

Rezensionen und Referate.

I. Erkenntnislehre.

Die Erkenntnisbeziehung. Von K. Boldt. Tübingen 1937,

J. C. B. Mohr. gr. 8. 47 S. *M* 1,80.

Der Verfasser schlägt in seinem Bestreben, eine wissenschaftliche Erkenntnislehre zu gewinnen, einen neuen Weg ein, dessen Grundgebot heißt, allezeit den Abstand zu den einzelwissenschaftlichen Ergebnissen zu wahren, der erforderlich ist, um die Selbständigkeit des erkenntnistheoretischen Standpunktes zu begründen.

Boldt nimmt den Ausgangspunkt für seine Untersuchungen von der Betrachtung des Systems der Wissenschaften. Es ist dies ein System der Über- und Nebenordnungen, von dem die folgenden Regeln gelten: Zwei Wissenschaften sind einander übergeordnet, wenn ihre Wirklichkeitsaussagen sich ausschließen und ihre Grenzen bei der Erfassung gegebener Individualitäten ineinanderlaufen. Wissenschaften sind nebengeordnet, wenn ihre Wirklichkeitsaussagen vereinbar sind und ihre Grenzen exakt gegeneinander bestimmt werden können (15). Die nähere Untersuchung zeigt, daß alle Verhältnisse der Klassifikation auf ein einziges zurückzuführen sind, das zwar die verschiedensten Formen annimmt, dennoch aber im allgemeinsten Sinne immer das gleiche ist: die Bestimmung eines Gegebenen durch einen in gewisser Weise immer abstrakten Begriff (35). Hierin besteht nach dem Verfasser die ursprüngliche Erkenntnisbeziehung. Diese Beziehung ist, so führt er aus, mit dem Bewußtsein gegeben, das seinerseits als Monade im Sinne Leibnizens aufzufassen ist. Im Gesetze der Monade sind von Anfang an alle möglichen Erkenntnisse eines Subjektes festgelegt. Die Monaden sind fensterlos durch eine transzendente Kluft voneinander getrennte Wesen.

Der Verfasser ist der Überzeugung, im wesentlichen mit Leibniz übereinzustimmen, dessen System zwar heute fast allgemein abgelehnt werde, aber vor allen konkurrierenden Auffassungen den Vorzug der größeren Allgemeinheit habe. Die zukünftige Forschung soll, so erklärt er, entscheiden, welche Lösung des Erkenntnisproblems die vollständigste Begründung gibt; denn dies ist der letzte Maßstab, den es für die Richtigkeit jeder Lösung gibt.

Fulda.

E. Hartmann.

Saggio di una metafisica dell'esperienza. Da G. Bontadini. Milano 1938, Vita e Pensiero. gr. 8. 304 p. 20 L.

Der Verfasser bemüht sich in seinem durch Originalität und Scharfsinn ausgezeichneten Werke um die erkenntnistheoretische Grundlegung der Metaphysik. In dem Ausdruck Metaphysik der Erfahrung bedeutet Erfahrung das Leben selbst, insofern es ein uns unmittelbar gegebener Gegenstand ist. Um das Wesen und den Sinn des Lebens festzustellen, muß man die Beziehung des Lebens zum Absoluten aufdecken. Dabei ist die Alternative zu entscheiden: Ist das Leben selbst das Absolute oder müssen wir, um das Absolute zu erreichen, über das Leben hinausgehen? Nachdem der Verfasser die Geschichte dieses Problems durch die Jahrhunderte verfolgt hat, zeigt er, daß seine Lösung vor allem von der Wahl des rechten Ausgangspunktes der Untersuchung abhängt. Dieser deckt sich weder mit dem Realismus noch mit dem Idealismus. Er liegt vielmehr im reinen Erkennen als der Einheit des actu intelligere und des actu intelligibile. Von hier aus sucht sich der Verfasser seinen Weg durch die Immanenz zur Transzendenz zu bahnen. Der erste Band bringt nur die Vorarbeiten zur Lösung des Problems. Die definitive Widerlegung der Immanenzlehre und die eigentliche Metaphysik der Erfahrung sind einem zweiten Bande vorbehalten.

Fulda.

E. Hartmann.

Naturwissenschaft und Metaphysik. Abhandlungen zum Gedächtnis des 100. Geburtstages von Franz Brentano. Bd. 1. Brünn und Leipzig 1939, R. M. Rohrer. gr. 8^o. 198 S. M 9,50.

Es handelt sich hier um eine Reihe von Abhandlungen, die auf der für den 21. April 1938 vorgesehenen, aber auf einen gelegeneren Zeitpunkt verschobenen Tagung der Brentano-Gesellschaft in Prag zum Vortrag kommen sollten. Diese Aufsätze, die ein Bild der Nachwirkung Brentanoschen Gedankengutes in seiner Anwendung auf die verschiedensten Punkte der Gegenwartsphilosophie bieten, erscheinen in zwei Bänden. Der erste, hier vorliegende, enthält eine Auseinandersetzung der Brentanoschen Erkenntnistheorie und Methodik mit modernen Strömungen, insbesondere dem Neopositivismus und der Relativitätstheorie.

Sehr lesenswert ist der Aufsatz von R. Fürth *Der Streit um die Deutung der Relativitätstheorie*. Hier wird die Tragweite der Theorie genau abgegrenzt und der Nachweis erbracht, daß ein wirklicher Widerspruch zwischen Philosophie und Physik hier nicht besteht. Man kann alle Aussagen dieser Theorie, die heute gefestigter als je dasteht (13), so formulieren, daß sie von jedem Philosophen akzeptiert werden kann. — Die folgende Arbeit von O. Kraus *Über die Mißdeutungen der Relativitätstheorie* enthält eine Überprüfung und Richtigstellung seiner früheren Kritik der Relativitätstheorie und eine Herausarbeitung der verschiedenen Deutungen, welche die Formeln der Relativitätstheorie erfahren haben. Wenn dabei der zwar triviale, aber überaus anschauliche Vergleich Borns als widerspruchsvoll und

verwirrend abgelehnt wird (41), so dürfte dieses Urteil in einer Ver-
kennung des *tertium comparationis* seinen Grund haben. — A. K a s t i l
gibt eine historische und systematische Darstellung der Zeit-
lehre Brentanos. Hier wird zum ersten Male seine Lehre von der
Relativität der Zeit- und Raumanschauung und der Absolutheit der
transzendenten Raum- und Zeit-Differenzen dargelegt. — R. S t r o h a l
bringt in seinem Aufsatz *Das Scheinbare und das Wirkliche* eine
Auseinandersetzung mit dem Wirklichkeitsbegriff der Neopositivisten
und zeigt, wie der Mangel einer tiefer erfaßten deskriptiven Psychologie
dem Neopositivismus das Verständnis für eine Reihe philosophischer
Begriffe versperrt und ihn zu keiner befriedigenden Lösung der
ihm noch vorschwebenden Probleme kommen läßt. F. L i n k e erör-
tert in seinem Aufsatz *Neopositivismus und Intentionalität* die Frage
nach dem Grunde unseres Vertrauens auf das Gedächtnis. Daran
schließt sich eine Abhandlung von E. R o g g e *Traum, Wirklichkeit,
Gott* über die Wirklichkeitsfrage und das Gedächtnisproblem im Zu-
sammenhang mit der klassischen Fragestellung der Überwindung des
Solipsismus.

F u l d a.

E. Hartmann.

II. Anthropologie.

Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthro-
pologie von W. S o m b a r t. Berlin-Charlottenburg 2. 1938, Buch-
holz & Weißwange. 8. XXIII, 462 S. *M* 12,—.

Im ersten Teil seines inhaltsreichen Werkes betrachtet der Ver-
fasser den Menschen in seiner abstrakten Allgemeinheit. Das was den
Menschen zum Menschen macht, ist der Geist. Der Geist ist es, der
Ziele setzt und Mittel wählt, der die Sprache schafft und die Gesell-
schaft gestaltet. Von allen Werken des Geistes ist die Sprache das
gewaltigste. Sie verbindet die Menschen in Raum und Zeit und er-
möglicht den Aufbau der Kultur. Mit größter Entschiedenheit wendet
sich der Verfasser gegen alle Versuche, die menschliche Sprache auf
tierische Laute zurückzuführen. „Es kann,“ so sagt er, „solchem Un-
fug gegenüber die Wesensverschiedenheit zwischen menschlicher
Sprache und tierischem Lautgeben nicht scharf genug betont werden“
(72). Man kann die Schöpfungen des menschlichen Geistes zusam-
menfassen unter dem Gesichtspunkte der Kultur. Die Kulturgüter
werden unterschieden in Sachgüter, Ordnungen und geistige Güter.
In der Technik sieht der Verfasser keinen besonderen Kulturbereich.
Sie ist kein durch eine Kulturidee zur Einheit zusammengefaßter Be-
zirk sondern steht allen Kulturbereichen als Mittel zum Zweck gegen-
über. Sie ist das Allmittel zum Aufbau der Kultur. Der Besitz der Technik
ist ein Wesensmerkmal des Menschen. Das Tier hat keine Technik,
es benutzt keine Werkzeuge. Sombart prüft die Beweise, die von W.
Köhler für die Werkzeugnutzung der Tiere vorgelegt werden. Das
Ergebnis geht dahin, daß sich auch hier das Tier nicht aus dem Na-
turzusammenhang, in den es triebhaft kausal eingeordnet ist, heraus-
zuheben vermag (48 ff.). — Daran schließt sich eine Darstellung der
Wandlungen des Menschenbildes im Laufe der Geschichte. Bereits im

klassischen Altertum hat Aristoteles über das Wesen des Menschen alles gesagt, was zu sagen war. „Alle Psychologen der Zukunft konnten entweder nur die Gedanken des Aristoteles wiederholen, oder sie konnten Irrtümer verbreiten, indem sie von seiner Lehre abwichen“ (90). Indem in der Neuzeit das naturwissenschaftliche Denken zur Herrschaft gelangte, ging der Begriff des Geistes weithin verloren. Es wäre aber verkehrt zu glauben, der Animalismus habe den Hominismus völlig vedrängt. Das zeigt der Überblick über die Vertreter des Hominismus vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart, d. h. jener Gelehrten, die den Menschen als ein Geschöpf sui generis betrachten, „das aus dem Naturganzen herausfällt und seine eigenen Bahnen wandelt“ (109).

