

Rezensionen und Referate.

I. Allgemeine Darstellungen.

Der Weg aufwärts. Ein Buch über Religion und Weltanschauung.
Von Wolfgang Gröbner. Wien-Leipzig 1935, W. Braumüller.
8°. 254 S. *№* 7,—.

Das Buch ist sympathisch wegen seiner ernsten und idealistischen Gesinnung, auch ist vieles richtig gesehen. Mit Recht bemüht sich der Verfasser, die Persönlichkeit als Trägerin des geistigen Auftriebes hervorzuheben, ohne in Individualismus zu verfallen. Es ist wahr, daß die werdende Weltanschauung, die sich dem Verfall entgensetzt, in Übereinstimmung mit den Wissenschaften sich entwickeln und daß die Kulturkritik von einem Wertgesetz aus erfolgen muß. Aber die Begriffe scheinen mir noch nicht in die beste Ordnung gebracht. Zunächst möchte ich Religion und Weltanschauung nicht so trennen wie der Verfasser. Am besten, man nimmt mehrere Bedeutungen des Wortes Weltanschauung an: Im praktischen Sinne bedeutet es eine Stellungnahme zu sittlichen Fragen, wissenschaftliche Weltanschauung ist einheitliche Ordnung der wissenschaftlichen Begriffe, religiöse Weltanschauung eine Entscheidung in den letzten Problemen, die sich auf das Verhältnis von Gott und Welt, Gott und Seele beziehen. — Die Grundlagenforschungen der Mathematik beurteile ich anders als der Verfasser. Die Konstruktion nichteuklidischer Räume ist an sich ebenso wenig Erschütterung echter Wissenschaft wie die Wahrscheinlichkeitsauffassung der physikalischen Kausalität, wohl aber — darin stimme ich zu — die Annahme mehrerer Logiken. Die neue Deutung der physikalischen Kausalität halte ich für eine wesentliche Erleichterung, weil sie gestattet, die Begriffe der Zielstrebigkeit und Freiheit in das wissenschaftliche Weltbild ohne komplizierte Hilfskonstruktionen einzufügen. Bei einer wissenschaftlichen Weltanschauung, die Gemeingut werden soll, ist auch wichtig, daß die tragenden Grundsätze einfach und einleuchtend sind. Das Wesentliche der neuen Auffassung ist doch wohl dieses: Die Welt kann nach Regeln geordnet gedacht werden, auch wenn es nicht nur eine Form der Gesetzmäßigkeit gibt, sondern deren mehrere sich in gewissen Gebieten durchdringen und diese Formen der Ordnung ihrerseits eine Ordnung höheren Ranges bilden. Nimmt man die Welt als einen Aufbau von Ordnungen an, so sieht auch das Got-

tesproblem etwas anders aus, als dem Verfasser erscheint, der in dieser Hinsicht unter dem Banne Kants steht. Die sog. Gottesbeweise sind verschiedene, aber untereinander wohlgeordnete Aspekte des Absoluten. Es gibt einen Anblick von der physikalischen Ordnung, es gibt Beweise aus den Begriffen der Zielstrebigkeit, der menschlichen Freiheit, aus dem menschlichen Wertbestreben und aus allen diesen setzt sich die Intuition des höchsten Wesens ähnlich zusammen wie aus Spektralfarben das Sonnenlicht. — Was der Verfasser gegen rein passive Mystik, gegen verkrustete Religion sagt, hat seine Berechtigung, ist aber nicht das Endgültige. Es hat aktive Mystiker gegeben, die das Leben nicht nur meisterten, sondern auch bereicherten, und nicht nur die Religion ist der Verkrustung ausgesetzt, sondern jedes geistige Streben. Es gibt auch Leerlauf der Gedanken, der politischen Funktionen, des künstlerischen Betriebes. Die Befreiung kommt zustande, wenn es gelingt, aus einer zentralen Intuition den Zusammenhang aller Äußerungen des Geistes neu zu schauen und die Welt als sinnvolles Ganzes aufzufassen, dem die Wandlungen in den Wissenschaften ebenso wie in den Künsten, im gesellschaftlichen Geschehen und im historischen Schicksal auf verschiedenen Wegen zustreben. Daß man die Dinge so ordnen kann, glaube ich in meinem Buche *Vom Sinn der Gegenwart* gezeigt zu haben.

Wien.

Hans Eibl.

II. Logik und Erkenntnislehre.

Tractatus Logicae formalis. Auctore Jos. Fröbes S.J. Rom 1940, Pontificia Universitas Gregoriana. 8. XVI, 417 p. 30 Lire.

Der angesehene Psychologe überrascht uns hier mit einer Logica formalis. Seine Absicht ist es, aus den Werken der hervorragendsten Logiker das Wichtigste auszuwählen, das Ausgewählte klar darzustellen, nach seinem Wert zu prüfen und zu einer einheitlichen Theorie zu verknüpfen. Naturgemäß wird vor allem die Logik des Stagiriten eingehend behandelt, des Mannes, der die Logik als Wissenschaft begründet und ihre Gestaltung viele Jahrhunderte hindurch beherrscht hat. Von den modernen Philosophen werden vor allem Stuart Mill, C. Sigwart und W. Wundt behandelt. Die Darstellung zeichnet sich aus durch durchsichtige Klarheit und abgeklärte Sachlichkeit. Von einer eingehenderen Darstellung der Logistik hat der Verfasser Abstand genommen. Es könnte dies ja auch nur in einem eigenen Werke geschehen.

F u l d a.

E. Hartmann.

Logic — The Theory of Inquiry. — By John Dewey. London 1939, George Allen & Unwin. VIII u. 546 S.

Das Werk ist kein Lehrbuch, sondern wendet sich, wie es scheint, in erster Reihe an die Fachgenossen, denen es eine Weiterentwicklung der Grundgedanken von Deweys *Studies in logical theory* (1903) bietet — derart jedoch, daß Einzelheiten beträchtliche Umgestaltungen erfahren, namentlich der sprachliche Ausdruck klarer werden, d. h. weni-

ger zu Mißverständnissen Anlaß geben soll. Aus diesem Grunde wird insbesondere das Wort „Pragmatismus“ im Texte gänzlich vermieden. Aber im eigentlichen Sinne, d. h. in Ansehung der Konsequenzen als notwendigen Prüfsteins der Gültigkeit von Aussagen, vorausgesetzt, daß jene „operationally instituted“ und geeignet sind, das jeweilige Problem zu lösen, das zu den operations Anlaß gibt, will die Arbeit durchaus „pragmatic“ sein. Logistische Symbole werden absichtlich vermieden, aber nur weil Dewey sich u. a. das Ziel setzt, eine allgemeine Theorie der Sprache zu entwickeln, in der Form und Sache nicht getrennt erscheinen, und überdies die Symbole nur Mißverständnisse erzeugten bezw. am Leben erhalten, solange nicht richtige Vorstellungen (ideas) der zu symbolisierenden Begriffe und Beziehungen vorhanden seien. Also keineswegs die Logistik als solche, wohl aber der logistische Positivismus (wie der strenge Positivismus überhaupt) wird abgelehnt. Denn der Positivismus verkenne, daß viele Hypothesen, denen im Fortschritt der Wissenschaft eine wesentliche Rolle zukam, zur Zeit ihrer Entstehung rein „metaphysisch“ waren, und daß die Verifizierbarkeit derselben nicht annähernd so wichtig sei wie ihre „directive power.“ Der logistische Positivismus beschränke überdies die Logik auf die Umformung von Aussagen ohne Rücksicht auf die Operationen, die zu ihrer Formung geführt haben. — Eine kritische Würdigung des Werkes würde den Umfang eines Ref. sprengen.

Wien-Perchtoldsdorf.

Arnulf Molitor.

Erkenntnislehre. Von Th. Ziehen. 2., völlig umgearbeitete Auflage. 2. Teil. Jena 1939, G. Fischer. VI, 372 S. *M* 20,—.

