

# Sammelbericht.

## Aus der neuesten ethischen Literatur.

Von Prof. Dr. M. Wittmann in Eichstätt.

**Kant und die Ethik der Griechen.** Von Klaus Reich. Philos. u. Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen u. Schriften aus d. Gebiet d. Philos. u. Geschichte 56. Tübingen 1935, J. C. B. Mohr. 48 S. *Nb* 1,50.

Daß die Philosophen des 18. Jahrhunderts unterlassen haben, das griechische Altertum zu studieren und zu verarbeiten, gilt als unbestrittene Tatsache; der Verfasser glaubt nun in der Lage zu sein, in zwei Punkten eine antike Einwirkung auf Kant nachweisen zu können, die bisher der Aufmerksamkeit der Historiker entgangen ist. Im ersteren Fall handelt es sich um die Frage, wie es kommt, daß Kant das Prinzip der Sittlichkeit zuerst in der menschlichen Natur, später jedoch in der reinen Vernunft sucht. Was hat den Bruch mit der empiristischen Denkweise zu Gunsten des Rationalismus herbeigeführt? Wie R. meint, ist die entscheidende Wendung vom Platonismus ausgegangen und durch Mendelssohns Buch *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* vermittelt worden. Haben sich bisher die Versuche, Kant mit Plato in Zusammenhang zu bringen, zunächst wenigstens auf die theoretische Philosophie beschränkt, so werden nunmehr die beiden Denker auch als Ethiker unmittelbar in Beziehung zu einander gebracht. Wie sich denken läßt, kommen nur spärliche Daten und Äußerungen als Anhaltspunkte in Betracht; der Verfasser aber ist den Spuren, die irgendwie auf platonische Einflüsse hinzuweisen scheinen, mit größter Sorgfalt nachgegangen. Er selbst ist davon überzeugt, den Beweis dafür erbracht zu haben, daß die „Umkipfung in der Moralphilosophie“, die bei Kant 1767—1770 erfolgt ist, durch das im Jahre 1767 erschienene Buch Mendelssohns angeregt wurde. „Die Notwendigkeit der Unzulänglichkeit jeder auf Sinn und Gefühl gegründeten Ethik, die Notwendigkeit, die Unterscheidung des moralisch Guten und Bösen bloß auf die reine Vernunft zu gründen, die Notwendigkeit, die Tugend als alleinige Angelegenheit der Vernunft anzusehen und die Moral auf Ideen und nur auf Ideen beruhen zu lassen;

Es ist nicht zu bezweifeln, daß nichts diese Notwendigkeit Kant auf erhabenerer Art vorstellig machen konnte als Platons Phaidon“. R. will „gewiß nicht behaupten, daß Kant die hier als Momente der platonischen Ideenlehre vorgeführten Begriffe aus Platons Phaidon geschöpft habe. Der flüchtigste Blick in Baumgartens Metaphysik kann jedermann das Gegenteil zeigen. Wohl aber glaube ich, daß man behaupten muß: erstens, wenn Kant von der Dissertation ab diese Begriffe niemals gebraucht, ohne auf Platon als den Philosophen, der ihren Ursprung angegeben hat, hinzuweisen (was er vorher nie getan hat), und zweitens, wenn er in ihrem Gebrauch und dem Erweis der Notwendigkeit ihres Gebrauches bezüglich der Prinzipien der Sittlichkeit Platons ‚ganz eigentümliches Verdienst‘ sieht, wie er in dem dem § 9 der Dissertation korrespondierenden Ideenkapitel der Kritik der reinen Vernunft sagt, dies verdankt er der Lektüre der Mendelssohnschen Wiedergabe des platonischen Phaidon. Und zugleich ist (drittens), meine ich, der Grund gezeigt, der Kant nach dem Februar 1767 vor der Dissertation zum Rationalisten in der Moralphilosophie macht: Es ist das Nachdenken über den erwähnten Erweis auf Grund der Lektüre des platonischen Phaidon in Mendelssohns Uebertragung im Jahre 1767. Speziell dafür also will R. den Beweis erbringen, daß der moralphilosophische Rationalismus Kants auf platonische Anregungen zurückgeht; daß K. im übrigen unabhängig von solchen Anregungen Rationalist geworden ist, wird ausdrücklich zugegeben. Erhebt sich dann nicht die Frage, ob es solcher Anregungen überhaupt bedurfte? Der Umstand, daß K. die beherrschenden Gesichtspunkte seiner theoretischen Philosophie auf die Ethik übertrug, so daß letztere mit Recht als die praktisch gewendete Erkenntnislehre bezeichnet wird, legt diese Frage jedenfalls nahe. Die geschichtliche Entwicklung der Ethik Kants ist schon zu wiederholten Malen Gegenstand eindringender Untersuchungen geworden; hat bisher der Uebergang zum Rationalismus der Erklärung Schwierigkeiten bereitet? Es scheint nicht, daß bisher in diesem Punkte eine unausgefüllte Lücke zurückgeblieben ist, da K.s ethischer Rationalismus ganz in der Linie seiner allgemeinen geistigen Entwicklung liegt, wie R. zum Teil selber hervorhebt. Mag sein, daß K. auch im Anschluß an den platonischen Phaidon einige Fäden in das Gewebe verwoben hat, der entscheidende Anstoß zu seinem ethischen Rationalismus dürfte von da nicht ausgegangen sein; der Rationalismus der Aufklärung hat bei K. eine solche Herrschaft über sein ganzes Denken gewonnen, daß es hiezu nicht mehr des platonischen Phaidon bedurfte. Noch weniger kommt eine solche Einwirkung in Frage, wenn K.s Rationalismus in seiner besonderen Prägung in Betracht gezogen wird; dann muß erst recht zur Erklärung auf die Verhältnisse und die Geistesart der Zeit verwiesen werden. Auch ist R. in Gefahr, die aus der englischen Philosophie übernommene Gefühlsmoral K.s zu nahe an den von Plato bekämpften volkstümlichen Hedonismus heranzurücken; K. selber will ja Shaftesbury und dessen Anhang nur in eine sehr lose Beziehung zu Epikur bringen.

An zweiter Stelle glaubt der Verfasser zeigen zu können, daß der Stoiker Panaitios für K. eine gewisse Bedeutung erlangt hat. Bekannt ist, daß der deutsche Philosoph der Stoa eine Wertschätzung entgegenbringt; die Frage ist, auf welche Kenntnis sich diese stützt. Die Beziehung zu Panaitios scheint sich daraus zu ergeben, daß dessen Schrift *περὶ τοῦ καθήκοντος* in der Bearbeitung Ciceros (*De officiis*) für immer fortwirken und auch noch im 18. Jahrhundert eine Quelle der Moralphilosophie bilden sollte. K. besaß das Werk in der Uebersetzung Christian Garves samt den „philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen“, die der Uebersetzer gleichzeitig hat erscheinen lassen; Arthur Warda, dem es bekanntlich gelungen ist, das Verzeichnis der von K. hinterlassenen Bücher zu veröffentlichen, auf Grund des Versteigerungskatalogs, den er ausfindig gemacht hatte (*Immanuel Kants Bücher*. Berlin 1922), klärt uns hierüber auf. Was nun die Benützung der Schrift Ciceros angeht, so fordern solche Feststellungen, wie R. bemerkt, „die größte Vorsicht“; einerseits wird Cicero ebensowenig zitiert wie Plato, andererseits konnte sich K. über die stoische Moral bei Wolff und Baumgarten orientieren. Das Verfahren, das der Verfasser anwendet, um in zwei Punkten eine Auswertung des römischen Autors darzutun, hat vor allem etwas in hohem Maße Umständliches an sich; und schon hieran zeigt sich, wie schwer es hält, einen überzeugenden Beweis zu erbringen. Außerdem sind die Ergebnisse inhaltlich so dürftig, greifen so wenig in die wesentlichen Bestandteile der Kantischen Ethik ein, daß ihnen auch für den Fall, daß sie als gesichert gelten können, nur eine ganz geringe Bedeutung zukommt. Am ehesten noch scheint es, daß K. einigermaßen von stoischer Denkweise berührt wird, wenn er trotz seines ethischen Formalismus das Sittengesetz als „Naturgesetz“ bezeichnet, es nicht mehr aus reiner Vernunft, sondern aus einem „Zweck an sich“ und einem „Reich der Zwecke als einem Reich der Natur“ zu erklären scheint. Hier liegt der Widerspruch so klar zu Tage, daß der Verfasser mit Recht eine besondere Anregung vermutet, durch die K. zu so auffallenden Bestimmungen verleitet worden ist. Da aber K.s Formeln unleugbar an die Stoa erinnern, muß hier eine Einwirkung von dieser Seite in der Tat als wahrscheinlich gelten. Doch bleibt es bei leeren Formeln, da K. seinen Formalismus auch jetzt noch aufrechterhalten will, deshalb jene Formeln umdeutet und ihres geschichtlichen Sinnes beraubt; nur scheinbar eignet sich K. stoische Auffassungen an. Der von der bisherigen Forschung festgestellte Sachverhalt erleidet somit kaum eine Veränderung; es bleibt dabei, daß K. antike Systeme als solche nicht kennen gelernt und noch weniger verarbeitet hat; der Geist der Aufklärung, der über K. eine alles beherrschende Gewalt besitzt, steht historischer Denkweise und Forschung allzu ferne. Mit dem neueren Humanismus gerät allerdings eine Bewegung in Fluß, die auch die philosophischen Interessen mit der Zeit auf das Altertum hinlenken mußte; Wilhelm von Humboldt wurde von dieser Bewegung auf das stärkste erfaßt, nicht mehr jedoch Kant.

## Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters.

Von Friedrich Wagner. Münstersche Beiträge zur Theologie.  
Heft 21. Münster i. W. 1936, Aschendorff. 380 S. *Nb* 14,50.

Der Verfasser will mit diesem Bande sein Werk zur Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes vorläufig zum Abschluß bringen. Die Vorzüge, die den früheren Bänden nachzurühmen waren, kommen auch dieses Mal zur Geltung: Quellenstudium, durchgehende Verlässigkeit, angenehme und fließende Darstellung. Seine Schranken hat auch dieser Teil darin, daß eine ausgiebigere Verwertung der Literatur und in der Regel auch eine Klärung der strittigen Fragen unterbleibt; historische Untersuchungen hätten wieder zu eindringenderen Ergebnissen geführt. Das Buch bringt viel des Interessanten, aber vielfach wenig Neues. Daß Abälard mit einem gewissen Recht als Vorläufer einer modernen subjektivistischen Gesinnungsethik gelten darf, war schon bekannt; weniger wurde beachtet, daß er auch in der Richtung des Rigorismus der kritischen Ethik steuert. Die Verschiedenheit der sittlichen Motive hat schon die frühere Scholastik stark beschäftigt. Bernhard von Clairvaux grenzt die Berechtigung und den Wert des Lohnmotivs ab; von einer „Lohnsucht“ will das Mittelalter nichts wissen, der Begriff (*amor mercenarius*) ist ihm schon vollauf geläufig. Das Verlangen nach Lohn gilt zwar nicht als unstatthaft, begründet aber für sich noch keine sittliche Gesinnung und darf den sittlichen Willen nicht in seiner Reinheit gefährden. Ebenso beachtenswert ist die Würdigung des Furchtmotivs. Weniger befriedigend fällt die Darstellung der Hochscholastik aus; der Umstand, daß es zu keiner historischen Untersuchung kommt und auch die Verarbeitung der Literatur sich innerhalb enger Grenzen hält, lassen die Ausführungen unzulänglich erscheinen. Was Aristoteles für die Ethik des Aquinaten zu bedeuten hat, für seine Glückseligkeits- und seine Tugendlehre, für seine Freiheits- und seine Gesetzeslehre, inwiefern und in welchem Ausmaße mit der Hochscholastik auch in der Sittenlehre eine neue Zeit beginnt, tritt nicht zu Tage; in welcher Weise sich Augustin fortan mit Aristoteles in die Herrschaft teilen muß, wird nicht dargetan. Die Folge ist nicht bloß, daß die Ergründung der Tatbestände vermißt wird, sondern auch, daß deren Ermittlung unvollständig bleibt, ja, daß mitunter geradezu ein unrichtiges Bild entstehen will. Es trifft nicht zu, daß Thomas in seiner Glückseligkeitslehre in dem Grade intellektualistisch denkt wie es bei W. den Anschein gewinnt; seine Darlegungen sind weit entfernt, das Ganze des Sachverhalts zu erfassen; der Wille ist bei Thomas nicht bloß als der Sitz der Freude an der Glückseligkeit beteiligt, sondern vor allem auch als das Organ und der Träger der Liebe. Auch der Umstand, daß im Zusammenhang mit diesem Intellektualismus nur Aristoteles, nicht auch der Neuplatonismus als Quelle angegeben wird, muß eine unrichtige Vorstellung hervorrufen; denn die Bedeutung des Aristoteles ist in diesem Punkte viel geringer als die des Neuplatonismus. Noch weniger wird die Bedeutung Augustins entsprechend gewürdigt; die Tatsache, daß die Glückseligkeitslehre des Scholastikers trotz

ihres intellektualistischen Charakters in der Hauptsache das Gepräge dem Kirchenlehrer verdankt, von ihm wesentlich mehr bestimmt wird als von irgendeinem andern Autor, so daß ihm gegenüber der Einfluß des Aristoteles erst recht in den Hintergrund tritt, wird nicht erkannt. Unrichtig ist das Verhältnis zwischen den beiden großen Theologen auch beurteilt, wenn W. meint, daß Thomas das eudämonistische Element der augustinischen Lehre zurückgedrängt hat; hiezu war kein Anlaß gegeben, da die augustinische *Fruitio* nichts mit einem Eudämonismus zu tun hat, wie der Verfasser in der Folge indirekt selber zugeben muß (158 ff.). Auch die Tugendlehre des Aquinaten wird, weil die historische Zergliederung unterbleibt, nicht in ihrer besonderen Stellung im Fortgang der geschichtlichen Entwicklung erfaßt. Alle Schulen des Altertums wirken hier an der Ausgestaltung der scholastischen Ethik in ausschlaggebender Weise fort, die platonische und die aristotelische, die stoische und die neuplatonische Tugendlehre; in welchem Sinne aber und innerhalb welcher Grenzen dies geschieht, und wie der christliche Theologe diese so verschiedenartigen Materialien zu einem eigenen Lehrsystem verarbeitet, wird nicht gezeigt. Warum etwa begnügt sich W. in der Lehre von der Klugheit mit vereinzelt Hinweisen auf Aristoteles, statt darzutun, daß dieses Lehrgebilde einerseits vollständig vom griechischen Philosophen auf das Mittelalter übergeht, anderseits jedoch neuen Zusammenhängen eingegliedert und angepaßt wird? Auch die anderen Abschnitte hätten zu solchen Vergleichen und Untersuchungen Anlaß geboten. Die Lehre von den „vorbildlichen“ Tugenden des Scholastikers hat keineswegs ihre Quelle in der platonischen Ideenlehre, wie W. anzunehmen scheint, sondern ist ein Erzeugnis des Neuplatonismus. Eine sehr alte Frage greift der Scholastiker auch auf, wenn er sich darüber verbreitet, ob das sittliche Handeln in erster Linie nach objektiven oder nach subjektiven Maßstäben beurteilt wird; wieder hätte sich zeigen lassen, daß sich Th. nicht begnügt, eine alte Tradition weiter zu führen, sondern mit kräftiger Hand in die Erörterungen eingreift, um der Lösung der Frage ganz erheblich näher zu kommen als die Vergangenheit und so auch in diesem Punkte in der Entwicklung des philosophischen Denkens eine überragende Stellung einzunehmen.

**Recht und Sittlichkeit.** Von Rudolf Laun. 3. erw. u. verm. Aufl. Berlin 1935, Julius Springer. 109 S.

Im Gegensatz zur herkömmlichen Auffassung stellt sich der Verfasser als Jurist die Aufgabe, auch die Rechtsordnung als autonome Ordnung erscheinen zu lassen. Gilt das Sittengesetz seit Kant in den weitesten Kreisen als autonomes Gesetz, so glauben die Juristen aller Gattungen bisher an dem heteronomen Charakter der Rechtsordnung festhalten zu sollen, in der Erwägung, daß hier ein fremder Wille, der des Gesetzgebers, den Ausschlag gibt. Auch in dem Sollen, das in dem Rechte zum Ausdruck gelangt, glaubt die traditionelle Denkweise eine Stütze zu finden; ein Sollen scheint auf einen fremden Willen hinzuweisen. L. hingegen erkennt in der positiven Rechtsordnung an sich weder ein Sollen noch eine Pflicht, sondern nur die

Kundgebung einer physischen Gewalt; was das Recht zu einer bindenden Ordnung und hiemit zu einem Sollen macht, ist nur das Gewissen und das Rechtsgefühl der Beteiligten; und gerade so gewinnt angeblich das Recht auch den Charakter der Autonomie. Kants Autonomie wird auf das Recht ausgedehnt. Der Rechtspositivismus wird als ergänzungsbedürftig erkannt, als unfähig, eine bindende Ordnung zu begründen; doch soll einer solchen Ordnung nicht mit einem Naturrecht die Grundlage gegeben werden, sondern mit einem subjektiven Rechtsgefühl. Nur soweit Befehle des Gesetzgebers als Recht oder Sollen erlebt werden, haben sie für die Betroffenen bindende Kraft; sonst sind sie „nichts als leere Worte.“ Eine Willkür des Gesetzgebers ist auf solche Weise ausgeschlossen, aber nicht durch ein Naturrecht oder eine objektive Ordnung, sondern durch das subjektive Rechtsbewußtsein. Recht und Moral ruhen auf einer gemeinsamen Grundlage; denn beide haben das Sollen miteinander gemein. Auch Gewissen und Rechtsgefühl sind daher ein und dasselbe. Von selbst erhebt sich die Frage, ob es bei solcher Begründung der rechtlichen Verbindlichkeit sein Bewenden haben soll. Sind denn Gewissen und Rechtsgefühl letzte, unauflösbare Tatbestände? Oder drängt die Zergliederung darüber hinaus? Setzt nicht die Unterscheidung eines richtigen und eines falschen Gewissens die Anerkennung objektiver Normen voraus? Und gilt das Gleiche nicht auch vom Rechtsgefühl? Urteilt das Rechtsgefühl willkürlich oder nach Maßgabe fester Normen? Allein solche Erwägungen sind dem Verfasser trotz ihres elementaren Charakters in keiner Weise geläufig; durchweg gilt das sittliche und rechtliche Bewußtsein als eine letzte Instanz und als ein nicht weiter ergründbarer Sachverhalt. Mit der Behauptung, daß sich aus dem Sein kein Sollen herleite, möchte L. eine Begründung aus der Natur der Dinge und der gegebenen Verhältnisse abschneiden; „denn wo andersher“ kann ein Sollen gewonnen werden als im „subjektiven Rechtsgefühl“? Zwar ist das „autonome Sollen“ „keineswegs allmächtig“, kann nicht alles gebieten, sondern „kann nichts anderes anordnen, als vom Gewissen oder Rechtsgefühl tatsächlich erlebt wird“; allein wenn vom Gewissen oder Rechtsgefühl doch nicht alles „erlebt“ werden kann, an welche Normen ist dann diese subjektive Instanz gebunden? Wenn „Gewissen und Rechtsgefühl in jedem einzelnen Anwendungsfall über Wert und Unwert desjenigen entscheidet, was der Gesetzgeber ihnen zumutet“, braucht es hiezu nicht eine entsprechende Norm? Die gleiche Frage drängt sich auf, wenn die „Rechtsgenossen“ „nicht die Sklaven des Gesetzgebers sind“, sondern seine „Richter“ und „in jedem Augenblick von neuem zu entscheiden berufen sind, ob das, was diese Gewalt ihnen befohlen hat, gut, d. h. sittlich und rechtlich zugleich ist“. Umsoweniger kann diese Frage unterdrückt werden, als der Verfasser ausdrücklich mit der Möglichkeit rechnet, daß das Rechtsgefühl getäuscht, bewußt oder unbewußt irregeführt werden kann; denn auch der Unterschied zwischen einem richtigen und einem irregeleiteten Rechtsgefühl setzt eine maßgebende Norm voraus. Daß die Staatsbürger ermächtigt sind, an die Gesetzgebung den Maßstab

