

# Rezensionen und Referate.

## I. Logik und Erkenntnistheorie.

**Schule der Abstraktion und der Dialektik.** Neue Wege begrifflichen Denkens. Von L. Jordan. München 1932, E. Reinhardt. 8. 160 S. geh. *M* 4,80; Lwd. *M* 6,80.

Durch den Widerspruch, zu dem der Verfasser fast auf jeder Seite herausfordert, wird sein Buch von Seite zu Seite interessanter. Ein Mann, der anscheinend nur wenig von der „Subtilitätenjägerei“ der Skotisten weiß, wie der Verfasser, ist diesen Männern verwandter als er glaubt. Jordan betont, daß seine Methode „diejenige der kritischen Linguistik“ ist. Alle anderen wissenschaftlichen Methoden werden abgelehnt. Würden sie nur gründlich abgelehnt, dann könnten wir ihm doch wenigstens glauben, daß er „nichts als forschen“ will. Anscheinend kennt der Verfasser weder Aristoteles, *Anal. post.* 74 a 7; *Met.* 1036 b 3, noch Thomas v. Aquin, *Contra gent.* I, 44, 98; II, 82. Hier hätte er sich überzeugen können, daß seine Weisheit nicht seine Weisheit ist. Wenn Jordan behauptet: „Autorität aber ist der Tod aller Wissenschaft“, so sollte er uns doch wenigstens einmal den Begriff der Autorität analysieren; oder weiß er nicht, daß seine Behauptung nicht für jede Autorität gültig ist? Weiter: Haben denn wirklich die Philosophen noch „nie“ gesagt, was „Abstraktion“ ist? Der Hinweis des Verfassers auf die ostasiatischen Denker, in deren Gedankenwelt wir hier gut eingeführt werden, ist mit seiner unbewiesenen Behauptung, daß jene zwischen Abstrakt und Konkret „richtiger“ unterscheiden könnten als wir, unbegründet. Gerade das vorliegende Buch hat mich vom Gegenteil überzeugt. Weiter: Sollte nicht des Verfassers Urteil über den Universalienstreit, der ein „leerer Streit der Scholastiker war“, auch ein „Junggesellenurteil“ sein? Glaubt Jordan ernstlich daran, daß Kant Scholastiker war? So könnte man immer wieder und immer weiter fragen. Vergebens aber sucht man nach klaren Definitionen, die „neue Wege begrifflichen Denkens“ zeigen könnten.

Bonn.

H. Feis.

**Grundlagen der Mathematik.** Von D. Hilbert und P. Bernays.

1. Band. Berlin 1934, J. Springer. gr. 8. XII, 471 S. *M* 36,—.

Das Ziel der scharfsinnigen Untersuchungen Hilberts ist der Nachweis, daß unsere üblichen Methoden der Mathematik samt und sonders widerspruchsfrei sind. Die Ausführung dieses schon seit längerem angekündigten

Vorhabens wurde dadurch verzögert, daß durch das Erscheinen der Arbeiten von Herbrand und Gödel eine veränderte Situation im Gebiete der Beweistheorie entstand, die die Berücksichtigung neuer Einsichten notwendig machte. Dabei ist der Umfang des Buches so angewachsen, daß eine Teilung in zwei Bände angezeigt erschien.

Der Stand der Forschungen, an den der Verfasser anknüpft, wird durch die Ergebnisse von dreierlei Untersuchungen gekennzeichnet: 1. der Ausbildung der axiomatischen Methode, 2. der Begründung der Analysis durch Zurückführung der Größenlehre auf die Lehre von Zahlen und Zahlenmengen, 3. der Untersuchungen zur Grundlegung der Zahlen- und Mengenlehre.

Hilbert betont nachdrücklich den Unterschied zwischen der inhaltlichen Axiomatik, die ihre Grundbegriffe durch den Hinweis auf bekannte Erlebnisse einführt und ihre Grundsätze entweder als evidente Tatsachen hinstellt oder als Extrakt von Erfahrungstatsachen formuliert und der von ihm selbst in seinen *Grundlagen der Geometrie* begründeten formalen Axiomatik, die auf solche Hinweise und Evidenzen verzichtet, dafür aber den Nachweis der Widerspruchsfreiheit der Axiome erforderlich macht. Gewiß bedarf, wie Hilbert ausführt, auch die formale Axiomatik sowohl zur Verfolgung der Deduktionen als auch für den Nachweis der Widerspruchsfreiheit gewisser Evidenzen, aber mit dem wesentlichen Unterschied, daß diese Art von Evidenz nicht auf einer besonderen Erkenntnisbeziehung zu dem jeweiligen Sachgebiet beruht, vielmehr für jedwede Axiomatik einundieselbe ist, nämlich diejenige primitive Erkenntnisweise, welche die Vorbedingung für jede exakte theoretische Forschung überhaupt bildet.

Von besonderer Bedeutung für das Verständnis der Bestrebungen Hilberts sind die Ausführungen, womit er die Notwendigkeit der formalen Axiomatik begründet. Die formale Axiomatik, so erklärt er, bedarf der inhaltlichen als ihrer Ergänzung, weil diese überhaupt erst die Anleitung zur Auswahl der Formalismen und ferner für eine vorhandene formale Theorie auch erst die Anweisung zu ihrer Anwendung auf ein Gebiet der Tatsächlichkeit gibt. Andererseits, so führt Hilbert weiter aus, können wir bei der inhaltlichen Axiomatik deshalb nicht stehen bleiben, weil wir es in der Wissenschaft vorwiegend mit solchen Theorien zu tun haben, die gar nicht vollkommen den wirklichen Sachverhalt wiedergeben, sondern eine vereinfachende Idealisierung desselben darstellen. Eine derartige Theorie kann nur in der Weise begründet werden, daß die in ihr vollzogene Idealisierung, wodurch sie die Reichweite der anschaulichen Evidenz oder der Erfahrungsdaten überschreitet, als widerspruchsfrei dargetan wird. Hier kann eine Berufung auf die approximative Gültigkeit der Grundsätze nicht genügen, denn der Widerspruch kann ja gerade dadurch zustande kommen, daß eine Beziehung als strikte gültig angesehen wird, die nur in eingeschränktem Sinne besteht (3). Wir sind also genötigt, die Widerspruchsfreiheit von theoretischen Systemen losgelöst von der Betrachtung der Tatsächlichkeiten zu untersuchen, und dabei befinden wir uns bereits auf dem Standpunkt der formalen Axiomatik.

Wie kann man nun die Widerspruchsfreiheit eines Axiomensystems nachweisen? Bisher wande man sowohl bei der Geometrie wie bei den physikalischen Disziplinen die Methode der Arithmetisierung an. Man repräsentierte die Gegenstände der Theorie durch Zahlen oder Zahlensysteme und die Grundbeziehungen durch Gleichungen oder Ungleichungen derart, daß die Axiome der Theorie entweder in arithmetische Identitäten bzw. in beweisbare Sätze übergehen, wie es bei der Geometrie der Fall ist, oder aber, wie bei der Physik, in ein System von Bedingungen, deren gemeinsame Erfüllbarkeit sich auf Grund arithmetischer Existenzsätze erweisen läßt. Bei diesem Verfahren wird die Arithmetik als gültig vorausgesetzt.

Wie soll man nun aber die Widerspruchsllosigkeit der Analysis, die sich nicht arithmetisieren läßt, und vor allem der Arithmetik selbst nachweisen. Wenn es sich hier um endliche Individuenbereiche handelte, so könnte das Problem positiv durch die Methode der Aufweisung gelöst werden; tatsächlich handelt es sich aber hier um unendliche Individuenbereiche, deren Existenz nicht von vornherein als ausgemacht gelten kann, sondern selbst der Begründung bedarf. Hier bleibt nach Hilbert nur ein Weg: Man führt den Nachweis der Widerspruchsfreiheit im negativen Sinne, d. h. man zeigt, daß aus dem vorliegenden Axiomensystem niemals etwas Widersprechendes abgeleitet werden kann. Zu diesem Zwecke muß man sich einen Ueberblick über die möglichen logischen Schlüsse verschaffen, welche aus einem Axiomensystem gezogen werden können. Als geeignetes Mittel bietet sich die Methode der Formalisierung des logischen Schließens dar, wie sie von Frege, Schrödinger, Peano und Russel ausgebildet worden ist.

Hilbert kommt so zu folgender Aufgabenstellung: 1. Die Prinzipien des logischen Schließens sind streng zu formalisieren und dadurch zu einem übersichtlichen System von Regeln zu machen. 2. Für ein vorgelegtes Axiomensystem, das als widerspruchsfrei erwiesen werden soll, ist der Nachweis zu führen, daß beim Ausgehen von diesem System mittels logischer Deduktionen kein Widerspruch zustandekommen kann, d. h. nicht zwei Formeln beweisbar werden, deren eine die Negation der anderen ist.

Hiermit haben wir das Ziel, das sich Hilbert gesteckt, und die Mittel, wodurch er es zu erreichen gedenkt, gekennzeichnet. Noch ist das Ziel nicht erreicht. Doch sind, wie der Verfasser erklärt, bei der Verfolgung dieses Zieles bereits recht lohnende Ergebnisse gewonnen worden, und es hat sich auf diesem Wege ein neues Feld der Forschung eröffnet, indem die Formalisierung des Schließens zu einer systematischen Beweistheorie verwertet wurde, die die Frage nach der Tragweite des logischen Schließens in systematischer Allgemeinheit behandelt. Es treten so die Probleme der Grundlagen der Mathematik in unmittelbaren Zusammenhang mit den Problemen der Logik. Hoffen wir, daß der zweite Band des Werkes dem erstrebten Ziele ein gutes Stück näherführt.

Fulda.

**E. Hartmann.**

**Phänomenologie und menschliche Existenz.** Von H. Reiner.

Halle 1931, M. Niemeyer. gr. 8. 26 S.

Der Verfasser, ein langjähriger Schüler Husserls, gibt uns hier eine Einführung in die Phänomenologie, wie sie sich bei ihren gegenwärtigen Hauptvertretern Husserl und Heidegger darstellt, und zwar so, daß dabei der besondere Gesichtspunkt der menschlichen Existenz führend ist. Was versteht Reiner unter menschlicher Existenz? Nichts anderes als die geistige Seins- und Bestehensweise des Menschen überhaupt. Also die Tatsache, daß und die Weise, wie der Mensch, in eine Welt hinein gesetzt, sich nun zu dieser Welt und zu dem, was ihm in ihr begegnet, stellt. Innerhalb der Phänomenologie sind bisher, wie der Verfasser ausführt, drei Weisen einer Beziehung zur menschlichen Existenz hervorgetreten. Die erste derselben liegt in dem in einem bestimmten Existenzproblem verankerten Ausgangspunkt des Philosophierens überhaupt (Husserl); die zweite besteht darin, daß zum Gegenstand phänomenologischer Untersuchungen unter anderem auch die menschliche Existenz gemacht wird, so daß diese ein Teilgebiet des phänomenologischen Untersuchungsbereiches darstellt (Scheler, Pfänder, Geiger, v. Hildebrand); die dritte endlich ist dadurch gekennzeichnet, daß überhaupt alle philosophischen Untersuchungen als phänomenologische auf die menschliche Existenz bezogen werden (Heidegger).

Der Verfasser geht nur auf die erste und dritte der genannten Linien ein, und zwar so, daß ihre Darstellung zugleich eine gewisse Einführung in die Systematik und Methodik der Phänomenologie gewährt. Er zeigt zunächst, wie Husserl das praktische Existenzproblem der Verantwortung zum Ausgangspunkt und das Ideal einer dieser Verantwortung bis ins letzte gerechtfertigenden Existenz zum Zielpunkt seines Philosophierens macht. Wenn die Existenzproblematik in der Durchführung keine Rolle mehr spielt, so liegt der Grund darin, daß Husserl zunächst das wertfühlende und wollende Verhalten des Menschen ausschaltet. Diese Ausschaltung soll aber im Lauf der Untersuchungen, an deren Ende Husserl noch nicht gelangt ist, wieder ausgeschaltet werden. Sodann behandelt der Verfasser eingehender die Heideggersche Philosophie, bei dem die Phänomenologie gänzlich zur Existentialphilosophie wird. Er zeigt, wie Heidegger in dem Bestreben durch einen Begriff, die Ganzheit der menschlichen Existenz zu bezeichnen, den Begriff der „Sorge“ findet. Alles, was den Menschen in seinem Bewußtsein bewegt, sind Formen der Sorge. In der Sorge gründet die Möglichkeit, Seiendes in seinem Sein zu erfahren.

