

Sammelberichte.

Aus der neuesten ethischen Literatur.

Von Prof. Dr. M. Wittmann in Eichstätt.

(Schluß.)

Die Werttheorie. Geschichte und Kritik. Von Oskar Kraus. Veröffentlichungen der Brentanogesellschaft II. Brünn-Wien-Leipzig 1938, Rudolf M. Rohrer. XVIII, 515 S. Brosch. *№* 16,—.

Der Verfasser holt mit seinem Werke in jeder Beziehung, gegenständlich und zeitlich, sehr weit aus; nichts Geringeres als eine „kritische Problemgeschichte der gesamten Werttheorie“ soll geboten werden; und kaum ein anderer war zu einem solch umfassenden Werke in gleichem Maße vorbereitet. Auch dieses Werk kann hier nur soweit berücksichtigt werden, als die Ethik im Spiele ist. „Das Ganze zielt ab auf die endgültige Schlichtung des Streites zwischen Protagoras und Plato, zwischen Subjektivismus, Relativismus einerseits und Objektivismus, Absolutismus andererseits, auf die Herausarbeitung des Wahrheitskernes der beiden scheinbar unvereinbaren Lehren und die Erlösung von jenen Irrtümern, die der Werttheorie seit mehr als zwei Jahrtausenden anhaften. Aber Werttheorie kann . . . ohne Seintheorie nicht ausgebaut werden. Aus diesem Grunde war es nicht zu umgehen, auch die Erkenntnis- und Wahrheitsstheorie einzubeziehen, die eine parallele Gegensätzlichkeit aufweist. Hierbei wird die ‚kopernikanische Wendung‘ ohne jenes Schwanken durchgeführt, das Kant öfter in die Adäquationstheorie zurückwirft; aber noch mehr, jene wird auch auf dem Gebiete der Werttheorie folgerichtig zu Ende gedacht. Der einsichtig urteilende Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind. Und der mit ‚in sich berechtigter Wertung‘ Bewertende ist das Wertmaß aller Dinge, ‚der guten, daß sie gut, und der schlechten, daß sie schlecht sind“.

„Zugleich ist es mein Bemühen, zu zeigen, wie trotz dieses Ausganges vom Subjekt die Objektivität und Allgemeingültigkeit sowohl auf intellektuellem als auch auf emotionellem Gebiete nicht bloß aufrecht erhalten, sondern überhaupt nur auf diese Weise wissenschaftlich begründet werden kann.

„Zum ersten Male in der Geschichte der Werttheorie, ja der Philosophie überhaupt, wird der *R e i s m u s* Brentanos auch auf die Wertprobleme angewendet, d. h. es wird gezeigt, daß alle überlieferten Redensarten von einem Reiche ewiger Wahrheiten, von Seinsweisen, Sachverhalten (Objektiven), von einem Reiche der Werte, von Werthhierarchien und Wertverhalten, ja von *Sein* und *Wert* selbst, sprachkritisch überprüft und vermöge einer phänomenognostischen Analyse in Sätze verwandelt werden müssen, die unmittelbar von Dinglichem, Wesenhaftem, also von *res*, d. i. von *Realem* (im Sinne des Gegenstandes des höchsten Allgemeinbegriffes) handeln. Der Neoplatonismus wird daher in allen seinen Formen ebenso analysiert wie der Neopositivismus und der Relativismus.“ XVI f.

In der Tat ist die leitende Tendenz des Buches weniger eine historische als eine kritische; es ist nicht darauf abgesehen, eine große, zusammenhängende, die Jahrhunderte durchlaufende und sich vielfach verzweigende Bewegung im Zusammenhang mit den treibenden Kräften aller Art vor Augen zu führen, sondern durch immer wieder erneute Auseinandersetzung die Wertlehre Brentanos als die Einhaltung des einzig gangbaren Mittelweges erscheinen zu lassen. Altertum und Mittelalter spielen dabei keine entscheidende Rolle, auch noch nicht die ersten Jahrhunderte der Neuzeit; das Hauptinteresse gilt jenen Bewegungen, die seit Kant in Gang gekommen sind. Ein Formalismus wird abgelehnt, obschon vor allem Brentano selbst einer solchen Denkweise keineswegs ferne steht, vielmehr mit der Zeit zunächst insofern mehr und mehr in ihren Bann gerät, als er dazu neigt, Objekte und Normen vom sittlichen Bewußtsein fernzuhalten; sieht Brentano in jüngeren Jahren das Wesen des Guten in der Uebereinstimmung mit einer objektiven Norm, so kommt er mit der Zeit hiervon ab, um die sittlichen Qualitäten auf sich selber zu stellen, von einer Beziehung zu entsprechenden Normen unabhängig zu machen, eine Entwicklung, die allerdings Margolius übersehen, Most aber einwandfrei festgestellt hat; wie auch nicht zu verkennen ist, daß Br. mit dem Bemühen, die sittlichen Qualitäten als beziehungslos zu deuten und die sittlichen Werte von ontologischen Grundlagen abzulösen, auf Scheler eingewirkt hat. Die Vernunft ist bei Kraus nicht mehr in dem Sinne wie bei Kant reine oder inhaltslose Vernunft, sondern das Organ zur Erfassung einer unabhängig von ihr bestehenden Ordnung, zur Erkenntnis der „richtigen, in sich gerechtfertigten Emotionen“. Wonach entscheidet sich aber, was „richtig“ ist? Wie es scheint, nicht nach Maßgabe einer in der Natur der Dinge verkörperten Seinsordnung; die „Richtigkeit“ scheint vielmehr „in sich“ selbst zu ruhen: Die Verbindlichkeit stammt aus der „Quelle des Gemütes“; die Wertordnung scheint nicht als Natur- und Seinsordnung zu gelten, sondern nur im „Gemüt“ und in der „Emotion“ zu wurzeln. Allein ohne maßgebende Norm ist es logisch unmöglich, zwischen richtig und unrichtig zu unterscheiden; auch wenn die Richtigkeit in den Emotionen selber liegt, d. h. wenn bestimmte Emotionen als „in sich“ richtig oder „richtig charakterisiert“ gelten, erweist sich eine solche Norm als unentbehrlich; sie liegt dann eben in der Natur

der betreffenden Emotionen und nimmt so den Charakter einer Natur- und Seinsordnung an. Etwas Zweifaches ist darnach unvermeidlich, einerseits jeder Unterscheidung von richtig und unrichtig eine maßgebende Norm zugrunde zu legen, andererseits diese Norm wie alle Arten von Normen in der Natur der Dinge wurzeln zu lassen; es ist vergeblich, diesen Forderungen entgegen zu wollen. Den Ursprung unserer Werterkenntnis bloß in den „als richtig charakterisierten Wertungen“ zu suchen, geht daher in keiner Weise an; auch wenn die Unterscheidung von Werten dem Gemüt oder Gefühl anvertraut wird, ist nicht daran zu rütteln, daß es solche Unterscheidungen ohne entsprechende Wertmesser nicht gibt. Zunächst mag ein subjektiver Maßstab in der Gestalt eines Erkenntnisorgans die Entscheidung treffen, ein Gefühlsvermögen oder die „Stimmung des Gemüts“, die Vernunft oder das Gewissen, das „einsichtige Urteil“ oder die „in sich berechtigte Wertung“; insoweit haben diese Maßstäbe in allen Fassungen ihr gutes Recht; nur können sie nicht als letzte Maßstäbe gelten, weil kein Erkenntnisorgan ohne Wertmesser zwischen Wert und Unwert zu unterscheiden vermag. Ganz ist die Notwendigkeit, Werturteile auf einen entsprechenden Wertmesser zurückzuführen, nicht unbeachtet geblieben; wird doch das Wesen der Richtigkeit darin erkannt, daß ein „einsichtiges Urteil über denselben Gegenstand unmöglich eine andere Qualität haben kann“ (207). Heißt dies aber etwas anderes als: Ein Urteil ist richtig, wenn es so beschaffen ist wie ein richtiges Urteil? Einerseits also eine Tautologie, andererseits nur eine subjektive Norm. Dabei ist noch zu bedenken, daß nicht bloß im Urteil, sondern auch in den Dingen und Objekten Gutes und Böses getrennt ist; angesichts der Tatsache, daß manche Handlungen ihrer Natur nach gut, andere von Natur aus schlecht sind, genügt es noch weniger, auf eine subjektive Norm hinzuweisen, sondern erscheint die Ermittlung einer objektiven oder sachlichen Norm erst recht unerläßlich. K. läßt den Werturteilen eine völlig unmögliche Auslegung zuteilwerden, wenn er will, „daß das Wort ‚gut‘ oder ‚wertvoll‘ auf Urteile über als richtig charakterisierte Wertungen hinweisen solle“ (440); wenn die Gerechtigkeit als als etwas Gutes beurteilt wird, so wird dieses Prädikat wahrlich nicht von Wertungen, sondern von einer Handlungsweise ausgesagt.

Die Neigung, trotz allem bei einem subjektiven Wertmesser stehen zu bleiben, hat unter der Herrschaft Kantischer Denkweise eine gewaltige Verbreitung gefunden, weit über eine bewußte Anlehnung an Kant hinaus; der Gedanke des reinen Vernunftgesetzes wirkt in diesen Bemühungen fort. Auch ein Denker wie Lotze hat sich hier dem Einfluß der kritischen Philosophie nicht zu entziehen vermocht und dem Apriorismus Kants den Tribut gezollt. Aber auch die in den Schulen Kants so vielfach und so oftmals mit Unrecht angerufene „unmittelbare Evidenz“ wird vergeblich dazu benützt, einen Wertmesser auszuschalten; denn auch da, wo sich die Unterscheidung von gut und böse mit Recht auf eine unmittelbare Einsicht beruft, ist sie ohne entsprechende Norm logisch undenkbar. Wenn Max Wentscher im Anschluß an Lotze meint: „In uns selbst haben wir die oberste Instanz zu

suchen, welche über gut und böse, recht und unrecht entscheidet“ (161), so lassen solche Aeüßerungen die elementarste Analyse der Bewußtseinstatsachen vermissen; als ob wirklich für das zergliedernde Denken die Gewissensentscheidung ein unauflösbarer Sachverhalt und eine oberste Instanz wäre und nicht eine unabhängig vom Gewissen geltende Norm zur Voraussetzung hätte. Wie es nach dem Gesagten eine elementare Forderung ist, den Begriff „richtig“ zum Gegenstand einer Analyse zu machen, mit dem Ergebnis, daß in jeder Art von Richtigkeit eine Uebereinstimmung mit einer maßgebenden Norm erkannt wird, mag im besondern eine Richtigkeit des Denkens oder des Wollens, des Empfindens oder des Handelns in Frage stehen, so kann aus dem gleichen Grunde eine Analyse der Gewissensentscheidung nicht unterbleiben; und auch der Unterschied zwischen einem richtigen und einem falschen Gewissen wäre ohne Anerkennung einer höheren Norm unmöglich. Weder ein entsprechendes Objekt noch eine entsprechende Norm kann daher vom sittlichen Wollen hinweggedacht werden. Unvermeidliche Analysen gleichwohl zu unterlassen und sich mit einer unvollständigen Zergliederung zu begnügen, letzte Phänomene anzunehmen, obschon das zergliedernde Denken nicht zu den letzten Voraussetzungen vorgedrungen ist, bildet einen durchgehenden Zug der kritischen Tradition. Es war eine Täuschung, wenn Kant meinte, das Vernunftgesetz auf sich selber stellen zu können. Unmöglich kann übersehen werden, daß von der Vernunft nicht alles geboten werden kann, daß nicht jedweder, sondern nur ein entsprechender Inhalt in ein Vernunftgebot eingehen kann; daß also Vernunftgebote an bestimmte Inhalte gebunden und dadurch bedingt sind, nicht bloß in der Vernunft wurzeln, sondern auf realer Grundlage ruhen, nur als der Ausdruck einer schon bestehenden Seinsordnung zu denken sind; die Vernunft ist nicht ein gesetzgebender, sondern ein erkennender Faktor, begründet das Gesetz nicht, sondern erkennt es nur. In diesem Sinne das Vernunftgesetz zu analysieren, ist daher ebenfalls eine unabweisbare Notwendigkeit.

Die Tatsache, daß sittliches Denken und Handeln sowohl eine subjektive wie eine objektive Seite hat, wird schon im Altertum zum Problem; besonders die christlichen Väter stoßen auf die Frage, was es mit dem Unterschied subjektiver und objektiver Prinzipien für eine Bewandnis hat. Ist dieser Unterschied unausgleichbar? Oder besteht die Möglichkeit, die Zweiheit der Prinzipien in einem einheitlichen Prinzip auszugleichen? Erst recht wird diese Frage in der Scholastik zum Gegenstand eingehender, jahrhundertelang fortgesetzter und ergiebiger Erörterungen. Hier wird der Verfasser den geschichtlichen Tatsachen nicht gerecht; das Urteil: „Die Analyse der Wertphänomene, die Klärung des sog. Wertbegriffs hatte, wie wir rückschauend feststellen können, von Aristoteles bis zu Kants Zeiten keinen wesentlichen Fortschritt aufzuweisen“, trifft nicht zu; eine Klärung der Wertphänomene hat ohne Zweifel stattgefunden, mit der wachsenden und einwandfrei dargetanen Erkenntnis, daß subjektive Prinzipien nicht etwas Letztes sind, sondern auf objektive Voraussetzungen zurückgehen.

Auch K. will vom Subjekt zum Objekt vordringen; wie aber soll dies geschehen, wenn die „Bewertung“, wie es scheint, unabhängig von entsprechenden Normen entscheidet? Werturteile führen nur insofern vom Subjekt in die objektive Wahrheit ein, als sie auf objektiv gültigen Normen beruhen. K. aber will „Wertungen“ oder „Bewertungen“ nicht als Urteile gelten lassen und darum auch nicht einräumen, daß sie wahr oder falsch sind; nur ein analoger Charakter wird ihnen zuerkannt, nämlich der „der emotionalen Richtigkeit“. Doch ist es willkürlich, einer Wertung den Urteilscharakter abzuspochen; denn in jedem Falle ist eine Erfassung und Unterscheidung von Werten gemeint, und das ist eine Urteilstätigkeit, eine Beurteilung oder ein Werturteil. Wenn der Schmerz als ein Uebel, die Lust als ein Gut oder Wert erfaßt wird, und dies heißt, daß dort eine ablehnende, hier eine zustimmende Haltung des Gemütes am Platze ist, eine andere Haltung „ungerechtfertigt“ oder „unrichtig“ wäre, so liegt auch hierin ein Werturteil. Der Grund der geforderten Haltung und des Urteils kann nur im Objekt, in der Natur der Lust und des Schmerzes gefunden werden, so daß die Ordnung unfehlbar den Charakter einer Natur- oder Seinsordnung annimmt. K. aber möchte mit Brentano dem Werturteil und der sittlichen Erkenntnis im emotionalen Leben eine von der Natur der Dinge unabhängige Grundlage geben und so den Apriorismus Kants in veränderter Fassung weiterführen. Indessen kann Gutes und Wertvolles in Wahrheit doch nur „als Prädikat jener Dinge aufgefaßt werden“, von denen es ausgesagt wird; die Aussage ist keineswegs bloß eine „scheinbare“, sondern eine wirkliche. Wenn eine Bewertung eine bestimmte Haltung fordert, und zwar deshalb, weil diese die einzig „richtige“ oder „gerechtfertigte“, d. h. dem Gegenstande entsprechende ist, so wird nicht bloß von seiten des Gemütes eine bestimmte Haltung gefordert, sondern vor allem auch vom Gegenstand ein entsprechendes Merkmal ausgesagt und in diesem Tatbestand der Grund für jene Forderung gefunden; und das ist eine Urteilstätigkeit, welche die Natur der Dinge zum Gegenstande hat und als Maßstab gebraucht. Werturteile stützen sich nicht bloß auf Seinsurteile, sondern sind nichts anderes als eine besondere Art von Seinsurteilen. Werterkenntnis ist nicht bloß eine „Parallele“ oder „Analogie“, sondern ein Teil der Seins-erkenntnis; Sein und Wert verhalten sich wie Ganzes und Teil, nicht wie Parallelen und Analogien; der kritische Dualismus ist auch in dieser Form unhaltbar. Daß „eine ganze Reihe von Schülern und Enkelschülern Brentanos“ eine „Konvergenz mit den Schulen Lotzes und der Neukantianer“ bekundet und zu einer Verselbständigung der Werte neigt, erklärt sich eben daraus, daß Brentano selber die Werte gegenüber dem Sein verselbständigt und so einer Trennung der beiden Gebiete Anknüpfungspunkte bietet.