Der zweite Teil führt den Titel *Menschen und Völker*. Er handelt von den individuellen Verschiedenheiten der Menschen und der Völker. Hier werden die verschiedenen Wege dargelegt, auf denen man zur Menschenkenntnis zu gelangen suchte und die Ergebnisse, zu denen man gekommen ist. Er selbst bekennt sich zu einer Dreiteilung der Menschheit, die folgendermaßen unterscheidet: „es gibt eine winzige kleine Oberschicht von Menschen, in denen Geist oder Güte oder Schönheit in aller Mächtigkeit walten. Dann kommt eine ziemlich breite Schicht mittelmäßig begabter, plumper, selbstsüchtiger, aber zu allerhand Verrichtungen tüchtiger Menschen, aus denen die homines politici, die Beamten, die Wirtschaftsführer, die Gelehrten, die Lehrer und Erzieher in ihrer großen Mehrzahl hervorgehen und denen dann die große Masse, die überhaupt keine besonderen Fähigkeiten aufweist, untergelagert ist. Die Kulturen der Menschheit werden im wesentlichen dadurch bestimmt, welche dieser drei Schichten den Ton angibt“ (151).

Was den Begriff des Volkes angeht, so grenzt Sombart drei Volkheiten gegeneinander ab: Das Staatsvolk, das Sprachvolk und das Grundvolk. Nur das Staatsvolk stellt eine reale geistige Einheit dar, weil es das einzige ist, das von einem geistigen Bande zusammengehalten wird. Eingehend wird sodann über die Verschiedenheit der Völker gehandelt. Die wichtigsten Einteilungen der Völker werden vorgeführt und beurteilt. Wenn schon einer rationellen Einteilung die größten Schwierigkeiten entgegenstehen, dann gilt dies noch mehr von der Wertung. Die echten Werte sind schwer zu fassen und gegeneinander abzuschätzen. Wir müssen uns mit dem summarischen Urteil begnügen, daß es hochwertige und minderwertige Völker gibt, und daß sich jedes Volk bemühen soll, die ihm eigenen Werte zur Verwirklichung zu bringen (273).

Der dritte Teil behandelt das Werden und zwar das Werden der Menschheit, der Völker und der Einzelpersonen. Das Auftreten des Menschen auf Erden ist für die Naturwissenschaft ein unlösbares Rätsel. „Der Mensch kann nicht durch allmähliche Umbildung in unmerklicher Wandlung aus einem anderen Wesen entstanden sein; vielmehr ist der Mensch erschaffen, in einem einmaligen Schöpfungsakte, so daß er plötzlich in der Welt war. Wie dieser Schöpfungsakt getätigt ist, entzieht sich unserem menschlichen Wissen“ (295). Die

Fortpflanzung des Menschen ist kein Naturprozeß, sondern eine Willensbetätigung des Menschen, die an bestimmte Naturbedingungen gebunden ist (305).

Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der Unterjochung der Natur durch den Menschen. Diese vollzieht sich, wie der Verfasser darlegt, in drei Formen: in der Eroberung der Erde durch den Menschen, in der Umgestaltung der Erde durch den Menschen und nicht zuletzt durch den Sieg des Menschen über das Leben. Von besonderem Interesse ist der Sieg des Menschen über das Leben. Er siegt über das Leben dadurch, daß er es vernichtet — ganze Floren und Faunen hat der Mensch vernichtet — und dadurch, daß er immer neue Mittel ausfindig macht, das Leben zu erhalten und zu fördern. Eine weitere Form, in der sich der Sieg über das Leben äußert, besteht in der fortschreitenden Ersetzung des Lebens durch Geistesgebilde aller Art. Gerade hierin sieht der Vf. ein überaus wichtiges Moment im Werdegang der Menschheit. In dem Maße, wie der Mensch sich mit Kunstgebilden an der Stelle lebendiger Organismen umgibt und sich in den Dienst geistiger Systeme stellt, verliert sein eigenes Leben den Rhythmus: er wird selbst ein Automat mit künstlichem Getriebe, was sich bis in seine körperliche Haltung erstreckt. Je mehr der Geist sich objektiviert, umso mehr wird der subjektive Geist ausgeschaltet. „So kehrt der Mensch in einen Zustand der Primitivität und Animalität zurück, in den ihn — seltsame Ironie! — eine übersteigerte Geistigkeit versetzt hat“ (339).

Wie entstehen die Völker? Geht man aus von einer Mehrheit von rassereinen Stämmen, dann vollzieht sich die Volksbildung durch Häufung, Vermischung und Anpassung (356 ff.). Dazu kommen noch weitere Faktoren, die zur Gestaltung des Volkes beitragen, z. B. Religion, Staat, Technik, gemeinsam erlebte Geschichte und Sprache. Von allen Theorien der Volksbildung scheint dem Verfasser die Zweivölker-Theorie die beste zu sein, wonach ein eroberendes und ein erobertes Volk in ihrer Vereinigung eine höhere Kulturentwicklung eingeleitet haben (378).

Was den Werdegang der Einzelperson angeht, so erfährt die Bedeutung des Milieus und der Vererbung eine eingehende Würdigung. Sombart wendet sich hier vor allem gegen jene Biologen, welche geistige Eigenschaften dem Erbgut zurechnen. Zu den vererbaren Eigenschaften gehören Gesamthaltung, Habitus, alle Eigenschaften der Sinne, ferner die Eigenschaften, die Klages Ausdruckserscheinungen nennt, soweit sie nicht geistig bedingt sind. Alles geistig Bedingte ist von der Vererbung ausgeschlossen.

Das Buch schließt mit der Feststellung „daß der Mensch ein Wesen ist, das zwischen Welten angehört und dessen Los es ist, diese Zwiespältigkeit zwischen Geist und Natur in sich zu tragen und mit ihr zu ringen bis zum Tode. Sein ganzes Dasein ist eine Auseinandersetzung seines geistigen Wesens mit naturhaften Bindungen“ (432).

So ist das ganze Werk Sombarts nichts anderes als die allseitige Entfaltung der alten scholastischen Definition: homo est animal rationale.

E. Hartmann.

Schicksal und Saelde. Der Mensch im irdischen Geheimnis. Von Günther Müller. Salzburg 1939, Otto Müller. 8°. 262 S. *M* 5,80.

Aus dunkeln Tiefen, aus dem mütterlichen Quellgrund der Erde quillt unser Dasein. Eine bestimmte Seinshabe ist von hier jedem Menschen mitgegeben, die sich in den Wechselfällen des Lebens durchhält. Diese Seinshabe, die als Keim eine „geheimnisvolle Einheit von Grundquell, Dasein und Sosein, von Müssen, Dürfen und Können“ ist, diese „Anlage von Dasein und Werdekraft und Rechtheit“ bezeichnet G. Müller in Anlehnung an ein altdeutsches Wort als *Saelde*. Sie ist wie ein dunkles, rätselhaftes Schicksal. Aber aus dem mütterlichen Urgrund spricht doch auch die „Stimme des Vaters“, d. h. die Stimme Gottes, der den Daseinsgrund mit allen seinen Möglichkeiten geschaffen hat. Damit fällt ein Lichtstrahl in das Dunkel des Schicksals. Aufgabe des Menschen ist es, sein Leben gemäß der eigenen *Saelde* zu leben. Nicht ein allgemeines Gesetz, sondern die individuelle *Saelde* ist ihm als Richtschnur gegeben, die aber als solche auch dem Gesetz des Ganzen entspricht, da sie derselben Quelle entstammt. Der Mensch ist nicht willenlos der überkommenen Daseinshabe als Schicksal ausgeliefert, durch Erkenntnis und Wille vermag er innerhalb gewisser Grenzen seinen Lebensweg selbst zu bestimmen.