Der zweite Teil der Ziehenschen Erkenntnistheorie umfaßt die Erkenntnistheorie der Zeit, die allgemeinen Wirklichkeitsprobleme und die gesamte Erkenntnistheorie der anorganischen Natur einschließlich des Kausalproblems. Dem im Vorworte zum ersten Teil aufgestellten Grundsatz treu hat der Verfasser die einschlägige Literatur in weitem Umfange herangezogen. Besonders ist dies in den naturphilosophischen Abschnitten geschehen. Hier mußte mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß dem vorwiegend philosophisch gebildeten Leser die physikalischen Tatsachen, worauf sich die erkenntnistheoretische Untersuchung stützt, nicht ausreichend bekannt sind. Mit Riehl vertritt der Verfasser die Ansicht, daß die Erkenntnistheorie im Gegensatz zur Erkenntnis kritik nicht nur die Erkenntniswege kritisch prüft, sondern auch die allgemeinsten Inhalte festzustellen hat. Darum hat er es für notwendig gehalten, auf die allgemeinen und prinzipiellen Fragen der Physik ausführlich einzugehen ganz in Einklange mit dem von großen Physikern in den letzten Jahrzehnten immer wieder geäußerten Wunsche, daß bei den allgemeinsten Problemen der Physik der Philosoph mit dem Physiker zusammen arbeiten möge.

Das Buch enthält 3 Kapitel, von denen das erste der erkenntnistheoretischen Untersuchung der Zeitanschauung, das zweite dem

Wirklichkeitsproblem der „Außenwelt“ und das dritte der anorganischen Natur gewidmet ist. Bei der Erörterung der Zeitlichkeit werden die Eindimensionalität, die Richtung, die Stetigkeit und Teilbarkeit der Zeitreihe untersucht, sowie die Frage der Vergleichung der Zeiten. Nachdem die Wirklichkeit durch Temporalität und durch die Zugehörigkeit zum allgemeinen monistischen Zusammenhang des Gegebenen gekennzeichnet ist, wird gezeigt, daß und in welchem Sinne die Redukte der Empfindungen als wirklich zu gelten haben, und es wird dieser Standpunkt gegenüber demjenigen von Kant und St. Mill abgegrenzt und zu den bedeutenderen „realistischen“ Richtungen der Erkenntnistheorie in Beziehung gebracht. Das dritte Kapitel behandelt die Naturphilosophie des Anorganischen. Als Grundfaktoren der physikalischen Wirklichkeit stellt Ziehen die Räumlichkeit, die Zeitlichkeit und noch ein Drittes auf, das zunächst unbestimmt gelassen, dann aber als Masse bestimmt wird. Bei der Erörterung der Räumlichkeit wird als Hauptfrage die nach der Struktur des „lokativten Raumes“ aufgeworfen. Dabei wird erklärt, daß die nichteuklidischen Räume algebraisch-logische Konstruktionen seien, denen nur Denkwirklichkeit, aber weder Empfindungs- noch Redukt-wirklichkeit zukomme, daß die angeblichen Beweise für letztere nicht stichhaltig seien und daß die Übertragung der bezüglichen algebraisch-logischen Konstruktionen auf die physikalischen Tatsachen willkürlich und ohne klaren Sinn sei (155). Die Masse wird gemessen durch ihr Gewicht und durch die Beschleunigung bei Einwirkung von Bewegungsursachen. Die Kraft betrachtet Ziehen mit Mach als bloße Rechnungsgröße. Sie ist nichts anderes als eine zweckmäßige Bezeichnung für das Produkt mp , das in den physikalischen Gesetzen allenthalben als Rechnungsgröße vorkommt und deshalb einen besonderen Namen verdient (181).

Nachdem er noch über Zahl und Aufbau der physikalischen Dinge gehandelt, erörtert er eingehend die „Absolutheit oder Relativität der Grundfaktoren.“ Viele Seiten widmet er dabei der Einsteinschen Relativierung von Raum, Zeit und Energie, der Minkowskischen Auffassung der Zeit als vierter Weltkoordinaten und den allgemeinsten Beziehungen zwischen Raum und Zeit und schließlich der angeblichen Abhängigkeit des Raumes von der Gravitation. Der Naturforscher wird diese Ausführungen mit großem Befremden lesen. Ziehen begnügt sich nicht damit, in die Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften einzuführen, sondern er steigt in die Arena der physikalischen Forschung hinab und bemüht sich den hervorragendsten Physikern der Gegenwart grobe Fehlschlüsse auf physikalischem Gebiete nachzuweisen. Dabei beruht seine Kritik zum größten Teile auf schwer begreiflichen Mißverständnissen. Ich erwähne nur seine Ausführungen über den vektoriellen Charakter der Energie, über den Sinn der Koordinatentransformation und ihre Bedeutung für die Relativitätstheorie und über die Abhängigkeit der Größe der Energie vom Bezugssystem. Es handelt sich hier um Dinge, worüber für jeden Kundigen kein Zweifel bestehen kann. Eine der-

artige „Einführung“ in die großen Errungenschaften der modernen Physik kann nur verwirrend wirken.

Das letzte Kapitel handelt vom Kausalgesetz. Ziehen sieht in diesem Gesetze nur eine äußerst wahrscheinliche Hypothese, die wegen ihrer fortgesetzten Bewährung als allgemeingültig betrachtet und unserem Forschen und Handeln zugrundegelegt wird.

Fulda.

E. Hartmann.

Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische

Wissenschaftsauffassung von R. von Mises. Den Hag Holland

1939, Stockum & Zoon. gr. 8. 467 p.

Die Bezeichnung „Lehrbuch“ soll darauf hinweisen, daß der Verfasser nicht den Anspruch erhebt, was er vorbringt, als neu und original gelten zu lassen. Er fühlt sich als Wortführer einer seit Jahrhunderten fortwirkenden Entwicklung und wünscht nur, den heutigen Stand deutlich und nicht allzu unvollständig dargestellt zu haben.

Welches sind die Ergebnisse, zu denen Mises gelangt?

1) Zunächst wird ausgeführt, daß ein Fortschritt der Erkenntnis nur möglich ist, wenn man dem Sprachgebrauch kritisch gegenübersteht und nicht in den vorhandenen Worten, Wendungen und Konstruktionen unabänderliche Elemente für den Aufbau eines Weltbildes sieht (426).

2) Die Analyse der Erkenntnis führt auf die Frage nach den Ausgangssätzen, auf die sich die weitere Entwicklung stützen kann. Mises findet sie in den sog. Protokollsätzen, kurzen sprachlichen Hinweisen auf unmittelbar gegenwärtig Beobachtetes. Als wissenschaftlich sieht er nur solche Aussagen an, die mittelst bestimmter Sprachregeln auf Protokollsätze zurückgeführt werden können (426).

3) Das Ziel aller wissenschaftlichen Bestrebungen geht nach dem Positivismus dahin, Zusammenhänge zwischen beobachtbaren Erscheinungen aufzudecken, so daß von einem nur teilweise gegebenen Komplex die restlichen Elemente in Gedanken vorgebildet werden können. Von Einzelbeobachtungen ausgehend stellt man in konstruktiver Weise allgemeine Sätze als Vermutungen auf (sog. Induktionsschluß) und bildet diese in fortgesetzter Präzisierung der Begriffe zu tautologischen Systemen aus. Durch die (niemals exakte) Zuordnung zwischen der Sprache der Tautologien und der Protokollsprache werden aus den im Systeme deduzierten Sätzen Wirklichkeitsaussagen gewonnen, die an der Beobachtung geprüft werden können. Keine Theorie wird durch die Erscheinungen eindeutig bestimmt, jede enthält willkürliche Elemente. Keine Theorie ist endgültig, jede unterliegt fortgesetzter Prüfung durch neue Erfahrungen (427).

4) Die Beobachtung regelmäßigen Zusammenhangs, der zwischen bestimmten Erscheinungen unter gewissen Voraussetzungen besteht, führt zum Begriffe der Kausalität. Dieser findet seine mathematische Präzisierung in den Differentialgleichungen der Physik, welche die stetigen zeitlichen Aenderungen einer Variablen durch andere Beob-

bachtungsgrößen ausdrücken. Keine der populären Theorien, die von Durchbrechung der Kausalität, von Metawissenschaften, von Übernatürlichem oder von Wundern spricht, kann einer sprachkritischen Prüfung standhalten (427).

5) Auch die Geisteswissenschaften haben es nach Mises mit Beobachtungen und induktiven Verallgemeinerungen zu tun. Jedes Ergebnis ist eine an der Erfahrung prüfbare Aussage (427).

6) Aus persönlichen Befehlen entwickelt sich der Sinn von allgemeinen, losgelösten Sollsätzen oder Verhaltensnormen. Die Begründung eines Normsystems besteht in Sätzen, die den Sachwissenschaften angehören. Das Vorhandensein einer objektiven, allen Menschen einsichtigen Skala der sittlichen Werte wird durch keinerlei Erfahrung bestätigt (428).