Der Verfasser bietet uns eine leichtverständliche Einführung in die Ideenwelt der Existentialphilosophie.

E. Hartmann.

**Der Mensch und die Philosophie.** Von Fr. J. Brecht. Halle 1932,M. Niemeyer. gr. 8. 27 S. *M* 1,—.

Der Verfasser geht davon aus, daß sich der heutige Mensch von zwei Seiten, nämlich von der sog. Lebensphilosophie und von der erkenntnistheoretischen Bewußtseinsphilosophie gedrängt sehe, die Frage nach dem Wesen des

Menschen aufzuwerfen, daß er sich aber trotz aller Bemühungen heute problematischer geworden sei als je zuvor. Indem er nun eine geschichtliche Rückwanderung vollzieht, findet er in Sokrates einen Mann, dessen ganze Philosophie sich um das Menschsein dreht. Einzig der Mensch, und zwar als Person, als „in die Richtung des Selbstseins gestellte mögliche Existenz“ ist sein Anliegen. Sokrates will den Menschen anspornen zur Wesensverwirklichung seines eigenen Seins.

Die heutige Existenzphilosophie wiederholt die Art des großen Atheners. Das bedeutet jedoch nach dem Verfasser keine Verkümmern der Philosophie, sondern diese wird so aus dem Exil einer langen Magdstellung gegenüber den Einzelwissenschaften wieder in ihre eigentliche Heimat zurückgeführt. Allerdings versagt sich ihr Gegenstand der traditionellen Exaktheit der Begriffsbildung — ihre Begriffe sind fließend, deutend, ja beschwörend — aber sie hat ihre eigene Strenge, die Strenge der Verantwortung vor dem lebendigen Dasein. Sie lehrt nichts Allgemeines über den Menschen, „sie zwingt aber den aus fraglosen Selbstverständlichkeiten entwurzelten Menschen über den Abgrund seiner eigensten Seinsmöglichkeit mit der Frage: was ist der Mensch?“ (27).

Das Büchlein gibt uns eine lebensvolle Einführung in die eigenartige Mentalität der Vertreter der Existenzphilosophie. **E. Hartmann.**

## Die ontologischen Grundlagen der neueren Erkenntnistheorie.

Von E. Günther. Halle 1933, M. Niemeyer. gr. 8. 32 S. *M* 1,20.

Die Erkenntnistheoretiker der letzten Jahrzehnte glauben, in der Untersuchung unserer Erkenntnisbedingungen einen unumgänglichen und voraussetzungslosen Zugang zu den Problemen der Philosophie zu haben. Bevor man die zu erkennenden Sachverhalte untersucht, so meinen sie, müsse man erst das Erkennen untersuchen. Demgegenüber führt E. Günther den Nachweis, daß diese Philosophen in bezug auf das Sein selbst dogmatische Voraussetzungen machen. Die Frage nämlich, was dieser Begriff bedeutet, wird von ihnen teils gar nicht, teils willkürlich beantwortet, diese Antwort aber den eigenen erkenntnistheoretischen Untersuchungen zugrunde gelegt.

Das wird gezeigt an der Ichlehre des Positivismus, an der Bewußtseinslehre des Marburger Neukantianismus und der Badener Schule, ferner an dem Wirklichkeitsbegriff des Positivismus und Neukantianismus. Auch Hartmann verkennt nach dem Verfasser die ontologische Struktur des Bewußtseins, er verkennt vor allem den Umstand, daß es meinend und erkennend in keiner Weise auf seinen Seinsbezirk beschränkt bleibt, sondern sich in einem diesen Bezirk unbegrenzt überragenden und allen Bewußtseinssystemen gemeinsamen Meinungsfelde bewegt. Gegen Cohen und Natorp wird mit Recht eingewandt: muß die Wissenschaft, um das Sein zu schaffen, nicht selber sein, ja sogar eine Art Uebersein haben? Auch gegen die Werttheoretiker Rickert, Scheler und Hartmann wird der Vorwurf erhoben, daß sie den Begriff des Seins nicht genug zum Problem gemacht haben.

So kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die neueren Erkenntnistheoretiker ständig ungeklärte, oft unvollziehbare logische Voraussetzungen machen und außerdem ontologische mit erkenntnistheoretischen Ueberlegungen verwechseln.

**E. Hartmann.**

**Die logische Struktur des Typusbegriffes** bei William Stern, Eduard Spranger und Max Weber. Inaugural-Dissertation von Eugen Seiterich. Freiburg i. Br. 1930. 8<sup>o</sup>. 147 S.

Der Begriff des Typus spielt in der modernen Naturwissenschaft und seit Dilthey auch in den Geisteswissenschaften eine hervorragende Rolle. Da er aber in mehrfachem Sinne gebraucht wird, so bedarf er einer genaueren Formulierung und Abgrenzung gegenüber verwandten Begriffen. Die Dissertation von Seiterich will nun die logische Struktur des Typusbegriffes möglichst klar herausstellen und zwar durch Analyse des Begriffs bei den hervorragendsten geisteswissenschaftlichen Vertretern der Typus-Lehre. Das Ergebnis ist dieses: Die Typusbegriffe sind Allgemeinbegriffe, und zwar Akzidentalbegriffe, sie sind aber nur Annäherungsbegriffe, die in dem konkreten Sein nur mehr oder weniger verwirklicht sind. Der Unterschied zwischen Gattungsbegriff und Typusbegriff liegt nicht in der logischen Struktur, sondern in der verschiedenen Anwendung. Jener ist, wenigstens für die nomothetischen Wissenschaften, Ziel, dieser ist ein Mittel zur annäherungsweise Erfassung der konkreten Wirklichkeit. Die zwei Hauptarten des Typus sind der Durchschnittstypus und der Idealtypus, an dem die Wirklichkeit gemessen wird. Diese beiden Bedeutungen werden nicht immer reinlich auseinandergehalten. Im einzelnen untersucht der Verfasser den Typusbegriff in der differentiellen Psychologie William Sterns, die Personentypen Sprangers und die Lehre vom Idealtypus in der Soziologie Max Webers. Die Untersuchung ist sorgfältig und von kritischer Schärfe. Sie arbeitet das Ergebnis klar heraus.

Pelplin, Pommerellen.

**F. Sawicki.**

## II. Metaphysik.

**Metaphysica generalis.** Von De Raemaecker. 2 Bde. gr. 8. 450 S.

1. Bd. Doctrinae expositio. 2. Bd. Notae historicae. Louvain 1931—32 Imprimerie „Nova et vetera“ (E. Warny), rue de Tirlemont 118—120 et rue Vésale 2.

In dem methodischen Umbruch, in dem sich unsere heutige katholische Philosophie befindet, ist auch die Geschichte der Philosophie mit einbegriffen. Es steht zur Frage, ob es nicht zweckdienlicher sei, die Geschichte der Philosophie gleich mit den einzelnen philosophischen Disziplinen zu verbinden (cf. die Lehrbücher von J. Geysler). Auf diese Weise würde der geschichtliche Ablauf der einzelnen philosophischen Probleme klarer hervortreten, und Systematik und Geschichte könnten sich so in gegenseitiger

Durchdringung unterstützen und ergänzen. Solche Erwägungen werden unseren Verfasser auch bestimmt haben, seinem systematischen Band einen geschichtlichen beizufügen.

In dem systematischen Teil geht de R. im großen und ganzen den traditionellen Weg. Er handelt in zwei großen Abschnitten: *De ente qua tali* und *de ente multiplici qua tali*. Die Ausführungen des gelehrten Verfassers sind klar und durchsichtig, was bei der schwierigen Materie nicht immer leicht ist. Freilich wird auch manches auf Grund der streng thomistischen Anschauung geboten, was ein Nicht-Thomist nicht ohne weiteres hinnehmen wird. Bei derlei Dingen wird es wohl gut sein, im Geiste eines hl. Thomas, Papst Leo XIII. und Pius XI. den einzelnen Schulen Meinungsfreiheit zu lassen. „*Honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem*“ sagt die Thomasenzyklika Papst Pius XI. Darauf hinweisend glauben wir, von einer Kritik mancher Punkte (cf. *distinctio realis inter esse et essentiam* p. 105 sqq., *principium individuationis* p. 127 sqq., *distinctio realis inter animam et facultates sc. intellectus et voluntatis* p. 152 sqq. u. a.) absehen zu dürfen, einer Kritik, die auch den Rahmen einer Besprechung notwendig überschreiten würde.

Im 2. Band, in dem die geschichtliche Ergänzung folgt, überrascht der Verfasser durch eine groß angelegte Verarbeitung des gewaltigen geschichtlichen Materials und der umfangreichen darüber bestehenden Literatur. Man vergleiche nur die äußerst interessanten Kapitel über das Individuationsprinzip (p. 316 sqq.) oder über Person (S. 360 ff.). In der kritischen Stellungnahme zu manchen Streitfragen war des Verfassers Hand nicht immer ganz glücklich. Hier hätte de R. seine persönliche Ansicht zu Gunsten einer immanenten Kritik etwas in den Hintergrund treten lassen dürfen (cf. die Bemerkungen über die *unvocoatio entis* bei Scotus (p. 243 sqq.) und dessen *distinctio formalis* (p. 256—60), sowie das recht summarische Urteil über Geysers hinsichtlich seiner Arbeiten über das Kausalitätsprinzip (p. 400 sqq.). Auch zitiert der Verfasser einige Schriften des Scotus, welche die heutige Forschung als unecht erwiesen hat. Es handelt sich um die *Quaestiones in libros Physicorum* (p. 301), *De rerum principio* (p. 301), *Expositio Metaphys. Aristotelis* (p. 331) und *Analytica Posteriora* (p. 331) (cf. die Arbeiten von Simonis O. F. M., im *Antonianum* III (1928) p. 451 sqq.; Scaramuzzi O. F. M. *Duns Scotus*, Firenze 1932, p. XI sqq.; Longpré-Müller in *Wissenschaft und Weisheit* I (1934) p. 63 sqq.).

Im übrigen wird das Buch ob seines gediegenen Charakters philosophischen Anfängern und Fortgeschrittenen wertvolle Dienste leisten.

München.

P. Timotheus Barth O. F. M.

**Einleitung in die Metaphysik** auf Grund ihrer Geschichte. Von K. Fahrion. Leipzig 1933, F. Meiner. VIII, 113 S. *M* 2,80.

Der Verfasser geht von der unzeitgemäßen Auffassung aus, daß „heute“ der stolze Bau der Metaphysik „auseinanderzufallen droht“. Was bedeuten ihm denn die Werke zur Metaphysik von L. Baur, A. Dempf, J. Geysers,

M. Heidegger, H. Heimsoeth, J. Stenzel? Der Verfasser kennt diese Werke! Aber er braucht seine Hypothese, um seine Einleitung in die Metaphysik auf Grund ihrer Geschichte zu rechtfertigen. Er sagt, wenn es so um die Metaphysik stehe, dann müssen schon in ihrer Grundlegung Fehler gemacht worden sein. „Fehler“ wird niemand leugnen; sie sind aber im Laufe der Geistesgeschichte zum größten Teil wieder gutgemacht worden, wie es besonders A. Dempf gezeigt hat. Von der griechischen Naturphilosophie ausgehend, deckt Fahrion in den einzelnen großen Systemen die „Fehler“ auf, um schließlich doch zu keinem befriedigenden Resultat zu kommen. Wenn auch der geschichtliche Ueberblick über die Metaphysik, der übrigens sehr lückenhaft ist, wohl Anerkennung verdient, so wäre die vorliegende Schrift doch wertvoller, wenn der Verfasser sich bemüht hätte, wenigstens die Grundlinien einer Metaphysik aufzuzeigen, die seinen Ansprüchen gerecht werden könnte.

