

# Rezensionen und Referate.

## I. Allgemeine Darstellungen.

**Sein und Erkennen.** Von C. Nink. Leipzig 1938, J. Hegner. gr. 8.  
400 S. *M* 18,50.

Das Buch behandelt in sechs Kapiteln die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie und der Metaphysik. Es ist ihm vor allem darum zu tun, gewisse Grundthesen der neuscholastischen Philosophie in das rechte Licht zu setzen und ihre Bedeutung darzulegen.

Nachdem es die höchsten Prinzipien des Seins und Denkens entwickelt hat — es sind dies die Prinzipien des Widerspruchs, des hinreichenden Grundes und der Kausalität — und die Eigenart der abstraktiv-intellektiven Erkenntnis, die das Wassein eines Gegenstandes in Absehung von seiner Individualität erfaßt, klar herausgestellt hat, wendet es sich gegen die verschiedenen Formen des Idealismus, vor allem gegen den kritischen Idealismus Kants, gegen den transzendentalen Idealismus in Husserls Phänomenologie und den logischen Idealismus der Marburger Schule. Die Urleistung des Denkens, so wird ausgeführt, besteht in der Erkenntnis des Was eines Gegenstandes, nicht aber in irgend einer Synthesis“ — diese würde ja die Wasserkenntnis schon voraussetzen. Darum ist der Realismus grundsätzlich im Rechte; es gilt nur, dieses Recht konsequent und behutsam auszubauen. Daran schließt sich eine Erörterung der verschiedenen Denkformen, des Gegenstandes des Erkennens und der Möglichkeit der Metaphysik. Die Metaphysik, so lesen wir, hat zum Gegenstand das Sein als solches, sie betrachtet die Dinge in ihren allgemeinsten Sachverhalten und Prinzipien. Sie ist Fundament und Krönung der Einzelwissenschaften, grundlegende und abschließende Welterkenntnis. Zum Schlusse entwirft das Buch die Grundzüge einer teleologischen Ontologie und Anthropologie sowie einer philosophischen Gotteslehre.

Diese gedrängte Übersicht kann der Fülle des Inhaltes des Buches in keiner Weise gerecht werden. Nink ist nicht nur Schüler der großen Meister der Scholastik, er hat sich auch mit der modernen Philosophie gründlich vertraut gemacht. Auch wer nicht alle Anschauungen des Verfassers teilt — besonders ist es die Ableitung des Kausalitätsprinzips, die Bedenken erregt — wird das Buch nicht ohne mannigfache Bereicherung seines Wissens und wertvolle Anregung aus der Hand legen.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Platonismus und Prophetismus.** Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. Von D. Dr. Johannes Hessen, Prof. d. Philos. a. d. Univ. Köln. 240 S. München 1939, E. Reinhardt. *M* 4,80.

Platonismus und Prophetismus werden als Geisteshaltungen nur verstanden, wenn sie als Bezogenheiten des Geistes auf die allgemeinsten Seinsmomente — ersterer auf das Sosein, letzterer auf das Dasein — aufgefaßt werden. Dementsprechend ist Platonismus wesentlich theoretische, Prophetismus praktische, aktivistische Haltung. Jener neigt oder führt zu — sei es erkenntnistheoretischem, sei es metaphysischem oder ethischem — Idealismus, Rationalismus, Intellektualismus und Objektivismus, dieser zu Realismus, Irrationalismus, Nominalismus, Aktivismus und Subjektivismus (— man könnte fast meinen: zu Pragmatismus. M.).

Der 1. Teil des Werkes behandelt die von diesen beiden Richtungen je entwickelte Gottesidee, Weltbild und Idee des Menschen, der 2. deren historisch in Erscheinung getretene Synthese und Antithese. Repräsentanten der ersteren sind Augustinus, Thomas v. Aquin, Joh. Bapt. Hirscher und George Tyrrell, — außer Thomas Autoren, bei denen der prophetische Einschlag überwiegt. Das gilt auch für Hessen selbst, der sich insbesondere an Hirscher anschließt. Dieser setze der intellektualistischen (scholastischen) Auffassung, für die der Kern der Religion in der Lehre bestehe, eine pragmatische entgegen, der zufolge die christliche Religion nicht Doktrin, sondern Heilsgeschichte ist. Sehr energisch wird Hirscher gegen Kleutgen in Schutz genommen, dessen „Verteidigung der Scholastik . . . auf schwachen Füßen . . . steht“. Auch die Beziehungen Tyrrells (von dem übrigens der Terminus „Prophetismus“ herrührt), zum Pragmatismus deutet Hessen gelegentlich an, nicht aber, daß sich vieles von den Aufstellungen jenes und Hirschers schon bei dem völlig anders veranlagten Bolzano findet, der, ausgesprochenster Verstandesmensch wie kaum einer der deutschen Philosophen, schon deshalb der Scholastik nicht so ablehnend gegenübersteht. — Eine Kritik, zu der namentlich manche der vom Verf. beifällig zitierten Ansichten und Forderungen Hirschers Anlaß geben könnten, würde den Rahmen eines Referates sprengen.

Wien-Perchtoldsdorf.

**Arnulf Molitor.**

**Der Mensch im Sein.** Eine Heimkehr aus Zweifelhaftem. Von Gustav E. Müller, Prof. d. Philos. an d. Staats-Universität von Oklahoma. Stuttgart 1938, F. Frommann. 8°. 200 S. *M* 4,—; geb. *M* 5,—.

Das Buch ist hervorgegangen aus einer Gastvorlesung an der Universität Bern. Es gibt in kurzem Umriß wieder, was der Verf. ausführlicher in seinen amerikanischen Werken dargestellt hat. In gedrängter Form und möglichst allgemeinverständlich kommen die Hauptprobleme der Philosophie zur Sprache; Das Problem der Er-

kenntnis, des sittlichen Lebens, des Schönen in Kunst und Natur, und schließlich die Begegnung mit Gott.

Der Verf. bezeichnet seine Philosophie als dialektischen Idealismus. Sie ist dialektisch, insofern sie Gegensätze und Widersprüche im Sein und Erkennen anerkennt, um sie dann als Spannungsmomente einer höheren Einheit einzugliedern. Es lebt etwas von Hegels Geist in dieser Philosophie, die aber besonnen alle Einseitigkeit zu vermeiden sucht. In so engem Rahmen ist es natürlich nicht möglich, die Probleme in ihrer ganzen Tiefe aufzurollen, und die Lösung ergibt sich manchmal etwas zu leicht. Aber viel Treffendes wird gesagt, und sympathisch ist besonders das Bemühen, durch die Philosophie dem Leben wieder einen höheren Sinn zu erschließen.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

### **Philosophie. Das anthropokosmische System.** Von J. Quisling.

Berlin 1936, Bernard & Graefe. 8°. 1270 S. *M* 27,50.