7) Die Religionssysteme sind metaphysische Welterklärungsversuche, die mit dem Ziel der Aufstellung von Verhaltensnormen unternommen werden. Von der Zukunft ist zu erwarten, daß in zunehmendem Maße wissenschaftliche Erkenntnisse die Verhaltensweisen der Menschen regeln werden (428).

Der Verfasser bietet uns eine dankenswerte Einführung in die Gedankenwelt des modernen Positivismus. Von einem Beweise für die Richtigkeit dieser Gedanken nimmt er Abstand. Wollte er einen solchen Beweis versuchen, so würde er ja auch aufhören Positivist zu sein.

F u l d a.

E. Hartmann.

Zur Grundlegung des Erkenntnisproblems in der Neueren Philosophie.

Die Bedeutung der Zweiweltenlehre des Descartes für das Transzendenzproblem der Erkenntnis. Von A. Bergmann. In Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie. Bd. 22. Berlin 1937, Junker & Dünnhaupt. gr. 8^o. 110 S. *M* 5,—.

Schon der Titel läßt erkennen, daß die Erkenntnisfrage der Neuzeit aus einer metaphysischen heraus verstanden wird, nämlich aus dem Dualismus von Materie und Geist. Der erste, welcher diese *divisio mundi* für das gnoseologische Problem fruchtbar gemacht hat, ist nach dem Verf. Descartes durch seine Trennung in *res cogitans* und *res extensa*. Im Ernstmachen mit diesen beiden substantiellen Gegensätzen liegt seine eigentliche geschichtliche Bedeutung. Das *Cogito, ergo sum* ist von dieser Sicht her nur eine Folgerung und keineswegs der Ansatzpunkt der Philosophie des großen Franzosen. Der von Descartes inaugurierte Gedanke setzt sich bei seinen Nachfolgern fort und kommt bei ihnen zur Entfaltung. Geulinx und Malebranche haben das Gemeinsame an sich, daß sie die Zwei-substanzlehre von Descartes voll und ganz aufrecht erhalten und aus dieser Kluft heraus das Erkenntnisproblem aufrollen. Um diesen hiatus, der aus der Leugnung des *influxus physicus* folgt, zu überbrücken, müssen sie Gott anrufen. Die Erkenntnisrelation wird dadurch zu einem ineffabile, zu etwas Irrationalem. Bei Malebranche tritt hierbei noch eine Erkenntnisverengerung ein. Da er einerseits

für die Erkenntnis der Außenwelt die Ideenlehre Augustins neubelebt und Erkenntnis mit Erfassung durch Ideen identifiziert, andererseits für die Erkenntnis des Geistigen keine Ideen von Gott erhält, so ist für ihn die Welt des Geistigen im tiefsten Wesen unintelligibel. Bei Berkeley und Leibniz geht die Entwicklung weiter. Sie machen aus dem Substanzdualismus in der metaphysischen Sphäre einen Monismus, indem sie die Substantialität der Materie als widerspruchsvoll herausstellen. In der Erkenntnisordnung ist damit aber die Einheit noch nicht gegeben. Die Distinktion von extensio und cogitatio hält sich vielmehr durch und erscheint bei Berkeley als idea und spirit, bei Leibniz als bewußte und unbewußte Vorstellung. Beide rekurrieren zur Erklärung dieses Gegensatzes auf Gott. Das metaphysische Erkenntnisproblem ist damit freilich ausgeschaltet (Berkeley), beziehungsweise durch die prästabilierte Harmonie überbrückt (Leibniz). Mit einem Blick auf Kant endet die Untersuchung.

Der Gedanke, das Erkenntnisproblem von der Metaphysik her zu sehen, ist nicht neu (cf. J. E. Erdmann, H. Heimsoeth, N. Hartmann). Des ist sich auch B. bewußt. Doch bleibt es immerhin sein Verdienst, die geschichtliche Entwicklung schärfer und zielbewußter herausgearbeitet zu haben. Freilich ist damit für die Systematik noch nichts entschieden, ob Erkenntnislehre aus metaphysischem Untergrund entsteht oder seiner entbehren kann.

Fulda.

Barth.

III. Psychologie.

Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University. Von C. G. Jung. Zürich 1940, Rascher. 8°. 192 S.

Das neue Buch des bekannten Psychoanalytikers ist eine Übersetzung von Vorlesungen, die der Verf. in englischer Sprache in Amerika gehalten hat. Jung will nur als Psychologe zum religiösen Problem Stellung nehmen. Dem Ganzen liegt seine auf Grund vieljähriger Beobachtungen erschlossene Theorie des Unbewußten zugrunde. Während das Unbewußte nach Freud nur verdrängte Bewußtseinsinhalte aufweist, besitzt es nach Jung schöpferische Autonomie, die dem bewußten Geist in mancher Hinsicht überlegen ist. Die Welt des Unbewußten tritt deshalb dem Bewußtsein wie eine selbständige, unheimliche und unentrinnbare Macht gegenüber, die leicht zu etwas Göttlichem oder Dämonischem wird. Bemerkenswert ist, daß im Unterbewußtsein gern gewisse urtümliche Ideen (Archetypen) auftauchen, die bei allen primitiven Völkern wiederkehren, so daß viele unbewußte Inhalte anscheinend Überreste von historischen Geisteszuständen sind. Jung veranschaulicht diese Gedanken durch die Traumwelt neuröser Personen, aus der er schon früher ein reiches Material veröffentlicht hat. Er analysiert das religiöse Erleben in diesen Träumen und insbesondere die religiösen Symbole (z. B. die Zahlensymbolik), die darin eine bedeutende Rolle spielen und merkwürdig über-

einstimmen mit der Symbolik älterer gnostischer und ähnlicher Schriften.

Jung schreibt für Leser, die den religiösen Glauben nicht mehr haben, für die Gott tot ist. Ihnen sucht er zu zeigen, daß nur der Gott der äußeren Wirklichkeit tot ist, daß Gott aber noch eine große Macht als Idee des Unterbewußtseins ist. Insofern diese Idee lebensfördernd ist, soll sie nicht als Illusion betrachtet, sondern als wertvolle Lebensmacht geschätzt werden.

Wo der Verf. als Fachmann spricht, sind seine Ausführungen außerordentlich interessant und lehrreich. Naturgemäß aber sind die Erfahrungen des Psychiaters zu einseitig, um eine letzte und allseitige Erklärung des Ursprungs der Religion zu geben.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

Willensfreiheit oder Schicksal? Von H. Groos. München 1939,

E. Reinhardt. gr. 8. 277 S. *M* 4,80.

Nach H. Groos haben die Deterministen bisher keine ganze Arbeit geleistet, weil sie sich scheuten, der landläufigen Einstellung allzusehr zu widersprechen. Demgegenüber sollen nunmehr rücksichtslos die letzten Konsequenzen gezogen werden. Die wichtigste Konsequenz des Determinismus ist der Wegfall der Verantwortlichkeit, des Verdienstes und der Schuld. Zur Klärung der Frage unterscheidet Groos die Begriffe Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit: zuzurechnen ist einem alles, was man wirklich will oder ist; verantwortlich ist man dagegen nur für solche Handlungen, die zu tun oder nicht zu tun man mächtig ist, die also nicht durch unausweichliche Notwendigkeit bedingt wurden. „Die Zurechnung setzt eine Handlung in Beziehung zur Person, die Verantwortung zieht die Person wegen der Handlung zur Rechenschaft“ (54). Es ist aber ganz unsinnig, jemanden für eine Tat zur Rechenschaft zu ziehen, die er nicht vermeiden konnte. Damit verliert die Strafe ihren Vergeltungscharakter, denn die Vergeltung setzt voraus, daß der Täter auch anders handeln konnte. Die Vergeltung auf deterministischer Grundlage ist nicht nur eine Versündigung des Herzens sondern auch eine Verirrung des Verstandes (98).

Der Determinismus führt nach Groos zum Fatalismus. Wenn der Determinist stolz darauf hinweist: ich bin der Täter meiner Taten und insofern frei, so hat Kant das mit Recht „einen elenden Behelf“ genannt. Gewiß sind wir keine müßigen Nichtse sondern handelnde Individualitäten, aber demnach nur „Durchgänge des Fatums“. Der einzig vernünftige Sinn des Fatalismus deckt sich mit dem folgerichtigen Determinismus (153). Groos schließt diesen Abschnitt mit den Worten K. Joels: „Der moderne Determinismus ist nicht ein gemilderter, sondern ein potenziert Fatalismus; denn er nimmt den Menschen ganz und läßt ihm keinen Rest von Eigensein. Wir selber sind Fatum, nichts als ein Stück Fatum“ (157).

