

# Rezensionen und Referate.

## I. Logik und Wissenschaftslehre.

**Logische Syntax der Sprache.** Von Rudolf Carnap. („Schriften z. wiss. Weltauffass.“, herausg. von Ph. Frank u. M. Schlick, Bd. 8). Wien 1934, J. Springer. XII u. 274 S.

Die bisherige symbolische Logik hat ihre Absicht, die Logik völlig exakt zu gestalten, noch nicht ganz verwirklicht, denn außer den Formeln und Symbolen ist auch der „Zwischentext“, die „Sätze über Sätze“ zu berücksichtigen, — als gerade das Wesentlichste. Das soll nun die Aufgabe der „logischen Syntax“ sein: „Was an der Arbeit der Philosophen . . . haltbar ist, besteht, soweit es nicht empirische . . . (i. e. realwissenschaftliche) . . . Fragen betrifft, in logischer Analyse. Die logische Syntax will nun ein Begriffsgebäude, eine Sprache liefern, mit deren Hilfe die Ergebnisse logischer Analyse exakt formulierbar sind. Philosophie wird durch Wissenschaftslogik, d. h. durch logische Analyse der Begriffe und Sätze der Wissenschaft ersetzt; Wissenschaftslogik ist nichts anderes als logische Syntax der Wissenschaftssprache. Das ist das Ergebnis, zu dem die Ueberlegungen des (V.) Schlußkapitels („Philosophie und Syntax“) führen“ (in dem der Schwerpunkt des Werkes liegt. Ref.). Die Aufstellung zweier „Beispielsprachen“ (Kap. I: Die definite Sprache I. Kap. II: Formaler Aufbau der Sprache I. Kap. III: Die indefinite Sprache II.) soll zunächst die exakte syntaktische Methode liefern. (Unter „Syntax“ versteht C.: die Strukturen möglicher Reihenordnungen (bestimmter Art) von beliebigen Elementen, und zwar unter „reiner Syntax“ die möglichen Ordnungen ohne Rücksicht auf die Art der Elemente, unter „deskriptiver Syntax“ die syntaktischen Eigenschaften und Beziehungen empirisch vorliegender Ausdrücke. — Man wird nicht finden, daß durch diese „Erklärungen“ die Sache eigentlich klar wird.) Die Sprache I umfaßt den Gesichtskreis der „finitistischen“ Mathematik, die Sprache II den der „klassischen“ (infinitistischen) Mathematik und Physik; auch synthetische empirische Sätze werden in diesen beiden Sprachen dargestellt. An I wird überdies gezeigt, wie es möglich ist, die Syntax einer Sprache in dieser Sprache selbst zu formulieren. Wichtiger wäre m. E. dieser Nachweis für den „Entwurf einer allgemeinen Syntax beliebiger

Sprachen“ (K. IV) gewesen, der jedoch noch „vom Ziele weit entfernt . . . ist“. Die bisherige Logik hat es nicht gewagt, sich wesentlich von der klassischen Form zu entfernen, weil sie im Banne der Auffassung stand, solche Abweichungen »rechtfertigen« zu müssen, „d. h. nachzuweisen, daß die neue Sprachform die »richtige«, die »wahre« Logik wiedergebe. Diese Auffassung . . . auszuschalten ist eine der Hauptaufgaben des Buches“, und sein eigentlicher Leitgedanke ein (durch und durch relativistisches) „Toleranzprinzip“, nach dem es „in der Logik keine Moral gibt“ (d. h. „keine Frage der Zulässigkeit oder Unzulässigkeit“). Ueber die „Sprachform“ verfügt es vollkommen souverän, die „Formen des Aufbaus der Sätze“ (vulgo „Grundsätze“) und die „Umformungsbestimmungen“ (vulgo „Schlußregeln“) werden „frei gewählt“. „Beim Aufbau einer Sprache geht man gewöhnlich so vor, daß man den logisch-mathematischen Grundzeichen eine Bedeutung beilegt und dann überlegt, welche Sätze und Schlüsse auf Grund dieser Bedeutung . . . richtig erscheinen. Da (aber) die Bedeutungsbeilegung in Worten geschieht und daher ungenau ist, kann diese Ueberlegung auch nicht anders als ungenau und mehrdeutig sein“. C. „wählt“ daher, „von der umgekehrten Richtung ausgehend, willkürlich irgendwelche Grundsätze und Schlußregeln“ (sind das keine „Worte“ oder „Zeichen“ oder aus solchen zusammengesetzte Gebilde? Ref.), aus denen sich ihm dann die Bedeutung der vorkommenden Grundzeichen ergibt. (Konsequent wirft Carnap natürlich gar nicht die Frage auf, ob Grundsätze etc. den -zeichen logisch vorgeordnet sind bezw. einfach vorgeordnet werden können. Es spricht aber m. E. wohl alles dafür, daß sie einander völlig gleichgeordnet sind: ohne Grundzeichen keine -sätze und Regeln, und umgekehrt. Ref.) Denn „eine Frage der »Berechtigung« gibt es da nicht, sondern nur die Frage der syntaktischen Konsequenzen, . . . darunter (!) auch die Frage der Widerspruchsfreiheit“. (!) (Es wird aus dem Gesagten nicht klar, ob das Widerspruchsprinzip noch als Instanz für die »Berechtigung« gilt oder nicht). Gerade von dem Gesichtspunkt des „Toleranzprinzips“ aus soll die „allgemeine Syntax“, d. h. die Definition von (solchen) syntaktischen Begriffen, die auf Sprachen beliebiger Form anwendbar sind, wichtig werden. (Ist dann aber, so möchte man fragen, diese so ganz „allgemeine“ Syntax nicht eben die Eine Logik, dem „Toleranzprinzip“ zu Trotz?) — Eine eingehendere kritische Würdigung würde den Rahmen eines Referates sprengen; zur Art der Darstellung Carnaps wäre zu bemerken, daß sie viel zu knapp und daher im Gegensatz zu seinen früheren Abhandlungen stellenweise recht unklar ist.

**Arnulf Molitor.**

### **Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik.**

Von Gotthard Günther. Leipzig 1933, F. Meiner. Pr. *M* 10,—.

Die Schrift hat folgenden Inhalt: Allgemeine Uebersicht über die Beziehungen der Hegelschen Philosophie zur traditionellen Logik; die klassische Axiomatik in der Dialektik des Absoluten; Allgemeingiltigkeit

und Allgemeinheit; die erste und die zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität; das Problem der Thematik und der Begriff der Vermittlung.

Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, daß die traditionelle Logik nicht ausreicht, der gesamten philosophischen Problematik als Organon zu dienen, weil sie nur eine Seite des theoretischen Denkens, nicht aber den Gesamtbereich der Rationalität umfaßt. Die spekulativen Systeme des deutschen Idealismus gingen deshalb über die Tradition hinaus; vor allem war es Hegel, der neben der Theorie des endlichen Denkens in der traditionellen Logik eine Theorie des unendlichen Denkens forderte, in der nicht mehr der einfache Sinn des Seins, sondern der Sinn des Seindenkens begriffen wird. Neben dem Sein ist nämlich der Sinn das zweite Thema des Denkens von „Etwas“. So wird für Hegel die Logik eine reine Sinnlogik, wie die traditionelle Logik eine reine Sachlogik war. Erst eine solche Logik wird nach Hegel dem vollen Wesen des Denkens gerecht, weil sie schlechthin alle theoretisch möglichen Verhältnisse enthält, in denen die Momente des Denkens zueinander stehen können.

Würzburg.

H. Meyer.

**The scientific Outlook** Von Bertrand Russell. London 1931, Allen & Unwin. 285 S.

Das Werk, dem eine kurze Einleitung vorausgeht, zerfällt in 3 Hauptabschnitte, deren erster die „wissenschaftliche Erkenntnis“, deren zweiter die „wissenschaftliche Technik“, und deren letzter die „wissenschaftliche (i. e. rein verstandesmäßige, nach Plänen konstruierte) Gesellschaft“ behandelt.

Der wissenschaftliche Schwerpunkt des Werkes liegt u. E. dort, wo der Autor sich auf seinem ureigensten Gebiete bewegt, — der Philosophie der exakten Wissenschaften — also im 1. Hauptteil, insonderheit in dem Kapitel über die „Schranken der wissenschaftlichen Methode“, I. c. S. 73—87. Solcher kennt Russell im wesentlichen dreierlei, nämlich 1) Zweifel betreffs der Gültigkeit der Induktion, 2) Schwierigkeiten, von Wahrgenommenem (experienced) auf Nicht-Wahrgenommenes (gültig) zu schließen, 3) die äußerste Abstraktheit solcher Schlüsse (wenn sie zugestanden werden), die uns — eben deswegen — eigentlich wenig lehren. Alle Induktion läßt sich letzten Endes auf folgende Form bringen: ‚Wenn das wahr ist, so auch jenes; nun ist jenes wahr, also auch dieses‘, — z. B.: ‚Wenn Brot Stein ist und Steine nahrhaft sind, dann wird dieses Brot mich nähren; nun nährt mich dieses Brot in der Tat, also ist es Stein, und Steine sind nahrhaft‘. Der Grund, warum die Wissenschaft de facto fast stets aus dem Umstande, daß beobachtete Tatsachen gewissen Gesetzen gehorchen, folgert, daß andere, noch nicht beobachtete Tatsachen desselben Gebietes den nämlichen Gesetzen gehorchen werden, ist eine Art Vorstellungsassoziation (Russell gebraucht diesen Ausdruck nicht), die uns „Kombinationen“, die wir in der Vergangenheit oft wahrgenommen haben, auch in Zukunft erwarten läßt, — also nur ein spezieller Fall von Pavlov's „conditioned reflexes“ d. s. solche, die erst im Verlaufe einer Gewöhnung als „responses“ auf einen

gewissen „stimulus“ allein auftreten, der früher meist mit einem andern „stimulus“ vergesellschaftet war, welch' letzterer als solcher ursprünglich allein zu dem fraglichen Reflex — und zwar als einem „unconditioned“ — geführt hatte. Das habe schon Hume erkannt, und obwohl es sonst triftige Gründe für den Glauben an Induktion geben möge und in der Tat niemand sich desselben entschlagen könne, müsse doch zugestanden werden, daß die Induktion als solche ein ungelöstes logisches Problem bleibe. Auch die sub 2) erwähnte Schwierigkeit hält Russell für eine logische und erklärt, keine klare Antwort auf diese Frage zu kennen. Solange aber eine solche nicht gefunden werden kann, sei unser Glaube an die Außenwelt unwissenschaftlich, „merely animal faith“. Russell geht also nicht so weit wie manche der zum großen Teil von ihm angeregten und beeinflussten Neupositivisten, die das letztere Problem für sinnleer erklären. Wenn es aber, was ja Russell implizite zugibt, nicht apodiktisch lösbar ist, so kann es sich doch wohl — gegen Russel — dabei nicht um eine logische Frage handeln.

Russell wurde gelegentlich von seinen Kritikern zum „Materialisten“ gestempelt — natürlich mit Unrecht, soweit damit etwa Materialismus im ursprünglichen Sinne des Wortes gemeint war. In einem andern Sinne aber will er selbst diese Bezeichnung nicht so völlig zurückweisen. Wissenschaftliches, ja überhaupt modernes Denken ist wesentlich „power-thought“, d. h. ein solches, das dem Denker Macht geben soll, — wie Russell ganz im Sinne Bacons und Comtes lehrt. Nun ist „Macht“ ein kausaler Begriff, und um über ein Gebiet Macht zu bekommen, bedürfe es nur (?) der Kenntnis der dieses beherrschenden Kausalgesetze. Deshalb beschäftigt sich die Wissenschaft mehr mit den Ursachen der beobachteten Vorgänge als mit der Analyse ihrer Bestandteile (?) (l. c. S. 132). Worauf es ihm ankommt, ist nicht die Frage nach dem Sein der Materie — „the matter in a place is defined as the likelihood of your seeing a ghost there“ (l. c. S. 76) —, sondern ob der Lauf der Natur durch die Gesetze der Physik bestimmt ist, und das hätten Biologie, Physiologie und Psychologie wahrscheinlicher denn je gemacht (l. c. S. 124 f.). Er scheint sich also — das geht aus anderen Stellen noch deutlicher hervor — trotz dem oben über die Induktion Gesagten anders als andere Positivisten (z. B. Reichenbach und Ph. Frank) zum Fallenlassen des Kausalprinzips nicht recht entschließen zu wollen. (Daß jedoch alle vitalen „teleologischen“ Vorgänge gleichzeitig auch kausal sind, ja sein müssen, wird auch von ausgesprochenen Vitalisten wie G. Wolff, die gegen jeden „Materialismus“ auf das energischste protestieren, ausdrücklich gelehrt. Russell scheint das zu übersehen.) — Weniger gelungen sind wohl die übrigen Kapitel. Die stilistisch hervorragende, durch trockenen Humor gewürzte und leicht verständliche Darstellung entschädigt dafür nicht und berechtigt nicht zu einer gewissen, bei einem sonst mit Recht geachteten Autor etwas verblüffenden Oberflächlichkeit auf Gebieten, die seinem persönlichen Interesse vielleicht ferner liegen (wie etwa dem kulturgeschichtlichen), und führt gelegentlich

zu Widersprüchen. So z. B. findet er unübersteigliche Schwierigkeiten in der Vereinbarkeit der Annahme eines göttlichen Weltplans mit dem Leiden und Tode unschuldiger unmündiger Kinder und erklärt Nero für einen Heiligen im Vergleiche mit einem solchen Gott, dessen Dasein allerdings glücklicherweise durchaus nicht evident sei (l. c. S. 135). Nicht viel später spricht er jedoch von der (zukünftigen) Möglichkeit einer, sagen wir eugenischen künstlichen Beeinflussung menschlicher Embryonen, die aber vielleicht erst nach zahlreichen Fehlversuchen, die zur Geburt von Idioten und Monstrositäten führten, entsprechenden Erfolg zeitigte, und fragt, ob das ein zu hoher Preis für eine Methode wäre, die dem Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit zugute käme? Russell mag auf Grund seines Gottes- und Vorsehungsbegriffs des hier vorliegenden Widerspruchs nicht gewahr werden, obwohl derartige Einwände mindestens so alt sind wie das Christentum selbst. (Auf ihre Erledigung hat es hier natürlich nicht anzukommen.)

Der dritte Hauptteil behandelt in einer Weise, deren Absicht nicht völlig klar wird, eine im Prinzip (sehr im Prinzip!) mögliche Konstruktion der menschlichen Gesellschaft nach „wissenschaftlichen“ Grundsätzen (ausschließlich solchen), — wie sie Russell selbst (in sehr vielen Belangen wenigstens) nicht etwa wünscht, aber scheinbar beinahe fürchtet. Was hier geschildert wird, ließe sich am ehesten mit einer sowohl hinsichtlich ihrer Tendenzen als auch ihrer Mittel ins Kolossale gesteigerten (vielleicht absichtlich karrikierten) Sowjetrepublik vergleichen, und der Autor ist sich dieser Analogie auch durchaus bewußt. (Die Studienreise, die ihn vor Jahren nach dem fernen Osten geführt, hat wohl diese Ueberlegungen ausgelöst.) Ueber seine eigene Meinung läßt uns insbesondere das letzte Kapitel (Science and values) kaum im Zweifel, und im Verein mit einer Bemerkung der Einleitung bildet es gewissermaßen den Kommentar zu diesem Hauptteil. Wenn wissenschaftliche Zivilisation ein Gut sein soll, so müsse notwendig jeder Gewinn an Erkenntnis von einem solchen an Weisheit begleitet werden, d. h. an richtiger Auffassung des Zweckes des Lebens (l. c. S. 12). Noch wichtiger als Erkenntnis ist „the life of the emotions“. Eine Welt ohne Freude und ohne Liebe (affection) wäre eine Welt ohne Wert. Wo „respect for what is best in man“ fehlt, wird die technische Vollkommenheit der Wissenschaft nur gefährlich (l. c. S. 278 f.). (Sperrungen vom Ref.).

**Arnulf Molitor.**

## II. Ontologie.

**Die Kategorienlehre** von Franz Brentano. Mit Unterstützung der Brentano-Gesellschaft in Prag herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Register versehen von A. Kastil. Der Philosophischen Bibliothek Band 203. Leipzig 1933, F. Meiner. Ll, 405 S. M 7,—.

Das Buch zerfällt in drei Abschnitte. Der erste handelt vom Seienden im allgemeinm und von dem als seiend Fingierten, der zweite bringt einen

Vorentwurf der Kategorienlehre, der dritte bringt die drei letzten Entwürfe der Kategorienlehre.

Brentano geht in seiner Kategorienlehre von Aristoteles aus. Eine seiner ersten Schriften handelt *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles*. Zu den hierin berührten Problemen ist er immer wieder zurückgekehrt, um sich mehr und mehr von Aristoteles zu entfernen. Wie groß die Entfernung schließlich geworden ist, zeigt sich vor allem in seiner Auffassung des Verhältnisses Substanz—Akzidens. Die innere Wahrnehmung zeigt uns, so lehrt Brentano, daß im Erkennenden der Urteilende, im Urteilenden der Vorstellende „modal befaßt“ oder als „Subjekt“ eingeschlossen ist. Es liegt hier eine bloß einseitige Abtrennbarkeit vor, und nur wo eine solche vorliegt, kann nach Brentano von einem Subjekte gesprochen werden. Ist nun das in einem Modalbefassenden als Subjekt Eingeschlossene so beschaffen, daß es nicht selbst wieder ein Subjekt einschließt, so heißt es letztes Subjekt oder Substanz, und das es als modal befassende Ganze heißt Akzidens. Die aristotelischen Akzidentien wie Ausdehnung, Farbe, Beziehung u.s.w. sind überhaupt nichts Reales. Es sind Namen, die für sich überhaupt nichts bezeichnen, Worte, denen nur in Verbindung mit andern Worten eine Bedeutung zukommt (Synsemantika). In der Reinigung der Philosophie von derartigen fiktiven Realitäten sieht Brentano eine der wichtigsten Aufgaben der Sprachkritik.

Um das Verständnis der Ideen Brentanos zu erleichtern, werden nicht nur letzte und reifste Fassungen, sondern auch zahlreiche Vorentwürfe geboten. Eine ausführliche Einleitung wird dem Ganzen vorausgeschickt, die nach der Absicht des Herausgebers zweimal studiert werden soll, einmal zur ersten Orientierung, sodann zur Wiederholung und systematischen Zusammenfassung des ganzen Inhaltes. In der Tat wird durch diese Einleitung sowie durch fast 90 Seiten füllenden Anmerkungen das Studium des scharfsinnigen und originellen Denkers wesentlich erleichtert.