Das umfassende Werk ist ein kühner Versuch, die gesamte Wirklichkeit in neuer Synthese als ein einheitliches, reich gegliedertes Ganze zu erfassen. Es ist getragen von der Überzeugung, daß dem Dasein ein, bisher noch nicht enträtseltes, System zugrunde liege, mit wenigen Grundprinzipien, die durch alle Reiche der Seinswelt hindurchgehen. Der Verf. nennt es das anthropokosmische System, weil es sich im Menschen wie im Makrokosmos auswirkt und beide zu einer universalen Einheit zusammenschließt. Der Eingang des Buches entwickelt das System in seiner Grundstruktur, um dann mit Hilfe dieses Begriffssystems eine Erklärung der Phänomene des Daseins zu geben. Der erste Teil behandelt den Anthropokosmos (Welt und Mensch in ihrer Wesensstruktur), der zweite die anthropokosmischen Ideale (Telik, Nomik, Orthik, Logik, Ethik, Ästhetik), der dritte speziell die Sexualität.

Im anthropokosmischen System ist alles auf drei Grundprinzipien zurückzuführen: die Welt der Gesetze, die mit ihren Zwecken den leitenden Geist darstellt, die Welt der Kraft als seelisches Prinzip und die Welt des Stoffes als Körper. Diese Dreiteilung wiederholt sich im Makrokosmos wie im Menschen. Der Wesensunterschied besteht darin, daß Mineral-, Pflanzen- und Tierreich vom Naturprinzip als einem „konkreten“ Prinzip geleitet werden, während der Mensch durch das Kulturprinzip als „abstraktes“ Prinzip über die Natur hinausgehoben ist. Ihren gemeinsamen Ausgangspunkt haben die drei Grundprinzipien in einer ursprünglichen Gesetzeswelt, die als Ursubstanz das anthropokosmische Chaos darstellt, aus dem alles hervorgegangen ist. Diese Gesetzeswelt ist das Absolute, das präformiert in sich die Möglichkeit aller Dinge enthält. Das Werden der Schöpfung ist nicht auf eine äußere Ursache zurückzuführen, sondern auf die in der Gesetzeswelt enthaltenen Möglichkeiten, die sich als Potentiale selbst realisieren. Für einen von der Welt verschiedenn Schöpfer ist im anthropokosmischen System kein Platz. Der Gottesbegriff besagt auch etwas in sich Unmögliches. Dem entsprechend ist die Einstellung des Verf. zur Religion. Sie gilt ihm als eine primitive Auffassung von Gott, Seele und Schöpfung, die heute einen verzweifelten

Kampf gegen die Wissenschaft führt. Christus wird dargestellt als der typische Vertreter des religiösen Stadiums der Menschheit. Mit seinen religiösen Wahnideen ist er nur als Paranoiker zu verstehen. Die Zeit des großen Abfalls ist nahe. „Dieser Abfall wird aber nicht darauf zurückzuführen sein, daß die Menschen schlechter, sondern darauf, daß sie besser geworden sind, weil die Entwicklung sie zum absoluten Stadium zu erheben beginnt.“ (S. 976.)

Wir stehen vor dem Lebenswerk eines Geistes von starker spekulativer Begabung, reichem Wissen und feiner Beobachtungsgabe. Eine kaum zu übersehende Fülle schwerwiegender Probleme ist hier ernstlich durchdacht, und die eigene Lösung wird überall mit großer Bestimmtheit vorgetragen, ohne eingehendere Auseinandersetzung mit anderen Anschauungen. Man wird dem Ganzen imponierende Geschlossenheit nicht absprechen können. Es ist auch reich an einzelnen wertvollen und feinsinnigen Reflexionen. Angesichts solcher Vorzüge ist es schwer zu verstehen, daß der Verf. den Gottesgedanken, in dem doch nicht nur primitives Denken, sondern die Gedankenarbeit der größten Geister aller Zeiten zum Ausdruck kommt, mit einer kurzen Bemerkung als etwas Unsinniges abtut, daß er in der Religion nur Wahnideen und in Christus nur den Paranoiker zu sehen vermag. Eine eingehendere Kritik des Ganzen, so sehr sie sich aufdrängt, ist hier nicht möglich. Erwähnt sei nur noch, daß das Übermaß von Fremdwörtern die Lektüre erschwert.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

**Von der All-Einheit im Ich.** Von M. Klein. München 1939, E. Reinhardt. gr. 8. 240 S. *№* 6,—.

Der Verfasser bekennt sich zu dem Grundsatz, daß die Welt meine Vorstellung ist und nichts weiter und daß darum der einzig mögliche Ausgangspunkt der Philosophie das Erlebnis „ich denke“ ist. Dieses Erlebnis, so führt der Verfasser aus, reicht von der dunklen Sphäre des Unbewußten durch die Dämmerung des Halbbewußten bis in das klare Licht hellster Bewußtheit und umgreift nicht nur das Wissen, sondern auch das Fühlen und Wollen. Es läßt sich noch genauer dahin umschreiben, daß ich immer nur eine unendliche Vielheit von Gedanken hinter- und nebeneinander denken kann, aber niemals einen isolierten Einzelgedanken.

In die verwirrende Vielheit menschlicher Gedanken sucht der Verfasser Ordnung und Klarheit zu bringen durch den Nachweis, daß es nur vier Prinzipien gibt, wie Gedanken miteinander verbunden werden können. Es sind dies das Kausalitätsprinzip, das Ähnlichkeitsprinzip, das Prinzip des identisch-quantitativen Zusammenhangs und das Prinzip der egoistischen Gedankenverbindung.

Mit diesen vier Prinzipien ist nach der Überzeugung des Verfassers der Grund für eine ganz neue Psychologie gelegt, ja die Welt ist gewissermaßen ganz neu gestaltet und zwar von innen her, aus dem Zentralerlebnis „ich denke“ heraus.

Wir können diese Überzeugung nicht teilen. Wir sind vielmehr der Meinung, daß die Lehre „von der Alleinheit im Ich“ nicht einmal den Solipsismus überwinden kann. Sie kann dies um so weniger, als

das Denken nach dem Verfasser überhaupt nicht imstande ist, sich jemals zu einer echten „Erkenntnis“ zu erheben.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Philosophie als Weg.** Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion von Al. Wenzl. Leipzig 1939, F. Meiner. gr. 8. 186 S. *M* 6,—.

Der Verfasser unternimmt es, auf die alten und unverjährbaren Fragen der Philosophie: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? eine Antwort zu geben, die nicht nur den Bedürfnissen des Gemütes entspricht, sondern auch mit der natürlichen und der wissenschaftlichen Erfahrung in bester Harmonie steht. Eine Durchwanderung der drei Seinsreiche, nämlich der Reiche der Materie, des Lebens und des Geistes, führt auf induktivem Wege zu gewissen Grundsätzen, die teils für alle Reiche der Wirklichkeit gelten, teils die Verschiedenheit der drei Reiche voneinander begründen. Es handelt sich nun darum diese Grundsätze einsichtig zu machen, durch Zurückführung auf ein System hypothetischer Aussagen über die transzendente Wirklichkeit, auf die ihre Erscheinungswirklichkeit hinweist. Es handelt sich darum, sie, wenn möglich auf einen Grundgedanken zu reduzieren.