Im übrigen kommt in dieser Wertlehre die Besonderheit sittlicher Werte zu kurz; aus dem emotionalen Verhalten gegenüber Lust und Unlust leiten sich zwar Werturteile, aber keine sittlichen Werturteile ab. Sittlich Gutes bedeutet eine Richtigkeit von besonderer Art. Bloße Emotionen sind nicht Träger sittlicher Werte; diese haben ein freies Wollen und Handeln

zum Subjekt. Wenn die richtige Haltung gegenüber dem Schmerz unter allen Umständen als eine „hassende oder ablehnende“ gilt, so mag dies für das rein emotionale Leben zutreffen; das sittliche Bewußtsein anerkennt eine solche Forderung nicht. Eine Werterkenntnis, die nur das emotionale Leben zur Grundlage nimmt, gelangt nicht zur Erfassung spezifisch sittlicher Werte; ein Mangel, der mit aller Deutlichkeit auch zum Ausdruck gelangt, wenn es nach Brentano „eine gewisse innere Richtigkeit ist, welche den wesentlichen Vorzug gewisser Akte des Willens vor anderen und entgegengesetzten und den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht“; eine Begriffsbestimmung, die allzu unbestimmt ist, als daß hiemit etwas spezifisch Sittliches erfaßt wäre. Sittliche Begriffe haben ihren Ursprung nicht im Wollen als solchem, sondern in dessen Objekten; denn was ein Wollen gut oder schlecht macht, ist stets das Objekt; nicht am Wollen als solchem orientiert sich das sittliche Urteil, sondern an seinen Gegenständen oder Inhalten. Richtige Liebe ist nur etwas Gutes, weil ihr ein entsprechendes Objekt oder die Einhaltung einer entsprechenden Norm diesen Charakter verleiht. Gut ist der Wille bloß dadurch, daß er das Gute will, richtig die Liebe bloß dadurch, daß sie etwas Richtiges liebt; den Sachverhalt in diesem Sinne zu zergliedern, ist unvermeidlich. Zuletzt läßt sich nicht mit Hilfe einer richtigen Liebe zwischen gut und böse unterscheiden, kann vielmehr eine solche Liebe nur mit Hilfe einer bereits gültigen Norm festgestellt werden; auch Brentano hat hier die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins nur unvollständig analysiert. Wenn manche Handlungsweisen, wie Gerechtigkeit und Nächstenliebe, als wesentlich gut, andere, wie Diebstahl und Betrug, als wesentlich schlecht erkannt werden, so hat dieser Unterschied nichts mit emotionalen Regungen zu tun, sondern ist in der Natur der Handlungen selber begründet. Aber auch die Erfassung solcher Unterschiede ist im Grunde nicht ein emotionaler Vorgang, sondern in erster Linie eine Sache der Urteilskraft. Die Trennung von Sein und Wert ist weder im Objekt noch im erkennenden Subjekte durchführbar; Werte sind nur denkbar als wertvolles Sein, Werterkenntnis ist nur möglich als ein Teil und eine spezielle Seite der Seinserkenntnis.

Ist sonach Brentanos Wertlehre, wie jede formalistisch geartete Ethik, außerstande, den Inhalt des sittlichen Bewußtseins zu erklären, ein Mangel, der auch nicht ausgeglichen wird, wenn Brentano als oberste Norm des sittlichen Denkens und Handelns mit anderen die Forderung erhebt, stets das Bessere dem weniger Guten vorzuziehen, da eine solche Norm vom tatsächlichen Bewußtsein nicht anerkannt wird, so versagt erfahrungsgemäß eine ausschließlich werttheoretische Betrachtungsweise auch gegenüber dem Gedanken der Pflicht. Mag Brentano berechtigt sein, den kategorischen Imperativ in der Fassung Kants abzulehnen und geradezu als „Fiktion“ zu bezeichnen, sofern Kant dem Imperativ in mehr als einer Beziehung nicht den notwendigen Halt gegeben hat, so bleibt doch die sittliche Pflicht bestehen, und mit ihr eine Seite der sittlichen Ordnung, welcher der bloße Wertgedanke nicht gerecht zu werden vermag.

Was die geschichtliche Stellung Brentanos angeht, hat sich gezeigt, daß er trotz seiner Bemühungen, von einem empirischen Standorte aus zum Prinzip der Sittlichkeit vorzudringen, und trotz seines scharfen Gegensatzes zum kategorischen Imperativ unter der Herrschaft einer Denkrichtung steht, die von Kants Apriorismus und reinem Vernunftgesetz ausgeht. K. allerdings scheint den historischen Hintergrund dieser Ethik zuletzt bei den Philosophen des Altertums zu suchen; denn wohl nur so kann es verstanden werden, wenn er in der „Einleitung“ zur 3. Auflage seiner Edition der Schrift Brentanos mit Nachdruck darauf hinweist, „daß die natürlichen Grundlagen für recht und gut in unserm eigenen Innern zu suchen seien“, daß nach Plato „keinerlei Autorität die Quelle der Moral sein könne“, und daß Aristoteles mit ihm die Lehre teile, „daß analog, wie es ein richtiges und unrichtiges Urteilen gibt, auch von einem rechten und unrechten Fühlen und Wollen gesprochen werden könne“. Indessen deutet K. mit dieser Darstellung moderne Anschauungen in das Altertum hinein. Mit einem Subjektivismus hat die sokratische Wissenslehre nichts gemein. So wenig der Gedanke einer sittlichen Autorität bei Plato zur Geltung gelangt, so wenig geht es an, ihn zum Gegner einer solchen Denkweise zu stempeln. Und wiewohl Aristoteles in der Lust eine Analogie zum bejahenden, in der Unlust eine Analogie zum verneinenden Urteil erkennt, so liegt es ihm doch gänzlich ferne, die Unterscheidung von Wertprädikaten dem verstandesmäßigen Denken zu entziehen und einem Gefühl anzuvertrauen. K. ist nicht der erste, der den Versuch macht, eine Trennung von Sein und Wert schon bei den griechischen Philosophen festzustellen. Nic. Hartmann ist ihm darin vorausgegangen; in beiden Fällen aber wird die griechische Philosophie vollständig mißdeutet. Auf Seiten des Neukantianismus sind solch gewaltsame Mißdeutungen der griechischen Philosophie schon seit längerer Zeit üblich, haben jedoch in den letzten Jahrzehnten mehrfach vor der geschichtlichen Wahrheit zurückweichen müssen. Brentano selber, der glänzende Kenner des Aristoteles, hält sich von solchen Irrtümern frei, ist sich bewußt, hier auf modernen Wegen zu wandeln, und betont den Abstand, der ihn von Aristoteles trennt. K. hat erkannt, daß die Ethik Brentanos nicht bloß auf empirischen Grundlagen ruht, sondern auch apriorische Elemente umfaßt, eine Erkenntnis, der er sich umsoweniger verschließen konnte, als er in dieser Ethik zugleich eine „kopernikanische Wendung“ erblickt; mit Aristoteles aber hat eine „kopernikanische Wendung“ nichts gemein. —

Sehr ungenau berichtet K. mit der Angabe, daß nach meiner Darstellung (*Die Ethik des hl. Thomas v. A.* München 1933. 57) bei Thomas „die fruitio Gottes mit dem, was man bisher im Anschluß an Aristoteles als delectatio (ἡδονή) bezeichnet hat, identifiziert“ wird. In meinem Buche heißt es: „Zum Teil kommt die augustinische fruitio vollkommen auf das hinaus, was Thomas bisher im Anschluß an Aristoteles als delectatio (ἡδονή) bezeichnet hat; nur nimmt der Gedanke im übrigen mit einem weiteren Inhalt eine wesentlich neue Färbung an“; und nun wird dargetan,

in welchem Ausmaß der augustinische Gedanke als ein spezifisch christliches Lehrgebilde einen Inhalt gewinnt, der mit aristotelischen Gedanken nichts mehr gemein hat.

Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee. Von Georg Katkov. Veröffentlichungen der Brentanogesellschaft III. Brünn-Wien-Leipzig 1937, Rudolf M. Rohrer. XI, 164 S. Brosch. *Nb* 6,—.

Das Werk dreht sich um das Uebel in der Welt und um die Frage, welche Bedeutung diese Tatsache für die Gotteslehre gewinnt. Es beabsichtigt keine vollständige Lösung des Problems, auch keinen Gottesbeweis; doch will es „Argumente vorbringen, die bisher nie denjenigen entgegengehalten wurden, welche in dem Vorhandensein und der Verbreitung der Uebel einen Grund zur Leugnung einer emotional vollkommenen Ursache der Welt gesehen haben“. Auf das metaphysische Problem kann hier nicht eingegangen werden, sondern wieder nur auf die Wertlehre, soweit sie ethischen Charakter annimmt. Dabei folgt auch dieser Autor den Gedankengängen Brentanos und bezeichnet Kraus als denjenigen, dem er „seine philosophische Existenz verdankt“. Auch ihm bedeuten die Begriffe gut und wertvoll „keine realen Prädikate“; Werturteile sagen „nichts Positives“ aus. Die Aussage „A ist gut“ hat nicht A, sondern eine auf A sich beziehende Gemütsätigkeit zum Gegenstande. „Mit andern Worten, wenn man hört, daß A gut sei, und diesen Satz versteht, so denkt man (zunächst vorstellend) wohl an einen, der etwas urteilt, nicht aber an einen, der über A urteilt, sondern über die Liebe, die positive Bewertung von A. Dieser so vorgestellte über die Liebe zu A Urteilende behauptet jedoch nicht, es gebe einen A Liebenden, sondern nur, daß die Liebe zu A richtig sei, d. h. daß keiner, der A mit einer in sich als richtig charakterisierten Gemütsätigkeit bewertet, A anders als positiv werten kann. Die Bedeutung des Satzes „A ist gut“ ist also kein positives, sondern ein negatives apodiktisches Urteil, das wiederum nicht das gut genannte Ding, sondern eine darauf gerichtete, als richtig charakterisierte Gemütsätigkeit zum Gegenstand der apodiktischen Leugnung hat“.

Daß hier das Denken auf Irrwege geraten ist, wird, abgesehen von der Schule Brentanos, wohl niemand verkennen; ohne Frage werden die Bewußtseinstatsachen gewaltsam verzerrt. Man sollte meinen, das Urteil „A ist gut“ hat A zum Subjekt; ihm gleichwohl ein ganz anderes Subjekt zuteilen, etwas, wovon im Urteil in keiner Weise die Rede ist, stellt eine gewaltsame Fälschung des Tatbestandes dar; das Urteil „A ist gut“ ist eben ein Urteil über A und nicht „über eine auf A sich beziehende Gemütsätigkeit“. Vergeblich ist auch das Bemühen, das positive Urteil in ein negatives umzudeuten; wenn „die Liebe zu A aufrichtig“ ist, so heißt dies: A verdient, geliebt zu werden, ist der Liebe wert und würdig; und das bedeutet eine positive Aussage; notwendig führt die Deutung auf das Objekt zurück, um dem Urteil positiven Charakter zu geben. So sehr die Schule Brentanos gut daran tut, sich von der in der kritischen Philo-

sophie üblichen Hypostasierung der Werte abzuwenden, obschon sie auch ihrerseits, wie sich gezeigt hat, keineswegs jede Trennung von Sein und Wert überwindet, so begeht sie doch ebenfalls den Fehler, den Boden der Wirklichkeit zu verlassen, nur nach der entgegengesetzten Richtung; wird die objektive Seite der Werte in der kritischen Philosophie überspannt, so kommt sie in der Schule Brentanos zu kurz; dort werden die Werte zu eigenen Realitäten verdichtet, hier in Prädikate von Gemütstätigkeiten verflüchtigt; dort ein Uebermaß der Objektivierung, hier Subjektivierung; von ihren realen Grundlagen werden die Werte in beiden Fällen abgelöst. Der Zusammenhang mit der objektiven Wirklichkeit soll immerhin auch in der Schule Brentanos hergestellt werden, jedoch auf einem Wege, der dem tatsächlichen Bewußtsein ferne liegt; eine „kopernikanische Wendung“ findet hierin keinen Halt.

Neue Nietzschebücher.

Von Georg Siegmund.

- 1) **Mein Leben.** Autobiographische Skizze des jungen Nietzsche. Frankfurt a.M. 1936, M. Diesterweg. 8. 15 S. *№* 1,—.
- 2) **Der kranke Nietzsche.** Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck, herausgeg. von E. F. Podach. Wien 1937, Bermann-Fischer. 259 S.
- 3) **Nietzsches „Zarathustra“ und die Bibel.** Von Hans Vollmer (Beigabe z. 6. Bericht d. Deutsch. Bibel-Archivs Hamburg 1) 1936, Kommissionsverlag L. Gräfe. S. 6—13.
- 4) **Nietzsches Zarathustra.** Gehalt und Gestalt. Von Carl Siegel. München 1938, E. Reinhardt. kl. 8. 181 S. Kart. *№* 3,60, geb. *№* 4,90.
- 5) **Die Dichtung Nietzsches.** Von Joh. Klein. München 1936, C. H. Beck. 8. 268 S. Geb. *№* 8,50.
- 6) **Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen.** Von Karl Löwith. Berlin 1935. gr. 8. 183 S.
- 7) **Nietzsches religiöse Entwicklung.** Von Günther Augustin. Stuttgart 1936, W. Kohlhammer. gr. 8. 126 S.

Unfraglich ist Nietzsche heute ein Brennpunkt in der geistigen Auseinandersetzung der Zeit, nicht nur seine Lehre, sondern auch seine Persönlichkeit samt seiner Enderkrankung. Deshalb ist die Veröffentlichung des gesamten, auf ihn bezüglichen Materials zu begrüßen. Bei Durchsicht des Nachlasses von Frau Förster-Nietzsche fand sich in einer mit Briefschaften und anderen Schriftstücken von Nietzsches Vorfahren angefüllten Truhe eine Lebensbeschreibung Nietzsches, die der 19jährige als Schüler

der Landesschule Pforta geschrieben hatte. Da sie bisher unbekannt war, wurde sie in einer Sonderausgabe veröffentlicht. Diese Ausgabe enthält die Skizze auch als Faksimile. Die kurze Skizze zeigt — wie auch die anderen, schon bekannten autobiographischen Frühversuche — den grüblerischen Geist, der am Schluß nach dem letzten haltenden Ring fragt: „Ist es die Welt? Ist es Gott?“

Durch die neue Veröffentlichung der Briefe von Nietzsches Mutter an Franz Overbeck setzt E. F. Podach seine Bemühungen um die Klärung der Krankheitszeit Nietzsches weiter fort. Man darf diese Bemühungen nicht mit der Bemerkung abtun, daß es sich dabei um ein Hineinzerren intim-privater Dinge in die öffentliche Diskussion handle. Die Klärung der Ursachen von Nietzsches Krankheit ist doch eine weltanschaulich irrelevante Angelegenheit, wenn auch mehr Vorsicht und Pietät in der nicht immer erfreulichen Diskussion oft angebracht gewesen wäre. Es bleibt eine im Leben Nietzsches bemerkenswerte Tatsache, daß der Philosoph, der die Vernichtung des Lebensunfähigen und Kranken forderte, mehr als ein Jahrzehnt Menschen benötigte, die völlig in seiner Wartung aufgingen. Mag auch die Mutter dem Sohne geistig nicht gewachsen gewesen sein, in rührender Sorge opferte sie ihre letzten Lebensjahre dem geisteskranken Sohne. Konnte sie auch den paralytischen Verfall nicht aufhalten, so hat sie doch — wie Binswanger sagt — der Krankheit die Spitze abgebrochen. In treuer, selbstloser Freundschaft besorgte Fr. Overbeck die Regelung der finanziellen Verhältnisse. Ihm konnte die besorgte Mutter jederzeit das Herz ausschütten. Die veröffentlichten Briefe geben auch Aufschluß über Langbehns phantastischen Versuch, Nietzsche zu heilen. Nietzsches Mutter setzte zunächst volles Vertrauen in Langbehn, der aber unmögliche Forderungen stellte. Man muß schon sagen, daß Langbehn hier keineswegs in einem günstigen Lichte erscheint.

Nietzsche hat gelegentlich seine Erwartung ausgesprochen, daß sein Zarathustra einmal Kommentare finden würde, wie die Hl. Schriften des AT und NT solche gefunden haben, nannte er doch seinen Zarathustra ein Heiliges Buch und seine Lehre eine Offenbarung. Schon sind eine ganze Reihe solcher Kommentare erschienen und noch immer erscheinen weitere. In einem kurzen Bericht stellt H. Vollmer Biblische Bilder und Wendungen zusammen, die im Zarathustra sich wiederfinden, sei es in positiver Verwendung, freier Anspielung oder höhnnendem und travestierendem Gebrauch des Bibelwortes. Siegels Buch bedeutet einen Kommentar zum Zarathustra hinsichtlich der kompositorischen Gestalt des Werkes. In philologisch genauer Weise sucht er den Aufbauplan, die Symmetrie der Anlage, den harmonischen Gleichklang des Aufbaues herauszustellen. Dabei gilt ihm der Gehalt als „die“ Wahrheit, zu der er keine persönliche Stellungnahme wagt.

In die religiösen Gründe von Nietzsches Schaffen führt J. Klein mit seinem Buch *Die Dichtung Nietzsches*. Mit feiner Einfühlungsgabe geht Klein der Lyrik Nietzsches nach, zeigt ihr Werden und ihre Eigenart auf,

bleibt aber nicht am Formellen hängen, sondern stößt zu dem Leben und den Leidenschaften vor, aus denen sie gewachsen ist. Zarathustra weist er als gegenchristlichen Evangelientyp nach, charakterisiert als Verbindung von Lebensbeschreibung und Predigt, Reden und Gleichnissen, Versuchungs- und Heiligengeschichte. Er deutet Nietzsche richtig, wenn er von Nietzsches „Anti-Christentum“ ausgeht, die parallelen Züge zu Christus aufweist. „Mit Hybris bezeichnete Nietzsche sich selbst als einen leidenden Messias, nannte er die Geschichte seines Lebens eine Leidengeschichte“ (5). Ganz freilich kann man der Leistung Kleins nicht froh werden. Es verschwimmen bei ihm doch zuviel die festen Konturen; es fehlt eine letzte Klarheit.