Der Verfasser entwickelt diese Gedanken nicht in streng logischer Folge, sondern in lose aneinander gereihten Betrachtungen, indem er den Glauben an die *Saelde* und die Auswirkung der *Saelde* in den lebensvollen Gestalten der Sagas, der Volksmärchen und der großen Dichtungen vor Augen führt. Gegenüber dem pessimistischen Urteil, daß im Leben nur ein rätselhafter Zufall entscheide oder gar alles Leben wesentlich Leiden und Zerstörung sei, bekennt er sich selbst zu dem Glauben an ein in allem waltendes gütiges Geschick, einem Glauben, den auch in der pessimistischen Literatur immer wieder durchbricht: „Aus der Unsäglichkeit des allumfassenden Abgrundes tönt nicht nur die väterliche Stimme mit ihrem Ruf ins Dasein. Es tönt aus ihm auch das Wort des Lebens, Urgestalt aller wirklichen Liebe; das Wort des Lebens, das die irdische Unzulänglichkeit und Schuld als Sünde enthüllt und zugleich aus der unsäglich Kraft der unirdisch ursprünglichen Liebe überwindet.“ (S. 262.)

Aus reicher Lebenserfahrung und tiefem Schauen geboren, gibt das Buch tiefe Blicke in das dunkle Geheimnis des Lebens.

Pelplin (Westpreußen).

F. Sawicki.

III. Psychologie der Kunst.

Psychologie der Kunst. Von R. Müller-Freienfels. Bd. 3. *Die Psychologie der einzelnen Künste*. München 1938, E. Reinhardt. gr. 8. 160 S. *M* 3,80.

Der vorliegende Band, mit dem die *Psychologie der Kunst* von Müller-Freienfels ihren Abschluß findet, ist so gehalten, daß er auch ohne Kenntnis der früheren Bände voll verständlich ist. Er ist der reichhaltigste Teil des Gesamtwerkes. In ihm werden die einzelnen

Sonderkünste: die Tanzkunst, Dichtung, Musik, Ornamentik, Baukunst, Plastik und Malerei getrennt behandelt, jedoch so, das durch ständigen Vergleich sowohl das Gemeinsame wie das Unterscheidende der Einzelkünste sichtbar wird.

Unter Kunst versteht der Verfasser jede Betätigung und deren Produkte, die ästhetische Wirkungen erzeugen können. Was er uns in seinem Buche bietet, ist keine Ästhetik im normativen Sinne, keine Lehre von allgemein gültigen Werten, sondern es ist eine Psychologie der Kunst. „Er will nicht Vorschriften machen, nur beschreiben, erkennen, verstehen“ (12). Es dürfte kein zweites Buch geben, das in solcher Kürze den gesamten Kreis der Kunst durchschreitet und die wesentlichen Fragen der Psychologie der Kunst beleuchtet.

F u l d a.

E. Hartmann.

IV. Geschichte der Philosophie.

a) Philosophie des Altertums.

La Morale antique. Par Léon Robin, Professeur à la Sorbonne.

Nouvelle Encyclopédie philosophique. Collection dirigée par H. Delacroix, Doyen de la Faculté des Lettres de Paris. Paris 1938, Felix Alcan. 181 S.

Die Ausführungen haben nicht den Charakter einer Untersuchung, sondern den des französischen Essays. Das Buch will nicht eigentlich eine Geschichte der antiken Ethik bieten, sondern greift einige Hauptprobleme heraus, um zu zeigen, welche Entwicklung sie im Zusammenhang mit dem Wandel der sozialen, politischen und religiösen Verhältnisse durchlaufen haben; und auch dies nur skizzenhaft, nicht in fortlaufenden und festgeschlossenen Gedankenreihen. Neue Ergebnisse sind darnach kaum zu erwarten. Dennoch folgt der Leser den Erörterungen gerne; französische Darstellungskunst macht die Lektüre zum Genuß. Es handelt sich um die Fragen nach dem Wesen des Guten, nach dem Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit und nach den seelischen Grundlagen des sittlichen Handelns. Einer der ältesten Versuche, die Vielheit sittlicher Vorschriften auf eine einheitliche Idee zurückzuführen und so das gemeinsame Wesen alles Guten zu bestimmen, kommt in dem *μυθὸν ἀγαν* zum Ausdruck, in der Forderung, in allem Tun und Treiben Maß zu halten; das Übermaß ist nach der positiven wie nach der negativen Seite verkehrt; ein guter Teil der ethischen Spekulation ist solchen Erwägungen gewidmet. Der Verfasser stellt sich vor die Frage: Was hat die Philosophie aus dem Volksbewußtsein gemacht? Eine Fragestellung, die dem Charakter der griechischen Ethik angemessen ist. Diese Ethik wächst in der Tat aus dem lebendigen Bewußtsein heraus, aus dem Bestreben, die tatsächlichen Bewußtseinsaussagen zu erfassen und zu begründen; besonders auf die bedeutendste Erscheinung der griechischen Ethik, auf die aristotelische

Ethik, findet diese Charakteristik uneingeschränkte Anwendung. Die Meinung jedoch, daß Aristoteles auf dieser Grundlage keine gesicherten, über eine bloße Wahrscheinlichkeit erhabenen Abmachungen zu treffen vermag, bedeutet eine Verkennung des geschichtlichen Tatbestandes. So groß, wie der Verfasser annimmt, ist der Abstand zwischen Plato und Aristoteles in diesem Punkte nicht. Noch weniger ist die Darstellung der aristotelischen Lehre über das Verhältnis von Moral und Glückseligkeit geglückt; hier schlechthin von einem Eudämonismus zu reden, geht in keiner Weise an. Nicht so liegt das Verhältnis, daß das Wesen des Guten mit Hilfe des Glückseligkeitsgedankens verdeutlicht wird, sondern umgekehrt: Vom Tugendbegriff aus dringt Aristoteles in das Wesen der Glückseligkeit ein. Ebenso wenig trifft es darum zu, daß die Glückseligkeit mit Hilfe der Lustidee bestimmt wird; wieder liegt das Verhältnis umgekehrt: Die Lust oder Befriedigung setzt die sittliche Vollkommenheit als den Kern der Glückseligkeit schon voraus. Richtig ist, daß Aristoteles mit Plato die Aufgabe der Erziehung darin erblickt, das natürliche Streben nach Lust und Freude gemäß den sittlichen Normen zu gestalten; aber gerade auch diese Auffassung läßt nicht die Lust, sondern die Sittlichkeit als den beherrschenden Faktor erscheinen. Begreiflich, daß sich R. für ermächtigt hält, die aristotelische Lustlehre mehrfach mit der epikureischen zusammenzustellen; nur hätte er nicht unterlassen sollen, auch die weite Kluft, welche die beiden Ethiker voneinander trennt, gebührend zur Geltung zu bringen. Im übrigen ist seine Darstellung in dieser Materie keine einheitliche; die Tatsache, daß die Glückseligkeit für Aristoteles ihren Grund in der Tugend hat, ist ihm nicht völlig entgangen; den Mangel an Geschlossenheit statt in der eigenen Darstellung bei Aristoteles selber zu suchen, ist jedoch unberechtigt.

Der Verfasser schließt mit einem kurzen Ausblick auf die geschichtliche Bedeutung der antiken Ethik, wobei er weniger an das Mittelalter als an die Neuzeit denkt; und speziell in Frankreich hat der Humanismus gerade auch auf ethischem Gebiete zu einer Neubelebung antiker Ideen geführt; nicht bloß die platonische, sondern auch die epikureische und die stoische Ethik, findet empfängliche Geister. Epiktet erlebt im 16. Jahrhundert noch einmal eine Blüteperiode. Ist Montaigne dem Epikureismus und der Stoa ungefähr im gleichen Maße verpflichtet, so hält sich Gassendi mehr an Epikur, Descartes mehr an die Stoa, während Malebranche vom Platonismus beherrscht ist, Hobbes und Rousseau von Lukrez angeregt werden. Auf Kant scheinen manche Briefe Senecas eingewirkt zu haben, während die moderne Wohlfahrtsmoral nicht erst seit John Stewart Mill, sondern von jeher in Epikur einen Geistesverwandten erkennt. Strenggenommen, so heißt es zuletzt, erlöschen die Ideen in der Welt nicht, sondern wechseln nur die Erscheinung und den Schauplatz. Aristoteles kommt bei diesem historischen Ueberblick zu kurz, nicht bloß, was das Mittelalter, sondern auch, was die Neuzeit angeht. Kein Zweifel, daß die aristotelische Ethik die anderen ethischen Systeme des Altertumes wie an sachlicher, so auch an historischer Bedeu-

tung überragt. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht, soweit die Neuzeit in Betracht kommt, Peter Petersens ausgezeichnetes Werk: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig 1921.

Eichstätt.

Michael Wittmann.

La Question Platonicienne. Par R. Schaeerer. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues. Neuchâtel 1938. Fr. 60,—.