Als solcher Grundgedanke wird hingestellt die Annahme eines göttlichen Wesens als des einen, ursprünglichen und umfassenden Trägers des Geistes, als des Trägers zugleich der Allmöglichkeit und des höchsten Wertwillens (136 ff). Dieser Grundsatz macht uns die aus der Weltbetrachtung abgeleiteten Grundgedanken in hohem Maße verständlich und erscheint auch mit der Tatsache des Übels nicht unvereinbar. Den letzten Grund für das Übel sieht der Verfasser in der Abkehr des Einzelnen vom Ganzen, des Endlichen vom Unendlichen, des Seins vom Wert, der Welt von Gott. Die Offenbarungslehre von Erbsünde, Menschwerdung und Erlösung werden gedeutet als bloße Symbolisierung der Beziehungen des Menschen zu Gott und seiner schuldhaften Abwendung von Gott und seiner durch Gottes Kraft ermöglichten erneuten Hinwendung zu ihm.

Das Buch ist nicht nur ein vorzüglicher Führer durch das weitverzweigte Gebiet der modernen Naturwissenschaft, es verdient auch durch den Mut, womit es sich den höchsten metaphysischen Problemen zuwendet und die Besonnenheit, womit es diese zu lösen sucht, hohe Beachtung.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Briefe über die Selbsterkenntnis.** Von Waldemar Meurer. Berlin 1936, Klinkhardt & Biermann. 8°. 93 S. *M* 4,—.

Unermüdlich ist W. Meurer bestrebt, den schwierigen Zugang zur Lehre von der „Selbsterkenntnis“ in seinem Sinne zu erschließen. Wir haben bereits zwei seiner Schriften angezeigt (Phil. Jahrbuch 1936, S. 553). Jetzt sucht er noch einmal in Briefen seine Gedanken klarzulegen: Ausgangspunkt ist das Selbstbewußtsein: Ich bin. Es gibt nichts anderes als das Ich und sein Wissen von sich selbst.

Eine gegenständliche Dingwelt gibt es nicht. Alles, was sich mir als Gegenstand darstellt, so die ganze Natur und die ganze Kultur, ist nichts anderes als eine Vergegenständlichung des Ich in verschiedener Gestaltung. Ich weiß anderes, weil ich selbst anderes und anders bin. Die gegenständliche Welt zeigt mir, was ich selbst geworden bin. Es gibt nicht Licht, Schwere, Härte als ein Ansich, sondern ich werde Licht, Schwere, Härte, Pflanze, Tier usw. Indem ich alle diese Gestaltungen meines Ich erfasse, erweitert sich mein Selbstbewußtsein zur „Selbsterkenntnis“. Ausgangspunkt ist jedoch nicht das individuelle, sondern ein allgemeines Ich, das sich erst in einer Welt einzelner Ich entfaltet. Man wird an das transzendente Ich Kants erinnert, doch will der Verf. seine Lehre vom transzendentalen Idealismus unterschieden wissen. In diesem Zusammenhang betont er, daß im Selbstbewußtsein nichts von einem Absoluten, also auch nicht von Gott, enthalten sei.

Die Briefe tragen dazu bei, die Gedankenwelt des Verf. aufzuheben. Die Grundthese aber, daß es nur das Ich und sein Wissen um sich gebe, bleibt ohne ausreichende Begründung, und es gelingt dem Verf. nicht, sie restlos durchzuführen. Die Gegenstandswelt soll dem Ich entspringen, aber sie ist doch wie ein „anderes“, das sich in ihm auf tut. Und fragwürdig ist, ob der Verf. von seinem Standpunkt aus die übrigen Menschen so als Persönlichkeiten anerkennen darf, wie er es bereitwillig mit den Worten tut: „Die Würde, die ich selber habe, die spreche ich jedem Mitmenschen zu, nicht nur meinem Mitbürger. Ohne weiteres setze ich voraus, daß auch dort Persönliches sich regt und erlebt wird, wo gelebt wird, wie ich lebe.“ (S. 86 f.) Das Ich selbst aber, das nicht individuell und doch persönlich, das zeitlos und raumlos ist und doch alles wird, bleibt ein rätselhaftes Gebilde.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

## II. Erkenntnistheorie und Methodenlehre.

**Irrationalismus und Subjektivismus.** Eine immanente Kritik des Satzes des Bewußtseins in *Nicolai Hartmanns Erkenntnistheoriephysik* von A. Konrad. Würzburg-Aumühle 1939, K. Triltsch. gr. 8. 59 S.

Der Verfasser untersucht in der vorliegenden Studie einen einzigen Satz Nicolai Hartmanns, den sog. Satz des Bewußtseins, um ihn ausschließlich mit den Hilfsmitteln der formalen Logik als irrig zu erweisen. Der Satz des Bewußtseins lautet: Das Bewußtsein kann nur seine eigenen Inhalte, also nur etwas von ihm Abhängiges erfassen. Von diesem Satz, den wir den Satz A nennen wollen, ist zu unterscheiden der Satz B, der besagt: Es ist erkannt, daß das Bewußtsein nur etwas von ihm Abhängiges erfassen kann.

Es ist nun leicht einzusehen, daß der Satz B sich selbst aufhebt. Denn es wird darin folgendes behauptet: Es ist erkannt (= es ist der in Wahrheit und nicht bloß für ein Bewußtsein bestehende, der bewußtseinsunabhängige Tatbestand erfaßt), daß das Bewußtsein nur etwas von ihm Abhängiges erfassen kann. Wie verhält

es sich aber mit dem Satze A? Die Antwort lautet: Es ist nicht möglich, den Satz A als wissenschaftliche Behauptung aufzustellen, ohne wenigstens implicite mitzubehaupten, daß dieser Satz erkannt sei; denn wissenschaftliche Wahrheiten wollen Erkenntnisse sein. Jeder, der den Satz A aufstellt, muß sich darum auch zum Satze B bekennen.

Weitere scharfsinnige Erörterungen zeigen, daß der Satz A auch an sich (d. h. ohne Rücksicht auf den Satz B) unhaltbar ist. So kommt der Verfasser zum Ergebnis: der Satz des Bewußtseins ist falsch. Damit ist das Grundproblem der Hartmannschen Erkenntnistheorie metaphysik, nämlich das Problem, wie der Satz des Bewußtseins mit der objektivistischen Richtung der Erkenntnistheorie vereinbar sei als bloßes Scheinproblem erwiesen.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Die ontologischen Grundlagen der Mathematik.** Eine Untersuchung über die „mathematische Existenz“ von Br. Baron von Freytag gen. Löringhoff. Halle 1937, M. Niemeyer gr. 8. 50 S.