H. Fels.

### **Die Ontologie der Gegenwart in ihrem Grundgestalten.** Von

G. Lehmann. Halle 1933, M. Niemeyer. gr. 8. 40 S. *M.* 1,80.

Lehmans Buch macht den Versuch, die Ontologie der Gegenwart als ein Ganzes zu begreifen. Dabei berücksichtigt es nur jene Systeme, deren Begriffsbildung von scharf ausgeprägter Eigentümlichkeit ist. Es sind dies neben der eidetischen Ontologie Husserls, von der die ganze moderne Wendung zur Ontologie ihren Ausgang genommen hat, die drei folgenden Systeme: die existentialistische Ontologie Heideggers, die realistische Ontologie Hartmanns und die begriffsanalytische Ontologie Jakobys. Es werden Verschiedenheit und Gemeinsamkeit der verschiedenen Ontologien klar herausgestellt. Für Husserl ist kennzeichnend die Ueberführung aller Seinsregionen in die „Urregion“ des absoluten Bewußtseins, für Heidegger die Auflösung aller dinglichen Realität in das Sein menschlicher Existenz, für Hartmann die Einpflanzung der Erkenntnisrelation in die von keinem Bewußtsein zu umspannende Seinssphäre, für Jakoby die Reduktion der immanenten Wahrnehmungswirklichkeit auf die aus ihr analytisch zu entwickelnde, im Realitätsbewußtsein selbst nicht zu erfassende transzendente Außenwirklichkeit. Auch die geistesgeschichtlichen Wurzeln dieser Systeme werden bloßgelegt: die Bewußtseinsphilosophie, der Existentialismus und der Realismus des 19. Jahrhunderts sowie der Rekurs auf Herbart, Meinong und Bolzano in der Wirklichkeitsanalytik Jakobys.

Die kleine, aber wertvolle Schrift ist eine dankbar zu begrüßende Vorarbeit für eine Geschichte der nachkantischen Ontologie.

Fulda.

E. Hartmann.

### **III. Wertphilosophie.**

**Wertwissenschaft.** Von Jonas Cohn. 3 Teile. Stuttgart 1932, Fr. Frommann. Brosch. *M.* 17,40, geb. *M.* 20,—.

Der Freiburger Philosoph Jonas Cohn, einer der angesehensten Vertreter der badischen Philosophenschule, dem die philosophische Forschung der

Gegenwart so manchen wertvollen Beitrag zur Erkenntnislehre, Ethik und Kulturphilosophie verdankt, veröffentlicht an der Schwelle des Alters eine dreibändige Wertwissenschaft, zu der sich alles Philosophische, das er geschrieben, als Vorarbeit verhält.

Es ist bezeichnend für Cohns Standpunkt und ein besonderes Verdienst zugleich, daß er den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie gegen alle Leugner verteidigt und eine wissenschaftliche Untersuchung des Wertes für möglich hält. Der erste Teil des Werkes, die Axiotik, enthält das, was dem Wertvollen als solchem zukommt, eine grundlegende Erörterung über die Werterkenntnis und ihre Eigenart, über das Wertfinden, den Wertbeweis, ferner die Verhältnisbestimmung von Wert und Objekt, Wert und Subjekt und den Aufbau des Wertganzen. Der zweite Teil entwickelt die Prinzipien des Wertsystems und entwirft das Wertsystem im Aufriß: Leben, Erleben, Selbst, Person, Gemeinschaft, Geist mit allen dabei in Frage kommenden Unterarten der Werte und schließt ab mit dem Verhältnis des allumfassenden Sinnganzen zur Religion.

Der dritte Teil enthält die Ergetik. Alles Werthafte will realisiert werden, stellt Ansprüche an menschliche Arbeit. Erst in der Erkenntnis dieses Tuns vollendet sich die Werterkenntnis. Da Wertarbeit Kultur ist, mündet die Wertwissenschaft in die Kulturphilosophie ein.

Es ist unmöglich, im Rahmen einer Besprechung die Fülle des hier Gebotenen kritisch gebührend zu würdigen. Es hätte keinen Sinn, einzelne Bestimmungen aus diesem geschlossenen Denkbereich herauszubrechen. Hier gilt das Wort Hegels: Das Ganze ist das Wahre. Im Rahmen einer Abhandlung über das Wertproblem der Gegenwart gedenke ich mich eingehend mit Cohns Werk auseinanderzusetzen. Die drei Bände stellen den bedeutsamsten Beitrag der badischen Philosophenschule zum Wertproblem dar, der die Ansätze Windelbands, des Begründers dieser Denkrichtung, wie vor allem auch das formalistische Wertsystem H. Rickerts erheblich übertrifft.

Würzburg.

H. Meyer.

### **Die Philosophie der Einmaligkeit.** III. Teil: Zur Wertgeschichte.

Von G. Richter. Wien/Leipzig 1932, W. Braumüller. gr. 8. XVI u. 202 S. *Nb* 4,50.

Im Gegensatz zu dem II. Teil dieses Werkes (s. meine Besprechung im *Phil. Jahrb.*, 46. Bd., 1. Heft) hat sich hier der Verfasser bemüht, seinen nicht immer eindeutigen Gedanken eine größere Lebensnähe zu geben. Allerdings bleibt auch hier zu bedauern, daß es Richter nicht gelingen will, seiner Lebens- und Weltanschauung den letzten Wert zu geben, durch den die Problematik des Lebens, die vom Verfasser oft durchaus richtig gewertet wird, ihre Auflösung finden würde. Grund für die große Hilflosigkeit, in die der Verfasser immer wieder gerät, ist die Tatsache, daß Richter alles Geschehen nur in seinen extremsten Erscheinungsformen sieht. Er will bis zur Einheit alles Geschehens vorstoßen, bleibt aber auf halbem Wege stehen, weil er das Ziel seines Strebens aus den Augen verliert; denn, wenn

auch alles Einzelne seinen Eigenwert hat, so kommt es als Teil eines Ganzen doch erst zur vollen Auswirkung seines Wertes. Diese unbedingte Wertbezogenheit alles Einzelnen auf sein Ganzes sieht der Verfasser nicht; Zwischenwerte kennt er nicht. Darum kommt er auch nicht aus dem sich selbst geschaffenen Dilemma heraus, und eine fruchtbare Diskussion ist darum auch nicht möglich.

H. Fels.

**Das Ethos der Gegenwart.** Von S. Behn. Abteilung 12 der Sammlung *Die Philosophie, ihre Geschichte und Systematik*. Bonn 1934, P. Hanstein. gr. 8. 77 S. *M* 2,50.

Was versteht der Verfasser unter dem Ethos einer Zeit? Nichts anderes als ihre „willensbereite Gesinnung zur Auslese von Gütern, Zielen, Normen und Werten, denen die Ethik ihren unverrückbaren Rang unverbrüchlich zuweist“ (5). Für die Gegenwart ist es, wie der Verfasser zeigt, charakteristisch, daß sie von allen Werten den Edelwert bevorzugt. Als edel aber gilt der ethischen Intuition der Gegenwart nicht das blühende und ungefährdete Leben, sondern „das bedrohte und trotzende Leben, das kämpfende und leidende Leben, das sich noch in der Vernichtung nicht aufgibt, ist edel, insonderheit, wo es sich für anderes Leben opfert“ (8). Dieses kämpferische Ethos, dessen sich der Mensch in der „führenden Witterung des sich strömend erneuernden Lebens“ bemächtigt, leidet, wie weiter ausgeführt wird, an großen Einseitigkeiten. Die Auslese und Bevorzugung des Edelwertes ist selbst einseitig. Ein hoher Wert wird damit fälschlich zum höchsten und absoluten Leitwert umgedeutet. Ein Ueberschwang des ungezügelter Lebens wird damit geweckt, der auf die Dauer nur zur Selbstvernichtung führen kann (51). Nicht weniger einseitig ist die Beschränkung der modernen Geneigtheit auf die Wertethik, unter Vernachlässigung der Güter- und der Normethik.

Die geistreichen und gedankenschweren Ausführungen des Verfassers zeugen von scharfer Beobachtungsgabe und hoher Sachlichkeit der Kritik. Das lehrreiche Buch verdient weite Verbreitung.

E. Hartmann.

#### IV. Beiträge zur Gesellschaftsphilosophie.

**Deutsche Gemeinschaftsphilosophie der Gegenwart.** Eine Untersuchung ihrer Grundkategorien und kritische Darstellung ihrer hauptsächlichlichen metaphysischen Gestaltungen. Von Hans Steingräber. *Schriften zur Philosophie des Ungegebenen*. Berlin 1933. Junker & Dünnhaupt. 102 S. *M* 3,80.

So sehr die Soziologie bisher die Beziehung zur Philosophie gemieden hat, so sehr sucht sie heute diesen Anschluß zur Begründung des Sinngehaltes sozialer Formen oder zur Erklärung der Grundfunktionen sozialen Lebens. Namentlich drängen die Formen der Gemeinschaft zur Anwendung der Kategorie der Ganzheit, wie sie gerade die Metaphysik der Gegenwart in verschiedenen Fassungen darbietet (siehe *Philos. der Gemeinschaft*,

7 Vorträge; herausg. v. F. Krueger 1929). Die Schrift von Steingraber ist ebenso wie die das gleiche Thema behandelnde Dissertation von Gerhard Beyer (*Die Gemeinschaftsbegriffe der Gegenwart*. 1931), als Greifswalder Dissertation aus der Schule von Hermann Schwarz hervorgegangen, dessen Reilgions- und Wertphilosophie seit Kriegsende langsam Beachtung gewinnt. Schwarz hat in den Bahnen der deutschen Mystik eine Philosophie des Ungegebenen entwickelt, deren erkenntnistheoretische Grundlage den kritischen Realismus festhält und deren Metaphysik zur Setzung einer Einheitsgeistigkeit führt, an der die Sozialphilosophie eine Stütze findet und die ihr Begründer bis an die pädagogisch-sozialpolitischen Anwendungen in der Caritas, Heilpädagogik und Fürsorge heranführt (siehe die Darstellung von Schwarz in *Deutsche systematische Philosophie*, Berlin 1931. S. 115 f.). Im Geiste dieses Philosophen entwickelt Steingraber die Hauptkategorien, mit denen die moderne Sozialphilosophie die Formen der Gemeinschaft erklärt, namentlich die Kategorie der Ganzheit. Die erlebnismäßige psychische Ganzheit im Sinne Kruegers ermöglicht eine Erklärung sozialer Gegebenheiten noch nicht. Dagegen liegen Ansätze zur Herstellung sozialer Ganzheit bereits in der subjektiven Bewußtheit einzelner von der Gemeinsamkeit ihrer Gesinnung vor. Noch besser erfaßt Schelers Soziologie, die hier zu wenig gewürdigt wird, in ihrer personalistischen Deutung die Gemeinschaft mit dem Begriff der Gesamtperson. Dunkmanns Lehre fordert eine Bewußtseinsganzheit, in der die soziale Vernunft als die Einheit aktuellen geistigen Lebens auftritt. Zuletzt wird die Kulturseelelehre von Spengler und Frobenius beleuchtet.

Alle diese Theorien fassen die soziale Ganzheit als ein Gegebenes. Ihnen stellt sich der universalistische Idealismus von Othmar Spann, dem die Ganzheit in der Persönlichkeit wie in den Sozialgebilden als etwas Aufgegebenes erscheint, sowie der Begriff der ungegebenen Ganzheit von Hermann Schwarz entgegen, deren Werden als eine Art göttlicher Prozeß von seiner Metaphysik erklärt wird, wobei man oft an die Dynamik des Geisteslebens bei Eucken erinnert wird.