Fulda.

E. Hartmann.

**Vom Urgrunde des Seins.** Eine neue Wahrheitslehre. Von Otto Meyer. Oldenburg 1931, R. Schwartz. 8°. 102 S. M 1,80.

Was der Verfasser aufweisen und begründen will, ist nichts Geringeres als die „Ableitung des Seins aus dem Nichts“. Das geschieht durch folgende Erwägungen: Die Welt der Dinge existiert für uns nur als Vorstellung, sie ist nichts als ein „Geschautwerden“. Auch das Ich existiert nicht an sich, sondern nur, insofern es denkt, es ist nichts als ein „Schauen“ der Dinge. Das Ich aber ist letzthin nicht das individuelle Ich, sondern das Welt-Ich, d. h. Gott. Schauen und Geschautwerden sind also die beiden Begriffe des Seins, Schauen ist die Substanz des Ich, Geschautwerden die Substanz der Welt. Nun drücken aber Schauen und Geschautwerden dieselbe Beziehung aus, nur in entgegengesetzter Betrachtungsrichtung, sie verhalten sich wie der positive und negative Ausdruck des mathematischen Richtungsbegriffs und heben sich gegenseitig auf. Nehmen wir die beiden Begriffe mathematisch,

so ergeben sie wie  $+a$  und  $-a$  die Summe 0. „Die Summe alles Seienden ist das Nichts“.  $I(\text{Ich}) + W(\text{Welt}) = 0$ . Das ist die Urgleichung des Seins. So wird das Nichts zum Urgrund des Seins, und da das Nichts als selbstverständlich keiner Erklärung bedarf, so ist durch diese Erklärung des Etwasseins aus dem Nichts das Problem des Seins restlos gelöst. Mit viel Scharfsinn weiß der Verfasser aus der Urgleichung auch die konkrete Wirklichkeit mit Raum und Zeit und raumzeitlichem Werden abzuleiten.

Die Ableitung ist bei allem tiefsinnigen Wortklang überraschend einfach. Nun wissen wir, wie aus dem Nichts das Etwas wird. Wie man statt 0 setzen kann  $+a - a$ , so zerlegt man das Nichts in  $I + W = 0$ . Dann bleibt die Summe Nichts, und die Summanden für sich stellen trotzdem die ganze Wirklichkeit dar. Man fragt sich nur, ob die „Urgleichung“ wirklich stimmt. Das ist offenbar nicht der Fall. Schauen und Geschautwerden erschöpfen die Wirklichkeit nicht. Es muß doch noch etwas sein, das schaut, und etwas, das geschaut wird. Schauen aber und Geschautwerden verhalten sich nicht wie  $+a$  und  $-a$ , sondern das eine wie das andere ist eine positive Größe. Ihre Summe ergibt deshalb keineswegs ein Nichts.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

### III. Naturphilosophie.

**Kant gegen Einstein.** Fragelehrbuch von S. Friedländer. Berlin 1932, Der Neue Geist-Verlag. gr. 8. 80 S.

Der Verfasser stellt in seinem Fragelehrbuch die Lehre Kants, den er mit den Augen von E. Marcus, des „echten Thronerben Kants“ sieht, der Relativitätstheorie gegenüber. Von der Wahrheit der „kritischen“ Philosophie so, wie sie von Marcus verstanden wird, ist er so fest überzeugt, daß er sagt: „Studiert Kants Beweise und verzichtet, wenn ihr sie dann noch bezweifelt, auf alles Philosophieren“. Das Büchlein zeigt — darin besteht sein Verdienst — daß eine Versöhnung von Kant und Einstein unmöglich ist. Friedländer geht aber noch weiter: er behauptet, daß die Relativitätstheorie auch physikalisch unhaltbar sei. Bei „Marcus“, so erklärt er, ist das Michelson-Morley-Experiment und das Fizeau-Experiment ohne Deformationshypothese und Transformation erklärt, und zwar durch eine neue Lichthypothese, die den Uebergang des Lichtes nicht nur von dessen Emittenten, sondern auch vom Rezipienten abhängig macht, also polar verfährt“ (32). — Bei den Physikern hat die neue Lichthypothese keinen Anklang gefunden. Wie hervorragende Naturforscher über die Relativitätstheorie urteilen, erhellt aus folgendem Satze von J e a n s (*Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis*, Stuttgart 1934, S.63): „Heute liefert die Relativitätstheorie eine Erklärung für eine ungeheure Anzahl von Naturerscheinungen, und wir kennen keine einzige Tatsache, die nicht damit in Einklang stünde“.

Fulda.

E. Hartmann.

**Du und die Natur.** Eine moderne Physik für Jedermann. Von P. Karlson. Mit 165 Zeichnungen von W. Petersen und 9 Tafeln. Berlin 1935, Ullstein. gr. 8. 355 S. *Nb* 6,—.

Karlson bietet uns eine ungemein frisch und lebendig geschriebene Einführung in die grundlegenden Ideen der modernen Physik. Der erste Teil des Buches behandelt die alte Physik, wie sie heute noch in der Technik und im Leben herrscht. Der zweite Teil schildert in geistvoller Weise den „Umsturz“ der Physik, der sich in den letzten Dezennien vollzogen hat. Hier ist die Rede von der Relativitäts- und der Quantentheorie, von dem modernen Denken über Raum, Zeit, Materie und Energie. Der Verfasser versteht es, die schwierigsten Probleme dem Leser nahezubringen durch eine originelle und nicht selten humorvolle Darstellung, die durch eine große Zahl köstlicher Bilder unterstützt wird.

Von besonderem philosophischem Interesse ist das Kapitel über Physik und Philosophie. Der Verfasser ist der Meinung, daß die Physiker und die Philosophen in ihrem Streite über die Kausalität meistens aneinander vorbei reden. „Kausalität, so schreibt er, bedeutet eine Form unseres Denkens, die wir nicht aufgeben können, wenn wir nicht überhaupt auf Wissen verzichten wollen. Aber ich glaube nicht, daß die Quantenmechaniker das wirklich tun wollen. Ihr Reich ist die Physik und die Physik allein. Gelegentliche unbefugte Uebergänge in fremde Gebiete können die Philosophen mit Recht zurückweisen“ (291). Das Wesen der neuen Physik wird kurz und klar so dargestellt: „Man kann versuchen, die Welt der Atome anschaulich zu behandeln als Gebilde in Raum und Zeit, wie wir es gewohnt sind, mit Ort und Bahn und Geschwindigkeit des Elektrons. Aber dann beginnt sogleich die Wirkung der Unschärfebeziehung; wir müssen auf strenge Kausalität verzichten — eben weil das Elektron selbst nicht zu wissen scheint, was es will — und uns mit Wahrscheinlichkeitsaussagen begnügen. Oder aber wir fordern strenge Kausalität; die Quantenmechanik ist bereit dazu — das Schicksal ihrer mathematischen Symbole weist keinerlei Unbestimmtheit auf. Aber dafür müssen wir die Anschaulichkeit opfern, die Darstellung in Raum und Zeit“ (333).

Der Verfasser hat seine Aufgabe, eine Physik für jedermann zu schreiben, in glänzender Weise gelöst.

E. Hartmann.

**Umsturz im Weltbild der Physik.** Gemeinverständlich dargestellt von E. Zimmer. Mit einem Geleitwort von M. Planck und 58 Abbildungen. München 1934, Knorr & Hirth. gr. 8. 264 S.

In einem einleitenden Kapitel kennzeichnet der Verfasser in ebenso anschaulicher wie lehrreicher Weise den Unterschied zwischen der Naturbetrachtung Goethes und Newtons. Dort ist die Natur ein geistbeseeltes Kunstwerk, eine große Harmonie von Erkennen und Fühlen, hier löst sie sich auf in eine abstrakte Begriffswelt mathematischer Formeln. Da die Methode Goethes bisher noch keine objektiven Resultate geliefert hat, bleibt uns



nichts anderes übrig als den mühsamen Weg der Newtonschen Forschung nachzuwandern, ein Weg, der übrigens die Mühe des Wanderns reichlich lohnt, wie gerade die letzten Jahrzehnte der Physik so glänzend bewiesen haben.

Die beiden ersten Kapitel behandeln das Wesen der Materie und des Lichtes in der klassischen Physik von Galilei über Newton bis Einstein. Im dritten Kapitel, betitelt die Lichtquanten, überschreitet der Verfasser die Schwelle der klassischen Physik und betritt jenes Neuland, in das immer tiefer einzudringen, das Glück des heutigen Physikers ausmacht. Es wird gezeigt, daß wir zwei Lichttheorien haben, die beide gleich notwendig und doch miteinander unvereinbar erscheinen. Die beiden folgenden Kapitel behandeln den Bau des Wasserstoffatoms und der höheren Atome. Auch hier stoßen wir auf scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten. Die Atommodelle suchen unvereinbare Dinge, die klassischen und die Quantenvorstellungen miteinander zu vereinen. So kamen die Physiker mehr und mehr zu der Ueberzeugung, daß ein fundamentaler Neubau erforderlich sei. Eine neue und tiefere Mechanik mußte geschaffen werden, die für kleinste Körperchen zu den Gesetzen der Quantenphysik, für größere Körper aber zu den Gesetzen der klassischen Physik führt. Die folgenden Kapitel zeigen, wie dieser Neubau in zweifacher Weise aufgeführt wurde durch Schrödinger und Heisenberg, sie bringen die von Born gegebene wahrscheinlichkeitstheoretische Deutung der Materiewellen und stellen endlich die Ueberlegenheit der neuen Anschauungen über die alten in helles Licht.

Das Schlußkapitel behandelt die wichtigsten Probleme der Naturphilosophie. Hier ist vor allem hervorzuheben die Ablehnung des Positivismus. Diese Geisteshaltung führt, wie der Verfasser im Anschluß an Max Planck zeigt, zum Solipsismus und zur Leugnung einer objektiven, d. h. einer vom Einzelforscher unabhängigen Wissenschaft. Allerdings erfassen wir nur das formale Verhalten der uns inhaltlich unerkennbaren Außenwelt. Es steht darum (nach Eddington und Jeans) nichts im Wege, etwas Geistiges als Grundlage (besser: als Ursache) der Welt anzusehen.

Das Buch von Zimmer, zu dem kein Geringerer als Planck eine Vorrede geschrieben hat, bietet dem Studium etwas größere Schwierigkeiten als das von P. Karlson. Dafür führt es tiefer in die Probleme der modernen Physik ein. Es kann allen, die der Ueberzeugung sind, daß der Philosoph die Physik seiner Zeit nicht ignorieren darf, angelegentlich empfohlen werden.

Fulda.

E. Hartmann.

#### IV. Psychologie.

**Die Seele des Menschen.** Versuch einer verstehenden Psychologie von A. Pfänder. Halle 1933, M. Niemeyer. gr. 8. VIII, 416 S. *M* 9.—

Das Buch will, wie schon der Titel besagt, nicht nur das Seelenleben, sondern auch die Seele selbst betrachten, und es will die Seele des Menschen nicht nur irgendwie erkennen, sondern auch verstehen. Es will uns Ant-

wort geben auf die Frage: Worauf zielt das Seelenleben seinem innersten Wesen nach? Um den Sinn des Seelenlebens zu erschließen, sucht der Verfasser die Grundtriebe der Seele bloßzulegen. Er unterscheidet zwei Gruppen von Grundtrieben, nämlich solche, die auf etwas gerichtet sind, was jenseits der eigenen Seele liegt, und solche, die sich auf die eigene Seele selbst und ihr Leben beziehen. Sie werden als transitive und reflexive Grundtriebe voneinander unterschieden. In jeder dieser beiden Gruppen werden fünf Triebe unterschieden: der Hab- und Abwehrtrieb, der Machttrieb, der Leistungstrieb, der Tätigkeits- und Wirkenstrieb und der Trieb nach Leben. Es wird dann untersucht, ob und wieweit das menschliche Seelenleben aus diesen Trieben verständlich gemacht werden kann. Es zeigt sich, daß aus diesen Trieben allein das Seelenleben nicht restlos verstanden werden kann. Ein volles Verständnis gewinnen wir erst dann, wenn wir auf den Urtrieb der Seele zurückgehen, nämlich auf den Trieb nach fortschreitender Selbstausszeugung. Der Sinn dieses Urtriebes ist: ich will auszeugen, was ich im Keime schon bin, ich will mich entfalten als personales, ethisches, soziales und religiöses Wesen.

Aber auch das so gewonnene Verständnis des menschlichen Seelenlebens ist noch nicht ganz abgeschlossen, solange das Ziel des Urtriebes, nämlich die menschliche Seele in ihrer vollen Auszeugung noch nicht hinreichend verstanden ist. Dieses Verständnis sucht der zweite Teil des Buches zu geben, indem er die „Idee“ der menschlichen Seele, d. h. die menschliche Seele so, wie sie bei voller Selbstausszeugung beschaffen sein würde, entwirft und schließlich noch dartut, daß die menschliche Seele mit einsichtiger innerer Notwendigkeit so sein muß, wie sie in voller Auszeugung ist.

Das inhaltsreiche Werk, das eine wertvolle Ergänzung der analytischen Art der Seelenforschung darstellt, muß als eine eindrucksvolle Leistung gewertet werden.

E. Hartmann.

**Der seelische Konflikt.** Von Stephan Krauß. Psychologie und existentielle Bedeutung. Stuttgart 1933, Ferdinand Enke's Verlag. gr. 8. VIII u. 126 S. Geh. M 8,80.

Die Schrift stellt an den, der wirklichen Gewinn aus ihr schöpfen will, nicht geringe Anforderungen. Das ist in gewissem Betrachte ein Lob. Allerdings ein Lob, mit dem ich ein aufrichtiges Bedauern verbinden muß: das überaus wichtige und interessante Problem, um das es sich handelt, ist nur allzu stückhaft und ausschnittweise erörtert. Der Verfasser fühlt das selbst klar. Wir sind ihm aber doch schon dankbar für das, was er uns bietet. Schade ist es besonders darum, daß die Konflikte auf religiösem und sittlichem Gebiete, wo sie doch von eindringlichster Kraft sind, nicht in ihrer vollen Bedeutung hervortreten. So wenig es durch die Not der Zeit möglich gewesen sein mochte, allen Beziehungen des Konfliktsproblems nachzugehen und die aus dem gesammelten Material gewonnenen Erkenntnisse zu veröffentlichen, die typischen religiösen Konflikte sind durch die gebotenen Beispiele kaum angedeutet, geschweige denn irgendwie vollständig

überblickt. Das Bekehrungserlebnis, die Persönlichkeitsänderung in Bekehrungen und Depressionen (worüber Edmund Schlink im Archiv für die gesamte Psychologie 70 (1929) Heft 1/2 sich ausspricht) durften eigentlich — trotz aller sonstigen Kürze — nicht so nebenhinaus gesetzt werden. Die Religionspsychologie ist damit recht karg abgefertigt worden. Doch will ich das positive Erträgnis gerne hervorheben.

Der Verfasser sucht den Fragen, die sich angesichts des seelischen Konflikts auftun, auf den Grund zu gehen. Er fügt nicht bloß empirisches Material — selbstgewonnenes und in der Weltliteratur vorgefundenes — zusammen, sondern will auch mit philosophischen Erkenntnismitteln deuten und verstehen. Erfreulicherweise klingt da und dort sogar ein praktisch-pädagogisches Interesse mit.

Nach einer kurzen Einleitung wird im ersten Abschnitt die Aufgabe und der Weg zur Untersuchung des Konfliktsproblems dargestellt „Unter Konflikt verstehen wir, so heißt es (S. 10), jenes psychische Geschehen, in dem zwei (oder mehrere) psychische Tendenzen miteinander in Streit liegen.“ Natürlich bedarf diese weite allgemeine Begriffsbestimmung einer näheren und genaueren Erläuterung. Sie wird zunächst im zweiten Abschnitt in Angriff genommen, in dem der Verfasser den Grundriß einer Psychologie des Konflikterlebnisses zeichnet. Die „Erscheinungslehre“ ist auf den etwas schmalen Boden der Berichte von zwölf Versuchspersonen und der Analyse von drei bedeutsamen geschichtlichen Selbstzeugnissen (Augustin, Amiel, Kierkegaard) aufgebaut. Die letzteren werden ja in eigene Sicht gerückt und ergeben so — verhältnismäßig wenigstens — ungleich mehr Ausbeute als die ersten zwölf Erlebnisbeschreibungen. Allerdings kann von einer Ausschöpfung etwa der augustinischen Fülle nicht die Rede sein. Durch Gilsons Augustinusdeutung allein — von anderen abgesehen — hätte unser Verfasser wesentlich nach der inneren Seite des Afrikaners hin Aufklärung empfangen können. Die — gewiß nicht uninteressante — formale Gliederung des letzten großen „Bekehrungs“-konfliktes im Garten zu Mailand müßte auf die vorausgegangenen Stufen der seelischen Emporbildung Bedacht nehmen. Und wo bleibt in der vorliegenden Schrift das Erlebnis der helfenden Gnade? Paulus sollte hier vor allen anderen genannt sein! Die feinen, aber doch im großen und ganzen gekünstelten Selbstzergliederungen Amiels zeigen zwar eine hohe Meisterschaft in der Vergegenwärtigung und Schilderung; ihrer „Echtheit“ dürfte aber doch etwas kritischer nachgegangen werden. Wenn Forscher vom Range des leider zu früh geschiedenen Girgensohn das bei Augustin in erheblichem Maße für geboten erachten, dann ist das eine beachtenswerte Mahnung von weitreichender Wichtigkeit. Für Kierkegaard hätte die in meiner Sammlung („Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion“) eben erschienene Untersuchung Bernhard Meerpohls über *Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards* (Würzburg 1933) fruchtbare Gesichtspunkte bieten können.