Die Frage, welches Sein den mathematischen Gegenständen beizulegen sei, findet eine zwiespältige Antwort. Nach der psychologischen Auffassung sind sie bloße Gedankendinge, ein eigenes Sein kommt ihnen nicht zu. Nach der realistischen Auffassung, die heute vor allem von Aloys Müller vertreten wird, haben sie ein eigenes, subjektunabhängiges, absolutes Sein. Der Verfasser entscheidet sich für die erstere Auffassung.

Im Felde des Meinbaren treffen wir, so führt er aus, wirkliche und unwirkliche Gegenstände. In jedem Meinen wird sein Gegenstand als von dem Meinen unabhängig, d. h. als an sich seiend gesetzt, ganz gleich ob er ein solches Sein auch außerhalb der Meinungsrelation hat oder nicht. Wir setzen die unwirklichen Gegenstände nicht um ihrer Existenz, sondern um ihrer Essenz willen. Für die Zwecke, wofür sie gesetzt sind, kommt es nur auf ihre Essenz, ihre Bedeutung an, nicht aber auf ihre Existenz.

Zu diesen unwirklichen Gegenständen gehören die mathematischen Gebilde, z. B. die Zahlen. Die vom mathematischen Realismus vorgebrachten Argumente sind hinfällig. Dazu verwickelt er sich in unlösbare Schwierigkeiten. Auch wäre ein absolutes Sein der mathematischen Gegenstände für die Mathematik völlig unfruchtbar. „Mathematische Existenz — dies ist das Ergebnis, zu dem der Verfasser gelangt — ist „fiktiv gesetzter Ansichtsbestand.“

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Wahrscheinlichkeit und Gesetz.** Von E. Mally. Berlin 1938, W. de Gruyter. gr. 8. 72 S. M 3,80.

Mally sucht zu zeigen, daß in jeder Wirklichkeitsaussage, mag es sich nun um die Konstatierung eines allgemeinen Gesetzes oder einer besonderen Tatsache handeln, im Grunde genommen nur eine Wahrscheinlichkeit behauptet wird. Zu dieser Auffassung führt nicht nur das Bestreben, den Wirklichkeitsaussagen einen klaren Sinn zu ge-

ben, sondern auch die innere Entwicklung der modernen Physik. So bahnt sich eine neue Wirklichkeitsauffassung an, die den Nominalismus sowie den Individualismus überwindet ohne in die Einseitigkeiten ihrer geschichtlichen Gegenrichtung zu verfallen. Eddington hat in gewissem Sinne recht, wenn er sagt, die Wahrscheinlichkeit sei der Stoff, aus dem die Welt besteht.

Die Untersuchungen Malys, welche die Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung einer sorgfältigen Analyse unterziehen, stellen einen wertvollen Beitrag zur wahrscheinlichkeitstheoretischen Begründung der Naturwissenschaft dar.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Gestaltungen des Entwicklungsgedankens.** Von Kurt Breysig, Professor an der Universität Berlin. Berlin 1940, W. de Gruyter. 8°. 223 S. M 8,—.

Die *Gestaltungen des Entwicklungsgedankens* sind eine Ergänzung des Werkes *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung*, in dem Breysig die Anfänge des Entwicklungsgedankens und dann noch die großen Geschichtswerke der Deutschen des 18. Jahrhunderts behandelt hat. Der erste Teil „Glaubensformer als Geschichtsdenker“ würdigt zunächst die Geschichtsweisheit der Sumerer, deren Erbe die babylonische Kultur war. Br. steht nicht an, sie das „geistig vielleicht stärkste aller Kulturvölker“ zu nennen, und spricht mit großer Bewunderung von der auf sie zurückgehenden genialen Idee von dem Weltjahr und dem spiralförmig wiederkehrenden Kreislauf der Dinge. Ebenso hoch schätzt er den sumerisch-babylonischen Gedanken der Gleichläufigkeit himmlischen und irdischen Geschehens, der in religiöser Ausdrucksweise den modernen Gedanken des Zusammenhangs zwischen Natur- und Menschheitsgeschehen vorwegnehme. Es folgen dann im ersten Teil noch die Entwicklungslehren der Väter, von denen Lactantius und Augustinus zur Darstellung kommen. Ihnen schließt sich Bossuets Versuch einer Universalgeschichte an. Der zweite Teil behandelt unter dem Titel „Philosophen als Geschichtsdenker“ Kant und Hegel, der dritte führt „Gesellschaftsformer“ als Geschichtsdenker ein und wertet als solche Saint-Simon, Comte und Marx.

Wie die Inhaltsangabe zeigt, gibt das Werk nur einige lose aneinander gereichte Ausschnitte aus der Geschichte des Entwicklungsgedankens im historischen Denken. Da Breysigs eigene Geschichtsauffassung und sein umfassendes Lebenswerk (*Geschichte der Menschheit* 1936/39; *Die Geschichte der Seele im Werdegang der Menschheit* 1931; *Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte* 1933; *Der Werdegang der Menschheit vom Naturgeschehen zum Geistgeschehen* 1935) im Zeichen des Entwicklungsgedankens stehen, so schildert er mit sichtlicher Liebe die Gedankensysteme der großen Geschichtsdenker und stellt ihre Verdienste in helles Licht. Ebenso scharf allerdings ist er in der Aufdeckung ihrer Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten. Ueber Augustinus urteilt er hart. Der Altmeister weiß auch in diesem Bande den Leser zu fesseln und vieles in eine neue Beleuchtung zu rücken.

P e l p l i n, Westpreußen.

F. Sawicki.



### III. Naturphilosophie.

**Aus der Urgeschichte der Erde und des Lebens.** Tatsachen und Gedanken. Von Edgar Dacqué. Mit 16 Textabbildungen und einem Titelbild. München-Berlin 1936, R. Oldenburg. *M* 4,80.

Ein solches Buch legt man mit dankbarer Freude aus der Hand. Eine kundige Hand hat aus riesigem Material wesentliche Stücke ausgewählt; eigene Gedanken durchdringen die Tatsachen, die oft in einem neuen Lichte aufleuchten; eine intuitive Fähigkeit deckt in der verwirrenden Fülle von Einzelmaterial die Zusammenhänge auf. Nie verliert sich der Verfasser im wissenschaftlichen Stoff; er ist ihm Grundlage und Träger zu naturphilosophischen Betrachtungen. Der ideenhafte Gehalt in den Daseinsformen wird herausgearbeitet. Dacqué geht von dem Gedanken aus, daß auch in der anorganischen Natur ein innerer lebendiger Rhythmus des Geschehens tätig ist, den ältere Zeiten und Wissenschaften kannten, dessen Kenntnis aber einer mechanistisch denkenden Epoche verloren ging.