Auf dieser Grundlage sucht die Schrift zuletzt die drei Hauptrichtungen der Philosophie der Gemeinschaft systematisch darzustellen. Die individualistische Theorie, wie sie Max Weber methodologisch, Natorp und Bauch philosophisch begründen, wird abgelehnt. Als zweite Richtung entwickelt die Beziehungslehre der Soziologen von Wiese, Vierkandt und Dunkmann eine formale oder dynamische Gemeinschaftstheorie. Als die Hauptrichtung würdigt der Verfasser schließlich die universalistische Lehre von Spann und Schwarz, wobei er besondere Sorgfalt auf ihre kritische Entgegensetzung sowohl in den metaphysischen Grundlagen als auch in den soziologischen Folgerungen verwendet, ohne jedoch der christlichen Spekulation von Spann gerecht zu werden. Ferner erfahren Lehmanns Lehre vom Kollektivbewußtsein und Dunkmanns Theorie der sozialen Vernunft ihre Einordnung und Bewertung. Für alle diese Richtungen sieht Steingraber als das übereinstimmende und fruchtbare Moment die Beziehung des Ganzheitslebens

auf das Göttliche an. Wer diese Gemeinschaftsphilosophie aus der antikchristlichen Synthese der Scholastik zu entwickeln gewohnt ist, wird darin eine erfreuliche Erscheinung gegenwärtigen Philosophierens erblicken und sich erneut überzeugen, wie nahe eigentlich der innere Kern des nationalen und politischen Denkens der Gegenwart an die organische Sozialtheorie der Scholastik herankommt.

Bonn.

Erich Feldmann.

**Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft.** Befreiung des Proletariats — Berufsständische Gliederung. Systematische Einführung in die Enzyklika „Quadragesimo anno“. Von Jos. Pieper. Frankfurt a. M. 1932, Carolus-Druckerei. 8°. 111 S. *M* 1,90.

Als systematische Einführung will die Schrift von J. Pieper die Grundgedanken der Enzyklika „Quadragesimo anno“ über die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft klar herausstellen und zusammenfassen. Das ist in vorzüglicher Weise gelungen. Im Anschluß an die allgemeine Lehre der Kirche und den hl. Thomas werden auch gewisse Streitpunkte befriedigend geklärt. Indem der Verfasser mit innerer Wärme selbst zu den Problemen Stellung nimmt, weiß er den Gedankengehalt der Enzyklika wirksam zur Geltung zu bringen.

F. Sawicki.

**Der Staat Gottes.** Eine katholische Geschichtsphilosophie von Donoso Cortés. Herausgegeben von L. Fischer. Karlsruhe 1933, Aktienges. Badenia. gr. 8. XII, 518 S. *M* 5,—.

Donoso Cortés, Marquis von Valdegamos (1809—1853), ein hervorragender spanischer Staatsmann, der sich vom Rationalisten und religiösen Skeptiker zum tiefgläubigen Katholiken, vom Liberalen und Sozialisten zum konservativen Politiker entwickelt hat, zeigt in dem vorliegenden Werke, dem er den bescheidenen Titel *Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus — ein Essay* gegeben hat, die Erhabenheit der Kirche über alle irdische Weisheit und geht mit ihren Gegnern scharf ins Gericht. Er zeigt, daß Glück und Gedeihen der Menschheit nur auf dem Wege erreicht werden, den der katholische Glaube weist. Von diesem Glauben losgelöst, wankt die Menschheit trotz aller Kulturfortschritte dem Abgrunde zu.

Das durch Erhabenheit der Gedanken und Kraft der Sprache ausgezeichnete Buch ist auch heute noch zeitgemäß.

E. Hartmann.

## V. Psychologie.

**Das Seelenleben des Menschen.** Eine Einführung in die Psychologie von J. Lindworsky. Abteilung 9 der Sammlung *Die Philosophie, ihre Geschichte und Systematik* (herausgegeben von Th. Steinbüchel). Bonn 1934, P. Hanstein. gr. 8. VI, 68 S. *M* 2,20.

Das Buch Lindworskys behandelt auf dem knappen Raum von noch nicht siebenzig Seiten fast alle wichtigeren Fragen der experimentellen, theo-

retischen und metaphysischen Psychologie. Nach einer kurzen Einleitung, worin dargetan wird, daß die Seele eine einfache, von der Materie gänzlich verschiedene, geistige Substanz ist, untersucht der Verfasser der Reihe nach das Erkenntnis-, das Kunst-, das Gefühls- und das Willensleben des Menschen. Daran knüpfen sich Erörterungen über den psychologischen Ursprung der Religion, über Schlaf und Traum und über Suggestion und Hypnose. Sodann nimmt der Verfasser Stellung zur Psychoanalyse Freuds und zur Individualpsychologie Adlers. Das Verdienst Adlers sieht er darin, daß dieser die pansexualistische Zwangseinstellung Freuds durch eine menschenwürdigere und wirklichkeitsnähere Auffassung in ihre Grenzen zurückgedrängt hat. Lindworsky nimmt von den Problemen des menschlichen Seelenlebens nicht Abschied, ohne die fundamentale Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele aufgeworfen und in ihren Hauptlösungen vorgelegt zu haben. Das Schlußkapitel gibt eine allgemeine Uebersicht über die verschiedenen modernen Richtungen und Strömungen auf dem Gebiete der Psychologie.

Es wäre irrig, zu meinen, daß uns das Buch nur eine trockene und unpersönliche Zusammenstellung von Ergebnissen der psychologischen Forschung darbiete. Im Gegenteil: der Verfasser hat über fast alle Fragen seine eigenen Ideen und stellt das Seelenleben so dar, wie es sich ihm auf Grund selbständiger Forschungen zeigt. Er setzt seine Gedanken mit Klarheit auseinander und weiß sie mit großem Geschick zu verteidigen.

Fulda.

E. Hartmann.

**Die Psychologie der einzelnen Künste.** Tanzkunst, Dichtung, Musik, Ornamentik, Baukunst, Plastik und Malerei. Von R. Müller-Freienfels. München 1933, E. Reinhardt gr. 8. 157 S. *M* 3,60.

In dem vorliegenden dritten Teile des Werkes *Psychologie der Kunst* wird der von Hegel, Schleiermacher, Deutinger, E. v. Hartmann u. a. unternommene Versuch wieder neu angestellt, die einzelnen Künste unter psychologischem Gesichtspunkte zu betrachten. Zweifellos wird man bei gleicher psychologischer Haltung wie der Verfasser mit der eigentlich mehr summarischen Fassung, die nur wenig von eingehenden Einzeluntersuchungen unterbrochen wird, einverstanden sein, da die Gedanken des Verfassers überall ausreichend gesichert sind. Dagegen berührt es den, der die Geschichte der Aesthetik und der Künste kennt, merkwürdig, daß er nirgendwo auch nur einen Hinweis findet auf ältere, grundlegende Werke, wie z. B. die „Kunstlehre“ (1844) von Martin Deutinger, der, obwohl Katholik, von E. v. Hartmann hoch geschätzt wurde. Das reichhaltige Literaturverzeichnis hebt die Einseitigkeit der Sichtung erst ins rechte Licht. Das braucht zwar nicht als Mangel an der vorliegenden Arbeit gewertet zu werden, wohl aber würde der Leser nicht so oft altbekannten Gedankengängen, die als solche hier nicht gekennzeichnet sind, begegnen, wenn der Verfasser sorgfältiger, d. h. nicht einseitig gearbeitet hätte. Auch haben diese Gedankengänge a. a. O. eine gründlichere Darstellung erhalten.

H. Fels.

## VI. Geschichte der Philosophie.

**Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte.** Ein Längsschnitt durch die Geschichte der abendländischen Philosophie als Beitrag zu einer Philosophie der Geistesgeschichte. Von Dr. Gustav Kafka, Dresden. Geschichte der Philosophie in Längsschnitten, Heft 10. 66 S. Berlin 1933, Junker & Dünhaupt. *M* 3,20.

Seitdem Hegel die Aufgabe der Geschichte der Philosophie von der Systematik her grundlegend neu zu gestalten und eine Philosophie der Philosophiegeschichte zu entwickeln unternommen hat, ist die Frage nach Aufgabe, Methode, Nutzen, Einteilung und Einordnung dieser Disziplin in das Ganze der Philosophie im Fluß geblieben. Außer Hegel haben die darstellenden Historiker, von Brandis und Zeller, Cousin und H. C. W. Sigwart, J. E. Erdmann und K. Fischer bis auf Dilthey und Windelband den Vorfragen ihrer Wissenschaft besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Neuerdings sind neben Diltheyschülern u. a. Hans Heß (*Kantstud.* 1923) und H. Rickert (*Archiv für Gesch. der Philos.* 1930) mit scharfsinnigen Beiträgen hierzu aufgetreten. Daran schließt sich mit einer selbständigen Spezialuntersuchung Gustav Kafka, der Dresdener Psychologe, an, dessen Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie anerkannt sind.

Gegenüber dem Schema der dialektischen Methode Hegels sieht Kafka in der Philosophiegeschichte eine phänomenologische Struktur, welche die drei großen Epochen Altertum, Mittelalter und Neuzeit, die seit Cellarius eingeführt sind, in gleich gegliederte Abläufe zerlegt. Als Schema hierfür bringt ihm die Analyse der Philosophie des Altertums nach einer vorbereitenden Periode des Aufbruchs die Folge einer kosmozentrischen und einer anthropozentrischen Periode, darauf als Höhepunkt die Integration großer Systeme, die bei Plato und Aristoteles erreicht ist, schließlich den Abstieg in der Desintegration der hellenistisch-römischen Philosophie. Für Mittelalter und Neuzeit findet die Analyse den gleichen Ablauf. Wenn die Beobachtung einer derartigen Entwicklung auch nichts durchaus Neues ist, so findet sie bei Kafka doch erst ihre präzise Fassung und originelle Begründung. Einerseits erfolgt diese aus der psychologischen Periodizität des menschlichen Lebenslaufs, wofür die Forschungen von Kroh und Charlotte Bühler akzeptiert werden, indem die extroverte Phase desselben von Kafka mit der kosmozentrischen Phase der Philosophie, die Inversion der Reifezeit mit der anthropozentrischen Phase, die Erfüllung des individuellen Lebens mit der philosophischen Integration in Analogie gebracht wird, wobei sich der Vergleich für Kindheit und Greisenalter von selbst ergibt. Andererseits liegen die letzten Gründe für die Möglichkeit der Kafkaschen Betrachtungsweise in der von ihm entwickelten Methodologie. Für die Geschichte als Tatsachenwissenschaft streiten, seitdem die chronistische Aufzeichnung für die Wissenschaft abgetan ist, die soziologische Methode der erklärenden, d. h. naturwissenschaftlich denkenden Geschichtswissenschaft

und die beschreibende Methode der verstehenden, d. h. geisteswissenschaftlich eingestellten Geschichte um den Vorrang. Kafka beweist aus der Unzulänglichkeit dieser Gegensätzlichkeit, daß alle historischen Tatsachen geistigen Gesetzen unterliegen und die Geschichte zwingen, alles Einzelne und Einmalige einem allgemeinen Zusammenhang einzuordnen, dabei die Strukturen dieses Zusammenhanges aufzufinden, um die Einordnung möglich zu machen. Solche Strukturen ergeben sich aber nur durch Vergleich komplexer individueller Gebilde untereinander, also vermittels des Analogieprinzips, dessen Fruchtbarkeit für die Geisteswissenschaft aufzuzeigen ein wesentliches Ziel dieser Untersuchung ist. Aus seiner Theorie des Verstehens entwickelt Kafka die verschiedenen Methoden des Erklärens und Deutens von Strukturen: die kausale und finale, die semantische und funktionale Methode des Verstehens, deren Anwendung auf die Geschichte zur bestimmten Begrenzung der beiden ersten und zur genaueren Prüfung des funktionalen Verstehens in der Geschichtsphilosophie führt. Voraussetzung für die Anwendung dieser Methode ist der Nachweis, daß das historische Geschehen Perioden oder Abschnitte von typischer analoger Struktur aufweist. In der Tat haben Spekulation und Geschichte eine solche Gliederung in den verschiedensten Formen vorgenommen und seit Augustin typische Strukturen dieser Glieder zu erfassen gesucht. Unter diesen Versuchen findet die logische Analogie Hegels gänzliche Verwerfung, die biologische Analogie Spenglers hingegen Zustimmung. Doch wird deren Anwendungsmöglichkeit für die Geistesgeschichte an die Bedingung geknüpft, daß dieselbe eine zyklische Struktur aufweist. Dies ist aber durch die phänomenologische Betrachtung nachgewiesen.