Im dritten Abschnitt wird die Bedeutung des Konfliktsproblems für die Prinzipienfragen der Psychologie erforscht. Krauß sieht den Konflikt als Erlebnisanzahnheit an und stellt sich auf den Standpunkt der Ganzheitspsychologie (S. 112). „Als gefühlseingebettete Ganzheiten sind auch die Konflikte zu betrachten“, lesen wir in dem Zusammenhang (S. 113). Die Diltheysche Strukturpsychologie kommt dieser sicherlich wertvollen Beurteilung besonders zu Hilfe (vgl. S. 115 ff.). „Wir sehen im Konflikt eine Doppelgründigkeit des Seins, das Eröffnen einer untergründigen Ebene, die ein zurückweichendes Verharren ermöglicht, eine Entzweigung des Jetzt findet statt in der Fülle der Person, ein Heraustreten, um sich ganz wieder hineinstellen zu können“ (S. 117). Die Konfliktkonstitution stimmt mit der Eigenart des Geistes überein; alle anderen Auffassungen, vorab die Psychanalyse, die diesen Befund nicht anerkennen, vermögen dem vollen Gehalt des menschlichen Konfliktes nicht gerecht zu werden (vgl. S. 117). Als „veränderte Seinsverfassung“ ist der Konflikt etwas durchaus Positives, Aktives im Seelenleben. Unser Verfasser meint hier natürlich den Konflikt als „Geisteskampf“, nicht als Triebgegensatz. Den „Gewissenskonflikt“ (S. 88 ff.) erschöpft er keinesfalls.

Der Konflikt wirkt als beste „Existenzerhellung“. Ganz im Sinne von K. Jaspers heißt es in der Schlußzusammenfassung (S. 123): „Das Wesentlichste aber ist wohl, daß mir durch den Konflikt mein innerer Aufbau klarer wird, daß ich die mir zur Verfügung stehenden Entfaltungsrichtungen und -kräfte kennenlerne, daß mir meine Struktur transparent wird. Aber erst Ich und Welt zusammen, so wie ich sie weiß und gerade ihren Zusammenhalt weiß, machen meine Existenz aus. Der Konflikt ‚erhellte‘ meine Existenz, er ist eine hauptsächliche Quelle meines Seinsverständnisses“ (S. 123).

Würzburg.

Georg Wunderle.

**Theorie der Willensfreiheit.** Von Dr. Arnold Gehlen, Privatdozent für Philosophie in Leipzig. Berlin 1933, Junker & Dünnhaupt. 8. 166 S.

A. Gehlen sucht eine Lösung des Problems der Willensfreiheit im Anschluß an die Philosophie des deutschen Idealismus, in dessen vergessenen Schätzen sich vieles finde, was unsere heutige Bedürftigkeit suche. Er glaubt feststellen zu müssen, daß an das Problem nur ein dialektisches Denken herankomme, das Widersprüche ertrage und vereinige. Die kritische Analyse finde im menschlichen Wollen immer wieder das Moment der Freiheit, aber auch das Moment der Notwendigkeit. Die rechte Lösung könne daher nur in einer Synthese von Freiheit und Notwendigkeit liegen. Auszuschalten sei jeder Versuch, Freiheit in einer nicht notwendigen Handlung zu suchen, weil nicht einzusehen sei, worin eine solche freie Entscheidung ihren Grund haben sollte und weil diese Freiheit Willkür und Zufälligkeit wäre. Alles Handeln entspringe notwendig aus dem innersten Wesen des Menschen, die Freiheit aber liege in der Bejahung des eigenen Wesens: „Freiheit ist

nicht Reaktivität, nicht Wahlfreiheit, nicht Willkür und nicht Wesensgemäßheit, sofern man dabei ein objektives, definierbares, fertiges Wesen annimmt. Denn Freiheit ist gerade ein Verhältnis des Wesens zu sich, Aneignung seiner selbst . . . Man soll in Freiheit das sein, was man sowieso ist.“

Der Verfasser bahnt sich den Weg zum Ziel in schwierigen, scharfsinnigen und deshalb lehrreichen Untersuchungen. Das Ergebnis befriedigt allerdings nicht. Ohne auf das einzelne einzugehen, sei nur bemerkt, daß die bloße Bejahung dessen, was ohnehin ist, den Sinn der Freiheit, wie sie das Leben aufweist und braucht, nicht erschöpft, und zweitens, daß die Freiheit als Bejahung, die sinngemäß die Möglichkeit einer Nichtbejahung voraussetzt, offenbar doch die Freiheit einer nichtnotwendigen Handlung ist.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Psychologie der Aszese.** Winke für eine psychologisch richtige Aszese von J. Lindworsky S. J. Freiburg 1935. 8°. VIII, 96 S. *№* 1.40.

Das Büchlein gibt eine klare und knappe Zusammenfassung alles dessen, was die neuere Psychologie der nach Vollkommenheit strebenden Seele zu sagen hat, damit ihre Bemühungen vor Fehlgängen und Kraftvergeudung bewahrt bleiben. Der Verfasser unterscheidet zwei grundsätzlich verschiedene Arten der asketischen Zielsetzung, je nachdem man das Ziel in die Erwerbung der Tugendhaftigkeit oder in die Gewinnung einer religiösen Gestalt setzt, und er macht es sich zur Aufgabe, dieser zweiten Art der Zielsetzung, der neben gewissen formalen Vorzügen noch eine Fülle von Motivierungskraft zukommt, die gebührende Würdigung der katholischen Aszese zu verschaffen. Von hohem Werte sind die Kapitel über die allgemeinen Hemmungen und Hilfsmittel des asketischen Strebens. Was hier über die Betrachtung und Selbstüberwindung gesagt wird, ist geeignet, weit verbreitete irrige Ansichten richtigzustellen. So wird das Büchlein zu einem Leitfaden der Aszese und dank der dem Verfasser zu Gebote stehenden Erfahrung sogar zu einem praktischen Lehrgang asketischer Schulung.

Das gut ausgestattete Büchlein bietet überdies noch ein vollständiges Verzeichnis sämtlicher wissenschaftlicher Veröffentlichungen des Verfassers.

E. Hartmann.

## V. Ethik.

**Einführung in die Ethik.** Auf Grundlage der Erfahrung von G. Heymans. 3. Aufl. Leipzig 1934, J. A. Barth. gr. 8. 323 S. *№* 10,—.

Heymans behandelt die Probleme der Ethik nach empirisch-analytischer Methode. Man darf diese Methode nicht mit einer empiristischen oder relativistischen Geisteshaltung verwechseln. Heymans kommt ebenso wie in seiner Erkenntnislehre (*Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*) und in seiner Metaphysik (*Einführung in die Metaphysik*) auch in der Ethik zu einer entschiedenen Ablehnung der empiristischen und rela-

tivistischen Theorie. Er geht aus von der sittlichen Billigung oder Mißbilligung, welche wir täglich in uns selbst erleben und sucht die zunächst noch unbewußten Kriterien, die unseren sittlichen Urteilen zugrunde liegen, aus den letzteren zu rekonstituieren. Er kommt so zu Urteilen, die den Charakter innerer Notwendigkeit und evidenter Allgemeingültigkeit an sich tragen. Einen festeren Grund, so erklärt er mit Recht, als die klare Einsicht kann es auf ethischem wie auch theoretischem Gebiete nicht geben.

Das erste Kapitel handelt von der sittlichen Beurteilung im allgemeinen. Hier unterscheidet der Verfasser scharf zwischen Motiv und Neigung. Die Motive sind die einzelnen momentan gegebenen Vorstellungen, auf deren Verwirklichung sich die nachfolgenden Wünsche beziehen; die Neigungen, die allgemeinen und dauernden seelischen Anlagen, kraft deren jene Vorstellungen diese Wünsche hervorrufen. Der Charakter eines Individuums ist die Gesamtheit seiner Neigungen in ihren gegenseitigen Stärkeverhältnissen. Die einzelne Handlung, so führt er weiter aus, ist das Produkt aus Charakter und Motiven (44). Hiermit bekennt er sich zum Determinismus. Der Indeterminismus ist nach seiner Meinung psychologisch unannehmbar und für die Ethik unbrauchbar. Alle Einwände, die man gegen den Determinismus erhebt, hält er für Mißverständnisse, die zum Teil darauf beruhen, daß man den Determinismus mit dem Fatalismus, die Kausalität durch den Willen mit einer Kausalität ohne den Willen verwechselt (104).

Das zweite Kapitel untersucht die Kriterien der sittlichen Beurteilung. Die verschiedenen Hypothesen über das letzte Kriterium der sittlichen Beurteilung werden mit großer Gründlichkeit an der sittlichen Erfahrung geprüft. Vom individualistischen Hedonismus wird gezeigt, daß er bei der ersten Berührung mit den einschlägigen Tatsachen zusammenbricht. Auch der universalistische Hedonismus (Utilitarismus) kann, wie der Verfasser in gründlicher Auseinandersetzung mit H. Sidgwick dartut, den Tatsachen nicht gerecht werden. Besser bewähren sich „die intuitivistischen“ Hypothesen, d. h. jene, nach welchen die sittliche Beurteilung einer Handlung nicht auf der Vorstellung irgendwelcher davon zu erwartender Folgen beruht, sondern auf der unmittelbaren Einsicht, daß dieselben an und für sich wertvoll oder verwerflich sind (221). Unter diesen ist es schließlich die Objektivitätstheorie, die der sittlichen Erfahrung ganz gerecht wird. Diese verlangt, daß man die Dinge so bewerte, wie es ihrem objektiven Werte entspricht. Dieses Prinzip erweist sich, wie der Verfasser zeigt, fähig, von den gesamten Tatsachen der sittlichen Beurteilung nach Richtung und Intensität Rechenschaft abzulegen. Was dabei als kategorischer Imperativ vorausgesetzt wird, muß lauten: Betrachte überall die Dinge aus dem weitesten für dich erreichbaren Gesichtspunkt. Dieses Prinzip trägt den Grund seiner Evidenz in sich selbst.

Das dritte Kapitel behandelt die Anwendung des Prinzips im Leben. Es wird gezeigt, wie man sich und andere ethisch beurteilen, wie man sich

und andere erziehen soll. Wir finden hier eine Reihe praktischer Winke, die von großer Seelenkenntnis und hohem ethischen Feingefühl Zeugnis ablegen.

Das ungemein klar geschriebene Buch bringt eine Fülle trefflicher Ideen — vor allem ist die gründliche Widerlegung des Hedonismus und Utilitarismus hervorzuheben — es kann aber wegen seiner deterministischen Haltung nicht restlos befriedigen. Gerade die „empirische“ Methode zeigt mit aller Klarheit, daß die sittliche Beurteilung stets die Ueberzeugung von der Freiheit des Willens voraussetzt. Das Bemühen, den Indeterminismus vom Fatalismus zu unterscheiden, kann nicht zum Ziele führen. Mit Recht bemerkt H. Groos (*Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus*. München 1931, S. 11): Entweder man schreibt dem Menschen das Vermögen zu, eine Reihe von Geschehnissen von selbst anzufangen, dann ist man . . . Indeterminist, oder man gibt zu, daß der Mensch nur ein Durchgangspunkt ist für von außen kommende und nach außen führende Kausalreihen, dann ist man . . . Fatalist. Ein drittes gibt es nicht. Und Joel schreibt in seinem Buche *Der freie Wille* S. 303: „Der moderne Determinismus ist nicht ein gemilderter, sondern ein potenziert Fatalismus; denn er nimmt den Menschen ganz und läßt ihm keinen Rest von Eigensein.“

Fulda.

E. Hartmann.

**Moral, Wille und Weltgestaltung.** Von Karl Menger. Grundlegung zur Logik der Sitten. Wien 1934, Springer. IV u. 143 S.

Der der mathematischen Oeffentlichkeit durch seine Dimensionstheorie bekannte Autor ist in der Wahl des Titels des Werkchens wenig glücklich gewesen. Was man gewöhnlich unter „Moral“ versteht enthält es nicht, ja will es nicht enthalten, also keine normative Ethik. — Ein Standpunkt, der durchaus in der Richtung der neupositivistischen Einstellung des Verfassers liegt. Was er bietet, ist im wesentlichen eine systematische Theorie des logischen Zusammenhangs von Normen (nicht Normen selbst), eine Theorie, die mit Hilfe eines dem logistischen mehr oder minder nachgebildeten Symbolismus entwickelt wird. Es gibt für M. keine ethische Intuition, noch verstandesmäßige Begründung des Guten, des Wertes, der Gerechtigkeit; die Stellungnahme zu derlei Fragen beruht vielmehr auf einem „Geschmacksurteil“, auf einem „Wollen“, nicht auf einem Erkennen. Man könne z. B. nicht ohne ein solches bloßes Geschmacksurteil entscheiden, welcher Wirtschaftszustand der bessere sei: möglichst große Gesamtmenge der vorhandenen Güter bei sehr ungleicher Verteilung, oder gleichmäßige Verteilung bei geringer Güter-Gesamtmenge. (Damit wird — mittelbar — der Utilitarismus Bentham's u. a. verworfen, wie auch von M. Schlick, der jedoch explizit dagegen Stellung nimmt.) Nicht auf die (bloße) Berufung auf die Gerechtigkeit, sondern auf die Feststellung der Konsequenzen jeder dieser beiden Weltgestaltungen komme es an. (Man könnte da fragen, in was anderem die Gerechtigkeit letzten Endes besteht.) „Der Gläubige hat . . . ein außerordentlich geschlossenes

Weltbild. Gerade vom logischen Standpunkt wird dies . . . zu wenig betont.“ Aber auch hier fehlt das Willensmoment nicht, . . . sondern . . . ist in die Annahme der Grundvoraussetzungen verlegt, . . . im Akt oder . . . Zustand des Glaubens enthalten.“ M. bezeichnet zusammenfassend seine Ausführungen als die „restlos veräußerlichte Ethik der Entschlüsse“ „die Moralen werden gleichsam identifiziert mit den Gruppen der ihnen rein geschmacks-, willens- und entscheidungsmäßig anhängenden Menschen . . .“ „Und es entspringen dieser Auffassung völlig strenge positive Folgerungen (welche, wird aus dem Werkchen nicht recht klar), so daß exaktes Denken in der Ethik auch zu Positivem führt, . . . sich durchaus nicht in bloßer Kritik erschöpft.“ Jene bloße Theorie des logischen Zusammenhangs will also doch eine „Ethik“ sein, nicht als „bloße Spielerei und scholastische Spitzfindigkeit“, als „Ethistik“ erscheinen. Was aber die Scholastiker betrifft, so will M. „bei jeder Gelegenheit . . . gerade wegen ihrer sog. Spitzfindigkeiten . . . betonen, daß wenigen Gelehrtengruppen von seiten nicht an sie heranreichender Nachfolger schwereres Unrecht geschehen sei als den großen Forschern des katholischen Mittelalters.“ (Sperrungen vom Ref.)

**Arnulf Molitor.**

**Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik.** Von D. Baumgardt. Leipzig 1933, F. Meiner. gr. 8. XII, 384 S. *M* 15,—.

Das vorliegende Werk will uns erzählen von dem Ringen des menschlichen Denkens um den Sinn des Lebens und die Bedeutung des sittlichen Verhaltens. Er will dem Forschen der modernen Ethik nach Gut und Böse in seinem Zusammenhang mit den letzten Sinndeutungen des Gesamtdaseins nachgehen.

Der erste Teil behandelt die Ethik Kants, die in einem systematischen Querschnitt dargestellt und einer gründlichen Kritik unterzogen wird. Der Sinn der Kantischen Ethik ist bekanntlich sehr umstritten. Um sich im chaotischen Gewirr der Meinungen der Kantinterpreten zurechtzufinden, bedient sich der Verfasser mit bestem Erfolge eines Leitfadens, der ihm von Kant selbst dargeboten wird. Kant hat nämlich keinen Zweifel darüber gelassen, daß es ein und dieselbe Vernunft ist, die in theoretischer und praktischer Absicht nach Prinzipien a priori urteilt. Er hat das größte Gewicht gelegt auf die strenge Parallele zwischen der Analytik des Verstandes und der Analytik der moralischen Vernunft.

Mit Hilfe dieses Leitfadens gelingt es dem Verfasser, manche Dunkelheiten der Ethik Kants besser aufzuhellen, als dies bisher dem Neukantianismus oder der neuesten Kantforschung gelungen ist.

Auf diese Weise treten vor allem die Inkonsequenzen des Kantischen Denkens auf das deutlichste hervor. Während z. B. nach der Grundintention der Kritik der reinen Vernunft das formale Apriori nur in strenger Korrelation zu einem materialen Aposteriori irgendwelche objektive Bedeutung in sich enthalten kann, wird in der Ethik jede Bezugnahme auf einen materialen



Inhalt als überflüssig, ja als schädlich hingestellt. Dasselbe Verfahren, auf die Erkenntnis angewandt, müßte ergeben, daß auch aus der Erkenntnis der Natur jeder Erfahrungsgehalt ausgeschlossen würde. Auch die transzendente Deduktion des Sittengesetzes zeigt sich, von der konsequenten Methode der Kritik der reinen Vernunft aus besehen, als unstatthaft. Es zeigt sich: nicht das reine Formgesetz der Vernunft, nicht der Typus dieses Gesetzes bildet das Kriterium für Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des Inhaltes, sondern eine schon vorausgesetzte Ordnung der Dinge. Bei dieser Darlegung setzt sich der Verfasser eingehend mit der jüngsten metaphysischen Kantinterpretation, mit der methodischen Stellungnahme Schelers sowie mit Heideggers Heroisierung der Kantschen Ethik auseinander.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit den Gegnern des ethischen Rationalismus: Herder, Hemsterhuis und Jakobi. Hier läßt der Verfasser die Kritik mehr zurücktreten. Es kommt ihm vor allem darauf an, die seelische Eigenart und die innere Entwicklung dieser Denker herauszuarbeiten. Ein besonderes Verdienst hat er sich dadurch erworben, daß er das bisher noch lange nicht hinreichend erfaßte Material der ethischen Grundgedanken Jakobis in möglichster Vollständigkeit vorgelegt und entwicklungsgeschichtlich gewertet hat.

E. Hartmann.

## VI. Religionsphilosophie.

**Das Phänomen des Glaubens.** Von Hans Reiner. Dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts. Halle (Saale) 1934, Max Niemeyer. 8. XII und 256 S. Geh. *M* 8,—; geb. *M* 9,50.

Das Problem des Glaubens und der gläubigen Haltung findet in der heutigen Wissenschaft eine besondere Pflege. Nicht bloß aus rein religiösem Interesse; die ganze Zeitstimmung, die dem Intellektualismus so feindlich gegenübersteht, ist vielleicht noch mehr dazu angetan, die Fragen von Glauben und Gefolgschaft wieder und wieder zu vergegenwärtigen. Darum müssen solch ernstliche Bemühungen, wie Hans Reiner im vorliegenden Werke sie unternimmt, geschätzt und begrüßt werden.