Die Ausführungen des Verfassers verdienen um so größere Beachtung, als er selbst ganz auf dem Boden des Determinismus steht

und am Schlusse des Abschnittes, der der Begründung des Determinismus gewidmet ist, die Überzeugung ausspricht, daß der Lehre von der Willensfreiheit der Totenschein endgültig ausgestellt sei.

F u l d a.

E. Hartmann.

Ohrtaub – Hirntaub. Eine Studie aus dem Grenzgebiete zwischen Heilwissenschaft und Erziehungswissenschaft. Von Karl Kroiß, Leipzig 1938, Armanenverlag. 56 S. *№* 1,60.

Diese Spezialstudie des ehemaligen Direktors der Kreistaubstummenanstalt in Würzburg verdient ein höheres als bloß ein fachliches Interesse für die Taubstummen- und Hilfslehrer, in deren Organ (der Reichsfachschaft V des NSLB) die Schrift zunächst erschienen war. Hier ist eine Fülle psychologisch wertvoller Forschung auf dem Zwischengebiet von Psychologie und Medizin dargeboten, so daß jeder Psychologe das Büchlein mit reicher Anregung aus der Hand legen wird. Viele Probleme der Seelenkunde sind von einem Meister, der nicht bloß Praktiker, sondern ein arbeitsreiches Leben hindurch wissenschaftlich interessierter Forscher gewesen ist, verarbeitet worden, so die Beziehungen zwischen Gehirn und Seele, Denken und Sprechen, die Leistungen des Sprachgehirns, die mannigfachen Ausfallerscheinungen, die Wirkung der Aufmerksamkeit, die Eigenart des Gedächtnisses usw. Zugleich sind die Forschungen des Frankfurter Gehirnspezialisten Kleist über die Gehirnschußverletzten während des Weltkrieges verwertet. Da auch viele Fragen des praktischen Sprechunterrichts und die neuesten Methoden der Taubstummenschulung behandelt sind, ist die Schrift für die psychologisch wie pädagogisch Interessierten in gleicher Weise wertvoll.

B a m b e r g.

V. Rütner.

VI. Naturphilosophie.

Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie von B. Bavink. 6., neu bearb. u. erw. Aufl. Leipzig 1940, Hirzel. gr. 8. XII, 796 S. *№* 17,50.

Das Buch hat den Zweck, eine Übersicht über das gesamte Gebiet der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und die hinter diesen überall auftauchenden philosophischen Fragen zu geben. In den seit der letzten Auflage (1933) vergangenen 7 Jahren ist nun soviel Neues erarbeitet worden, daß etwa ein Drittel des früheren Textes neu geschrieben und zahlreiche einzelne Stellen umgeändert werden mußten. Neu eingefügt sind die Kapitel über Moleküle und Kristalle, über „Kernphysik“ und die Urbestandteile der Materie. Das letztgenannte Thema wird weiter erörtert und abgeschlossen in dem völlig umgearbeiteten „Substanz“-Kapitel. Hierbei wird, worauf wir besonders hinweisen möchten, der Leser in leichtverständlicher Weise mit den kühnen aber fruchtbaren Ideen des genialen Astrophysikers Eddington bekannt gemacht. Dazu kommt noch — um nur das wichtigste zu nennen — ein Kapitel über „Physik und Biologie“, worin die Jor-

dansche quantenphysiologischen Theorien eingehend gewürdigt werden, sowie ein Kapitel über das Verhältnis von Bios und Kultur, das sich in dem Kapitel über das Werteproblem und das Verhältnis von Seele und Geist fortsetzt.

Bavink führt den Kampf gegen zwei Fronten: gegen den Positivismus und den Subjektivismus. Gerade in der Entwicklung der Physik der letzten vierzig Jahre sieht er den schlagenden Beweis dafür, daß jene überkritische positivistische Fehdeansage gegen die Hypothesen innerhalb der Physik ein grober Irrtum war. Mit Nachdruck wird betont, daß unser Geist ein unvergleichlich größeres Gebiet umspannt als unsere Anschauung. Ja im bewußten Verzicht auf Anschaulichkeit liegt ein ganz neuer Fortschritt des physikalischen Weltbildes über den „klassischen Mechanismus“ hinaus. Nicht weniger entschieden wendet sich der Verfasser gegen jede Form des Subjektivismus. Der Erkenntnisfortschritt in der Physik zeigt, daß die Wahrheit nicht vom Geiste erzeugt, sondern nur erfaßt wird, freilich in einem Prozeß unendlicher Annäherung. „Unsere Wirklichkeitskenntnis ist kein ewig über den Dingen schwebendes, allein auf Konventionen und Definitionen beruhendes Begriffsgerüst zwecks „denkökonomischer“ Orientierung, sondern sie bietet ein der Wirklichkeit, d. h. einem vor aller Erkenntnis bereits bestehenden objektiven Sachverhalt, immer adäquater werdendes Bild“ (273). Die Grundhaltung des Buches wird vorzüglich gekennzeichnet durch den lapidaren Satz, mit dem es schließt: „Im Anfange war nicht die Materie, im Anfange war auch nicht der Bios, im Anfange war der Logos“ (723).

Auch wer den Problemlösungen des Verfassers nicht allweg zustimmt, wird ihm dankbar sein für die ausgezeichnete Einführung in die Probleme der Naturwissenschaften, die ihm in dem vorliegenden Werke geboten wird.

F u l d a.

E. Hartmann.

V. Theodizee.

Zur natürlichen Gotteserkenntnis. Zwei Aufsätze von Paul Simon. Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. 8. 90 S. *M* 2,40.

Zwei bedeutsame Aufsätze, die sich inhaltlich berühren, hat P. Simon in Buchform zusammengefaßt. Der erste behandelt das *Verhältnis von Religion und Philosophie*. Er legt die Bedeutung der rationalen Gotteserkenntnis klar, betont aber andererseits die nur relative Bedeutung der Gottesbeweise für den Glauben und warnt vor ihrer Überschätzung. Das Thema des zweiten Aufsatzes ist *Die natürliche Gotteserkenntnis und die Entscheidung des Vatikanischen Konzils*. Zu diesem zweiten Aufsatz, der in kürzerer Form auch im Phil. Jahrbuch (1940) erschienen ist, sei wegen der Aktualität der Frage etwas eingehender Stellung genommen.

Das Vatikanum definiert, „daß Gott als Urgrund und Endziel aller Dinge mit dem natürlichen Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden könne.“ Der Modernisteneid fügt er-

klärend, bezw. ergänzend hinzu, daß Gott durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache (tamquam causam per effectus) sicher erkannt und geradezu „erwiesen“ werden könne (adeoque demonstrari posse). Das Vatikanum hat absichtlich davon abgesehen, den Ausdruck „beweisen“ in die Definition aufzunehmen, der Ausdruck findet sich aber auch sonst schon in kirchlichen Entscheidungen vor dem Modernisteneid.

Wer die Problematik der Gottesbeweise kennt und weiß, wie heiß umstritten gerade heute ihre Grundlagen sind, versteht den Ernst der Frage: Sind durch die angeführten Erklärungen der Kirche die Gottesbeweise, ist insbesondere der kausale Gottesbeweis dogmatisch definiert?

Simon nimmt die Frage auf und sucht die Tragweite der autoritativen Entscheidungen der Kirche näher zu deuten und abzugrenzen.

Mit Recht betont der Verf., daß die Kirche in den angeführten Texten nicht eigentlich von wissenschaftlichen Gottesbeweisen spreche. Es soll ja eine Gotteserkenntnis sein, die nicht nur Philosophen und Theologen, sondern jedem gesunden Menschenverstand zugänglich ist. Es ist auch nicht an Beweise von mathematischer Evidenz gedacht. Das Leben gewinnt seine Gewißeiten nicht bloß auf dem Wege wissenschaftlicher Reflexion, und es verlangt nicht immer mathematische Gewißheit. Die Kirche will also nicht wissenschaftliche Beweise sanktionieren, sie erklärt nur, daß es dem schlichten gesunden Menschenverstand möglich ist, zu einer für das Leben ausreichend gewissen Gotteserkenntnis zu gelangen.