So gelangt Kafka schließlich in der notwendigen Verknüpfung seiner Methode mit dem teleologischen Denken der Geschichtsmetaphysik zu einem religiösen Unterbau seiner Geschichtsphilosophie. Denn die Tatsache eines notwendigen Ablaufes alles geistigen Geschehens innerhalb eines Kreises, der irgendwie bereits abgelaufen ist, der von neuem einmal wieder ablaufen soll, liefert den Menschen einem unentrinnbaren Schicksal aus, das bei der Diagnose gegenwärtigen Verfalles zu seelischer Erschütterung führen muß, wie die Wirkung der Spenglerschen Prognose gezeigt hat. Diese Feststellung fordert die Entscheidung über die Frage nach dem Sinn dieses Geschehens und unseres Daseins heraus. Der Autor weist nach, wie die naturalistische Stellungnahme unrettbar zum Nihilismus, zur Hinnahme der Sinnlosigkeit des Daseins führt und den Menschen der Verzweiflung ausliefert, wie dagegen die positiv-christliche Eschatologie das Leben des Individuums ebenso wie das historische Geschehen sinnvoll macht. Während die Entwicklung des Menschengesistes das Gesetz der Wiederkehr aufweist, bringt ein anderes Gesetz, die übernatürliche Leitung der Seele und der Menschheit, durch Christus die Gnade der Entsühnung und den Aufstieg zu Gott in der Seligkeit.

Alle diese Gedankengänge Kafkas bewegen sich um den Nachweis der Gleichförmigkeit der Struktur der drei Hauptepochen der Geschichte der Philosophie. Zur Stütze desselben dient zunächst seine phänomenologische

Analyse, die das Altertum nach dem Beispiel aller Humanisten bis auf Hegel als das große Vorbild behandelt und das hierbei gewonnene Schema auf die beiden späteren Epochen überträgt. Gelingt die Durchführung noch für die Neuzeit, so entstehen dem Verfasser, der seine Unzuständigkeit für die Scholastik beklagt, für das Mittelalter mancherlei Schwierigkeiten. Wenn die französische Renaissance mit ihrem Skeptizismus eine anthropozentrische Struktur aufweist, so ist eine kosmozentrische Periode vorausgegangen, die Kafka in das 14. Jahrhundert (Buridan, Oresmus, Albert von Sachsen) verlegen muß, sodaß das 15. Jahrhundert als leerer Raum erscheint. Gleichzeitig muß die Gesamtentwicklung als Desintegration der mittelalterlichen Periode, als Verfall der Scholastik, aufgefaßt werden. Es ist aber in diesem Schema kein Platz für die Leistungen der Spätscholastik, für die Mystik und für Nikolaus von Cues, schließlich für die spanische Neuscholastik des 16. Jahrhunderts. Und die kosmozentrische Naturphilosophie der Renaissance liegt gleichzeitig mit dem anthropozentrischen Humanismus in der Vorbereitung für die eigentlich kosmozentrische Periode der metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts. In der Tat durchbricht die Reichhaltigkeit der Renaissancephilosophie das vorgeschriebene Schema, es sei denn, daß das Mittelalter bis 1600 ausgedehnt wird. Am schwächsten wirkt die Argumentation für den kosmozentrischen Charakter des Augustinischen Denkens, dessen System geradezu als Typus anthropozentrischen Philosophierens bezeichnet werden muß. Dafür rückt Eriugena, ein wahrhaft kosmologischer Denker, in eine anthropozentrische Phase, und die Zeit der werdenden Scholastik erhält den Charakter einer Aufklärungsbewegung.

Was zur Methodologie, in der Kafka die 2. Stütze seiner Hauptthese sucht, bei größerem Raum zu sagen wäre, ergibt sich aus der Unbestimmtheit, mit der die phänomenologische Methode eingeführt und die Anwendung der funktionellen Sinndeutung auf die Philosophiegeschichte übertragen wird. Schließlich muß über diese Ableitungen hinaus eine umfassende Methodenlehre der Philosophiegeschichte gefordert werden, die sich nicht auf das Phasenproblem beschränkt, sondern die Logik der Geisteswissenschaften in allen Einzelfragen für diese Disziplin fruchtbar macht. Der Bestand der Philosophie und Weltanschauung, ihr Verhältnis zur Wissenschaft und Kultur, ihre Verknüpfung mit dem politischen Geschehen, ihre Abhängigkeit von der Individualität und Nationalität, die Beziehung der Systemstrukturen auf Religion, Sitte, Weltbild, kurz die von der Soziologie systematisch erforschten Zusammenhänge bestimmen den Gang der Geschichte der Philosophie und damit die Methoden ihrer Erforschung. Doxographische und biographische, pragmatische und genetische, konstruktive und problemgeschichtliche Methode sind in ihrem Werte und ihren Grenzen bis heute umstritten. Die Abgrenzung der Literatur- und Wissenschaftsgeschichte gegen die Philosophiegeschichte und die Ausbildung von Sonderdisziplinen wie Geschichte der Begriffe, Systeme und Disziplinen ist noch offen. Zuletzt bleibt die große Frage nach dem Sinn dieses scheinbar sinnlosen Ringens der Jahrhunderte

um die Wahrheit, nach der Möglichkeit einer philosophia perennis, nach den sachlichen Zusammenhängen von Fortschritt und Verfall, Anregung und Opposition, nach dem Anteil der Rassen, Völker und Zeitalter an der wissenschaftlichen Kultur. Diese wahre Philosophie der Philosophie- oder besser der Geistesgeschichte fehlt. Weiter fehlt die Gesamtgeschichte der Philosophiegeschichte, welche man in der Längsschnittsammlung neben den Einzeldisziplinen eigentlich erwartet. Sie würde der Ausbildung der Methodenlehre wesentliche Aufschlüsse verschaffen und die Arbeit Freyers vor allem für den Ertrag des 19. Jahrhunderts und seines philosophischen Historismus fortsetzen. So läßt die anregende Studie Kafkas mancherlei Wünsche zu ihrer Fortsetzung offen, in ihrem Gehalt aber stimmt sie den forschenden Philosophen, dem die Prognose rettungslosen Niederganges in der Arbeit seines Zeitalters gestellt wird, umso nachdenklicher für die Frage, ob die wiederkehrenden Gedankenwelten der Jahrtausende nicht die widerstreitenden Systeme ad absurdum führen und auf die eine zentrale Wahrheit verweisen, die in der aristotelischen und thomistischen Integration zusammengefaßt war und von einer wahren Schulphilosophie festgehalten zu werden verdient.

Bonn.

**Erich Feldmann.**

**Histoire de la philosophie.** Par E. Bréhier. Tome II. La philosophie moderne. Fascicule III. Le XIX. siècle. Période des systèmes (1800—1850). Paris 1932, F. Alcan. 333 p. 25 Fr.

Der vorliegende Teil des Werkes *Histoire de la philosophie* umfaßt die Zeit von 1800—1850. Der Verfasser hebt in der allgemeinen Charakteristik der Philosophie des 19. Jahrhunderts drei große, wohl abgegrenzte Perioden hervor: Die erste Periode von 1800—1850 sei eine außerordentliche Blütezeit der umfassenden und konstruktiven Doktrinen gewesen, die sich bemühten, das Geheimnis der Natur und der Geschichte aufzudecken; de Maistre, de Biran, Fichte, Schelling, Hegel werden als Hauptträger dieser Richtung gekennzeichnet. Die zweite Periode von 1850—1890 wird als ein „renouveau d'esprit critique et d'analyse“ charakterisiert, die sich offenbare in der Wiederaufnahme der Philosophie Kants oder Condillacs. Und in der dritten Periode sieht Bréhier die Zeit des Umbiegens des philosophischen Denkens vom Kantianismus zur Antike und zum Mittelalter. Der philosophische Standpunkt des Verfassers ist der kritische Realismus. Seine Beurteilung besonders der deutschen Philosophie ist im Allgemeinen zutreffend; auffallend ist, daß Denker wie Baader, Bolzano, Günther, Deutinger entweder gar nicht oder nur nebenbei erwähnt werden. Dagegen ist die Darstellung der französischen und englischen Philosophie überall wohl gelungen; der italienischen Philosophie bringt der Verfasser weniger Verständnis entgegen. In allen Teilen aber ist sachliches Verstehenwollen Norm der geistreichen Arbeit.

**H. Fels.**

**Metaphysik des Altertums.** Von Julius Stenzel. *Handbuch der Philosophie*, herausgeg. von A. Bäumlcr u. M. Schröter, 26. u. 31. Lief. München u. Berlin 1929/31, R. Oldenbourg. 8°. 196 S.

Die moderne Ontologie hat den Blick geschärft für den Zusammenhang von Welt- und Selbstbewußtsein, von Welt- und Ichverständnis. Die Metaphysik ist ihr deshalb mehr als bloße Lehre vom Sein, sie erfaßt auch die Gesamthaltung des Menschen dem Dasein gegenüber. In diesem Sinne will auch die „Metaphysik des Altertums“ von J. Stenzel eine Darstellung des griechischen Geistes sein, allerdings im besonderen Hinblick auf die Seinslehre. Das wird damit begründet, daß gerade die griechische Metaphysik immer mehr als bloße Seinslehre gewesen sei. Die griechische Philosophie hat sich allerdings erst in Sokrates auf den Menschen konzentriert, aber sie hat von vornherein den Menschen und die Seinswelt als Einheit zusammengeschlossen geschaut. Von diesem weiteren Gesichtspunkt aus ergeben sich neue wertvolle Einsichten in die Grundgedanken und Zusammenhänge der griechischen Metaphysik. Die eingehende Darstellung Platons bringt insbesondere eine Analyse des Seinsbegriffs in den schwierigen Gedankengängen des Parmenides und Sophistes. Ueberall dringt der Verfasser in die Tiefe, gestützt auf fremde und auch eigene langjährige Forschungen. Er ist zugleich bemüht, einen Zusammenhang mit der Gegenwart herzustellen, entsprechend dem Plan des Handbuches, fruchtbar zu machen, „was bei der eigenen philosophischen Arbeit aus dem Früheren lebendig und bedeutsam geworden ist.“

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles.** Von J. Stenzel. Leipzig/Berlin 1931, B.G. Teubner. gr. 8. VIII u. 208 S. geh. M 10,—.

Die hier vorliegende zweite erweiterte Auflage stellt sich erneut die Aufgabe, Anfang, Ende und den wichtigsten Wendepunkt in der platonischen Entwicklung zu klären. In dem Hauptteil des Buches wird die Darstellung der platonischen Dialektik um die mit Arete und Dairesis bezeichneten Sachverhalte gruppiert. Die diairetische Methode, über deren Wichtigkeit wohl keine Meinungsverschiedenheit mehr besteht, wird vom Verfasser als ein „logisches Grundphänomen“ betrachtet. Eine „wesentliche Errungenschaft der Spätdialektik“ ist nach Stenzel die logische Methode der Teilung, die bis zum Atomon und Adiaireton führt. Die dann folgenden, früher bereits schon erschienenen Abhandlungen Stenzels *Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges*, *Zur Logik des Sokrates*, *Ueber den Zusammenhang des Dichterischen und Religiösen bei Platon* und *Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus* sollen die Einheit der gesamten philosophischen Entwicklung Platons und insbesondere die metaphysische Grundhaltung, die Plato bis in seine letzten Lebensjahre beibehalten hat, verdeutlichen. — Betrachten wir die Ergebnisse des Buches in ihrer Ganzheit, dann werden wir wohl sagen müssen, daß

sich der Verfasser hier wieder einmal wie auch in seinen früheren Platon-Büchern als Meister der Platon-Deutung bewährt hat. Jedoch scheint mir, daß Stenzel das religiöse Moment in Platons Philosophie zu formal sieht; tiefer als er haben Ritter und Friedemann m. E. den Wert des Religiösen erkannt. Auch steht Schiller fraglos Platon näher als Goethe, der die unhaltbare Formulierung geprägt hat: „Platon war Idealist, Aristoteles Realist“. Die Goethe-Gläubigkeit in dieser Hinsicht läßt sich anscheinend nur sehr schwer überwinden; denn noch jüngst hat auch Willy Moog in seinem Buche *Das Leben der Philosophen* (Berlin 1932) sich von Goethes Ansicht über Platon und Aristoteles beeinflussen lassen. Dagegen ist Joh. Sauter wohl im Recht, wenn er in seinem Werk *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts* (Wien 1932) S. 27 sagt: „Die Wahrheit ist nämlich die, daß Platon in seinem Alter immer mehr Aristoteliker wurde und Aristoteles trotz seiner „Ideen“kritik immer Platoniker blieb“. **H. Fels.**

**Aristoteles.** Von Akos von Pauler. Paderborn 1933, Schöningh.

16. 128 S. *M* 2,40.