In der Einleitung bekundet der Verfasser als seine Absicht nicht die Stellungnahme zu irgend einem der Probleme, die sich für die moderne Forschung mit dem Namen und Werk Platons verbinden, sondern die Beantwortung der Frage, warum Platon so schwer zu verstehen ist. Es geht ihm um eine Klärung des Verhältnisses von literarischer Form und gedanklichem Gehalt in den Dialogen. Bei dieser Fragestellung ist es selbstverständlich, daß der Künstler Platon im Vordergrund der Betrachtung steht und die Behandlung seiner Ästhetik einen breiten Raum einnimmt. Und hier finden sich anregende Untersuchungen über Scherz und Ernst in den Dialogen, über Platons Stellung zur Dichtung, über seine Stellung zur Literatur überhaupt. Aber bald erheben sich grundsätzliche Bedenken, ob der Ausgangspunkt von der literarischen Form zum gewünschten Ziel zu führen vermag. Es ist sicher eine häufig zu wenig beachtete Tatsache, daß die Dialoge in ihrer Anlage stark auf den jeweiligen Gesprächspartner und dessen Fähigkeiten Rücksicht nehmen, daß sie damit notwendigerweise die inneren Wandlungen Platons nur indirekt spiegeln. Aber darf man dann so weit gehen, in Platon zunächst den Künstler und erst in zweiter Linie den Denker zu sehen? Darf man die Ergebnislosigkeit der Jugenddialoge wirklich nur der Tatsache zuschreiben, daß die Gesprächspartner weniger dialektische Schulung haben und Sokrates ihnen ziemlich freien Lauf läßt? In seinem Schlußwort erwähnt Schaeerer mit warmen Worten die entwicklungsgeschichtlichen Arbeiten über Platon. Aber entzieht er ihnen nicht den Boden, wenn nur der Wechsel des Gesichtspunkts als Schlüssel für eine Entwicklung des Autors zugelassen werden soll? Sind die Dialoge wirklich in erster Linie Kunstwerke und formt nur das pädagogische Bemühen des Sokrates, dieser oder jener mehr oder weniger begabten Individualität den Weg zum höchsten Gut zu eröffnen, den Aufbau des Dialogs oder sind sie ein gewiß in künstlerische Form gekleideter Niederschlag eines gedanklichen Ringens, das sich zu seinem Ausdruck die passenden Gesprächsteilnehmer wählt? Diese Frage ist für Schaeerer bereits vor der Untersuchung im ersten Sinn entschieden. Immerhin, das Buch meldet mit aller Entschiedenheit die Notwendigkeit an, bei der Würdigung der Dialoge auch auf die künstlerische Absicht des Verfassers zu achten und wenn diese Forderung mit einer starken Einseitigkeit erhoben wird, so tut das ihrer Berechtigung keinen Abbruch.

Bad Hals.

P. Wipert.

Ontwickelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles. Een historisch-philosophische Studie door F. J. C. J. Nuyens S. J. Nijmegen-Utrecht 1939, Dekker & van de Vegt. gr. 8. 345 p. Fl. 4,75.

In der neueren Zeit ist man mehr als je bemüht, die großen Denker in ihrer Entwicklung zu begreifen. Was den Stagiriten betrifft, so war es Jaeger, der als erster den Versuch machte, zu zeigen, daß vom Platonismus der Jugendwerke bis zum System der Lehrbücher ein allmähliches Wachstum stattgefunden hat. Jaeger hat seine Untersuchungen nur auf die Metaphysik, Ethik und Politik angewandt, die Psychologie hat er ganz übergangen. Der Verfasser hat nun gerade die Psychologie gewählt, um den Entwicklungsgang des Aristoteles aufzuzeigen. Er geht aus von dem Dialog *Eudemos*, in dem wir noch die platonische Auffassung der Seele finden, und sucht den Weg zu bestimmen, der von hier aus zu der endgültigen Seelenlehre im Buche *De Anima* führt. Indem er als einziges Kriterium der Entwicklung der aristotelischen Lehre die Auffassung vom Leib-Seele-Verhältnis in den Lebewesen ansieht, gelingt es ihm, die verschiedenen Werke chronologisch zu ordnen, je nachdem sie mehr mit dem *Eudemos* oder mit *de Anima* übereinstimmen. Es zeigt sich, daß bei Aristoteles Geist und Seele um so mehr auseinander traten, je mehr sich Leib und Seele zur Einheit verbinden. Zu einer befriedigenden Leib-Seele-Synthese in der menschlichen Persönlichkeit ist der Stagirite nicht gelangt. Er kommt ferner zu dem Ergebnis, daß der jüngste Teil der Metaphysik den Traktat *De Anima* voraussetzt und also nach diesem Werke datiert werden muß. Daraus folgt — im Gegensatz zu Jaegers These —, daß Aristoteles bis ans Ende Metaphysiker geblieben ist. Auch in Bezug auf die Authentizität der aristotelischen Werke werden wichtige Einsichten gewonnen. Der Verfasser betont mit Recht, daß seine Ergebnisse einen nur vorläufigen Charakter tragen und durch Parallelforschungen — vor allem über den Gottesbegriff und das Verhältnis des Stagiriten zu Platon — ergänzt werden müssen.

F u l d a.

E. Hartmann.

b) Mittelalterliche Philosophie.

Die Grundlagen des menschlichen Handelns. 11. Bd. der deutsch-lateinischen Thomasausgabe. Übersetzung von H. Christmann O. P. und Fr. Utz O. P. Kommentar von Fr. Utz. Salzburg 1940, Pustet.

Die phänomenologische Betrachtung des Sittlichen, unter Anlehnung an bekannte Vorbilder auch von christlichen Ethikern mit Erfolg geübt, hat uns manches neu, manches neuartig gezeigt. Doch besteht dabei Gefahr, daß unter der Fülle des Ausbreiteten der Blick für das einigende Band, für den einheitschaffenden Wurzelgrund des Vielen verlorengeht. Zu sehr sieht man alles in der Form des Nebeneinander und findet nicht die bestehende Über- und Unterordnung.

Darum bietet die in den tragenden Grund des Sittlichen vorstößende Untersuchung, wie sie in dem oben angegebenen Kommentar zu I. II. 49—70 vorliegt, eine wertvolle und willkommene Ergänzung. Die Übersetzung des lateinischen Textes ist ohne gesuchte Neubildungen in einer dem heutigen Sprachgefühl entsprechenden Weise gefertigt. Der selbständig durchdachte, das „Gehaben“ in noch größere Zusammenhänge stellende Kommentar verbindet in glücklicher Weise die spekulative und geschichtliche Betrachtung der Frage. So gewinnt man gründlichen Aufschluß über das Wesen des Gehabens im allgemeinen und den übernatürlichen Tugendorganismus im besonderen, über seine Bedeutung für das natürlich und übernatürlich vollgute Menschenleben. Man sieht, wie die weitgehend von Aristoteles übernommene, philosophische Lehre vom Gehaben unter den Händen des hl. Thomas in wichtigen Punkten theologisch geformt und weitergebildet wird, und man bedauert mit dem Verfasser, daß die eingegossenen Kardinaltugenden damals noch nicht die ihrer Stellung entsprechende Behandlung erfahren konnten.

Die Lehre vom Gehaben, letztlich in der Akt-Potenztheorie begründet, braucht die neueren Ergebnisse der experimentellen Psychologie nicht zu fürchten. Ohne Grenzüberschreitung läßt sich von dieser Seite wohl kaum etwas dagegen vorbringen, oder gar ihre Überflüssigkeit erweisen. Ja, das Gehaben ist die beste Voraussetzung für die Zugkraft der von der experimentellen Psychologie mit Recht hervorgehobenen, für das sittliche Leben so bedeutsamen großen Idee, und die ist auch wieder deren Wirkung. Vielleicht hätte die schöne Arbeit an Lebensnähe noch gewonnen, wenn an einzelnen Stellen die Gegenwartsproblematik stärker hereingezogen worden wäre, wenn z. B. beim Klugheitsurteil die Theorie vom Vorziehen des höheren Wertes, wie Fr. Brentano und andere sie vertreten, und bei der Darstellung des sittlichen Apriori, wie die Scholastik es versteht, die Ansicht Kants, M. Schelers und N. Hartmanns Berücksichtigung gefunden hätte. Aber auch so ist ein guter Schritt zur Erschließung der den Heutigen vielfach unbekanntten Lehre vom Gehaben gemacht.

Hennef.

J. Endres C. ss. R.

Mistici del Duecento e del Trecento. A cura di Arrigo Livasti.
Milano, Rizzoli & C. 8. 1025 p.

Das Buch bietet uns die bedeutendsten mystischen Schriften, die innerhalb 250 Jahren (von Innozenz III. bis zu Simone da Cascina, also in der Zeit von 1160—1412) in Italien erschienen sind, Schriften, die zum großen Teil den flämischen, holländischen und deutschen mystischen Schriften dieser Zeit ebenbürtig sind. Jeder der hier vertretenen Mystiker hat, so führt der Verfasser aus, seinen eigenen Charakter, den allerdings nur jene Leser würdigen können, die über religiöse Erfahrungen verfügen. Die Mystik der genannten Zeit ist zum größten Teil franziskanisch und dominikanisch. Ihr innerster Kern ist gegeben durch den ursprünglichen Franziskanismus, durch jene Männer, die lange vor Leibniz an die prästabilierte Harmonie aller Dinge glaubten und sich als Monaden unter Monaden fühlten, aller-

dings als Monaden mit weitgeöffneten Fenstern und Türen. Die Sammlung umfaßt Schriften folgender Mystiker: Innocenzo III., San Francesco, Beato Egidio, San Bonaventura, Jacopone da Todì, Giacomo da Milano, Angela da Foligno, Giovanni della Verna, Ugo Panziera, Angelo Clareno, Giordano da Pisa, Domenico Cavalca, Simone Fidati da Cascia, Jacopo Passavanti, Giovanni Colombini, Giovanni dalle Celle, Caterina da Siena, Agnolo Torini, Simone da Cascina.