Durch den Wortlaut der kirchlichen Entscheidungen wird die weitere Frage nahe gelegt, ob durch sie nicht ein bestimmter, nämlich der sog. kausale Gottesbeweis dogmatisiert ist: „Verlangt die Kirche, daß der Mensch anerkenne, es sei unter Benutzung eines Kausalgesetzes oder Kausalprinzips möglich, wissenschaftlich — rein theoretisch — zu einer sicheren Erkenntnis zu kommen?“ (S. 82). Die Antwort lautet: „Es ist unmöglich, daß die Kirche diesen Gedankengang zu einem Dogma erheben wollte.“ (S. 82.)

Simon neigt zu der Ansicht, daß der kausale Gottesbeweis, abgesehen von seinen inneren Schwierigkeiten, für sich allein nicht zum Ziele führe. Er sympathisiert mit dem Worte Newmans: „Wäre es nicht dieser Stimme wegen, die so deutlich in meinem Gewissen und meinem Herzen spricht, ich wäre ein Atheist oder ein Pantheist oder ein Polytheist beim Anblick dieser Welt.“ Die Gewißheit des Daseins Gottes entspringt auch nach Simon nicht kausalem Denken, sondern dem Gewissen, allgemeiner gesagt, dem sittlich-religiösen Bewußtsein und Erleben. Der Verf. schließt allerdings den Eindruck der Welttatsachen nicht aus. Näherhin sind es nach seiner Ansicht zwei Gedankenreihen, die in ihrem Zusammentreffen den Schluß auf das Dasein Gottes nahe legen. Bei der Betrachtung der Welt Dinge drängt sich dem Menschen im Denken und Erleben die Erkenntnis der Kontingenz alles dessen auf, was ihm zugänglich ist. Andererseits ist der Mensch, besonders in seinem sittlichen Bewußtsein, einer Welt

absoluter Wahrheiten und Werte gewiß. Da seine Seele nun das Absolute und Ewige sucht, so ergreift er es in der Welt der Werte und schließt, daß das Wertabsolute auch der Urgrund der Seinswelt ist: „In dieser Situation schließt der Mensch im Hinblick nicht nur auf die materielle Schöpfung, sondern auch auf seine ihm innewohnende Gewißheit eines Reiches der Wahrheit und Güte und aus dem Erleben seiner eigenen Person als eines wahren Prinzips, d. h. eines Ausgangspunktes und Anfanges neuer und wesentlicher sinnvoller Gestaltungen dieser Welt, auf einen Schöpfer aller Dinge“. (S. 81.) Simon glaubt damit dem Vatikanum gerecht zu werden. „Denn ganz einerlei, auf welchem Wege man zu einer sicheren Erkenntnis Gottes kommt, wird bei dieser Erkenntnis Gott als Schöpfer und Ziel aller Dinge aufleuchten. Zu den *visibilia mundi*, den Sichtbarkeiten der Welt, gehört ja nicht nur das, was wir mit den Augen sehen können, sondern alles, was unserer inneren und äußeren Erfahrung zugänglich ist, angefangen von der sinnlichen Erfahrung bis zur Gewißheit der Gültigkeit der Wahrheit und der Unumstößlichkeit letzter sittlicher Werte. Findet jemand in der Gewißheit und Sicherheit des Besitzes sittlicher Werte oder der Sicherheit der Stimme des Gewissens einen unumstößlichen Beweis des Daseins Gottes . . . so erfüllt sein Schluß die Forderung des Vatikanums.“ (S. 82.)

Simon hat nun gewiß recht mit der Behauptung, daß die Kirche den kausalen Gottesbeweis in seiner von Aristoteles begründeten wissenschaftlichen Gestalt ebensowenig dogmatisiert habe wie einen anderen wissenschaftlichen Gottesbeweis. Aber unverkennbar ergibt sich aus den maßgebenden Texten, daß die Kirche auf das kausale Denken als sicheren Weg der Gotteserkenntnis hinweist. Ausdrücklich geschieht dies im *Modernisteneid*, dem Sinne nach aber auch im Vatikanum, das damit nur die Lehre der Hl. Schrift aufnimmt (man vergleiche die Psalmen, das Buch der Weisheit Kap. 13 und Röm. 1, den das Vat. selbst zitiert). Simon selbst kommt immer wieder auf diesen Einwand zurück, aber so sehr er sich bemüht, die Texte abzuschwächen oder in seinem Sinne zu deuten, das kausale Moment behauptet sich doch, und der von Simon selbst bevorzugte Schluß vom Wertabsoluten auf Gott als Weltschöpfer führt ohne kausales Denken auch nicht zum Ziel.

Gemeint aber ist im Vatikanum wie in der Hl. Schrift gewiß weniger der Gedankengang, den der kausale Gottesbeweis im engeren Sinne des Wortes durchführt, als vielmehr das *teteologische Argument*, das dem natürlichen Denken so nahe liegt und schon dem primitiven Denken vertraut ist. Es darf wohl gesagt werden, daß der Schluß von der Weisheit der Weltordnung auf Gott als Weltenschöpfer dem philosophisch nicht geschulten Denken leichter fällt als der von Simon in den Vordergrund gestellte Schluß vom Wertabsoluten auf das Seinsabsolute.

Wir stimmen aber Simon wiederum zu, wenn er geltend macht, daß nicht nur die Welttatsachen, sondern ebenso die sittlich-religiöse Veranlagung des Menschen und das innere sittlich-religiöse Erleben

Ausgangspunkt und Grundlage des Gotteserkennens sind. Die Stimme des Gewissens und die im sittlichen Bewußtsein aufleuchtende Welt der ewigen Werte weisen auf Gott hin und können eindrucksvoller sein als die Welttatsachen. Sie bahnen auch den Weg zu einem sittlich-religiösen Gottesbegriff, wie ihn die kosmologischen Beweise in dieser Form nicht geben. Der herkömmliche ethische Gottesbeweis knüpft ausdrücklich an das Zeugnis des sittlichen Bewußtseins an, und das Vatikanum schließt es gewiß nicht aus. Aber auch von hier kommen wir zum Begriff des Gottesschöpfers nur dadurch, daß wir nach dem Urgrund der Wert- und Seinsordnung suchen.

Es muß hinzugefügt werden, daß das Vatikanum, obwohl es unmittelbar nicht vom wissenschaftlichen Gotterkennen spricht, doch auch für dieses wegweisend ist. Wenn die natürliche Gotteserkenntnis wirklich vernunftbegründet ist, so muß sie auch der wissenschaftlichen Kritik standhalten, und die Vernunftgründe müssen sich auch wissenschaftlich entwickeln lassen. So liegt denn in der Definition des Vatikanums auch der Hinweis auf die Möglichkeit wissenschaftlicher kausaler Gottesbeweise. Der Wissenschaft verbleibt die Aufgabe, diese Beweise zu führen und ihre Grundlagen sicher zu stellen. Das Vatikanum sagt nicht, daß diese Aufgabe bereits befriedigend gelöst ist und die traditionellen wissenschaftlichen Gottesbeweise bereits allen berechtigten Forderungen genügen. Der Weg bleibt frei, und wir sind uns bewußt, daß heute erst das Ringen mit den Problemen die letzte Tiefe erreicht hat.

Zum Schluß sei noch hingewiesen auf die Schrift von F. B o c h e n s k i (Doctor S. Theol. et Phil., Professor aggregatus Inst. Pont. Inter. „Angelicum“) *De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam* (Studia Gnesnensia 14. Posen 1936), die den Sachverhalt in unserer Frage eingehend prüft und die Tragweite aller Texte sorgfältig abwägt. Das Ergebnis ist dieses: 1. In der Hl. Schrift wird die Möglichkeit der Gotteserkenntnis per viam causalitatis besonders in den Psalmen, im Buche der Weisheit und im Römerbrief formaliter, sed implicite, d. h. dem Sinne nach, wenn auch nicht dem Wortlaut nach gelehrt. 2. Den Vätern gilt die Möglichkeit dieser Erkenntnis als geoffenbarte Wahrheit. 3. Von den in Betracht kommenden kirchlichen Lehrentscheidungen hat nur eine den Charakter einer Glaubensdefinition. Es ist die Definition des Vatikanischen Konzils. Sie lehrt, daß Gottes Dasein mit Sicherheit aus dem Geschöpfen erkannt werden könne, definiert aber nicht ausdrücklich die Erkenntnis per viam causalitatis. Doch ist die Lehre des Vatikanums von Pius X. und Pius XI. in solchem Sinne erklärt worden. So darf die Möglichkeit kausaler Gotteserkenntnis, wenn nicht als *sententia definita*, so doch als *sententia definitioni proxima* bezeichnet werden. Eine unbefangene Deutung der Texte wird an diesem Ergebnis kaum vorbeikommen. — Unsere ausführlichen kritischen Bemerkungen mögen dem Verf. ein Beweis dafür sein, wie ernst wir seine Aufsätze nehmen und wie hoch wir sie werten.