Das Büchlein bringt in zehn Kapiteln eine knappe und klare Darstellung der gesamten aristotelischen Philosophie. Sein besonderer Vorzug besteht darin, daß es die tiefe, vielfach zu wenig beachtete Einheit des aristotelischen Systems herausarbeitet. Der Verfasser zeigt, daß die Einsicht in die Unmöglichkeit des regressus in infinitum die eigentliche Wurzel des aristotelischen Philosophierens bildet. Hat man dies einmal erkannt, so baut sich das ganze System wie von selbst vor unseren Augen auf.

Aber auch seinem Gehalte nach gehört, wie Pauler ausführt, das aristotelische System zu den bedeutendsten Schöpfungen des menschlichen Denkens. Evolutionismus, Historismus und Individualismus, diese drei Grundtendenzen der modernen Wissenschaft wurzeln in der Gedankenwelt des Stagiriten. Auf dem von ihm gelegten Grund müssen wir weiter bauen, wenn wir etwas Festes und Dauerhaftes schaffen wollen (128). Der Wert des Büchleins wird noch dadurch erhöht, daß bei jedem aristotelischen Gedanken die Quellen angegeben sind. **E. Hartmann.**

**Das Gesundheitswesen bei Aristoteles.** Von P. Kalthoff. Berlin u. Bonn 1934, F. Dümmler. gr. 8. XV, 372 S. *M* 12,80.

Der Verfasser hat uns als Frucht jahrelanger Forscherarbeit, die das ganze aristotelische Schrifttum umfaßt, die erste deutsche Uebertragung des naturwissenschaftlich-medizinischen Lehrsystems des Stagiriten geschenkt. Er hat den gewaltigen Stoff übersichtlich geordnet, mit einem verbindenden Texte und einer Einleitung versehen und damit eines der bedeutendsten Quellenwerke des Altertums dem deutschen Volke erschlossen. Das medizinische Lehrgebäude des Aristoteles ist nicht nur von hohem naturwissenschaftlichem und philosophischem Interesse, sondern gewährt uns auch einen Einblick in weite Bereiche des öffentlichen und persönlichen Lebens, wie es sich in der griechischen Polis abspielte. Das Werk Kalthoffs ist darum

nicht nur für den Mediziner und Philosophen, sondern auch für den Pädagogen, Soziologen, Politiker und Nationalökonom von hoher Bedeutung.  
 Fulda. **E. Hartmann.**

**Saint Augustin et le Néoplatonisme Chrétien.** Par Régis Jolivet. Paris 1932, Denoël et Steele. 276 S.

Augustins Philosophie als christlichen Neuplatonismus zu bezeichnen (Manser spricht von einem modifizierten Neuplatonismus, Hessen nennt Augustin gern den christlichen Platoniker), ist in der Augustinusliteratur gebräuchlicher geworden, seit der Einfluß Plotins auf den Kirchenvater stärker betont wurde. Wie weit sich dieser Einfluß auf die Entwicklung und die Lehre Augustins erstreckt, ist eine oft behandelte Frage, deren Lösung noch keineswegs gesichert erscheint. Es sei nun von vornherein bemerkt, daß das vorliegende Buch, dessen Titel zwar eine Untersuchung des angeklungenen Problems erwarten lassen könnte, eine Weiterführung desselben nicht bringt. Schon das entscheidende Kapitel IX (Les livres des Platoniciens) bietet uns nur einen mehr oder weniger getreuen Ueberblick über den heutigen Stand der Frage, nicht eigene Forschungsarbeit. Dabei ist aber anzuerkennen, daß Jolivet in seiner Darstellung eine gute Kenntnis der (französischen) Augustinusliteratur zeigt. So sieht der Kundige leicht seine Abhängigkeit z. B. p. 104 von Boyer, p. 106 u. ö. von Bréhier (wobei allerdings gefragt werden muß, ob an den nicht wenigen Stellen, an denen Jolivet die Ergebnisse anderer übernimmt, diese Autoren nicht wenigstens erwähnt werden sollten), p. 127 seine Kritik an Alfarc. Daß die deutsche Augustinusforschung stark zurücktritt, ist nicht von Vorteil für die Darstellung Jolivets gewesen. Zum Beweise vergleiche man die Ausführungen p. 169 ff. über den augustinischen Gottesbeweis.

Hier sei auch ein Wort über die Bibliographie bemerkt. Bibliographische Notizen sind zwar seit den zahlreichen Angaben bei Schmaus, Gilson und Nebreda nicht mehr unentbehrlich. Wird aber eine Auswahl gegeben, so sollte sie doch eine kritische sein und das Wesentliche enthalten. Jolivet erwähnt keine Arbeit von Harnack, Grabmann und Hessen, es fehlt die bedeutsame Untersuchung von Nørregaard; wichtiger als die Arbeit von H. Becker ist Thimme u.s.w.

Unter den „Büchern der Platoniker“ versteht Jolivet (p. 108) in erster Linie Schriften Plotins, aber auch solche von Porphyry, Jamblich und Apuleius (hier hätte er von Nørregaard lernen können). Die Einwirkung des Neuplatonismus auf Augustin hält er für so stark, daß auch späterhin „et tout le long de sa carrière, les théories plotiniennes restèrent l'un des pivots de sa propre doctrine“ (105). Um diese These zu beweisen, gibt Jolivet zunächst einen summarischen Ueberblick über Plotins Lehre (106 ff.). Diesen Weg haben leider die meisten Untersuchungen über Augustins Verhältnis zum Neuplatonismus eingeschlagen. Man geht von einem unklaren und vereinfachten Gesamtbild der Hauptlehren Plotins aus und findet dann leicht ähnliche (auch ähnlich formulierte) Gedanken bei Augustin. Ich bin deshalb

in einer noch nicht veröffentlichten Arbeit über die Gotteslehre Plotins und Augustins von einer quellenmäßig fundierten ausführlichen Untersuchung der plotinischen Lehre ausgegangen unter Heranziehung der gesamten Literatur. So ergibt sich ein ganz anderes Bild dieser Philosophie, und es wird dann eine Grundlage für einen Vergleich geschaffen, der nicht in Allgemeinheiten stecken bleibt.

Jolivet verkennt nun nicht die tiefen Unterschiede, die zwischen den Theorien Plotins und den christlichen Anschauungen Augustins, nicht nur des Kirchenlehrers, sondern auch schon des Katechumenen, bestehen. Manche derselben sieht Augustin selbst, während er in vielen, auch wesentlichen Punkten, Plotin christianisiert. Hier führt J. zur Erklärung u. a. einen Grund an, der zunächst einleuchtend erscheint. Er macht darauf aufmerksam, daß die lateinische Uebersetzung, in der Augustin plotinische Schriften las, von einem Christen stammte. Dieser habe mehr eine freie Paraphrase zum Plotintext als eine getreue Uebersetzung geschrieben. Augustinus hätte also einen in christlichem Sinne übertragenen Plotin in Händen gehabt. Leider hat aber J. die Voraussetzung, die er hier macht, nicht weiter begründet und könnte es wohl auch nicht; denn es ist uns nichts von diesen Uebersetzungen erhalten. Man könnte J. sogar entgegenhalten, daß der Uebersetzer Marius Victorinus erst in spätem Alter, um 355, Christ geworden sei. Und nach dem Urteil mancher Forscher ist gerade Viktorin auch als Christ in starkem Maße Neuplatoniker geblieben. So urteilt R. Schmid, daß er „das ganze plotinische System fast unverhüllt in seinen dogmatischen Streit-schriften entwickelt“ (RE f. prot. Theol. u. K. XX<sup>3</sup>, 614).

Jolivet spricht zwar sehr oft von der „profonde influence“ des Neuplatonismus auf Augustin, ohne aber dafür den Nachweis im Einzelnen zu führen. Er kommt hier nicht über die bekannten, immer wieder nachgeschriebenen Behauptungssätze hinaus. Daß dieser Einfluß aber, auch auf die Schriften von Cassiciacum, viel geringer ist, als J. annimmt (vgl. pp. 149 f., 161), würde eine genaue Analyse dieser Schriften zeigen. Für „De ordine“ hat diesen Nachweis A. Dyroff erbracht in seiner Studie über *Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine* (in: Augustinus. Festgabe der Görresges. Köln 1930).

Daß ein solches Buch, das keine neuen Forschungsergebnisse bringt, sondern sich nur bemüht „d'insérer un exposé, sommaire, sans doute, mais clair et précis, de la pensée de s. Augustin dans le cadre de sa biographie“ (Vorw.), ein Wagnis ist, empfand J. selbst. Trotz aller kritischen Bedenken darf aber gesagt werden, daß das Buch diese Aufgabe erfüllt. In schöner Sprache schildert es die Hauptlinien der Entwicklung des augustinischen Geistes und führt so in eine Gedankenwelt ein, deren Reichtum und Tiefe auch für unsere Zeit von großer Bedeutung ist.

Bonn.

J. Barion.

**Les Grands Philosophes. Montaigne.** Par Fortunat Strowski.  
Membre de l'Institut. Deuxième édition. Paris 1931, Félix  
Alcan. 8°. 356 p.

Montaigne ist der Mann eines einzigen Buches, aber seine Essais haben die Jahrhunderte überdauert und eine unvergängliche Jugend bewahrt. Man hat Montaigne verschieden gewertet: als geistvollen Causeur, als Aestheten, als Denker. Er ist dies alles, aber letzthin will er ein „Weiser“ sein und Lebensweisheit lehren. Von diesem Gesichtspunkte aus würdigt ihn Strowski. Er spricht über Montaignes geistige Entwicklung, seinen Stoizismus, seinen Skeptizismus, seine pädagogischen Ideen und seine Sozialphilosophie. Alles kommt in leichtflüssiger, geistvoller französischer Schreibweise mit ausführlichen Zitaten zur Darstellung. Trotz der leichten Form behauptet sich im Ganzen das wissenschaftliche Niveau.

F. Sawicki.

**Hegel. Gedächtnisrede.** Von Johannes Hoffmeister. Heidelberg  
1932, Weiß'sche Universitätsbuchhandlung. 8°. 32 S. № 1,50.

Hoffmeisters Gedächtnisrede ist nicht nur pietätvoller Erinnerung geweiht, sondern ein Ausdruck der Hegel-Renaissance der Gegenwart. Erfassen aber und wiedererwecken will sie nicht einzelne Inhalte und Formen, sondern das Wesen der Philosophie Hegels als jener Philosophie des Geistes, für die der Geist nicht der „Widersacher der Seele“, sondern Grund und Voraussetzung aller Wirklichkeit, göttlicher Quellgrund alles Lebens, und alles zeitliche Werden „ewige Ruhe in Gott dem Herrn“ ist. Der Verfasser versteht es, etwas von dem tiefen Gehalt dieser Philosophie nicht nur sichtbar, sondern spürbar nahe zu bringen. Das kritische Moment tritt in der Rede naturgemäß zurück.

F. Sawicki.

**Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant.** Von H. Wacker.  
Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. gr. 8. 91 S.

Der in jeder Hinsicht sorgfältigen Studie liegen die von H. Nohl herausgegebenen Fragmente *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen 1907) zu Grunde. Nach den gründlich gesicherten Darlegungen des Verfassers dürfte wohl die Abhängigkeit des jungen Hegel von Kant nicht mehr bestritten werden können. Im ersten Teil seiner Arbeit untersucht Wacker den Nohlschen Text, um im zweiten Teil die Darstellung der philosophischen Entwicklung des jungen Hegel im Hinblick auf sein Verhältnis zu Kant folgen zu lassen. Die Gliederung der Arbeit in die vorkantische Periode Hegels (Tübingen und Bern bis Mitte 1794), in die zweite Periode (Bern bis Mitte 1796), in der Hegel als Kantianer angesehen werden muß, und schließlich in die dritte Periode (Bern und Frankfurt), in der sich Hegel zum Gegner Kants entwickelte, zeigt deutlich, wie Hegel, je mehr er sich der Höhe seines Philosophierens näherte, von Kant Abstand gewann. War Kant tatsächlich für den werdenden Hegel von größter Bedeutung, so ist doch letzthin Hegels tiefe Verankerung im Religiösen mitbestimmend für die

Ueberwindung Kants, wie sie ihren Ausdruck gefunden hat in den Alterswerken Hegels.