Dacqué neigt dazu, die Natur nach Art eines lebendigen Organismus zu fassen, stark betont er den rhythmischen Wechsel in der Erdgeschichte. Erst die synthetisch zusammendrängende Schau der leicht verwirrenden Fülle von Einzelheiten ermöglicht das Erfassen des Gesamtrhythmus.

Die Frage nach dem Ursprung des ersten Lebens sucht Dacqué durch Annahme einer Allbeseelung zu lösen. Der tote Stoff ist zwar nicht organisiert, aber er hat inneres verhaltenes Leben in einem ganz ursprünglichen Sinn, weil die Welt, die Substanz, der Kosmos, überall lebendige Schöpfung ist. Anorganisches einerseits, Organisches andererseits sind Manifestierung verschiedener innerer Daseinszustände, im Grunde aber bilden sie eine lebendige Einheit. „Der Kosmos ist Schöpfung, weil er sinnvoll-lebendige Einheit ist“ (183). Die letzten Urgründe der Natur sind nicht erforschbar.

So sehr wir den biologischen Weitblick anerkennen, der empirische Tatsachen mit origineller geistiger Durchdringung verbindet, so müssen wir doch in unserem Gesamturteil über das Buch betonen, daß uns die Begriffe der zugrundegelegten Naturphilosophie nicht hinlänglich geklärt erscheinen. Die Natur stellt nach D. eine unbewußte Selbstschöpfung dar. Er sieht „die tiefen Parallelen zwischen Kunst und Natur. Nur ist der Unterschied, daß des Menschen Wille und Wesen bewußt und mit innerer Erleuchtung schafft, während die Natur eben die undurchdringliche Wirkerin ist, die von innen her gestaltend erscheint, in dem sie unbewußt „will“ (134). Der Unterschied zwischen anorganischer und organischer Natur wird im Grunde dadurch aufgehoben, daß nach D. teleologische und kausale Betrachtung sich lediglich durch den Standpunkt unterscheiden, je nachdem, ob man eine Geschehensreihe von vorn oder von hinten betrachtet. Den kurzen Bemerkungen über die Zweckmäßigkeit fehlt die saubere gedankliche Klärung, wie sie etwa N. Hartmann in der Analyse des Zweckbegriffes bietet. Wäre sie geschehen, dann wäre es auch unmöglich geworden, organisches

und anorganisches Geschehen als Manifestation derselben Einheit anzusehen und eine Allbeseelung anzunehmen. In der Auffassung der Natur als „Schöpfung“ liegt bei D. eine Naturvergötterung, die des Ungeklärten genug an sich hat. So sehr begeisterter Idealismus, der „fromm gegen die Natur ist“ (236), einnimmt, so darf doch darunter die notwendige Klärung der tragenden Grundbegriffe nicht leiden. — Über biologische Einzelheiten zu urteilen, ist hier nicht der Ort. Sie haben noch vielfach ihre Feuerprobe durch die weiterdringende Forschung zu bestehen.

Brieg (Bez. Breslau).

Dr. Siegmund.

**Der Schöpfungsplan. Wesen und Bedeutung organischer Homologie.**  
 Von Bernhard Steiner. Luzern-Leipzig 1938, Räber & Cie.  
 234 S. M 5.70.

Steiner unternimmt in seinem neuen Buche den Versuch einer umfassenden Kritik an der allgemeinen Abstammungslehre und einer Deutung der organischen Homologie aus dem Schöpfungsplane. Er ist der Meinung, „daß jeder wirkliche Fortschritt in biotheoretischer Hinsicht sich immer gegen die metaphysischen Prinzipien der Neuzeit und in bewußtem oder unbewußtem Anlehn an diejenigen der Vergangenheit (Aristoteles) durchgesetzt“ habe (Xf). In scharfer Ablehnung der naturphilosophischen Haltung Descartes' und seiner Auswirkung im modernen Mechanismus knüpft er in biologischer Hinsicht an Cuviers Typentheorie, Baers Akt-Potenz-Lehre der Ontogenese und Goethes idealistische Morphologie an, in philosophischer Hinsicht an den Universalienrealismus des neuesten Thomismus (Manser).

Die Allgemeinbegriffe des natürlichen Systemes sind keine nominalistischen Willkürbegriffe, sondern durch sachlich bestimmte Abstraktion gewonnen, wobei aus den sinnlichen Bildgestalten der Dinge nicht eine verworrene Vorstellung, sondern die allgemeine urbildhafte Wesensgestalt herausgehoben wird. Diese Begriffe sind deshalb nicht Durchschnittsbegriffe, sondern Normbegriffe. Steiner meint, auf dem Gebiete des Biologischen den mittelalterlichen Universalienstreit endgültig bereinigen zu können, übersehend, daß solche metaphysische Prinzipien nicht empirisch zu beweisen sind, sondern an Erfahrungsbeispielen höchstens anschaulich gemacht werden können. Entschieden tritt er für den Begriffsrealismus ein, ist dabei freilich der anfechtbaren Meinung, daß der thomistische Standpunkt mit der Materie als Individuationsprinzip die einzige Form des Universalienrealismus darstelle.

Nach Klarstellung der Begriffe und Sicherung ihrer Allgemeingültigkeit gegen nominalistische Abschwächungen wird im zweiten Teil die entscheidende Frage gestellt, welches der Grund der Organhomologie ist, ob die Abstammung von einem gemeinsamen Ahn die Blutsverwandtschaft ganzer Reihen von Lebewesen, ja vielleicht letztlich aller begründet (phylogenetischer Homologiebegriff), oder ob nur die gleiche Bauplanidee in verschiedener Abwandlung verwirklicht ist (idealistischer oder logischer Homologiebegriff). Es ist klar, daß hier-

mit eine grundwesentliche weltanschauliche Frage von neuem aufgeworfen ist. Die genetische Ableitung ist genötigt, einen Stammbaum zu konstruieren, und an den Anfang als Ausgangstier oder -pflanze das Urbild real zu setzen, gewissermaßen eine Hypostasierung des Allgemeinbegriffes vorzunehmen. Hingegen verwendet die idealistische Auffassung als erklärendes Schema ineinandergeschachtelte Kreise, wobei die größeren Kreise immer inhaltsärmer, aber umfangreicher werden. In eingehenden Erörterungen der Tatbestände entscheidet sich Steiner für die zweite Auffassung.

In scharfer Zuspitzung ist in dem Buche die Grundfrage nach der Abstammung der Lebewesen behandelt. In etwa leidet das Buch darunter, daß in ihm eine immense Fülle von Zitaten zusammengestellt ist, die eigenen Ansichten zwar oft wiederholt werden, aber die gedankliche Durchdringung nicht immer gleichen Schritt hält. Zweifellos treten die bisherigen Mängel der allgemeinen Abstammungslehre deutlich hervor. Auch die Autonomie der lebendigen Form wird in helles Licht gerückt, die als grundlegender Bauplan zwar in Anpassung abwandelbar, aber im übrigen selbst unwandelbar ist, die, da sie kontingent, nur in einer gesetzgebenden Vernunft ihre zureichende Erklärung findet. Der ideelle Gehalt der Lebensformen weist somit in den Bereich eines transzendenten Geistes. Darauf hingewiesen zu haben, ist das Verdienst Steiners. Es steht zu hoffen, daß sein Buch zu weiterer Klärung der wichtigen Fragen anregt.