Pelplin, Westpr.

Franz Sawicki.

VI. Geschichte der Philosophie.

Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen. Von P. Stöcklein. In *Philologus*, Supplbd. XXX, Heft 3. Leipzig 1937 Dieterich. gr. 8°. 58 S. *№* 3,—.

Verf. unterzieht den platonischen Mythos einer philosophischen Untersuchung. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Zuflucht Platos zum Mythos nicht eine Kapitulation des Philosophen vor unlösbaren Fragen sei, sondern vielmehr eine eigentliche denkerische Leistung bedeutet. Sie sind gleichsam der erste Wurf nach neuer Wahrheit und entspringen dem Ausdruckswillen, neu Geschautes aber noch nicht klar Formulierbares darzustellen. Mit anderen Worten, sie sind Vorstufe und Durchgang zum Logos. Die Probleme, an denen St. seine Meinung aufzeigt, sind einem einheitlichen Gedankenkreis entnommen. Die Unsterblichkeit, die Idee einer jenseitigen Vergeltung, das Problem der Freiheit und schließlich der Gottesbegriff sind alles Gedanken, die an das Schicksal dessen führen, was Plato *ψυχή* nennt. Verf., der sich als guter Platonkenner ausweist, behandelt sein Thema mit philologischer Akribie, ohne doch dabei weitschweifig oder unklar zu werden. Mit viel Verständnis erklärt er zunächst den jedem Problem zugehörigen Mythos, um dann dessen dialektische Erhellung aufzuzeigen.

Fulda.

Barth.

Platonische Mystik. Von Hugo Neugebauer. München-Planegg o. J. (1934). Otto Wilh. Barth. kl. 8°. 165 S. Kart. *№* 4,20, Lein. *№* 5,20.

In vier Kapiteln: „Seelen und Sterne“, „Totengericht“, „Übererde und Unterwelt“, „Loswahl“ werden sieben platonische „Ideen“, wie der Verfasser sagt, dargelegt: Die Idee des Sündenfalles, der Vergeltung, der Reinigung, der Wiedergeburt, der Loswahl, der Notwendigkeit und Freiheit. Mit warmem Interesse und edlem Ethos werden dem Leser diese Gesichtspunkte der platonischen Weltanschauung nahegebracht. Ein vorausgeschicktes erstes Kapitel spricht über Platon und die orphisch-pythagoreische Mystik. Die geschichtlichen Bezüge der Orphiker und Pythagoreer zueinander und zur griechischen Philosophie sind ein altes Kreuz der Forschung. Von einem „feierlich nichtssagenden Gemunkel über Orphiker und Verwandtes“ hat E. Rohde einmal gesprochen. Über die üblichen ungenauen Angaben führt auch dieses Büchlein nicht hinaus. Es bleibt bei dem Pauschale „orphisch-pythagoreisch“. Daß in der Quellenfrage durch E. Franks *Platon und die sogenannten Pythagoreer* eine neue Sachlage entstanden ist, ist dem Verfasser unwichtig. Es kommt ihm offenbar weniger auf die wissenschaftliche Kritik an als auf den erlebnismäßigen Nachvollzug erhebender Ahnungen. So mag man es verstehen, daß Platon nach der Seitenzahl deutscher Übersetzungen, bald der Meinerschen, bald der Diederichschen, zitiert wird. Grundlegend aber ist der Irrtum im Titel des Buches. Was es bietet, ist nicht platonische Mystik, sondern eine Zusammenstellung der bedeu-

tendsten platonischen Mythen. Mythen mögen im Geiste des vorigen Jahrhunderts Mystik sein, für Platon sind sie es nicht. Sogar Aristoteles sagt noch: *ὁ φιλόμοθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν* (Met. I, 2; 982 b 18). Und für Platon hat P. Friedländer das ausgezeichnete Wort geprägt: „So ist das Eidos geheim oder ausgesprochen der Brennpunkt für die Kurven der platonischen Mythen, wie es der Mittelpunkt des platonischen Philosophierens ist“ (Platon I, 239). Der Mystik wäre bei Platon dort nachzuspüren, wo er den Bereich der *ἐπιστήμη* verläßt und sich dem *ἔργω* und den *θεύματα* zuwendet. Darüber steht in diesem Buche nichts. Über die platonische Mythologie aber unterrichtet gegenwärtig ganz ausgezeichnet: P. Frutiger, *Les mythes de Platon*.

Eichstätt.

J. Hirschberger.

L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications. Analyse puisée principalement à un commentaire inédit d'Ibn Sinâ. Von I. Madkour, Docteur ès lettres. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris 1934, Librairie philosophique J. Vrin. gr. 8°. IX u. 304 S.

Verf., anscheinend selber Araber, gibt einen tiefen und in mancher Beziehung erstmaligen Einblick in die Geschichte der Übersetzung und der Erklärung des aristotelischen Organons bei den Arabern für einen Zeitraum von 1200 Jahren.

Die logischen Untersuchungen der Araber verdanken ihr Entstehen einer kräftigen Übersetzertätigkeit des Islams, die, zum Teil durch Fürstengunst gefördert, kaum eine Parallele anderswo findet. Die so gewonnenen Übersetzungen zeichnen sich durch Sorgfalt und Genauigkeit aus. Die Übertragung des Organons geht auf verschiedene Quellen zurück. Sehr bald machte man sich auch an eine Analyse und Kommentierung desselben. Einer der vollständigsten und eingehendsten Kommentare ist derjenige des Ibn Sinâ.

Verf. gibt an Hand desselben in einer eingehenden, den Großteil der Arbeit ausmachenden Analyse ein Beispiel von der arabischen Rezeption des Organons. Wir finden darin einen bedeutungsvollen Versuch, die Regeln der Logik gewissermaßen zu arabisieren und dem arabischen Milieu, aber auch der arabischen Sprache anzupassen. Z. B. werden so der arabische und der griechische Satz miteinander verglichen und die Unterschiede zwischen beiden aufgewiesen. Auch die nach Ibn Sinâ liegende Geschichte der arabischen Logik wird mit kurzen Strichen gezeichnet. Dabei wird nicht zuletzt der Reichtum der alten arabischen philosophischen und wissenschaftlichen Terminologie aufgewiesen.

Verf. muß jedoch zugeben, daß es eine eigentliche arabische, von der aristotelischen verschiedene, Logik nicht gibt. Ordnung und Probleme bleiben immer aristotelisch. Die persönliche Arbeit beschränkte sich in der Hauptsache auf das Abbrevidieren. Zutaten verdanken ihr Entstehen einem Synkretismus — der übrigens ein Charakteristikum der arabischen Philosophie ist. Man stößt denn auf Elemente aus Galen, Theophrast oder auch den Stoikern.

Die Geschichte der Philosophie wird für diese äußerst sachkundige Arbeit dankbar bleiben, nicht zuletzt auch wegen der im Anhang gebrachten kritischen Bibliographie und des alphabetischen Verzeichnisses einer großen Anzahl arabischer Termini technici samt deren Übersetzung.

B a m b e r g.

Artur Landgraf.

Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien. Ein Beitrag zur Geschichte des Einwirkens der Aristotelischen Logik auf die Ausgestaltung der mittelalterlichen philosophischen Disputation. Von Martin Grabmann. (Beitr. zur Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters, Bd. XXXVI, Heft 1). 8^o. VIII, 98 S. Münster i. W. 1940, Aschendorff. *№* 4,50.

Die Sophismen sind an sich Schulaufgaben, die in der Form eines Sophisma gestellt wurden, das dann unter Benützung des ganzen Fachwissens der betr. Disziplin und unter Zuhilfenahme der formalen Fertigkeit im Definieren, Unterscheiden und Schließen aufzulösen war. Man bezeichnete mit Sophisma schließlich unterschiedslos alle zu praktischen Schulübungen kurz formulierten Thesen, mochten dieselben formell dem Schulsatz eines Trugschlusses ähnlich sehen oder nicht.

