistig zugängliche Hintergrundsschicht

trägt. Hierbei ringt er mit dem dunklen Problem, wie eine sinnliche Real-
materie (etwa der Stein oder die Leinwand) durch sinnlich-dingliche Ge-
formtheit Träger eines geistigen Gehaltes sein kann.

Auch wer mit der scholastischen Philosophie in dem objektiven Geiste
nur ein durch Abstraktion isoliertes Wesensmoment am personalen Geiste
sieht (vgl. den lehrreichen Aufsatz *Die Struktur des objektiven Geistes
und der Objektivationen* von A. Brunner S. J., *Scholastik* 1934 S. 229 ff.),
wird den hohen Wert des Buches, der vor allem in der außerordentlich
reichhaltigen, systematisch geordneten und klaren Beschreibung der Phäno-
mene des Geisteslebens liegt, anerkennen. **E. Hartmann.**

II. Phänomenologie.

Journées d'études de la Société Thomiste. 1. La Phénoménologie.

Juvisy, Editions du Cerf, 1932. Oktav, 113 S. *Frs.* 15,—.

Es zeugt von Weite des Geistes und Großzügigkeit und ist sicher
ganz im Sinn eines hl. Thomas von Aquin, wenn die heutige neuscholastische
Philosophie das ererbte Gedankengut nicht nur weitergibt, sondern es auch
weiterbildet und vor allen Dingen nicht vergißt, das Wertvolle, das sich
im anderen Lager findet, organisch in ihr Lehrgebäude einzubauen. Von
diesem Gedanken war die erste Tagung der Société Thomiste getragen,
die am 12. September 1932 in Juvisy bei Paris tagte. Die Tagung trug
internationalen Charakter. Wir bemerkten 33 bekannte Philosophen aus
Belgien, Frankreich, Italien, Deutschland und Oesterreich. Unter letzteren
finden wir D. Feuling O. S. B., A. Mager O. S. B., von Rintelen, Rosenmöller,
Söhngen und Stein.

Im Mittelpunkt der Tagung standen die beiden Referate von D. Feuling
O. S. B. und Kremer C. SS. R. Feuling gab in seinem Vortrag eine Gesamt-
schau über die Phänomenologie (S. 17/40). Zunächst deckte er die ideen-
geschichtlichen Hintergründe auf, welche zum Verständnis dieser Bewegung
von Wichtigkeit sind und zeigte, daß Gedanken eines Plato, Aristoteles,
Descartes, Hume, Kant, Brentano u. a. einen großen Einfluß auf das
phänomenologische Denken gehabt haben (S. 18 ff.). Anschließend daran
versuchte der Referent (in Anlehnung an Heidegger) einen Begriff von der
phänomenologischen Methode zu geben (S. 21/29). Hier offenbarte sich
sofort eine Schwierigkeit, die sich über die ganze Tagung hin immer
wieder bemerkbar machte. Denn die phänomenologische Methode in einen
Begriff zu fassen, ist bis zur Stunde, selbst nach Aussagen der Phänomeno-
logen, kaum möglich. (Cf. Pfänder, *Jahrb. f. Phil. u. phänom. Forschung*,
IV. 1921, S. 166 ff). Ob es überhaupt möglich sein wird, Gegenstand und
Aufgabe der Phänomenologie positiv zu bestimmen, nachdem die Bewegung
derart verschiedene Vertreter hervorgebracht hat? Im dritten Teil wurde
die Phänomenologie in ihren Hauptrepräsentanten Husserl und Heidegger
behandelt (S. 29/40), deren System uns als Philosophie der Wesenheit

(natürlich im Sinne Husserls) einerseits und der Philosophie des Daseins (bewußtes Dasein) entgegentritt. Leider berücksichtigt der Referent nicht den dritten Vertreter der Phänomenologie, Max Scheler, der doch von allen Phänomenologen der neuscholastischen Philosophie am nächsten kommt (Przywara S. J., *Religionsbegründung* Herder 1923) und als Uebergang zwischen Husserl und Heidegger nicht hätte übergangen werden dürfen.