Des Verfassers Absicht ist, wie der Untertitel deutlich macht, von vorneherein eine philosophische; im Sinne der Existenzialphilosophie, an deren Hauptvertreter Heidegger er sich vor allem anschließt, kann er sie sogar als „metaphysische“ bezeichnen. Im einzelnen entbehrt aber erfreulicherweise die Darstellung durchaus nicht der phänomenologisch-psychologischen Aufhellung. Fast möchte ich sagen, in letzterer Hinsicht sei die Arbeit fruchtbarer geworden. Schon wegen der reichen Beziehungen zum Leben, die dadurch erschlossen wurden.

Die Erörterung ist selbstverständlich auf den religiösen Glauben ausgerichtet. Die Widmung: „Den Kämpfern um Gott seit Anbeginn“ läßt den Winkel dieser Richtung ziemlich klar erkennen. Ich vermisse bei der

Deutung des Glaubensphänomens eine einläßlichere Heranziehung der katholischen Untersuchungen. Es ist nicht gut verständlich, wie dem Verfasser die Arbeit Newmans und die daran anknüpfende katholische Diskussion so wenig bekannt bleiben konnte. Zu manchen Fragen, besonders etwa zur Frage des „Wagnisses“ im Glauben hätte sich der Vergleich mit Newman förmlich aufdrängen müssen.

Es ist nicht möglich, den Anschauungen des Verfassers in Einzelheiten zu folgen; es ginge nicht ohne starken Widerspruch gegen eine ganze Reihe von Aufstellungen. Er will den Glauben als Glauben der Glaubensreligion, als heilbringenden Glauben behandeln. Gottesverehrung gehört ihm nicht notwendig zur Religion! Der Glaube ist nach seiner existenzialtheologischen Terminologie „ganz und gar geworfener Glaube! Oder (theologisch gesprochen): Der Glaube ist ganz und gar Gnade!“ (S. 163). Wie stimmt dazu die ausführliche Ermittlung auch der menschlichen Bedingtheiten der gläubigen Stellungnahme und der gläubigen Haltung? Und „Gnade“ ohne Gottesverehrung? . . . Der Glaube erscheint als „eine rein tatsächlich und ohne Grund in mir aufbrechende Gewißheit“ (S. 163). Es steckt viel Mystisches in dieser Meinung, die manches Mal einer genauen Durchdenkung nicht standhält, so interessant und förderlich der eine und der andere Punkt auch sein mag. Reiners Stellung zum Christentum dürfte einigermaßen zu ersehen sein aus folgenden Sätzen: „Vielleicht besteht die Möglichkeit einer neuen Religion, einer neuen Auslegung des Glaubens, die den Einwänden der Kritik nicht so preisgegeben ist, wie die christliche. Und die doch an Größe nicht hinter dieser zurücksteht. Ob uns ein Prophet geschenkt wird, der diese Religion aus letzten Tiefen entwirft, liegt aber nicht in unserer Macht“ (S. 244).

Würzburg.

Georg Wunderle.

**Le Dieu de Bergson.** Par E. Rideau, Professeur de Philosophie au Collège Saint-François d'Evreux. Paris 1932, F. Alcan. 16<sup>o</sup>, 138 p. 15 fr. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.)

Bergsons „L'Évolution Créatrice“ ist im wesentlichen Kosmologie, das Gottesproblem tritt in ihr zurück, und Bergson selbst betont, daß es hier noch nicht eigentlich in Angriff genommen sei. Was über Gott gesagt wird, ist unklar und widerspruchsvoll. Obwohl Gott geistige Natur, Freiheit und schöpferische Tätigkeit zugesprochen wird, scheint das göttlich Absolute doch mit der kosmischen, unpersönlichen, schöpferischen Lebenskraft zusammenzufließen. In dem Werke „Les deux Sources de la Morale et de la Religion“ hat Bergson nunmehr seine Lebensarbeit durch eine „Religionsphilosophie gekrönt. In der Ueberzeugung, daß die Philosophie als solche das Gottesproblem nicht befriedigend lösen könne, weil das Absolute der Metaphysik nicht Gott im religiösen Sinne sei, knüpft Bergson an das religiöse Erleben der großen Mystiker an und übernimmt von ihnen die

Antwort: Gott ist die ewige persönliche Liebe. In der Religion selbst unterscheidet Bergson zwei Grundformen: die statische Religion mit einem Vorherrschen der Tradition, des Gesetzes, der äußeren Form, und die dynamische Religion, die in unmittelbarem religiösem Erleben begründet ist.

É. Rideau untersucht das Verhältnis der Gotteslehre Bergsons zum katholischen Dogma. Schon von Anfang an gab es Berührungspunkte zwischen Bergson und der christlichen Weltanschauung. Gegenüber dem Zeitgeist des Materialismus und Mechanismus war Bergsons begeisterte und begeisternde Philosophie der Freiheit des Geistes ein Weckruf von erfolgreicher Bedeutung. Andererseits bestanden hier so tiefe Gegensätze, daß drei Hauptwerke Bergsons 1914 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden. Durch die Religionsphilosophie Bergsons, die geradezu an die christliche Religion anknüpft, ist nun die Kluft überbrückt und zum Teil ausgefüllt worden. Diese Entwicklung der Philosophie Bergsons auf das Christentum hin wird von Rideau dargestellt und gewürdigt. Die Stellungnahme des Verfassers ist von großem Wohlwollen getragen. Doch kommen die noch verbleibenden kritischen Bedenken klar zum Ausdruck. Die Hauptschwäche und Einseitigkeit des Werkes „Les deux Sources“ sieht Rideau darin, daß Bergson die Mystiker als Vertreter eines „dynamischen“ Christentums aus dem lebendigen Zusammenhang von Kirche, Dogma und Liturgie heraushebt und hier einen Gegensatz konstruiert, während in Wirklichkeit für die großen, christlichen Mystiker Kirche und Dogma Lebensquell der Frömmigkeit waren.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Geistigkeit.** Axiologische Untersuchungen im Lichte der Philosophie des Ungegebenen. Von Martin Herpel. Berlin 1933, Junker & Dünnhaupt. 8<sup>o</sup>. 119 S.

M. Herpels Dissertation ist eine Einführung in die Gedankenwelt von Hermann Schwarz, eines Denkers, der sich bisher trotz seiner Bedeutung noch wenig durchzusetzen vermocht hat. Das Verständnis dieser Philosophie ist durch eine etwas eigenwillige Terminologie erschwert. Die Grundgedanken sind etwa diese: Ausgangspunkt ist die strenge Scheidung von Wert und Sein, auch in der Anwendung der Begriffe auf Gott. Gott ist kein Sein. Jede „Verseinlung“, die Gott zu einem Ding macht, ist eine Verirrung. Gott ist Idee. Die Idee hat kein eigenes Dasein, sie setzt und erfüllt sich in einem andern, das dadurch Bedeutung und Wert erhält, das „wesenhaft“ und „geistig“ wird. Gott in diesem Sinne ist nie als fertige Größe gegeben, er ist immer im Werden. Der Sinn des menschlichen Lebens ist das Werden Gottes in ihm, denn das Individuum ist das Mittel, der notwendige Ansatzpunkt für die „Geistigkeit“, um aufleben zu können. Der Mensch ist der Geburtshelfer Gottes. Notwendig dazu ist die selbstlose Hingabe, um Gefäß der Geistigkeit zu werden. Das Verhältnis von

Gott und Mensch nach H. Schwarz kennzeichnet der Verfasser mit den Worten: „Gott ist in mir Geistigkeit über mir. In mir: er ist gegenüber meinem Bloßwirklichen eine überwiegende Anderheit, er ist das Wesentliche, das Geistige, das mir Verwesentlichung, Vergeistigung antut. Ueber mir: er ist selbstschöpferische Erstheit, deren Selbstverwirklichung meine Wirklichkeit begründet.“

Man wird Hermann Schwarz Tiefe nicht absprechen können. Die scharfe Trennung von Wert und Sein entspricht einem Grundzug der modernen Wertphilosophie. Aber wenn Gott als Wert kein eigenes Sein hat, so bleibt es ein Rätsel, woher das Sein der Welt stammt und woher Gott ohne Sein die Kraft nimmt, sich selbst in der Seinswelt durchzusetzen. Das ist einer der Gründe, weshalb die bedeutendsten Vertreter der Wertphilosophie (z. B. H. Rickert) schließlich doch über die Welt der Werte zum Begriff eines Absoluten fortschreiten, in dem Wert und Sein zusammengeschlossen sind.

Der Verfasser ist bemüht, die schwierigen Gedankengänge des von ihm hoch verehrten Meisters dem Verständnis nahezubringen und in den Zusammenhang der Philosophie der Vergangenheit und Gegenwart zu stellen. Er stellt sich nicht vorbehaltlos auf denselben Standpunkt, glaubt aber die Lösung der letzten Probleme in dieser Richtung suchen zu müssen.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Kritik des Christentum.** I. Teil. Rekonstruktion der Tat Christi in ihrer philosophischen Bedeutung. Von Konrad Wilutzky, Dr. der Rechtswissenschaft und der Philosophie. Leipzig 1933, O. R. Reisland. 8°. 34 S. *M* 1,50.

Die Kritik des Christentums von Wilutzky ist im engen Anschluß an des Verfassers Buch „Wissenschaft und Christentum“ geschrieben, und die Grundgedanken sind in diesem bereits enthalten. Das Christentum ist nach Wilutzky die einzige Religion, die mit der Wissenschaft in demselben Kulturraum zu bestehen vermag. Hätte die Religion eine theoretische Erkenntnis zur Grundlage, so wäre sie allerdings heute wissenschaftlich überwunden, denn die Wissenschaft weiß nichts von Gott. Aber die Religion entspringt aus einem praktischen Lebensbedürfnis, sie ist Widerstandskraft gegen das Leid. Christi große Tat ist die Entdeckung des großen Gesetzes der Liebe, das identisch ist mit dem Wesen der natürlichen Religion.

Das Eintreten des Verfassers für das Christentum als Grundlage der abendländischen Kultur berührt sympathisch. Was er zum Wesen des Christentums rechnet, gehört gewiß dazu, es gehört dazu aber auch die Offenbarung der göttlichen Liebe im Erlösungswerke. Das Christentum ist mehr als natürliche Religion, und die natürliche Religion ist mehr als ein praktisches Verhalten, sie schließt den Glauben an eine höhere Wirklichkeit in sich.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Typen religiöser Anthropologie.** Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosoph. Denken von Orient und Okzident. Von J. Wach. Tübingen 1932, J. C. B. Mohr. gr. 8. 42 S. *M* 1,50.

Die Bemühungen der beiden großen mittelalterlichen Denker Albertus Magnus und Thomas von Aquin um eine philosophische Anthropologie im Anschluß an Aristoteles, fortgesetzt mit andern Vorzeichen durch Nietzsche, Dilthey, Scheler, Klages, Jaspers, Heidegger u. a., werden vom Verfasser in der vorliegenden, vergleichenden religionswissenschaftlichen Studie als Grundlage benutzt zu weiteren Untersuchungen über Wesen, Ursprung, Natur und Bestimmung des Menschen, wie sie sich in den verschiedenen Religionen herausgearbeitet, und es wird gezeigt, daß im Griechentum das Logosprinzip sich als Lehre vom Menschen finden. Diese wird vom Verfasser typologisch durchgesetzte, und in der Philosophie des Christentums, Judentums, Islams für die Auffassung vom Menschen der Kreaturgedanke bestimmend wurde. Brahmanismus, Hinduismus, Jainismus, Buddhismus und die ostasiatische Philosophie werden nach ihrer Lehre vom Menschen kurz charakterisiert. Im ganzen wird man mit den Gedanken des Verfassers einverstanden sein können; in Einzelheiten jedoch ist ein tieferes Erfassen der Problematik sehr zu wünschen. So befremdet die Gleichsetzung von Christentum, Judentum und Islam als „Offenbarungsreligionen“.

H. Feis.

**Der Ursprung der Gottesidee.** Band 5: Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens u. Australiens. Von P. W. Schmidt S. V. D. XXXVIII, 921 S. Geh. *M* 27.—, geb. *M* 29,50.

Die Ungeduld, mit der die endgültige Zusammenfassung und Schlußfolgerung als Ergebnis des gewaltigen Werkes von P. W. Schmidt vielerorts erwartet wurde, konnte durch den vorliegenden Band noch nicht gestillt werden. Der Verfasser fand es nötig, wesentliche Ergänzungen zu bieten, um so den weitschichtigen Stoff wirklich zu einer geeigneten und ausreichenden Unterlage für den Aufbau des Systems seiner ethnologischen und religionswissenschaftlichen Erkenntnisse auszubauen.

Die Straffheit in der Zusammenhaltung des gesamten Materials hat durch diese Weise der Hinzufügung gewiß nicht gewonnen; darüber ist sich vor allem der Verfasser selbst vollkommen klar. Trotzdem ist der Ueberblick über das Ganze für denjenigen, der P. Schmidts Stoffanordnung und Deutung bisher eingehend studiert hat, nicht unmöglich geworden. Das setzt bei der geradezu ungeheuren Fülle des Ganzen eine außergewöhnlich durchdringende Arbeit des Verfassers voraus. Sie zeigt sich nicht bloß in der Verbesserung wesentlicher Einzelheiten, sondern vor allem in der Formung und Darstellung des manchmal sehr spröden Materials. Es ist selbstverständlich, daß man hier dem Verfasser nicht auf allen Wegen folgen muß. Manche werden seiner Verwertung von Tatsachen und namentlich von Mythen den Einwand entgegensetzen, er sei dabei schon allzusehr von seiner Urmonotheismustheorie geleitet, um die Berichte mit voller

Unbefangenheit aufnehmen zu können. Ich fürchte, dieser Vorwurf werde bei den verschiedenen Schöpfungsmythen besonders erhoben werden. Der veraltete Evolutionismus hat gewiß kein Recht dazu; denn seine „Deutung“ der Tatsachen ist offenkundige Verdrehung und Umbiegung. Wer P. W. Schmidt das nämliche Verfahren im Kampfe gegen den Evolutionismus vorhält, tut ihm schweres Unrecht an. Das ist entschieden zurückzuweisen. Etwas ganz anderes will mit dem Bedenken ausgedrückt sein, unser Verfasser betone da und dort vielleicht doch zu einseitig die Möglichkeit urmonotheistischer Auslegung. Daß eine ganze Reihe von Tatsachen überwältigend in dieser Richtung wirken, kann vom vorurteilsfreien Leser kaum ernstlich bestritten werden. Dann schlägt es nicht viel, wenn er methodisch an dem und jenem Punkte den Grad der Wahrscheinlichkeit einer Deutung anders beurteilt.

Was nun den Inhalt des vorliegenden Bandes selbst anlangt, so sei bemerkt, daß die hier gebotenen „Nachträge“ allermeist Ergänzungen zum zweiten Bande des Gesamtwerkes sind. Sie bringen also zum großen Teil neue Forschungen über die Religionen des nordamerikanischen Urkulturkreises. Dazu treten wichtige Ergänzungen zu den im dritten Bande dargestellten Religionen der Urvölker Asiens und Australiens.

Der Verfasser hat in seiner (Weihnachten 1933 geschriebenen) Vorrede mitgeteilt, daß das Manuskript zum sechsten Bande bereits fertig vorliege. Dazu können wir nur voll Bewunderung glückwünschen. Wir sehen diesem Abschluß mit größter Spannung entgegen.

Würzburg.

Georg Wunderle.

**Unendlich.** Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie und Theologie. Von A. Antweiler. Freiburg i. B. 1934, Herder. gr. 8. XII, 200 S. *M* 4,—.

Mit dem Unendlichen beschäftigen sich vor allem drei Wissenschaften: Die Mathematik, die Philosophie und die Theologie. Da liegt die Frage nahe, wie sich das mathematische und das philosophische Unendliche zu dem theologischen verhält und ob sich vielleicht die Ergebnisse der Mathematik und der Philosophie für die Theologie verwerten lassen. Dies ist das Thema der fleißigen und anregenden Arbeit von A. Antweiler.

Im ersten Teile verteidigt der Verfasser gegen Kant die Möglichkeit einer unendlichen Größe. Sodann sucht er, mit allerdings nicht ganz einwandfreien Argumenten, zu zeigen, daß die Mathematik die unendliche Zahl nicht entbehren kann. Dabei tritt er mit Entschiedenheit für die heute vielfach bekämpfte Cantorsche Mengentheorie ein. Der Abschnitt über das Unendliche in der Philosophie beschränkt sich auf eine Erörterung der Bedeutung des Unendlichkeitsbegriffes für die Philosophie Hegels. Der letzte Abschnitt behandelt das Unendliche in der Theologie. Sein Ziel ist es, die Unendlichkeit als das metaphysische Wesen Gottes zu erweisen. Der Erreichung dieses Zieles scheinen die Ausführungen über das mathematische Unendliche zunächst im Wege zu stehen. Wie kann das Wesen Gottes in der Unendlichkeit bestehen, wenn es auch ein außergöttliches Unendliches

gibt? Der Verfasser beseitigt diese Schwierigkeit, indem er den großen Unterschied, ja den tiefen Gegensatz hervorhebt, der zwischen der göttlichen und der geschöpflichen Unendlichkeit besteht. Zugleich aber betont er, daß trotz dieses Gegensatzes das mathematische Unendliche ein gewisses Licht auf die Geheimnisse des unendlichen Gottes wirft. **E. Hartmann.**

## VII. Soziologie.

**Grundformeln sozialer Spielregeln.** Eine soziologisch-ethische Untersuchung zur Grundlegung der Sozialpädagogik. Von Josef Pieper. Freiburg i. Br. 1933, Herder & Co. 8°. 124 S. Kart. *№* 3,20.

Es ist nicht leicht, die Grundformen sozialer Gebilde befriedigend zu klassifizieren. Fast jeder Soziologe hat sein eigenes Schema. J. Pieper übernimmt die *Grundformen der Mehrschaften* von Johann Plenge, ein Schema, das naturgemäß auch nicht frei von Schwächen ist, aber doch manche Vorzüge hat. Plenge unterscheidet nach der verschiedenen „Hafttiefe“ des Bandes, das die vereinigte Menschheit verbindet, „Kreise“ und „Gruppen“. Jene haben die größere, diese die geringere Hafttiefe. Die Grundgestalten des Kreises sind Gemeinschaft, Gesellschaft und Organisation. „In der Gemeinschaft steht im Vordergrund das Gemeinsame der Mitglieder; die Gesellschaft ist zwar innerlich bejahte Verbindung, aber von auf sich selbst gestellten, ihre Einzelhaftigkeit betonenden und bewahrenden Ichen; die Organisation ist Zusammengliederung zu gemeinsamem Werk nach den besonderen Anlagen und den besonderen Funktionen des Einzelnen.“ Die Grundgestalten der Gruppe bezeichnet Plenge als Masse, Kräftesystem und Gliederungsgefüge. Diese Grundgestalten treten in der Wirklichkeit nicht in reiner Form auf, sondern als Strukturelemente der konkreten Gebilde. Pieper kennzeichnet kurz das Wesen dieser Grundformen. Dabei korrigiert er die seit Tönnies beliebte Unterbewertung der Gesellschaft gegenüber der Gemeinschaft. Die ausschließliche Betonung des Gemeinschaftlichen würde den Eigenwert der Persönlichkeit in Frage stellen, während die Gesellschaft ihn zur Geltung kommen läßt.