Das was Grabmann in der gegenwärtigen Arbeit aus seiner schier unbegrenzten Kenntnis von Handschriftenmaterialien Neues bringt, ist vor allem der Nachweis von Werken der Sophismataliteratur aus dem 12. Jahrhundert, ferner der Beleg dafür, daß nicht bloß Fragen der Logik, Sprachlogik und Grammatik in diesem Literaturgenre behandelt wurden, sondern daß auch die Erörterung von metaphysischen und psychologischen Problemen darin geschah. Begrüßenswert ist auch das neue Licht, das V. über den Verlauf dieser Disputierübungen in der Artistenfakultät verbreitet. Als neue Namen von Verfassern von Sophismata erscheinen Petrus de Insula, Petrus de Colonia, Johannes de Alliaco, Gualterus de Alliaco, Petrus de Bognovilla, Patricius de Hibernia, Petrus de S. Amore, Bonius Dacus und Nicolaus de Normandia. Insbesondere weist V. sodann neben der Topik auch auf die aristotelische Elenchik als bestimmenden Faktor in der Entwicklung der philosophischen Schuldisputation des 12. Jahrhunderts hin, da sie zur Aufstellung und Widerlegung von Trugschlüssen Anweisungen gibt.

Beschrieben werden neben zwei Sophismatasammlungen des 12. Jahrhunderts und neben theoretischen Werken über Sophismata 9 Sophismatasammlungen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Nicht zuletzt ist auf die wertvolle Edition des Sophisma des Boetius von Dacien: *Omnis homo de necessitate est animal* hinzuweisen.

Das Werk erschließt auf schmalem Raum eine Fülle neuen Wissens.

B a m b e r g.

Artur Landgraf.

Staat und Gesellschaft bei Francis Bacon. Von Hellmut Bock.

Ein Beitrag zur politischen Ideologie der Tudorzeit. (Neue deutsche Forschungen, Abteilung Englische Philologie, Bd. 8.) Berlin 1937, Junker & Dünnhaupt. 152 S. gr. 8°. Brosch. *M* 6,50.

Diese Studie füllt eine Lücke in der Literatur über den Philosophen Bacon von Verulam aus, dessen philosophisch-politische Anschauungen gegenüber der neuen Wissenschafts- und Erkenntnislehre bisher wenig beachtet wurden. Grundthese der Arbeit Bocks ist die innere Zerrissenheit von Bacons Anschauung, der es nicht gelingt, „to join humanity and policy together“. Der Verf. behandelt die Strömungen des politischen Lebens Englands vom 14. bis 17. Jahrhundert und stellt im Hauptteil Machtstaat und Idealstaat bei Bacon einander gegenüber. Die Zusammenhänge mit dem Denken des Mittelalters, die trotz allem bei Bacon noch deutlich zu spüren sind, hat der Verf. nicht berücksichtigt. Das Leben als hierarchisch abgestuftes Reich sozialer Formen aufzufassen, ist ebenso ein Erbe des Mittelalters wie die in Bacons philosophischen Schriften vorgetragene Formenlehre. Gerade die schärfere Hervorhebung der Unterschiede, die sich bei Bacon trotz allem Steckenbleiben in den mittelalterlichen Gedankengängen ergeben, hätte der Arbeit einen weiteren Rahmen und ein höheres philosophisches Interesse gesichert, als dies durch die eingehenden Vergleiche mit der Renaissancephilosophie ohnedies der Fall ist. Die die deutsche Entwicklung behandelnden Arbeiten O. Gierkes bieten hier sicherlich die Anregung zu weiterer Forschung.

B a m b e r g.

V. R ü f n e r.

Joh. Kepler: Weltharmonik. Übersetzt und eingeleitet von Max Caspar. München-Berlin 1939, R. Oldenbourg. 459 S. mit zahlreichen Figuren. Geb. *M* 28,—.

Als Frucht langjähriger, unermüdlicher Arbeit am Werke Keplers, legt Max Caspar die deutsche Ausgabe der Weltharmonik vor. Dieses Werk der ausgehenden Renaissance — seine Anfänge reichen in das erste Mannesalter Keplers zurück und sind schon im Jugendwerk, dem *Mysterium Cosmographicum*, angelegt; herausgegeben wurde es 1619 — nimmt in der Geistesgeschichte jene bevorzugte Stellung ein, wie sie nur wenigen unsterblichen Schöpfungen der größten Naturforscher und Philosophen gebührt. In den fünf Büchern der Weltharmonik spricht Kepler seine tiefsten Gedanken aus über die Geometrie, die die Urbilder für die Erschaffung der Welt geliefert hat, über das Weltall und die es durchwaltenden harmonischen Beziehungen, über die Stellung des Menschen im Kosmos; über die harmonikal-mathematische Struktur der musikalischen Phänomene, um schließlich im letzten Buche sein drittes Planetengesetz zu verkünden, das den Zusammenhang zwischen den Umlaufzeiten und den Abständen der Planeten von der Sonne ausdrückt. Der Philosophiehistoriker wird mit besonderer Anteilnahme die Gedanken Platons und Aristoteles' über das Wesen der mathematischen Gegenstände, sofern sie

Träger der reinen Harmonien sind, und ihrer Erkenntnis studieren, wie Kepler im IV. Buch, dessen erster Teil psychologischen Fragen und der erkenntnistheoretischen Grundlegung seiner Harmonienlehre gewidmet ist, kritisch darlegt. Er lehnt die aristotelische Auffassung ab, wonach die mathematischen Ideen in den Sinnendingen existieren und bekennt sich zu jener Form des platonischen Idealismus, die ihm der Neuplatoniker Proklus gegeben hat, der in der philosophischen Einleitung zu seinem Euklidkommentar eine tiefe Auffassung vom Wesen und der Existenzform des mathematischen Seins entwickelt.

Das ganze Werk legt Zeugnis ab für den Platoniker Kepler, der durch die wissenschaftliche Welterfassung zum Mystiker wird und — wie Caspar sagt — „von der Schau der Wahrheit hingerissen dem Schöpfer hymnischen Lobpreis singt. Sein Ringen geht um das Ganze und Letzte: Gott, Welt, Mensch — betrachtet als Urbild, Abbild, Ebenbild.“

In der Weltharmonik besitzen wir ein monumentum aere perennius deutschen Geistes, der hier die von Nikolaus Cusanus begonnene ganzheitliche, durchaus anti-rationalistische Weltbetrachtung fortführt, vertieft und Denkmittel vorbereitet, wie sie dann in der Philosophie des Leibniz angewandt werden.

Der Geisteshistoriker und überhaupt jeder, der Eingang in die Gedankenwelt des tiefsinnigen und erleuchteten Schwaben gewinnen möchte, ist in der glücklichen Lage, einen zuverlässigen Führer in dem umfangreichen Beitrag, den M. Caspar für das Werk geschrieben hat, zu besitzen; er gliedert sich in die Entstehungsgeschichte, den Aufbau und die Beurteilung der Harmonice Mundi und in die erschöpfenden und vorbildlich klaren Anmerkungen.

Die meisterhafte Übersetzung des sprachlich und sachlich so überaus schwierigen Werkes, dessen Gedanken und Spekulationen zuweilen in einer ekstatischen Sprache geoffenbart werden, erfüllt in höchstem Maße die Forderung, welche Kuno Fischer einmal gestellt hat: Eine Übersetzung soll möglichst wörtlich sein, aber der Autor soll aus ihr „in der eigentümlichen Vollkommenheit seiner Rede hervorgehen, daß man meinen könnte, einen deutsch schreibenden Autor vor sich zu haben.“ So bildet das Werk, zusammen mit den andern deutschen Ausgaben, die Caspar von Keplerschen Werken früher veröffentlichte, eine wertvolle Ergänzung zu der textkritischen Gesamtausgabe Caspars, deren bisher erschienenen Bände in dieser Zeitschrift gewürdigt worden sind.

München.

Wilhelm Krampf.

Die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jahrhundert. Von A. Maier. In Forschungen zur Gesch. d. Philos. u. d. Pädagogik. Heft 18. Leipzig 1938, Felix Meiner. gr. 8. 64 S. M 3,60.