Der zweite Vortrag von Kremer wies die Verbindungslinie zwischen Phänomenologie und Thomismus auf (S. 59/70). Zwei Grundpfeiler phänomenologischen Denkens griff Kremer heraus und stellte sie Aug' in Aug' mit dem Thomismus: Philosophie als Wissenschaft und die Wesensschau. Ganz im Geiste eines Thomas und Aristoteles war es Husserls Bestreben, die Philosophie dem Bereich des Relativismus und der Begriffsdichtung zu entreißen und ihr wieder das zu geben, was sie ist: Wissenschaft in absoluter Voraussetzungslosigkeit, losgelöst von allen Vorurteilen und aufgebaut auf unmittelbarer Evidenz (S. 62 ff.). Freilich ging sein Bemühen zu weit, da er glaubte, durch seine Philosophie die Religion ersetzen zu können. Max Scheler baute diese Gedanken weiter aus und versuchte, Christus als Erlöser und die Existenz der Kirche rein rational zu begründen (S. 63). Was die Wesensschau im Sinne der Phänomenologie angeht, so haben wir hier mannigfache Berührungspunkte zwischen der eidetischen Ideation Husserls und der Wesensabstraktion des hl. Thomas (S. 64). Inwieweit sich jedoch beide umfänglich decken, darüber dürfte wohl bis jetzt nichts mit Sicherheit ausgemacht werden können. Husserl selbst äußert sich in seinen bisherigen Werken über diesen Punkt sehr vorsichtig. Ein Zurückgreifen auf die umfangreichen Vorlesungen Husserls dürfte in der Zukunft noch wertvolle Aufschlüsse geben. Die Schüler Husserls, vor allen Dingen Max Scheler, gehen allerdings weiter. Scheler spricht in seinem Werk *Vom Ewigen im Menschen* von einer unmittelbaren Gotteserkenntnis (S. 529 und 561).

Den klaren Ausführungen der beiden Referenten folgte jeweils eine längere Diskussion. Aus der Fülle der gebotenen Anregungen greifen wir eine heraus, die uns wichtig erscheint. Auf Anregung von E. Gilson stellte M. Koyré die Frage, ob nicht eine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie von Seiten einer Philosophie, die mehr an Augustinus und Scotus orientiert ist, fruchtbarer sei, da diese Systeme der Phänomenologie verwandter seien (S. 73). Wir möchten die Anregung nicht von der Hand weisen und machen auf eine sehr aufschlußreiche Arbeit des bekannten Scotusforschers E. Longpré O. F. M. aufmerksam: *The Psychology of Duns Scotus and its Modernity* (Report of the Thirteenth Annual Meeting, the Franciscan Educational Conference, published by the Conference, Office of the Secretary Capuchin College, Brookland, Washington, D. C. 1931, S. 19/77).

Fulda.

P. Timotheus Barth O. F. M.

III. Naturphilosophie.

Das Problem der Gleichzeitigkeit. Von K. Vogtherr. München 1933. E. Reinhardt. gr. 8. 195 S. *M* 5,50.

Inhalt: 1. Einleitende Bemerkungen über die Ermittlung der Gleichzeitigkeit. 2. Die Voraussetzungen der Gleichzeitigkeitsermittlungen. 3. Die Ermittlung der Gleichzeitigkeit. 4. Weitere kritische Bemerkungen zur Relativitätstheorie.

Das vorliegende Buch ist dem seit dem Auftreten der Relativitätstheorie mit besonderem Eifer diskutierten Raum-Zeitproblem gewidmet. Der Verfasser sieht in den Axiomen der euklidischen Geometrie unmittelbar evidente Urteile, die der reinen Anschauung entnommen sind. Die reine Anschauung gibt uns auch den Begriff der Gleichzeitigkeit als der Identität des Zeitpunktes an verschiedenen Orten. Die so vom Verstande geschaut Gleichzeitigkeit ist notwendig und allgemeingültig, denn sie ist die der unendlich großen Geschwindigkeit entsprechende Gleichzeitigkeit. Das ihr physisch Entsprechende kann unter Zugrundelegung gewisser Hypothesen auch physisch ermittelt werden, so daß man auf diesem Wege zur Feststellung der objektiven und eindeutigen Gleichzeitigkeit von Ereignissen an verschiedenen Orten gelangt (127).