Nach dieser Charakteristik der Grundformen der sozialen Gebilde, sucht Pieper ihre „Spielregeln“ zu bestimmen. Unter sozialer Spielregel versteht er „die mit einem bestimmten zwischenmenschlichen Verhältnis unmittelbar gegebene, ihm immanente Norm des wechselseitigen Zueinanderhaltens der Beziehungspartner.“ Wie der Verfasser selbst zugibt, lassen sich gegen diesen Terminus Bedenken erheben, aber es ist ein prägnantes, gut verständliches Wort. Pieper weiß diese Spielregeln mit feinem Verständnis für die nuancierten Forderungen des Lebens herauszuarbeiten und durch treffliche Beispiele zu veranschaulichen. So ist das Buch sehr geeignet, einen klaren Durchblick durch die Strukturelemente der sozialen Gebilde und der Sozialpädagogik eine gute Grundlage zu geben. Infolge

seiner vorzüglichen Darstellungsform liest man es nicht nur mit Gewinn, sondern auch mit Genuß.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Das Reich des Abendlandes.** Von Fritz v. Haniel-Niethammer. München u. Berlin 1932, R. Oldenbourg. 8. 160 S. *M* 3,80.

In kurzen, aber gehaltvollen und fein ziselierten Essays zeichnet der Verfasser ein Gesellschafts- und Staatsideal, das den Weg in eine bessere Zukunft weisen könnte. Dem modernen, auf den Grundsätzen des Liberalismus aufgebauten, von Klassenhaß und Parteigeist zerrissenen Staat stellt er in Anlehnung an das mittelalterliche Weltbild eine christliche, organisch auf der natürlichen Grundlage der Stände sich aufbauende, aus den tiefsten Lebensquellen schöpfende Gesellschaftsordnung entgegen. Der Verfasser geht in seinen Reflexionen so weit ins Einzelne und Konkrete, daß er beherzt auch z. B. die Judenfrage, die preußische und österreichische Frage anfaßt, aber alles ist von hoher Warte gesehen und hineingestellt in den Zusammenhang der Urwesenheit und Urgesetze des Seins. Charakteristisch für Geist und Stil des Ganzen sind gleich die ersten Sätze, die hier eine Stelle finden mögen: „Die entscheidenden Dinge geschehen lautlos im Geheimen, Verborgenen. Wirklichkeit im vollsten und tiefsten Sinne des Wortes ist das, was man nicht hören und sehen kann. Nur die Zerstörung, die Gewalt, geht mit Donnern und Dröhnen, mit Blitzen und Flammenzeichen vor sich. Aber alles, was ist und lebt, ist unmerklich im Geheimen entstanden. Es hat noch niemand einen Baum wachsen hören.“

F. Sawicki.

### VIII. Geschichte der Philosophie.

**Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles.** Von J. Stenzel. Berlin, 1933. B. G. Teubner. 2. erw. Aufl. gr. 8°. VIII. 188 S. *M* 10,—.

Die erste Auflage dieses Werkes (1924) erfährt hier insofern eine Vertiefung und Erweiterung, als der Verfasser seine Auffassung von dem platonischen Begriff der Ideen eigentlich neu unterbaut durch die Annäherung dieses Begriffes an die Bedeutung der Zahl. Kommen die Ergebnisse dieser Untersuchungen hauptsächlich für die Spätphilosophie Platons in Betracht, so fällt doch von hier aus neues Licht auf die Philosophie des jungen Plato. Ein weiterer Wert der mathematischen Eigentümlichkeit der Ideenlehre des älteren Plato springt dann sofort ins Auge, wenn man Plato und Aristoteles nebeneinander sieht in der Zeit ihres gemeinsamen Philosophierens. Hat Werner Jäger in seinem Aristoteles-Werk (1923) den Stagiriten als den Platoniker gezeigt, so hat sich Stenzel in dem vorliegenden Buche bemüht, die Entwicklung Platons zu zeichnen bis zu dem entscheidenden Punkte, an dem die gemeinsame Entwicklung beider Denker einsetzt. Von hier aus eröffnet sich dann eine Sicht in die letzte Fassung



platonischen Denkens. Durch Einbeziehung besonders der mathematischen Untersuchungen der letzten Jahre über das Mathematische bei Plato und Aristoteles dürfte es Stenzel jetzt wohl gelungen sein, eine endgültige Deutung der platonischen Ideenlehre des älteren Plato gegeben zu haben. Dagegen sind die „inneren Gründe“ für die Beibehaltung der Kapitel über die Zahlendiairesis nicht einsichtig. Durch eine teilweise entgegengesetzte Haltung diesem Problem gegenüber würde m. E. das eigentliche Thema tiefer erfaßt und für die Spätphilosophie Platons fruchtbarer ausgewertet.

Bonn.

H. Fels.

**Aristotelis de anima libri tres** Graece et latine edidit, versione auxit, notis illustravit P. Siwek S. J. Rome 1933, Universitas Gregoriana. kl. 8. 88, 128, 144 p. 7 L.

P. Siwek S. J., der als gründlicher Aristoteleskenner bekannt ist, schenkt uns hier eine kritische Ausgabe der drei Bücher über die Seele. Er bringt den griechischen Text nach der Ausgabe von Biehl, notiert die wichtigsten Varianten in Anmerkungen, gibt zu dem Texte noch eine in ihrer Klarheit vorzügliche lateinische Uebersetzung und endlich noch am Schlusse eines jeden Bändchens kurze notae, die zum Verständnis der Darlegungen des Stagiriten wesentlich beitragen. Das handliche Büchlein dürfte vor allem für Seminarübungen geeignet sein.

Fulda.

E. Hartmann.

**Sancti Augustini Doctrina de cognitione.** Textus selectos collegit et notis instruxit L. W. Keeler S. J. Fasc. 11 der Series philosophica. Roma 1934, Universitas Gregoriana. kl. 8. 80 S. 6 L.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die Erkenntnistheorie des hl. Augustinus durch Aneinanderreihung der in den verschiedenen Büchern desselben zerstreuten Texte in ihrem systematischen Zusammenhang vor unseren Augen erstehen zu lassen. Er gruppiert die Texte um fünf Hauptprobleme. Es sind das die Fragen vom Verhältnis zwischen Wissen und Glauben, um das Bewußtsein als Ausgangspunkt unseres Erkennens, um das Wissen von den Körpern und dem rein Geistigen und endlich um die Leistung des ratio inferior. Schwierigere Texte werden in Anmerkungen erläutert und vor allem durch Parallelstellen dem Verständnis nähergebracht. Auch dieses Heft dürfte sich für Seminarübungen sehr praktisch erweisen.

Fulda.

E. Hartmann.

**Die Weltanschauung des Mittelalters.** Von Heinrich Schaller. München 1934, Verlag R. Oldenbourg. 169 S. M 6,—.

Seitdem von Hertling das bekannte Werk Heinrich von Eickens (*Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1887) kritisiert und Troeltsch durch eine gründliche Erforschung der Sitten- und Soziallehre des Mittelalters (= M. A.) die Eickensche These von der Spannung

zwischen Askese und Herrschaftstendenz im mittelalterlichen Leben aufgehoben hat, ist ein Wandel in der Bewertung der mittelalterlichen Kultur eingetreten, der sich u. a. in Landsbergs geschichtsphilosophischen Reflexionen (1922), in dem Sammelwerk von Hirsch (1930) und in der kulturgeschichtlichen Arbeit Bühlers und der *Beiträge* kundgibt. Sowenig die Aufklärung sich einen Zugang zur Philosophie des M. A. bahnen konnte, so sehr haben neuscholastische Bewegung und „Historismus“ seit der Romantik an der Erschließung der mittelalterlichen Geisteswelt gearbeitet und in ihr nicht nur monumentale philosophische Systeme von origineller Kraft, sondern auch den zeitbedingten Ertrag naturwissenschaftlichen Denkens, historischen und philologischen Forschens und psychologischen Tiefsinns erkannt. Die Revision des Geschichtsbildes der Renaissance seit Burckhardt hat den Humanismus bis an das 12. Jahrhundert hinaufgerückt und Züge des modernen Menschen auch in den Gestalten des 13. und 14. Jahrhunderts entdeckt. Das Ergebnis dieser vielseitigen Forschung haben H. O. Taylor (*Medieval mind*, 1911) und E. Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale* 1932), für die Kulturgeschichte Burdach, Bühler, Schnürer u. a. zusammenzufassen gesucht. Die mittelalterliche Weltanschauung ist seitdem von P. Th. Hoffmann für das Zeitbild um 1000 dargestellt worden (1922).

Einen neuen Versuch unternimmt Heinrich Schaller, Schüler von Driesch, Krueger, Litt und Wirth, in einer gedrängten Charakteristik der geistigen und religiösen Welt des M. A. Ohne die geschichtsphilosophische und methodologische Problematik der letzten Zeit über Sinngehalt und Abgrenzung des M. A. zu berühren, wendet der Vf. den von Breysig und Spengler eingeführten allgemeinen kulturmorphologischen Begriff des M. A. auf seinen Versuch an. Aus den Faktoren Antike, Christentum und Germanentum leitet auch er die Entstehung der abendländischen Kultur ab. Er betrachtet dabei das Christentum als orientalisches Element, dessen Eigenart in der jüdischen Ethik des Sündengefühls und durch die Eickensche These bezeichnet ist (S. 6). Daneben erscheint das antike Element als der weibliche Teil, zusammengesetzt aus platonisch-ptolomäischer Kosmologie, neuplatonisch-dionysischem Gradualismus und augustinischer Geschichtsmetaphysik (S. 5, 14). Der Gradualismus wird (S. 15) gekennzeichnet als die alles durchwaltende Stufenordnung des Gottesreiches der christlichen Heilslehre, die sich in der hierarchischen Ordnung wie in der Ordnung der Natur widerspiegelt. Er wird als schöpferische philosophische Leistung eines Plotin und Dionysius (die Echtheitsfrage spielt bei dem Vf. keine Rolle) sowie der großen christlichen Denker anerkannt, jedoch mit dem darin enthaltenen orientalischen Dualismus weltanschaulich abgelehnt, weil er dem germanischen Naturinstinkt, Kraftgefühl und Herrschaftswillen widerstrebt (S. 6, 15). Dieses Germanentum ist das 3. Element der mittelalterlichen Synthese, gleichsam ihr schöpferischer männlicher Teil, der sich in Volksbrauch und Dichtung, Volksreligion und kultischer Anpassung an die germanische Tradition durchgesetzt hat. Die Verschiedenheit dieser

beiden Grundelemente hat der Synthese jene Spannung und Unausgeglichenheit verliehen, welche sich in der deutschen Kultur bis heute offenbart (S. 6, 8 ff.). Nach diesen substantiellen werden die formalen Elemente der mittelalterlichen Weltanschauung geprüft. Doch begegnet uns dabei keineswegs eine Entwicklung der scholastischen Methode, die als wesentliches Moment mittelalterlichen Denkens der Philosophie und historischen Kritik der Neuzeit hat standhalten müssen, wofür der Vf. an den von ihm nicht genannten Werken von Grabmann, Dempf und Ude eine bequeme Orientierung gehabt hätte. Vielmehr erblickt er in der nach Höffding (warum nicht Cassirer?) gekennzeichneten Denkform der Analogie, die der Symbol- und Dogmenbildung freien Raum läßt, den wesentlichen formalen Wesenszug der Philosophie und Theologie des M. A. (S. 11.) Weiter rechtfertigt er den Autoritäts- und Offenbarungsglauben, und zwar als Voraussetzung (und Folge?) des grundlegenden Dogmas von der Heilsnotwendigkeit der Kirche (S. 13). Wenn er damit vereinbar findet die wissenschaftliche geistige Freiheit, welche die Gelehrten von Karl dem Großen bis zu Friedrich II. bekundet haben, so entspricht er der von ihm selbst vertretenen Ansicht, daß alle Erkenntnis und Forschung weltanschaulich gebunden sei (S. 45), und verteidigt die mittelalterliche Denkform, die dem Glauben den Primat vor einer geregelt wirkenden Vernunft zuerkennt, gegen die alte liberale Fabel von der die Wissenschaft vernichtenden sogenannten geistigen Gebundenheit des M. A. (S. 13, 43, 74). Weiter erscheint ihm das mittelalterliche Denken in seiner konstruktiven Kraft und systematischen Einheitlichkeit bedingt durch wenige inhaltliche Prinzipien, die als Kernpunkte christlicher Philosophie aufgezählt werden: der positiv bewertete theozentrische Universalismus, der Gradualismus, beide verknüpft zum organischen Weltbild, ferner der Vorsehungs- und Heilsgedanke, der die Abhängigkeit des Menschen von Gott in zweifacher Richtung festlegt, doch beim Vf. keine nähere Erklärung findet. Der Gedankengang dieses Abschnittes wird noch einmal aufgenommen, wo mit der Vorführung scholastischer Systeme die Eigenart mittelalterlichen Denkens herausgestellt wird: faustische Dynamik und unbedingter Gültigkeitsanspruch im Sinne Spenglers für die Spekulation, universaler Herrschaftsanspruch im Sinne von Eickens für die Theokratie (S. 74).

Die realwissenschaftlichen Bestandstücke mittelalterlicher Weltanschauung werden zusammenhängend gewürdigt (S. 16 ff.). Die Kosmologie, vertreten in Kommentaren zum platonischen Timäus und Hexaëmeron, in systematischen Darstellungen de universo, in Enzyklopädiën und Summen der Theologie, behandelt die gesamte Natur einheitlich als Schöpfung Gottes und zusammenhängende Ordnung. Sie ist abhängig von dem Schöpfungsmythos der Bibel und in ihrer wissenschaftlichen Gestalt vor allem vom Timäus, dessen Gedankengang als Hauptwerk der Kosmologie des M. A. ausführlich wiedergegeben wird (S. 18 ff.). Unter den weiter ausgeführten kosmologischen Systemen, in denen man Gruppierung und Kritik vermißt, begegnet uns Bernhard Silvestris, den der Vf. mit dem Car-

notenser verwechselt. Mit dem Werken des Carnotenserschülers Wilhelm von Conches und des Honorius in einer Auswahl lateinischer Texte — die für den Zweck des vorliegenden Buches abzulehnen ist — gibt der Vf. Beispiele von ausgesuchter Seltsamkeit, anstatt die breiten Wege naturphilosophischer Spekulation und Forschung über Albert und die Engländer Neckham, Alfred, Bartholomäus, Robert Grosseteste und Roger Bacon, über die neuplatonische Tradition mit der Lichtmetaphysik des Dietrich von Freiberg und Witelo zu durchschreiten und die seit Duhem erforschten und neuerdings durch Dingler hervorgehobenen Ansätze einer modernen mathematischen Naturerklärung bei dem Zeitgenossen Petrarca Nikolaus von Oresme als Leistungen des Mittelalters zu würdigen. Das geschichtliche Denken des M. A. ist in seiner engen Verknüpfung mit der Kosmologie und seiner theologisch-eschatologischen Begründung dargestellt. Wenn der Vf. im Gegensatz zur Betrachtungsweise des 19. Jahrhunderts den „einzigartig ausgeprägten historischen Sinn“ des M. A. (S. 38) sowie die Festigkeit des moralisch-weltanschaulichen Standpunktes (S. 40) betont, so hätte er den Wert dieser Haltung durch den Hinweis auf die vielseitige chronistische, annalistische, biographische, universal-historische und geschichtsphilosophische Arbeit des M. A. belegen können, ferner durch die wiederholt untersuchte Kunst psychologischer und individueller Charakteristik der Dichtung und Geschichte, anstatt sich mit kurzen Texten aus der Einleitung der Chroniken des Otto von Freising und Eike von Repgow zu begnügen.

Den Kern der Darstellung bildet die Behandlung der großen philosophischen Systeme, die ihre Bewertung nach der Originalität ihrer Urheber finden. Das fragmentarische Mosaik ausgewählter Textstellen vermittelt dem Leser kein Bild dieser Systeme. Origenes, Augustin und der Areopagite aus dem Altertum, aus dem M. A. Johannes Scotus (nicht Scotus Erigena, wie der Vf. schreibt) und Duns werden mit Albert und Thomas vorgeführt. Die beiden Hochscholastiker, denen zum wenigsten die Gestalt Bonaventuras hätte beigesellt werden sollen, erscheinen in einem Gesamtbilde, das nicht als originelle Schöpfung, sondern als aristotelische Kompilation gekennzeichnet wird. Der Vf. bekundet hier seine Abneigung gegen den von ihm gründlich verzeichneten Stagiriten (S. 87 ff.), indem er nach dem Vorgange von Eucken die Unvereinbarkeit seiner Philosophie mit dem Christentum behauptet und die „heterogene Ehe zwischen Aristoteles und der Bibel“ (S. 90) als das die Scholastik und ihren Verfall bedingende Uebel aller christlichen Philosophie beklagt, während er Platon als die angemessene Basis christlichen Denkens gelten läßt. Hätte er Aristoteles mehr als nach dem kleinen Zeller gewürdigt und der Reihe seiner philosophischen Lehrer (in der Vita seiner Dissertation) einfügen können, hätte er die m. a. Rezeptionsgeschichte nach den neueren Forschungen studiert, so wäre sein Urteil über die Hochscholastik wohl anders ausgefallen. Er hätte an Gonzalez, Werner, Stöckl, Plassmann, Gilson, Sertillanges, Grabmann und Manser zuverlässige Führer für Thomas gefunden. Daß das

Verständnis des Aristoteles der Schlüssel zu Thomas ist, zeigt sich deutlich an dem Mißverständnis, dem sich der Vf. bei der Ableitung des Nominalismus aus dem Aristoteles (S. 92) und bei der Entwicklung der ontologischen Prinzipien in der Bewertung von Potenz-Akt (S. 89) aussetzt. An Thomas tadelt er mit Unrecht die Begrenzung der Willensfreiheit, indem er sich auf seinen Ratgeber für die mittelalterliche Philosophiegeschichte, Deussen, stützt (S. 93; vgl. Deussens *Philosophie des Mittelalters*, S. 438), anstatt etwa Wittmanns erschöpfende neue Darstellung *Ethik des hl. Thomas von Aquin*. München 1933) heranzuziehen, um sich über das Unzulängliche der Deussenschen Formel belehren zu lassen. An dieser Stelle kann man auch beklagen, daß weder der Nominalismus noch der lateinische Averroismus gewürdigt werden, daß für die Herrschaft der Logik und die Methodenlehre das Verständnis fehlt und daß der humanistische Gehalt des mittelalterlichen Wissenschaftsbetriebes nicht erschlossen ist. Neben der Scholastik findet die Mystik nicht die Behandlung, die man bei der Einstellung des Vf. erwarten sollte. In einer kurzen Charakteristik trennt er die (echte) pantheistische Mystik von der transzendenten des Ostens und des Katholizismus, wobei im Vorbeigehen Meister Eckhart erscheint, aber auf eine Darstellung der mystischen Theologie und Philosophie des M. A. verzichtet wird. Doch findet der gut erforschte Durchbruch des modernen Naturgefühls vom hl. Franz bis zur Renaissance auch beim Vf. Beachtung und Anerkennung.