ihres Gewissens und Rechtsbewußtseins anzulegen und darnach die Entscheidung zu treffen, soll nicht bestritten werden; nur sollte L. nicht verkennen, daß hiemit kein letzter Maßstab zur Anwendung kommt, subjektive Maßstäbe vielmehr der Zergliederung bedürfen und die Geltung entsprechender Normen schon voraussetzen. Mit einer Verankerung des Rechtes im Bewußtsein und Gewissen der Beteiligten mögen zwar praktische Fragen gelöst werden, sofern etwa nur eine so befestigte Ordnung den notwendigen Halt besitzt, um dem Ansturm einer Revolution gewachsen zu sein; allein die letzte Grundlage des Rechtes ist nicht ausfindig gemacht. Es geht nicht an, im Rechtsgefühl eine letzte Tatsache, ein „Urerlebnis“ zu erblicken, das nicht einer weiteren Ergründung bedürfte; darin ein nicht „weiter zurückführbares Gefühl“ anzuerkennen, „welches uns in unserm Innenleben Befehle gibt oder Werturteile über Gut und Böse begründet“, kann dem ergründenden und analysierenden Denker nimmermehr zugemutet werden. Ob die Werturteile einem Gefühl oder dem denkenden Verstande oder einem andern Organ zugeteilt werden, ist hiebei einerlei. Die Frage nach dem Wertmesser oder Maßstab, den jedes Werturteil logisch zur Voraussetzung hat, muß in jedem Fall aufgeworfen werden. L. selber hat sich denn auch der Notwendigkeit einer tieferen Ergründung des Sachverhalts nicht vollständig zu entziehen vermocht, wenn er ausnahmsweise und vorübergehend das Sollen doch nicht bloß in einem subjektiven Gefühl wurzeln läßt, sondern auf eine „reale Ordnung“ zurückführt (74); wenn er sich genötigt fühlt, „in unserm Sollen etwas zu sehen, das über unser eigenes Innenerlebnis hinausweist“ (78); und wenn er das Recht nicht bloß auf ein subjektives Gefühl, sondern zugleich auf „materielle Voraussetzungen“ gründet (98); indessen werden diese Zusammenhänge nicht weiter verfolgt. In jedem Fall ruht die vermeintliche Autonomie auf schwachen Grundlagen; ohne objektive und bindende Ordnung schließt sich die Gedankenreihe nicht. — Merkwürdigerweise ist der Verfasser der Meinung, daß „bei Kant“ „das Recht seine Autorität aus dem Sittengesetz ableitet“; in Wirklichkeit hat niemals ein Denker die Trennung von Recht und Moral radikaler durchgeführt als Kant; Die in der Neuzeit alsbald einsetzende Tendenz, Recht und Moral voneinander zu trennen, erreicht mit Kant ihren Höhepunkt.

**Grundzüge der Ethik.** Von Bruno Bauch. Stuttgart 1935, Kohlhammer. VIII, 327 S. *Nb* 15,—.

Der Verfasser ist schon zu wiederholten Malen mit einer Ethik an die Öffentlichkeit getreten, zum ersten Male in dem Sammelwerke *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts*, Festschrift für Kuno Fischer, herausgegeben v. Windelband (1904, 2. Aufl. 1907). Von Anfang an stellt er sich auf die Seite der kritischen Ethik, um deren Standpunkt gegenüber den Strömungen der Zeit zu verteidigen. Alle Bemühungen, die sittliche Norm der Natur und dem Leben zu entnehmen, gelten als aussichtslos; sittliche Normen sind etwas anderes als Naturgesetze, haben nicht den Charakter des Tatsächlichen und auch nicht den der Notwendigkeit, sondern den des

Sollens; das sittlich Gute oder Seinsollende ist etwas anderes als das Naturgemäße. Weit entfernt, als höchster Wert gelten zu können, kommt das Leben als solches jenseits von gut und böse zu liegen. Soll der Naturalismus überwunden werden, so ist anzuerkennen, daß die sittlichen Normen und Ideale ihren Grund nicht in der Natur haben, sondern einer höheren Sphäre angehören. Mit Kant strebt B. über die Niederungen einer Erfolgs- oder Wohlfahrtsmoral hinaus, in der richtigen Erkenntnis, daß eine solche Denkrichtung dem Wesen und der Würde der Sittlichkeit nicht gerecht wird. Es ist auf einen Idealismus abgesehen, der nicht bloß gegenüber einer eudämonistischen Gütermoral aufrechterhalten wird, sondern auch gegenüber dem Naturalismus einer biologischen Ethik sowie gegenüber dem Immoralismus Nietzsches gesichert werden soll; ein Ziel, das B. nach der negativen wie nach der positiven Seite nur mit der kritischen Ethik zu erreichen glaubt. Doch können seine Erörterungen zwar nach der einen, aber nicht nach der anderen Seite als beweiskräftig anerkannt werden; der Gegner ist widerlegt, nicht jedoch ist der eigenen Anschauung eine ausreichende Grundlage gegeben; daß nur die kritische Ethik einen ethischen Idealismus zu begründen vermag, ist nicht dargetan.

Zum zweiten Male hat B. in Hinnebergs *Kultur der Gegenwart* (Abteilung „Systematische Philosophie“, 3. Aufl. 1921) eine Ethik veröffentlicht. Die kritische Ethik tritt in der Form der Wertlehre auf; die geschichtliche Entwicklung führt in mehr als einer Beziehung über Kant hinaus. Galt ihm die Persönlichkeit als das Prinzip der Gesetzgebung, so dem Verfasser eine Welt von transzendenten Werten; erschien dort das autonome und persönliche Individuum als der eigentliche und höchste Zweck, so scheint es hier nur noch das Mittel zur Darstellung von unpersönlichen Werten zu sein. Die Persönlichkeitsethik tritt mehr und mehr zurück. Gerade die kritische Ethik, die sich in der Betonung der persönlichen Unabhängigkeit nicht genug tun konnte, beraubt die Persönlichkeit der Autonomie. Das aktive Prinzip wird in das Transzendente verlegt. Offenbar steht aber der Ethiker unter dem Eindruck, mit dieser Beziehung dem Sittengesetz noch keine genügende Grundlage zu geben; nur so ist es zu erklären, daß noch eine zweite Beziehung zu Hilfe genommen wird, nämlich die zur Gemeinschaft. Sittliches Handeln bedeutet nicht bloß eine Darstellung transzendenter Werte, sondern auch ein Handeln im Dienste der Gemeinschaft. Die Persönlichkeitsethik gerät so erst recht in Gefahr, nicht mehr die Persönlichkeit, sondern die Gemeinschaft erweist sich als den höheren Zweck. Trotz der Anlehnung an Kant wird die kritische Ethik im Kern der Sache nicht mehr von seinem Geist beherrscht, sondern von Strömungen anderer Art; sie hat mit Kant zwar noch die negativen Momente gemein, den Gegensatz zur Natur- und Seinsordnung, allein der positive Sinn der sittlichen Ordnung und des sittlichen Lebens ist ein anderer geworden.

Ausführlicher kommt B. nunmehr in seinen „Grundzügen“ auf ethische Fragen zu sprechen. Ein System der Ethik zu schreiben ist auch jetzt nicht beabsichtigt. B. spricht gute methodische Grundsätze aus, redet einer

breiteren geschichtlichen Grundlage das Wort, will zu einer langen Vergangenheit in möglichst enge und umfassende Fühlung treten und das Gesetz einer kontinuierlichen Entwicklung zur Geltung gelangen lassen. Die historische Umschau läßt ihn erkennen, daß die Gegenwart nicht berechtigt ist, eine materiale oder inhaltlich bestimmte Ethik als ihre Entdeckung zu betrachten, daß ihr darin Aristoteles vorausgegangen ist. Zum Ausgangspunkt will er, wie schon früher, die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins nehmen, macht aber neuerdings mit diesem Vorhaben keineswegs vollen Ernst. Wenn B. den sittlichen Forderungen eine allgemeine und eine spezielle Seite abgewinnt, einerseits jede bestimmte Vorschrift auf eine allgemeinere zurückführt, andererseits jede allgemeine in eine besondere übergehen läßt, einerseits die Verselbständigung des Allgemeinen, andererseits die des Individuellen abzulehnen scheint, so stützt er sich längst nicht mehr unmittelbar auf das „tägliche Leben“, sondern auf Theorien und wissenschaftliches Denken. Nicht ein aus der Natur der Sache sich unmittelbar ergebendes Problem ist erfaßt, vielmehr ist ein Hauptproblem der spezifisch modernen Ethik aufgegriffen. Es sind viele Jahrhunderte vergangen, ohne daß jene Frage Gegenstand der Erörterung geworden ist; weder im Altertum noch im Mittelalter kommt sie zur Sprache, auch noch nicht in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit, erst durch Kant ist sie brennend geworden. Zwar bemüht sich die Ethik von Anfang an und durch alle Zeiten, in der Vielheit der sittlichen Erscheinungen eine einheitliche Idee zu erkennen und eine gemeinsame sittliche Norm ausfindig zu machen; die Frage jedoch, inwiefern sittliche Vorschriften allgemeine und individuelle Elemente in sich schließen, und wie das Verhältnis zwischen ihnen zu bestimmen ist, wird nicht von jeher erörtert, sondern setzt eine lange geschichtliche Entwicklung voraus. B. steht mit seiner Fragestellung nicht mehr in der „Phänomenologie“ der Sittlichkeit, sondern innerhalb der Problematik der Gegenwart. Dem Verfasser will es nicht gelingen, aus der eigenen Begriffswelt herauszutreten und lediglich die Tatsachen reden zu lassen; die starke Neigung zur begrifflichen Erörterung lenkt immer wieder von der Erfassung der Tatbestände ab. So wird zwar von der Tragweite und dem Bereich der Verantwortung ausführlich gesprochen; allein jede Begriffsbestimmung, jeder Versuch, den Bewußtseinsinhalt zu erfassen und festzustellen, was die Verantwortung ist, wird unterlassen. Und doch ist eine zutreffende Bestimmung der Tatbestände die Voraussetzung für eine verlässige begriffliche Erörterung. Soweit immerhin Versuche hierzu angestellt werden, werden sie der Wirklichkeit nicht immer gerecht. Wenn B. „das Problem der Ethik ganz allgemein als die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens charakterisiert“, so ist diese Definition, genau genommen, verfehlt. Im Effekt mag die Ethik darauf hinaus kommen, den Sinn und Wert des Lebens zu bestimmen; unmittelbar jedoch ist nicht das Leben, sondern die Sittlichkeit, nicht das Leben überhaupt, sondern das sittliche Leben ihr Gegenstand. Die Phänomenologie leitet zu einer anderen Fragestellung an; wieder geht der Verfasser nicht vom gegebenen Sachverhalt aus, sondern von einem Standort, der erst auf Grund einer wissen-

schaftlichen Untersuchung gewonnen wird. Wie schwer es der kritischen Ethik fällt, die eigene Begriffswelt vor der gegebenen Wirklichkeit zurücktreten zu lassen, zeigt sich besonders, wenn auch B. Wirklichkeit und Wert, Sein und Sittlichkeit voneinander trennt. Widerstreitet es doch dem tatsächlichen Sprachgebrauch und dem lebendigen Bewußtsein vollständig, den Begriff Wirklichkeit so enge zu fassen, daß Werte und Sittlichkeit darüber hinausfallen; das Sein oder die Wirklichkeit gilt sowohl dem tatsächlichen Bewußtsein als auch der Philosophie von jeher als eine alles umfassende Kategorie, so daß alles, was mehr ist als ein nichts, als ein irgendwie Seiendes, Wirkliches oder Reales gedacht wird; erst die kritische Wertethik der neuesten Zeit möchte eine andere Art des Denkens und Redens aufdrängen. Welche Gewalttätigkeiten dieses Vorgehen mit sich führt, dafür ist auch ein Beispiel, daß der Verfasser glaubt, eine Lebensaufgabe als etwas „nicht Existierendes“ bezeichnen zu dürfen (65); in Wahrheit kann eine Aufgabe, die dem Leben tatsächlich gestellt ist, eben nur als etwas Tatsächliches, Wirkliches oder Reales gedacht und bestimmt werden. Die Theorie ist mit den Tatsachen nicht in Einklang zu bringen. B. ist sich bewußt, daß er sich in Paradoxien verliert, glaubt aber, sie in Kauf nehmen zu dürfen, „so paradox es auch für die übliche Denkgewohnheit und ihren Sprachgebrauch klingen mag“ (81). Eine Vergewaltigung des tatsächlichen Bewußtseins und der Wirklichkeit ist es auch, zu sagen, daß Aufgaben im Leben zur „Darstellung“ gelangen, nicht „in unerreichbarer Ferne bleiben“, sondern in das „konkrete Handeln . . . eingehen“, dem Handeln „in greifbare Nähe treten“, „ihm unmittelbar gegenwärtig sein“ sollen (67). Aufgaben werden nicht dargestellt, sondern erfüllt; Aufgaben als solche brauchen nicht erst in das Leben „einzugehen“, sondern sind mit ihm bereits gegeben; brauchen darum auch nicht erst in „greifbare Nähe“ gerückt zu werden, da sie vom Lebewesen nicht hinwegzudenken sind. Was zunächst noch vermißt wird, ist nicht die Aufgabe als solche, sondern deren Erfüllung; und auch die Erfüllung der Aufgabe bedeutet nicht ein „Eingehen“ in das Handeln, nicht ein „in greifbare Nähe treten“ und auch nicht ein „Gegenwärtig“-werden, sondern einen immanenten Vorgang, einen Prozeß, der vom Lebewesen selber ausgeht und in der Auswirkung der eigenen Anlagen besteht. B. verwandelt den immanenten Lebenszweck in einen transzendenten, eine Auffassung, die dem wahren Charakter der Lebenstätigkeit nicht gerecht wird. Wie es scheint, verkennt er, wie auch sonst die moderne Wertethik, die Unterschiede der Lebensgebiete. Zwar sagt er mit Recht von der Schönheit, daß sie „in der Kunst dargestellt wird“, und von der Wahrheit daß sie „in der Erkenntnis . . . dargestellt wird“ (68); denn in der Kunst gelangen Ideen zur Darstellung, die der Künstler von außen her in das Material hineinarbeitet; und auch die Wahrheitserkenntnis bedeutet eine Erfassung von Inhalten, die sich dem denkenden Verstande von außen her darbieten; allein auf das sittliche Handeln läßt sich dieses Schema nicht übertragen. Eine Gleichstellung mit der Wahrheitserkenntnis und dem künstlerischen Schaffen verkennt die Besonderheit des sittlichen Handelns

verwischt die Eigenart sittlicher Werte. Der „üblichen Denkgewohnheit und ihrem Sprachgebrauch“ widerstreitet es auch, wenn die kritische Philosophie nach wie vor bemüht ist, den Wertgedanken nur auf das Menschheitsleben anzuwenden, von anderen Lebensgebieten aber fernzuhalten; als ob nicht auch die Entwicklung des pflanzlichen und des tierischen Organismus eine fortschreitende Vervollkommnung bedeuten, somit wertvolle Zustände verwirklichen würde. Eine „Subjektsbezogenheit“ freilich läßt sich in solchen Werten nicht erkennen; nur persönliche Werte richten sich an die Persönlichkeit, nicht die Lebenswerte überhaupt. Nach zwei Seiten wird der Bereich der Werte in unzulässiger Weise abgegrenzt; so wenig der Wertgedanke über das Seiende hinausführt, ebensowenig darf er auf das Menschheitsleben eingeschränkt werden.

Einen starken Schritt über die bisherige formalistische Ethik hinaus tut B., wenn er „das Charakteristische aller Geltung“ darin erblickt, „daß sie immer Geltung eines Inhalts ist, von dem sie ebensowenig zu trennen ist, wie dieser von ihr“. „Denn es kann immer nur etwas, also ein bestimmter Inhalt, von allgemeiner objektiver Geltung sein. Eine gänzliche Inhaltslosigkeit von objektiver Geltung wäre auch eine gänzliche Sinnlosigkeit, die doch gerade nicht von objektiver Geltung sein könnte.“ Mit dieser Erkenntnis, der allerdings schon Scheler Ausdruck gegeben hat, sagt sich B. vom ethischen Formalismus geradezu los; im Gegensatz zu Windelband und Rickert dringt er zur Einsicht vor, daß nicht alles Geltung erlangen kann, alle Geltung vielmehr an einen entsprechenden Inhalt gebunden ist; eine Geltung ohne etwas Geltendes ist undenkbar; die reine Geltung und das reine Sollen wie auch der inhaltslose Maßstab, diese seltsame Verirrung eines von der Wirklichkeit abgelösten begrifflichen Denkens, wird preisgegeben. Zwar wurde bisher schon der Gedanke des Formalismus wohl niemals folgerichtig und ohne Einschränkungen durchgeführt, vor allem auch nicht durch Kant selber, allein soweit wie B. hat sich bisher die kritische Ethik von ihm nicht entfernt. Und doch gelingt es auch jetzt noch nicht, den Bann dieser Denkweise vollkommen zu brechen; im Sinn einer allgemeinen Axiologie soll immer noch der gänzlich unbestimmte Wertgedanke zum ethischen Prinzip erhoben werden. Auch ist die Linie des Formalismus eingehalten, wenn das Ganze als solches, die Totalität als solche, die Einheit als solche, wie bei Cohen und Natorp, als ethisches Ziel in Aussicht genommen wird. Allerdings soll immerhin auch die Einheit einen Inhalt bekommen, nicht jede Einheit ist ethisches Ziel, der sittliche Charakter, die sittliche Einheit wird von der „Einheit oder Ganzheit des empirischen Charakters“ und von der geschlossenen Haltung des Bösewichtes unterschieden. Ueber den vollkommen unbestimmten Einheitsgedanken scheint also die Auffassung hinauszudringen; gefordert ist eine bestimmte Einheit, eine „Werteinheit“, eine „Werttotalität“, wie B. mit Nachdruck betont. Allein obwohl die Einheit nicht mehr inhaltslos ist, soll der sittliche Inhalt doch immer noch aus dem allgemeinen Wertgedanken gewonnen werden, und insofern bleibt B. in der allgemeinen Axiologie und in der formalistischen Ethik stecken. Daß eine

inhaltslose Einheit sich nicht zum Prinzip der Sittlichkeit eignet, hat er im Unterschied von der Marburger Schule erkannt; beim inhaltslosen Wertgedanken möchte er dennoch stehen bleiben. Und doch muß sich B. gestehen, daß nicht jede Wertregion sittlicher Natur ist, daß die Einheit des Charakters auch eine ästhetische sein kann, daß also die sittliche Einheit einen anderen Inhalt hat, als die ästhetische; dann aber hätte er Anlaß, zu zeigen, worin der Unterschied besteht; auch vermag dann nicht schon das „Werden zum Wert“ überhaupt einen spezifisch sittlichen Charakter zu begründen; B. schwankt zwischen einem inhaltlichen und einem formalen Prinzip.