Sie bietet das ausgereifte Werk von Karl Löwith *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. In sorgfältiger und tief-schürfender Analyse von Nietzschezitataten stellt Löwith den Sinn der ewigen Wiederkehr heraus. Nietzsches Philosophie ist eingespannt zwischen Nihilismus und ewiger Wiederkehr. Wie kein anderer erlebt Nietzsche die vernichtende Gewalt des Nihilismus. Mit dem „Tode Gottes“ bricht jeder Lebenshalt. Aber Nietzsche will nicht den Zusammenbruch, krampfhaft sehnsüchtig schaut er nach einem neuen Glauben aus, nach einem neuen Halt, um der dunklen Flut des Nichts zu entgehen. Daraus erklärt sich die mystische Glut, mit der Nietzsche den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen umfaßte. In feiner kritischer Sichtung zeigt Löwith auf, daß die Lehre von der ewigen Wiederkehr nicht den gestellten Anforderungen des neuen Glaubens standhält. Kehrt ständig das Gleiche wieder, dann wird das Menschenleben zum Automaten, die Zeit mit ihrer Möglichkeit einer Entwicklung zur Vollendung hin verliert ihren Sinn. Nur dann ließe sich Freiheit, Schicksal vereinigen, wenn der Mensch wirklich autonomer Herr der Welt wäre. „Weil aber Nietzsche nicht selbst Zarathustra war, fiel sein übermenschlicher Wille, der beides in eins faßt, wieder zurück in die beiden un-menschlichen Möglichkeiten: zu sein gleich wie Gott oder gleich wie ein Automat. Im Dasein des Menschen erscheint dieser göttliche Automat als die Paradoxie des zweifach ‚not-wendigen‘ Willens, der wie die Bewegung im Kreise im voran auch zurück will. Mit diesem ‚circulus vitiosus deus‘ beantwortet Nietzsche zuletzt seine alternativ gestellte Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Willensfreiheit, bzw. Geschichte und Fatum“ (119). „Es fehlt dem Ethos von Nietzsche der rechte Logos, weil seine Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen vergißt, daß der Mensch nicht die Welt ist und nur in Christus ein und dasselbe wie Gott“ (139). Ueber Nietzsche hinausgehend entwickelt Löwith im Anschluß an Weininger und Kierkegaard eine Zeitdeutung, die der christlichen nahekommt.

Die letzte Studie, *Nietzsches religiöse Entwicklung* betitelt, stammt von einem Hauerschüler. Sie ist auf reichem Quellenmaterial aufgebaut, zeichnet Nietzsches Entwicklung jedoch zu einfach und geradlinig, übersieht dabei die innere Zwiespältigkeit im Religiösen bei Nietzsche, über die er nie hinauskam. Ich habe in meinem Nietzsche-Büchlein diese Zwiespältigkeit aufzuzeigen versucht.

Rezensionen und Referate.

I. Allgemeine Darstellungen.

Grundprobleme der Philosophie — Methodologie — Ontologie — Anthropologie. Von Heinrich Rickert. Tübingen 1934, Mohr. IX, 233 S.

Es handelt sich in dem Buche „nicht um die Grundlinien eines Systems der Philosophie, sondern ausschließlich um dessen Probleme“...; es sollen „hauptsächlich Fragen gestellt, nicht Antworten gegeben werden“. Die Termini „Ontologie“ und „Anthropologie“ sind deshalb gewählt worden, „weil sie heute viel benutzt werden. Man kann (aber) in jeder philosophischen Frage eine »ontologische« sehen“. Inhaltlich geht das Werk kaum über den Standpunkt der bekannten Hauptschriften des Verfassers hinaus, d. h. es „bietet... keine unerwarteten Ueberraschungen“. Neuscholastisch orientierten Lesern wird es vielleicht auffallen, daß für R. „schon der Begriff des metaphysischen Seins..., wenn... man ihn richtig versteht, als der einer »Wertwirklichkeit« gemeint ist“ (S. 143), daß „in den angeblich nur praktischen oder atheoretischen »Wünschen«“ sehr wohl auch ein „theoretisches Moment... steckt“... „daß mit dem Verzicht auf jeden im Wesen der Welt selber begründeten Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit auch das Erkennen seinen Sinn verliert“, ja daß dieser Zusammenhang überhaupt „conditio sine qua non eines sinnvollen Forschens ist“ (l. c. S. 138); denn ähnliche Wendungen finden sich bei B. Jansen S. J. (in seiner *Religionsphilosophie Kants*), der dem Kritizismus — und auch R. ist im wesentlichen Kritizist — den Vorwurf des allzu unbefangenen Glaubens an die Möglichkeit einer säuberlichen Scheidung des Theoretischen und des Praktischen, Wertbetonten macht. — Bei Autonomie (= Selbstgesetzlichkeit) ist nach R. (der diesen Begriff „weiter... nimmt... als Kant es tat“) weder an ein „kausales Müssen“ noch an „menschliche Satzung“ zu denken, sondern „das »Gesetz«“ des autonomen Verhaltens ist vielmehr ein Wert, der dem Menschen als das, was unbedingt sein soll, gegenübertritt, und zwar als Norm, welcher der autonome Mensch sich aus freiem Entschluß heraus beugt“ (l. c. 180). Demgemäß „muß sich... auch der theoretische Mensch, der Wahrheit sucht..., in (R.s) Bedeutung des Wortes »autonom« verhalten“, und „wir können (also) das autonome Verhalten nicht als das »praktische« in Gegensatz zum theoretischen Verhalten bringen“ (l. c. S. 181). Das Wesen

der Religion ist ganz im Sinne des älteren und neueren Kritizismus — „für die wissenschaftliche Philosophie“ (d. h. für R.!) atheoretisch —: „... was ich religiös glaube, besteht unabhängig von meinem theoretischen Wissen“ (?) (l. c. S. 199 bzw. S. 215).

Perchtoldsdorf.

Arnulf Molitor.

II. Erkenntnistheorie.

La nature de la connaissance et l'erreur initiale des théories.

Par Henri Leenhardt. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris 1934, Felix Alcan. 352 S. 35 Fr.

Ueberall waltet in dieser fast alles umspannenden Studie ein klarer Sinn für die Wirklichkeit, ein offener Blick für Schwierigkeiten und für bislang unzureichende Lösungen; es geht um sinnliche Erkenntnis beim Tier und beim Kind, um rein geistige Begriffe und Urteile, um mathematisches (228 ff.) und logisches (237 ff.) Denken endlich und schließlich (243—310) um Unterlage und Aufbau der Wissenschaft. Besonders gut ist der tierische Instinkt der biologischen Lage des Kindes gegenübergestellt mit seiner langsamen psychischen Entfaltung. Nirgends sind Erwartungen und Forderungen für die kleine menschliche Intelligenz überspannt; auf allen Gebieten bleibt sie hinter dem wirklichen Sein weit zurück. Ja, der Empirismus und sein Widerpart, der Idealismus, bilden keine klare Unterlage für ein sinnliche und geistige Erkenntnis zugleich umspannendes System; der goldene Mittelweg zwischen beiden in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie dürfte dem Verfasser unbekannt geblieben sein. Für die von ihm angestrebte Unterscheidung zwischen dem denkenden Ich und dem seiner selbst bewußten Ich — nur letzteres erstrebt die Verbindung mit dem Objektiven — flüchtet er in die Analogie des Seins, die alle philosophisch-theologischen Fragestellungen letzthin durchwaltet. Aber all die feinen Uebergänge und Darlegungen des geschöpflichen Seins und Denkens, wie sie z. B. Pzywara (*Analogia Entis* 2 Bde. 32) als Gestaltungs- und Spannungsprinzip des Geschaffenen vorführt, sind leider nicht mit aufgezeigt. In einer Neuauflage ließe sich leicht der Gesamtgehalt der Schrift aus versagendem Pessimismus heraus in eine höhere Ebene heben.

Löwen.

Bruders.

Métaphysique d'expérience. Essai d'adaptation moderne de la Pensée Franciscaine d'après le P. Girard O. F. M. Conv. Casa Editrice Francescana, Assisi 1933. 4^o. 118 p. L. 10,—.

Vorliegende Abhandlung will im Anschluß an den im vorigen Jahrhundert lebenden Conventualen P. Girard (Schweizer) augustinisch-franziskanisches Denken dem modernen Menschen näherbringen. Auf Grund solcher Absicht werden dem Leser immer wieder die typischen Thesen solcher Geistesart vorgelegt nämlich: Zurück zum Konkret-Erfahrungsgegebenen, Primat der Intuition vor der Abstraktion, des wirklich Existierenden vor dem Begriff, des affektiven Vermögens vor der Vernunft. Die Arbeit

selbst zerfällt in zwei Teile: in eine Metaphysik des Gedankens und eine solche des Seins. Das Werk, von diesem bestimmten Standpunkt aus geschrieben, wird natürlich nicht von jedermann in gleicher Weise aufgenommen werden können. Immerhin wird jeder, auch der kritisch nüchterne Analytiker manches darin finden, was er nicht wegdisputieren kann. Dazu kommt noch die flüssig lebendige Sprache, die das Lesen des Buches zu einer angenehmen Lektüre macht.

Fulda.

Barth O. F. M.

Wirtschaftspolitik als Wissenschaft. Erkenntnistheoretische Grundlagen der praktischen Nationalökonomie. Von Gerhard Weisser. Stuttgart 1934, W. Kohlhammer. 8°. 172 S. *№ 9*,--.

Das Buch ist geschrieben von einem Nationalökonom, der nach längerer Tätigkeit im praktischen Beruf wieder zu theoretischer Arbeit zurückgekehrt ist. Es geht um die Beantwortung der grundlegenden erkenntnistheoretischen Fragen, ob und wie in der Wirtschaftspolitik allgemeingültige Wertmaßstäbe und Werturteile möglich sind, die für jeden Einsichtigen aus jedem Kulturkreis mit begründbarer Notwendigkeit gelten. Die Frage hat Bedeutung für alle sozialwissenschaftlichen Disziplinen.

Ausführlich setzt der Verfasser sich mit der Behauptung des Skeptizismus auseinander, daß es keine objektive oder doch keine allgemein gültige Werterkenntnis gebe. Eingehend würdigt er besonders die relativistische Auffassung von Max Weber, der die Mannigfaltigkeit der Wertmaßstäbe der verschiedenen Menschen- und Kulturtypen ins Feld führt. In scharfsinniger Nachprüfung der Beweisgründe des Skeptizismus zeigt der Verfasser, daß sie nicht ausreichen, die Unmöglichkeit allgemeingültiger Werturteile darzutun. Es folgt dann die Erörterung der Frage, wie solche Urteile zu erreichen sein könnten. Die Ansicht des Verfassers geht dahin, daß die Grundnormen der Wirtschaftspolitik weder aus der Wirtschaftswissenschaft selbst noch aus dem Begriff der Gesellschaft, noch aus der Erfahrung abzuleiten, noch durch Wesensschau zu erfassen seien. Positiv wird folgender Weg gewiesen: es ist zunächst zu ermitteln, welchen Besitz von apriorischen Erkenntnissen dieser Art wir in der Menschheit tatsächlich vorfinden, d. h. welche Wertmaßstäbe mit dem Anspruch apriorischer Geltung auftreten. Um nun zu erproben, welche von diesen Normen der notwendigen Prüfung standhalten, ist zu ermitteln, welche Wertungen bei einer gegebenen Aufgabe überhaupt möglich und sinnvoll sind. Dann ist festzustellen, ob jene Werturteile einer dieser sinnvollen Lösungen entsprechen. Trifft dies nicht zu, so beruhen sie auf Illusion. Trifft es zu, „so ist der Beweis erbracht, daß den fraglichen Grundurteilen eine Erkenntnis entspricht“. Auf diese Weise läßt sich z. B. die Maxime der Gerechtigkeit als allgemeingültig dartun.

Der Verfasser hat eine überaus schwierige Aufgabe mit Hingebung in Angriff genommen, um mit großem Scharfsinn in streng logischem Gedankenfortschritt eine befriedigende Lösung zu suchen. Am wertvollsten ist

das Eintreten für allgemeingültige Werturteile und die gediegene Auseinandersetzung mit dem Relativismus. Die eigene Lösung, die an Fries und seine Schule anknüpft, befriedigt weniger. Sie führt zu keinem sicheren Ergebnis und kommt an der Aufgabe nicht vorbei, die Werturteile letztlich doch aus dem Wesen der Sache abzuleiten.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

III. Existenzphilosophie.

Vernunft und Existenz. Von Karl Jaspers. Groningen 1935, B. Wolters.

In fünf Vorlesungen bemüht sich Jaspers, den oft gegen ihn erhobenen Vorwurf eines einseitigen Antirationalismus zurückzuweisen. Sich selbst und mit sich der ganzen modernen Philosophie möchte er jene zwischen Materialismus und deutschem Idealismus stehende Position behaupten, von der aus er einen offenen Blick über alle Höhen, Tiefen und Weiten in alles durchleuchtender und doch geheimnisvoll verschleierter Bewußtseinsheitlichkeit genießt. Kurz skizziert er die innere Geschichte des „alles übergreifenden“ und „an allen Grenzen sich in Transzendenz verlierenden“, dann aber wieder auf beide Füße aktuellen Daseins und Mitwirkens zurückspringenden Gedankens. Es sind alles in allem die uns bereits wohlbekannten Ideen, die wir hier in schärferer Fassung und oft sehr glücklicher Darstellung wiederfinden.

„Rationalisierung des Irrationalen“ nennt Jaspers (Vorlesung IV, S. 88) die eigentliche Aufgabe des philosophierenden Denkens. Diese ist, wie er betont, der Neuzeit nach glücklicher Ueberwindung der Sachenferne und Weltfremdheit des Idealismus sowie der an Vertierung grenzenden Stoffgebundenheit des Materialismus bewußter gegenwärtig als früheren Epochen (vgl. Vorlesung V S. 93). Existenzphilosophie, erklärt er uns (ebd. S. 94), will keine widervernünftige Bewegung sein, sondern vielmehr der Gegenschlag gegen das Chaotische, das sowohl im täuschenden Gewande der rationalen Vernünftigkeit wie als offene Widervernunft auftritt. Etwas Licht auf diese unnötig komplizierte Aussage wirft folgendes Paradoxon (Vorlesung IV S. 85): „Ich bin eigentlich vernünftig nur, wenn meine gesamte Vernunft faktisch und auch für mein Wissen auf Unvernunft gegründet ist.“

Zur Rechtfertigung der synthetischen Einstellung des modernen Denkens sagt Jaspers auch hier manch treffliches Wort, das nicht ohne philosophiegeschichtliche Bedeutung ist. In der genialen historischen Kritik liegt ja überhaupt seine Stärke und damit wohl auch das Geheimnis seiner Beliebtheit in unserer bewußt und gewollt antisystematischen Zeit. Wir sind ja, wie er, häufig einer alles verstehenden, aber nichts behaltenden, hochfliegenden, doch ziellosen Unruhe verfallen.

Vielversprechend und glanzvoll in ihrer Darstellung ist besonders die erste, einleitende Vorlesung, die sich mit Kierkegaard und Nietzsche, den Leuchttürmen des philosophischen Gedankens in der Neuzeit, beschäftigt.

An ihnen sollen wir uns orientieren, aber auch vorbeisteuern. Lang überhört, ja verkannt, stehen diese beiden „als die großen Denker ihres Zeitalters“ heute schon allgemein anerkannt da (Vorlesung I S. 5). Jaspers hätte sagen können, ja sollen, daß ihre Größe mehr im kühnen Willensradikalismus als im tiefen Denken und in der spekulativen Schärfe liegt; aber das ist für ihn ja kaum ein allzu großer Mangel.

Bei Nietzsche ist es die „Leidenschaft zum Nichts . . ., die Saugkraft eines vacuums, aus dem mit verzweifelter Gewaltsamkeit neues Sein sich gebären soll“, die Jaspers so aktuell bedeutsam findet, bei Kierkegaard die Ganzheit eines „außerweltlichen Christentums“ (ebd. S. 6). Beide stehen da wie Leidensgenossen des heutigen Menschen (ebd. S. 10), „sie erblicken das Nichts als bevorstehend, beide noch mit dem Wissen um die Substanz des Verlorenen, beide mit der Haltung, nicht das Nichts zu wollen“. An beiden nun sollen wir — und hier verrät sich Jaspers als der Philosoph des zeitangepaßt sozial gerichteten Subjektivismus — das „Scheitern“ eines gemeinschaftsfernen Individualismus studieren.