B r i c g (Bez. Breslau).

Dr. Siegmund

**Das organologische Weltbild.** Von O. Feyerabend. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Theorie des Organischen. Berlin 1939, W. de Gruyter. gr. 8. X, 273 S. *M* 8,60.

Abwehr des Materialismus in jeder Form, Verkündigung der Autonomie des Organischen sowie der Existenz der Seele kennzeichnen das Buch von Feyerabend, das den besonderen Beifall H. Drieschs gefunden hat. Nach Feyerabend ist nicht nur das Leben und das Seelische, sondern auch die Entstehung und Erhaltung der planetarischen Systeme nicht mechanistisch, d. h. aus der für die einzelnen Teile geltenden Gesetzlichkeit, sondern durch übergeordnete Ganzheit also organologisch zu erklären. Mit großer Sorgfalt ist das Gehirn-Seele-Problem behandelt. Hier kommen dem Verfasser seine fachwissenschaftlichen Kenntnisse besonders zu statten. Er unterscheidet eine niedere und eine höhere Gehirntechnik und demgemäß auch niedere und höhere Gehirnfunktionen. Unter den niederen versteht er die physiologische Reizleitung und -formung, unter der höheren die unterpsychische Verarbeitung der Reize. Durch die niedere Gehirntechnik steht das Gehirn den anderen Organen unseres Körpers gleich; durch die höhere erhebt es sich über sie, wird beherrschende Zentrale und das Werkzeug der Seele (145). Der Mensch ist, so erklärt Feyerabend, kein Abkömmling des Tierreiches, sondern gewissermaßen der Vater und Beherrscher aller Lebewesen. Indem der Begriff der Entelechie auf jedes gegliederte Ganze und zuletzt auf das

Weltall angewandt wird, ergibt sich das organologische Weltbild, worin jeder Teil des Weltalls als Organ des Ganzen anzusehen ist und jede Seinsschicht nicht nur der ihren Teilen, sondern auch der dem übergeordneten Ganzen wesentlichen Gesetzlichkeit folgt.

Wenn auch manche Aufstellungen des Buches sehr gewagt erscheinen — so ist beispielsweise die organische Auffassung der astronomischen Welt nicht hinreichend gerechtfertigt —, so wird doch Feyrabends philosophisch-naturwissenschaftliche Theorie des Organischen jedem Leser mannigfache Belehrung und vor allem reiche Anregung bieten.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Die Überwindung des Materialismus.** Von Hans Driesch. (1. Bd. der „Bibliothek für idealistische Philosophie“). Zürich 1935, Rascher & Cie. A.-G. 132 S. Geb. *M* 3,20.

Der Titel vorliegender Schrift bezeichnet, auf eine kurze Formel gebracht, das Lebenswerk eines Mannes — des unlängst verstorbenen Verfassers —, der sich durch die exakte Widerlegung der mechanistischen Auffassung der Lebensprozesse und seine Theorie des Vitalismus, d. h. die Annahme einer selbständigen Lebenskraft — „Entelechie“ bzw. „Seele“ — als der zielstrebigsten Ursache und Steuerung organischer bzw. seelischer Vorgänge und Erscheinungen einen Namen gemacht hat.

Was er in zahlreichen Büchern, Abhandlungen und Aufsätzen in breiter Ausführung, meist inmitten anderer Probleme und Zusammenhänge, gesagt hat, findet in vorliegender Schrift eine in der Art der Darstellung wie im Gedankengang neue, auf das Hauptproblem, d. h. die Materialismusfrage abzielende, streng wissenschaftliche und doch jedem Gebildeten verständliche Behandlung, deren Endergebnis lautet: die Lehren, des theoretischen Materialismus sind falsch, seine Versuche der Lösung des Lebensproblems gescheitert.

Der theoretische Materialismus steht zur Untersuchung, nicht der ökonomische oder ethische. „Ungewollt“ führt die Untersuchung freilich zur Abweisung auch des ethischen Materialismus sowie — im Zusammenhang damit — zur exakten Begründung wenigstens der Möglichkeit eines persönlichen Fortlebens nach dem Tode im biologischen Sinne des Wortes.

Die beiden abschließenden Kapitel befassen sich im Anschluß an die auf „rationalem“ Wege erzielte Lösung des Lebensproblems mit der Frage „falsche und echte Aufklärung“ sowie mit der Frage „Aufklärung und Religion“, „dem höchsten Gedanken, den es für den Menschen geben kann“, zu dem aber nach Ansicht des Verfassers die Überwindung des theoretischen Materialismus in strenger, wissenschaftlicher Weise den Weg bahnt. —

Es bedarf nach dem Gesagten keines empfehlenden Hinweises mehr auf die vom oben gen. Verlag in der „Bibliothek für idealistische Philosophie“ als Einführungsband veröffentlichte ebenso anregende wie den Forderungen der Gegenwart entgegenkommende Schrift.

F u l d a.

H. Goebel.

#### IV. Wertphilosophie.

##### Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre. Von V. Kraft.

Wien 1937, J. Springer. gr. 8. IV, 227 S. № 12,—.

Gestützt auf ein umfangreiches Tatsachenmaterial — es handelt sich um zahlreiche Berichte über Werterlebnisse —, entwirft der Verfasser die Grundzüge seiner Werttheorie. Die Gegenstände, so führt er aus, die mit Lust und Unlust verknüpft sind, erscheinen dadurch vor allen übrigen ausgezeichnet, sie bestimmen unser Begehren und damit unser Verhalten den Dingen gegenüber. Sobald uns diese Auszeichnung auffällt und zur Abhebung kommt, erhält der Gegenstand dadurch eine besondere Färbung, die ihn in seinem Verhältnis zu uns charakterisiert: er erhält Wertcharakter. Außer Lust und Unlust gibt es noch weitere Quellen der Auszeichnung: Ausgezeichnet ist, was starke Affekte erzeugt, was dem unbewußten Bedürfnis oder dem bewußten Streben zur Erfüllung verhilft. Die hedonistische These, daß nur Lust und Unlust als Quelle der Wertung in Betracht kommen, wird ausführlich widerlegt.