Die interessanten Ausführungen des Verfassers stehen und fallen mit der Existenz einer reinen, für die physikalische Welt maßgebenden Anschauung. Die meisten Mathematiker und Naturforscher erkennen eine derartige reine Anschauung nicht an und müssen sich darum den Vorwurf des Verfassers gefallen lassen, „daß sie aller apriorischen Einsicht in profunder Verständnislosigkeit gegenüberstehen“ (45). **E. Hartmann.**

Die Natur und der Mensch in ihr. Von V. Rüfner. Abteilung 10 des Sammelwerkes *Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik*. Bonn 1934, P. Hanstein. gr. 8. 82 S. *M* 2,60.

Der Verfasser führt in seinem Werke den überzeugenden Nachweis, daß sich das Leben wesentlich über die anorganische Natur erhebt und daß es sich in immer höherem Stufenbau nach oben und immer tieferer Konzentration nach innen entfaltet, wenn man von der Pflanze zum Tier und vom Tiere zum Menschen fortschreitet. Der Mensch ist, so führt der Verfasser aus, das einzige Wesen, das um sich selbst als Subjekt und um die Welt als Objekt weiß, das sich von den Dingen distanziiert und ihnen beherrschend gegenübertritt. Indem sich der Akt des Wissens auf das geistige Aktzentrum der Person zurückwendet, kommt es zur Aufnahme eines geistigen Gehaltes, zum Sinnverstehen. Hierdurch eröffnet sich dem Menschen im Gegensatz zum Tiere, das auf seinen spezifischen Lebensspielraum eingeengt ist, der unendlicher Spielraum der Werte.

Das gehaltreiche Werk würde unseren vollen Beifall finden, wenn es nicht in seinem ersten Kapitel, das die anorganische Natur behandelt, in mehr als einem Punkte die Kritik des Lesers herausforderte. So lesen wir z. B. S. 9: „Die quantitative Denkweise führt mit logischer Konsequenz zur Auflösung der Körper in kleinste Teile. Ob aber in der Wirklichkeit die Körper aus diesen unendlich kleinen, von dem Nullwerte fast nicht zu unterscheidenden Größen bestehen, ist durch dieses gedankliche Auflösen

aller Gestalten noch nicht erwiesen. Die Entwicklung der Quantenphysik spricht sogar dagegen“. Der Verfasser verkennt hier, daß es eine ganze Reihe von Erfahrungstatsachen gibt (die Brownsche Bewegung, das Lauediagramm usw.), die uns zur Annahme einer körnigen Struktur der Materie nötigen. Auch was (S. 23) über Fizeaus „berühmt gewordenen Versuch“ gesagt wird, ist irrig. Wir lesen (S. 23): „Fizeau fand bei strömendem und bei ruhendem Wasser keinerlei Veränderung der Lichtgeschwindigkeit und zog daraus den Schluß, daß die Materie den Aether nicht mitnimmt.“ Tatsächlich verhält es sich gerade umgekehrt: Fizeau fand bei strömendem und bei ruhendem Wasser eine Veränderung der Lichtgeschwindigkeit und zog daraus den Schluß, daß die Materie den Aether mit einem Teilbetrag ihrer Strömungsgeschwindigkeit mitführt. Dieser Teilbetrag ist von dem Brechungsexponenten n der strömenden Materie (gegenüber dem leeren Raum) abhängig und wird für Luft ($n = 1$) gleich Null. Ganz irreführend ist ferner die Art, wie der Verfasser die bekannte Entdeckung Moseleys in bezug auf das periodische System der Elemente beschreibt. Er sagt (28): „Dieser Forscher machte bei der Photographie von Röntgenstrahlen die Entdeckung, daß sich die chemischen Elemente in einer natürlichen Reihe anordnen lassen, die fast genau der Ordnung nach steigendem Atomgewicht entspricht“. Was hier als Entdeckung Moseleys hingestellt wird, wurde bereits im Jahre 1869 von dem Deutschen Lothar Meyer und dem Russen Mendejeff gefunden. Was Moseley entdeckte ist etwas anderes: er fand, daß man aus dem charakteristischen Röntgenspektrum eines Elementes nicht etwa fast genau, sondern absolut genau seine Stelle im Periodischen System bestimmen kann. Es ist also nach Moseley nicht das Atomgewicht, sondern das Röntgenspektrum maßgebend für die Stelle, die einem Elemente in der Periodischen Reihe zukommt. Diese Proben mögen genügen.