Positiv wie negativ soll uns die Geistesgeschichte der Menschheit zum persönlichen Menschsein verhelfen, zum Subjektbewußtsein in allen objektiven Bindungen des Zeitlebens. Damit aber werden wir dann auch bei allem notwendigerweise Vernunftbetonten in Natur wie Geist, Wirtschaftswie Gemeinschaftsleben, doch wieder in die erhebende Nähe eines Unfaßbaren gebracht, aus dem und für das wir leben, ohne es analysieren zu können. Jeder Philosophie liegt etwas „für den Verstand Unfaßbares“ zu Grunde (Vorl. IV S. 82). Und gerade das wird entscheidend „für unsere Selbstgewißheit“. Es liegt aber „weniger vor als in uns“, und die Philosophiegeschichte ist mehr eine „Wandlung des Selbstbewußtseins als der Denkinhalte“ (Vergl. dazu Vorlesung II S. 48).

Zum *praeambulum fidei* diente die Philosophie im Mittelalter (Vorl. V S. 102); heute muß sie nach Jaspers nicht nur absolut undogmatisch sein, nein auch gewollt auf ein objektives Erkenntnisziel verzichten (vgl. Vorl. II S. 42). Der Kerngedanke der zusammenfassenden Schlußvorlesung ist eine vielförmige Betonung des ganz undogmatischen Charakters modernen Philosophierens. Was wir dadurch gewinnen sollen, ist jene Erweiterung des eigenen Horizontes, die alles verstehen lehrt und dem gleich uns suchenden und sinnenden Mitmenschen unser Herz erschließen.

Grenzenlose geistige Duldsamkeit, wie sie nur bei grundsätzlich un-systematischem Denken möglich ist, soll uns alle weltweit, sozial erschlossen und für Transzendenz offen halten. Um dies aber ganz zu begreifen und in sich selbst zu verwirklichen, muß man Nietzsches Nichts und Kierkegaards „Alleinsein mit Gott ohne Kommunikation“ innerlich miterlebt haben. So erst kann man „vor den neuen Ursprung“ treten (ebd. S. 94), in dem wir uns aber nicht ruhend versenken dürfen.

Bei aller Großherzigkeit des Geistes müssen wir im Inneren arm bleiben, nicht im wohlgesicherten Wahrheitsbesitz erlahmen und auch nicht in der menschlichen Gemeinschaft so warm werden, daß wir nicht mehr

über sie hinaus und hinauf verlangten (Vorlesung III S. 67). Die philosophische Kraft offenbart sich in jenem „unablässigen Suchen“, das auch dann nicht aufhört, wenn sich das Individuum durch alle Stadien umgreifenden Denkens und innerer Anihilisationsprozesse wieder in die Gegenwart zurück und zu seinem sozial erweiterten Selbst gefunden hat. Nichts darf der Geist unbeachtet, nichts unversucht lassen; nur das „Wagnis der Wertlosigkeit“ (Vorl. IV S. 88) muß vermieden werden. „Persönlichkeit wird der Mensch nur, indem er sich um die Sachen kümmert, in Tätigkeit und Handeln in der Welt etwas hervorbringt.“

Paderborn.

G. Imle.

Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers. Von Dr. L. Jaspers O.S.B. Abhandlung zur Philosophie und Psychologie der Religion. Würzburg 1936, Universitätsdruckerei. 8. 102 S. *M* 3,—.

„Die richtunggebende Linie aufzudecken, den Faden zu zeigen, der durch diese Philosophie der menschlichen Situation hindurchläuft“ (Schlußwort S. 89), das hat sich der Verfasser vorgenommen und in aller wünschenswerten Gewissenhaftigkeit erfüllt. Wir freuen uns im Interesse eines wechselseitigen Verstehens zeitgenössischer Denkart und auch in der leisen Hoffnung auf eine Nutzbarmachung der modernen Existenzphilosophie als religiöser Schlüssel zu uns bisher noch unzugänglichen Weltanschauungsräumen, daß ein katholischer Ordensmann sich so liebevoll in die zerklüftete Gedankenwelt Karl Jaspers hineingearbeitet hat. Hat er auch seine kritische Eigenarbeit auf wenige Seiten beschränkt — sie setzt eigentlich erst auf der vorletzten Seite des Schlußwortes ein — so bleibt doch seine bis ins Einzelne dringende und von keiner vorgefaßten Meinung gestörte Nachkonstruktion dieses neuheidnischen Ideenbaus überaus dankenswert.

Jaspers liest sich in der Darstellung seines gleichnamigen Interpretens systematischer als in seinen eigenen Werken. Das liegt aber nicht an einer subjektiven Umdeutung oder gar Vergewaltigung seines Denkens, vielmehr nur, wie ich meinen möchte, an der räumlichen Zusammendrängung und glücklichen Aneinanderreihung der oft recht weitläufig und schwer überschaubar ausgedrückten Leitideen des Existenzphilosophen.

Feinhörig, wie es bei einem Sohn des hl. Benedikt nicht anders zu erwarten ist, erlauscht er aus all dem wortreichen Jammern, Trotzen und Trösten dieser modernen Lebensphilosophie das „inquietum“ Augustins (Kap. IV, S. 41). Seine „Leidenschaft des Nicht-Wissens“ (Kap. I, S. 16) ist der dunkle Drang des Gottsuchers, dem „das Leben lieber ist als all seine Weisheit“ (ebd.). Leben ist hier natürlich im vergeistigten, man darf fast sagen im praktisch religiösen Sinn zu nehmen. Es ist ein „unendliches Ungenügen, das eins ist mit dem Suchen der Transzendenz“ (Kap. IV, S. 41).

Daß Karl Jaspers etwas von einem persönlichen Ausruhen im ganz Anderen weiß, das außer beziehungsweise über dem geschaffenen Subjekt liegt, übersieht sein verständnisvoller katholischer Interpret natürlich nicht.

Er findet eine seltsame Vereinigung von Unrast und Geborgenheit, mit seinen eigenen Worten „Bewegung und Ziel“ in Karl Jaspers, ein bewußtes Antithesenspiel von „transzendentaler Idee und Mystik“, philosophiegeschichtlich ausgedrückt „Kant und Plotin“ (ebd.). Das ist allerdings, von unserem Standpunkt der objektiven Offenbarungsreligion aus beurteilt, zu wenig. Auch Ludger Jaspers genügt es keineswegs, und er hebt das mit aller erforderlichen Klarheit hervor. Religionspsychologisch ist es aber immerhin recht beachtenswert und, so dünkt mich, es bietet einen Anknüpfungspunkt an diese durchaus ernst zu nehmende Strömung moderner Philosophie. Der apostolische Eifer sollte solches Suchen und Sehnen, Ahnen und Erjagen aufgreifen und ausfüllen mit dem goldenen Ueberfluß der köstlichen Gaben und Tröstungen unserer Kirche.

Auf die augustinische Frage: „Tu quis es?“ bleibt Karl Jaspers uns und auch sich selber die Antwort schuldig (Schlußwort S. 93). Aber schon die Art, wie er sie erhebt und innerlich erlebt oder erleidet, erkennt der gläubige Beobachter als wichtigen Schritt wenigstens zur individuell religiös erschließenden Lösung an. Wir hätten gewünscht, ja fast erwartet, daß der Benediktiner uns hierüber mehr und Positives gesagt hätte in der Richtung einer Hinausführung der Existenzphilosophie über sich selbst und in die Nähe der positiven Religion, ähnlich wie es protestantische Jaspersforscher unternommen haben. Aber auch schon die kurzen, warmen Worte sachlicher Anerkennung, die er Karl Jaspers abschließend widmet, sind bewußt oder unbewußt eine Tat in dieser Richtung. Wir wollen unsere Besprechung in sie ausklingen lassen. Der Kritiker fühlt sich gedrungen, „aus elementarem Gefühl der Hochachtung und Gerechtigkeit heraus . . . in seiner ganzen Wucht anzuerkennen den hohen, eindringlichen Ernst, mit dem Karl Jaspers den heutigen Menschen an seine Transzendenz, also seinen metaphysisch bezogenen Charakter erinnert“ (ebd. S. 92). „Viele seiner Gedanken . . . sind von ergreifender Tiefe und bleibendem Ernst . . . Sie dürfen in der Flut der Zeit nicht untergehen“.

Paderborn.

G. Imle.

IV. Naturphilosophie.

Système de référence et mouvements. Par Sesmat. Nr. 479—492 des *Actualités scientifiques et industrielles*. 2 vol. Paris 1937, Hermann & Co. 690 et 450 pages. 76 et 105 Fr.

Zwei Probleme sind es, die von A. Sesmat in großer Ausführlichkeit erörtert werden. 1. Gibt es ein allgemeines festes Bezugssystem? 2. Wie unterscheiden sich die realen Bewegungen von den nur scheinbaren? Im ersten Teil seiner Arbeit kommt der Verfasser, gestützt auf die Newtonsche Mechanik und Astronomie sowie auf die Optik von Fresnel und Lorentz, zu dem Ergebnis, daß es in der Tat ein solches System gibt. Es ist nach seiner Meinung bestimmt durch die Positionen, welche die Massenpunkte im Momente ihrer Schöpfung einnehmen. Die Welt ist, so lehrt er, räumlich und zeitlich begrenzt, auch die Anzahl der Massenpunkte ist endlich. Unter

diesen Voraussetzungen ist nach einem bekannten Satze der Mechanik der Massenschwerpunkt der Welt beständig in Ruhe. Dabei ist allerdings noch die Annahme gemacht, daß die Massenpunkte im ersten Momente ihres Daseins in Ruhe waren, eine Annahme, die sich durch ihre Einfachheit empfiehlt. Nimmt man jedoch an, daß ihnen sofort eine gewisse Geschwindigkeit zukam, so befindet sich der Schwerpunkt der Welt bezüglich des durch die Anfangspositionen der Massenpunkte bestimmten Systems in gleichförmiger Translationsbewegung. Auf dieses System, das Verfasser das System Σ nennt, müssen alle anderen gegeneinander bewegten Koordinationssysteme in letzter Linie bezogen werden. Damit ergibt sich auch die Antwort auf die zweite Frage: Eine Bewegung ist real, insofern sie Bewegung relativ zum System Σ ist.

Im zweiten Teil seiner Arbeit behandelt der Verfasser die relativistische Auffassung der Bewegung. Er legt den Ursprung der Relativitätstheorie klar, erörtert ihre Prinzipien und beurteilt ihren Wert. Diese Theorie, so führt er aus, widerspricht keiner empirischen Feststellung, sie hat sogar eine Reihe eindrucksvoller Bestätigungen erfahren, doch sind diese nicht der Art, daß jeder Zweifel an ihrer Richtigkeit aufgegeben werden müßte. Für den Philosophen, so erklärt Sesmat, bringt die Theorie keine Ueberraschungen, da auch sie eine „absolute“, d. h. eine von der Wahl des Koordinatensystems unabhängige Welt voraussetzen muß. Der Verfasser ist offensichtlich bemüht, der Relativitätstheorie Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Doch gelten seine Sympathien der klassischen Physik.

Fulda.

E. Hartmann.

Physik am Tore der Metaphysik. Von O. Brühlmann. München 1935, E. Reinhardt. gr. 8. *M* 3,80.

Der Verfasser setzt an die Stelle der Relativitätstheorie die Lehre von der Absolutheit des Lichtes und der Kraft. Licht und Kraft, so führt er aus, sind nicht Gegenstand der Physik wie alle anderen, sondern sie erweisen sich als Grundbedingungen sowohl der Physik als überhaupt aller Erkenntnis und aller raum-zeitlichen Wirklichkeit. Wie Kopernikus den Schritt von der Erde zur Sonne und zum Fixsternsystem tat, so will der Verfasser als ein zweiter Kopernikus den Schritt vom Fixsternsystem in das „gestaltgebende Licht des anschauenden Geistes“ tun und damit das Zeitalter des naturwissenschaftlichen Materialismus abschließen und die Menschheit zu einem Wissen führen, das zugleich lebentragender Glaube ist. Licht und Kraft, so erklärt der Verfasser, sind unbeschreibbar und absolut. „Nennet Licht und Kraft die beiden schöpferischen Arme Gottes. Gott ist nicht, wie allzuviele wünschen und winseln, die Amme unserer Schwächen, er ist ewig erneuerndes, ewig siegendes Leben“ (183).

Wir glauben nicht, daß es dem Verfasser gelungen ist, irgendein mit der Relativitätstheorie verknüpftes physikalisches oder philosophisches Problem zu lösen oder auch nur der Lösung näherzuführen.

Fulda.

E. Hartmann.

Wesenswandel und Artssystem der physikalischen Körperwelt.

Von A. Mitterer. Band II der Schriftenreihe *Wandel des Weltbildes von Thomas bis heute*. Bressanone 1936, A. Weger. 8. 227 S.

A. Mitterer, dessen „weltbildvergleichende Thomasforschung“ immer größere Beachtung findet, führt in der vorliegenden Schrift seine Kritik des physikalischen Hylomorphismus weiter. Nachdem er im I. Bande der Schriftenreihe *Wandel des Weltbildes von Thomas bis heute* das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoffphysik dargelegt, zeigt er im II. Bande, daß die durch die neuere Physik festgestellten Tatsachen jenem System völlig den Todesstoß versetzen. Nicht hylomorphistisch sondern nur hylomer lassen sich nach Mitterer jene Tatsachen erklären, wie sie vor allem im Wesenswandel der physikalischen Körperwelt vorliegen. Nicht die Formen der Körper, sondern die Energiesysteme sind es, die den Aufbau der Körper begründen und ihren Wandel herbeiführen. „Wir müssen uns von der überholten alten Physik ab und der neueren Physik und ihrer Konstitutionstheorie zuwenden und diese neue „seinswesentlich“ genau so studieren, wie Thomas die alte studiert hat“ (178).

Der Verfasser hat Wert darauf gelegt, das weitverzweigte Material zu einem anschaulichen Gesamtbild zu gestalten. Alte und neue Physik stehen sich in anschaulicher Geschlossenheit gegenüber und werben um die Zustimmung des Lesers. Mögen die Arbeiten Mitterers zu dem Ergebnisse führen, das M. Grabmann von ihnen erwartet: zu dem Ergebnisse, daß das Immerwertige der thomistischen Gedankenwelt vom Zeitbedingten losgelöst und für die modernen Probleme des philosophischen Denkens fruchtbar gemacht werde.

Fulda.

E. Hartmann.

Das Gefüge des Lebens. Von L. von Bertalanffy. Leipzig 1937,

B. G. Teubner. gr. 8. 203 S. mit 67 Abbildungen. Gbd. *Nb* 6,80.

Der Verfasser, der zu den führenden Theoretikern der Biologie gehört, gibt uns hier einen vortrefflichen Ueberblick über das Gesamtgebiet der Biologie, wie es sich heute auf Grund der Ergebnisse der exakten Forschung darstellt. Er behandelt in sechs Kapiteln die allgemeinen Grundlagen der Biologie, den Stufenbau des Lebens, die Beharrung im Wechsel der Teile, den Ablauf des Lebens, Organismus und Umwelt und endlich die Kette der Generationen. Es ist dabei sein Bestreben, an die Stelle der unzulänglichen mechanistischen Deutung des Lebens eine streng an der biologischen Wirklichkeit orientierte Auffassung zu setzen, die das Leben als Ganzheit sieht. In seinem Aufbau von den chemischen Einheiten bis zu den überindividuellen Organisationen, seiner Entwicklung vom Keim bis zum fertigen Organismus und seiner Funktion erscheint das organische Sein und Geschehen nicht als eine Summe von Einzelgeschehnissen, sondern stets als ein einheitliches Ganzes. Dies bedeutet, wie der Verfasser mit Recht betont, keine Erschütterung der Grundlagen der Biologie als einer exakten Wissen-

schaft, sondern eine Weiterentwicklung zu einem reicheren, der Erfahrung besser entsprechenden Begriffssystem.

Wenn der Verfasser jedoch glaubt, durch seine „organismische“ Auffassung den alten Streit zwischen Mechanismus und Vitalismus gegenstandslos gemacht zu haben, so können wir dem nicht beipflichten. Es scheint uns vielmehr der Vitalismus die Vollendung der organismischen Auffassung zu sein. Mit Recht erklärt A. Wenzl (*Metaphysik der Biologie von heute*, S. 18 ff.): „Der Unterschied zwischen dem Neuvitalismus und der organismischen oder Ganzheitsbiologie ist kein anderer, als daß diese lediglich die Tatsache einer gegenüber der Physik eigenen Lebensgesetzlichkeit und die Notwendigkeit der Einführung von Ganzheitsaussagen und Ganzheitsgesetzen feststellt, während der Neuvitalismus die unausweichliche Frage nach dem ganzheitmachenden Faktor, dem Träger der Führung und Gestaltungskraft stellt“. Die Schwierigkeiten, die der Verfasser gegen den Neuvitalismus erhebt, treffen nicht den Neuvitalismus als solchen, sondern nur die besondere Ausprägung, die Driesch ihm gegeben hat.

Das Buch zeichnet sich aus durch reichen Inhalt, spannende Darstellung und glänzenden Stil. Kein Leser wird es ohne großen Gewinn aus der Hand legen.

Fulda.

E. Hartmann.

Ist der Werdegang der Menschheit eine Entwicklung? Von Fr. Frhr. von Huene. Stuttgart 1937, F. Enke. 8. 113 S. mit einer Zeittafel. M 3.60.