H. Fels.

**Science et Philosophie chez Goethe.** Par René Berthelot, Membre de l'Académie de Belgique. Paris 1932, Librairie Félix Alcan. 8°. 188 p. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine).

In Berthelots Studie handelt es sich nicht um eine allseitige Würdigung Goethes als Gelehrten und Philosophen, sondern nur um die Beziehungen Goethes zur Wissenschaft und Philosophie seiner Zeit. Unter Wissenschaft sind die Naturwissenschaften verstanden, und von diesen ist nur die Biologie berücksichtigt. Konkret wird das Verhältnis Goethes zur Naturwissenschaft dargestellt in dem Verhältnis Goethes zu Lamarck. Goethes Lehre von der Metamorphose der Pflanzen und Tiere weist manche Beziehungen zu Larmarcks Entwicklungslehre auf und mußte ihn für diese günstig stimmen. Berthelot stellt die Aehnlichkeit und die Unterschiede heraus. In ähnlicher Weise schildert der zweite Teil die Beziehungen Goethes zur deutschen Philosophie, speziell zur Philosophie Hegels.

Wenn in einer Schlußbemerkung gesagt wird, daß Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom Geiste Kants, Hegels und Goethes abgefallen sei, in einem geistig-sittlichen Verfall, der schließlich zu dem „Verbrechen“ von 1914 geführt habe, so erinnert man sich daran, daß seiner Zeit die Kriegspsychose umgekehrt Kant und Hegel selbst neben Nietzsche für die Leugnung jeder übergeordneten sittlichen Norm als Kennzeichen deutscher Sinnesart verantwortlich gemacht hat.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

## VII. Vermischtes.

**Philosophische Gegenwartsfragen.** Von H. Driesch. Leipzig 1933, E. Reinicke. gr. 8. VIII, 184 S. *M* 5,—.

Inhalt: 1. Intuition und Positivismus. 2. Studien über Ganzheit. 3. Logische Probleme.

Das Werk enthält eine Reihe kritischer Arbeiten, die in drei Gruppen zerfallen: die erste Gruppe handelt über Intuition und Positivismus, die zweite bringt Studien über Ganzheit, die dritte endlich beschäftigt sich mit logischen Problemen.

Es gibt, so führt Driesch aus, keine metaphysische Intuition. Intuition gibt es nur 1) als die Erfassung des unmittelbar Erlebten in seiner faktischen Unmittelbarkeit sowie 2) als Erfassung gewisser letzter Bedeutungen im Rahmen des Erlebten als elementarer Bedeutungen und ihrer Relationen und 3) als Erfassung zusammengesetzter Ordnungsformen im Bereiche des sog. Empirischen (4). Indem Driesch jede metaphysische Wesensschau und jede apriorische Konstruktion ablehnt, glaubt er eine gemeinsame Basis mit dem Pragmatismus und dem Neupositivismus der sog. Wiener Schule (Schlick, Carnap u. a.) gefunden zu haben, auf der eine fruchtbare Diskussion möglich

ist. Er bekennt sich zu einem rationalen Positivismus: „Den rationalen Positivismus vertreten heißt, das Schiff hindurchsteuern zwischen der Szylla des falschen Positivismus, welcher Feststellbarkeit mit (empirischem) Sein verwechselt und sich dazu wohl noch gar dogmatisch-mechanistisch festlegt, und der Charybdis der modernsten Phänomenologie und „Geistesphilosophie“, die im Grunde nur gefühlsartige Bewußtseinszustände populär beschreibt, aber metaphysische Ansprüche höchster Art ohne jede Begründung macht“ (60).

Gegen die modernen Positivisten erhebt er vor allem den Vorwurf, daß sie im Banne des Mechanismus stehen und dadurch die Unbefangenheit des empirischen Forschens eingebüßt haben. Gegenüber der Behauptung Carnaps, alles, auch alles Psychologische, sei in physikalischer Sprache ausdrückbar, erklärt Driesch: „Ich halte es im Gegenteil für ganz und gar ausgemacht, daß gar nichts im eigentlichen Sinne Psychologisches in dieser Sprache ausdrückbar ist“ (37). Die mechanistische Befangenheit ist es auch, die den Neupositivisten zum Gegner des Vitalismus macht.

In der zweiten Gruppe der Aufsätze, die scharfsinnige Untersuchungen über das Wesen der Ganzheit bringen, ist besonders bemerkenswert die Studie „das Zeiterlebnis und der psychophysische Parallelismus“, worin der Verfasser die Unvereinbarkeit des Parallelismus mit dem Zeiterlebnis darzutun sucht. Es ist, so führt er aus, gar nicht auszudenken, wie Erinnerungen, deren Inhalte spezifische Zeitzeichen tragen, in parallelistischer Weise material im Gehirn vertreten sein sollten. Daraus, daß die Spuren im Gehirn, die doch gleichzeitig vorhanden sind, etwa verschiedene Grade der Frische an sich tragen, läßt sich allenfalls die verschiedene Klarheit des Erinnerungsbildes begreiflich machen, aber in keiner Weise die zeitliche Bestimmtheit.

Die letzte Gruppe seiner Arbeiten hat der Verfasser logischen Problemen gewidmet. Hier untersucht er das Verhältnis von Logik und Psychologie, die verschiedenen „Nuancen“ der Wirklichkeit, das Freiheitsproblem und das Verhältnis von Wissen und Handeln.

Die anregende Schrift des Leipziger Professors, der in manchen Fragen der Neuscholastik ein wertvoller Bundesgenosse, in anderen aber ein ebenso scharfer Gegner ist, verdient ein gründliches Studium. **E. Hartmann.**

### **Erläuterungen und Beiträge zur Selbsterkenntnis.** Von W. Meurer.

Berlin 1932, E. S. Mittler & Sohn. gr. 8. 227 S. *M* 10,—.

Die Kritik, die das Werk Meurers über die „Selbsterkenntnis“, das dem vorliegenden Werke als Grundlage dient, gefunden hat, hat dem Verfasser jedenfalls wohl gezeigt, daß es, trotzdem es in allen Teilen klar und anregend geschrieben ist, schwer krank an der Einseitigkeit der Sicht: alle empirischen Wissenschaften werden von Meurer glatt abgelehnt. Nietzsches Denken ist in der „Selbsterkenntnis“ wieder zu neuem Leben erwacht, wenn auch nicht mit der Kraft und der Ueberzeugung, die Nietzsche eigentümlich ist. Viel mehr noch als Nietzsche ist Meurer Solipsist, weshalb eine kritisch-würdigende Auseinandersetzung mit ihm nutzlos ist. Dies gilt auch

von dem vorliegenden Werk; ja, hier bestätigt sich unser Urteil über die früheren Werke des Verfassers. Obwohl auch hier wiederum gute Gedanken, besonders in dem Kapitel „Arbeit“ ausgesprochen werden, ist doch das Ganze so exzentrisch, daß der Leser nicht recht weiß, wo er den Hebel ansetzen muß, um eine Verständigung zu ermöglichen.

Bonn.

H. Fels.

**Metaphysik und Phänomenologie der Erziehung.** Von Wilhelm Hehlmann. Halle a. S. 1932, M. Niemeyer. 8. 47 S. *M* 1,80.

Die Phänomenologie der Erziehung will als reine Wissenschaft das Wesen und den Sinn der Erziehung erfassen, ohne normgebend und zielsetzend auf die Erziehung einzuwirken. W. Hehlmann weist überzeugend nach, daß eine tiefere Erfassung des Wesens der Erziehung nicht möglich ist, ohne auf das Ziel, die Herausbildung des wahren Menschen, Bezug zu nehmen. So drängt die Phänomenologie der Erziehung über sich hinaus zur metaphysischen Frage nach dem Wesen des Menschen. „Wo der tiefste Kern der erzieherischen Gesinnung ergriffen wird, da schlägt die Wesensfrage wieder um in ein Problem ontischer Herkunft, da wird aus der phänomenologischen Strukturanalyse eine Untersuchung von ausgesprochenem Metaphysikcharakter. Im Grunde ist es wieder die Frage nach dem Menschen, die hier am Ende der Betrachtungen auftaucht.“ (S. 43). Treffend bemerkt der Verfasser: „Auch in der Pädagogik scheint sich dasjenige zeigen zu wollen, was in der philosophischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte mit voller Deutlichkeit hervorgetreten ist: der formale Standpunkt der Phänomenologie wird überall aufgegeben zu Gunsten einer metaphysisch-ontologischen Wendung.“ (S. 44).

Pelplin. Pommerellen.

F. Sawicki.

**Das Schöpferisch-Persönliche und das Kollektive in ihrem kulturhistorischen Zusammenhang.** Von G. Révész, Professor in Amsterdam. Tübingen 1933, J. C. B. Mohr. VII. 58 S. *M* 2,40.

Der Verfasser will einen Anstoß zur Begründung einer Beziehungslehre des Personalen und des Kollektiven geben. Ausgehend von den verschiedenen Formen der Arbeit — er unterscheidet eine persönlich-schöpferische und eine unpersönlich-reproduktive Arbeitsform — gibt er eine Analyse der Schöpfung, indem er sie in schöpferische Kraft, schöpferischen Akt und schöpferische Leistung teilt. Dann geht er zu dem Grundproblem über: von welchen Positionen aus läßt sich an einer Schöpfung das Verhältnis zwischen dem ursprünglich individuellen und dem kollektiv bedingten Anteil erkennen. Von den vier Positionen, die hier in Frage kommen — es sind dies die erlebnispsychologische, die wertobjektive, die personale und die historische — behandelt er eingehender die historische. Die historische Position läßt, so führt er aus, sich mit einer Fernsicht vergleichen. Aus der weiten Perspektive bleibt nur das sichtbar, was für die Entwicklung und Entfaltung, für den Fortschritt von entscheidender Bedeutung war,

alles andere geht in die Totalität ein oder spielt nur als Verbindungsstück eine Rolle. Im folgenden werden die Thesen der kontinuierlichen Vorbereitung und der Zeitgebundenheit der Ideen vom Standpunkt des Individualismus und der kollektiven Bestimmtheit aus kritisch beleuchtet. Zum Schluß wird die Stellung des Genies in den Beziehungen des Schöpferisch-Persönlichen zum Kollektivum erörtert. Die kleine Arbeit bildet einen guten Auftakt zu einer grundlegenden Beziehungslehre des Personalen und Kollektiven.  
 Fulda. Fr. Paul.

**Mystik, Ethik und Logik.** Ein Beitrag zum Verständnis unserer Kulturkrise. Von Joh. Brenner. Zürich 1932, Rascher & Cie. 8°. 302 S. *M* 5,20.

In einer Zeit, die so sehr für Mystik schwärmt, ein Buch, das alles Heil von der Ueberwindung der Mystik erwartet. Unter Mystik aber versteht der Verfasser den Glauben an Mysterien, d. h. an geheimnisvolle, unverständliche Lehren. Die Religion der alten Zeit lebt vom Glauben an Mysterien, und die Neigung dazu ist so stark, daß man auch aus dem Christentum ein Mysterium und aus dem großen Logiker Paulus einen Mystiker gemacht hat. Die Mystik indessen soll durch die Logik, d. h. durch klare geistige Erkenntnis abgelöst werden, und das Christentum selbst ist nicht Mysterium, sondern Offenbarung, d. h. Enthüllung der Wahrheit. Der Verfasser spricht mit großer Anerkennung und Verehrung von der Religion des Alten und Neuen Testaments, aber die Evangelien sind ihm nicht historische Bücher, sondern nur geschichtliche Einkleidung der Idee von der Kindschaft Gottes und der Ausgießung des Geistes Gottes. Alles, was den Charakter des Geheimnisses hat, wird aufgelöst und rational umgedeutet, wobei der nüchterne Logiker doch wieder eine seltsame Vorliebe für apokalyptische Zahlensymbolik bekundet. Wenn hierbei nicht nur die Gottheit Christi, sondern selbst der Glaube an den persönlichen Gott und ein Fortleben im Jenseits preisgegeben wird, so dürfte es augenscheinlich sein, daß der Verfasser damit nicht das ursprüngliche Christentum rekonstruiert, sondern nur seine eigene, im übrigen durchaus ideale Anschauung in die Evangelien hineingetragen hat.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**England und die Antike.** Vorträge der Bibliothek Warburg. Herausgegeben von Fr. Saxl. Vorträge 1930/31. IX. Bd. 304 S., 30 Lichtdrucktafeln. Leipzig/Berlin 1932, G. B. Teubner. *M* 18,—.