Es ist zu bedauern, daß der Verfasser sein Buch, das so viel des Guten und Schönen enthält, nicht vor der Drucklegung einem Physiker zur Begutachtung unterbreitet hat.

E. Hartmann.

IV. Ethik.

Max Scheler. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Berlin 1933, Der Neue Geist Verlag. 8°. 468 S. *M* 14,—; geb. *M* 16,50.

Zahlreiche Hinweise und Ankündigungen Max Schelers in den veröffentlichten Werken gaben die Gewißheit, daß nach seinem Tode eine Fülle unveröffentlichter Manuskripte zurückgeblieben sein mußte. Diese Manuskripte werden nun durch Maria Scheler als „Schriften aus dem Nachlaß“ herausgegeben. Der I. Band bringt als Ergänzung zu dem Werke „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ folgende Abhandlungen, die im wesentlichen aus den Jahren 1911—1916 stammen: Tod und Fortleben, Ueber Scham und Schamgefühl, Vorbilder und Führer, Ordo amoris, Phänomenologie und Erkenntnistheorie, Lehre von den drei Tatsachen.

Die Abhandlungen enthalten Gedanken von genialer Weite und Tiefe, vielfach auch von wunderbarer Zartheit und Feinheit. Zu dem Zartesten und Feinsten gehören die Ausführungen über Scham und Schamgefühl.

Allerdings überschätzt Scheler nicht selten die Sicherheit seiner Erkenntnis. Die intuitive Wesenserfassung erschließt die Wesenszusammenhänge nicht immer so weit und sicher, wie die Phänomenologen behaupten. Das tritt z. B. in der an sich tief sinnigen Abhandlung über Tod und Fortleben deutlich hervor. Scheler behauptet hier, daß sich dem Menschen in unmittelbarem Erleben die Notwendigkeit des natürlichen Todes wie die Gewißheit des Fortlebens erschließe. Der Mensch wäre des Todes gewiß auch ohne die Erfahrung des Alterns und die Beobachtung des Sterbens anderer. Er erlebe das Kommen des Todes in jedem Lebensakt, denn das Leben stelle sich dar als ein Prozeß, der sich in Vergangenheit und Zukunft erstreckt, wobei die Vergangenheit ständig wächst, die Zukunft ständig abnimmt, so daß sie notwendig einmal erlischt. Die Gewißheit des Fortlebens aber entspringe daraus, daß die Akte des Geistes hinausgreifen über Leib und Leibessphäre und damit auch über den Tod. Im selben Akte erleben wir die Vergänglichkeit des Lebens wie auch die Ankündigung des Fortlebens. „Indem ich es sehe, fühle und erlebe, daß die Fülle der Differenz zwischen gelebtem und zu lebendem Leben zugunsten des gelebten Lebens wächst und wächst, sehe und erlebe ich auf dem Hintergrunde dieses Tatbestandes auch ein mit der Reifung der geistigen Person selbst wieder steigendes ‚Überschießen‘ der geistigen Akte über das immer sterbensbereitere Leben“ (S. 46). Das sind gute und tiefe Gedanken. Es sind Hinweise, die aber allein keine Gewißheit geben. Jenes Erleben des Todes setzt die Begrenztheit der Lebensenergie und Lebensspanne voraus, die eben in Frage steht. Das Hinausgreifen und Hinausreifen des Geistes aber verbürgt wohl eine Wesensüberlegenheit und Freiheit des Geistes, aber noch nicht ein persönliches Fortleben über den Tod hinaus.

Der reiche Gehalt des ersten Bandes verpflichtet zum Dank für diese Gabe aus dem Nachlaß des genialen Denkers.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

V. Geschichte der Philosophie.

Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. Griechische und christlich-griechische Philosophie. Von H. Eibl. Abteilung 1 des Sammelwerkes *Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik*, herausgegeben von Th. Steinbüchel. Bonn 1934, Hanstein. gr. 8. VI, 202 S. M 6,50.