In dem vorliegenden Werke wird dargelegt, daß die Stammesgeschichte ein zielstrebigere Vorgang ist, der sich am besten mit dem Wachstum eines Einzelwesens vergleichen läßt, das mit einer einzigen Zelle beginnend, durch Vermehrung und Spezialisierung der Zellen zum vollendeten Organismus heranwächst. So erscheint der Werdegang der gesamten Lebewelt als eine einheitliche Entwicklung, in der z. B. die durch Millionen dauernde Geschichte der Pferdereihe vom älteren Tertiär bis zur Gegenwart nur ein kleines, untergeordnetes Glied bildet. Die Entfaltung der Lebensstämme ist nach dem Verfasser mit dem Auftreten des Menschen an ihrem Ende angelangt. Während alle übrigen Säugetiere wegen ihrer weitgehenden Spezialisierung von bestimmten Medien der Umwelt abhängig sind, ist der Mensch körperlich ganz unspezialisiert und mit so überlegenen Verstandeskräften ausgestattet, daß er sich überall heimisch machen und aus der ganzen Umwelt Nutzen ziehen kann. Da der Menschenstamm der letzte unspezialisierte ist, so ist mit dem Menschen die letzte Stufe der stammesgeschichtlichen Entwicklung erreicht: der Mensch ist das Ziel der Phylogonie.

Es wird sodann in kurzen Zügen der Gang der menschlichen Kultur durch die Diluvialzeit geschildert. Zuerst waren es nur zwei Schritte, wodurch sich der Mensch über die Tierwelt erhob: der Gebrauch des Steines als Werkzeug und die Benützung des Feuers. Auf der Basis

dieser beiden Errungenschaften spielt sich das ganze Diluvium ab. Der nächste große Fortschritt erfolgte erst zu Beginn des Neolithikum, als sich der Mensch durch die Domestikation von Pflanzen und Tieren eine eigene Umwelt schuf. An diesen Fortschritt schloß sich nun zu Beginn der „historischen“ Zeit in rascher Folge eine Reihe von großen Erfindungen (Benützung der Kraft der Haustiere, des Windes, die Erfindung des Pfluges, des Wagens, der Töpferscheibe, die Benützung des Kupfers, die Aufstellung eines Kalenders, die Gründung von Städten und Staaten), die den Menschen zu dem machten, was er heute ist. Nun beginnt eine lange Zeit von gegen 4000 Jahren, in denen die alten Erfindungen nach allen Richtungen ausgewertet werden. Es sind die historischen Zeiten des Altertums, des Mittelalters und eines großen Teiles der Neuzeit. Grundlegende Neuerungen in der Einstellung zur Natur treten lange nicht ein. Dann aber beginnt der Mensch von neuem in die Natur einzugreifen, aber diesmal greift er tiefer, er begnügt sich nicht mit dem, was die Natur fertig gibt, er greift nach den Naturkräften selbst, um sie zu lenken und neue Synthesen mit ihnen hervorzubringen. Und nicht nur physikalische und chemische Kräfte läßt er für sich arbeiten, nicht nur Pflanzen und Tiere läßt er durch Züchtung und Kreuzung nach seinem Willen sich wandeln, er läßt sogar in neuester Zeit Teile von Tieren, die nicht mehr leben, für sich arbeiten und produzieren.

Besonderen Wert legt der Verfasser auf die Feststellung, daß sich die Lücke zwischen der archäologischen Vorgeschichte der Menschheit und der sog. Weltgeschichte mehr und mehr schließt. Vor allem sei es das Werk des berühmten britischen Archäologen V. Gordon Childe *Man makes himself*, London 1936, Watts & Co., das die Brücke zwischen Vorgeschichte und Weltgeschichte tragfest geschlagen habe.

Was den biblischen Bericht über die Stammeltern angeht, so erklärt der Verfasser, der Paradiesesbericht setze die kulturellen Verhältnisse der Jungsteinzeit voraus: Es gibt Nutzpflanzen und Haustiere, Kain gründet eine Stadt. Daraus zieht er den Schluß, daß Gott den Menschen erst zur Jungsteinzeit, als er seine „volle Menschlichkeit“ erreicht hatte, in seine Schule genommen habe, um ihm den Weg zum Himmel zu zeigen.

Fulda.

E. Hartmann.

V. Psychologie.

Psychologische Diagnostik. Von R. Meili. Eine Einführung für Psychologen und Erzieher. München 1936, Reinhardt. gr. 8. 256 S. M 6.—.

Die psychologische Diagnostik ist eine Kunst und darum nicht lehrbar. Ihre Ausübung erfordert aber gewisse psychologische Vorkenntnisse und eine gewisse Technik, in die uns die vorliegende Schrift einführen will. Eingehend behandelt sie die Struktur der Intelligenz und die verschiedenen Intelligenzfaktoren. Als solche werden logische Sensibilität, Komplexität

des denkenden Erfassens, Einheitlichkeit, Festigkeit, Intensität innerer Spannungen und ähnliches betrachtet. Weniger ausführlich ist die Behandlung der sprachlichen Ausdrucksfähigkeit, der Zeichenfähigkeit, des Gedächtnisses und der Aufmerksamkeit.

Besonders wertvoll ist die Darstellung und Kritik der einzelnen Prüfungsmethoden. Hier werden die Kriterien aufgestellt, denen ein Test genügen soll und die Faktoren herausgestellt, die für seine Zuverlässigkeit von Bedeutung sind.

Das Buch stellt die reife Frucht einer neunjährigen wissenschaftlichen und praktischen Tätigkeit am Institut für Erziehungswissenschaft an der Universität Genf dar. Es ist vor allem als Einführung für Lehrer gedacht und kann in der Tat diesen, sowie allen Erziehern überhaupt, treffliche Dienste leisten.

Fulda.

E. Hartmann.

Konstruktive Psychologie und Erlebnis. Studien zur Logik der Diltheyschen Kritik an der erklärenden Psychologie. (Göttinger Forschungen, Heft 6). Von von der Groeben. Stuttgart 1934, W. Kohlhammer. 8^o. 173 S. *M* 7,50.

„Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“ Mit dieser These wendete sich Dilthey gegen die Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode in der Psychologie. Erklären bedeutet nach Dilthey: durch ergänzende Schlüsse und Hypothesen einen Zusammenhang herstellen. Erklären bedeutet also konstruieren. Die Naturwissenschaft, sagt Dilthey, ist auf diese Methode angewiesen, weil ihr Gegenstand in Einzelheiten gegeben ist und der Zusammenhang erst hergestellt werden muß. Die Psychologie aber braucht nicht zu konstruieren, weil ihr Gegenstand schon ursprünglich in einer bestimmten Struktur gegeben ist und so unmittelbar erlebt wird. Die vorliegende Arbeit, die „weniger ein einheitliches Ganzes als eine Folge von Einzelstudien“ ist, unterzieht Diltheys Interpretation und Kritik der konstruktiven Methode einer eingehenden Würdigung. Als charakteristische Vertreter der konstruktiven Methode in der Psychologie werden Taine und Wundt genannt. Daran schließt sich eine Erörterung der für Diltheys eigene psychologische Methode maßgebenden Begriffe „Verstehen“ und „Erleben“ an. Die sorgfältigen Untersuchungen sind wohl geeignet, bedeutsame und umstrittene Gedankengänge Diltheys zu klären, sie zeigen auch, daß Diltheys Stellungnahme nicht ganz eindeutig und nicht frei von Einseitigkeit ist.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Das Problem des Selbstverstehens. Von H. R. G. Günther. Berlin 1934. Junker & Dünhaupt. 8. V, 244 S. *M* 10.—.

Der Verfasser sucht in seiner inhaltsreichen und anregenden Studie das Problem des Selbstverstehens mit den Mitteln der „verstehenden Psychologie“ zu lösen. Nachdem er die fundamentale Bedeutung des Problems für die seelisch-geistige Existenz des Menschen herausgestellt und den Begriff des Selbstverstehens schärfer formuliert hat, zeigt er, daß mit der

Urtatsache des Gespaltenseins des menschlichen Seins in Subjekt und Objekt das Wissen um sich selbst unmittelbar verknüpft ist. Dieses Wissen entfaltet sich, wie der Verfasser dartut, in mehreren Stufen: zunächst das einfache Haben von Erlebnissen, sodann das emotionale Sichselbsterleben, darauf die begrifflich-kategoriale Erleuchtung des Wesens der eigenen Person und endlich als Höchstes das Verstehen des Selbstverstehens.

Eingehend werden sodann jene Momente des allgemeinen Persönlichkeitsverstehens analysiert, die für das Fremd- und für das Selbstverstehen von Bedeutung sind. Das Fremdverstehen, so wird ausgeführt, beruht nicht in einem psychologischen Nacherleben — denn dies würde eine völlige Identität zwischen Verstehenssubjekt und -objekt voraussetzen — sondern in einem Sichhineinversetzen in die geistige Akt- und Sinnerlebnisstruktur der fremden Psyche. Man muß zu diesem Zwecke die eigene Bewußtseins-, Erkenntnis- und Wertperspektivik so lange variieren, bis sie der Perspektivik des Verstehensobjektes entspricht.

Auch beim Selbstverstehen handelt es sich nicht um eine Zergliederung der eigenen Bewußtseinsvorgänge bis in die letzten Elemente, sondern um ein Erfassen des geistigen Sinnzusammenhanges der Erlebnisse. Wir verstehen auch uns selbst nur über ein Objektives, den geistigen Sinn, hinweg. Wir sind hierbei auf das Gedächtnis angewiesen, das aus der Erlebensfülle eine Auswahl trifft. Damit wird aber die Fragwürdigkeit des Selbstverstehens offenbar. Wir heben heraus, was uns nach unseren Wertgefühlen am bedeutsamsten ist. Hierdurch ist aber nicht jede Objektivität aufgehoben; es kommt dem Selbstverstehen eine relative Objektivität zu, deren Grad vom Persönlichkeitswert des eigenen Selbst abhängt.

Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zu einer allgemeinen „Philosophie der Persönlichkeit“.

Fulda.

E. Hartmann.

Die Zukunft der Religion. Von Josef Liener. I. Band: *Psychologie des Unglaubens*. 2. Aufl. Innsbruck-Wien-München 1935. Tyrolia-Verlag. 8°. 258 S. M 7,20.

Kommen wir nicht zu spät mit unseren Apologien und Psychologien des Glaubens? Angesichts mancher Erscheinungen der heutigen Zeit möchte man diese folgenschwere Frage stellen und bejahen. Aber solcher Versuchung nachgeben, hieße nicht bloß die Hände tatlos in den Schoß legen, sondern noch vielmehr die Kräfte verkennen, die trotz allem in vielen Äußerungen des Unglaubens verborgen sind und nur gewaltsam an ihrer Auswirkung gehindert werden. Es heißt positiv arbeiten, wenn man versucht, Hemmungen zu lösen und Einklemmungen frei zu machen, um den Glaubensrest zu aktivieren und die schlummernde und niedergehaltene „potentia oboedientialis“ zum Leben zu erwecken. Solange sich noch irgendwelches Leben entzünden läßt, ist der verzweifelnde Pessimismus nicht am Platze.

Lieners Buch will offenbar eine Mahnung zu optimistischer Zukunftshoffnung sein. Wenn man den vorliegenden ersten Band seines Werkes gelesen

hat, freut man sich, unter der Asche des Verfalls doch wieder so manchen glimmenden Funken erschaut zu haben, den kluge, eifrige Tat zu einem leuchtenden Feuer entfachen kann. Der Verfasser ist wohlvertraut mit der gegenwärtigen Kulturlage; er kennt die religiöse Seele des heutigen Menschen gut und weiß trefflich Bescheid in der Religionspsychologie. Vielleicht theoretisiert er da und dort zu viel und versäumt dabei die endgültig praktische Anwendung. Aber letztlich ist es ihm ernstlich gerade um sie zu tun. Sonst wären die mancherlei „Konkordate“ überflüssig, die er zwischen dem kirchlichen Glauben und modernen Kulturströmungen abzuschließen trachtet; denn dadurch soll ja der Weg gebahnt werden, auf dem der heutige Mensch wieder zur Religion zurückfindet. Vielleicht wäre es psychologisch besonders fruchtbar gewesen, diese Methode durch eine grundsätzliche, weitere und tiefere Abhandlung über die Probleme der religiösen Existenz zu beleuchten. Was über die „Existenzphilosophie“ gesagt wird, genügt zu diesem Zwecke nicht.

Es gibt außerdem eine Reihe von Punkten, in denen ich mit dem Verfasser nicht einig gehen kann. Z. B. scheint die Beurteilung Schellers doch nicht ganz zuzutreffen (vgl. besonders S. 95 f.); weiterhin wird W. Wundts Völkerpsychologie (S. 191 f.) sicher überschätzt und das in einem Zusammenhang, wo man gerade die katholische Religionsethnologie (z. B. P. W. Schmidt S. V. D.) zum mindesten genannt wissen möchte. Es fällt hier wie sonst im ganzen Buche auf, daß über die einzelnen Wissens- und Lebenssysteme inhaltlich doch etwas zu wenig gesagt wird. Es wäre allzukühn, vorauszusetzen, daß die Leser in diesen Dingen genugsam unterrichtet sind. Durch prägnante Uebersichten dieser Art und klare Formulierungen kann das Buch noch gewinnen. Ich schätze es aber auch in der vorliegenden Form hoch und freue mich, die Religionspsychologie, der ich selbst — mitbegründend und fördernd — fast meine ganze Arbeit gewidmet habe, in solcher trefflicher Art auf das Zentralproblem des heutigen christkatholischen Lebens angewandt zu sehen. Ich erwarte den zweiten Band (*Der neue Christ*) mit Spannung.

Im einzelnen sei folgendes herausgehoben: Das erste Kapitel erörtert mit guter Einfühlung das Entschwinden wichtiger Glaubensgrundlagen in der heutigen Zeit; ich unterstreiche darin die Abhandlung über „die zersetzende Wirkung der Seelenwissenschaft“. Im folgenden Abschnitt werden die Versuche zur Neubegründung der Religion vorgeführt. Davon gilt besonders meine obige Bemerkung über die inhaltliche Mehrung der Darstellung. Mit großem Interesse habe ich den dritten Teil gelesen, der sich mit dem Wert-erlebnis als Grundlage des religiösen Glaubens befaßt. Das vierte Stück deckt die Ursachen des Unglaubens im besonderen auf. Dabei erhält mit Recht die ganze Lehre vom Unbewußten einen gebührenden Raum. Die Wichtigkeit der Psychoanalyse und unseres Gegensatzes dazu kommt in richtigem Ausmaß zur Geltung. Ich weise in diesem Zusammenhang auf das neueste zweibändige Werk eines jungen französischen Psychologen Roland Dalbiez hin, der *La méthode psychanalytique et la Doctrine*

Freudienne (Paris, Desclée, des Brouwer et Cie, 1936) mit geradezu überragender Kenntnis darstellt und auswertet. Von ausgesprochen praktischer Bedeutung sind die beiden letzten Kapitel, in denen der Unglaube als Folge mangelhafter Frömmigkeitsformen und die Schuld der Gläubigen an fremdem Unglauben lebendig vergegenwärtigt wird.

Möge die reiche Arbeit, die in dem schönen Buche Lieners steckt, für die Religionspsychologie weithin anregend und für die praktische religiöse Seelenführung — namentlich unserer gebildeten Welt — allseitig fruchtbar werden!

Würzburg.

Georg Wunderle.

VI. Geschichte der Philosophie.

Mittelalterliches Geistesleben. Von Martin Grabmann, Band II, München 1936, XII u. 649 S. *M.* 21.—.

Als Grabmann 1926 eine Reihe von Einzelaufsätzen, die zum großen Teil bereits in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen waren, unter dem Titel „Mittelalterliches Geistesleben“ gesammelt herausgab, wurde dieses Unternehmen von allen interessierten Kreisen lebhaft begrüßt. Mit gleichem Danke wird man den zweiten Band dieser Sammlung aufnehmen, zumal er neben bereits veröffentlichten eine Reihe neuer Forschungsergebnisse darbietet.

Die ersten drei Untersuchungen gelten dem Einfluß Augustins auf die mittelalterliche Geisteswelt. Augustins Wertung der antiken Autoren blieb z. B. für das Mittelalter maßgebend; seine Vorliebe für Plato beherrschte die Frühscholastik und wirkte noch auf den Humanismus ein. Die nächsten neun Abhandlungen, von denen fünf hier zum erstenmal veröffentlicht werden, beleuchten das vor Grabmann noch so wenig geklärte Problem: Aristotelismus und Averroismus im Mittelalter. Grabmann erweist hier den Vorwurf einer sklavischen Uebernahme des Aristoteles als haltlos. Er eröffnet viele neue Einblicke in das Leben der mittelalterlichen Philosophie. So schildert er z. B. die Stellung Friedrichs II. zur aristotelischen und arabischen Philosophie, erörtert den Beginn der Aristoteleserklärung in England, und berichtet über einen spätmittelalterlichen Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Stephan Tempier v. Paris. Drei weitere Abhandlungen sind dem größten deutschen Denker, Albertus Magnus, gewidmet. G. zeigt hier, wie Albert „als erster unter den Theologen unter vielfachem Widerspruch . . . und unter größten Schwierigkeiten die Bearbeitung der ungeheueren Stoffmassen, die der neue Aristoteles mit der arabisch-jüdischen Philosophie und Naturwissenschaft aufgetürmt hatte, in Angriff genommen“ und durch seine Arbeit die Grundlage der aristotelisch-scholastischen Philosophie und Theologie geschaffen hat (290, 325). Die erste Abhandlung beleuchtet die Stellung Alberts zum lateinischen Averroismus; die zweite berichtet von dem ungedruckten Ethikkommentar Alberts, dessen Handschrift in Stuttgart G. bekanntlich vor einigen Jahren entdeckte; die dritte schildert den Einfluß Alberts auf das mittelalterliche Geistesleben. Hier weist G. die älteste Benennung des Heiligen als „Albertus-

Teutonicus“ im Jahre 1248 nach und als Albertus Magnus im Jahre 1343. (330, 336). Die Untersuchung über den Einfluß Alberts auf die spätere Scholastik und Mystik zeigt deutlich, daß Albert mehr auf deutsche als auf fremdländische Autoren eingewirkt hat; sie rechtfertigt also Grabmanns Erklärung, daß der Titel: „Albert der Deutsche“ „nicht bloß die Bezeichnung seiner Nationalität, sondern ein Hinweis auf die deutsche Färbung seines Geisteslebens ist“ (331).