Das gleiche Schwanken macht sich bemerkbar, wenn B. einerseits Werte und Ideen in das Transzendente verlegt, andererseits nicht umbin kann, in den Dingen eine „Wertbezogenheit“ anzuerkennen, so zwar, daß die formalistisch-werttheoretische Betrachtungsweise mehrfach in eine teleologische übergeht. Dies, wenn die „Potenzen“, welche die Persönlichkeit in sich schließt, zur „Aktualisierung“ bestimmt erscheinen, die „Wertpotenzen“ zu „Wertaktualitäten“ „entfaltet“ werden sollen, der „Wertmikrokosmos“ „zur Entfaltung zu bringen“ ist (95). Deutlich kommt jetzt die Auffassung darauf hinaus, daß der Mensch die Anlagen zu einem wertvollen Sein mit sich bringt, so daß das Leben und die Lebenstätigkeit nicht mehr den Charakter einer bloßen „Darstellung“ von Werten besitzt, sondern den einer Entwicklung und Auswirkung von immanenten Kräften annimmt. Jetzt gilt es, immanente Zwecke zu erfüllen; B. redet die Sprache der teleologischen Denkweise. Dies auch, wenn die Idee, der Logos, das Vernunfthafte als das Konstitutiv alles Seienden gedacht ist. „Alles hat seinen tiefsten Grund in der transzendentalen Konstituiertheit, in der Idee-Bedingtheit, der Logos-Bedingtheit alles Wirklichen.“ Die Welt ist „wert-bedingt“, wenn auch „noch nicht wert-erfüllt“. „Darauf gründet sich die Forderung, daß, was die Person auf Grund ihrer transzendentalen Wertkonstituiertheit an wirklichen Wertpotenzen insgesamt als Entfaltungsmaterial in sich zusammenschließt, in der Konstanz ihres Werdens auch gerade als Konstanz des Werdens zum Wert nunmehr aktualisiert, zu aktueller Wertentfaltung bringt, und zwar zur Totalität solcher Wertentfaltung aller ihrer Wertpotenzen“ (100 f.). Daß die Dinge auf Grund einer Idee konstituiert sind, verleiht ihnen also „Wertpotenzen“ oder wertvolle Anlagen, die durch den Lebensprozeß zur Entfaltung gebracht werden sollen; eine Auffassung, die sich mit einer teleologischen Lebensbetrachtung deckt; daß B. nur von der Idee, nicht auch vom Zwecke spricht, bildet keinen sachlichen Unterschied. Doch will, wie der Text deutlich erkennen läßt, das Lebensziel den Charakter des Formalen auch jetzt noch nicht abstreifen; immer noch scheint sich das Ziel darin zu erschöpfen, daß die vielen Werte zu einer formalen Einheit zusammengefaßt werden. Inhaltlich führt diese Zielsetzung über den allgemeinen Wertgedanken nicht hinaus; den Formalismus der allgemeinen Axiologie will auch diese Deutung der Sittlichkeit trotz ihres teleologischen Gepräges festhalten. Die Sittlichkeit bringt zwar die Lebenswerte zueinander in ein bestimmtes Verhältnis, fügt aber keinen neuen Inhalt hinzu,

eine Auffassung, die jedoch dem Sachverhalte nicht genügt; es fehlt an dem einigenden Prinzip, da ein höherer oder gemeinsamer Zweck, dem sich die Einzelwerte unterzuordnen haben, nicht in Rechnung gezogen wird. Und doch bezeichnet sittliche Vollkommenheit einen bestimmten, über den allgemeinen Wertgedanken hinausragenden Inhalt, nicht bloß ein Verhältnis der Werte zueinander. Der Unterschied zwischen einer sittlichen und einer ästhetischen Einheit bleibt auch jetzt unerklärt; auch eine ästhetische Erziehung vermag „den Menschen zum Ganzen zu bilden“ (102). Allerdings erhält die Einheit insofern eine nähere Bestimmung, als B. ein System der Werte voraussetzt, damit rechnet, daß die Werte schon in sich eine Einheit bilden; die Einheit soll nicht in die Werte hineingetragen werden, vielmehr ist es Aufgabe, die in ihnen selber enthaltene Einheit zur Darstellung zu bringen. Umsoweniger kann die Frage nach dem Prinzip dieser Einheit unterdrückt werden.

So nahe jedoch B.s Art des Denkens da und dort an den Zweckgedanken heranstreift, so bleibt es doch ihm gegenüber bei einer ablehnenden Haltung. So sehr es in der kritischen Philosophie Tradition ist, an dem Formalismus festzuhalten, so fest ist seit Kant mit dieser Tradition der Gegensatz zum Zweckgedanken verknüpft. Obschon die Werte an sich schon dazu bestimmt sind, verwirklicht zu werden, gewinnen sie angeblich doch den Zweckcharakter erst dadurch, daß sie vom Willen ergriffen werden; objektive Zwecke werden abgelehnt. Der Streit droht in einen Wortstreit auszuarten. B. ist sich bewußt, daß der herrschende Sprachgebrauch die Begriffe Wert und Zweck einander naherückt, daß es ihm widerstreitet, nur im Hinblick auf eine subjektiv-menschliche Zielsetzung von einem Zweck zu reden; aber „trotz des in der Biologie üblichen Sprachgebrauchs, von der organischen Zweckmäßigkeit“ zu sprechen, meint er, daß eine solche Zweckmäßigkeit „streng genommen nur per analogiam zu verstehen ist“ (291). Von einer Analogie kann indessen nur insofern die Rede sein, als die organische Zweckmäßigkeit nicht ein eigentliches oder bewußtes Wollen enthält und deshalb mit dem menschlichen Wollen nur entfernt verglichen werden kann. Im Vergleich mit dem menschlichen Wollen zeigt sich dort nur eine Analogie, nicht aber heißt dies, daß auch der Zweckgedanke selber nur in einem analogen Sinne verwirklicht ist. Der Umstand, daß nicht ein Beghären oder Wollen im eigentlichen Sinne vorliegt, bedeutet keineswegs, daß nicht ein Zweck im wahren Sinn vorliegt. B. hätte nur dann Recht, wenn es wahr wäre, daß es bloß subjektive Zwecke gibt; allein es scheint sich zu zeigen, daß es auch objektive, unabhängig vom menschlichen Streben in der Natur der Dinge liegende Zwecke gibt. Der „in der Biologie übliche Sprachgebrauch“ entspricht daher vollkommen dem wirklichen Sachverhalt, ist deshalb nicht bloß der Sprachgebrauch der Biologie, sondern der allgemein herrschende. Wenn die Biologie Naturzwecke feststellt, geht sie nicht von menschlicher Willenstätigkeit aus, sondern stellt sie völlig unabhängig von ihr fest, so daß Naturzwecke an sich nichts mit einer

Analogie mit dem menschlichen Wollen zu tun haben; mag eine solche Analogie nachträglich hineingelegt werden, der Sachverhalt steht unabhängig davon fest. Es ist ein willkürlicher und unhaltbarer Sprachgebrauch, nur den subjektiven Zweck als den eigentlichen Zweck zu bezeichnen, wie sich auch daran zeigt, daß B. selber nicht an der Anerkennung objektiver Zwecke vorbeikommt. „Wenn die Sache des Vaterlandes oder die Sache der Religion“ nicht „zur Sache bloß subjektiver Willenszielsetzung“ gemacht werden darf, so heißt dies nichts anderes, als daß das Ziel bereits objektiv, vor allem entsprechenden Wollen gesetzt ist. Den Zweck bloß zu einer „Sache subjektiver Absicht und subjektiven Willens“ zu machen, gelingt also B. nicht; von einer „ganz abgrundtiefen Kluft . . . zwischen Zweck und Wert“ (292) kann keine Rede sein. Der Zweck besteht keineswegs „immer nur für mich, insofern ich ihn zum Ziel meiner Absicht setze“; nicht bloß der Wert, sondern auch der Zweck hat „einen von meiner Absicht unabhängigen, meinem Willen entrückten Bestand.“ Wenn zwischen beiden Begriffen eine „abgrundtiefe Kluft“ bestünde, wie wäre es dann möglich, daß der allgemeine Sprachgebrauch und die allgemeine Auffassung dennoch beide „in der gleichen Bedeutung nimmt“ (287), und daß auch B. selber bisher diesem Sprachgebrauch gefolgt ist? Es gelingt nicht, durch Einführung einer neuen Terminologie den Zweckgedanken auszuschalten und durch den Wertbegriff zu ersetzen; beide Begriffe hängen unzertrennlich zusammen. Gegenüber all dem wirkt es wenig überzeugend, wenn B. den allgemeinen Sprachgebrauch der „uneigentlichen Redewendung“ (304) und der „laxen Ausdrucksweise“ beschuldigt (298); es ist immer bedenklich, zur allgemein herrschenden Denk- und Redeweise in Gegensatz zu geraten, besonders wenn der Gegensatz einen gar zu paradoxen Charakter annimmt. Dies ist der Fall, wenn B. meint, „daß Zwecke zwar immer gewollt werden können, daß aber Werte im echten und strengen-Sinne nicht eigentlich gewollt werden können. So können wir Wahrheit und Religion nicht eigentlich wollen. Eher ließe sich schon sagen, daß sie geliebt werden können, ja geliebt werden sollen . . . Es genügt, zu betonen, daß es zwar einen guten Sinn haben kann, vom Willen zur Wahrheit oder vom Willen zur Religion, ja kurzweg und schlechthin auch vom Willen zum Wert zu sprechen, wie ich das selbst getan habe. Aber doch bedeutet das nicht einfach, daß wir die Wahrheit oder die Religion oder den Wert schlechthin wollen. Was wir im Willen zur Wahrheit oder zur Religion oder zum Wert schlechthin wollen, das ist die Darstellung des Wahrheitswertes im Erkennen, des Wertes der Religion in der Religiosität oder allgemein des Wertes in der Sinngestaltung des Lebens überhaupt. Der wissenschaftliche Mensch z. B. muß sein Leben in den Dienst der Wahrheit stellen und in diesem Dienste wissenschaftlich arbeiten wollen; allein durch den Willen zur wissenschaftlichen Arbeit kann er Diener der Wahrheit sein“ (298 f.).

Wer vermöchte zu verkennen, daß auch dieser Versuch, Wert und Zweck voneinander zu trennen, allzu gewaltsam ist, als daß er zum Ziele

führen könnte! Scheler hat speziell sittliche Werte dem Willen vorenthalten, B. will diese Auffassung auf die Werte überhaupt ausdehnen. Um den Abstand zwischen Wert und Zweck möglichst zu erweitern, möchte er einerseits den Zweck nur im Wollen sehen, andererseits das Wollen vom Wert zurückhalten; während sich der Zweck mit dem Gewollten deckt, sollen Werte, streng genommen, überhaupt nichts mit dem Wollen zu tun haben; kein Zweifel, daß sich die Trennung auch in dieser Form als undurchführbar erweist. „Wille zur Wahrheit“ hat einen „guten Sinn“, bedeutet aber nicht, daß die Wahrheit selber gewollt wird! Allein wie soll die „Darstellung“ der Wahrheit gewollt werden, ohne daß zunächst die Wahrheit selber gewollt wird? Auch erscheint die Wahrheit als Zweck, wenn der Vertreter der Wissenschaft Diener der Wahrheit ist, wie der Mensch die Werte überhaupt als Zwecke betrachtet, wenn er sich „in den Dienst von Werten stellt“. B. möchte einen Wortstreit vermeiden (304); daß es ihm gelingt, kann nicht anerkannt werden.

Noch einmal nähert er sich einen Schritt der Anerkennung objektiver Zwecke, wenn er geradezu bekennt, „daß es auch objektive Zwecke gibt. Aber diese Objektivität bedeutet doch etwas anderes als diejenige der Werte. An und für sich, unabhängig davon, daß wir etwas als Zweck setzen, gibt es keine Zwecke. Dabei bleibt es. Insofern bleiben auch alle Zwecke subjektsabhängig zum Unterschiede von den subjektsunabhängig bestehenden, also im strengen Sinne objektiven Werten. Aber wir können uns auch etwas als Zweck setzen, das selber objektiven Werten dient; und dann erlangt unser Zweck selbst objektive Bedeutung. Er ist nicht, wie der Wert, von unserer Setzung unabhängig; insofern bleibt er subjektsbedingt oder subjektiv. Aber weil er nicht ausschließlich Sache unserer Subjektivität bleibt, weil sich unser Wille in der Zwecksetzung an einen Wert bindet, einem Werte zu dienen sucht, erlangt der Zweck eine vom Werte auf ihn übertragene Objektivität. Das also ist die Bedeutung, in der wir allein von objektiven Zwecken sprechen dürfen“ (304).

Objektive Zwecke anerkennt darnach B. insoweit, als der menschliche Wille sich nicht willkürlich Ziele setzt, sondern objektive gültige Werte zu Zwecken macht. Dann gewinnen die Zwecke objektiven Inhalt; aber nur der Inhalt ist objektiven Charakters, die Zwecksetzung selber ist nach wie vor Sache des Willens. Doch wird auch diese Lösung dem Sachverhalt nicht gerecht, der Zweckcharakter beginnt nicht erst mit der subjektiven Zielsetzung, sondern ist, wie sich oben gezeigt hat, mit dem objektiv gegebenen Tatbestand unzertrennlich verbunden; B. selber hat nicht umhin gekonnt, sich im Sinne objektiver und immanenter Zwecke auszusprechen; „Wertpotenzen“, die in sich die Bestimmung tragen, aktualisiert zu werden, erweisen sich als Zwecke. Anlagen sollen entfaltet werden; diese Bestimmung ist mit dem Wesen der Anlage so enge verknüpft, daß sie ihr unmittelbar Zweckcharakter verleiht. Daß Lebenskräfte dazu da sind, gebraucht und betätigt zu werden, ist ein so unverkennbarer Tatbestand, daß hierin nur im Widerspruch mit der Wirklichkeit die Lebenszwecke über-

sehen werden können. Die Zwecke beginnen nicht erst mit menschlicher Willenstätigkeit und subjektiver Zielsetzung, sondern schon mit der Natur. „Die Forderung, daß, was die Person auf Grund ihrer transzendentalen Wertkonstituiertheit an wirklichen Wertpotenzen insgesamt als Entfaltungsmaterial in sich zusammenschließt, . . . zum Wert nunmehr aktualisiert, zu aktueller Wertentfaltung“ gebracht wird (101), kann auch für B. nur als eine objektive, in der Natur der Sache liegende Forderung gedacht sein, und eine solche Forderung kommt einem objektiven Zweck vollkommen gleich. Diese Objektivität bedeutet in keiner Weise „etwas anderes als diejenige der Werte“; worin sollte der Unterschied bestehen? Sollte es gleichwohl „dabei bleiben“, daß nur Zwecke, die sich der Mensch selber setzt, als solche bezeichnet werden dürfen, so „bleibt es“ eben bei einer willkürlichen, der Wirklichkeit widerstreitenden Terminologie, die daran nichts zu ändern vermag, daß dem Menschen die Aufgaben und Zwecke des Lebens zunächst und im Grunde nicht durch den eigenen Willen, sondern durch die Natur gesetzt sind. Es bleibt bei einer Terminologie, die B. selber nicht festzuhalten vermag, sofern er der Anerkennung objektiver Zwecke nicht bloß in dem dargelegten Sinne Ausdruck verleiht, sondern den Zweckcharakter auch in aller Form in die Werte selber hineinlegt. Dies, wenn er dem „objektiven Wahrheitswert“ eine „zielsetzende Bedeutung“ zuerkennt. Die Wissenschaft hat, so sagt er, „immer schon den objektiven Wahrheitswert zur Voraussetzung und seine Erkenntnis zum Ziele. Sie gründet sich ebenso auf ihn, wie sie zu ihm hinstrebt, wäre also ohne seine zugleich grundlegende und zielsetzende Bedeutung selber nicht möglich“ (130). So sehr liegt es in der Natur der Sache, der objektiven Wahrheit den Charakter des Zweckes zuzuerkennen, daß B. trotz des Widerspruches mit seinem grundsätzlich festgehaltenen Standpunkt nicht vermeiden kann, dieser Erkenntnis Ausdruck zu geben. Wert und Ziel fallen jetzt doch zusammen; nicht mehr bloß der Wille, sondern auch und vor allem der objektive Wert ist der „zielsetzende“ Faktor.

Das Zentralproblem der kritischen Wertlehre bezieht sich auf das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit; und zwar spitzt es sich für B. also zu: „Die Wirklichkeit als solche kann nicht selbst schon ein Wert sein, denn dann wäre es sinnlos, ihr Werte gegenüberzustellen, die in ihr darzustellen wären. Wäre die Wirklichkeit schon Wert, dann brauchte sie nicht erst Wertverwirklichungen zu vollziehen. Auf der anderen Seite aber muß die Wirklichkeit doch selbst ein Wert sein; denn sonst wäre es ebenfalls sinnlos, ihr Werte gegenüberzustellen, die in ihr dargestellt werden sollten. Wäre die Wirklichkeit selbst kein Wert, dann brauchten in ihr auch keine Wertverwirklichungen vollzogen zu werden, weil es gänzlich irrelevant sein müßte, ob Werte verwirklicht würden oder nicht. Bei Wertindifferenz der Wirklichkeit müßte auch alle Wertverwirklichung wertindifferent sein“ (141). Werden somit Wert und Wirklichkeit einerseits mit aller Bestimmtheit voneinander getrennt, so werden sie andererseits ebenso bestimmt miteinander zusammengelegt; kontradiktorische Gegensätze scheinen einander schroff

gegenüberzustehen. Will es schon nicht mehr angehen, der „Wirklichkeit als solcher“ jeden Wert abzusprechen, wenn darin, wie oben geschehen, eine „Wertbezogenheit“ und die „Grundlage“ zur Verwirklichung von Werten erkannt wird, so ist jene Trennung noch weniger zulässig, wenn die Wertverwirklichung den Wert der Wirklichkeit schon voraussetzt; gerade die „Wirklichkeit als solche“ besitzt dann schon einen Wert. Einen Versuch zur Ueberwindung der Schwierigkeit bedeutet die Einführung des Sinngedankens, als des „Mittelgebietes zwischen Wert und Wirklichkeit“; durch Werte soll die Wirklichkeit mit Sinn erfüllt, sinnvoll und vernünftig gestaltet werden. Das Wirkliche als solches besitzt zwar die Möglichkeit, mit Sinn erfüllt zu werden, ist aber nicht schon sinnerfüllt oder vernünftig gestaltet. „Denn wäre es als solches schon sinnerfüllt, vernünftig gestaltet, dann brauchte es nicht mehr mit Sinn erfüllt, nicht vernünftig gestaltet zu werden. Es hätte keine Aufgabe mehr zu erfüllen. Dann wäre es hinsichtlich jeder Sinngestaltung zu Stillstand und Ruhe verurteilt. Das aber würde zugleich bedeuten, daß es bei vollständiger Sinnerfülltheit zur Sinnlosigkeit verurteilt wäre . . . Wir wollen und sollen unserem Leben einen Sinn geben; gänzlich sinnlos will ohnehin gewiß kein Mensch sein Leben führen. Denken wir aber andererseits unser Leben schon gänzlich sinnerfüllt, so brauchten und könnten wir auch nichts mehr für seine Sinnerfüllung tun“ (142). „Das Leben, und wir können ganz allgemein sagen: die Wirklichkeit, muß immer wieder sinnlichere Räume darbieten, damit Sinnerfüllung möglich sei. Das besagt die Sinnerfüllbarkeit. In dieser Bedeutung haben wir früher geradezu vom Sinn des Sinnlosen gesprochen, und diesen darin erkannt, daß damit dem Leben und allgemein der Wirklichkeit ein Sinn erarbeitet werden kann, Leben und Wirklichkeit nicht schon sinnerfüllt sein können. Leben und Wirklichkeit mit Sinn erfüllen aber bedeutet zugleich, daß sie nach Werten gestaltet werden, daß im Sinne der Wertgestaltung durch Wirken nach Werten eben Werte verwirklicht werden, wobei . . . die Wertverwirklichung nicht so zu nehmen ist, als ob die Werte selber Wirkliches würden, sondern allein so, daß Wirkliches nach ihnen geformt und gebildet werde. Darin liegt nun ebenso, daß die Wirklichkeit als solche nicht selbst schon ein Wert sein kann, wie es im Sinn des Sinnlosen liegt, daß . . . das Sinnlose nicht einfach die Negation des Sinnes sein kann“. „Aber so deutlich gerade das Moment der Sinnerfüllung den Unterschied von Wert und Wirklichkeit bezeichnen und deutlich machen kann, zeigen kann, daß die Wirklichkeit nicht selbst ein Wert ist, ebenso deutlich rückt es sie doch in die Sphäre des Wertes . . . Es ist ja gewiß richtig, daß kein vernünftiger Mensch . . . sein Leben sinnlos führen, sondern ihm einen Sinn geben, es mit Sinn erfüllen will. Aber das Entscheidende ist doch, daß er ihm auch einen Sinn geben, es mit Sinn erfüllen soll . . . Das bedeutet ganz allgemein, daß der Wert als Aufgabe nicht über dem Wirklichen zu schweben, sondern als deren Erfüllung in Wirkliches einzugehen hat. Da es also nicht gleichgültig ist, ob ein Wert in diesem Sinne verwirklicht wird oder nicht, kann auch die Wirklichkeit gegenüber dem Werte selbst nicht gleichgültig sein. Sie

muß selber Wert sein. Wäre sie kein Wert, dann hätte auch eine Gestaltung des Wirklichen keinen Sinn. Es ist das Verdienst Paul Bommersheims, dieses positive Wert-Moment für die Wirklichkeit betont zu haben, ohne freilich die eigentümliche Dialektik des Problems herauszustellen; indes knüpft er doch an meine Darlegungen an gerade über den Sinn des Sinnlosen, den vernünftigen Sinn des Unvernünftigen . . . daraus ergibt sich also auch nach Bommersheim der Wertcharakter der Wirklichkeit“ (143 ff.)