Wo im 2. Teil des Buches die religiöse Welt des M. A. dargestellt wird, versucht der Vf. den mittelalterlichen „Katholizismus“ von neuem aus seinen Elementen abzuleiten und das Vorwiegen des orientalischemagischen Einflusses in Anlehnung an die Konstruktionen von Spengler und Otto zu erhärten. Hierüber mögen sich die Theologen mit dem Autor auseinandersetzen. Im Gegensatz zum Geschichtsbilde der Aufklärung ist der Vf. jedenfalls bemüht, die psychologisch-menschliche Seite der christlichen Religion, die Notwendigkeit und Bedeutung der weltlichen Macht der Kirche und die Größe ihrer Kulturleistung als Bewahrerin der Antike und als Schöpferin neuen Lebens darzutun. Das gleiche Bemühen gilt der dogmengeschichtlichen Erläuterung dieses Kapitels aus den Dekreten und Kanones des Tridentinums, das offenbar als fortgesetztes Mittelalter gewertet wird. Eine gewisse Sympathie bekundet sich bei der Schilderung des Mönchtums und des religiösen Volkslebens, deren Belege in das 17. Jahrhundert heraufführen und die mittelalterliche Substanz der Reformation deutlich machen (vgl. das neue Werk des Vf.: *Die Reformation*. München 1934). Zur Erklärung der Erscheinungen der künstlerischen Kultur, für die der Vf. eine besondere Vorliebe zeigt, versucht er die Herleitung aus dem nordischen Weltgefühl des Germanentums. Die Ueberschau endet mit dem Lobe des M. A. in seiner religiösen Kunst, die im Bau gewaltiger Kirchenhallen autochthon ihren eigenen einmaligen Stil entfaltet und in Musik und Poesie den innigsten und zartesten Empfindungen des Menschenherzens Ausdruck gegeben hat. Das Werk schließt mit der monumentalen

Dichtung Dantes, in welcher die Weltanschauung des M. A. ihre klassische Form erreicht.

Daß in diesem Gemälde die Welt des Sozialen gänzlich fehlt, ist weder begründet noch entschuldigt. Hätte doch gerade die Ueberschau des sittlichen und gesellschaftlichen Denkens und Lebens die Vollendung der mittelalterlichen Weltanschauung in der Einheit des Denkens und Handelns dargetan. Welt- und Lebensanschauung sind für das Mittelalter nicht zu trennen, wie sie durch den modernen Geist in einen theoretischen Subjektivismus und einen praktischen Individualismus auseinandergespalten worden sind. Die Festigkeit der Gemeinschaftsformen und die Strenge der Zucht des Lebens sind nur aus dieser Einheit zu erklären, die das individualistische Zeitalter zerstört hat und die Gegenwart wieder anstrebt. Helden und Heilige, zahlreich im Lichte der Geschichte und zahllos hinter Burg-, Stadt- und Klostermauern verborgen, sind die Produkte dieser Zucht mittelalterlicher Weltanschauung.

Die vom Vf. angeführte Literatur soll dem Leser weiterhelfen, ohne daß sie immer die besten und greifbaren Werke (Arnolds Kirchenhistorie!) nennt, wie z. B. die in diesem Referat angezogenen Schriften, Baeumkers glänzende Uebersicht über die Philosophie und die vom Vf. für die Einzelheiten zu wenig nachgeschlagene Neubearbeitung des Ueberwegbandes durch Bernhard Geyer. Seine Geschichtsphilosophie stützt sich auf Gobineau und Lamprecht, Breysig und Spengler, in der Grundauffassung stößt man immer wieder auf Eicken. Seinen eigenen philosophischen Standpunkt kann man deutlich als eine relativistische Mythenmetaphysik erkennen, die ihre Rechtfertigung in der Zeitlage und der Einstellung des Subjektes, ihre Form im „Mythus von dem Geheimnis“ hat (S. 45, 88, 109), wie denn Animismus, Polytheismus, Pantheismus, Materialismus, Energismus als solche mythische Anthropomorphismen nebeneinanderstehen, wobei sich der Vf. zur kosmischen, d. h. immanenten Mystik des Pantheismus deutscher Tradition bekennt (S. 101).

Bonn.

Erich Feldmann.

### Die Idee der mittelalterlichen Universität und ihre Geschichte.

Von Paul Simon. Tübingen 1932, J. C. B. Mohr. gr. 8. 38 S. *M.* 1,50.

Idee und Geschichte der Universität ist Idee und Geschichte der Wissenschaft überhaupt. Wie diese beiden Mächte aus einem „glühenden Enthusiasmus des Wissens“ hervorgewachsen sind, und wie der aristotelische sich gegen den platonisch-augustinischen Wissenschaftstyp durchsetzte und der mittelalterlichen Universität die Form gab, hat der Verfasser mit reichlicher Benutzung originärer Quellen dargestellt. Der Durchbruch des Aristotelismus bedeutet nicht nur die Verselbständigung der Philosophie und der anderen Wissenschaften gegenüber der Theologie, deren Vorrang anerkannt blieb, sondern auch den Uebergang von der Kloster- und Kathedralschule zur Universität, deren einheitliches, alle Einzelwissenschaften umfassendes Wahrheits- und Wissensideal sich fast bis in die Neuzeit erhielt, die im

Idealismus ein neues Wissensideal schuf. Die Schrift hält sich gleich weit entfernt von „verstiegener Romantik“, die nur zu erzählen weiß, wie schön es einmal war, wie auch von nutzloser Kritik, die das Rad des geschichtlichen Geschehens immer nur zurückdrehen möchte. **H. Fels.**

**Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik** vom Abälardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236). Von G. Englhardt. Münster 1933. Aschendorff. gr. 8°. XVI, 503 S. Preis *№* 22,75.

Das vorliegende Werk ist als 30. Band der *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* erschienen. Es will — nur historisch vorgehend — das Werden und die Wandlungen der Glaubenspsychologie des 13. Jahrhunderts schildern; gleichzeitig soll ein historischer Kommentar zur Glaubenspsychologie des hl. Thomas gegeben werden. Auf Grund eingehender Quellenstudien ist es dem Verfasser trefflich gelungen, ein großartiges Bild zu entwerfen von den glaubenspsychologischen Materialien des 12. Jahrhunderts. Im ersten Kapitel hat der Verfasser bewiesen, daß man über die wertvollen systematischen Leistungen der Gruppe der Porretaner nicht hinausgekommen ist. Weiterhin ist bedeutsam, daß die hochscholastische Glaubenspsychologie nicht unmittelbar an Hugo von St. Victor anknüpft. Im zweiten und dritten Kapitel zeigt Englhardt, daß sich aus der Problematik der Rechtfertigungs- und Tugendlehre, die z. T. bestimmt ist durch die nikomachische Ethik und aus einer großen Fülle metaphysischer, ethischer und psychologischer Voraussetzungen, die der Gegenstand eifriger Studien der Schulen des 12. und 13. Jahrhunderts waren, Fragen ergeben haben, die die eigentliche Beschäftigung mit der Glaubenspsychologie veranlaßten und die Entwicklung tiefgehend beeinflußten. Welche Wege die vorthomistische Philosophie und Theologie gegangen sind, wird in den Kapiteln 4—6 an Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne und Philipp den Kanzler sorgfältig nachgewiesen. In einem über 100 Seiten umfassenden „Anhang“ teilt der Verfasser eine größere Zahl wichtiger Stücke aus dem Quellenmaterial mit. — Da Englhardt außerordentlich gewissenhaft und sorgfältig die ihm vorliegenden Quellen benutzt und ausgewertet hat, soll ihm anstatt einer kritischen Würdigung — den es gibt hier nichts zu kritisieren, sondern nur anzuerkennen — der Dank ausgesprochen werden für die vielfachen Anregungen, die ich aus seinem über jedes Lob erhabenen, schönen Werke erhalten habe.

Bonn.

H. Fels.

**Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus**, gemessen an den Stufen der „abstractio“. Mit einem ausführlichen systematischen Sachverzeichnis und einer monographischen Bibliographie Albertus Magnus. Von U. Dähnert. Heft 4 der von W. Schingnitz herausgegebenen „Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie“. Leipzig Hirzel. gr. 8. XV, 277 S. *№* 9,20.

Dähnert stellt die Erkenntnistheorie Alberts am Leitfaden der „abstractio“ dar. Er findet bei Albert vier Stufen der Abstraktion. Die drei ersten treten uns entgegen in der Wahrnehmung, in der *imaginatio* und in der Phantasietätigkeit. Der höchste Grad der Abstraktion wird erreicht, wenn der *intellectus agens* durch Vermittlung von Phantasmen das eigentliche Universale heraushebt und von den *appendiciae* der Materie befreit. Dabei werden wiederum drei Unterarten fortschreitender Abstraktion unterschieden, die zur Physik, zur Mathematik und schließlich zur Metaphysik führen. Im letzten Teil wird die Bedeutung der Abstraktion für die Wissenschaft ans Licht gestellt.

Die Darstellung zeichnet sich durch Gründlichkeit aus und gibt uns ein treues Bild der Albertschen Erkenntnislehre. Das mit großer Sorgfalt bearbeitete Sachverzeichnis beschränkt sich nicht auf die bloße Aufführung der termini, sondern bringt nochmals eine übersichtliche Zusammenfassung der Albertschen Ideen. Ferner führt eine bibliographische Monographie in die moderne Literatur über Albert ein.

E. Hartmann.

**Der Thomismus und der Mensch in der Zeit.** Autorisierte Uebersetzung eines Vortrages von Jacques Maritain: *Le thomisme et la civilisation*. Von K. Holzamer. Köln 1933, Gilde-Verlag. gr. 8. 43 S. *Nb* 1,—.

Der um die Förderung thomistischen Denkens in Frankreich verdiente Philosoph Maritain gibt in diesem Vortrag eine dem Fachmann willkommene, dem Laien interessante Darstellung der Lehre des Aquinaten vom Menschen. An die Beantwortung der Frage, was man unter Thomismus versteht, schließt sich eine Betrachtung der wesentlichen Züge des Menschenbildes in der thomistischen Philosophie an. Für die moderne Auffassung vom Menschen sind nach Maritains Ansicht der theologische Pessimismus eines Luther und Jansenius, der philosophische Optimismus eines Descartes und der pädagogische „Naturalismus“ eines J. J. Rousseau maßgebend geworden. Das thomistische Bild des Menschen, wie es Thomas selbst gezeichnet hat, ist bestimmt durch die aristotelische Idee: *animal rationale*. Aus dieser Idee leitet der Verfasser die thomistische Gesellschaftslehre ab, die in der These gipfelt: „Die thomistische Gesellschaft ist radikal antiindividualistisch und radikal personalistisch“. Diese These wird sachlich begründet. Ueber die Betrachtung der Rangordnung der Werte gelangt Maritain zu der Erklärung, daß erst in der Hinwendung zu dem, was über den Menschen hinausgeht, zum „Suprahumanen“ und zum „Uebernatürlichen“, sich wahre Menschlichkeit erfüllt. Als Beispiel wird der „Mensch Thomas“ charakterisiert.

Bonn.

H. Fels.

**Duns Scoto.** *Summula. Scelta di scritti coordonati in dottrina a cura di Diomede Scaramuzzi O.F.M. (Testi cristiani 5) — Firenze 1932, libreria Editrice Fiorentina, 1932. 8°. LXIV, 302 p. 22 L.*

Die Sammlung *Testi cristiani*, die unter der Direktion von Professor G. Manacorda sich zum Ziel steckt, das Gedankengut der großen christlichen



Denker weiteren Kreisen zugänglich zu machen, hat im vergangenen Jahre die Reihe ihrer Veröffentlichungen durch eine „Summula“ der hauptsächlichsten Lehren des Johannes Duns Scotus bereichert. Die Zusammenstellung wirklich echter und guter Scotuszitate stammt aus der bewährten Hand des P. D. Scaramuzzi O. F. M. Der Verfasser, der sich auf dem Gebiete des Scotismus bereits einen Namen gemacht hat (cf. *Il pensiero di G. Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia*, Roma 1927; *la dottrina del B. G. Duns Scoto nella predicazione di S. Bernardino da Siena*, Firenze 1930; vergleiche auch des Verfassers Veröffentlichungen in den *Studi Francescani* III (1931) p. 33—69; IV (1932) 85—88; 296—319; V (1933) 197—217) gibt zuerst in einer guten „Introduzione“ einen Einblick in den Stand der bisherigen Scotusforschung (Kurze Lebensbeschreibung des Doctor Subtilis, Aufzählung seiner echten und unechten Werke mit Nennung der wichtigsten Codices, die bisherigen Scotusausgaben). Es folgt weiter eine summarische Würdigung der Lehre des Scotus, seine Stellung in der Tradition und sein Einfluß auf das Denken der folgenden Jahrhunderte. Dieser Einfluß kann und muß als ein wirklich fruchtbarer gewertet werden, wie die Anerkennung von zahlreichen Päpsten bis in unsere Tage hinein beweist (cf. p. XL). An die Einführung schließen sich die Texte der wichtigsten scotistischen Lehren (aus der Philosophie und Theologie) in lateinischer und italienischer Sprache an. In vier Abteilungen werden behandelt: Mensch — Gott — Jesus Christus — Moralisches und Soziales Leben. Mit viel Geschick und Feinsinn hat Scaramuzzi eine Fülle brauchbarer und klarer Scotuszitate zusammengestellt und ermöglicht es so auch Außenstehenden, sich ein Bild von dem wahren Antlitz der Lehre des Scotus zu machen. Zu begrüßen ist es, daß der Verfasser auch solche Partien der scotistischen Doktrin berücksichtigt hat, die bislang noch weniger bekannt waren: z. B. *Elevatio mentis ad Deum* (Gottesbegriff) p. 110 sqq., der scotistische Gottesbeweis p. 122 sqq.; *Königtum Christi* p. 188 sqq.; *Kirche* p. 200 sqq. u. a. Die italienische Uebersetzung ist flüssig und klar und hält sich im allgemeinen an den Originaltext, was bei dem eigenartigen Stil des Scotus nicht immer leicht ist.

Das Werk, das zuerst heftig angegriffen, aber dank des Eingreifens eines Mitgliedes der Päpstlichen Universität Gregoriana bereits in Italien seine Feuerprobe bestanden hat (cf. *La Civiltà Cattolica* LXXXIII (1932), p. 466—475; LXXXIV (1933), p. 162—165) verdient auch bei uns weitgehende Beachtung.

München.

P. Timotheus Barth O. F. M.

**Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern.** Von Hermann Schwamm. (Philosophie und Grenzwissenschaften, Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie.) V. Bd., 1.-4. Heft. Innsbruck 1934, Druck und Verlag von Felizian Rauch. Pr. *№* 10,—.

Diese Arbeit behandelt ein wichtiges Problem der mittelalterlichen Philosophie und Theologie auf streng quellenanalytischer Grundlage. Es

handelt sich um die schwerwiegende Frage, wie die Kontingenz und die Willensfreiheit des Menschen noch neben dem göttlichen Vorherwissen bestehen kann. In der Gegenwart hat Nicolai Hartmann die Behauptung vertreten, daß jeder Gottesbegriff zum strengsten Determinismus, zur Erötung der Autonomie des Sittlichen hinführt und hat deshalb zwecks Rettung der sittlichen Persönlichkeit den Atheismus gefordert. Schon hieraus ersieht man die große sachliche Bedeutung der Art, wie die führenden christlichen Philosophen und Theologen das Problem zu lösen versuchten. Die Lehre des Scotus wird zum Ausgangspunkt genommen, derjenigen des Thomas und des Heinrich von Gent gegenübergestellt. Sodann kommen die ersten Kritiker (Thomas Anglicus, Petrus Aureoli, Thomas von Wilton, Wilhelm von Occam), die gleichzeitigen Franziskanertheologen, die unmittelbaren Schüler des Scotus und die übrigen ersten Scotisten zu Wort. Die Schrift, eine gründliche historische Untersuchung, schließt mit einer kurzen Angabe über die Beziehungen des Walter Chatton und Johann von Mirecourt zur scotistischen Lehre.

Würzburg.

H. Meyer.

**Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme.** Von E. Borchert. Bd. XXXI, Heft 3 der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters“. Münster i. W. 1934, Aschendorff. gr. 8. XVI, 112 S. *M* 5,60.

Der Verfasser entwickelt in kritischer Auseinandersetzung besonders mit der französischen Literatur die Geschichte des Bewegungsbegriffs im späteren Mittelalter: Er zeigt, wie sich in allmählicher Loslösung vom Weltbild des Aristoteles unter dem Einfluß der Ideen des hohen Mittelalters die moderne naturwissenschaftliche Auffassung von Ort und Zeit und Bewegung und ihrer graphischen Darstellbarkeit entwickelt hat. Es handelt sich vor allem um die Fragen: Was ist Bewegung? Wie ist sie zu definieren? Welche Bedeutung hat die sog. Impetustheorie für die philosophische Fassung des Bewegungsbegriffes? Inwieweit ist die Scholastik des 14. Jahrhunderts, besonders Nicolaus Oresme, über den aristotelischen Bewegungsbegriff hinausgekommen, und welche philosophische Einsicht hat Oresme vom Bewegungsbegriff gehabt? Die gründliche Schrift bietet uns einen durch eingehende Quellenforschung gesicherten Ueberblick über die naturphilosophischen Strömungen des 14. Jahrhunderts, die in ihrem Entstehen bis in die Antike zurückreichen und in ihren Auswirkungen noch heute von Bedeutung sind.