In diesem Bande sind folgende Vorträge mitgeteilt: E. F. Jacob, Some aspects of classical influence in Mediaeval England; Hans Liebeschütz, Der Sinn des Wissens bei Roger Bacon; J. A. K. Thomson, Erasmus in England; Walter, F., Schirmer, Chaucer, Shakespeare und die Antike; Oskar Fischel, Inigo Jones und der Theaterstil der Renaissance; E. Cassirer, Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England; Edgar Wind, Humanitätsidee und heroisiertes Porträt in der englischen Kultur des 18. Jahrhunderts; E. de Selincourt, Classicism and romanticism in the poetry of Walter Savage Landor; Sir Richard W. Livingstone, The position and function of classical studies in modern English

education. Wie die einzelnen Themata und ihre Bearbeiter zeigen, wird hier von den verschiedensten Richtungen her Stellung genommen zu der einen Frage nach dem Verhältnis, das die Antike im englischen Geistesleben charakterisiert. Obwohl die einzelnen Vorträge durchaus selbständig sind, wird ihr Gehalt doch in philosophischer und historischer Sicht zusammengefaßt in dem vorzüglichsten Beitrag „Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England“ von E. Cassirer. Dies liegt nicht nur in dem Verfasser begründet, der durch seine Werke *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932) und *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Leipzig 1932) die Gewähr bietet, daß er auch in der vorliegenden Studie aus reichster Fülle schöpft, sondern auch — und das vielleicht noch mehr — in der Denkerpersönlichkeit Shaftesburys, der neben der Philosophenschule von Cambridge wohl der eigentliche Verkünder und Träger der Renaissance in England ist. Um diese verständlich zumachen, weist Cassirer zunächst auf zwei Kräfte hin, die die geistige Gestalt Englands grundlegend bestimmt haben: die Philosophie des Empirismus und die religiöse Bewegung des Puritanismus. In diesen beiden Faktoren stehen sich die „Operatio“ und die „Contemplatio“ gegenüber, und das Bemühen um ihre innere Harmonie ist zum Grundthema des englischen Denkens geworden. An diesem Bemühen haben Shaftesbury und die Schule von Cambridge keinen Anteil; denn sie betonen als die Kündler des Platonismus und des Plotinismus vornehmlich die „Contemplatio“ und werden dadurch zu dem sicheren Hort der griechischen Antike in England. Ihre, besonders Shaftesburys, Bedeutung für Philosophie, Religion, Kunst und Aesthetik wird von Cassirer, der in Shaftesbury den einzigen englischen Denker des 18. Jahrhunderts sieht, „dem die Antike noch eine wirkliche, geistige Gegenwart bedeutete“, eingehend dargestellt. Durch diese Darstellung der übergreifenden philosophischen, religionsphilosophischen und ästhetischen Bedeutung des englischen Philosophen, dessen Einfluß auf Herder, Schiller und Goethe treffend gezeichnet wird, erklärt es sich von selbst, daß Cassirers Vortrag die Grundlinien der andern Vorträge so stark mit umschließt, daß diese eigentlich nur eine weitere Ausführung des von Cassirer Gesagten sind. Die Reproduktion der Werke des Inigo Jones, Reynolds, Michelangelos, Romneys und anderer Künstler sind im Ganzen gut; jedenfalls aber genügen sie für den Zweck, dem sie dienen sollen.

Bonn.

H. Fels.

**Auf dem Weg zur neuen Schule.** Eine Vortragsreihe im Berliner Rundfunk. Herausgegeben von Monzel. Berlin W 9. 1929, Verlag Funk-Dienst G. m. b. H. 8. 62 S. *M* 1,50.

Inhalt: 1. „Beobachtungs- statt Beibringungsschule“ von Berthold Otto. 2. „Das Landerziehungsheim“ von Dr. Alfred Andreessen. 3. „Eine großstädtische Einheits- und Gemeinschaftsschule“ von Dr. Fritz Karsen. 4. „Die Friedrich von Bodelschwingschule in Bethel“, eine evangelische Lebensschule von Dr. Georg Müller. 5. „Die Heimschule am Laacher-See, als Versuch einer katholischen neuen Schule“ von Dr. Bruno Benten. 6. „Die preußischen staatlichen Bildungsanstalten“ von Ministerialrat H. Rickert. 7. Nachwort von H. Monzel. 8. Hinweis auf einige Literatur.

Die Broschüre bietet einen guten Einblick in das Ringen nach neuen Formen im Unterricht und der Erziehung unserer Tage. Da die Ausführungen auf die weitesten Kreise eingestellt werden mußten, sind ihnen bestimmte Schranken gezogen, die eine eingehendere Auseinandersetzung mit anderen Gedankenkreisen nicht gestatteten. Die Formen der neuen Schulen selbst sind sehr verschieden nach ihren Begründern, von denen der eine weltanschauliche, ein anderer religiöse, wieder ein anderer nationale Ziele verfolgte. Die Polemik gegen Schultypen älteren Datums ist zudem hie und da etwas einseitig eingestellt und trifft mehr die Abweichung vom System als das recht verstandene System selbst. Die „Schwächen“ der älteren Unterrichts- und Erziehungsmethoden, die im Laufe der Zeit sich herausgestellt haben, werden offenbar nicht die letzten sein; vielmehr dürften auch bei den neuen Typen bei genügend langem Bestande eine Anzahl von Schwächen offenbar werden. Der Unterricht und die Erziehung streben einem Ideale zu, das eine ideale Ausbildung der Verstandes-, Willens- und Gemütskräfte verlangt, aber in der Unvollkommenheit der beteiligten Faktoren menschlicherseits vielfach durch einseitige Akzentuierung. So wird man erst eine Bewährungszeit der neuen Typen abwarten müssen, ehe man ein abschließendes Urteil wagen darf; denn es genügt nicht, daß anders unterrichtet und erzogen werde, sondern nur ein *melius consideratis considerandis omnibus*.

Dr. H. Kiessler.

**L'orthodoxie.** Par S. Boulgakoff. Paris 1932, F. Alcan. 271 S. 15 Fr.

Wenn wir nur das, was uns mit denen verbindet, die sich um die Union der beiden christlichen Kirchen ehrlich bemühen, ins Auge fassen, dann können wir Boulgakoffs Buch, das von einem tiefreligiösen Sehnen Zeugnis gibt, mit aufrichtiger Freude begrüßen; denn der unerschütterliche Glaube des Verfassers an die Möglichkeit einer endlichen Vereinigung der christlichen Kirchen ist herrlich. Die Hl. Schrift wie die Tradition sind für Boulgakoff die Quellen, aus denen er seinen Glauben schöpft. In dem vorliegenden Buche spricht er die Hoffnung aus, daß die Zeit nicht weit entfernt sei, in der man die orthodoxe Kirche des Orients als eine christliche Religionsform anerkennen wird, wie sie sich in den slavischen Ländern herausgebildet hat. Der Verfasser meint, man könne sogar von einer Geburt der orthodoxen Kirche sowohl in Deutschland, wie in den romanischen Ländern, in Amerika, wie in Japan sprechen. Veranlaßt sei dieser Siegeslauf der orthodoxen Kirche durch die russischen Emigranten und die russische Literatur, deren Einfluß nirgendwo mehr verkannt werden könne. Um klar zu machen, daß die Schwierigkeiten, die der Verwirklichung seines Sehnsens noch im Wege stehen, nicht unüberwindlich groß sind, stellt er die folgenden Fragen, die er natürlich von seinem Standpunkt aus beantwortet: 1. Welches sind die grundlegenden Prinzipien der orthodoxen Kirche? 2. Worin unterscheiden sie sich von denen der römisch-katholischen und denen der protestantischen Kirche? 3. Welches sind ihre Dogmen, ihre Ethik, ihre Mystik, ihre Riten? 4. Hat sie etwas zu sagen auf den Gebieten der Soziologie, der Politik und der Wirtschaft? 5. Welche Haltung nimmt sie ein zu dem Problem der christlichen Unionsbestrebungen? — Auf weite Strecken werden wir den echtchristlichen und darum uns sehr

sympathischen Gedanken Boulgakoffs unsere freudige Zustimmung geben, die wir in wesentlichen Lehrstücken allerdings wieder versagen müssen; denn wir sind doch nur „dispensatores mysteriorum Dei“, wie Paulus sagt.

Bonn.

H. Fels.

**Die wahre Frömmigkeit.** Von Dr. A. Adam. Kanzelvorträge über die praktische Anwendung der katholischen Gnadenlehre auf das religiöse Leben. Straubing 1933, Ortolf & Walther. 16. 110 S. № 2,—.

Der Verfasser gibt uns in einer Reihe von Kanzelvorträgen eine Belehrung über das eigentliche Wesen der Frömmigkeit, namentlich über die primäre Bedeutung der Gnade bei allem religiösen Tun.

Wir haben, so führt der Verfasser aus, bei jedem guten Werke ein Zusammenwirken von Gottes Gnade und freiem Menschenwillen, ein Zusammenwirken, das eines der tiefsten Geheimnisse des Glaubens ist. War in der Vergangenheit eine besondere Hervorhebung der religiösen Eigenverantwortlichkeit und ein starkes Aufrütteln der Willensenergie notwendig, so kann heute, wo man gegen eine radikale Leugnung alles Uebernatürlichen zu kämpfen hat, das Uebernatürliche und Gnadenhafte alles sitlich-religiösen Handelns nicht genug betont werden. Es müßte auch eine Vernachlässigung des übernatürlichen Momentes bei strebsamen, aber weniger tief schürfenden Seelen eine Frömmigkeitsauffassung hervorrufen, die sich in quantitativen Maßstäben bewegt und dem lieben Gott ihre Leistungen wohlgefällig vorrechnet.

Der Verfasser hat es verstanden, das Wesen der wahren Frömmigkeit in zehn Vorträgen so lichtvoll und packend zu zeichnen, daß sein Büchlein warm empfohlen werden kann. Es ist hier wirklich das Gold der geoffenbarten Glaubenslehre in vorzüglicher Weise in die Sprache des Volkes umgemünzt.

E. Hartmann.

**Formen der Publizistik bei Börne und Courier.** Von E. Heidelberger. Müncher 1931, M. Hueber. gr. 8. 103 S. № 3,60.

Die Schrift greift energisch ein in den Streit der Meinungen um Börne und Courier; es wird gezeigt, daß auf Grund ungeprüfter Ansichten über die literarische Verwandtschaft der beiden Schriftsteller viele schiefe und gänzlich falsche Beurteilungen ihrer Arbeiten entstanden sind. Der Verfasser der vorliegenden Studie geht schonungslos mit den verschiedenen Interpreten ins Gericht und stellt u. a. auch Heinrich Heine einmal mutig ins rechte Licht. Die Frage, ob sich überhaupt in den Werken Börnes und Couriers gemeinsame oder wenigstens ähnliche Stilelemente nachweisen lassen, wird von Heidelberger nach eingehendem Studium der Werke verneint. Dabei umgrenzt der Verfasser seine Untersuchungen durch den Begriff der Publizistik. Diese ist gleichsam der gemeinsame Nenner zur Beurteilung Börnes und Couriers. Treffend ist die Charakteristik, die der Verfasser abschließend gibt: eine gewisse verwandte geistige Grundhaltung ist beiden fraglos eigentümlich, und obwohl in ihnen die Aufklärung einen letzten Triumph feierte, ist doch Börne eigentlich von Courier weit getrennt. Courier ist Gegner der Romantik, nüchterner Bewerter der Tatsachen. Börne ist Optimist und muß „zu den gläubigsten Idealisten des 19. Jahrhunderts“ gerechnet werden.

H. Fels.