Daß diese Darlegungen geeignet sind, die Frage einer Lösung näher zu bringen, kann nicht zugegeben werden. Der Effekt ist nur, daß einander nicht mehr Wirklichkeit und Wert, sondern Wirklichkeit und Sinn gegenüberstehen, die Schwierigkeit also an eine andere Stelle verlegt ist, so daß B. nunmehr mit der Frage ringt, wie das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Sinn zu bestimmen ist, um auch hier zwischen Trennung und Zusammenhang zu schwanken; die Sinnerfüllung setzt einerseits „sinnleere Räume“ voraus, andererseits ist „das Sinnlose nicht einfach die Negation des Sinnes“. Ja, B. trägt kein Bedenken, einen „Sinn des Sinnlosen“ anzuerkennen und auch diese Paradoxie hinzunehmen. In Wahrheit setzt eine „Sinnerfüllung“ oder eine Erfüllung von Aufgaben nicht „sinnleere Räume“, sondern einen Sinn voraus. B. hat einen unzulänglichen Begriff vom Wesen der Aufgabe. Es trifft nicht zu, daß es da keine Aufgaben zu erfüllen gibt, wo das Leben einen Sinn hat; der Gedanke der Lebenskeime, Lebenskräfte oder Anlagen kommt zu kurz. Der Umstand, daß das Lebewesen Kräfte und Anlagen mit sich bringt, mit der Bestimmung, sie zu entfalten und auszuwirken, verleiht dem Leben unleugbar einen Sinn; die Lebens-tätigkeit oder Lebensentfaltung geht insofern nicht von „sinnleeren Räumen“ aus, sondern will gerade dem Sinn des Lebens gerecht werden. Im Wesen der Lebensaufgaben liegt es, nicht bloß eine negative, sondern eine positive Möglichkeit, nicht bloß einen Mangel, sondern eine wirkliche und positive Anlage vorauszusetzen; nicht ein „sinnleerer Raum“, sondern ein positiver Zweck ist der Ausgangspunkt der Erfüllung von Aufgaben. Wieder verkennt die kritische Philosophie den tatsächlichen Charakter der Lebens-tätigkeit; war es verkehrt, ihr einen rein oder vorwiegend passiven Charakter zu geben, sie wesentlich als ein Aufnehmen von dargebotenen Inhalten zu kennzeichnen, statt darin vor allem die selbsttätige Entwicklung der eigenen Kräfte zu erkennen, so daß das Leben als eine Bewegung erscheint, die von außen nach innen, statt umgekehrt von innen nach außen verläuft, so ist es nicht minder verkehrt, das Leben von negativen Voraussetzungen, statt von positiven Anlagen und Zwecken ausgehen zu lassen. Das Leben ist schon von Natur aus weder sinnfrei noch wertfrei, eine Tatsache, die so offen zu Tage liegt, daß es schwer hält, zu begreifen, wie sie so hartnäckig in Abrede gestellt werden kann. Eine so negative Einschätzung wird der Natur in keiner Weise gerecht.<sup>1)</sup> Die kritische Philosophie nimmt nicht

<sup>1)</sup> Nicht ohne Ironie ist es, daß B. meint, dem Mittelalter „Weltflucht, ja Weltverachtung“ und „Feindseligkeit gegen die Natur“ nachsagen zu dürfen (163.)

bloß die Lebensordnung aus dem Zusammenhang mit der Natur heraus, sondern ist mindestens in Gefahr, auch die Lebenstätigkeit von ihren natürlichen und realen Grundlagen abzulösen; wird die Ordnung des Charakters der Natur- und Seinsordnung beraubt, so daß sie der menschlichen Natur und dem Leben ohne inneren Zusammenhang gegenübertritt, so wird die Tätigkeit ihres aktiven Charakters entkleidet, um gleich der Ordnung von außen her in das Leben hineingetragen zu werden. Die Autonomie schlägt sowohl als Selbstgesetzgebung wie als Selbstbestimmung in das Gegenteil um. Das Wort hat seinen ursprünglichen Sinn vollkommen eingebüßt.

Hat bisher das Bestreben, die Trennung von Wert und Wirklichkeit aufrechtzuerhalten und gleichwohl jenen Zusammenhang zu gewinnen, der einer Darstellung von Werten innerhalb der Wirklichkeit die notwendigen Grundlagen bietet, zu keinem Ergebnis geführt, so macht B. noch einmal einen Versuch, die Trennung soweit abzuschwächen, daß eine „Synthesis“ möglich wird; und jetzt scheint der Dualismus geradezu aufgehoben zu werden. Mag eine „Unterscheidung“ am Platze sein, so darf sie „nicht als Trennung verstanden werden“, insbesondere nicht als „abstrakte Trennung“. B. muß zugeben, daß Kant einer solchen Trennung Vorschub geleistet hat, „weil er zunächst einseitig den regulativen, und das bedeutet auch ihm den Aufgabecharakter der Idee betonte, obschon er doch selbst schon ganz richtig daneben auch den konstitutiven Charakter der Idee erkannt hatte, indem er den tiefen Gedanken aussprach, daß die Welt als aus einer Idee entsprungen gedacht werden müsse“. Und so sehr er sich auch in seiner letzten Kritik darum bemüht, diese konstitutive Bedeutung der Idee herauszuarbeiten, die Betonung der regulativen blieb im Ganzen seines Denkens doch vorherrschend. Demgegenüber kommt es nun gerade darauf an, die konstitutive Bedeutung der Idee mit aller Bestimmtheit herauszustellen, und zu betonen, daß sie konstitutiv gerade für die Wirklichkeit ist, daß sie als Wahrheit gerade die Wirklichkeit konstituiert, daß sie das eigentliche Wesen der Wirklichkeit ist und in der Wirklichkeit erscheint, aber ohne daß Wesen und Erscheinung selbst zwei verschiedene Welten darstellen. Hier nun wird auch in seiner tiefsten Bedeutung klar, was es für einen Sinn haben kann, zu sagen: die Wirklichkeit stelle sich selber dar, und daß das bedeute: sie stelle ihr eigentliches Selbst dar. Dieses Selbst der Wirklichkeit ist eben die Idee als das Wesen der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist die Erscheinung der Idee . . . Weil es die Idee selber ist, die im Wirklichen erscheint und sich darstellt, kann sie auch nach sich als Aufgabe das Wirkliche zu gestalten ermöglichen.

---

Befindet er sich hier nicht doch in einer argen Täuschung? Entspricht eine solche Beurteilung jetzt noch dem Stand der Forschung? Was sagt hiezu die mittelalterliche Kultur, die seit Jahrzehnten Gegenstand einer mit dem Fortschritt der Forschung unaufhörlich wachsenden Wertschätzung geworden ist? Als „wertfrei“, „sinnfrei“ oder gar „sinnlos“ gilt dem Mittelalter die Natur nicht; die Stellung zur Natur und deren Beurteilung ist eine durchaus positive.

Weil der Wert als Idee der Wahrheit die Wirklichkeit selbst bedingt und trägt, kann er sich auch in der Wirklichkeit als Aufgabe darstellen; und zwar in der Sphäre der Wirklichkeit, die wir als Kultur bezeichnen“ (148 ff.).

Wenn hier die Idee mit Nachdruck als das konstitutive Prinzip der Wirklichkeit gekennzeichnet wird, wobei allerdings diese Auffassung nicht in erster Linie für Kant in Anspruch genommen werden sollte, da sie von jeher einen grundlegenden Bestandteil aller christlichen Metaphysik bedeutet, wenn es ferner heißt, daß die Idee in der Wirklichkeit als deren Wesen auch zur Darstellung gelangt und in die Erscheinung tritt, so zwar, daß jeder Zwiespalt zwischen Wirklichkeit und Erscheinung in Wegfall kommt, so dürfte nicht bloß jede Trennung von Wirklichkeit und Wert, sondern ‚geradezu‘ der Kern der Transzendentalphilosophie preisgegeben sein. Einer Weltanschauung, der die Wirklichkeit als Verkörperung einer erhabenen und wertvollen Idee erscheint, mit der Bestimmung, diese Idee zur vollen Darstellung zu bringen, kann die Wirklichkeit nicht mehr als sinnfrei und wertfrei gelten. Die Darstellung braucht nicht erst zu beginnen, sondern hat bereits mit der Natur begonnen; Aufgabe kann nur sein, das Werk der Natur weiterzuführen und zu vollenden. Das Wertprinzip hat nicht mehr bloß transzendenten Charakter, sondern ist zugleich immanentes Seinsprinzip. Die Verwirklichung erweist sich nicht mehr als eine bloße Darstellung transzendenter Werte, sondern gestaltet sich zu einer Entwicklung immanenter und natürlicher Seinsanlagen und Lebenskräfte, entspricht in dieser Fassung vollkommen einer teleologischen Lebensbetrachtung. Auch streift hiermit die Lebenstätigkeit ihren vorwiegend passiven oder negativen Charakter ab, verläuft im Grunde nicht mehr von außen nach innen, sondern geht aus den eigenen Kräften hervor. Und jetzt hat aus all diesen Gründen die Wertlehre auch keinen Anlaß mehr, nach einer Ueberwindung des Dualismus zu streben und die so heterogenen Elemente notdürftig miteinander in lose Verbindung zu bringen; denn jetzt liegt von Anfang an eine wirkliche Einheit vor. So wenig hat sich der Standpunkt der kritischen Philosophie aufrecht erhalten lassen. B. spinnt den Faden weiter, wenn er sagt, daß die Wirklichkeit als Ganzes nicht sinnfrei ist und es allein darum nicht sein kann, „weil sie schon wertkonstituiert ist“, daß sie aber „darum doch noch nicht sinnerfüllt“ ist, die Sinnerfüllung vielmehr sich erst „in dem unendlichen Prozeß ihres Werdens“ vollzieht (152). Der Lebensprozeß geht also nicht mehr von „sinnfreien Räumen“ aus, hat nicht mehr eine sinn- und wertfreie, sondern eine „wertkonstituierte“, Wirklichkeit zur Voraussetzung. Nicht „sinnfrei“, aber auch „noch nicht sinnerfüllt“; dies kann nur heißen, daß das Leben in einer Entfaltung von keimhaften und wertvollen Anlagen besteht. Nichts anderes ist ferner gemeint, wenn das Sein der Person „immer in ihrem Werden, in ihrem Sich-Aktualisieren“ erkannt wird (152); das keimhafte oder unfertige Sein soll entfaltet und vollendet werden. Noch deutlicher gelangt diese Auffassung zum Ausdruck, wenn B. „in dem Werden-Können“, d. h. im „eigentlichen Sein“ des Menschen nicht eine bloß formale Möglichkeit, sondern eine dynamische Potenz er-

kennt (153), somit wieder eine positive Anlage, die durch eigene Aktivität ausgebildet werden soll. Ja, „diese dynamische Potenz ist gerade Potenz zum Ich, deren immanentés Telos die Persönlichkeit ist, als Entelechie der Person also, um eine aristotelische Wendung in neuer Bedeutung aufzunehmen“ (154). In aller Form tritt jetzt der Gedanke des immanenten Zweckes auf; es zeigt sich, daß auch die Wertlehre diesen Gedanken nicht entbehren kann; die Auffassung der menschlichen Persönlichkeit ist nunmehr eine teleologische und als solche dem Wertgedanken, bzw. der Darstellung und Verwirklichung von Werten zu Grunde gelegt. Das Verhältnis zwischen Wert und Zweck gestaltet sich anders als bei anderen Wertethikern; der Wertgedanke ist nicht mehr dazu bestimmt, einen an sich indifferenten subjektiven Zweck zu differenzieren und zu einem ethischen Prinzip zu ergänzen; der immanente Zweck ist nicht mehr indifferent oder wertfrei, sondern bedeutet eine wertvolle Anlage; Wert und Zweck rücken ganz nahe aneinander heran.

Auf andere Partien des Buches soll bei anderer Gelegenheit eingegangen werden.

**Wertphilosophie.** Von Johannes Hessen. Paderborn 1937.  
Ferdinand Schöningh. 262 S. Geb. *№* 5,80.

Das Buch ist aus der Fülle des Herzens und in fließender Sprache geschrieben. Der Wertgedanke gilt als das beherrschende Element des weltanschaulichen Denkens; eine Weltanschauung ruht niemals auf bloß rationalen Grundlagen; das Werthafte an den Dingen erschließt sich erst einer emotionalen Erfassung. Zuletzt weist alles Endliche mit seiner werthafte Seite auf Gott hin, ist es die Quelle der Gotteserkenntnis. „Der Glaube an den Geist, an geistige Werte und an die Bestimmung des Menschen zur Verwirklichung solcher Werte“ ist die grundlegende Ueberzeugung des Buches; jener Weltanschauung, „die den Geist und das Geistige entrechtet, den Bios auf den Thron erhebt und den Menschen auflöst in einen Komplex vital-biologischer Faktoren“, wird ein entschiedenes Nein entgegengestellt. Solcher Denkweise den Kampf anzusagen, hat gerade die deutsche Philosophie Anlaß und die Pflicht; denn die tiefsten Offenbarungen ihres Genius waren stets ein entschiedenes Bekenntnis zum Idealismus, zu jener Weltanschauung, für die der innerste Sinn der Welt im Geistigen liegt.“ Im besonderen will der Verfasser, der sich als Augustinusforscher einen Namen gemacht hat, sich „mehr in der platonisch-augustinischen Linie“ bewegen als in der Richtung der thomistisch-scholastischen Tradition, läßt sodann als guter Kenner des modernen Geisteslebens speziell die Vertreter der modernen Philosophie ausgiebig zu Worte kommen.

Es versteht sich, daß das Werk hier nur so weit gewürdigt werden kann, als ethische Fragen berührt werden. Hierbei soll davon ausgegangen werden, daß sich der Verfasser gegenüber der „chaotischen Fülle von Richtungen und Standpunkten, die in Wertfragen heute zur Geltung gelangen, und gegenüber der Tatsache, daß alle einschlägigen Werke „vom Standpunkt

einer bestimmten Schule aus geschrieben sind, die Aufgabe stellt, „gewissermaßen eine gemeinsame Plattform über den verschiedenen Schulstandpunkten zu gewinnen.“ In der Tat glauben die verschiedenen Richtungen regelmäßig im Namen der Wertlehre schlechthin sprechen zu dürfen, ob schon es sich so gut wie immer um eine bestimmte Wertlehre handelt. Die Frage ist nur, ob es dem Verfasser gelingt, einen Standort zu finden, der über die Besonderheit einzelner Richtungen oder Schulen erhaben ist. Den springenden Punkt bildet, soweit die kritische Wertlehre in Betracht kommt — und diese erfreut sich der größten Verbreitung — das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit. H. erkennt, daß in diesem Punkte unhaltbare Anschauungen vertreten werden, und möchte im Gegensatz hierzu jenem Verhältnis nach der positiven wie nach der negativen Seite gerecht werden; der Umstand, daß er in den Werten ein „phaenomenon sui generis“ erblickt, soll ihn nicht hindern, auch den Zusammenhang beider Welten anzuerkennen. Doch scheint er sich vom Dualismus der kritischen Wertlehre zu wenig frei zu machen, ein Sachverhalt, der schon zu Tage tritt, wenn H. meint, an den Dingen „außer Sosein und Dasein noch ein drittes Moment“ unterscheiden zu sollen, nämlich das „Wertsein“ (28). Geysler hat gegenüber dieser für die kritische Philosophie charakteristischen Auffassung dargetan, daß die Werte sowohl im Sinne des Soseins wie des Daseins unter die Kategorie des Seienden einzureihen sind. Daß sie nicht ohne ein bestimmtes Sosein oder eine bestimmte Beschaffenheit zu denken sind, zeigt sich schon daran, daß die einen von dieser, die anderen von jener Beschaffenheit sind, ästhetische Werte z. B. von anderer als ethische. Ebenso wenig kann von ihnen gegebenenfalls das Merkmal des Daseins ferngehalten werden; soweit Werte mehr sind als etwas bloß Gedachtes und mehr als eine bloße Fiktion, soweit sie eine Tatsächlichkeit besitzen, haben sie irgendwie ein Dasein; nicht bloß von Dingen und Persönlichkeiten, von Eigenschaften und Beziehungen, sondern auch von Werten, sagen wir dann, daß sie „sind.“ Auch Werte sind also in dem einen wie in dem anderen Sinne ein Sein, sind nur eine besondere Region des Seienden, eine besondere Seite der Wirklichkeit. Mit guten Gründen hat daher der Philosophie von jeher die Kategorie des Seienden als allumfassend gegolten; außerhalb des Seins ist das Nichts, aber nicht das Reich der Werte. Auch H. muß diesem Tatbestand Rechnung tragen, wenn er den Werten ein „Wertsein“ zuschreibt; und selbst, wenn sie bloß als ein Etwas gedacht werden, sind sie mehr als ein Nichts, mithin ein Sein. Werte sind nur als Seinsbestimmtheiten zu denken, treten zwar zu diesem oder jenem Sein, aber nicht zum Sein als solchem in Gegensatz. Ausdrücklich schreibt ihnen denn auch H. wenigstens ein Sosein, wenn auch kein Dasein zu. Im übrigen glaubt er freilich darauf verweisen zu dürfen, daß die Neuzeit zu einem differenzierteren Denken vorgeedrungen sei, die Erkenntnisgebiete schärfer zu unterscheiden wisse als die Vergangenheit. Indessen kann nicht zugegeben werden, daß die in der kritischen Philosophie aufgekommene Trennung von Sein und Wert

ihren Ursprung in einem differenzierteren Denken hat; der geschichtliche Tatbestand liegt zu deutlich zu Tage, als daß daran zu rütteln wäre, daß es sich im Wesen um eine Auswirkung und die neueste Modifikation des ethischen Formalismus Kants handelt. Ob reine Vernunft oder reiner Wille, reine Pflicht oder reines Sollen, reines Maß oder reine Werte als ethisches Prinzip gelten, in all diesen Fällen erneuert die von Kant eingeleitete Bewegung den Versuch, die Sittlichkeit mit Hilfe eines formalen Prinzips zu erklären, d. h. sie des Charakters einer Natur- und Seinsordnung zu entkleiden. H. möchte dieser dualistischen Denkweise im Hinblick auf eine zuletzt von Augustin herrührende, durch die mittelalterliche Mystik, durch Pascal, Hutcheson und Lotze hindurchgehende antiintellektualistische Geistesrichtung den historischen Hintergrund geben. Daß von Lotze starke Anregungen ausgegangen sind, ist unbestreitbar; doch treten dieselben alsbald hinter den Einflüssen Kants zurück; mag Lotze an der Begründung der modernen Wertlehre in erster Linie beteiligt sein, das hervorstehende Gepräge wurde dieser Bewegung durch Kant gegeben. Weiter zurückreichende Beziehungen fallen nicht in das Gewicht; die englisch-intuitive Moral ist nur indirekt im Spiele, sofern sie im Zusammenwirken mit anderen Faktoren den Formalismus Kants vorbereitet hat. Anderswo soll über die Entstehung, die Entwicklung und die geschichtlichen Zusammenhänge der modernen Wertethik ausführlich gehandelt werden. Dem Versuch, eine schärfere Auseinanderhaltung von Sein und Wert aus einem differenzierteren Denken zu rechtfertigen, darf noch mit der Frage begegnet werden: Ist es nicht umgekehrt eine durchgehende Erscheinung moderner Axiologie, daß die Grenzen der verschiedenen Wert- und Erkenntnisgebiete verwischt werden? Wenn die Wertphilosophie immer wieder versucht, vom schlechthin allgemeinen Wertgedanken aus ohne weiteres zur Besonderheit der verschiedenen Arten von Werten überzuleiten, so läßt das differenzierte Denken zu wünschen übrig.