Der Verfasser betrachtet in seinem originellen Buch die gesamte Gedankenentwicklung von Herakleit über Sokrates, Platon und Aristoteles bis zum Evangelium und von da über Origines, Athanasius und die Kappadokier bis Augustinus als eine einheitliche Bewegung, die von dem Axiom beherrscht wird, daß das Ganze früher ist als der Teil und das Allgemeine als Idee von höherer metaphysischer Wirklichkeit als das Einzelne.

Mit besonderer Sorgfalt werden die Gestalten des Sokrates, Platon und Aristoteles gezeichnet. Ihre Lehren werden in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung herausgestellt, zugleich aber auch kritisch gewertet. An Aristoteles tadelt der Verfasser vor allem die Ableitung der Individuation aus der Materie. Sie steht nach seiner Meinung nicht im Einklang mit dem rein potenziellen Charakter der Materie und ist völlig unerträglich, wo es sich

um menschliche Persönlichkeiten handelt. Auch Augustinus findet eine eingehende Würdigung. Vortrefflich ist die Darstellung seiner Erkenntnislehre. Eibl zeigt, wie Augustinus als erster in der Selbsterkenntnis das erkenntnistheoretisch erste Gewisse entdeckte und wie er dann durch das eigene Bewußtsein hindurch auf das Wesen des Bewußtseins, des Geistes überhaupt hinschaute. Der Weg zum Objektiven ist ihm der Weg durch das Bewußtsein. Der Verfasser hat die den Solipsismus überwindenden Gedanken Augustins in drei Gruppen angeordnet und eingehend erläutert.

Das bedeutsame Werk zeichnet sich nicht nur aus durch die Uebersichtlichkeit der Stoffanordnung, es spricht auch die Sprache der Gegenwart und ist deshalb nicht nur für Fachkreise verständlich, sondern für jeden Gebildeten, den unsere bewegte Zeit zu philosophischer Besinnung drängt.

Fulda.

E. Hartmann.

Geschichte der Philosophie. V: Immanuel Kant. Von Bruno Bauch. Berlin W. 10 und Leipzig, 1933. 209 Seiten. Sammlung Göschen Band 536. Walter de Gruyter & Co. Preis: *№* 1,62.

Das Büchlein Bauchs, das sich die Aufgabe gesetzt hat, in die kantische Philosophie einzuführen und auch dem Nicht-Fachmann das Verständnis für diese aufzuschließen, hat auch in der neuen Auflage seinen Grundcharakter gewahrt. Das heißt: Nach einer kurzen Behandlung von Kants Leben und Persönlichkeit gibt es eine solche seiner wissenschaftlichen Entwicklung, die seiner kritischen Epoche vorangeht und an diese heranführt. Darauf folgt die Darstellung dieser Epoche selbst. Sie bildet auch das Hauptziel, dessen Untersuchung sich gliedert in die theoretische Philosophie oder Erkenntnislehre Kants und in seine praktische Philosophie, innerhalb deren die ethischen, rechtsphilosophischen und religionsphilosophischen Probleme Kants behandelt werden. Die Aesthetik führt hinüber zur Synthese der theoretischen und praktischen Philosophie, deren Zusammenhang selbst sodann in der Teleologie erreicht wird. Insoweit ist, wie gesagt, der aus der früheren Auflage bekannte allgemeine Charakter des Büchleins gewahrt. Im einzelnen ist einiges verbessert, vor allem insofern manchmal ein Ausdruck durch genauere Bestimmtheit dem leichteren Verständnis zu dienen vermag.

Dr. E. Hartmann.

Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus von C. Siegel. Festschrift der Universität Graz. Graz 1932, Leuschner & Lubensky. gr. 8. 166 S. *№* 5,—.