Es handelt sich um keine kritische Textausgabe, doch hat der Herausgeber die besten für ihn erreichbaren Handschriften und Drucke herangezogen. Kurze Anmerkungen unterrichten den Leser über die Persönlichkeit der Mystiker und erläutern schwierige Texte.

Fulda.

E. Hartmann.

Katharina von Genua. Von L. Sertorius. Lebensbild und geistige Gestalt. Ihre Werke. München 1939, Kösel-Pustet. kl. 8. 266 S. *№* 6,30.

Der Verfasser hat mit ebensoviel Sachkenntnis wie Liebe das Lebensbild und die geistige Gestalt der hl. Katharina von Genua gezeichnet, jener Mystikerin, die vielleicht die schönste Verkörperung der Caritas darstellt, der St. Paulus im 1. Korintherbrief seinen Hymnus gesungen hat.

Er stützt sich dabei vor allem auf die Forschungen des englischen Religionspsychologen Bacon Hügel, der uns in seinem großen Werk *The Mystical Element of Religion* das Bild Katharinas bis in die persönlichsten Einzelheiten verständlich gemacht hat. Bei der Auswahl der sogenannten „Werke“ der Heiligen hat der „Traktat vom Fegfeuer“ als die bedeutendste und originellste Lehre der Heiligen eine vollständige Wiedergabe erfahren. Dagegen ist der „Dialog“, der nur als indirektes Erbe Katharinas anzusehen ist, stark gekürzt worden.

Fulda.

E. Hartmann.

c) Neuere Philosophie.

Tommaso Campanella, Epilogo Magno. Testo italiano inedito con le varianti dei codici e delle edizioni latine a cura di Carmelo Ottaviano. Roma 1939, Reale Accademia d'Italia. 608 p. 50 L.

C. Ottaviano schenkt uns in dem vorliegenden Buche eine kritische Ausgabe des *Epilogo Magno* des Thomas Campanella, jenes seltsamen Mannes, der die modernen experimentelle Naturforschung vorwegnimmt und zugleich dem naivsten astrologischen Aberglauben huldigt, der den Stagiriten auf das heftigste bekämpft und zugleich das Werk des Aquinaten fortzusetzen behauptet.

Die neue Textgestaltung beruht auf dem sorgfältigen Studium der beiden uns erhaltenen reichlich fehlerhaften Handschriften. Sie wird durch einen dreifachen kritischen Apparat im einzelnen gerechtfertigt und ist mit einem fünffachen Index versehen, der den Gebrauch des Buches erleichtert und fruchtbar macht. Besonders wertvoll ist die 177 Seiten zählende Einleitung, die eine erschöpfende Inhaltsangabe

des Epilogo bietet und uns mit den neuesten Arbeiten über Campa-
nella innerhalb und außerhalb Italiens bekannt macht.

F u l d a.

E. Hartmann.

Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Dargestellt
von M. Wundt. Tübingen 1939, J. C. B. Mohr. gr. 8^o. XXVI,
288 S. *M* 14,—.

Die in den herkömmlichen Darstellungen der Geschichte der
deutschen Philosophie zwischen Melanchthon und Leibniz klaffende
Lücke wird ausgefüllt durch das vorliegende M. W u n d t s Buch über
die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Das Buch ist
umso dankenswerter, als sich gerade von hier aus der Zugang zur
deutschen Philosophie erschließt, die trotz aller Einflüsse aus dem
Auslande im ganzen doch in stetiger Entwicklung aus jener Schul-
metaphysik hervorgegangen ist.

Die Rückkehr zur Schulmetaphysik setzte nach Wundt um das
Jahr 1600 ein. Hervorgegangen aus einer Vereinigung humanistischer
und mittelalterlich-scholastischer Bestrebungen, verbreitete sie sich
bald über ganz Europa und beherrschte überall den Schulunterricht.
Sie bildet die Brücke zwischen zwei Zeitaltern. Bis zu ihr erstreckt
sich die Wirkung des Mittelalters und von ihr aus reichen die Wir-
kungen bis zum 18. Jahrhundert.

Im ersten Hauptstück seines Werkes behandelt Wundt, gestützt
auf eingehende Quellenforschung, die einzelnen „Hochschulen“ mit
ihren Lehrern und Schriften. Es sind dies sieben reformierte und acht
lutherische Hochschulen, die vorwiegend katholischen Hochschulen
Süddeutschlands werden übergangen.

Das zweite Hauptstück ist dem „sachlichen Gehalt“ gewidmet.
An der Hand zweier Begriffe, die für jede Philosophie von entschei-
dender Bedeutung sind, der Begriffe des Seins und der Erkenntnis,
dringt der Verfasser in die Gedankenwelt einiger führender Männer
der Schulmetaphysik ein. Hierbei stellt er fest, daß die Ideen dieser
Männer nicht nur auf die Richtungen der Aufklärung, sondern auch
auf die Hochzeit der deutschen Philosophie vorausweisen und so
das wichtige Bindeglied zwischen den beiden großen Zeitaltern ger-
manischer Weltdeutung bilden (263).

Der Verfasser ist sich der Schranken dieser Philosophie wohl
bewußt — als ausgesprochene Schulwissenschaft betreibt sie kaum
eigene Forschung, sondern hat ihre ganze Arbeit auf den Unter-
richt eingestellt, auch überläßt sie die Entscheidung der letzten
Gründe der ihr übergeordneten Theologie — hält es aber doch für
notwendig, gewisse Vorurteile zu beseitigen, die der gerechten Wür-
digung jener Zeit im Wege stehen.

Man erhebt gegen die Philosophie des 17. Jahrhunderts den Vor-
wurf, es habe in ihr keine wahre Wissenschaft gegeben, da man sich
nur auf die Lehrmeinungen der Vergangenheit gestützt und keine
eigene Meinung vorzubringen gewagt habe. Dieser Vorwurf ist unbe-
rechtigt. Wundt zeigt, daß von einem schülerhaften Anschluß an
Aristoteles keine Rede sein kann. Die Lehrbücher knüpfen zwar an

Aristoteles an, bewegen sich aber in dessen Erklärung durchaus frei. Ja, es handelt sich hier um den ersten selbständigen Einsatz der Philosophie seit den Rückschlägen, die sie durch Humanismus und Reformation erlitten hatte. Daraus wuchs in Deutschland die Aufklärung hervor, an die wieder Kant anknüpfte. Gerade für Deutschland handelt es sich um den ersten Ansatz einer selbständigen Philosophie (11).

Sehr lehrreich ist die Gegenüberstellung der deutschen Schulmetaphysik und des Kartesianismus, bei dem die erstere nicht zu ihrem Nachteil abschneidet.

Die Scholastik geht, so lesen wir S. 19, vom Sein aus, Descartes vom Ich. Dem *sum cogitans* Descartes steht das *ens qua ens* der Scholastik gegenüber. Die eine Denkweise ist ichbezogen, die andere sachbezogen. Nach der ganzen objektiven Wendung der neuesten Philosophie werden wir heute eher geneigt und fähig sein, auch der scholastischen Haltung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Man wird darüber hinaus sagen dürfen, daß die sachbezogene Haltung in gewissem Sinne die weitere ist, denn ob alles Sein auch erkannt zu werden vermag, steht zunächst dahin, unzweifelhaft dagegen ist alles Erkennen auch ein Sein. Dazu kommt noch ein Weiteres: die Entwicklung der Philosophie von Descartes bis Kant ist beherrscht vom Einfluß der strengen Naturwissenschaft. Das Weltbild dieser Wissenschaft zu begründen, gilt als ihre Aufgabe. Nun hat aber diese Betrachtungsweise ihre Grenzen. Sie vermag nur eine bestimmte Seite der Welt zu fassen, und was darüber hinausliegt, fällt unter den Tisch. Ihre Aufmerksamkeit gilt nur jenen Beziehungen, die sich ganz in Zahlenverhältnisse, also in Verhältnisse, die dem Denken völlig durchsichtig sind, auflösen lassen. Ganz anders die Schulphilosophie. Ihre Aufmerksamkeit ist unmittelbar auf das Sein gerichtet; sie nimmt das Sein in seiner Fülle. Ihr Gegenstand ist der erfüllte Inhalt und nicht die leere Größenbeziehung. Diese ist ihr nur eine bestimmte Weise des Seins und nicht mehr berechtigt als alle anderen sich am Sein offenbarenden Weisen (23).

Ferner ist zu sagen: Die von Descartes ausgehende Bewegung der Philosophie sucht die Wirklichkeit dadurch zu erklären, daß sie sie in Teile zerlegt. Dabei wird von allen höheren Gestaltungskräften abgesehen; ja für die Gestalten wird gar keine besondere Erklärung gesucht, sondern sie sollen von selber aus dem Zusammenwirken der Teile entstehen. Im Gegensatz dazu hält die Schulphilosophie an dem aristotelischen Formbegriff fest. Ihr ist alle Wirklichkeit geformter Stoff, wobei die Form sich nicht von selber aus dem Stoff ergibt, sondern eine Ursache eigener Art ist. Ihr Denken ist ein Denken in Ganzheiten und Gestalten, im Gegensatz zu dem Teildenken der anderen.