In den Bahnen der kritischen Wertlehre hält sich der Verfasser auch, wenn er den Bereich der Werte so eng umgrenzt, daß die Naturwissenschaften nur mit „wertfreien“ Materien zu tun hätten, eine Darstellung, die der Wirklichkeit widerstreitet; mögen Chemie und Physik von Wertunterschieden absehen, Biologie und Psychologie sind nicht in dieser Lage. Wenn die naturgemäße Entwicklung eines Organismus voranschreitet und sich mehr und mehr auf die Stufe der Vollendung erhebt, kann die Tatsache von Wertunterschieden nicht verkannt werden. „Fortschritt ist ein Wertbegriff und setzt ein wertvolles Ziel voraus“; so muß sogar Rickert bekennen im Widerspruch mit dem Standpunkt, den er durchführen möchte, aber nicht durchzuführen vermag; dann aber kann der Wertgedanke von den Lebewesen nicht ferngehalten werden, da die naturgemäße Entwicklung derselben unleugbar den Charakter des Fortschritts an sich trägt. Seelische Wirklichkeit kann nicht als wertfrei gedacht werden, wie Rickert abermals halbwegs gestehen muß. Die kritische Wert-

lehre hat sich verleiten lassen, vom Positivismus einen unzulänglichen Wirklichkeitsbegriff herüberzunehmen, die Wirklichkeit mit E. Mach und anderen auf das Gebiet und die Kategorien der anorganischen Naturwissenschaften zu beschränken. Innerhalb einer solchen Wirklichkeit fände sich allerdings für Werte kein Raum; allein was hier unter Wirklichkeit verstanden wird, ist weit entfernt, der Inbegriff aller Wirklichkeit zu sein. Nur ein Ausschnitt der Wirklichkeit ist ins Auge gefaßt, zum tatsächlich Gegebenen gehören auch Sinn- und Wertgehalte. Der Wirklichkeitsbegriff des Positivismus und der kritischen Wertlehre ist zu eng; die biologische Wirklichkeit läßt sich nicht in die Kategorien des Anorganischen hineinzwängen. E. Jaensch, ein von den Naturwissenschaften herkommender Experimentalpsychologe, hat gezeigt, welche Konsequenzen sich aus einer Umgrenzung der Wirklichkeit ergeben, wie sie Rickert vornehmen möchte. Daß auch H. auf Schwierigkeiten stößt, scheint sich daran zu zeigen, daß er einerseits die Werte den „unsinnlichen“ oder idealen Gegenständen zuteilt und insofern von den sinnlichen und übersinnlichen trennt, andererseits durchweg auch mit sinnlichen Werten rechnet. Eine undurchführbare Trennung ist es auch, zu unterscheiden zwischen „niederen Werten“, die nur Werte sind, „weil sie faktisch von den Menschen gewertet werden“, und solchen, „die nicht deshalb Werte sind, weil sie tatsächlich gewertet werden, sondern weil sie gewertet werden sollen“ (66); als ob nicht auch die Gesundheit — sie wird zu den „niederen Werten“ gezählt — geschätzt und gepflegt werden soll. Undurchführbar ist ferner die Trennung von Sein und Wert, wenn H. zwar in der Welt der Werte eine „hierarchische Struktur“ oder Rangordnung erkennt, aber nicht auch in der Seinsordnung. „Wohl ist die Wirklichkeit ein Stufenbau (anorganisches, organisches, seelisches, geistiges Sein). Aber diese Stufen bedeuten keine Seinsgrade, d. h. es ist nicht so, daß die eine mehr Sein hat als die andere, die eine wirklich ist als die andere. Vielmehr gilt hier die Alternative: Entweder existiert etwas, oder es existiert nicht. Es hat aber keinen Sinn, zu sagen: Das eine existiert mehr als das andere. Jeder Komparativ ist hier ausgeschlossen“ (41 f.). Mag sein, daß das Dasein keine Abstufung erfährt, so doch das Sosein; das Organische hat mehr Sein als das Anorganische, das Seelische und Geistige mehr als das Organische. Kein Zweifel, daß es in diesem Sinne auch innerhalb des Seins einen Stufenbau und eine Rangordnung, eine Verschiedenheit der Seinsgrade und eine „hierarchische Struktur“ gibt. Mag dem Dasein eine solche Abstufung fehlen, so doch nicht dem Sein überhaupt.

Auch gegenüber Messer muß ich daran festhalten, daß er einen unmöglichen Dualismus vertritt. Gegen eine bloß methodische Scheidung von Wert- und Wirklichkeitsfragen wäre nichts einzuwenden; Messer geht aber zu einer sachlichen Scheidung über, wenn er lehrt, daß es eine Welt von Werten ohne eine Welt von Dingen geben kann, daß eine Wertordnung keinerlei Seinsordnung voraussetzt, daß Werte in ihrer Geltung von allen realen Grundlagen unabhängig sind. In Wahrheit sind Werte ohne reale

Grundlagen eine Undenkbarkeit; Werte lassen sich nur denken in der Gestalt wertvoller Eigenschaften oder Seinsbestimmtheiten, fordern mithin ein reales Substrat. Der Umstand, daß Werte ohne Rücksicht auf ihre Existenz Gegenstand des Denkens sind und auch in Geltung bleiben, ohne daß sie praktisch Anerkennung finden, kann nicht so gedeutet werden, als würde eine Wertordnung jeder realen Grundlage entbehren. Zwar ist es richtig, daß, wie mathematische Lehrsätze ihren Wahrheitsgehalt unabhängig davon bewahren, ob es zählbare und meßbare Dinge gibt oder nicht, so auch sittliche Vorschriften ihre verpflichtende Kraft unabhängig vom Dasein sittlicher Wesen behalten; allein über das reale Sein und die Seinsordnung führt weder das eine noch das andere Beispiel hinaus. Mögen geometrische Wahrheiten unabhängig sein von der Existenz meßbarer Dinge, von den Dingen als solchen, vom Wesen oder Begriff geometrischer Figuren sind sie nicht unabhängig; denn nur aus dem Wesen oder Begriff solcher Figuren leiten sie sich ab, nur in diesem Zusammenhang haben sie Sinn und Geltung. Das Geometrische oder Meßbare bezeichnet den Geltungsbereich geometrischer Lehrsätze, womit solche Lehrsätze den Charakter einer Seinsordnung annehmen. Ebenso haben auch sittliche Wahrheiten nur Sinn und Geltung im Zusammenhang mit einem entsprechenden Sein, nämlich mit der Natur sittlicher Wesen, bilden jene Ordnung, die nur für sittliche Wesen gilt und so gleichfalls den Charakter einer Natur- und Seinsordnung annimmt. Zwischen der sittlichen Ordnung und der Natur sittlicher Wesen besteht ein unauflösbarer Zusammenhang; eine sittliche Ordnung setzt nicht bloß eine entsprechende Seinsordnung voraus, sondern ist gar nichts anderes als ein Stück Seinsordnung. Messer muß zugeben, daß Werte nur als wertvolle Eigenschaften und Seinszustände existenzfähig sind, d. h. an ein entsprechendes Sein gebunden und dadurch bedingt sind. Dies bedeutet aber keineswegs, wie M. anzunehmen scheint, daß Werte nur in ihrer Existenz an ein entsprechendes Sein gebunden sind, sondern auch, daß sie in sich, mit ihrem Gehalt, ihrem Wesen und ihrer Geltung durch ein entsprechendes Sein bedingt sind. Sittliche Werte sind das, was sie sind, nur im Zusammenhang mit der Beschaffenheit sittlicher Wesen, hängen nicht bloß in ihrer Verwirklichung, sondern auch als Werte, in ihrem Wertsein mit solchen Wesen innerlich zusammen. Wenn M. einräumt, daß „sittliche Werte nur im Zusammenhang mit dem Wollen und Handeln von Persönlichkeiten Sinn und Bestand haben können“, so erstreckt sich dieser Zusammenhang einerseits nicht bloß auf die Existenz, sondern auch auf das Wesen und die Geltung sittlicher Werte, andererseits nicht bloß auf das „Wollen und Handeln“, sondern eben damit auch auf das Wesen und die Natur der Persönlichkeiten. In diesem Sinne bleiben Werte ohne reale Grundlage und Zusammenhänge etwas Undenkbares. Zu diesem Ergebnis führt nicht das Bedürfnis, Werte sich „vorzustellen“ oder anschaulich zu vergegenwärtigen, sondern das nackte Denken und die unerläßliche Zergliederung. Nur wenn die Ethik bereit ist, auf eine Analyse und Ergründung der Tatbestände zu verzichten, kann von einer ontologischen Grundlage abgesehen werden; allein so oft auch die

Wertethik mit der Tradition der kritischen Philosophie sich zu einem solchen Verzicht bereit erklärt hat, das ergründende Denken wird sich über solche Schranken jederzeit hinwegsetzen, wie gerade auch die Geschichte der kritischen Ethik an zahlreichen Beispielen zeigt. Auch M. ist nicht berechtigt, im Namen der Wertlehre überhaupt zu sprechen; denn andere Werttheoretiker fordern von Anfang an und grundsätzlich eine metaphysische Begründung der Werte. So gelangt bei W. Stern der Zusammenhang zwischen Wertordnung und Sein vollauf zur Geltung; die Frage nach dem Selbstwert deckt sich mit der Frage nach dem wahren Sein. Ebenso hängt bei Münsterberg die Wertlehre enge mit dem Weltsystem zusammen; und S. Behn, dessen Standpunkt H. allerdings ablehnt, hat diesen Zusammenhang an einem umfangreichen geschichtlichen Material beleuchtet; die Geschichte zeigt, daß sich die Werte nach dem Sein richten, daß den Unterschieden der Weltanschauung Unterschiede der Wertschätzung entsprechen, und daß eine Verschiedenheit metaphysischer Standpunkte sich in einer Verschiedenheit ethischer Denkrichtungen auszuwirken pflegt. Seither hat diesen Zusammenhang J. E. Heyde betont, in einem Werke, das auch sonst an manchen Erscheinungen der Wertlehre berechnete Kritik übt. An der Meinung, daß dem Sein kein Wert und kein Sollen entnommen werden kann, ist nur richtig, daß diese Unmöglichkeit besteht, solange im Seienden nur die Kategorie der bloßen Tatsächlichkeit erkannt wird. Allein diese Betrachtungsweise wird dem Seienden nicht gerecht; das Lebewesen ist hiermit nicht erschöpft, schließt Anlagen und Kräfte ein, die dazu bestimmt sind, entwickelt und vollendet zu werden, ihrer Natur nach entwickelt und vollendet werden sollen; ein Sachverhalt, dem denn auch die neuesten Kundgebungen der Wertlehre, darunter auch das vorliegende Werk, zum Teil gerecht zu werden suchen. — Wenn M. bemerkt: „Wer aus der Natur Normen ableitet, betrachtet die Natur nicht, wie sie tatsächlich ist, sondern wie sie sein sollte“, so kann man diesen Satz gelten lassen; allein sagt uns die Natur nicht selber, wie sie sein sollte? Sind ihr mit ihren Anlagen und Kräften nicht auch ihre Ziele gesetzt? Ohne Zweifel verkörpert die Natur nicht bloß die Kategorie der reinen Tatsächlichkeit, sondern auch die des Sollens. Das sittliche Bewußtsein orientiert sich nicht an Werten und Zielen, die nicht schon mit der Natur des Menschen gegeben wären und insofern als freischwebend erscheinen müßten; keine sittliche Forderung tritt an den Menschen heran, die sich nicht aus der menschlichen Natur und den gegebenen Verhältnissen rechtfertigen ließe. „Unser Erleben von Werten und ihrer Rangordnung“ hebt zwar „über das Seiende“ hinaus, sofern darin bloß etwas rein Tatsächliches erkannt wird, aber nicht auch, sofern darin zugleich der Hinweis auf Ziele und ein Sollen erblickt werden muß. Nimmermehr hat eine solche Bestimmung und Ableitung der sittlichen Norm etwas mit dem „Durchschnittlichen“ zu tun. Wie wenig Werterkenntnis über die Seinserkenntnis hinausführt, hat ebenfalls Geysler dargetan. Es ist nicht so, daß ein denkender Geist, der sich vollkommen auf die Erkenntnis der Dinge oder des Seienden beschränkt, niemals auf Werte stoßen würde, dazu ver-

urteilt wäre, „wertblind“ zu sein; der Bereich des realen Seins läßt sich in keiner Weise durchschreiten, ohne daß die Erkenntnis Schritt für Schritt mit der Welt der Werte in Berührung kommt. Jeder erkennende Geist kann die Dinge miteinander vergleichen und ihre Unterschiede feststellen; Unterscheidungen aber führen alsbald zur Erkenntnis von Rang- und Wertunterschieden. Daß die einen Wesen höher stehen, als die anderen, die geistigen höher als die materiellen, wird unschwer erkannt. Ebenso wenig läßt sich verkennen, daß unter den Menschen die einen mit Rücksicht auf ihre körperlichen und geistigen Eigenschaften die allgemeine Idee der Menschennatur vollkommener verwirklichen als die anderen. Nicht minder erkennt der denkende Verstand, daß auch die Idee des Lebens überhaupt durch den Menschen in einem höheren und vollkommeneren Grade verwirklicht wird als durch das Tier, und durch das Tier vollkommener als durch die Pflanze; wie er auch erkennt, daß der Begriff der Tätigkeit im Lebewesen eine höhere Ausprägung gewinnt als im leblosen Wesen. Die Erkenntnis solcher Unterschiede aber bedeutet eine Werterkenntnis; die Seinerkenntnis geht von selbst in die Werterkenntnis über; nur als etwas relativ Selbstständiges tritt die Werterkenntnis der Seinerkenntnis gegenüber, bedeutet nur eine besondere Seite der Erkenntnis der realen Welt. Auch zwischen Seins- und Werturteilen besteht nur ein relativer Unterschied, den allgemeinen Urteilscharakter haben sie miteinander gemein, beide verhalten sich nicht wie Begriffsinhalte, die gar nichts miteinander gemein haben, sondern wie Gattung und Art, wie Allgemeines und Besonderes. Beide sind Funktionen der Urteilskraft und des logischen Denkens; denn beide wollen Wahres und nicht Falsches aussagen, beide unterstehen daher zuletzt auch den nämlichen Denkgesetzen und gehören insoweit dem nämlichen Denkorgan an. Als Urteile sind auch Werturteile nicht emotionale Regungen, sondern Denkkakte. Wenn H. bemerkt, daß er sich mit seinen Ausführungen über die Werturteile „in der Linie“ der „selbständigen Werturteile“ A. Ritschls bewege, so sind gerade auch diese „selbständigen Werturteile“ des protestantischen Theologen eine neue Fassung der reinen praktischen Vernunft Kants; aber so wenig es eine Vernunft gibt, die nur praktische Bedeutung hätte und nicht auch ein Organ zur Erkenntnis der Wahrheit wäre, ebensowenig sind Werturteile denkbar, die nur praktische Bedeutung, nur Wert für die Erregung von Gefühlen hätten, nicht auch Anspruch auf einen Wahrheitsgehalt erheben und so als Funktionen des verstandesmäßigen Denkens erscheinen würden. Daß mit Werterkenntnis mehr oder weniger emotionale Regungen verbunden sind, bestreitet niemand; daß es ohne solche Regungen überhaupt keinen Zugang zur Werterkenntnis gibt, kann nicht gezeigt werden. Ausichtslos ist es auch, Werturteile von einem Wertmesser unabhängig zu machen; es ist logisch unmöglich, Werturteile zu analysieren, ohne auf einen Wertmesser zu stoßen. Dieses Verhältnis behauptet sich auch, wenn die Werterkenntnis als „ein unmittelbares, gefühlsmäßiges Erfahren“ erscheint; auch für ein Gefühlsvermögen ist es logisch unmöglich, Wertprädikate auszusagen, ohne sich an einem Maßstab zu orientieren.