In der Studie „Hilfsmittel des Thomas-Studiums aus alter Zeit“ berichtet der Verfasser über Abbreviationes, Concordantiae und Tabulae und zeigt hiemit, wie man in der Schule der Dominikaner durch Auszüge aus den Werken, durch Zusammenstellung von abweichenden Sentenzen und deren Harmonisierung und durch Sachregister die jungen Theologen in das Schrifttum des Aquinaten einführt. Auch auf Meister Eckhart kommt G. wiederholt zu sprechen, besonders in der Abhandlung über die Lehre des Jakob v. Viterbo von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Schließlich bietet G. noch sieben Einzelgestalten aus der mittelalterlichen Dominikaner- und Thomistenschule. Die letzte dieser Abhandlungen schildert die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus. Damit beschließt G. seine Einblicke in das mittelalterliche Geistesleben und eröffnet zugleich den Ausblick in die neue Blüte des Thomismus, indem er den Einfluß Cajetans auf Franz v. Vitoria und die Schule von Salamanca aufzeigt.

Ueber die Fülle der gebotenen Einzelheiten zu berichten ist unmöglich. Alle Kenner des Grabmannschen Schrifttums wissen ja, daß in jeder seiner Veröffentlichungen eine Menge unbekanntes Material und eine Anzahl neu entdeckter Quellen dargeboten wird. Jede Einzelstudie dieses Bandes offenbart die hervorragende Quellenkenntnis des Verfassers. Und jede Studie zeugt von dem Geist des Forschers, der in sachlicher Zurückhaltung Glied an Glied knüpft, bis die ideengeschichtlichen Zusammenhänge mit festen Beweisen erwiesen sind. Nichts ist nur geistreiche Spekulation, jede These ist aus den Quellen belegt.

Das Buch bietet also keine großzügige Gesamtschau des mittelalterlichen Geisteslebens, wie Laien nach dem Titel vermuten könnten. Wie gerne sich solche Großzügigkeit mit Leichtfertigkeit verbindet, zeigt schon die Reihe von Fehlurteilen verschiedener Autoren, die in dem Buche erwähnt werden. Aber gerade diese Sammlung von Einzeluntersuchungen eröffnet den Blick in die Tiefe und Weite des mittelalterlichen Geisteslebens, in dem Augustinismus, Averroismus und Aristotelismus sich begegneten.

B a m b e r g.

M. Müller.

Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises. Von L. Ott. (Beitr. z. G. d. Phil. u. Theol. d. M. Bd. XXXIV). Münster i. W. 1937, Aschendorff. gr. 8°. XX u. 657 S. *M.* 30,50.

Wir haben hier ein Werk, das für lange Zeit auf seinem Gebiet führend bleiben wird, da es nicht bloß zum erstenmal in systematischer Weise die

ganze fröhscholastische Briefliteratur durchforscht, sondern dies obendrein in so umfassender und eindringlicher Weise tut, daß alle künftige Forschung von hier ihren Ausgangspunkt wird nehmen müssen. Wenn sein Inhalt sich auch auf einen engeren Raum hätte zusammendrängen lassen, so ist doch das Ganze in so anregender und angenehmer Weise geschrieben, daß auch der Nichtspezialist ohne viele eigene Mühe reiche Anregung und Belehrung daraus schöpfen kann.

Vor allem erhalten wir einen Ueberblick über die theologische Briefliteratur der Fröhscholastik. Es kommen so zur Sprache die Briefe zum Berengarstreit, diejenigen eines Anselm von Canterbury, Ivo von Chartres, Hildebert von Lavardin, Gottfried von Vendôme, Anselm von Laon, Hugo von Ribemont, Hugo Metellus, Hugo von Amiens, Alberich von Reims, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Rupert von Deutz, Peter Abaelard, Gilbert de la Porrée, Otto von Freising, Gerhoh von Reichersberg und einer Hildegard von Bingen. Außerdem werden auch wichtigere Briefsammlungen des 12. Jahrhunderts vorgelegt, die, wenn auch nicht von theologischem, so doch von zeitgeschichtlichem Interesse sind. Das Schwergewicht der Arbeit aber ruht in einer eingehenden Untersuchung und Analyse der Briefe Walters von Mortagne, Hugos von St. Viktor und Richards von St. Viktor. Mit staunenswerter Sachkenntnis werden hier Echtheitsfragen geklärt, die jeweils beröhrten theologischen Fragen auch in ihren zeitgeschichtlichen Rahmen gestellt und so dogmengeschichtlich sehr wertvolle Durch- und Ausblicke geschaffen. Außerdem erhalten wir auch noch eine kritische Bio- und Bibliographie Walters von Mortagne. Wenn auch nicht die Absicht bestand, die Handschriften der in Frage kommenden Werke vollständig aufzuzählen, so sind dieselben doch sehr kräftig herangezogen.

Von neuen Einzelergebnissen sei vor allem auf die Zuweisung der Hugo von St. Viktor fälschlich zugeschriebenen Abhandlung über die Willensfreiheit und Gnade an den Prämonstratenser Vivianus erwähnt. Sehr wertvoll ist auch das für die Festsetzung der Abfassungszeit der Summa Sententiarum auf spätestens 1140 beigebrachte Material. Wenn hier auch nicht die Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle genügend berücksichtigt ist, so verdienen doch diese Hinweise äußerste Beachtung. Es sei nur noch hinsichtlich des jetzt durch Weisweiler endgültig abgeschlossenen Streites über die Priorität der Summa Sententiarum gegenüber den Sentenzen des Lombarden darauf hingewiesen, daß man die Summa Sententiarum besonders häufig mit Werken aus der Schule Anselms von Laon und dann auch Abaelards zusammengearbeitet findet, was beide in die gleiche Periode, d. i. kräftig in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts hinaufrückt.

Dank wissen wir endlich dem Verfasser für seinen Beitrag zur Feststellung der Autorschaft der unter den Werken Hugos von St. Viktor gedruckten Excerptiones. Nachdem Moore schon dafür schlagende Argumente erbracht hatte, kann nun Ott ebenfalls die Herkunft von Richard von St. Viktor dartun.

Bamberg.

Artur Landgraf.

Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant. Von Alexander Birkenmajer. *Revue Néoscholastique de Philosophie.* 35. Louvain 1933. 220—229.

Avicennas Vorrede zum „Liber Sufficiantiae“ und Roger Bacon. Von Alexander Birkenmajer. *Revue Néoscholastique de Philosophie.* 36. Louvain 1934. 308—320.

In der ersten Abhandlung — einem Akademievortrag — berichtet Verfasser in anregender Form von der durch Spürsinn, Ausdauer und glückliche Zufälle bedingten Feststellung von Werken von David von Dinant im Cod. 5 der Universitätsbibliothek von Gent, im Cod. Paris. Nat. lat. 15453 und im Cod. lat. 4573 der Nationalbibliothek von Wien. Offen bleibt nur die Frage und sie wäre der Erörterung wert, ob das *dicandum* in dem Zitat aus dem Politikkommentar Alberts des Großen nicht ursprünglich doch als *Dimandus* geschrieben war.

Die zweite Abhandlung weist den von Roger Bacon erwähnten Prolog zu Avicennas *Liber Sufficiantiae* im Cod. lat. 510 der Stadtbibliothek von Brügge nach und gibt trotz der Schwierigkeiten, die der verderbte Text verursacht, eine Edition desselben. Damit ist die erst in jüngster Zeit durch Bouyges aufgerollte Frage nach der mittelalterlichen lateinischen Uebersetzung desselben überraschend schnell einer Lösung zugeführt worden.

B a m b e r g.

Landgraf.

St. Thomas and the Problem of the Soul in the thirteenth century. Von A. Ch. Pegis, Ph. D., Assistant Professor of Philosophy, Marquette University. [St. Michael's Mediaeval Studies. Published by the Institute of Mediaeval Studies, Toronto] St. Michael's College, Toronto (Canada) 1934. 8°. 213 S. Brosch. \$ 2,50.

Nach einem kurzen Ueberblick über den Kampf um Aristoteles seit dem beginnenden 13. Jahrhundert gibt Verfasser in dieser erweiterten Dissertation nach einander die Lehre Bonaventuras über die Seele als Substanz, diejenige Alberts des Großen über die Seele als Form und Substanz und endlich mit besonderer Sorgfalt die Seelenlehre des hl. Thomas und zwar hier seine methaphysischen Grundlagen, die hystorischen Voraussetzungen in der platonischen Tradition, die historische Rehabilitation des Aristoteles und endlich die von Thomas erreichte Synthese. Die Beziehungen zur griechischen und auch arabischen Philosophie werden sorgfältig verfolgt und aufgedeckt. Auch ist an Thomas zeitgenössischer Quellenliteratur das in Drucken zugängliche verwertet. Der zünftige Problemhistoriker bedauert aber, daß nicht das für ein objektives Urteil unerläßliche Handschriftenmaterial herangezogen wurde. So ist z. B. ohne eine Kenntnis Odo Rigaldis die Bedeutung Bonaventuras, ohne Kenntnis der älteren Dominikanerschule die Bedeutung Alberts des Großen nicht abmeßbar.

In der Einleitung vermißt man die Verwertung von F. Ehrles *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII* (Rom, 1925).

Da auch auf den Hylemorphismus der Seele und die Mehrheit der substantiellen Formen die Rede kommt, hätte zum mindesten auch herangezogen werden müssen: E. Kleineidam, *Das Problem der Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin* (1930) und auch O. Lottin, *La pluralité des formes substantielles avant Saint Thomas d'Aquin* (Revue Néoscholastique de philosophie, 1932).

Es wäre der Mühe wert, endlich einmal der Frage nachzugehen, inwiefern die Lehre von der Feuerstrafe in der Hölle auf den christlichen Hylemorphismus der Seele eingewirkt hat.

Bamberg.

Landgraf.

Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik. Von A. Lang, Prof. an d. Univ. München. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalt. Bd. XXXIII, Heft 4/5). Münster i. W. 1937, Aschendorff. 8°. XII u. 256 S. *Mk* 11,50.

Die vorliegende Abhandlung setzt es sich zum Ziel, einen verdienten Gelehrten in den ihm gebührenden Vordergrund zu rücken, sein Schrifttum möglichst vollständig der Forschung zugänglich zu machen, zugleich aber auch neues Licht in die Geschichte der beginnenden deutschen Universitäten zu bringen, die geistige Physiognomie derselben zu zeichnen und neue Momente für die Charakterisierung des Nominalismus beizubringen.

Heinrich Totting ist im heutigen Friesoytha bei Vechta um das Jahr 1330 geboren. Er gehörte als Kleriker der Diözese Osnabrück an und wurde vor dem Jahre 1367, als er in Prag dozierte, zum Priester geweiht. Seit 1366 besaß er die Propsteipfründe von Wiedenbrück, wie er überhaupt als Weltpriester aus Osnabrücker Pfründen seinen Unterhalt hatte. 1350 hatte er die Universität Prag bezogen, wo er seit 1355 als magister in artibus und Student der Theologie erscheint. 1362 läßt er sich als Rektor der höheren Schule in Erfurt nachweisen. 1366 lehrte er wieder in Prag. Ein durch den Prager Domscholaster Adalbert Ranconis de Ericinio in Avignon über die Rechtgläubigkeit Heinrichs anhängig gemachter Prozeß endete am 12. August 1373 mit einem Freispruch. 1377 ist Heinrich sodann für Paris bezeugt und zwar gehörte er dort der theol. Fakultät an. 1380 wird er Lizentiat. Wohl durch die Wirren des Schismas veranlaßt, hat er 1381/1382 Paris verlassen und bis 1384 wieder in Prag gearbeitet, wo er bald Vizekanzler der Universität wurde. Der durch den böhmischen Chauvinismus entfachte Kollegiatorenstreit, bei dem Erzbischof Johann von Jenzenstein zugunsten der für sich Dreiviertel der Lehrstühle beanspruchenden Böhmen eintrat, mag die Ursache gewesen sein, warum Heinrich von Oyta ohne viel Zögern einer Einladung seines Freundes Heinrich von Langenstein zur Uebersiedelung an die junge Wiener Universität Folge leistete, wo er sich denn bereits für den 5. August 1384 nachweisen läßt. Dort wurde er in das Collegium ducale aufgenommen und erhielt ein Kanonikat bei St. Stephan.

Entscheidenden Einfluß hat er auf die Organisation der Wiener Universität im Sinne des Prager Systems, sowie auf die Ausarbeitung der Statuten genommen, weshalb er denn auch unter den Gründern der Universität genannt wird. In freundschaftlichem Einvernehmen mit den Karthäusern, Dominikanern und dem deutschen Ritterorden, nicht zuletzt aber mit seinem Freund Heinrich von Langenstein, verbrachte er dort den Rest seines Lebens, dem der Tod am 20. Mai 1397 ein Ende setzte. Sein Grab fand er in St. Stephan, zuerst neben dem Altar des hl. Evangelisten Johannes und 1510 in der Katharinenkapelle des alten Turmes.

Ihren besonderen Wert erhält die Abhandlung Langs durch die umfassende kritische Darstellung des literarischen Nachlasses Heinrichs, wobei nach denkbarster Möglichkeit auch die Handschriften herangezogen und die Authentizitätsfragen zu klären versucht werden. Nicht zuletzt willkommen ist die Analyse der einzelnen Werke und die chronologische Uebersicht über dieselben.

Bedeutungsvoll ist der reiche Aufschluß, den wir über die Lehrrichtung Heinrichs erhalten. So erfahren wir, daß er sich den radikalen und verderblichen Auswirkungen des Nominalismus entgegengestemmt und diese durch Anschluß an das theologische Erbe zu überwinden versucht hat. So ward er trotz aller Kompromisse mit dem Nominalismus zu einem konservativ eingestellten, an Thomas orientierten Eklektiker und baute mit an der Brücke, die den Abgrund, in den die Theologie des 15. Jahrhunderts zu versinken drohte, überwinden half. Auch durch die Betonung fundamentaltheologischer Fragen und praktischer Pastoralprobleme sowie durch das starke Zurückgreifen auf Schrift und Tradition bereitete er bereits den kommenden theologischen Aufstieg vor.

Die eingehenden Register, sowie die Initien- und Handschriftenverzeichnisse erleichtern in begrüßenswerter Weise Benützung und Auswertung der Ergebnisse.

B a m b e r g.

Artur Landgraf.

Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham.

Von Dr. S. Moser. In Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. IV. Band, 2.—3. Heft. Innsbruck 1932. 8°. VIII u. 176 S. *M* 6,—.

Es war eine dankenswerte Aufgabe, deren sich Moser unterzog, die Naturphilosophie Ockhams, wie sie uns in seinem Kommentar zur aristotelischen Physik entgegentritt, systematisch-kritisch zu untersuchen. Denn bisher fehlte etwas derartiges. Verf. behandelt die Hauptbegriffe Ockhamscher Kosmologie: Die Prinzipien des Werdens (Materie und Form etc.), die 4 Ursachen, die Bewegung und besonders ausführlich den Zeitbegriff. Als Gesamtergebnis bucht der Verf.: Der Venerabilis Inceptor bedeutet einen Umschlag vom naturphilosophischen zum naturwissenschaftlichen Denken. Besonders offenbart sich das im Zeitbegriff. Zeit ist für Ockham die ein-

förmige Bewegung des Fixsternhimmels im Sinne eines Maßes für alle übrige Bewegung. Auf diese Weise ist ein ontologisches Grundproblem eine quantitativ-meßbare Angelegenheit geworden. Desgleichen ist die Ortsveränderung, auf deren Maßverhältnisse alle Zeitfragen zurückgeführt werden, nichts anderes als die Verschiedenheit des Anfang- und Endzustandes. Die Arbeit Mosers ist gründlich und tief. Nur wirkt hie und da die Heideggersche Aristotelesinterpretation etwas störend.

Fulda.

Barth O. F. M.

Cratesio. Von Fr. Olgiati. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Vol. XX. Milano 1934. 8°. XI u. 323 S. L. 20,—.