Die Arbeit Siegels stellt einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der modernen Philosophie, vor allem des Neukantianismus dar. Sie zeigt, wie Al. Riehl über den historischen Kant hinausschreitet durch energische Herausarbeitung des Realismus, der neben ganz anderen Tendenzen in der Lehre Kants enthalten ist. Besonders ist es die Raum- und Zeitlehre Kants, die durch Riehl eine wesentliche Modifikation erfahren hat. Riehl hält es für erwiesen, daß Raum und Zeit keine rein subjektiven Vorstellungsformen sind, sondern für eine von unserem Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit Bedeutung haben. Robert Meyers Gesetz von der Erhaltung der Energie ist ihm zum theoretischen Grunderlebnis geworden. Er sieht darin einen schlagenden Beweis für die Kongruenz der Gesetze des Denkens und des Seins.

Riehl verlangt, daß die „streng wissenschaftliche“, d. h. die naturwissenschaftliche Methode auch auf das Gebiet des seelischen Lebens angewandt werde, räumt aber zugleich ein, daß es etwas, besonders im Geistesleben des Menschen sich offenbarendes Schöpferisches im Grunde der Dinge gibt, das sich jeder streng wissenschaftlichen Methode entzieht und nur durch eine „überwissenschaftliche“ Philosophie aufgehellt werden kann. Dieser Philosophie sollte, wie der Verfasser vermutet, das geplante, aber ungeschriebene gebliebene Spinoza-Buch gewidmet sein. **E. Hartmann.**

VI. Vermischtes.

Il mio contributo alla filosofia neoscolastica. Da Agostino Gemelli. Seconda Edizione riveduta ed ampliata. 103 pag. Milano 1932. Casa Editrice „Vita e Pensiero“ L 5.—

Der Gründer der Mailänder Universität macht in dem vorliegenden Buche auch das italienische Publikum mit seinem philosophischen Selbstporträt bekannt, das bereits vor einigen Jahren in deutscher Sprache im Rahmen des von Raymund Schmidt herausgegebenen Sammelwerkes *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* erschienen ist und das den Lesern des *Philos. Jahrbuches* bereits bekannt sein dürfte.

Die Lektüre des italienischen Originals läßt leider so recht empfinden, wieviel in der deutschen Fassung durch die Uebersetzung, welche eine Fülle unglaublicher Holperigkeiten und Schwerfälligkeiten enthält, die manchmal direkt zu Unrichtigkeiten und Schiefheiten werden, verloren gegangen ist. Falls einmal eine Neuauflage der deutschen Ausgabe herauskommt, wird der Wortlaut an Hand des italienischen Originals hoffentlich einer sehr gründlichen Säuberung und Feilung unterzogen. — Inzwischen würde sich jeder, der sich über die Entwicklung von Gemellis Denken informieren will, mit der italienischen Ausgabe begnügen können, wenn nicht diese gegenüber dem vor Jahren veröffentlichten deutschen Text einige Änderungen aufwiese.

Freiburg i. B.

Anton Hildman.

Der deutsche Staat des Mittelalters. 1. Die fränkische Zeit. Eine

Auswahl der Quellen, lateinisch u. deutsch, übersetzt und erläutert von K. Wührer. Jena 1932, G. Fischer. 16. 495 S. M 16,—.

Die vorliegende Arbeit gibt uns durch planmäßige Quellenauswahl ein anschauliches Bild von der Verfassung des fränkischen Staates. Dabei gelingt es ihr, den eigentlichen Wesenszug des altgermanischen Staates ins rechte Licht zu setzen. Während in der neueren Staatenentwicklung das freie Individuum mehr und mehr in den Vordergrund tritt, sind es Gliederungen und Ganzheiten, die das Wesentliche des fränkischen (und des mittelalterlichen) Staatswesens ausmachen. Ohne Zweifel werden die Urkunden die den ständischen Aufbau des frühmittelalterlichen Staates behandeln, gerade heute, wo der ständische Gedanken siegreich vordringt, besondere Aufmerksamkeit finden. Es werden behandelt: das fränkische Königstum, der Anteil der Volksgliederungen an der Regierung, die Zentral- und die Provinzialverwaltung, die ständische Gliederung dem Rechte nach, die Pflichten und die Leistungen der Volksgruppen sowie die Anfänge des Lehenstaates.

E. Hartmann.