Fulda.

E. Hartmann.

**Magistri Joannis de Ripa O.F.M. doctrina de praescientia divina.**

Inquisitio historica auctore Hermanno Schwamm (Analecta Gregoriana I). Rom (o. J.). 8°. XII u. 227 S.

Die Anzeige dieses ausgezeichneten Buches, das ohne Uebertreibung ein Meisterwerk genannt zu werden verdient, ist leider durch verschiedene Umstände verzögert worden. Es behandelt einen bisher wenig bekannten

Franziskaner, den Mag. Jo. de Ripa oder de Marchia, Doctor difficilis zu benannt. Dieser bedeutende und einflußreiche Theologe lehrte um 1350 zu Paris und schrieb um dieselbe Zeit einen sehr ausführlichen Kommentar zum ersten Sentenzenbuche. Schwamm hat Ripas Lehre vom Vorherwissen Gottes vor allem deswegen zum Gegenstande seiner Untersuchung erwählt, weil diese Lehre dem sog. streng thomistischen oder bannesianischen System, das das göttliche Vorherwissen durch prädeternierende Dekrete zu erklären sucht, ähnlich ist.

Da der Verfasser selbst auf S. 45 f., 66, 85, 106 f. und 142—145 die vorher sehr ausführlich dargelegten Lehren Ripas kurz und klar zusammenfaßt, wird man es uns erlassen, diese Lehren hier im einzelnen zu skizzieren; wir beschränken uns auf die Mitteilung der Hauptthese: Nicht die göttliche Ewigkeit (wie Thomas v. A. im Anschluß an Boethius, De consolatione philosophiae, lib. V, prosa 6, lehrt), nicht die Unermeßlichkeit des göttlichen Verstandes (wie die Nominalisten behaupten) ist das Erkenntnismedium, wodurch Gott alle zukünftigen Ereignisse mit unfehlbarer Sicherheit vorherweiß; dies Medium können auch nicht die notwendigen Ideen im göttlichen Geiste sein, da eine kontingente Wahrheit nie aus einem notwendigen Grunde folgen kann, dies können nur kontingente Denkinhalte (rationes intrinsecae contingentes) sein. Diese rationes cognitivae contingentes kommen zustande durch Willensdekrete, durch die Gott seinen eigenen Willen innerlich zum Handeln nach außen prädeterniert. Zwischen diesen Dekreten und den außergöttlichen Wirkungen besteht nur eine necessitas consequentiae causalis. So erkennt also Gott alles Zukünftige, auch die freien Handlungen der Menschen, in seinen inneren Prädeternationen.

Im zweiten Teil seines Buches sucht Sch., gestützt auf die Zeugnisse von Petrus von Candia, Johannes von Basel und anderer nachzuweisen, daß Ripa die Grundgedanken seines Systems aus Duns Scotus entlehnt hat, daß er diese Gedanken konséquent zu Ende gedacht und durch Eigenlehren bereichert habe. Das letzte Ziel, das Schw. offenbar verfolgt, ist der Nachweis, daß nicht der hl. Thomas, sondern Duns Skotus der wahre Begründer der Lehre von der Erkenntnis des Zukünftigen durch die göttlichen Willensdekrete sei.

Inzwischen hat Sch. in einer neuen Studie: *Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen* (Philosophie und Grenzwissenschaften III, 5) Innsbruck 1931, 67 S., bewiesen, daß im 14. Jahrhundert die Erklärung des göttlichen Vorherwissens durch Willensdekrete als eine im Gegensatz zur Thomistischen Theorie stehende Eigenlehre der skotistischen Schule betrachtet wurde.

Da Sch. die ausführliche Darstellung der Lehre des Dr. subtilis einer eigenen Monographie vorbehalten hat, so wäre es verfrüht, hier bereits näher auf das Verhältnis der skotistischen Theorie zur sog. streng thomistischen einzugehen. — Die Untersuchungen von Sch. zeigen sehr eindringlich, daß der Einfluß des Dr. subtilis ein viel tieferer und breiterer gewesen ist, als

man bisher angenommen hat, daß er sich selbst in positivem Sinne auf die gegenrhetorische Schule erstreckte.

Dorsten i. W.

P. Pacificus Borgmann O. F. M.

**Francesco Barbaro.** Früh-Humanismus und Staatskunst in Venedig.

Von Percy Gothein. Berlin 1932, Verlag Die Runde. 419 S.

Leinwd. № 15,—.

Francesco Barbaro (1398—1454), führender Staatsmann Venedigs und einer der edelsten Humanisten, verfaßte mit 17 Jahren das Buch *De re uxoria*, durch das er seinen Namen unsterblich machte. Bevor dem Verfasser des vorliegenden gehaltvollen Werkes das Wort erteilt wird zur Charakteristik der einzigartigen Persönlichkeit Barbaros, sei kurz der Inhalt des die Fachliteratur weit überragenden Buches skizziert. Auf Grund einer großen Fülle bisher unbekannter Dokumente, die z. T. in der Bibliographie verzeichnet sind, entwirft Percy Gothein ein Bild von der Herkunft, Jugend und den Bildungsmächten, aus denen die geistige Gestalt Barbaros kraftvoll herausgearbeitet wird. Wir sehen hinein in die zeitgenössische Literaturbewegung, die in Barbaros Plutarchübersetzung und in seinem genannten Werk *De re uxoria* ihren reichen Niederschlag gefunden hat. Mit den bedeutendsten Humanisten seiner Zeit steht Barbaro im regen Gedankenaustausch, der den Typus „Renaissancemensch“ in ein neues Licht rückt, und so zur Korrektur der althergebrachten Ansicht über die Renaissance auffordert. Francesco Barbaro ist „der Mensch, der sich in der Vollendung lebendiger Ueberlieferung erfüllt. Sich selbst hat er gesehen als einen, der das Leben der Schau und des Schaffens versöhnen will. Damit bezeichnet er seine Mittelstellung zwischen dem betrachtenden Leben der gelehrten Humanisten und dem tätigen der Staatslenker. . . den Freunden galten seine Aeußerungen als Richtlinien für ihr eigenes Tun, den Feinden waren sie ein Markstein, den sie nicht übersehen konnten, ohne selbst zu Fall zu kommen . . . Durch seine eigene Lauterkeit bringt er alle, die ihm auf seiner Lebensstraße begegnen, dazu, sich in ihrer echten Form zu zeigen, und bei vielen ist er bestrebt, das Mindere von ihnen abzustreifen und ihr Wesentlichstes in Sein und Tat hervorzulocken“. — Ueber den Rahmen einer bloßen Monographie hinaus ist Gotheins Werk ein sehr wertvoller Beitrag zur allgemeinen Kultur- und Geistesgeschichte der Renaissancezeit.

H. Fels.

**Nikolaus von Cues und der deutsche Geist.** Ein Beitrag zur

Geschichte des Irrationalitätsproblems. Von Dr. Rudolf Odebrecht, Privatdozent für Philosophie an der Universität Berlin.

Berlin 1934, Junker & Dünnhaupt. 8. 56 S.

In tiefdringender Untersuchung erschließt die Studie von Odebrecht ein neues Verständnis für den Coincidenzgedanken bei Nikolaus von Cues. Nikolaus von Cues unterscheidet von der ratio den intellectus als höhere, irrationale Erkenntnisphäre, für die ähnlich wie für die göttliche Erkenntnis alle Gegen-

sätze in einer umfassenden Einheit aufgehoben sind. In dem Werke *De docta ignorantia* steht diese Art der Erkenntnis im Zusammenhang der negativen Theologie und der mystischen Gottesschau. Odebrecht zeigt nun, daß sie in späteren Schriften, losgelöst davon, allgemeines Prinzip einer neuen, eigentümlichen Wirklichkeitserfassung wird. Die große Tat des genialen Denkers ist der Versuch einer Strukturanalyse dieser ratio superior. Kreisförmig nennt Nikolaus den Logos des Intellekts. Wie im Kreisumfang Anfang und Ende zusammenfallen, „so ist auch die Bewegung des Geistes in seinem intelligiblen Teile kreisförmig, Anfang und Ende überall zusammenfügend: zeitloses Ganzheitsdenken, das immerfort als lebendige komplizierte Einheit in der vis discretiva der Ratio wirksam ist.“ Die Tiefe und Tragweite dieses Gedankens ist der folgenden Zeit nicht aufgegangen, und so ist „das eigentliche erkenntnistheoretische Vermächtnis“ des Kardinals ohne Nachfolge geblieben. Hamann allein hat von den Späteren Verständnis für dieses Prinzip, das „ihm mehr wert ist, als alle Kantische Kritik.“

Odebrecht sieht in der Grundauffassung des Nikolaus von Cues einen Ausdruck deutschen Ganzheitsdenkens. F. Sawicki.

### Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes. Von

Z. Lubiński. München 1932, E. Reinhardt. gr. 8. 302 S. *M* 12,—.

Ueber der Philosophie von Hobbes schwebte lange Zeit ein eigentümliches Dunkel, das erst in den letzten Dezennien durch eine Anzahl von Werken, die nach dem Vorgange und dem Vorbild von Tönnies geschrieben sind, eine gewisse Aufhellung erfahren hat. Das vorliegende Buch gehört in diese Reihe; es will nicht das ganze System des britischen Denkers darlegen, sondern nur die Grundlagen seiner Ethik und Staatswissenschaft untersuchen und dabei den inneren Zusammenhang seiner Gedankenfolge von den ersten Voraussetzungen bis zu den entferntesten Ergebnissen aufdecken.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht der Hobbessche Begriff der Pflicht, der merkwürdiger Weise bisher in der ganzen einschlägigen Literatur noch keine hinreichende Analyse gefunden hat. Indem der Verfasser die Struktur dieses Begriffes darlegt, gelingt es ihm, die innere Geschlossenheit des Systems besser herauszustellen und fast alle Grundideen der Hobbesschen Lehre in neuem Lichte zu zeigen. Der Verfasser unterläßt es auch nicht, auf die Mängel der Hobbesschen Beweisführung hinzuweisen. Hobbes identifiziert ohne hinreichende Begründung das private Interesse mit dem öffentlichen, das öffentliche mit dem staatlichen, das staatliche mit dem der ganzen Menschheit. Sobald man diese Gleichsetzungen antastet, bricht nicht nur sein Pflichtbegriff, sondern auch seine Ethik und Staatstheorie zusammen.

E. Hartmann.

### Die Philosophie der Aufklärung. Von E. Cassirer. Tübingen 1932,

J. C. B. Mohr. XVIII u. 491 S. gr. 8. Geh. *M* 14,50; Lwd. *M* 17,—.

Inhalt: Vorrede; I. Die Denkformen des Zeitalters der Aufklärung; II. Natur und Naturerkenntnis im Denken der Aufklärungsphilosophie;

III. Psychologie und Erkenntnislehre: IV. Die Idee der Religion; V. Die Eroberung der geschichtlichen Welt; VI. Recht, Staat und Gesellschaft; VII. Die Grundprobleme der Aesthetik.

In diesem Buche erfährt die vielumstrittene Zeit der Aufklärung eine gerechte, wenn auch nicht erschöpfende Darstellung und Würdigung. Wurde das Aufklärungszeitalter teils mit größter Zurückhaltung beurteilt, als die Periode des offenen Kampfes gegen die Autorität der Theologie und Philosophie der Vorzeit, teils als die große Zeit gefeiert, die die Selbständigkeit des ichbewußten Geistes, die Freiheit des Denkens und des Wissens endlich gebracht habe, so hat Cassirer das Verdienst, umfassender als S. Merkle und tiefer als A. Anwander Wesen, Werden und Bedeutung der Philosophie der Aufklärung in mancher Hinsicht mit letzter Gültigkeit dargestellt zu haben. Hätte der Verfasser die deutsche Philosophie der Aufklärung mehr berücksichtigt, bei der Darstellung von „Recht, Staat und Gesellschaft“ an die vortreffliche Studie von Joh. Sauter „Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts“ (Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Staatslehre Wien 1932) und bei der Behandlung der Aesthetik an Hegels „Die Idee und das Ideal“ und R. Odebrechts Arbeiten zur Aesthetik gedacht, dann wäre an seinem Werke wohl kaum noch etwas zu verbessern. Besondere Erwähnung verdient, daß Cassirer nirgendwo die Gelegenheit benutzt hat, polemisch gegen die eine oder andere Beurteilung der Aufklärung Stellung zu nehmen, sondern immer nur sachlich-fördernd in die Diskussion eingegriffen hat. Cassirer wollte die Aufklärung weniger in ihrer Breite als in ihrer eigentümlichen Tiefe erfassen, und sie in der Einheit ihres gedanklichen Ursprungs und ihres bestimmenden Prinzips darstellen. Diese Aufgabe ist in dem Rahmen, der durch den „Grundriß der philosophischen Wissenschaften“ (herausgegeben von Fritz Medicus) bestimmt ist, bis auf die genannten Wünsche einzigartig gelöst. Die Bedeutung der Aufklärung liegt nach Cassirer weniger in dem Schaffen neuer Gedankenmotive, neuer Schulen und Systeme als darin, daß sie die reiche Erbschaft ihrer Vorzeit „geordnet, gesichtet, entwickelt, geklärt“ hat; sie hat die Philosophie wieder in ihr Unrecht eingesetzt, weshalb sich das 18. Jahrhundert auch mit Recht das „philosophische Jahrhundert“ nennt; sie ist von wenigen großen Hauptgedanken beherrscht, und doch ist sie die Bildnerin einer ganz neuen und eigentümlichen Form des philosophischen Gedankens. Hauptträger dieser großen Bewegung waren die Engländer und Franzosen, die sich teils an die Antike angeschlossen (trotz allem: die Schule von Cambridge), teils erfüllt waren von dem Geiste der Renaissance und der Reformation. Absichtlich geht Cassirer auch an bedeutsamen Einzeltatsachen vorüber, um nur immer wieder die großen Zusammenhänge klar sichtbar werden zu lassen; und doch haben Denker wie Voltaire, Pascal, Rousseau, Leibniz, Wolff, Lessing, Hume, Locke, Shaftesbury u. a. selten eine so glückliche Deutung erfahren, wie es hier Cassirer gelungen ist. Eben dadurch, daß der Verfasser diese Männer immer nur als die Träger und Formgestalter der Gedanken ihrer Zeit darstellt, gewinnt das Bild der Aufklärung an Plastik und Dingnähe. —

Wer auch nicht überall die Werturteile Cassirers anerkennt, wird doch gestehen müssen, daß das vorliegende Werk im Ganzen nicht leicht überholt werden kann.

H. Fels.

**L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling.** Par V. Jankélévitch. Paris 1933. F. Alcan. 357 S  
45 Fr.

Der Verfasser ist auch in Deutschland wohl bekannt durch seine Werke über „Bergson“ (1931) und *La mauvaise conscience* (1933), die seine Kenntnis der deutschen Philosophie, besonders des deutschen Idealismus, zeigen. Darum ist man nicht wenig erstaunt über das vorliegende Werk, in dem sich der Verfasser mit der „mystischen Philosophie des großen metaphysischen Romantikers“ befaßt. Es wird hier die Ansicht ausgesprochen, daß sich in dem Werden Schellings das Werden Bergsons bereits ankündigt. Wenn ich den Verfasser richtig verstanden habe, dann wird in dem vorliegenden Buche nicht streng unterschieden zwischen Schelling und Hegel, wodurch nicht Schelling, sondern Hegel zum geistigen Vorläufer Bergsons gemacht wird. Aus Hegels Freundschaft mit Hölderlin ging die das religionsphilosophische Denken des deutschen Idealismus bestimmende Synthese von Christentum und Heidentum hervor, wie es unlängst Joh. Hoffmeister gut gezeigt hat (Hölderlin und Hegel. Tübingen, 1931). Wenn schon diese Synthese als religiöses und religionsphilosophisches Ideal reichlich unklar ist, so wird m. E. durch das vorliegende Buch, in dem der ältere Schelling mit dem jüngeren Hegel, der mehr zu Kant als zu Schelling neigte (s. H. Wacker, *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*, Berlin, 1932), nahezu identifiziert wird, die ganze Problematik noch unentwirrbarer. Ob die Gründe für diese Unklarheiten beim Verfasser oder im System des deutschen Idealismus liegen, soll hier nicht untersucht werden; wohl aber zeigt das vorliegende, ernste und fleißige Buch wieder einmal, daß sich das Wesen der idealistischen Philosophie nur ihren Freunden erschließt, die ihre Kritiker nicht anerkennen können oder wollen.

Bonn.

H. Fels.

**Bernard Bolzano: Paradoxien in der Politik.** Aus Bolzanos Nachlaß herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Stähler. Münster i. W. o. J., Regensbergische Verlagsbuchhandlung. M 7,—.

Die Herausgabe erfolgt nach erprobten Grundsätzen der Editions-technik. Angefügt wird ein Neudruck des Aufsatzes: „Vorschläge zur Behebung des unter einem beträchtlichen Teile der Bewohner Prags dermal um sich greifenden Notstandes“, der im Jahre 1847 in Prag erschienen ist. Der Herausgeber sendet ein aufschlußreiches Vorwort und eine umfassende Einleitung voraus, in der alles Notwendige und Wissenswerte über die Handschriften, die Abfassungszeit, die Vorarbeiten und die Zusammenhänge mit dem übrigen Schrifttum des großen Philosophen gesagt wird. Ueber

die Bedeutung dieser Edition bedarf es in dieser philosophischen Zeitschrift, die so viel zum tieferen Verständnis Bolzanos beigetragen hat, keiner Worte. Die Staatslehre ist in keiner Weise eine Enttäuschung. Manchen mag es überraschen, daß in diesem Werke die Politik des Aristoteles entscheidend einwirkt. Auch hier bleibt die Diktion der Aufklärung verhaftet, aber das Werk wirkt fast wie eine Absage an sie und vertritt den organischen Staat, aber so unromantisch wie nur denkbar. Daß der Kantische Formalismus keinen Einfluß auf die Gedankenentwicklung gewinnt, ist nicht zu verwundern. Wir danken dem Herausgeber auch dafür, daß er in seiner Einleitung eine gute kritische Einführung in dieses gedankenreiche und lebensnahe Werk gegeben hat. Um eine würdige Ausstattung hat sich der Verlag verdient gemacht. Ein sehr schönes Bildnis nach dem Gemälde von Hollpein (1839) und dem Stich von Kriehuber (1849) ziert die Edition.