Ob H.s Darstellung der Werterkenntnis durchweg eine vollkommene einheitliche und feste Linie einhält, darf bezweifelt werden; an Schwankungen scheint es nicht zu fehlen. Verstandesmäßiges Denken soll von der Werterkenntnis nicht ausgeschlossen, hierin vielmehr eine Synthese von kognitiven und emotionalen Elementen erblickt werden, so freilich, daß auf die letzteren das Schwergewicht fällt: „Der Akt der Werterfassung ist ein Gefühlsakt, der mit kognitiven Elementen durchsetzt ist. Durch sie kommt die gegenständliche Gerichtetheit des Gefühls zustande, die ihm als solchem nicht zukommt; denn das Gefühl ist an sich etwas Zuständliches, das nur vom Gegenstandsbewußtsein her, und das heißt, eben durch das Erkennen, Intentionalität empfängt“ (108 f.). Wenn das Gefühl an sich nur etwas Zuständliches ist, so daß ihm das Gegenstandsbewußtsein und der intentionale Charakter erst durch das Erkennen mitgeteilt werden muß, darf ihm dann die „Erfassung“ der Werte zugeschrieben werden? Mag sein, „daß das Erleben von Werten noch etwas anderes im Menschen voraussetzt als bloßes Denken“, daß aber „das Gefühl in entscheidendem Maße an allem Wert erfassen beteiligt ist“, will nicht einleuchten. Ebenso zweifelhaft bleibt, mit welchem Rechte H. der sinnlichen Wahrnehmung und dem logischen Denken eine „wesensverschiedene Erkenntnis dritter Art gegenüberstellt, wenn doch der kognitive Bestandteil der Werterfassung vom denkenden Verstande herrührt; es trifft dann nicht zu, daß das „Wertfühlen eine ebenso selbständige und ursprüngliche Tätigkeit des Geistes ist wie das Vorstellen und Denken“ (116 f.); höchstens auf den gefühlsmäßigen Bestandteil, nicht auf das Ganze der Werterkenntnis trifft dies zu. Besonders weit in der Richtung antiintellektualistischer Denkweise geht der Satz: „Die Wahrheit oder (objektive) Geltung des Werturteils kann nicht bewiesen werden“ (122). Es wäre schlimm um die Wissenschaft bestellt, wenn dieser so ganz allgemeine und uneingeschränkte Satz richtig wäre. Blicke da noch Raum für eine wissenschaftliche Ethik? Eine Moraltheologie? Eine Rechtswissenschaft? Daß sich oftmals Werturteile einer Beweisführung entziehen, steht nicht in Frage; aber daß niemals eine Beweisführung möglich ist, widerstreitet dem Bewußtsein aller Zeiten. Die durch ein Jahrtausend hindurch in allen griechischen Philosophenschulen unaufhörlich gepflegte Tugendlehre wäre nicht möglich gewesen. Ebenso unleugbar werden sowohl in der Moraltheologie als auch in der Rechtswissenschaft fort und fort Werturteile zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Begründung gemacht. Und um auch noch ein großes Beispiel aus dem Leben zu nehmen: Setzt nicht alle Strafrechtspflege voraus, daß sich die strafbare Handlung sowohl, was den äußeren Tatbestand, als auch, was die Motive angeht, einwandfrei erweisen läßt? Mit einem bloßen „Aufweisen“, d. h. mit der Feststellung einer persönlichen Ueberzeugung oder subjektiven „Evidenz“ will sich das fragende Denken nicht bescheiden, sondern will sich über die Richtigkeit der Ueberzeugung und die Gründe der Evidenz Rechenschaft geben; auch Werturteile verdanken ihre Geltung nur ihrem Wahrheitsgehalt, der deshalb dargetan, nicht bloß „aufgewiesen“

sein will. So vollständig, wie H. meint, halten Wissenschaft und Leben die „Denkoperationen“ vor Werturteilen durchaus nicht zurück. Weder die Geschichte noch die Psychologie der Weltanschauungen „zeigt, daß eine rationale Vermittlung einer Weltanschauung unmöglich ist“. Richtig mag sein, daß man „eine Weltanschauung keinem andemonstrieren kann“ (129); doch wird rationales Denken durch den Umstand, daß es sich nicht immer durchzusetzen vermag, nicht schon seines objektiven Wertes und seiner Beweiskraft beraubt. Wie viele Wahrheiten gibt es denn, die nicht auch hartnäckig geleugnet werden? Sind solche Erfahrungen „ein unzweideutiges Zeichen dafür“, daß keine zwingenden Beweise zu erbringen sind? Dann würde sich deren Bereich außerordentlich einschränken; das allgemeine Urteil scheint anders zu lauten. Wenn H. den Schönheiten und den Werken hoher Kunst mit aller Aufgeschlossenheit gegenübersteht, in der unmittelbaren Gewißheit, „Herrliches geschaut, Göttliches genossen, echte Werte erlebt“ zu haben, so daß ihm die „Selbstevidenz“ des eigenen Erlebnisses „jeden ernststen Zweifel daran ausschließt“, so erklärt er ein etwa abweichendes Werturteil daraus, daß auf seiten des andern das Wertorgan unentwickelt geblieben ist. Können aber nicht auch andere Organe in der natürlichen Entwicklung zurückbleiben? An der Selbstevidenz eigener Erlebnisse wird H. angesichts entgegengesetzter Urteile nicht irre, die Beweiskraft des rationalen Denkens wird ihm durch solche Erfahrungen beeinträchtigt; an das rationale Denken scheint er strengere Anforderungen zu stellen als an die Selbstevidenz persönlicher Erlebnisse. Stark eingeschränkt wird die Beweiskraft rationaler Gedankengänge auch, wenn H. von den Werten aus zu Gott emporsteigt, um in ihm die eigentliche Synthese von Sein und Wert zu erkennen; indessen scheint es gerade das emotionale Element zu sein, was die Exaktheit und die Ueberzeugungskraft seiner Ausführungen herabdrückt.

Mit der kritischen Wertlehre bekundet H. auch eine merkliche Neigung, den Zweckgedanken fernzuhalten und durch den Wert- und Sinngedanken zu ersetzen; immerhin läßt er sich nicht abhalten, daneben, wie auch schon B. Bauch, teleologischer Denkweise in bestimmtester Form Ausdruck zu geben. Zwei verschiedene, ja entgegengesetzte Betrachtungsweisen treten einander gegenüber; einerseits wird das Leben als eine „Aufnahme“ von Werten dargestellt, andererseits als eine Entfaltung und Vollendung innerer Anlagen. Dort will die Lebenstätigkeit einen vorwiegend passiven, hier einen durchaus aktiven Charakter gewinnen. Daß sich beide Betrachtungsweisen ausschließen, soll nicht behauptet werden; nur läge es dann nahe, zu zeigen, wie sie sich zu einer geschlossenen Auffassung ergänzen; umsomehr darf eine solche Darlegung erwartet werden, als die Wertlehre im allgemeinen nur die werttheoretische Denkweise gelten läßt, die teleologische aber ablehnt, während H. sowohl die eine wie die andere zu Worte kommen läßt. Gleichwohl ist der Ausgleich unterblieben, so daß das Verhältnis zwischen Wert und Zweck ungeklärt bleibt.

In bezug auf das Verhältnis von Wert und Sollen gelangt H. zum Er-

gebnis, daß, wie alle geistigen, so auch sittlichen Werte von selbst ein Sollen mit sich führen; sobald Werte zur Wirklichkeit in Beziehung gebracht werden, lassen sie ein Sollen vernehmen. Demnach ist das Sollen den Werten immanent, weshalb meinerseits das sittliche Sollen oder der Pflichtcharakter sittlicher Vorschriften mit Unrecht von einem göttlichen Gesetzgeber hergeleitet worden sei. Indessen dürfte hier das spezifisch ethische Problem übersehen sein. Daß Werte oder wertvolle Inhalte von selbst mehr oder weniger ein Sollen in sich schließen, sei eingeräumt; wertvolle Anlagen und Lebenskräfte sollen entfaltet werden. Doch ist zwischen einem Sollen von so allgemeiner Art und einem spezifisch sittlichen Sollen ein Unterschied; das sittliche Sollen bedeutet einen spezifisch sittlichen Bewußtseinsinhalt. Nicht als ob nicht auch ein solches Sollen in einem entsprechenden und wertvollen Inhalt wurzeln würde; nicht alles kann ein Sollendes werden, nicht jeden Inhalt kann die Pflicht in sich aufnehmen, nur zu bestimmten Handlungsweisen kann das sittliche Wesen verpflichtet werden; entsprechende Inhalte sind die unerläßliche Voraussetzung jedes Sollens und jeder Pflicht, jedes Sollen und jede Pflicht ist durch einen entsprechenden Inhalt bedingt und begründet. Dieser Zusammenhang bedeutet aber nicht, daß mit einem sittlichen Inhalt auch schon ein Sollen und eine Pflicht gegeben ist; sonst würde sich das Sollen und die Pflicht weit über den tatsächlichen Bereich hinaus erstrecken, alles sittlich Gute müßte auch etwas Pflichtmäßiges sein; eine Gleichsetzung, die dem tatsächlichen Bewußtsein ferne liegt, wie nicht bloß die Evangelischen Räte, sondern auch zahlreiche Beispiele der natürlichen Ordnung bekunden. Geht schon daraus hervor, daß neben einem wertvollen Inhalt noch ein weiteres Prinzip im Spiele ist, so ist nicht zu leugnen, daß dem Menschheitsbewußtsein aller Zeiten und Völker das Sittengesetz zugleich als göttliches Gebot gilt; begreiflich aber ist, daß sich für eine solche Auffassung die sittliche Forderung stärker ausprägt, als ein gebieterisches Sollen und als eine Pflicht empfunden wird. Daß dieser Zusammenhang dem Bewußtsein des sittlichen Sollens und der Pflicht wirklich zugrunde liegt, wird durch die Tatsache bestätigt, daß für die autonome Moral seit Kant das Sollen und die Pflicht immer wieder ein unauflösbares Rätsel bildet und allgemein in den Prozeß der Auflösung eintritt; ein wertvoller Inhalt erweist sich erfahrungsgemäß nicht als ausreichend, um dem Pflichtbewußtsein die Grundlage zu geben. Und treffen in diesem Punkte Begriffsanalyse und Erfahrung nicht mit theistischer Weltbetrachtung zusammen? Auf Messer zu verweisen, war in dieser Frage kaum angebracht, da er nicht bloß einen, sondern mehrere Lösungsversuche anstellt, deren jeder die anderen aufhebt. (Wittmann, Ethik 229 ff.); auch v. Hildebrand kann hier nicht als Gewährsmann gelten, da er durch einen verkehrten, von Scheler entlehnten, zuletzt auf Kants Formalismus zurückgehenden Pflichtbegriff in die Irre geführt wurde. (Philos. Jahrb. 47. Bd. 402 ff.).

(Fortsetzung folgt.)

# Rezensionen und Referate.

---

## I. Logik.

**Einführung in die mathematische Logik** und in die Methodologie der Mathematik. Von A. Tarski. Wien 1937, Springer. gr. 8. VI, 166 S. *M* 7,50.

Nur wenige Wissenschaftsgebiete befinden sich heute in einer so lebhaften Entwicklung wie die Mathematik. Sie wächst in die Höhe, in die Weite und in die Tiefe. In die Höhe, indem auf dem Boden ihrer alten Theorien immer wieder neue Probleme auftauchen und immer vollkommene Resultate erzielt werden, in die Weite, indem ihre Methoden immer mehr andere Wissenschaftszweige durchdringen und schließlich in die Tiefe, indem ihre Grundlagen immer mehr gefestigt und ihre Prinzipien immer mehr geklärt werden.

Das Buch sucht dem Leser, der der Mathematik fernsteht, aber Interesse für sie aufweist, einen ganz allgemeinen Begriff von der Tiefenentwicklung zu geben. Es macht den Leser mit den wichtigsten Begriffen derjenigen Disziplin bekannt, die mathematische Logik genannt wird. Diese Wissenschaft, die zum Zwecke einer Vertiefung und Befestigung der Grundlagen der Mathematik geschaffen wurde, hat heute — nach kaum hundertjährigem Bestehen — schon einen hohen Grad der Vollkommenheit erreicht. Sie durchdringt die ganze Mathematik, indem ihre Begriffe alle mathematischen Begriffe als Sonderfälle umfassen und ihre Grundsätze allen mathematischen Schlüssen zugrunde liegen. Ferner werden die Prinzipien des Aufbaus mathematischer Theorien dargestellt.

Das Buch, das Knappheit mit leichter Faßlichkeit vereinigt, setzt keine mathematische Bildung voraus. Abstrakte Betrachtungen werden an konkreten, meist der Arithmetik entnommenen Beispielen veranschaulicht. Am Ende eines jeden Kapitels werden Übungsaufgaben gegeben, in denen auch manche Probleme berührt werden, die im Texte nicht besprochen werden konnten. Kurze historische Aufschlüsse sind in den Anmerkungen enthalten.

Fulda.

Ed. Hartmann.

## II. Erkenntnistheorie.

**An Examination of Logical Positivism.** Von Julius Rudolph Weinberg. London 1936, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. VII u. 311 S.

Die wohldurchdachte, gründliche Sachkenntnis zeigende Kritik des Neupositivismus ist umso beachtenswerter, als sie von einem Autor her-

rührt, der selbst der kritisierten Richtung sehr nahe steht, vielleicht sogar aus den Reihen der Positivisten hervorgegangen ist. Behandelt wird, — um nur einiges vom Allerwichtigsten aus dem reichen Inhalt hervorzuheben — sowohl der ursprüngliche Standpunkt Wittgensteins als dessen Fort- und Umbildung, der „radikale Physikalismus“ Carnaps und Neuraths. Ersterer begehrt vor allem eine *petitio principii*, wenn er — dieser Beweisversuch ist für den Positivismus von fundamentaler Bedeutung! — die Existenz von „simple objects“ (nicht weiter Analysierbarem) durch den Hinweis auf die Möglichkeit der Abbildung der Wirklichkeit beweisen will, denn eine solche Abbildung, die (wie aus dem Zusammenhang hervorgeht) hier nur eine „absolutely unambiguous and direct representation“ bedeuten kann, setzt ihrerseits die Existenz von „simple objects“ schon voraus (l. c. S. 53–55). Aber auch einer *contradictio in adjecto* macht er sich schuldig, indem er die Wissenschaft auf das sprachlich Ausdrückbare beschränken will, denn die Struktur, die „logische Syntax“ der Elementaraussagen (die doch im Neupositivismus die größte Rolle spielen) könne nicht sprachlich ausgedrückt, sondern nur aufgezeigt werden (l. c. S. 196). Uebrigens bleibe das Induktionsprinzip auf dem kritisierten Standpunkt „a complete mystery“, und auch für die Naturgesetze finde dieser keinen logischen Ort, da jene als bloße Aussagefunktionen erst durch entsprechende Ausfüllung Sinn erhalten, aber selbst nicht theoretisch verifiziert werden können. Es müssen also (gegen den Neupositivismus!) auch solche Aussagen zugelassen werden, deren Bedeutung von ihrer Verifizierbarkeit unabhängig ist. Dennoch hält Weinberg die Verwerfung der Metaphysik als solcher für im Grunde genommen berechtigt (l. c. S. 193), obwohl er einerseits diesen Begriff viel enger als üblich faßt z. B. „einseitig entscheidbare“ Aussagen über fremde Erfahrung, m. a. W. das „Duproblem“, für sinnvoll und nicht metaphysisch erklärt (l. c. S. 287), andererseits nicht ganz konsequent, aber deutlich seine eigene realistische Grundüberzeugung gelegentlich durchblicken läßt (l. c. S. 257). — Aber auch der „radikale Physikalismus“ unterliegt schwerwiegenden Bedenken, — obwohl Weinberg die systematische syntaktische Theorie Carnaps für das originellste und konsequenteste philosophische Werk der Gegenwart erklärt, und obwohl er nicht glaubt, daß man seiner allgemeinen Methode wesentliche Gebrechen zum Vorwurf machen könne. Carnaps Systemsprache könne z. B. dem Umstand nicht gerecht werden, daß die Kennzeichnung der Wahrheit von Atomsätzen (die von der Beobachtung abhängig ist) eine Beziehung zu nicht sprachlichen Entitäten involviert. Denn selbst wenn der Ausdruck der Bedeutung von Atomsätzen durch deiktische (ostensive) Definitionen völlig im Bereich des Diskursiven bleibt, so folgt noch nicht, daß das auch für die Kennzeichnung ihrer Wahrheit gilt, da psychologische Vorstellungen (images) nicht zu Sätzen gemacht werden können (l. c. S. 260). Carnaps Theorie widerspreche aber auch den Forderungen des Empirismus. Denn indem jene das Vorhandensein intersubjektiv gültiger Sätze von dem eines kohärenten Systems von Protokoll- und theoretischen Sätzen abhängig

macht, erhält die Prüfung von Sätzen einen rein konventionellen Charakter, der uns dem System widersprechende Protokolle einfach auszuschneiden gestattet (l. c. S. 288). Der Positivismus (der ja doch selbst empiristisch sein will), kann nach Weinberg (l. c. S. 307) „nicht einmal innerhalb seiner eigenen Schranken mit sich selbst verträglich gemacht werden. Wir müssen Intersubjektivität annehmen, wenn wir die Welt der Wissenschaft überhaupt erklären wollen . . .“ (u. s. w.). — Die Lektüre des Werkes ist ungemein anregend, die Stilisierung im großen ganzen klar und deutlich. Es liegt aber in der Sache selbst, daß der mit der neopositivistischen (und logistischen) Literatur nicht wohlvertraute Leser im Einzelnen auf Schwierigkeiten stoßen wird.

Arnulf Molitor.

### III. Theodizee.

**Praelectiones Theologiae naturalis.** Par P. Descoqs S. J.  
Paris 1935. Beauchesne. II. De Dei cognoscibilitate II. gr. 8<sup>o</sup>.  
926 p. 100 Fr.

Der 2. Band der groß angelegten Theodizee bringt die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes zum Abschluß. Das argumentum eminentiae (ex gradibus perfectionum), das argumentum ideologicum und das argumentum ex desiderio beatitudinis werden als unzulänglich erklärt. Auch die neuen Beweisversuche von Blondel, Ed. le Roy und Bergson werden trotz der darin enthaltenen Wahrheits Elemente, die bereitwillig anerkannt werden, im ganzen abgelehnt. Sodann wird die Frage nach der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens einer gründlichen Erörterung unterzogen. Die grundlegendsten Wesensmerkmale wie die Identität von Wesenheit und Dasein, die unendliche Vollkommenheit und absolute Einfachheit werden aus dem Begriff der Aseität deduziert. In der Auffassung der analogen Natur unserer Gotteserkenntnis schließt sich Descoqs an Suarez an.

Zum Schlusse bringt er noch eine Reihe von Ergänzungen zum ersten Bande, wobei er zu den aktuellsten Fragen der Wissenschaft Stellung nimmt. So zeigt er z. B., daß die Auffassung der modernen Physiker, die gestützt auf die Quantenmechanik, einen radikalen Indeterminismus der materiellen Natur lehren, jene Gottesbeweise, welche den Determinismus dieser Welt voraussetzen, nicht erschüttern kann.

Der Verfasser hat in seinen Praelectiones Theologiae naturalis ein monumentales Werk geschaffen, worin sich hohe spekulative Kraft mit bewunderungswürdiger Beherrschung der gesamten in Frage kommenden Literatur vereinigen.

Fulda.

E. Hartmann.

### IV. Geschichte der Philosophie.

**Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe.** Von Jakob Barion. München 1936, M. Hueber. 8<sup>o</sup>. 64 S.

In einer Antrittsvorlesung behandelt J. Barion die Philosophia perennis als Problem und Aufgabe. Wie es heute auch sonst geschieht, wird das

Wort in einem allgemeineren Sinne genommen. Es ist also nicht speziell an die scholastische Philosophie gedacht. *Philosophia perennis* ist das Ideal einer Philosophie, die in Anknüpfung an das überkommene Gedankengut nach fortschreitender Erkenntnis der Wahrheit strebt. Die Problematik liegt darin, daß die Geschichte der Philosophie keine kontinuierliche Entwicklung aufweist, sondern wie ein chaotischer Kampf verschiedenartigster Systeme wirkt. Dennoch vollzieht sich gerade im Kampf der Gegensätze ein Fortschritt der Erkenntnis. Als Voraussetzungen einer *philosophia perennis* werden aufgewiesen und beleuchtet: die Möglichkeit objektiver, allgemeingültiger Wahrheitserkenntnis, die Anerkennung oberster Denk- und Seinsgesetze, die metaphysische Erkenntnis eines absoluten Seins, die Anerkennung des Menschen als gottverbundener Geistperson, die Sinnhaftigkeit des Lebens.

Die Abhandlung ist ein wertvoller Beitrag zum Problem der *philosophia perennis*. Interessant ist ein Vergleich mit den sehr beachtenswerten Ausführungen von Hans Meyer über die „Idee einer *philosophia perennis*“ am Schluß des Werkes *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme* (Bonn 1936).

Pelplin (Pommerellen).

F. Sawicki.

**Platons Kratylus und die moderne Sprachphilosophie.** Von Karl Büchner. (Neue Deutsche Forschungen, herausg. von Hans R. G. Günther und Erich Rothacker, Bd. 85.) Berlin 1936, Junker & Dünnhaupt. gr. 8. 41 S. *M* 2,—.