Die Arbeit von Maier geht von der Voraussetzung aus, daß die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jahrh. eine Folge der neuen Ontologie ist. Die Gründe, welche die Quantifizierung, bzw. Subjektivierung der scholastischen qualitates und formae

heraufführten, sind dabei recht mannigfaltig. Gassendi fördert den Gedanken durch die Einführung und Weiterentwicklung der antiken Atomistik. Hobbes macht die Qualitäten unnötig, indem er die species aus dem Wahrnehmungsprozeß ausschaltet und diesen als eine Reaktion gegen korpuskuläre Bewegungsvorgänge in Nerven, Gehirn etc. erklärt. Bei Descartes und Malebranche ist der Mechanismus eine Folge ihres geometrischen, bezw. arithmetischen Weltbildes. Während bei Huygens die neue Naturauffassung noch in voller Reinheit vorhanden ist, zeigt sich bei Newton und Leibniz eine Wendung. Newton untersucht freilich die Welt nur insofern, als sie quantitativ existiert, läßt es aber offen, ob er damit alles erfaßt hat (methodische Abstraktion). Leibniz geht weiter und durchbricht an einer Stelle die Mechanistik durch die Spiritualisierung der Kraft. Galilei und Locke erscheinen am Werdegang des neuen Weltbildes nicht so sehr beteiligt, da sie die Probleme nur zufällig berühren und nicht eigentlich vertiefen. Die fleißige Arbeit von M. gibt einen guten Überblick über das von ihr behandelte Thema, hätte aber zweifellos noch gewonnen, wenn die V. ihre Ergebnisse am Schluß noch einmal in straffer Form zusammengefaßt hätte.

Fulda.

Barth.

La Filosofia di Giambattista Vico. Von E. Chiocchetti. Milano 1935. Società Editrice „Vita e Pensiero“. 8°. 198 S. L 10,—.

Im heutigen philosophischen Italien bestehen zwei Auffassungen über den Kulturphilosophen G. Vico. Die eine um Gentile und Croce will in ihm einen Vorläufer von Kant und Hegel sehen, die andere stellt ihn ganz in die christlich-platonische Tradition. Zu den letzteren gehört auch der ehemalige Professor der katholischen Universität zu Mailand, E. Chiocchetti. Und dies mit Recht. Bei Vico findet sich nichts von einem Pantheismus oder Semipantheismus, keine Spur von Monismus und Immanenzphilosophie. Er vertritt klar und eindeutig, daß eine wahre Philosophie den Dualismus zwischen Gott und Welt, die persönliche Unsterblichkeit der Menschenseele, deren Freiheit des Willens bei Anerkennung der geschwächten Natur aufrecht erhalten müsse. Wenn sich auch manche Widersprüche und Risse im System von V. finden, so betreffen sie doch nie die fundamentalen Fragen. Vor allem wird niemals ein Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Natur und Übernatur von ihm heraufbeschworen, bei aller Eigengesetzlichkeit beider Gebiete. V. ist und bleibt ein durch und durch christlicher Denker. Dies in aller Entschiedenheit herausgestellt zu haben, bleibt das große Verdienst Chiocchettis. Sein Buch darf als die beste Einführung in die Philosophie V.s angesehen werden.

Fulda.

Barth.

Hegels Strafrechtstheorie. Von O. K. Flechtheim Leipzig, Brünn und Wien o. J. (1936). 117 S. M 5,50.

Die Arbeit behandelt die Strafrechtstheorie Hegels, wie sie sich aus dem Entwicklungsgang des Philosophen von den theologischen

Jugendschriften her über das System der Sittlichkeit, den Naturrechtsaufsatz von 1802, die Jenenser Realphilosophie, über die Phänomenologie und die Propädeutik allmählich entwickelt und in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ ausreift. Der Verf. lehnt sich dabei an die neuere Hegelliteratur (Dilthey, Nohl, Nicolai, Hartmann, Th. Haering, Steinbüchel u. a.) an und sucht die inneren Schwächen des Hegelschen Systems und die Unhaltbarkeit dieser Strafrechtstheorie aufzuzeigen. In der Kritik Hegels tritt die Anlehnung an den Neukantianer Kelsen stark hervor. Inwieweit dies noch heute möglich ist, muß dahingestellt bleiben. Auf die ungleich wuchtigere Kritik des Hegelschen Denkens, wie sie durch die Einwirkung Nietzsches und Kierkegaards heute lebendig ist, geht der Verfasser nicht ein.

B a m b e r g.

V. Rufner.

VII. Vermischtes.

Das Edle und der Christ. Von R. Egenter. München 1935, Kösel & Pustet. 143 S. Kart. M 2,80.

Martin Deutinger nennt „Bildung“ des Menschen „die Ausgestaltung des inneren Menschen und aller seiner Kräfte nach dem Vorbilde des geoffenbarten, göttlichen Urbildes“. Mit dieser Definition stimmt der Verfasser überein, wenn er im Anschluß an Th. Haecker sagt: „Je näher ein geschaffenes Abbild dem Urbilde kommt, je mehr es infolgedessen von dem Wesensreichtum des Urbildes in sich aufnimmt, desto vollkommener und edler ist sein Sein“. Worauf es dem Verfasser in seiner schönen Darstellung, die sich durch Aufgeschlossenheit und wissenschaftliche Sauberkeit auszeichnet, ankommt, ist die Klärung dessen, was wir „edel“ nennen. Kein Zweifel, daß er mit seiner Fragestellung an eine höchst wichtige Grundfrage unserer gegenwärtigen Geisteshaltung herangeht und sie nach allen Seiten hin scharf beleuchtet, indem er von der Wortbedeutung ausgeht, die modernen Ethiker, besonders Nietzsche, Scheler und N. Hartmann, befragt, um dann oft in Anlehnung an S. Behn eine vorläufig befriedigende Antwort zu geben. Des Verfassers Gedanken über den edlen Menschen und besonders über „Das Edle im Christentum“ haben weit über den Rahmen einer nurwissenschaftlichen Betrachtung hinaus hohen Gegenwartswert. Darum sollte das Buch, dessen Sprache jedem denkenden Menschen verständlich ist, in weiten Kreisen gelesen und studiert werden.

B o n n.

H. Fels.

Zum Gespräch zwischen den Konfessionen. Von Paul Simon, Karl A. Meißinger, Otto Urbach. München o. J., Kösel-Pustet. 8°. 50 S.

Die Schriftleitung des „Hochland“ hat drei Beiträge, zum Gespräch zwischen den Konfessionen zusammengefaßt, der Allgemeinheit zugänglich gemacht. Karl Simon schreibt über *Kirche und Kirchen*,

K. Meißinger über *Luther ökumenisch* und O. Urbach geradezu über das Thema *Zum Gespräch zwischen den Konfessionen*. Es stehen viel gute Gedanken in den Aufsätzen. Ein Gedanke sei herausgehoben, den der Katholik Simon ebenso betont wie der Protestant Urbach: es gilt, im katholischen Bewußtsein Verständnis dafür zu wecken, daß sich auch im gläubigen Protestantismus christlicher Geist auswirkt und manche Werte in ihm gepflegt werden, die in dieser Form im Katholizismus nicht hervortreten und bei einer Wiedervereinigung der Kirchen dauernd bewahrt bleiben sollten. Simon zitiert das Wort des französischen Dominikaners Congar: „Die Menschheit hat dort Erfahrungen gemacht und Möglichkeiten entwickelt, die ein authentisches Wachstum ihres Lebens und sozusagen ihres Fleisches bedeuten. Solange das nicht in seiner Art der sichtbaren Kirche einverleibt ist, fehlt offenbar ihrer Katholizität etwas vom Standpunkt ihrer aktuellen und wirksamen Verwirklichung“.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

Die Schulpolitik Griechenlands 1821 – 1935. Von Theodor Haralambides. (Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Pädagogik, herausg. von Hans Wenke, Bd. 2.) 207 S. Berlin 1935. Junker & Dünnhaupt.

Es ist eine begrüßenswerte Arbeit, die Geschichte der Schulpolitik eines Landes, wie es hier für das neue Griechenland geschieht, im Überblick und mit einer gewissen Vollständigkeit darzubieten. Freilich, das vorliegende Buch ist nicht etwa, wie sein Titel wohl nahelegen könnte, nur eine historische Darstellung. Letztere wird unterbaut durch die vorausgehende Erörterung grundlegender und grundsätzlicher schulpolitischer Fragen, und es folgt dem geschichtlichen Teil eine eingehende Stellungnahme des Verf., eine Würdigung der Erscheinungen auf schulpolitischem Gebiet im Kulturleben der griechischen Nation- und ein umfassender Entwurf eines Planes für das griechische Schulwesen, für seine innere Sktruktur, seinen organisatorischen Aufbau und seine weitere Entwicklung. In der Begründung seiner kritischen Stellungnahme und seiner politischen Forderungen bleibt der Verfasser allerdings vielfach wohl noch zu sehr an der Oberfläche, man erwartet in einer solchen wissenschaftlichen Arbeit eine über die politische Tagesproblematik hinaus in die Tiefe vorstoßende Unterbauung und eine in ihrem inneren Zusammenhang geschlossener Systematik.

F u l d a.

Dr. Scheffer.