Vorliegendes Buch will eine Einführung in Descartes sein und zwar soll der große Franzose aus seiner Grundidee heraus verstanden werden. Als solche nennt der Verf. Begründung eines rationalen Phänomenismus. O. sucht seine These zu beweisen, indem er Descartes der einzig-möglichen realen Metaphysik gegenüberstellt, nämlich der aristotelisch-thomistischen (!) (cf. S. 274 ff.). In dieser besteht ja bekanntlich zwischen hintersinnlicher Substanz und ihren in der Erfahrung gegebenen Phänomenen (Akzidentien) ein realer Unterschied (S. 301). Da nun Descartes diesen Unterschied nicht annimmt und nur bereits spezifizierete Substanzen kennt, nämlich Gott als eigentliche, vollkommene Substanz und im Bereich des Endlichen die *res cogitans* und *res extensa*, welche nur rationale Einheitspunkte der Erscheinungen sein sollen, glaubt sich O. berechtigt, in Descartes einen Vertreter des rationalen Phänomenismus sehen zu können. Wir halten diesen Schluß für etwas verfrüht, zumal der Standpunkt, von dem aus Descartes kritisiert wird, sehr umstritten ist. Daß O. sich dessen in etwa bewußt war, beweisen manche Aeußerungen, die einigemal wiederkehren, wie *se non sbaglio, se non erro'* (cf. S. 290, 296, 304). Ferner hätte sich der Verf. ruhig mehr Raum zur Begründung seiner Ansicht gönnen dürfen. Nachdem er 230 Seiten für einen guten Ueberblick der bisherigen Descartesliteratur (systematisch geordnet) gegeben hat, sind 30 Seiten für eine derartige Entscheidung zu wenig, auch wenn sie nur vorläufig sein soll (cf. S. 306).

Fulda.

Barth O. F. M.

Die Auffassung des Raumes bei Emanuel Maignan und Johannes

Baptist Morin. Von Fr. Sander. Paderborn 1934, F. Schöningh.

8. 79 S. *M* 4,—.

Hinter dem nüchternen Titel dieses Buches kann nur der starkes, pulsierendes Leben vermuten, der vertraut ist mit dem philosophischen Bemühen des 17. Jahrhunderts. Dem Verfasser kam es nicht darauf an, uns an Denker zu erinnern, die unverdient vergessen wurden, sondern an dem Problem des Raumes wollte er zeigen, mit welcher Wucht das philosophische und hier besonders das naturphilosophische Denken zu Beginn der Zeit, die das Mittelalter und damit die Scholastik ablöste, sich durchzusetzen bemüht war. Es stoßen hier nicht etwa zwei in sich abgeschlossene

Weltanschauungen aufeinander; denn das Denken der Scholastik erfahren wir nur in ihren letzten Ausklängen unter der Form des Scholastizismus, der von Morin vertreten wird, gegen den sich Maignan in gemäßiger Abwehr befindet, weil er überzeugt ist von dem Wert der sich langsam und sicher behauptenden neuen Methode. Der Verfasser stellt nun — ob glücklich oder unglücklich, das soll hier nicht erörtert werden — Maignan und Morin als Repräsentanten der beiden Richtungen in ihrer Behandlung des Raumproblems gegenüber; denn gerade an diesem Problem läßt sich — besonders in der Darstellung Sanders — anschaulich das Ringen der Zeit verdeutlichen.

Bonn.

H. Fels.

Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang 1760–1789.

Von Kurt Wais. Neue Forschungsarbeiten zur Geistesgeschichte der germanischen und romanischen Völker. 24. Berlin 1934, Junker & Dünnhaupt. Brosch. *M* 9,—.

Die gediegene Arbeit über die antiphilosophische Bewegung (1760–1789) gräbt ein Stück des unbekanntenen Frankreich aus und revidiert gründlich das Urteil, „zwischen Voltaires und Rousseaus Tod (1778) und dem Auftreten Chateaubriands und der Staël gebe es nichts Neues, alles werde fad und unfruchtbar“ und Aufklärungsgeist sei mit französischem Denken schlechthin gleichzusetzen. Die Auflehnung gegen das Weltbild der Philosophen wirkt sich positiv aus zur Rehabilitierung Tassos, Shakespeares, Miltons, Hinwendung zum Mittelalter, Betonung der religiösen Kräfte des 17. Jahrhunderts, zu einer Neugeburt der Religion und zur Durchseelung der Wirklichkeit, um nur einige Ziele zu nennen. Die Antiphilosophen haben Kräfte, über deren Vernichtung die Philosophen schon siegessicher triumphierten, zu neuer literarischer Wirkung verholfen; sie haben jedoch das gegnerische Weltbild nicht aus dem Felde schlagen können. Ihr unterirdisch ungreifbarer Ueberwinder war der moderne Lebensstil, die emanzipierte Welt des selbstherrlichen Laientums, zu dem sie in paradox unzeitgemäßer Antithese standen und das durch nichts mehr aufzuhalten war. — Eine für die Geistesgeschichte einschließlich der religiösen Seite bedeutsame Arbeit.

Neunkirchen (Saar).

Ody.

Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel.

Von J. Hoffmeister. Tübingen 1934, J. C. B. Mohr. 8. 48 S. *M* 1,50.

In dieser hauptsächlich für Laien geschriebenen Studie werden in allgemein verständlicher Weise die Gedanken Kants und Hegels über Krieg und Frieden und über die Möglichkeit einer Völkerverständigung wiedergegeben. Obwohl der Verfasser jeden Hinweis auf die politische Situation unserer Zeit vermeidet, ist doch wohl einsichtig, warum er diese Arbeit verfaßt hat. Zunächst soll ein Beitrag zur Klärung heute aktueller politischer Fragen mit den Mitteln des Denkens der beiden Philosophen gegeben werden; und durch die Gegenüberstellung der beiden Denker soll die Erkenntnis ver-

mittelt werden, daß Hegel mehr als Kant in die politische Gegenwartsdiskussion einzugreifen berufen ist. Die philosophisch interessierten Laien werden aus dieser Studie Anregung erhalten können, zumal der Verfasser seine Gedanken hier wie auch in seinen übrigen Arbeiten mit einer Liebenswürdigkeit vorträgt, der man nur dann widersprechen kann, wenn es wirklich nicht mehr anders möglich ist.

Bonn.

H. Fels.

Herders Völkerpsychologie unter besonderer Berücksichtigung ihres religionsphilosophischen Blickpunktes. Dissertation von J. M. Werner. Gießen 1934, G. H. Nolte, Düsseldorf. 8°. 110 S.

Von Herders Werken ist wenig in die Weltliteratur eingegangen. Als Anreger aber hat Herder auf Mit- und Nachwelt stärker eingewirkt als selbst Goethe. Für die Völkerpsychologie sind seine *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* bahnbrechend gewesen. J. M. Werner gibt in einer gehaltvollen Dissertation eine eingehende Analyse der Völkerpsychologie Herders, indem er ihren Begriff, ihre Methoden und Maßstäbe klarlegt und dann die Charakteristik der einzelnen Volkstypen vor Augen führt. Als wichtigste und wertvollste Lebensäußerung gilt Herder die Religion, die deshalb auch in der Völkerpsychologie besondere Berücksichtigung findet. Bewunderungswürdig ist, wie feinfühlig Herder aufgrund eines vielfach noch sehr unzureichenden Materials die Seele der einzelnen Völker versteht und erfaßt. Mit Recht betont der Verfasser die Gegenwartsbedeutung dieser Gedankenwelt Herders.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Zum Briefwechsel zwischen Goethe und Johannes Müller. Eine wissenschaftliche Untersuchung von Chr. Scherer, Bamberg 1936. Gr. 8. 70 S.

In den Jahren 1826 und 1829 hat zwischen Goethe und Johannes Müller ein Briefwechsel stattgefunden, der des wissenschaftsgeschichtlichen und des psychologischen Interesses nicht entbehrt. Da die bisherigen Wiedergaben des Briefwechsels viel zu wünschen übrig lassen, hat ihn Chr. Scherer zum Gegenstand archivalischer Forschungen gemacht, deren Ergebnis in der vorliegenden Schrift niedergelegt ist.

Der umfangreiche Brief Müllers an Goethe aus dem Jahre 1826 wird originalgetreu nach der im Goethe- und Schillerarchiv befindlichen Handschrift wiedergegeben und eingehend kommentiert. In diesem vom 5. Februar datierten Schreiben Müllers, der damals noch praktischer Arzt und Wundarzt in Bonn war, kommt die wissenschaftliche Eigenart des jungen Gelehrten scharf zum Ausdruck. Wenn er auch mit Bewunderung für seinen Meister erfüllt ist, so bleibt er sich doch der eigenen Leistung stolz bewußt. Als „Weihegeschenke“ überreichte er Goethe zwei Schriften, darunter sein großes Werk *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Tiere*, worin er die Farbenlehre

Goethes übernimmt, zugleich aber auch in gewisser Hinsicht verbessert und weiterbildet. Müller bekennt sich zu der Lehre Goethes, daß die bunten Farben, die das Auge empfindet, eine Vereinigung von Hell und Dunkel darstellen, er betrachtet aber das Dunkle als etwas ganz dem Auge Angehöriges — es ist rein subjektiver Natur —, während Goethe in dem Dunkel den Repräsentanten der objektiven, auf die Netzhaut einwirkenden Finsternis sieht. Trotz dieser Diskrepanz weiß sich Müller auf das innigste verbunden mit der Grundüberzeugung Goethes vom Wesen des Lebens, d. h. seiner Selbstgesetzlichkeit gegenüber der anorganischen Natur.

Das zweite „Weihegeschenk“ Müllers bringt die Metamorphose der Insekten wesentlich im Sinne Goethes zur Geltung. Er betrachtet diese Vorgänge unter dem Gesichtspunkt des Zieles, nach dem sich das Leben hinbewegt und versucht, den Gedanken der strengen Gesetzmäßigkeit mit dem des Zweckes zu verbinden.

Goethes Antwort auf Müllers Brief, die im Wortlaut wiedergegeben wird, erscheint im ganzen etwas kühl. Der Meister ist über die Kühnheit des jungen Adepten offensichtlich verstimmt und deutet diesem deutlich genug an, daß ein Ausgleich der Meinungen nicht möglich sei.

Der Briefwechsel vom Jahre 1829 hat wissenschaftsgeschichtlich keine besondere Bedeutung.

Fulda.

E. Hartmann.

Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis.

Herausgegeben von Josef Körner. 2. Bd. Brunn-Wien-Leipzig 1937, R. M. Rohrer. Lex. 549 S mit 8 Abbildungen u. 16 photographischen Schriftproben. *M* 40,—.

Dem ersten Bande des vorliegenden Werkes, über den der Ref. in dieser Zeitschrift Bd. 50, 1937, S. 507 f. berichtet hat, ist schnell der zweite gefolgt. Darin wird zunächst der Rest der Hauptmasse der neu aufgefundenen Briefe aus den Jahren 1809—1814 veröffentlicht (Brief 321—454, S. 1.—278). Daran schließt sich ein „Anhang“ (Br. 455—597, S. 281—513), welcher Korrespondenzen „aus der Spätzeit der deutschen Romantik“ (1815—1844) enthält. Den Schluß der Briefftexte bilden „Nachträge“ aus den Jahren 1800—1817 (S. 517—533), die mit Hilfe von Zusatzbuchstaben in die chronologische Bezifferung eingereiht sind. Alsdann folgt noch (S. 533—548) ein Verzeichnis sämtlicher Briefe der beiden Bände in zeitlicher Reihenfolge. Schriftproben von 16 verschiedenen Korrespondenten schließen den Band ab.

Aus dem bunten und beziehungsreichen Inhalt des II. Bandes sei an dieser Stelle wieder nur das hervorgehoben, was für die Philosophiegeschichte in Betracht kommt. Das meiste steuert dazu wieder Friedrich Schlegel bei. Wir erfahren noch einmal von der Platonübersetzung, die er gemeinsam mit Schleiermacher plante (Br. 26 b vom 1. III. 1802, S. 520 ff.; Br. 26 c vom 2. IV. 1802, S. 522). Das Interesse an Tauler, das schon im ersten

Bande zu verzeichnen war (Br. 187, I S. 419) meldet sich erneut an (Br. 371, S. 104; Br. 389, S. 146; Br. 403, S. 176). Bald darauf findet unter Baaders Einfluß St. Martin besondere Beachtung (Br. 414, S. 200, u. ö.); über Baader selbst ist eine charakteristische Äußerung zu lesen (Br. 412, S. 197). Im Jahre 1809 taucht der Plan einer Darstellung der eigenen philosophischen Entwicklung auf (Br. 363, S. 85; vgl. Br. 412, S. 196); das wird mit jenen Notizen über die „philosophischen Lehrjahre“ zusammenhängen, die Windischmann für das Jahr 1817 erwähnt (vgl. Fr. Schlegel, Philosophische Vorlesungen, hrsg. von K. J. H. Windischmann, 2 Bde., 1836/37, Bd. II, S. 524). 1823 erscheint der gleiche Plan noch einmal (Br. 542, S. 417); dabei glaubt Fr. Schlegel seinen Aufsatz „Von der Seele“ (1820) als erstes Stück einer solchen Selbstdarstellung bezeichnen zu können. Von Interesse ist eine knappe kritische Bemerkung über Goethes Farbenlehre (Br. 417, S. 204). Kurz erwähnt wird einmal die Jacobi-Rezension von 1812 (Br. 435, S. 240). Dorothea berichtet über Jacobis briefliche Antwort auf die Zusendung dieser Kritik (Br. 438, S. 249 f.) Besonderen Reiz besitzen aus der Spätzeit (1828) Briefe an Gotthold Heinr. Schubert, in dem Fr. Schlegel einen Geistesverwandten begrüßt (Br. 562, 564 und 565; S. 443—449). Dorotheas Korrespondenz beschäftigt sich, wie immer, viel mit ihrem Gatten. Ungemein treffend weiß sie die Art seines Philosophierens zu kennzeichnen, wenn sie (Br. 362, S. 82 f.) schreibt: „Friedrichs Philosophie ist seine Seele, sein Leben, sie wächst mit ihm und bildet sich mit ihm, solange er denkt und atmet; sie ist auch ebenso die Seele seiner Werke und darf nicht abgesondert sichtbar werden. Gibt er sie heraus, so ist sie von ihm getrennt, muß für sich selber existieren, und nun kann er ihr nichts mehr geben; er muß sich vor ihr hinstellen, sie gegen fremde Angriffe verteidigen, durch allerlei Fechterposituren von ihr verdrängt werden, bis sie ihm ganz fremd wird, und er sie doch um der leidigen Konsequenz willen nicht wegwerfen darf. Geht es nach meinem Sinn, so kommt sie als System erst nach seinem Tode heraus . . .“ Ein andermal charakterisiert sie kurz seine Art, sich auf Vorträge vorzubereiten (Br. 376, S. 114). Gegen Vorwürfe, die seine Persönlichkeit und seine Philosophie betreffen, nimmt sie ihn energisch in Schutz (Br. 364, S. 89 f.). Ein Brief Dorotheas aus dem Jahre 1832 (Br. 581, S. 481 ff.) enthält eine Äußerung über Windischmann und dessen Plan der Herausgabe von Fr. Schlegels Vorlesungen. — Die Korrespondenz zwischen A. W. Schlegel und Schelling berührt hier und da auch philosophische Fragen (so Br. 357, S. 66 f.; Br. 386, S. 135 ff.).

Ein Brief Fr. Schlegels vom 10. XI. 1823 (Br. 547, S. 422 f.) spricht von einer Schrift über die „Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche“, die „von einem sehr rechtschaffenen Würzburger Priester“ stamme; es handelt sich um Herm. Jos. Schmitt, Kaplan in Lohr bei Aschaffenburg, dessen eben genannte Schrift 1824 in Wien erschienen ist. Fr. Schlegel erwähnt in dem oben zitierten Briefe seine Vorrede zu diesem Buche (deren Manuskript übrigens noch erhalten ist) und verrät, daß der dem Buche beigegebene anonyme Anhang „über die anerkannten

Rechte des Primats in den ersten acht Jahrhunderten“ (S. 193—221) von seinem Freunde Fr. B. v. Bucholtz verfaßt worden ist.

Jos. Körner, dessen sorgfältige Editionstechnik auch in dem II. Bande wieder erkennbar ist, hat nunmehr die Herausgabe der eigentlichen Brieftexte in dem vorgesehenen Umfange beendet; freilich werden noch manche Stücke aus dem Fund von Coppet, die in die beiden Textbände nicht aufgenommen worden sind, auszugsweise in die Erläuterungen, die der noch ausstehende III. Band bringen soll, eingefügt werden (vgl. Bd. I, S. XXIII). Eben dieser Erläuterungsband wird aber dem Werk den krönenden Abschluß geben; er wird den Schlüssel zu manchen Briefstellen bilden, die nicht ohne weiteres verständlich sind, und wird die Bedeutung der neuveröffentlichten Texte erst ins rechte Licht setzen.

Freiburg i. B.

M. Honecker.

Paradoxien in der Politik. Von Bernard Bolzano. Aus Bolzanos Nachlaß herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von W. Stähler. Mit dem Bildnis Bolzanos nach dem Gemälde von Hollpein (1839) und dem Stich von Kniehuber (1849). Münster i. W. 1934, Regensberg'sche Verlagsbuchh. 8. LXV, 173 S.