Ferner kennt sie keine „Richtungen“ im Sinne der westeuropäischen Philosophie. Ihre Aufmerksamkeit gilt immer dem Ganzen und ihr Streben ist es, jede Frage allseitig zu erfassen. Einem solchen Geiste ist jede Einseitigkeit fremd. Der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus ist noch nicht auseinander getreten. Trotz

des empiristischen Ausgangs der Erkenntnis ist das Ziel rationalistisch (26).

Endlich wird noch betont, daß die Scholastik die Welt immer im Zusammenhang mit Gott sieht, das Endliche begründet im Unendlichen, während die westeuropäische Philosophie immer mehr darauf ausgeht, die Welt nur aus sich zu erklären. Das ist, wie Wundt mit Recht bemerkt, selbstverständlich für die Naturwissenschaft, genügt aber nicht für die Philosophie, die nach dem Grunde der Welt fragt. „Ihr sollte es immer gewiß bleiben, daß das Endliche nur aus dem Ewigen erklärt werden kann.“ (28).

Wir haben über das einleitende Kapitel des Buches eingehender berichtet, weil sich die Vorurteile, die man gegen die Scholastik des 17. Jahrhunderts hegt, im wesentlichen decken mit den Vorurteilen, die auch heute noch der gerechten Würdigung der scholastischen Philosophie im Wege stehen.

F u l d a.

E. Hartmann.

Cristiano Wolff e il Razionalismo precritico. Da M. Campo. In Pubblicazioni dell' Università catholica del S. Cuore. 2 Bände. Milano 1939. 8. XIX u. 684 S. L 50,—.

Über Christian Wolff und den vorkritischen Rationalismus war bis jetzt von italienischer Seite kein größeres Werk vorhanden. Diese Lücke ist durch die glänzende Arbeit von Campo aufs beste ausgefüllt. Verfasser behandelt in vier großen Abschnitten: Logik und Ontologie, Welt und Seele, Ethik, Gott die ganze Philosophie Wolffs. Von besonderer Wichtigkeit erschienen uns die Kapitel über das Sein und über Gott. Der allgemeine Seinsbegriff: daseinsfreies Sosein zeigt, daß sich der Schwerpunkt vom actus essendi auf die widerspruchslose, denkmögliche Wesenheit verlagert hat. Die letzte historische Wurzel dieser Auffassung sieht C. wie schon vor ihm Maréchal und Marc in Plato und dann im Mittelalter bei Duns Skotus. Der Doctor Subtilis hat wohl am schärfsten von allen Scholastikern den Begriff des reinen Soseins herausgearbeitet. Freilich darf man dabei nicht übersehen, daß bei Sk. noch irgendwie eine Tendenz zum Dasein in der Wesenheit bereitliegt. Die weiteren Folgerungen, die C. aus dem skotistischen Seinsbegriff und seiner Univokation zieht (Agnostizismus und Pantheismus), beruhen auf einem nicht gerechtfertigten Ineinsetzen der skotistischen Terminologie mit derjenigen der Tradition und treffen daher keineswegs die Substanz der skotistischen Lehre. Doch zurück zu Wolff. Die auf dieser Essenzontologie sich aufbauende Theodizee trägt folgende Züge. Anscheinend geht Wolff den gleichen Weg wie alle Realisten: von Welt und Seele zu Gott. Da aber bei ihm die Welt nur eine ideale Soseinswelt ist, kann Gott als deren letzter Grund nur eine ideale Einheit bilden. Der reale Schöpfergott ist von dieser Basis aus nicht erreichbar. Der andere Gottesbeweis aus der Seele wird deshalb von W. gewählt, weil von hier aus leichter zu den göttlichen Attributen: Verstand, Wille etc. vorgestoßen werden kann. Doch sehen wir auch hier W. nur von einer allgemein-möglichen Seele her seine Beweise führen, statt von der

konkret-individuellen. Das Ergebnis ist demnach auch hier nur ein *idales ens absolutum*. Bei dem Übergang von *ens necessarium* zu *ens perfectissimum* benutzt W. unter anderm auch den leibnizschen Gedanken einer besten Welterschöpfung, die, einmal angenommen, ein *ens perfectissimum* verlangt. Neben diesem systematischen Aufriß, der sich nicht nur auf die lateinischen, sondern auch die deutschen Werke W.s stützt, erhalten wir auch noch interessante Durchblicke auf die Vorgänger und Zeitgenossen W.s (Descartes, Leibniz, Tschirnhaus, Hobbes, Malebranche, Thomasius u. a.). Desgleichen, wenn auch sehr vorsichtig und zurückhaltend, werden die Linien zu Kant und dem Idealismus aufgezeigt. Alles in allem gesehen darf man dem Verfasser zu seinem Werk gratulieren und mit Erwartung künftigen Arbeiten entgegensehen.

R o m.

Barth.

Kant im Urteil Nietzsches. Von O. Ackermann. Tübingen 1939, J. C. B. Mohr. gr. 8. 70 S. *M* 4,20.

Es kam dem Verfasser nicht nur darauf an, Nietzsches Äußerungen über Kant zusammenzustellen und zu ordnen, sondern vor allem war die Bedeutung herauszuarbeiten, welche die Auseinandersetzung mit Kant für Nietzsche selbst hatte. Der junge Nietzsche achtete und verehrte Kant als den Vorläufer und Wegbereiter Schopenhauers. Aber dieses Kantbild konnte die Krise des Jahres 1876 nicht überstehen. Kant wird jetzt Nietzsches großer Gegner, bei dessen Bekämpfung dieser seine eigenen Einsichten gewinnt und vertieft. Wie umfassend und grundsätzlich schließlich die Ablehnung der Kritischen Philosophie bei Nietzsche ist, wird in der vorliegenden Arbeit auf dem Gebiete der Erkenntnislehre und Ethik, der Anthropologie und Psychologie, der Geschichts- und Naturphilosophie gezeigt.

Mit grimmigem Zynismus sucht Nietzsche Kants Philosophie zu zersetzen, da sie dazu mißbraucht werden kann, das in seinen Augen schlimmste Verbrechen am Leben zu decken, „aus dem Menschen eine Maschine zu machen“. Ebenso fällt Kant, „dem Königsberger Chinesen“, die über Europa heraufziehende „zahme Barbarei“ zur Last (55).

Nietzsche hat übrigens Kant nicht selbst studiert, die Grundlagen seiner Polemik bilden die kritischen Bemerkungen Schopenhauers zu Kant.

F u l d a.

E. Hartmann.

Die Idee des Gesetzes in der praktischen Vernunft. Von Heinrich Hadlich. Schriften der Albertus-Universität. Herausgeg. vom Königsberger Universitätsbund. Geisteswissenschaftliche Reihe, Bd. 11. Königsberg (Pr.) u. Berlin W. 35 1938, Ost-Europa-Verlag. 90 S. *M* 4,—.

Ein moderner Kulturkritiker, Otto Flake, sieht in der Frage, ob „Bindung“ oder „Nichtbindung“, „das Grundproblem der Zeit“. Kant und Nietzsche dürfen als die Repräsentanten der beiden einander entgegengesetzten Denkrichtungen betrachtet werden; dort

strengste Gebundenheit, kategorischer Imperativ, Rigorismus der Pflicht, hier Ungebundenheit, Immoralismus, Umwertung aller Werte. Beide Denkrichtungen sind beherrschende Lebensmächte geworden, ringen miteinander um die Herrschaft über das Leben. Das Machtverhältnis zwischen beiden ist nicht unverändert geblieben, der kategorische Imperativ hat an Bedeutung verloren, der Einfluß Nietzsches hat ihm Eintrag getan. Hat sich Kant begnügt, der religiösen Begründung der Moral, dem göttlichen Gebot zu Gunsten des autonomen Sittengesetzes den Krieg zu erklären, so ist die Zeit zum Kampf gegen das Gesetz überhaupt übergegangen; aus der autonomen Moral will eine „gesetzesfreie“ Sittlichkeit werden. Die Zersetzung des sittlichen Bewußtseins schreitet voran; wie vorerst der Pflichtgedanke, so ist jetzt auch der Gesetzesgedanke in den Prozeß der Auflösung eingetreten. Herbert Spiegelberg hat mit einem nicht geringen Aufgebot von Kenntnissen versucht, zu einer gesetzesfreien Ethik in Geschichte und Leben, Vergangenheit und Gegenwart die Grundlagen zu gewinnen; ein Versuch, der jedoch als mißlungen betrachtet werden muß. So bedeutsam die Ausrüstung ist, die Spiegelberg mitbringt, so entschieden fordern seine Methoden und Gedankengänge den Widerspruch heraus; im Dienste eines willkürlichen, auf allzu begrenzter Grundlage ruhenden Gesetzesbegriffes wurden sowohl die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins als auch die der Geschichte immer wieder und in einem nicht geringen Ausmaße vergewaltigt.¹⁾ Das ist die Zeitlage, aus der die Schrift Hadlichs hervorgeht. Die Lebensordnung als solche und ihre Verbindlichkeit will der Verfasser so wenig antasten wie Spiegelberg; „denn immer bedeutet die Verletzung der Ordnung den Untergang.“ Aber auch das Bemühen um eine gesetzesfreie Sittlichkeit hat er mit Spiegelberg gemein; und was die geschichtlichen Stützpunkte einer solchen Ethik angeht, hält er im Hinblick auf Spiegelberg weitere Untersuchungen für überflüssig, eine Annahme, die nach dem Gesagten vor der Kritik in keiner Weise standhält. Hadlichs Darlegungen drehen sich um den Gesetzesbegriff Kants, um eine Ethik also, die diesem Begriffe eine besonders scharfe Ausprägung gegeben hat; dennoch will Hadlich zu einer Deutung der Kantischen Auffassung gelangen, die einer Ausschaltung des Gesetzesgedankens gleichkommt. Daß er sich mit diesen Bemühungen nicht auf dem Boden der geschichtlichen Tatsachen bewegt, ist zweifellos; das Interesse und Bestreben, auf diesem Boden zu bleiben, wird vermißt. Statt dessen wird die Lehre Kants von Anfang an mit Gedankenelementen vermengt, die einer anderen Welt, etwa der Existenzphilosophie der Gegenwart, entnommen sind. Wenn die Ordnung aus dem „Ganzen des Seins“ hergeleitet und beleuchtet werden soll, so daß hierdurch der Mensch in das „Ganze des Seins“ gebunden erscheint, so hat ein solcher Gesetzesbegriff nichts mit Kant zu tun. Ebenso ferne liegt es Kant, das Gesetz als „Form der Existenz“ oder bloß als Idee zu bestimmen; mag der Philosoph das reine Vernunftgesetz auch als Form und Idee kennzeichnen, so sind diese Mo-