Gibt es allgemeingültige Werte? Die Beantwortung dieser Frage hängt nach dem Verfasser davon ab, ob man eine überindividuelle Instanz aufzeigen kann, die die Anerkennung eines Wertes durch jedermann objektiv notwendig macht. Nach der modernen Wertlehre gibt es eine solche Instanz: die emotionale Evidenz. In Liebe und Haß ist uns ein objektiv bindender Wertgehalt unmittelbar gegeben. Der Verfasser lehnt diese Auffassung ab. Die Evidenz, so führt er aus, kann aus sich heraus keine objektive Geltung verbürgen. Objektivität ist intersubjektive Gemeinsamkeit. Diese Gemeinsamkeit ist aber durch die Evidenz nicht verbürgt. Im Gegenteil, wir sehen, wie die „evidente Wertschau“ bei den verschiedenen Vertretern der Ethik recht verschieden ausfällt.

Hierzu wollen wir nur bemerken, daß die intersubjektive Gemeinsamkeit nicht das Wesen der Objektivität ausmacht, sondern nur ihre natürliche Folge darstellt. Gegenüber dem Bemühen des Verfassers, die Evidenz als letztes Kriterium auszuschalten, müssen wir fragen, worauf sich dann unsere Gewißheit von der innersubjektiven Gemeinsamkeit einer geistigen Haltung stützt. Sie kann sich nur darauf stützen, daß uns der Bestand jener Gemeinsamkeit klar einleuchtet. So bleibt schließlich die Evidenz doch das letzte Kriterium der Wahrheit.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

#### V. Geschichte der Philosophie.

##### a) Alte Philosophie.

##### Die Stellung des Menon in der platonischen Philosophie. Von

Klara Buchmann. (Philologus, suppl 29, 3. Heft.) Leipzig 1936, Dieterichscher Verlag. gr. 8. 102 S. № 7,50.

Die Verfasserin erblickt im Menon, wie üblich, den Durchbruch der dem Platonismus eigentümlichen metaphysischen Begründung des Wissens und der Tugend gegenüber der Aporetik der sogenannten So-

kratischen Gespräche. Das Neue weist sie nach im Aufbau des Dialoges, in der Funktion, die Sokrates übernimmt, — er fragt nicht und widerlegt nicht, sondern wird gefragt, um zu belehren, — in der Erkenntnisbegründung durch Anamnese, in der Abwendung vom Intellektualismus und in der relativen Anerkennung der „doxa“, Meinung. Ich stimme im allgemeinen den gründlichen Untersuchungen zu, nur glaube ich nicht, daß sich die Anamneselehre im Menon von den Darstellungen in späteren Dialogen wesentlich unterscheidet. Wenn Platon wirklich, wie die Verfasserin meint, im Menon das Lernen in dieser Welt dem Lernen im Jenseits völlig gleichgestellt hätte (S. 70), dann müßte auch das Lernen im Jenseits Erinnerung an Geschautes, an ein weiteres Jenseits sein u. s. w. Das Verhältnis zwischen Ideenschau und Lernen ist offenbar dieses, daß der Seele im zeitlosen Zustand der zeitlose Zusammenhang der Dinge klar ist, während sie in der Zeitlichkeit nur Stücke oder Teile des Zusammenhanges wahrnimmt. Nun kann sie dazu, aus Stücken den Zusammenhang wieder herzustellen, entweder allmählich erweckt werden durch Lernen und Belehrtwerden, oder auch so, daß ihr nach längerer Vorbereitung plötzlich, in genialer Zusammenschau das Ganze klar wird. — Was das Verhältnis von Tugend und Wissen betrifft, so dürfte die Lehre im Menon sich doch nicht wesentlich von dem unterscheiden, was der historische Sokrates gemeint hatte. In dem Dialoge kommt, anscheinend nicht ohne Absicht, häufig das Wort *phronesis*, Besonnenheit, vor, das wohl oft in gleicher Bedeutung mit *episteme*, Wissen, gebraucht wird, aber doch eine besondere Färbung hat. Es ist die Helligkeit des Bewußtseins gemeint, durch welche eine Handlung erst zur sittlichen Handlung wird. Das dürfte auch die Auffassung des Sokrates gewesen sein.

Wien.

Hans Eibl.

**Die Stoa.** Von P. Barth. Fünfte Auflage, völlig neu bearbeitet von A. Goedeckemeyer. Stuttgart 1911, Fr. Frommann. kl. 8. 344 S. *M* 8,20.

Während die früheren Auflagen des Buches die Stoa als ein einheitlich Ganzes betrachteten, hat sich die Neubearbeitung die Aufgabe gesetzt, die Einzelpersönlichkeiten zu erfassen, um so der ein halbes Jahrtausend umfassenden Entwicklung der stoischen Philosophie Rechnung zu tragen. Auf diese Weise wird vor allem die wichtige Rolle sichtbar, welche die Stoiker des ausgehenden Altertums in dem Kampfe zwischen Dogmatismus und Skeptizismus gespielt haben.

So sehr das Barthsche Buch dadurch gewonnen hat, daß nunmehr neben dem Allgemeinen auch das Individuelle die gebührende Beachtung findet, so müssen doch die Ausführungen des 3. Kapitels über die Beziehungen der Stoa zum Christentum auch in der neuen Auflage als unzulänglich bezeichnet werden.

Der Verfasser schließt sein Buch mit der Feststellung, daß die Kraft des Denkens und Wollens, die den Stoizismus des Altertums auszeichnet, mit seinem äußerlichen Aufhören nicht erloschen ist, sondern auch in der Gegenwart in vielen Geistern lebt und wirkt.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

b) **Mittelalterliche Philosophie.****Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin.** Par Paul Philippe O. P., Professeur à la Faculté de Théologie de l'Angelicum. Rome 1938, Angelicum. 8<sup>o</sup>. 207 p. 20 L.

Die Studie von Paul Philippe ist gedacht als Kommentar zu S. Th. I. II. q. 4. a. 8; wo Thomas im Anschluß an Aristoteles die Frage beantwortet: „Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum“. Der Verf. will aber zugleich die Bedeutung der Freundschaft für die christliche Vollkommenheit im Geiste des hl. Thomas eingehender begründen, als dies Thomas in dem Artikel der Theologischen Summe tut.

Der Gedankengang ist dieser: Die reine Liebe der Freundschaft dient der Vollkommenheit, insofern in gemeinsamem Streben das Ziel höher gesteckt, intensiver angestrebt und leichter erreicht wird. Die Liebe Gottes schließt die Menschenliebe nicht aus, sondern adelt und vertieft sie. Notwendig ist der soziale Einschlag besonders im aktiven tugendhaften Leben. Das kontemplative Leben führt allerdings zu einer Vereinigung der Seele mit Gott, in der Gott alles ist und er allein der Seele genügt. Dennoch bleibt auch hier Raum für die Menschenliebe. Die übernatürliche Ordnung begründet die Gemeinschaft der Heiligen in Gott, in der die Liebe fort dauert und auch ohne unmittelbaren Verkehr ein geistiger Güterausaustausch durch Gott selbst ermöglicht wird. Ueberdies drängt die Liebe, für Gott und Menschen tätig zu sein.