Mit der Arbeit W. Stählers ist nun endlich das so oft genannte Büchlein Bolzanos „Vom besten Staat“ erschienen. Der Herausgeber darf sich seines wohlgelungenen Werkes freuen. Seine Einführung in Bolzanos Studie ist eine vortreffliche Gesamtschau über all das Wertvolle, was bisher über Bolzano gesagt worden ist. Bolzano hat seine Gedanken über sein Staatsideal in 28 Kapiteln zusammengefaßt. Dabei ist ihm kaum eine lebenswichtige Frage zur Sozialreform entgangen. Einige Gedanken muten uns ganz modern an; nur wenige, wie z. B. die über die Unauflöslichkeit der Ehe (21. Abschnitt, S. 107) sind unannehmbar. Das „Vermächtnis“ als Ganzes ist eine erstaunliche Leistung, die nicht in Vergessenheit hätte geraten dürfen.

Bonn.

H. Fels.

Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes. Von M. Deutinger. Mit einer Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Franz Zimmer. Mit einem Bilde Deutingers nach dem Gemälde von F. Widmann (1864). Mainz 1934. Matthias-Grünewald-Verlag. 8. XV, 498 S.

Martin Deutinger (1815—1864) hielt als Universitätsprediger in München 1858/64 geistliche Vorträge, die er zunächst unter dem Titel „Das Evangelium Johannis in Kanzelvorträgen“ und später unter dem Titel „Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes“ veröffentlichte. Der Grundgedanke des Apostels ist nach Deutinger die Idee von einem über alle Unfreiheit und Sündhaftigkeit der Natur erhabenen, von Christus gegründeten Reiche der Freiheit, Gnade und Seligkeit in Gott. Die Idee vom Reiche Gottes ist der Grundgedanke aller denkerischen Arbeiten des homo

religiosus Deutinger, dessen anima naturaliter philosophica sich nirgendwo, auch nicht in seinen Kanzelreden, verleugnet. Wir finden hier kein verschwommenes oder verwässertes Christentum, sondern eine originelle und tiefe Erfassung der christlichen Wahrheit. Fr. Zimmer hat dieses hochbedeutsame homiletische Werk durch eine Neuauflage der ersten beiden Bände (in einem Bande) der Oeffentlichkeit wieder vorgelegt. Seine Einführungsworte sind verständnistief und schön, wenn auch die Zurückhaltung gegenüber dem Erkenntnisprinzip Deutingers weniger begründet erscheint.

Bonn.

H. Fels.

Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von A. Hübscher. 4. Band. Schriften zur Naturphilosophie und Ethik. Leipzig 1938, Brockhaus. 8. XXIX, 147 S., XVII, 275 S. u. 22 S. Anmerkungen. *M* 6,30 (geb. 7,20).

Von der großen Brockhausschen Schopenhauerausgabe, die im ganzen 7 Bände zählen wird, liegt nunmehr bereits der 4. Band vor. Nachdem die drei ersten Bände die Schriften zur Erkenntnislehre gebracht, bringt der vierte die Schriften zur Naturphilosophie und Ethik. Es sind dies die Abhandlungen: 1. Ueber den Willen in der Natur, 2. Die beiden Grundprobleme der Ethik. In der ersten dieser Abhandlungen ist es Schopenhauer darum zu tun, die Bestätigungen aufzuweisen, die seine Philosophie durch die empirischen Wissenschaften erfahren hat. In der zweiten werden die Grundprobleme der Etik erörtert. Es sind dies die Fragen nach der Freiheit des menschlichen Willens und nach der Grundlage der Moral.

Der vierte Band reiht sich durch die Sorgfalt der Textgestaltung und die Schönheit der Ausstattung würdig den drei früheren Bänden an.

Fulda.

E. Hartmann.

Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften. Bd. XI: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins.* gr. 8. 278 S. Gebd. *M* 11.50. Bd. XII: *Zur preußischen Geschichte.* gr. 8. 212 S. Geb. *M* 9.—. Leipzig 1936, B. G. Teubner.

Von der Diltheyausgabe liegen aus dem Jahre 1936 die Bände XI und XII vor, welche der Pädagoge Erich Weniger gewissenhaft bearbeitet hat. Sie bieten das verschollene und pseudonyme Schrifttum der Jugendzeit, wenn auch nicht vollständig, und die vielseitigen geistesgeschichtlichen und politischen Arbeiten des höheren Alters, eine ungemein anregende und belebende Lektüre, die nirgendwo an Spannung verliert und ihre Aktualität in der Darstellung hat, welche der Geist der sog. voraussetzungslosen, objektiven historischen Forschung und der nationalen und liberalen Bewegung des 19. Jahrhunderts durch Dilthey erfährt. Es fehlt das abschließende Bild des Kritikers, das die Diltheyforschung aus den zahlreichen nicht abgedruckten Buchbesprechungen erarbeiten muß, es fehlt namentlich seine

Auseinandersetzung mit Naturalismus und Positivismus, die für die Beurteilung seiner Philosophie wesentlich ist.

Mit dem XI. Bande bringt die Ausgabe Beiträge Diltheys zur Geschichte der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, in welchen er sich als Meister der Kritik historischer Methode und der biographischen Charakteristik erweist. Schlosser, dessen Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte wenig bekannt sind, wird als geschichtsphilosophischer und politischer Denker, Dahlmann als liberaler Doktrinär gewürdigt, der geniale Niebuhr erscheint in der Vorbildlichkeit seines gelehrten Lebens. Daneben treten Johannes von Müller und von Raumer. Von den Zeitgenossen werden Treitschke, Haym, Julian Schmidt und Scherer neben Ranke, Droysen, Giesebrecht und Mommsen in Skizzen des Nachlasses behandelt. Ein lebenswürdiger Nachruf ist der Gattin von Helmholtz, geb. von Mohl, gewidmet. Aus Buchrezensionen lernen wir Freytag, Burckhardt, Bastian und Schmoller kennen. Der Glanz und die Fülle geistesgeschichtlicher Schilderung Diltheys beleben schon den Aufsatz aus dem Jahre 1858 über Hamann, den nordischen Mystiker, der auf Sailer und das katholische Münster einen so starken Eindruck gemacht hat. Im Bilde des praktischen Theologen Nitzsch lebt der Streit mit Möhler um den Kirchenbegriff und der Kampf um die Union in Preußen wieder auf.

Band XII vereinigt Aufsätze „Zur preußischen Geschichte“, in denen der seltene politische Verstand Diltheys sich offenbart. Die für die Rechtsentwicklung des 18. Jh. so aufschlußreiche Untersuchung über das allgemeine Landrecht aus dem Nachlaß interessiert den Philosophen als Beitrag zur Geschichte des Naturrechts, welcher die Leistung Wolffs herausstellt, sowie als geistvolle Schilderung der staats- und kirchenrechtlichen Verhältnisse in der Monarchie Friedrichs d. Gr. mit ihrer moralischen Strenge, ihrer konfessionellen Toleranz, ihrer Aufklärungstendenz und ihrer durch die Stände bedingten Sozialordnung. Mit besonderer Vorliebe bewegt sich Dilthey in der Charakteristik des Zeitalters der deutschen Bewegung. Er sieht die Zusammenhänge ihrer Kultur mit den politischen Zuständen und Ereignissen und versteht daher auch im Leben seiner politischen Führer den Geist der Zeit wiederzufinden. Glänzende biographische Essays sind daher die Abhandlungen aus dem Jahre 1872 über Stein, Hardenberg, Humboldt, Gneisenau und Scharnhorst, lebende Bilder zur preußischen Reformzeit. Die einleitende Abhandlung führt in das politische Denken und Wirken Schleiermachers bis zum Jahre 1909 ein. Dessen stahlharter Charakter und realistisches Urteil in politischen Dingen korrigiert das übliche ästhetisch-sentimentale Schleiermacher-Bild. Eine Anzeige der Preuß. Jahrbücher hätte auch im Bd. XI ihren Platz gehabt.

Ueber die Bedeutung der Diltheyausgabe, die wie alle Gesamtausgaben von Philosophen ihre eigene Geschichte hat, wird zu urteilen sein, wenn der letzte Band (IX) der Sammlung vorliegt.

Bonn.

Erich Feidmann.

Max Schelers phänomenologische Systematik. Mit einer monographischen Bibliographie Max Schelers. Von G. Kraenzlin. (Studien u. Bibliographien z. Gegenwartsphilosophie. Herausgeg. von Dr. Werner Schingnitz, Privatdozent an der Univ. Leipzig. 3. Heft). Leipzig 1934, S. Hirzel. 8°. 103 S. *M* 3,80.

Kraenzlins Monographie will nicht den ganzen Reichtum der Philosophie Schelers zur Darstellung bringen, sondern deren Grundprinzipien herausarbeiten. Die zwei Hauptperioden in der Entwicklung Schelers kennzeichnet Kraenzlin als „Wertphilosophie“ und „Geistphilosophie“. In der Wertphilosophie werden zwei Grundgedanken herausgestellt: die Idee eines objektiven Reiches der phänomenalen Werte und Wesenheiten und die Liebe als Grundgesetz der phänomenalen Wirklichkeit. Der persönliche Schöpfergott ist als die ewige Liebe die letzte Einheit der Welt der Werte, und die Liebe erschließt dem Menschen den Zugang zum Reich der Werte. In der zweiten Periode tritt an die Stelle der Wertphilosophie eine dynamische Trieb-Drang-Geist-Philosophie. Das Reich der Werte löst sich auf in eine Welt des Triebes und Geistes. Während die Welt der Werte ihren Abschluß findet in dem theistischen Schöpfergott, werden jetzt Trieb und Geist zu Attributen einer werdenden, sich selbst verwirklichenden Gottheit. Kraenzlin betont, daß trotzdem gewisse Grundprinzipien durchgehalten werden, denn Trieb und Geist bleiben Offenbarungen der Liebe. In der kritischen Stellungnahme unterstreicht der Verfasser die Vorzüge wie auch die Schwächen der Phänomenologie in ihrer Entwicklung von Husserl bis Heidegger: „Weder vermag Scheler in der Liebe noch Heidegger im Seinsverständnis der Sorge das Seiende selbst, den absoluten Realgrund, festzuhalten. Scheler wie Heidegger verabsolutieren voreilig eine ganz bestimmte Dimension des Seins. Scheler erklärt eine Region übersinnlicher, individueller Werte oder gewisse auf diesem Werterleben fußende Trieb-, Drang- und Geistsphären für das Absolute, Heidegger hält das die Grenzsituationen des natürlichen Lebens umgreifende In-der-Welt-Sein für das einzige wahre Sein . . . Die kritische Philosophie stellt sich zur Aufgabe, vor diesen voreiligen Verabsolutierungen und Ueberschätzungen der philosophischen Systeme zu warnen“.

Die Untersuchung Kraenzlins dringt in die Tiefe. Den Wesensunterschied zwischen der ersten und zweiten Periode Schelers hat der Verfasser allerdings nicht ganz zutreffend oder deutlich genug charakterisiert, wenn er sie als Wert- und Geistphilosophie unterscheidet. In gewissem Sinne ist die erste Periode mehr Geistphilosophie als die zweite. Sie wahrt den Primat des Geistes, während die zweite den Geist entthront und zu einem an sich kraftlosen Prinzip werden läßt, das erst in Verbindung mit dem Trieb zu wirken vermag.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

VII. Vermischtes.

Aloys Müllers Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft. Von Fr. Kluge. Leipzig 1935, S. Hirzel. Gr. 8. 104 S. 4,20 *M.*

In der Sammlung *Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie* (herausgegeben von W. Schingnitz) ist eine Schrift erschienen, die der Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft von Al. Müller gewidmet ist. Eine eingehende Prüfung der Müllerschen Arbeiten führt den Verfasser zu dem Ergebnis, daß Aloys Müller ein selbständiger, kritisch eingestellter Denker ist, der sich mit den modernen Problemen der Philosophie, der Mathematik und Naturwissenschaft sachlich auseinanderzusetzen versteht und innerhalb seines Wirkungskreises gebührende Anerkennung verdient. Eine monographische Bibliographie, die nicht nur die Arbeiten Müllers, sondern auch die aus Rezensionen und kritischen Bemerkungen bestehende Literatur über Al. Müller anführt, bildet den Abschluß der durch Objektivität und Vollständigkeit bedeutsamen Schrift.

Fulda.

E. Hartmann.

Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen.

Von P. Kamm. München 1938, E. Reinhardt. gr. 8. 479 S. *M.* 6,80.

Das vorliegende Buch stellt den ersten umfassenden Versuch dar, das umfangreiche und vielseitige Lebenswerk des Basler Philosophen zu würdigen. Der Verfasser unterscheidet in der geistigen Entwicklung Häberlins vier Perioden: Die Periode der religiösen Grundgesinnung (bis 1908), die Periode der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung (1910—1925), die Periode der religiösen Philosophie (1926—1932) und endlich die Periode der theoretischen Philosophie (seit 1932). Es werden die einzelnen Wandlungen scharf herausgearbeitet und eindeutig zu einander in Beziehung gesetzt.

Das ausführliche Personen- und Sachregister orientiert über Häberlins Stellungnahme zu allen wichtigen philosophischen und pädagogischen Einzelfragen.

E. Hartmann.

Leben und Wirken Bernard Overbergs im Rahmen der Zeit- und

Ortsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung seiner Verdienste als Volksbildner. Von Schwester H. Heuveloop J. C. Münster i. W. 1933, Westfäl. Vereinsdruckerei A. G. gr. 8. 356 S. 7 Bildtafeln.

Das Material zu ihrem einzigartigen Werke über den großen Priesterpädagogen des Münsterlandes hat die Verfasserin in mehrjährigem sorgfältigem Schaffen aus gedruckten und ungedruckten Quellen gesammelt. Overberg selbst kommt, da seine Werke kaum noch im Buchhandel anzutreffen sind, lobenswerter Weise sehr oft zu Wort, so daß die fleißige Arbeit ein voll befriedigendes Bild von der edlen Persönlichkeit und dem überaus fruchtbaren Wirken des großen Erziehers bietet.

Bonn.

H. Eels.

Katholisch-konservatives Erbgut. Eine Auslese für die Gegenwart. Herausgegeben von E. Ritter. Mit einem Geleitwort von Abt Ildefons Herwegen O. S. B. Freiburg i. B. 1934, Herder & Co. XIV, 413 S.

Auf ein gut orientierendes Vorwort des Herausgebers und ein Geleitwort des Abtes Ildefons Herwegen folgt eine Reihe von Beiträgen, die sich aus einer kurzen, treffenden Charakteristik der Persönlichkeiten und einer geschickten Auswahl aus ihren Werken zusammensetzen. Ein Literaturverzeichnis ist jedem Beitrag hinzugefügt, so daß ein tieferes Eindringen in die Gedankenwelt der behandelten Männer ermöglicht wird.

Bonn.

H. Fels.

Aus der hl. Welt des Athos. Studien und Erinnerungen von G. Wunderle. Würzburg 1937. Rita-Verlag. 8. 61 S. *M* 2.90.

Das neu erwachte Interesse an der Ostkirche bringt es mit sich, daß auch die griechisch-orthodoxe Mönchsrepublik auf dem Athosberge wieder mehr die Aufmerksamkeit des Abendlandes auf sich zieht. Der Verfasser, der selbst den hl. Berg bereist hat und das mönchische Leben, das dort heute noch in Blüte steht, aus eigener Anschauung kennt, bietet uns eine vortreffliche Einführung in die „heilige Welt des Athos.“ Er läßt uns die landschaftliche Schönheit des Berges genießen, schildert das liturgische und mystische Leben seiner Bewohner, würdigt die Kunst, die dort jahrhundertlang eine Heimstätte gefunden hat und bespricht schließlich die Unionsfrage. Das eindrucksvolle Bild, das so vom hl. Berg entsteht, wird durch Heranziehung der Literatur vervollständigt.

Fulda.

E. Hartmann.

Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker. Von E. Winter. Salzburg-Leipzig, O. Müller. gr. 8. 442 S. *M* 8,40.

Hier wird zum ersten Male eine umfassende Darstellung der religiösen Entwicklung im sudetendeutschen Raume vom Mittelalter bis zur Gegenwart geboten. Es ist der Prager Historiker E. Winter, der uns unter sorgfältiger Auswertung aller Quellen ein anschauliches Bild der oft dramatischen Auseinandersetzungen zwischen den Sudetendeutschen und den Tschechen entwirft. Reformation und Gegenreformation werden besonders ausführlich behandelt, weil in dieser Zeit die religiöse Gestaltung des Sudetenraumes der Neuzeit geschaffen wurde. Die Arbeit ist der erste Versuch, einmal Ordnung in den gewaltigen Stoff zu bringen, sie ist kein Abschluß, sondern, wie der Verfasser erklärt, ein Arbeitsprogramm auf weite Sicht.

Indem Winter die geistigen Strömungen und Tendenzen in ihrer geschichtlichen Entwicklung darstellt, bietet er den Schlüssel für das Verständnis der religiösen und volklichen Lebensfragen, die heute im Vordergrund des Interesses stehen.

Fulda.

E. Hartmann.