¹⁾ Philos. Jahrbuch 1938, 292 ff.

mente durchaus nicht dazu bestimmt, an die Stelle des Gesetzes zu treten und den Gesetzescharakter zu verdrängen. Auch der Umstand, daß Kant das Gesetz mit der Freiheit in engen Zusammenhang bringt, bedeutet keinerlei Abschwächung der Gesetzesnatur; vielmehr gewinnt er im Zusammenhang mit dem Gesetz den Freiheitsgedanken gerade dadurch, daß er im Gesetz einen Befehl, ein Gebot, eine Aufforderung und so einen Appell an die Freiheit erkennt. Mit der Meinung, daß bei Kant der Gesetzesgedanke nur einen verkümmerten Ausdruck gefunden hat, will es wenig harmonieren, wenn Hadlich annimmt, daß Kant hierbei auf einer religiös-abendländischen, von Augustin herrührenden, zuletzt vom Dekalog getragenen Tradition fußt; „das Auseinandertreten zweier verschiedener Daseinshaltungen wird sichtbar, für deren eine das mosaische Gesetz die Form bietet, während für die Idee als die Form der anderen das griechische Gesetz das Paradigma ist“; der christliche Gesetzesbegriff soll durch den vermeintlich griechischen, der kategorische Imperativ durch die Idee abgelöst werden. Dafür, daß Kants Gesetzesbegriff nicht in der Natur der Dinge wurzelt, sondern auf eine geschichtliche Tradition, zuletzt auf die mosaische Gesetzgebung zurückgeht, wird Schopenhauer als Gewährsmann angeführt; der unmittelbare Gewährsmann ist jedoch Spiegelberg. Indessen wird von allen übersehen, daß eine solche Annahme mit den geschichtlichen Tatsachen nirgends in Einklang zu bringen ist; hat eine umfangreiche religionswissenschaftliche Forschung dargetan, daß bei allen Völkern, bei den Natur- und Urvölkern so gut wie bei den Kulturvölkern, Gott als Gesetzgeber erscheint, so zeigt die Geschichte der Philosophie, daß auch den Griechen und Römern der Gesetzesgedanke vollkommen geläufig ist. Nicht bloß die Bekenner einer geoffenbarten Religion tragen diesen Gedanken in sich, die Menschheit überhaupt fühlt sich durch das Gesetz verpflichtet; eine Tatsache, die darauf hinweist, daß der Gesetzesgedanke nicht auf einer freien Anordnung beruht, sondern tiefer wurzelt, schon mit der natürlichen Weltordnung gegeben ist. Mag dieser Gedanke im Bereich der geoffenbarten Religion neue Grundlagen gewinnen, so trifft es doch nicht zu, daß er erst innerhalb dieses Bereiches aufgekommen ist; die Lehre vom Gesetz zieht sich durch das ganze Altertum hindurch. Ja, die stoische Ethik ist geradezu von diesem Gedanken beherrscht, ein Tatbestand, an dem auch Spiegelberg nicht vorbeigehen konnte; wenn er aber meint: „das wirkliche Eindringen des Gesetzes in die Ethik beginnt erst mit der Stoa“, so ist diese Angabe weder mit einer Herleitung des Gesetzes aus dem Dekalog noch mit dem sonst von Spiegelberg anerkannten, allgemein „üblichen Theonomismus“ in Einklang zu bringen; auch Spiegelberg muß der Tatsache Rechnung tragen, daß der Gesetzesgedanke einen Bestandteil des allgemeinen Bewußtseins darstellt. Hätte Hadlich Spiegelbergs Ausführungen genauer verfolgt, so hätte ihm nicht entgehen können, daß hierin keine einheitliche Darstellung der Tatbestände zum Ausdruck gelangt. Die Behauptung, daß der Gesetzesgedanke ein den Griechen und Germanen innerlich fremdes Bewußtseinselement bedeutet, findet in den historischen Tatsachen keinen

Halt. Schopenhauer und Hadlich haben nur darin recht, daß der im sittlichen Bewußtsein der Menschheit lebendige Gesetzesgedanke ein religiöses Element in sich schließt, ohne religiöse Grundlage und Weltanschauung, wie die Geschichte der autonomen Moral beweist, nicht restlos zu erklären ist; hierbei jedoch speziell an die geoffenbarte Religion oder an den Dekalog zu denken, wird durch die Universalität jenes Gedankens verwehrt. Auch darin urteilt Schopenhauer richtig, daß Kants autonome Moral dem kategorischen Imperativ den notwendigen Halt genommen hat; die seitherige geschichtliche Entwicklung enthält auch hierfür den Beweis; ein Zusammenhang zwischen dem Gesetzesgedanken und dem Dekalog läßt sich aber auch daraus nicht erschließen, sondern nur ein Zusammenhang mit religiöser Denkweise überhaupt. Willkürlich geht der Verfasser mit den geschichtlichen Tatsachen auch um, wenn er gar das *καθόλου* des Aristoteles mit dem abendländischen und Kantischen Gesetzesbegriff in Zusammenhang bringen möchte; in Wahrheit kann von solchen Zusammenhängen keine Rede sein.

Eichstätt.

Michael Wittmann.

Hegel über Offenbarung, Kirche und Philosophie. Von Gustav E. Müller, Professor an der Staatsuniversität Oklahoma. München 1939, E. Reinhardt. 8°. 60 S. *M* 1,80.

Ähnlich wie das Buch *Der Mensch im Sein* (Suttgart 1938) ist auch die vorliegende Schrift von G. E. Müller aus Gastvorlesungen in Bern entstanden. Sie ist getragen von der Ueberzeugung, daß Hegels Religionsphilosophie einen dauernd gültigen Gehalt hat. Diesen Gehalt will der Verfasser dem Leser erschließen. Er berücksichtigt dabei nicht bloß die späteren systematischen Werke, sondern auch die von Nohl herausgegebenen *Theologischen Jugendschriften* Hegels, aus denen noch ein lebendigeres religiöses Empfinden spricht.

Die wahre Religion hat bekanntlich nach Hegel denselben Inhalt wie die Philosophie, sie enthält die absolute Wahrheit in der Form der sinnlichen Vorstellung, während die Philosophie sie begrifflich erfaßt. Das Christentum ist die absolute Religion. In der Gestalt geschichtlicher Heilstatsachen erschließt es ewige Wahrheiten. Das Zentraldogma von der Menschwerdung Gottes offenbart das tiefste Geheimnis der Religion: daß Gott selbst in die Welt eintritt und sie dadurch mit sich versöhnt. So werden auch die andern Mysterien des Glaubens als metaphysische Wahrheiten gedeutet. Die Vorstellung drängt zu begrifflicher Erfassung. Der Begriff erfaßt ihren tieferen Sinn, er ersetzt aber die Vorstellung ebensowenig wie die chemische Formel das wirkliche Wasser. Er würde sonst die lebendige Religion zerstören.

Hegels Religionsphilosophie ist gewiß eine tief sinnige Deutung der christlichen Mysterien. Die Frage ist nur, wie der Glaube an die Heilstatsachen als solche fortbestehen soll, wenn sie zu bloßen Symbolen ewiger metaphysischer Wahrheiten umgedeutet werden.

Pelplin (Westpreußen).

F. Sawicki.

d) Philosophie der Gegenwart.

Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Von J. Hessen.

Rossenburg a. N. 1940, Badische Verlagsbuchhandl. 164 S. *M* 3,50.