Der platonische Dialog *Kratylus* behandelt die Frage, ob die Sprache aus bloß konventionellen Zeichen bestehe, oder zwischen den Zeichen und ihrem Sinn eine natürliche Verwandtschaft bestehe, so daß man von einer inneren Wahrheit und Richtigkeit der Sprache reden kann. Der Verfasser weist nach, daß Platon sich zu folgender Ansicht bekannte: Die Richtigkeit der Sprache besteht darin, daß man weiß, was mit einem Worte gemeint ist und daß der andere es versteht (*Kratyl.* 434 E). Das sprachliche Zeichen ist nicht durch eine Aehnlichkeit mit dem Bezeichneten richtig, es genügt, daß es den Inhalt eindeutig bezeichnet. Platon weist die Meinung zurück, als ob nur durch die Aehnlichkeit des Zeichens mit dem gemeinten Inhalt die Sprache und mit ihr die Erkenntnis über Relativismus und Subjektivismus hinausgehoben werden könnten; es genügt, daß es allgemeingültige Inhalte gebe und daß sie erkannt und bezeichnet werden könnten. — Was die Beziehung von Platons Sprachtheorie zu modernen Ansichten betrifft, so findet der Verfasser bei Platon wohl das, was man heute Intentionalität nennt, lehnt aber die Deutung von Ilse Abramezyk ab, daß Platon eine funktionelle (d. h. strenge und gesetzmäßige) Beziehung zwischen Begriff und Namen lehre. Gegen Haags Versuch, den *Kratylus* in eine spätere Zeit der platonischen Schriftstellerei zu versetzen, hält der Verfasser mit Recht an der früheren Datierung fest.

Wien.

H. Eibl.

**Zur Lehre von der Definition bei Aristoteles.** I. Teil. Organon und Metaphysik. Von S. Moser. Innsbruck 1935, F. Rauch. 8°. II u. 39 S. *№* 2,—.

Die Lehre von der Definition ist schon oft abgewandelt worden, und immer ist es Aristoteles, der hier als der Meister genannt wird. Auch die vorliegende Schrift behandelt das Thema vom Standpunkt aristotelischen Denkens in der Prägung Franz Brentanos. Der Verfasser betont, daß es sich bei der Definition im wesentlichen nicht um ein logisches, sondern um ein metaphysisches Problem handelt. Daß er bei seiner Untersuchung ganz in den Bahnen Brentanos wandelt unter der Führung des Brentano-Interpreten Alfred Kastil, gibt seiner Arbeit einen besonderen Vorzug vor den meisten anderen Studien gleicher Art. Das Ergebnis ist eine gut überprüfte Bestätigung für die Richtigkeit des Brentanoschen Denkens.

Bonn.

H. Fels.

**Die Sozialphilosophie der Stoa.** Von Eleuterio Elorduy. (Philologus, Suppl. 28, 3. H.). Leipzig 1936, Dieterichscher Verlag.

Die Arbeit ist reich an Stoff und Umfang, aber in der Gedankenführung nicht straff genug. Das Problem ist allerdings richtig entfaltet, indem der Reihe nach dargestellt werden: das Individuum in metaphysischer Betrachtungsweise, der einzelne und die Gesellschaft, der Mensch und die Götter. Das Ergebnis der Untersuchung ist folgendes: Die Einzelperson wird durch die Teilnahme am Logos konstituiert, Individuationsprinzip ist also nicht die Materie; auf diese Weise wird der Begriff der Person ein Idealbegriff, Vollperson ist nur der Vernünftige. Gesellschaft ist möglich durch die gemeinsame Erfüllung der einzelnen mit dem Logos und darauf beruht auch die Gemeinschaft der Menschen und der Götter. Geht der Verfasser im ersten Teil zu sehr ins einzelne, indem er die ganze stoische Kategorienlehre entwickelt, um das Prinzip der Individuation zu finden, so scheint er im zweiten und dritten Teil etwas zu wenig zu bieten, denn hier würde man die geschichtsphilosophische Verwertung des Logos spermatikos erwarten. Auch vermißt man Hinweise auf den Einfluß, welchen die stoischen Ideen auf die spätrömische Rechtsbildung genommen haben. Im einzelnen bemerke ich noch: Die allgemein verbreitete Auffassung, daß die stoische Metaphysik vom Geiste keinen klaren Begriff habe, also stark materialistisch ist, halte ich trotz der Einwendungen des Verfassers (S. 26) doch für richtig. Dem Aristoteles tut der Verfasser unrecht, wenn er behauptet, daß dieser griechische Denker die Welt der Formen aus der Kraft der Materie ableite. (S. 101.)

H. Eibl.

**La philosophie chrétienne jusqu' à Descartes.** Par B. Romeyer.

I. Des origines aux Alexandrins in: Bibliothèque catholique des sciences religieuses. 12<sup>o</sup>. 188 S. 1935. Librairie Bloud et Gay.

Die ausführliche Introduction (S. 5—20) tritt, angesichts der aktuellen Auseinandersetzungen, entschieden für die Berechtigung und das Sinnvolle

einer „christlichen Philosophie“ ein. Mit guten Gründen weist Romeyer dieses Recht nach, grenzt sie aber auch klar von der Theologie ab. Besonders wertvoll ist der Nachweis, daß das Christentum auch ohne die Antike naturgemäß sich seine Philosophie gebildet hätte.

Hier wie in der eigentlichen Durchführung seines Themas zeigt der Verfasser die Vorzüge, die auch seine anderen literarischen Veröffentlichungen auszeichnen: Weite und Abgewogenheit des Urteils, Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung, Vielseitigkeit des spekulativ-positiven Wissens, Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur.

Als zusammenfassendes, einheitliches Ganzes ist die kleine Schrift etwas Neues, das der Philosoph, Theologe, Historiker dankbar begrüßt: der philosophische Gehalt der Schriften der Bibel und des Urchristentums bis in die ersten Jahrzehnte des dritten Jahrhunderts wird lichtvoll herausgearbeitet. Zunächst kommen die „Gegebenheiten“ der christlichen Philosophie zur Darstellung: *prémices juives* im Alten Testament, *perfection dans le message chrétien* nach den Evangelien und den Aposteln Paulus und Johannes, *le milieu gréco-romain*. Es folgt *l'élaboration patristique* de la philosophie chrétienne: die Lehre der Apostolischen Väter, unter denen Justin naturgemäß am ausführlichsten behandelt wird, Gnosis und deren Gegner, deren vornehmster Vertreter Irenaeus ist.

B. Jansen S. J.

**Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden.** Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner. Von Ephrem Filthaut O. P. Vechta i. O. 1936, Albertus-Magnus-Verlag der Dominikaner. 8°. XV u. 224 S.

Im Juli 1921 hatte F. Ehrle, ein Jahr ehe er den Purpur erhielt, da er bereits im 76. Lebensjahr stand, sich den Cod. lat. 795 der Bibliothèque Mazarine in Paris mit der Summe des Roland von Cremona, sowie den Cod. Paris. Nat. lat. 15754 mit dem Sentenzenkommentar des Richard Fishacre nach Rom kommen lassen und ging nun Nachmittag um Nachmittag durch die glühende Hitze von seiner Wohnung im Bibelinstitut zum Palazzo Farnese, um dort in den wenigen Stunden, in denen die Bibliothek der École Française geöffnet war, diese beiden Handschriften durchzuarbeiten. Es blieb ihm so allerdings nur die Möglichkeit, die Summe Rolands, wie er sich auszudrücken pflegte, „in der Diagonale zu lesen“, aber die Aufschlüsse, die dann sein in den *Miscellanea Dominicana in memoriam VII anni saecularis S. Patris Dominici* erschienener Artikel *San Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro Rolando da Cremona* (1923) über Roland brachte, sollten von fundamentaler Bedeutung für die Erkenntnis des Ueberganges der Früh- zur Hochscholastik werden.

Es ist nur zu begrüßen, daß E. Filthaut in dem zur Besprechung stehenden Werk die durch reiche Resultate belohnte Arbeit unternahm, die von Ehrle so begonnene Forschung zu vertiefen und weiter auszubauen. In einer knappen und übersichtlich geschriebenen, aber äußerst gründlichen

Abhandlung bietet er nach einer Darstellung des wissenschaftlichen Ideals des jungen Predigerordens eine erschöpfende Biographie Rolands, anschließend literarkritische Untersuchungen zur Summe sowie eine Quellenanalyse derselben und endlich einen Ueberblick über ihren philosophischen und theologischen Lehrgehalt. Sehr dankbar wird die Forschung auch für den im Anhang gebotenen Aufriß der Summe bleiben, an Hand dessen man ohne Mühe feststellen kann, auf welchen Blättern der Handschrift die verschiedenen Fragen behandelt sind.

Von den Ergebnissen seien die folgenden erwähnt: S. 44/45 wird in überzeugender Weise dargetan, daß Roland auch die in der Hs. allerdings fehlende Lehre von der Menschwerdung und den Tugenden geschrieben hat. S. 50 wird festgestellt, daß die Summe vor 1234 verfaßt ist; S. 54, daß Roland dem hl. Augustinus sehr kritisch gegenübersteht; S. 56, daß er bereits des Raymund von Pennaforte *Summa de poenitentia et matrimonio* verwertet. Roland kennt vom Aristotelischen Schrifttum allem Ansehen nach nur die *Ethica nova et vetus*, die von Gerhard von Cremona oder Michael Scottus gefertigte Physikübersetzung, die arabisch lateinische Uebersetzung von *De caelo et mundo* und die arabisch lateinische Uebersetzung von *De anima*. Er wagt es noch nicht, sich offen zu Aristoteles zu bekennen. Er benutzt ferner als erster neben Wilhelm von Auvergne den *Moreh Nebâchim* des Moses Maimonides und nimmt als erster auch auf den Mischna-Kommentar desselben Bezug. Ferner benützt er den *Fons Vitae* Avicibrons. Vielleicht als erster kennt er Isaak ben Salomon Israeli, sowie Farabi, Albumasar, Algazel und Avicenna. Dagegen findet sich keine Spur von Averroës. Der *Liber de causis* ist unter ausdrücklicher Namensnennung ausgiebig verwertet. Die Autorschaft des *liber de sex principiis* wird Aristoteles ab- und Gilbert zum erstenmal zugesprochen.

Besonders eng ist Roland mit Wilhelm von Auxerre verbunden, ohne daß aber seine Abhängigkeit von der Summa aurea zu einer sklavischen würde. Er erweitert vielmehr seine Vorlage, fügt Traktate ein und unterbaut die gesamte Materie mit den neuen philosophisch-medizinisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Insbesondere im vierten Buch setzt er sich kritisch mit Wilhelm auseinander.

Ueber die philosophische Bedeutung Rolands erfahren wir, daß er ein gewiegter Logiker war und an Kenntnis der logischen Regeln all seine Zeitgenossen übertraf. Die Erkenntnislehre hat er wenig ausgebildet. Sogar auf die durch den Nominalismus brennend gewordene Universalienfrage findet sich nur ein schwacher Hinweis. In der Psychologie ist er Gegner des Traducianismus. Die vom Leib getrennte Seele ist, so lehrt er, zwar ein Geist, aber keine „Seele“ mehr. Im Menschen findet sich nur eine, die vernünftige Seele, die virtuell auch die vegetativen und sensitiven Funktionen ausübt. Roland scheint auch für die Einzigkeit der substantiellen Form im Menschen einzutreten. Unbefriedigend bleiben seine Ausführungen über Vernunft und Intellekt. Die Freiheit des Willens erklärt Roland mit der Definition: „quod

libertas est potestas seu flexibilitas ad id, quod vult habens liberum arbitrium“. In seiner Psychologie steht Roland unter dem Einfluß des Aristoteles (*De anima*) des Avicenna (*Liber sextus naturalium*) und des Alger von Clairvaux (*De spiritu ut anima*). In der Kosmologie spürt man die Aristotelischen Libri naturales. Roland vertritt die Meinung, daß jedes geschaffene Ding, auch Seele und Engel, aus Materie und Form bestehen.

Die Metaphysik ist für ihn ganz im aristotelischen Sinn die Wissenschaft von den „ewigen wesentlich aktuellen Substanzen, den göttlichen Dingen“. Akt und Potenz sind ihm geläufige Begriffe. Für die Frage des Realunterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein bietet er aber keine Anhaltspunkte. Der Personenbegriff ist boethianisch gefaßt. Roland weiß auch zwischen Prinzip (*id a quo aliud vel alius*) und Ursache (*id cuius esse aliud sequitur*) zu unterscheiden. Erschaffen bedeutet für ihn „*producere ex nihilo sine preiacente materia*“. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt nennt er „*pessima heresis*“. Seine Argumente sind in dieser Frage naturwissenschaftlichen Beobachtungen entnommen. Dabei gibt er anscheinend aristotelische Grundsätze, die er sonst verteidigt, auf.

Von den theologischen Lehren interessiert die Gleichsetzung der *caritas* mit dem Hl. Geist. Bemerkenswert sind auch die Ausführungen, die Filthaut über das Axiom *Facienti quod est in se* macht. Roland lehnt ferner die Unbefleckte Empfängnis ab. Als erster hat er das Problem der sakramentalen Gnadenwirksamkeit in Angriff genommen und bietet hier eine originelle Lösung. Die Transsubstantiation sucht er damit zu erklären, daß die Materie des Brotes und Weines annulliert wird, die substantielle Form aber als Trägerin der Akzidentien bleibt. Jedes der 7 Sakramente spendet einen Charakter.

Wichtig ist auch die Feststellung, die ich nur bestätigen kann, daß nämlich die Summe Rolands ohne Nachwirkung geblieben ist.

Das Werk ist mit größter Sachkenntnis und kritischer Vorsicht geschrieben, so daß vorläufig kaum Gelegenheit gegeben ist, Ergänzungen hinzuzufügen. Zur Sache mögen darum einige Bemerkungen genügen:

S. 22 findet sich betreff Rolands die Vermutung, daß „zwischen seinem Lizentiat und seiner Doktorpromotion trotz der damaligen anormalen Verhältnisse wenigstens die Zeit von einigen Monaten anzusetzen ist“. — Mir ist nun keine Untersuchung bekannt, welche die Promotionsordnung jener Zeit genau schildern oder überhaupt dartun würde, ob man von einer Doktorpromotion in unserem heutigen Sinn für jene Zeit sprechen dürfte. Ich kann mich aber erinnern, daß Kardinal Ehrle die Beförderung zum Magister lediglich in der besonderen Feierlichkeit von derjenigen zum Lizentiaten unterschieden sah. Für die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts dürfte aber die Ernennung zum Magister in der Verleihung einer Kathedra bestanden haben. Auf diesen Sinn zielt wenigstens der Bericht des Wilhelm von Pelisso zum Jahr 1230: *Legebat ibi tunc temporis theologiam magister Rolandus, qui venerat de Parisiis, ubi fuerat factus magister in theologia cathedralis*“ (E. Filthaut, *Roland*, 22). Ueber die Unterscheidung des Lizentiaten vom Magister gibt uns aber die noch der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts an-

gehörige Sakramentensumme des Clm 22233 auf fol. 39 einen kostbaren Text: „Omnis sacerdos habet claves Ecclesie, que sunt potestas ligandi et solvendi et auctoritas docendi vel doctores instituendi. Nec est clavis ipsa scientia, ut quidam oppinantur, nec habet claves ligatas nullo modo, sed liberam, sicut licentiatum ad magistrum habet auctoritatem docendi liberam et solutam, licet non habeat auditores, quos doceat; sic clavem habet liberam et solutam, licet non habeat domum id est ecclesiam vel parochiam, quam claudat vel aperiat, sicut potestatem habet liberam equitandi vel navigandi, qui sanus est“. Man sieht hieraus auch, daß der ganze Name lautete: licentiatum ad magistrum.

Zu S. 38: Ein Schreiber des 14./15. Jahrhunderts hat dem Cod. Maz. 795 den Titel vorangesetzt: *Questiones magistri Rolandi super 4 libros sententiarum*. Dies wurde ohne Zweifel nach nur ganz oberflächlicher Kenntnisnahme vom Inhalt geschrieben. Gerade der Ausdruck „*Questiones*“ bezeugt dies, der ohne Zweifel den ersten Worten der Summe entnommen ist, die lauten: „*Antequam ad occulta scripturarum procedamus, tres questiones ponuntur in principio*“. Der gleichen Oberflächlichkeit entstammt auch das „*super 4 libros sententiarum*“.

S. 84 äußert V. die Ansicht, daß Roland „einen neuen bisher noch kaum beachteten Beweis“ für die Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre liefert. Ein Blick in die *Scholastik* VI (1931) 234, 244, 498, VIII (1933) 27, und in die *Zeitschrift für kath. Theologie* LV (1931) 206 dürfte aber dartun, daß ich längst dieses Abhängigkeitsverhältnis aufgewiesen habe.

Washington D. C.

Artur Landgraf.

**Anselm von Canterbury**, Leben, Lehre, Werke. Uebersetzt, eingeleitet und erläutert von R. Allers. Wien 1936, Thomas-Verlag Jakob Hegner. 8. 658 S. *№* 14,—.

Das vorliegende Werk bringt zunächst eine umfangreiche Einleitung, die das Leben und den Geist des mittelalterlichen Philosophen dem Menschen der Gegenwart nahebringt. Daran schließt sich eine wohlgelungene Uebersetzung der Hauptwerke des heiligen Anselm.

Es werden die beiden berühmtesten Werke Anselms, das Monologium und Prologium in vollständiger Uebersetzung wiedergegeben. Aus den übrigen Werken werden nur ausgewählte Stellen mitgeteilt. Die Uebersetzung bemüht sich, der Urschrift wortgetreu zu folgen. Wo der gewählte Ausdruck nicht ohne weiteres verständlich ist, werden erläuternde Zusätze beigegeben.

Die Anmerkungen am Schlusse des Buches berichten über die Quellen der Anselmschen Lehre, über die Fortentwicklung seiner Gedanken in späteren Zeiten und die verschiedenen Auslegungen, die sie gefunden haben.

Alles zeigt uns den Heiligen als den genialen Denker, der die große augustinische Ueberlieferung aufnahm, durch eigene Geistesarbeit mehrte und der Nachwelt weiter gab. Anselm hat der Früh- und Hochscholastik ihr Programm gegeben. Ihm ist die Grundlegung einer einheitlichen Seins-

und Wertmetaphysik gelungen, die im Ordnungsgedanken ihr letztes Fundament hat und die Voraussetzung bildet für die große mittelalterliche Systematik, wie sie uns in den großen Summen der Hochscholastik entgegentritt. Weniger mit Namen genannt, ist doch Anselm für die Entwicklung des abendländischen Denkens kaum weniger bedeutend als sein großer Meister Augustin.

Die Darstellung der Anselmschen Lehre läßt an Klarheit und Gründlichkeit kaum etwas zu wünschen übrig. Die Ausführungen Allers zu dem berühmten „ontologischen“ Gottesargumente haben uns allerdings nicht von dessen Richtigkeit überzeugen können. Gerade der Hinweis, daß man auch die Existenz der *materia prima* „ontologisch“ rechtfertigen könne, scheint mir für Anselms Argument verhängnisvoll zu sein. Faßt man die Materie *als id quo minus cogitari nequit*, so folgt daraus nicht wie Allers annimmt, daß Materie existiert, sondern vielmehr, daß sie keine auergedankliche Wirklichkeit haben kann. Hiermit erscheint Anselms Beweisermethode *ad absurdum* geführt.

Fulda.

E. Hartmann.

**Thomas v. Aquin.** Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt von M. Grabmann. 6., neubearbeitete Auflage. München 1935, Kösel & Pustet. 8°. 225 S. *M* 4,50.

Grabmann gibt uns in seinem Thomasbüchlein einen knappen und klaren Ueberblick über das Leben des Aquinaten, ein kritisches Verzeichnis seiner Schriften, eine eindringende Analyse seiner Denk- und Arbeitsweise und eine eindrucksvolle Schilderung des Ringens seiner Lehre um allgemeine Anerkennung. Die neue Auflage hat den historischen und literarhistorischen Teil auf den Stand der neuesten Forschung gebracht. Auch die Literaturübersicht ist stark erweitert worden. Desgleichen ist ein Verzeichnis der wichtigsten Ausgaben und Uebersetzungen der Werke des hl. Thomas beigegeben.