Braunsberg Ostpr.

B. Rosenmöller.

**Schopenhauers Religionsphilosophie** und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Von Heinrich Hasse, ao. Prof. an der Universität Frankfurt a.M. 2. Aufl. München 1932, E. Reinhardt. 49 S. *M* 1,50.

Von dem radikalen Atheismus und Pessimismus Schopenhauers erwartet man naturgemäß nur eine negative Einstellung zur Religion. Schopenhauer sucht allerdings das Werturteil abzuwägen und läßt auch den Verteidiger der Religion zu Worte kommen. Die günstigen Wirkungen sieht er darin, daß die Religion als „Volksmetaphysik“ das Weltanschauungsbedürfnis der Masse befriedigt und dem moralischen Bewußtsein eine Stütze bietet. Verhängnisvoll sei in intellektueller Hinsicht, daß der religiöse Glaube soviel Irrtum enthalte und die Mythologie mit dem Anspruch aufzetrete, buchstäblich wahr zu sein, während sie im günstigsten Falle doch nur allegorische Einkleidung tieferer Wahrheiten sei. Der Gottesglaube ist nach Schopenhauer in jeder Form unhaltbar. In moralischer Hinsicht wird der Religion vorgeworfen, daß sie religiöse Praktiken als Ersatz für sittliches Leben gelten lasse und der religiöse Fanatismus die Quelle unseliger Verfolgungssucht sei. So wird das Ergebnis im wesentlichen negativ.

Der Verfasser, ein hervorragender Kenner der Philosophie Schopenhauers, gibt eine eingehende, durch viele Belegstellen gestützte Darstellung der Religionsphilosophie des von ihm hoch verehrten Denkers. Er stimmt der Kritik Schopenhauers in wesentlichen Punkten zu, sucht aber dem Endergebnis eine andere Wendung zu geben. Vom einseitig intellektualistischen Standpunkt Schopenhauers, der in der Religion nur Volksmetaphysik sieht, sei die Religion allerdings nicht zu retten, aber Religion sei doch ihrem Wesen nach nicht Erkennen, sondern emotionales Verhalten. Religion sei Gefühls- und Willenshaltung in Bezug auf das Ganze der Wirklichkeit und ihre übersinnlichen Hintergründe. Für eine solche Werthaltung biete Schopenhauers Weltanschauung trotz ihres Atheismus durch die Herausstellung der Einheit des Weltgrundes und der Wesensverbundenheit aller



Geschöpfe eine geeignete Grundlage. Sie ermögliche eine geläuterte, atheistische Frömmigkeit, und die Haltung des Schopenhauerschen Heiligen sei tatsächlich religiös, wenn auch Schopenhauer sie nicht so nenne.

Mit der Feststellung eines religiösen Einschlags in Schopenhauers Erlösungslehre dürfte der Verfasser recht haben. Die Behauptung, daß Schopenhauers Weltanschauung an sich eine geeignete Grundlage für Religion sei, bedarf der Einschränkung. Religion setzt zum wenigsten eine positive Wertung des Weltgrundes voraus, die der radikale Pessimismus an sich ausschließt. Eine Art religiöser Einstellung wird deshalb für Schopenhauer nur dadurch möglich, daß er den Pessimismus letzthin mildert, indem er das, was sich hinter der Erscheinungswelt in der Erlösung erschließt, als das wahre Sein feiert und, trotzdem der Weltgrund blinder Wille ist, doch von einer Art Heilsordnung in der Welt spricht. Daraus ergibt sich auch, daß die Religion neben dem emotionalen immer ein intellektuelles Moment enthält, zum wenigsten eine Auffassung vom Weltgrund, die ein positives Werturteil darüber ermöglicht.

F. Sawicki.

**Kierkegaard.** Konstruktion des Aesthetischen. Von Theodor Wiesengrund-Adorno. Tübingen 1933. J. C. B. Mohr. gr. 8<sup>o</sup>. VII u. 165 S. Geh. *ℳ* 9,60; Lwd. *ℳ* 11,40.

Die vorliegende Frankfurter Habilitationsschrift hat sich zur Aufgabe gestellt, aus der Philosophie Kierkegaards den Begriff des Aesthetischen kritisch zu untersuchen. Zwei Merkwürdigkeiten seien hier hervorgehoben: Der Verfasser wendet sich gegen den „Dichter“ Kierkegaard und ebenso gegen dessen eigenes Urteil über die „ästhetische Sphäre“. Eine Frage, die sich hier sofort unwillkürlich aufdrängt: Würde der Verfasser nicht in mancher Hinsicht doch wohl seine Ansicht mindestens anders formuliert haben, wenn er Kierkegaard mehr als den „religiösen Menschen“ betrachtet hätte? Der „Philosoph“ Kierkegaard wird uns doch erst recht verständlich, wenn wir den religiösen Reformator ganz verstanden haben; denn das gesamte Schaffen Kierkegaards ist doch fraglos zutiefst bestimmt durch seine religiöse Haltung. Das Religiöse ist unbedingt das Primäre bei Kierkegaard. Dadurch, daß der Verfasser dies nicht genügend gewürdigt hat, ist auch sein Fragezeichen an der Lehre Kierkegaards von der Subjektivität als Wahrheit nur in seinem engeren, d. h. in seiner nur philosophischen Würdigung gesehenen Sinne berechtigt. Würde nicht auch hier das religiöse Moment klärend eingeschaltet werden können? Müßte es nicht sogar wegen der umfassenderen, tieferen und darum gerechteren Wertung des Problems? Dasselbe gilt für die Deutung der Kierkegaardschen „Innerlichkeit“, seines Existenzbegriffs, seiner „Krankheit vom Tode“, seines Freiheitsbegriffs, seines „Paradoxons“ als „mythischen Opfers“. Vom Standpunkt des Verfassers aus fallen natürlich meine Bedenken z. T. fort, jedoch bleibt die Frage wohl berechtigt: Ist der Standpunkt des Verfassers glücklich gewählt? Der Verfasser wird nicht leugnen können, daß durch die Enge seines Standpunktes an nicht unwichtigen Problemen, die er wohl gut gesehen

hat, vorbei geredet wird. Die nicht nur-philosophische, sondern die auch-religiöse Betrachtung des Kierkegaardschen Schaffens kommt zweifellos näher an das Wesentliche der Probleme heran, und der Wert der vorliegenden Studie wäre dann fraglos höher. So bleibt ihr der freilich nicht zu unterschätzende Wert einer tragfähigen Grundlage zu einer umfassenderen Darstellung des geistigen Wollens, wie es in dem Reformator Kierkegaard leidenschaftlich lebte und wirkte.

Bonn.

H. Fels.

**Félix Ravaisson.** La Formation de sa Pensée d'après des documents inédits. Par Joseph Dopp, Docteur en philosophie, Maître agrégé de l'Ecole Saint-Thomas d'Aquin, Avocat près la Cour d'Appel de Bruxelles. Louvain 1933, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. 393 p.

F. Ravaisson (1813—1900) hat einen bedeutenden Einfluß auf das Geistesleben Frankreichs gehabt. Zu seinen Schülern gehören Lachelier, Boutroux und Bergson. Die umfassende Monographie, die J. Dopp ihm gewidmet hat, gibt eine eingehende Darstellung der Entwicklung seiner Ideenwelt bis zur Vollreife des eigenen Gedankens, die etwa um das Jahr 1843 erreicht wird. Den Ausgangspunkt bildet die Romantik des jüngeren Cousin, der seinem Schüler auch den Zugang zur deutschen Philosophie erschließt. Die Sympathien Ravaissons gehören nicht Hegel, sondern Schelling, den er in München auch persönlich kennen lernt. Die Philosophie Ravaissons gipfelt in dem Gedanken, daß das tiefste Wesen der Wirklichkeit Geist, das Wesen des Geistes aber die Liebe sei. Die Liebe, die das Wesen des Menschen ist, wie sie auch das Wesen Gottes selbst ist, überbrückt den Abgrund zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Sie schließt Gott auf, daß er sich in der Welt offenbart, und sie erhebt den Menschen zu Gott. Sie ist auch die Quelle alles tieferen Erkennens: die großen Gedanken kommen aus dem Herzen. Die Liebe führt zu einer unmittelbaren Erkenntnis des Absoluten.

Die Studie, die sich auf ein zum Teil noch nicht veröffentlichtes Quellenmaterial stützt, gibt einen interessanten Einblick in die geistige Entwicklung eines bedeutenden Denkers.

F. Sawicki.

## IX. Vermischtes.

**Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit.** Von Prälat Dr. M. Grabmann (Herders Theologische Grundrisse). Freiburg 1933, Herder. gr. 8. 382 S. Geh. *№* 9,20; in Leinen *№* 10,60.

Prälat Dr. Martin Grabmann, der unermüdliche Forscher auf dem Gebiete scholastischer Philosophie und Theologie, hat uns vor kurzem

wieder ein Werk geschenkt, für das ihm die gesamte Gelehrtenwelt zu großem Dank verpflichtet ist. Seine *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* ist die Erfüllung eines längst gehegten Wunsches, der hiermit seine volle Befriedigung findet. Das Buch, das auf Anregung Sr. Eminenz Kardinal Franz Ehrle S.J. entstand, baut auf Scheebens Darstellung der Geschichte der Theologie auf (Handbuch der katholischen Dogmatik I, 419—464 Freiburg 1897), erneuert die dort niedergelegte Darstellung auf Grund der Forschungsarbeiten von über fünf Jahrzehnten und ist somit eine wertvolle Vorarbeit für die kommende katholische Dogmengeschichte.

Das neue Werk von Grabmann zeugt von umfassenden Kenntnissen und gründlichstem Studium und führt durch seine klare und prägnante Sprache schnell in den oft nicht leichten Stoff ein. In zwei größeren Abschnitten behandelt der Verfasser: Die Theologie des Mittelalters und der Neuzeit. Besondere Liebe und Mühe hat Grabmann auf die Geschichte der Theologie und Mystik im Mittelalter verwendet. Hier erweist sich der Verfasser als Meister von großem Format. Sehr wertvoll ist die allgemeine Ueberschau auf Seite 47 ff. und Seite 95 ff., die wesentlich über die Darstellung bei Scheeben hinausgeht. Obwohl dem Verfasser nur ein verhältnismäßig kleiner Raum dafür zu Gebote stand, so hat er es doch verstanden, ein anschauliches Bild des damaligen Wissenschaftsbetriebes zu geben, die wichtigsten Strömungen aufzudecken und in ihrem Verlauf zu zeigen. Bedeutsam ist vor allem das Schlußurteil Grabmanns über das gesamte Geistesleben des Mittelalters. Mit großem Feinsinn weist er darauf hin, daß im 13. Jahrhundert trotz Verschiedenheit der einzelnen Schulen Gemeinsamkeit in den Grundanschauungen herrschte, und daß die einzelnen Meinungen der Schule nur dazu beitrugen, das wissenschaftliche Leben zu befruchten und vor Einseitigkeit zu bewahren. Für das 14. und 15. Jahrhundert weiß er den nicht minder klug abgewogenen Satz zu prägen, daß man in dieser Zeit keine Epoche des Verfalls und Niedergangs sehen dürfe, sondern vielmehr eine solche der Vertiefung von Einzelfragen und des Umbruchs in eine neue Aera.

Der Scholastik stellt Grabmann die Mystik zur Seite, die ja beide oft im Mittelalter in schönster Harmonie vereinigt waren. Auch hier konnte der Autor, der auch ein guter Kenner der deutschen Mystik ist (cf. Martin Grabmann, *Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters*. Augsburg 1923; ders. *Mittelalterliches Geistesleben* S. 489—524, Max Hueber, München 1926), Neues bieten, zumal zur Zeit Scheebens auf diesem Gebiet vieles unbekannt war. Das Gleiche muß über die Darstellung der Theologie des 19. Jahrhunderts gesagt werden, die ausführlich und gut zur Behandlung kommt.

Der Verlag Herder hat durch die Anordnung des Druckes dem Werk ein würdiges Aeußere verliehen und gleichzeitig seiner Sammlung „Theologische Grundrisse“ eine wertvolle Bereicherung gegeben.

**Geist und Gesinnung.** Drei akademische Reden von B. W. Switalski.

Braunsberg 1933, Ermländische Verlagsgesellschaft. gr. 8. 54 S.

Die erste Rede „Staatsverfassung und Staatsgesinnung“ (Akademische Verfassungsfeier 1931) ist grundsätzlich in ihren Gedanken und Forderungen zu bejahen. Worauf es vor allem hier ankommt, ist die klare Definition der Begriffe „Staatsverfassung“ und „Staatsgesinnung“. In dieser wie auch in der zweiten Rede „Die Aufgabe der Hochschulen in der Krise der Gegenwart“ (zur Feier des Reichsgründungstages 1933) ist des Verfassers persönliche Ueberzeugung und Wertung tatsächlichen Geschehens so eigenartig stark in den Vordergrund gerückt, daß diese Reden, die an die Gegenwartsgeneration gerichtet sind, erst der kommenden Generation ganz verständlich werden als das Zeugnis eines Gelehrten, in dem die Krise der Gegenwart mächtig widerklingt. Im Sinne des Verfassers mag die Hoffnung ausgesprochen werden, daß die kommende Generation Sinn, Aufgabe und Würde des Geisteslebens überhaupt nicht nur besser und tiefer erfassen, sondern auch als „zutiefst empfundene Herzensangelegenheit“ erleben möge. Die dritte Rede „Alberts des Großen geistesgeschichtliche Bedeutung. Zur akademischen Ehrung aus Anlaß seiner Heiligsprechung (4. Mai 1932)“ unterscheidet sich von den übrigen Reden, die aus demselben Anlaß gehalten worden sind, durch eine knappe, vortreffliche Betrachtung der Zeit, in die der heilige Gelehrte gestellt war. Die Begeisterung für die Persönlichkeit und das Wirken des großen Doctor universalis hat den Verfasser der Rede von der Ehrung des Heiligen zu einem Lobpreis auf die Philosophie geführt, dem man seine volle Zustimmung im Sinne des von Switalski zitierten augustinischen Wortes: „Non vincit nisi veritas, victoria veritatis est caritas“ nicht versagen kann.

Bonn.

H. Fels.

**Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität.** Die Grundfrage der Universität und ihrer Erneuerung. Von Hans Reiner Halle 1934, M. Niemeyer. 8. 48 S. *M* 1,—.

Die seit Jahrzehnten bestehende Krise der Universität hat sich heute zur Existenzfrage verschärft. Es handelt sich letzthin um die Frage, ob das reine Wissen, dem die Universität dienen will, angesichts der harten, dringenden Forderungen des Lebens noch ein Daseinsrecht hat. Auf diese Frage will H. Reiner Antwort geben, indem er den existentiellen Sinn der Wissenschaft herausstellt. Die Grundgedanken sind folgende: Das menschliche Dasein ist wesentlich mitbestimmt durch die Welt, in der es sich stehen sieht. Den Gehalt der Welt aber vermag das Dasein betrachtend und handelnd nur anzueignen, wenn es, sich besinnend, von der Welt Abstand nimmt und einen Ueberblick gewinnt über das Seiende in der Welt, über den eigenen Standort und das eigene Sein selbst. Indem das Dasein im Kampf mit allen Widerständen diesen Ueberblick über die wahre Gestalt der Welt erringt, gewinnt es selbst innere Weite und Tiefe. Von hier aus erhellt der Sinn des reinen Wissens, das nicht unmittelbar praktischen

Zwecken dient. Jedes Wissen kann mithelfen, den eigenen Standort in der Welt zu bestimmen, und „diejenigen Wissenschaften, die am weitesten in der Ferne schweifen, und die man deshalb als die lebensfernsten anzusehen pflegt, die ziehen die größten und die weitesten Linien.“ So erweist das Wissen sein Daseinsrecht. Wo dagegen diese Beziehung zum Leben völlig fehlt und nur ein leeres Wissen um seiner selbst willen gesucht wird, da ist solche Wissenschaft keine Bereicherung des Daseins, sondern Ballast, der abgeschüttelt werden muß.

Der in der Kant-Gesellschaft zu Halle gehaltene Vortrag ist, wenn nicht eine erschöpfende Lösung des Problems, so doch ein wertvoller Beitrag dazu.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

**Grundzüge der katholischen Apologetik.** Von Joseph Mausbach  
In 5. u. 6. Aufl. neubearbeitet u. herausgegeben von Georg Wunderle.  
Münster i. W. 1934, Aschendorff. 8°. 196 S. *№* 3,80, geb. *№* 5,—.

Es spricht für den Wert der Apologetik Mausbachs, daß sie nach dem Tode des Verfassers wieder in einer Doppelaufgabe erscheinen kann. Zunächst für die Studierenden bestimmt, faßt sie die Grundgedanken übersichtlich in scharf geprägter Formulierung zu geschlossener Wirkung zusammen. In der Anlage wahrt sie den traditionellen Typus, in der Durchführung sucht sie den modernen Problemstellungen gerecht zu werden. Es wäre schwer, auf so engem Raum einen reicheren und gediegeneren Inhalt zu geben. Wunderle hat sich als Herausgeber auf die notwendigsten Aenderungen und Ergänzungen beschränkt.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

## Mitteilungen.

### Neunter internationaler Philosophiekongreß.

Nach Beschluß des permanenten Komitees soll der nächste internationale Philosophiekongreß im Jahre 1937 in Paris stattfinden. Zum Ehrenpräsidenten ist H. Bergson ernannt. Die Société française de Philosophie ist beauftragt worden, die notwendigen Vorarbeiten zu treffen. Die Société hat als Datum des Kongresses die Zeit vom 1. bis 6. August 1937 festgesetzt.

Der Hauptgegenstand des Kongresses soll sein „Die Einheit der Methode in den verschiedenen Betätigungen des Geistes“. Als Einzelthematata sind vorgeschlagen:

1. Der gegenwärtige Stand der Kartesius-Forschung.
2. Die Einheit der Wissenschaft: Die Methode und die Methoden. Geschichte des Problems.
3. Logik und Mathematik.
4. Kausalität und Determinismus in Physik und Biologie. Wahrscheinlichkeit und Statistik.
5. Die Beziehung von Leib und Seele.
6. Reflexive Analyse und Transzendenz.
7. Der Wert, die Normen und die Realität.

Als Sprachen sind zugelassen: Deutsch, Englisch, Französisch und Italienisch.  
Nähere Mitteilungen werden noch erfolgen.