Die Neuauflage des vor anderthalb Dezennien in der „Samm- lung Kösl“ erschienenen Bändchens, das seit vielen Jahren vergriffen war, wird von allen Seiten lebhaft begrüßt werden, bietet es doch eine kurze und klare Darstellung und zugleich eine besonnene Kritik der philosophischen Strömungen der Gegenwart. Der Verfasser hat sich, wie er im Vorwort betont, nicht nur bemüht, alle das Antlitz der Gegenwartsphilosophie prägenden Strömungen in ihrem objektiven Gedanken- gut darzustellen, er will auch den Leser zur kritischen Stellungnahme anleiten. Daß hierbei der subjektive Standpunkt des Verfassers zum Ausdruck kommt, ist nicht verwunderlich. Am meisten ist dies wohl der Fall in dem ersten Kapitel, das der neuscholastischen Philosophie gewidmet ist. Hier unterscheidet Hessen drei Richtungen: eine konservative, für welche die Scholastik absolute Geltung besitzt, eine fortschrittliche, die sich um eine Synthese der Grundlagen der aristotelisch-thomistischen Philosophie mit den gesicherten Ergebnissen der modernen Forschung bemüht und einer modernen, die kein Bedenken trägt, selbst an den Grundlagen jener Philosophie einschneidende Kritik zu üben. Sich selbst rechnet er zu dieser letzten Richtung. — Aber wenn die moderne Richtung selbst die Grundlagen der Scholastik in Zweifel zieht, mit welchem Rechte wird sie dann noch zur Neuscholastik gerechnet?

Bsonderes Interesse wird der „neuscholastische“ Leser dem letzten Kapitel des Büchleins zuwenden, das die neue Ontologie behandelt. Ihre wichtigsten Vertreter sind N. Hartmann und G. Jacoby. Hessen bezeichnet Jacobys Ontologie zum Unterschiede von der phänomenologischen Hartmanns als eine begriffsanalytische. Beide Ontologien ergänzen sich in vieler Hinsicht. Dabei erweist sich, wie Hessen ausführt, Jacobys Ontologie als die tiefer schürfende, weil sie der Frage des Absoluten nicht aus dem Wege geht, sondern die Idee des Absoluten Geistes als letzten Erklärungsgrund für bestimmte ontologische Sachverhalte in die philosophische Betrachtung einführt (154).

F u l d a.

E. Hartmann

V. Vermischtes.

Philosophie und Glaube. Von Heinz Zimmermann. München

1938, Dunker & Humblot. 8^o. 145 S. *M* 2,80.

Heinz Zimmermann nimmt das alte Problem „Glauben und Wissen“ noch einmal auf, um es einer grundsätzlichen Lösung entgegenzuführen. Er findet die Lösung auf dem Boden seiner „Philosophie der Verbindung“, wie er sie schon in dem Werke *Der Befreier, Eine Begegnung mit Kant* (München 1930) entwickelt hat. Die im Geiste Kants gehaltenen Grundgedanken sind folgende: Das Wesen der Dinge selbst ist uns verschlossen. Unser Wissen erfaßt immer nur Ver-

bindungen. Hier baut sich nun architektonisch ein Reich von Gewißenheiten auf, angefangen von der sinnlichen Wahrnehmung, die uns in gegenständlicher Erkenntnis die räumlich-zeitliche Welt der Einzeldinge erschließt, bis hinauf zum Reich der Werte und letztlin dem Unbedingten, das reine Verbindung ohne gegenständlichen Inhalt ist. Das ist die Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis, die nur die Tatsache des Unbedingten feststellt, ohne es inhaltlich bestimmen zu können. Das Unbedingte ist für uns das schlechthin Unbegreifliche. Aufschluß darüber gibt uns der Glaube, das durch Offenbarung begründete Wissen. Immerhin vermag die Philosophie aus dem Begriff des Unbedingten gewisse grundsätzliche Bestimmungen Gottes abzuleiten. Wenn Gott existiert und wenn er das Unbedingte ist, so muß er der Einzige sein, ferner über allem Raum und aller Zeit, der allmächtige Schöpfer alles Seins. Dieser reine Monotheismus steht nicht im Widerspruch mit der Philosophie, die das Unbegreifliche nicht erfassen, aber auch nicht ausschließen kann. Auch die Offenbarung Gottes in Christus, das Geheimnis des Gottmenschen ist für die menschliche Vernunft etwas Unbegreifliches, das sie aber deshalb nicht als unmöglich bezeichnen kann.

Der Verfasser bewährt sich in seiner „Philosophie der Verbindung“ wie auch in ihrer Anwendung auf das Problem des Glaubens als scharfsinnigen Denker. Es ist ein kühnes Unternehmen, die Philosophie bis unter das Kreuz zu führen. Der philosophia perennis scheint sein an Kant orientiertes Denken allerdings fernzustehen. Wenn man aber berücksichtigt, wie nahe selbst Thomas v. Aquin der theologia negativa steht, und wie andererseits der Verfasser als Philosoph doch zu den Grundbestimmungen des Monotheismus vordringt, so ergeben sich bedeutsame Verbindungslinien.

Pelplin (Westpreußen).

F. Sawicki

Christentum und gesundes Seelenleben. Von G. Siegmund.

Paderborn 1940, Schöningh. 16. 184 S. *M* 2,40.

Die Heilkraft des Christentums für seelisch Leidende aufzuzeigen und ihnen zu einem gesunden Seelenleben zu verhelfen, ist die Absicht des vorliegenden Büchleins. Das erste Kapitel handelt von der „Unruhe des Menschen zu Gott“. Es zeigt, daß diese Unruhe auch dem modernen Menschen nicht fremd ist, ja daß sie gerade in der Dichtung der jüngsten Vergangenheit in erschütternder Weise zum Ausdruck kommt. Gott ist es, so wird weiter ausgeführt, der dem menschlichen Leben einen Sinn gibt und der das Bedürfnis des Menschen nach einem absoluten Werte stillt. Wird das Streben von Gott abgezogen, so kommt es zu einer Spaltung des Seelenlebens: Die Richtung des bewußten Lebens ist dann eine andere als die des natürlichen Seelengrundes. Zugleich wird einem Geschöpfe die Stelle angewiesen, die nur dem Unendlichen gebührt. Für die tiefe Unseligkeit, die daraus entspringt, werden uns Tolstoi und Strindberg als klassische Zeugen vorgeführt. Was das nach Gott gerichtete Streben aus seiner Richtung bringt, ist vor allem der Hochmut: Der Mensch will sein Sein und seinen Wert nur sich selbst verdanken. Als Bei-

spiel dieser Hybris tritt uns Nietzsche entgegen, der in seinem Zarathustra den tiefsten Grund seines Unglaubens offenbart: „daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter“.

Das zweite Kapitel handelt von Gott dem „Vater“. Zwei Weltanschauungen stehen sich feindlich gegenüber. Auf der einen Seite steht der Glaube an den persönlichen Gott, dem man Liebe und Vertrauen entgegenbringen, auf der anderen der Glaube an das blinde Schicksal, vor dem man nur Grauen und Angst empfinden kann. Es ist wie der Verfasser durch einen historischen Rückblick zeigt, irrig zu meinen, die Echtheit deutscher Art verlange es, daß man den Glauben an den christlichen Schöpfergott durch den Glauben an das unpersonliche Schicksal überwinde. Es ist ferner eine unbestreitbare Tatsache, daß die Lehre Jesu vom Vater gerade in der deutschen Seele ihr schönstes Echo gefunden und in der deutschen Mystik ihre edelste Blüte gebracht hat. In den folgenden Kapiteln wird gezeigt, wie ein durch Stauung der Affekte oder durch Schuldbewußtsein zerrüttetes Seelenleben durch die Heilmittel des Christentums seine Genesung finden kann. Daran schließen sich mit dem Thema des Buches nur in lockerem Zusammenhang stehende Ausführungen über Kinderfehler als Hemmungen des Lebens und seelische Zwangsleiden. Ein weiteres Kapitel handelt von dem Rausche als unechter Erfüllung des Lebens. Der Verfasser wirft hier die Frage auf, wie es komme, daß die Rauschsucht so viele Menschen in ihren Bann zieht. Die Antwort lautet: Der Rausch verspricht dem Menschen Erlösung aus der Enge seiner Alltagswelt. Im Rausche fühlt er sich mit dem Unendlichen verbunden. Die Zeit steht ihm still, die Ewigkeit ist angebrochen. Das macht den dämonischen Reiz des Rausches aus. An die Stelle dieser unechten Lebenserfüllung, deren Gefahren anschaulich geschildert werden, hat, wie das letzte Kapitel ausführt, die echte Lebenserfüllung zu treten, die das Leben nach der über ihm stehenden göttlichen Idee zum Kunstwerk gestaltet und ihm Ewigkeitswert verleiht.

Wir wünschen dem vortrefflichen Büchlein einen weiten Leserkreis.

Fulda.

E. Hartmann.

Das ewige Recht. Von der Gerechtigkeit Gottes und der Menschen.

Erzählungen und Balladen. Zusammengestellt von A. H. Berning.

Paderborn, Bonifacius-Druckerei. kl. 8. 477 S. Lwd. *M* 5,70.

Das vorliegende Büchlein steht im Dienste der Idee des Rechtes und der Gerechtigkeit. Es enthält sorgfältig ausgewählte Erzählungen und Dichtungen älterer und neuerer Zeit, die alle auf denselben Grundton gestimmt sind. Sie zeigen in immer neuer Weise, wie die Gerechtigkeit das Fundament der Volksgemeinschaft ist. Es wurden bei der Auswahl solche Stücke bevorzugt, die entweder literarisch besonders wertvoll sind oder besonders interessante Durchblicke durch die deutsche Kulturgeschichte gewähren.

Fulda.

E. Hartmann.