Das bereits in 6. Auflage erschienene Büchlein hat sich als Einführung in den Geist und in die Lehre des hl. Thomas aufs beste bewährt.

Fulda.

E. Hartmann.

**Die Harmonie des Seins.** Von C. Feckes. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen. Paderborn 1937, F. Schöningh. 8°. 192 S. *M* 4,50

Die Aufgabe des Buches ist es, das metaphysische Weltgebäude des Aquinaten von Stufe zu Stufe nachzuzeichnen. Unter strengem Verzicht auf eigene Spekulation gelingt es ihm, die Ideen des hl. Thomas, der in ungezählten Zitaten zu Wort kommt, in lichtvoller Klarheit vor unseren Augen zu entfalten.

Indem der Verfasser den harmonischen Aufbau des thomistischen Systems von den tiefsten Grundlagen der Seinslehre bis in die letzten Einzelheiten darlegt, zeigt er, daß die Akt-Potenz-Lehre als das beherrschende Ordnungsprinzip dieses Systems anzusehen ist.

Das Büchlein ist allen, die sich mit den Grundgedanken des hl. Thomas vertraut machen wollen, warm zu empfehlen.

Fulda.

E. Hartmann.

**Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffs im Anschluß an das Correctorium „Quare“.** Von Dr. theol.

A. Hufnagel. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, herausg. von Grabmann, Bd. 21, H. 4). Münster i. W. 1935, Aschendorff. 131 S. *M* 6,20.

„In jeder Diözese soll ein Professor der Theologie die Priester unterrichten.“ Dieser kirchlichen Bestimmung des 2. Laterankonzils (1215) haben zuerst die Dominikaner entsprochen. Dem theologischen Unterricht legten sie von Anfang an eine Philosophie zu Grunde. Lange ehe Aristoteles übersetzt und christlichem Denken angepaßt war, faßte Roland von Cremona O. P. nach philosophischen Gesichtspunkten die Theologie zu einer Summa zusammen. Fernerhin bleibt der theologische Gesichtspunkt richtungweisend für die Schulen der Dominikaner und Franziskaner. Beide suchen historisch und philosophisch die ursprüngliche Doktrin ihrer Führer Thomas und Skotus frei zu legen und alle Vorläufer und Nachfahren daraufhin zu untersuchen, inwieweit ihre Lehre zu dem Höhepunkte hinführt, ihn weiter ausgestaltet oder auch von ihm ablenkend abwärts gleitet.

Den Uebergang von Thomas zum Thomismus behandelt H. inbezug auf die Erkenntnislehre, den von Skotus zum Skotismus Roth inbezug auf die Formalunterschiede in Gott. Beide Verfasser ergänzen die Ergebnisse von Schmaus (Lehrunterschiede zwischen Thomas und Skotus) und Longpré (la philosophie du B. Duns Scot.). Es ist Ende des 13., Beginn des 14. Jahrhunderts. Die Ordensschulen sind noch nicht auf bestimmte Lehrpunkte festgelegt. Bei H. ist der Verfasser des Contracorrectoriums (Ende des 13. Jahrh., S. 126) durchaus unabhängig, indem er bald Wilhelm (Oxforder Franziskanerschule), bald Richard Clapwell (Oxforder Dominikanerschule) folgt, bald selbständig die thomistische Lehre organisch weiterbildet. Die ganze Tragweite einzelner Grundsätze, die auch wir erst aus der Geschichte der Philosophie erschließen, lag für die Heroen selbst und ihre Vertreter nicht offen zu Tage. Es geht um die metaphysische Frage, was zu jeder Erkenntnis, gleichviel ob tierisch, menschlich, engelhaft oder göttlich, notwendig gehört. Heutige psychologische und erkenntnistheoretische Gesichtspunkte sind nicht in das Blickfeld einbezogen. Eine zu starke Betonung der Passivität und Objektivität muß von göttlichem Erkennen abstrahieren und rückt zu nahe an den Gegenpol (Fideismus Skeptizismus) heran; die Hervorkehrung freien göttlichen Eingreifens rüttelt an den Gesetzen des stufenmäßigen natürlichen Seins, das auch der Gnadenwirkung als Unterlage dient. H. hat aus dem spröden Material, von dem uns nicht mehr alles in gleicher Weise interessiert, eine auch heute noch willkommene Auslese vorgelegt und sich in der Beschränkung als Meister erwiesen. Philosophiegeschichtlich sind seine Darlegungen (S. 126) interessant.

Löwen.

Bruders S. J.

### **Johannes Keplers wissenschaftliche und philosophische Stellung.**

Von Max Caspar. Schriften der Corona XIII. München-Berlin 1935, Oldenbourg. 37 S. Br. *M* 1,50.

Diese Schrift des bekannten Keplerforschers gibt einen umfassenden Ueberblick über Denken und Schaffen Johannes Keplers, dessen Stellung innerhalb der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge aufgewiesen wird. Caspar zeigt, wie Kepler „seine neuen Ideen in die Zeit hineinwarf und in leidenschaftlicher Wahrheitsliebe für seine Ueberzeugung kämpfte“ (p. 7). Kepler fragt erstmalig nach der Ursache der Planetengesetze und ersetzt so die rein kinematische Beschreibung der Erscheinungen, der noch Kopernikus verhaftet war, durch die dynamische Erklärung. Indem K. nach der Ursache der Planetenbewegungen fragt, führt er einen neuen, echt philosophischen Gedanken in die Wissenschaft ein, ohne sich aber mit einer mechanistischen Naturauffassung zu begnügen. Der Verfasser verdeutlicht uns K.s Geisteshaltung, indem er den teleologischen Gedanken, der K.s wissenschaftliches und philosophisches Werk beherrscht, herausarbeitet. K. ist tief überzeugt davon, daß Sinn und Zweck das Weltgeschehen durchwalten. Diese organisch-zweckbestimmte Naturbetrachtung stellt K. in jene Linie, die in der mittelalterlichen Mystik ihren Anfang nimmt und weiter über die großen deutschen Denker Nikolaus von Cusa, Paracelsus zu Leibniz führt.

Der philosophische Geist, der das Werk des „schwäbischen Platonikers“ durchdringt, offenbart sich auch in seiner ontologischen Auffassung der Mathematik: „Für K. existieren die mathematischen Gestalten als Urbilder im Geiste Gottes von Ewigkeit her“ und der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch vermag „in der Natur die geometrischen, harmonischen Gebilde, nach denen die Natur geschaffen ist, wiederzufinden“ (p. 20 f.)

Von großem Interesse sind Caspars Anschauungen über die Scheidung zwischen wissenschaftlicher Forschung und philosophischem Denken, die in der Zeit nach K. vollzogen wurde. In K.s Persönlichkeit war noch der spekulierende Naturphilosoph und der an der Erfahrung orientierte Naturforscher aufs glücklichste vereint. Der Naturphilosoph, dem es wie K. um den Einbau der Tatsachen in eine in sich geschlossene Weltanschauung geht, wird Caspars Hoffnung auf einen zweiten Kepler, der den Reichtum neuzzeitlicher Forschungsergebnisse zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfaßt, voll und ganz zustimmen,

München.

W. Krampf.

**Bibliographia Kepleriana.** Ein Führer durch das gedruckte Schrifttum von Johannes Kepler. Mit 80 Faksimile. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Max Caspar. München 1936, C. H. Beck. 158 S. Geb. *M* 18,50.

Max Caspar legt mit diesem Buche die Vorarbeit zu einer neuen Gesamtausgabe von Keplers Werken vor, womit der vor mehr als zwei Jahrzehnten von Walther von Dyck gefaßte Plan endlich einen verheißungsvollen Anfang

nimmt. Die Bibliographie „will selbständig die Keplerforschung fördern und zur Vertiefung der Kenntnis von K.s Leben und Leistung beitragen“. (p. 7.) Die große Bedeutung des Buches liegt einerseits in der vollständigen, streng chronologischen Angabe der Titel sämtlicher Originalausgaben und ihrer Neudrucke, anderseits in der Erfassung der späteren Veröffentlichungen aus dem Nachlaß K.s, der Briefausgaben und Uebersetzungen. In einem Anhang ist die wichtigste Literatur über K. zusammengestellt. Eine kostbare Frucht der rastlosen Arbeit Caspars auf dem Felde der Keplerforschung sind seine wichtigen erläuternden Zusätze zu den einzelnen Werken; sie enthalten Angaben über die Entstehungs- und Druckgeschichte der Werke K.s und wollen darüber hinaus „ein möglichst lebendiges Bild von seinem Denken und Schaffen, Leben und Streben vermitteln“ (p. 27).

Die Beigabe von 80 sehr schönen faksimilierten Reproduktionen der Titelblätter sämtlicher Originalausgaben werden die Freude anspruchsvoller Bibliophilen erwecken.

Für die Philosophie- und Wissenschaftshistoriker, die zu den Quellen vorstoßen möchten, wird Caspars Werk ein unentbehrlicher, immer zuverlässiger Führer sein; ein Führer in die Gedankenwelt eines der größten Deutschen, der „einer Zeit, wie der unsrigen, die mit dem nicht mehr auskommt, was sie vorfindet und um eine neue Weltanschauung ringt, mehr zu sagen hat, als viele ahnen“ (p. 31).

München.

W. Krampf.

### **J. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehung zur Gegenwart.**

Von R. Mehlich. (Mit einer Einführung von C. G. Jung). Zürich-Leipzig 1935, Rascher-Verlag. 131 S.

Der eigentliche Wert der vorliegenden interessanten Studie liegt in der erstmaligen Darstellung nicht nur der Seelenlehre sondern der Philosophie des jüngeren Fichte überhaupt. Die historische Einordnung Immanuel Hermann Fichtes zeigt uns den bisher noch wenig beachteten Denker in seinem Verhältnis zur Romantik, zu Leibniz, Kant, Herbart, Hegel, Lotze und zu seinem Vater. Dadurch wird die philosophische Eigenbedeutung des jüngeren Fichte in eine Sicht gerückt, die von der Verfasserin nur noch hätte tiefer ausgewertet werden müssen, wenn das philosophische Gesamtwerk des jüngeren Fichte und seine Bedeutung für seine Psychologie vollbefriedigend erschlossen werden sollte. Sicher wäre die Verfasserin dann auch zu der Erkenntnis gekommen, daß die von ihr gezeichnete Parallele Fichte-Jung doch oft mehr ihren Wünschen als der Wirklichkeit entspricht; denn Jung ist in einem ganz anderen Sinne Romantiker als Fichte, der auch Philosoph war. Trotzdem aber behält die Studie — soweit sie sich mit der Philosophie des jüngeren Fichte auseinandersetzt — ihren Wert, freilich wäre einer weiteren Arbeit auf diesem Gebiete zu wünschen, daß die philosophische Verankerung der Seelenlehre Fichtes stärker berücksichtigt würde.

Bonn.

H. Fels.

**Deutschtum und Christentum bei Fichte.** Von Arnold Gehlen.

Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 78 S.

Die Religionsphilosophie Fichtes ist, wie der Verfasser zeigt, ein aus ihrer Zeit zu verstehender Versuch um eine Wiedererweckung des echten Christentums, nicht etwa aus dem Geiste des Christentums, den man damals kaum noch kannte, sondern aus den Mitteln des zeitgebundenen Denkens. Wenn wir auch heute diesen zweifellos ehrlichen Versuch Fichtes mit Achtung betrachten, so ist doch, wie der Verfasser richtig gesehen hat, darin zuviel des „Veralteten“, „Unglaubhaften“ und „geradezu Irrtümlichen“ enthalten. Da dieses Urteil nach der Darstellung des Verfassers nicht nur für das „Christentum“ sondern auch für das „Deutschtum“ Fichtes gilt, so dürfte die vorliegende Studie für die Lösung der Gegenwartsfragen von keiner besonderen Bedeutung sein.

Bonn.

H. Fels.

**Wilhelm Schuppe.** Akademische Gedenkrede zu seinem 100. Geburtstag am 5. Mai 1936, gehalten von G. Jacoby. Greifswald 1936, L. Bamberg. g. 8. 16 S. *M* 0,80.

Der Verfasser schildert zunächst den Lebensgang W. Schuppes, um sodann in großen Zügen die Grundrisse seines philosophischen Systems zu entwerfen. Schuppe nimmt, so führt er aus, eine eigenartige Mittelstellung zwischen Idealismus und Positivismus ein. Nach Schuppes Lehre ist weder das Bewußtsein für sich noch der Gegenstand für sich das Ursprüngliche, sondern die Wechselbeziehung zwischen beiden. Es gibt keinen Gegenstand ohne Bewußtsein und kein Bewußtsein ohne Gegenstand. Beide gehören untrennbar zusammen.

Eine besondere Rolle spielt in der Philosophie Schuppes das Bewußtsein überhaupt. Dieses erfaßt die Dinge, wie sie an sich sind. Seine Werte sind allgemeingültig. Sein Wille ist die Quelle der Ethik und des Naturrechts. Aus ihm entspringt auch der Staat, der keine andere Aufgabe hat, als im Dienste des Bewußtseins überhaupt für die Gesamtheit der Einzelnen zu sorgen.

Schuppes Gesamtwerk hat zwar eine große Wirkung ausgeübt. — Die damals herrschende Bewußtseinslehre wurde dadurch wesentlich gefördert. — seine Ethik und seine Rechtslehre haben jedoch noch nicht die verdiente Beachtung gefunden.

Die Darstellung der Gedankenwelt Schuppes läßt an Klarheit und Bündigkeit nichts zu wünschen übrig.

E. Hartmann.

**Schopenhauer, Sämtliche Werke.** Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von A. Hübscher. 1. Band. Schriften zur Erkenntnislehre. Leipzig 1937, F. A. Brockhaus. 8. IX, 160, 93 u. 60 S.

Die vorliegende Ausgabe, die zum 150. Geburtstage des Philosophen erscheint, ist eine völlige Neubearbeitung der von Frauenstädt besorgten

„Sämtliche Werke“ Arthur Schopenhauers, in der die Ergebnisse der gesamten neueren Textkritik verwertet sind.

Geblieden ist die Anordnung der Werke nach ihrer zeitlichen Reihenfolge und ihre Verteilung auf sechs Bände. Ein siebter Band, der neu hinzukommt, wird die erste Auflage der Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, die Uebersetzung aller fremdsprachigen Stellen und ein ausführliches Sachregister enthalten (VIII).

Die alte Einleitung Frauenstädt's ist durch eine neue ersetzt, die sich darauf beschränkt, der Ausgabe ihre Stellung in der Textgeschichte anzuweisen. Auch an die Stelle des von Frauenstädt gegebenen „Lebensbildes“ Schopenhauers ist ein neues getreten, das dem heutigen Stand der Forschung Rechnung trägt. Nur einige der von Frauenstädt zuerst veröffentlichten Dokumente sind übernommen worden. Eine Neuerung sind die Bildbeigaben, die den Philosophen in verschiedenen Abschnitten seines Lebens zeigen, sowie eine Handschriftenprobe, die einen Einblick in seine Arbeitsweise gewährt.

Das Buch ist so vorzüglich ausgestattet, daß das Wort des Herausgebers berechtigt erscheint: „Wir hoffen, daß die Form, in der wir heute die *Sämtlichen Werke Schopenhauers* vorlegen, nicht nur die Billigung der zu einem Urteil Berufenen finden werde, sondern auch die Billigung des Meisters selbst gefunden haben würde“ (28)

Fulda.

E. Hartmann.

## V. Vermischtes.

### Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas.

Von Fr. Diekamp. 1. Band: Einleitung in die Dogmatik. — Die Lehre von Gott dem Einen. — Die Lehre von Gott dem Dreieinigen. 7., durchgesehene Aufl. Münster i. W. 1930. gr. 8. XII u. 358 S.

Das nun bereits in 7. Auflage vorliegende Lehrbuch der Dogmatik ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß es sich ganz zu den Prinzipien des hl. Thomas bekennt. Wo über den Aquinaten Meinungsverschiedenheiten bestehen, folgt es durchgehends der thomistischen Schule, die nach seiner Ueberzeugung „stets den engsten Anschluß an ihren Meister zu wahren gesucht hat und sich in diesem Bestreben wiederholt des Beifalls und des Lobes der Päpste erfreuen konnte“ (VIII). Der erste Band bringt nach einer Einleitung, die über Gegenstand, Quellen, Aufgaben, Einteilung und Geschichte der Dogmatik handelt (1—94), die Traktate von Gott dem Einen und von Gott dem Dreieinigen.

Das Buch zeichnet sich aus durch die Klarheit der Darstellung und bietet darum eine lichtvolle Einführung in die Gedankenwelt des hl. Thomas, sowie sie in der nach ihm benannten Schule weiterlebt.

Fulda.

E. Hartmann.

**Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade** nach der Lehre der Scholastik von Joseph Gummersbach S. J. Frankfurt a. M. 1933, Carolus-Druckerei. gr. 8. 352 S. *M* 13,20 brosch.

Früh gewecktes, durch die Anregungen geschätzter Lehrer genährtes Interesse für die christliche Mystik und deren Geschichte veranlaßten den Verfasser zur Abfassung seiner Schrift. Als erste Gesamtbehandlung des in Frage stehenden Problems fand sie bei ihrem Erscheinen in Fachkreisen eine mehr als gewöhnliche Beachtung. Sie verdankt sie nicht zuletzt der darin mit Erfolg erstrebten harmonischen Verbindung der historischen und systematischen Darstellungsweise. Als Führer und Wegweiser bei dieser Behandlung seines Problems wählte sich Verfasser den »doctor eximius et pius« Franz Suarez (1548—1617). Formell erblickt er seine Aufgabe: 1) in der Herausarbeitung der Lehre des Suarez an Hand der Quellen. 2) in der Aufhellung seines Verhältnisses zu früheren Theorien. 3) in der quellenmäßigen Darlegung der Stellungnahme späterer Theologen (bis auf unsere Zeit) zur suarezischen Erklärung. 4) in der spekulativen Würdigung der verschiedenen Lösungsvorschläge und Erarbeitung einer persönlichen Auffassung in unserer Frage.

Mag auch bei der Fülle des vorgelegten Stoffes und der berührten z. T. subtilen Fragen aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie das Studium der Schrift einige Anforderungen an den Leser stellen (Schriftsatz!), so dürfte sich doch der vom Verfasser im Anschluß an Suarez geäußerte Wunsch bewahrheiten: *Ut pietas a veritate fulciri et veritas possit pietatis dulcedine investigari.* (De Myst. vitae Christi, Prooemium.)

Fulda.

Hr. Goebel.

**Reden und Aufsätze.** Von O. Spengler. München, 1937, C. H. Beck. gr. 8. X, 295 S. *M* 6,—.

Der vorliegende Band enthält im wesentlichen alles, was außerhalb der Hauptwerke an Reden und Aufsätzen von Oswald Spengler selbst veröffentlicht oder doch wenigstens in der Formulierung abgeschlossen vorlag. Der größte Teil der hier vereinigten Schriften, die aus einem Zeitraum von über 30 Jahren stammen, sind auf irgend einen äußeren Anlaß hin entstanden. Sie stehen darum in keinem unmittelbaren inneren Zusammenhang und sind in der äußeren Form sehr ungleich. In ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge dargeboten, bieten sie ein deutliches Bild von der Mannigfaltigkeit der Probleme, die Spengler neben der Arbeit an seinen Hauptwerken beschäftigten. Was die Schriften bei aller Mannigfaltigkeit des philosophischen und politischen Inhaltes zusammenhält, ist neben der Einheit des Stiles, die Geschlossenheit der Persönlichkeit, die hinter allem sichtbar wird.

Fulda.

E. Hartmann.