Der Verf. geht diesen Fragen in subtilster Untersuchung nach, indem er den Einklang zwischen Gott und Geschöpf, zwischen übernatürlicher und natürlicher Ordnung aufweist. Jeder Gedanke wird durch Thomaszitate begründet und erläutert, die schon für sich überaus wertvoll und anregend sind. Das Werk hätte aber gewiß an Lebendigkeit und Aktualität gewonnen, wenn es nicht so restlos vom Boden der Zeit losgelöst, sondern Thomas in die Problematik der Philosophie der Gegenwart hineingestellt wäre.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

**Sancti Thomae Aquinatis tractatus de spiritualibus creaturis.**

Editio critica. Von Leo W. Keeler S. J. (†), olim in Pont. Univ. Greg. Prof. (Pontifica Universitas Gregoriana. Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series Philosophica. 13) Romae, apud aedes Pont. Universitatis Gregorianae, Piazza della Pilotta 4. 1938. 8<sup>o</sup>. XV u. 149 S.

Nach den ausgewählten Texten über die Erkenntnislehre des hl. Augustinus und nach der kritischen Ausgabe des Traktates des hl. Thomas De unitate intellectus contra Averroistas, die noch zu seinen Lebzeiten in der rasch wachsenden philosophischen Serie der Textus et Documenta der Gregorianischen Universität erschienen waren, halte Leo W. Keeler bei seinem plötzlichen Tod am 10. September 1937 das vorliegende Werk vollständig für den Druck vorbereitet hinterlassen, so daß es ohne Zutaten von fremder Hand erscheinen konnte. Es ist nicht bloß für den Schulgebrauch, sondern auch zur Handhabung

für die Forschung bestimmt. Der Text des Tractatus wurde an Hand von 5 Vatikanischen Handschriften verbessert, Zutate entfernt, Referenzen erneuert und gelehrte Anmerkungen beigelegt.

Die Einleitung gibt vor allem eine Beschreibung und Abschätzung der benützten Handschriften, einen Abriß der Geschichte der bisherigen Edition, bietet sodann eine Einführung in das Wesen der *Quaestiones disputatae*, behandelt Authentizität, Zeit und Ort der gegenwärtigen Disputation, spricht von ihrer Struktur und äußeren Form und verzeichnet endlich einige wichtigere Literatur.

Der Text ist an Hand des allerdings beschränkten Handschriftenmaterials mit großer Sorgfalt hergestellt. Besonders wertvoll für den Schulgebrauch ist der jeweilige Hinweis auf Parallelstellen bei Thomas selber und auf die zeitgenössische Literatur, der es erleichtert, vergleichende Untersuchungen anzustellen. Auch die Sorgfalt in der Nachweisung der Zitate ist zu rühmen.

B a m b e r g.

Artur Landgraf

**Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell.** Von Fr. Hoffmann. Breslau 1941, Müller & Seifert. gr. 8. 172 S.

Der erste Kritiker, den Ockhams Lehrsystem fand, war der Oxforder Kanzler Johannes Lutterell, der bisher nur ein handschriftliches Dasein führt. Sein Traktat, *Johannes Lutterell, Cancellarius Oxoniensis, Libellus contra doctrinam Guillelmi Occam*. Prag, Metropolitankapitel CCV f. 126 r a bis 144 v a) wird voraussichtlich in Kürze im Druck erscheinen.

Lutterell ist, wie bereits S. Koch nachgewiesen hat, als die eigentliche treibende Kraft in dem Prozeß gegen Ockham zu betrachten und die hier behandelte Schrift ist die eigentliche Anklageschrift.

Nach einer eingehenden textlichen und inhaltlichen Beschreibung der Schrift Lutterells, deren Abfassungszeit in die Jahre 1923/24 fällt, wird der Inhalt in 5 Kapiteln dargeboten. Nicht nur die theologischen Probleme werden von Lutterell erörtert, sondern auch ihre philosophischen Voraussetzungen. Es sind dies die Hauptprobleme der Logik und Erkenntnistheorie, der Psychologie und der Metaphysik. Besonders die Suppositions- und Signifikationslehre Ockhams wird eingehend untersucht, die den Ausgangspunkt der meisten Sonderlehren Ockhams bildet.

Lutterell kämpft für die Wirklichkeitstreue unserer Erkenntnis. Seine Kritik ist vorsichtig und besonnen und in den Hauptfragen durchweht vom Geiste des hl. Thomas. Ihm kommt das Verdienst zu, daß er als erster die Gefahren erkannte, die das Lehrsystem Ockhams für die kirchliche Lehre in sich birgt.

Die verdienstvolle Schrift Hoffmanns wird umso größere Beachtung finden, als der Ockhamismus nicht nur die Lehre Luthers stark beeinflußt hat, sondern weithin den Boden für das Entstehen moderner Ideen im Raume mittelalterlicher Gläubigkeit vorbereitet hat.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.



## c) Neuere Philosophie.

**Die physische Kausalität und ihre Bedeutung für das Leibnizsche System.** Von R. Kanthack-Heufelder. 1. Teil. Die Entwicklung des Systems. Leipzig 1939, Hirzel. gr. 8. 154 S. *M* 4,80.

Der Vf. zeigt, daß die psychische Kausalität nicht nur für das vollendete System Leibnizens, sondern schon für die Genesis des Systems eine entscheidende Rolle spielt. Zu diesem Zwecke werden die Stufen, die zu dem grandiosen Bau der Monadenlehre hinanführen, aufgezeigt, und zwar unter dem besonderen Blickpunkt des psychischen Kausalgeschehens. Im einzelnen wird dargetan, daß die Schwierigkeit, eine Wechselwirkung zwischen Substanzen anzunehmen, Leibniz zu einer Ausweitung seiner Annahme über die psychische Spontaneität getrieben hat. Die Nötigung, alles Weltgeschehen als Spontan-geschehen aufzufassen, mußte ihn schließlich, da er von jeher spontanes Wirken und seelischen Ereignisablauf für identisch hielt, zum Spiritualismus führen. Daraus läßt sich eine bisher noch wenig beachtete Motivationskette für die Entstehung der Monadenlehre aufweisen.

Der Verfasser hat es besonders dem in der Akademie-Ausgabe der Leibnizschen Schriften in einwandfreier Redaktion vorliegenden Briefwechsel zu verdanken, daß es ihm möglich gewesen ist, dem philosophischen Werden Leibnizens in einer gewissen Kontinuität nachzugehen.

E. Hartmann.

**Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei William Law.**

Von W. Minkner. München 1939. 8. 163 S. *M* 4,80.

Minkners Arbeit ist die erste in deutscher Sprache erschienene Monographie über William Law, den bedeutendsten englischen Mystiker des 18. Jahrhunderts. In der „Stufenfolge des mystischen Erlebnisses“ gibt uns Minkner ein Bild der gesamten geistigen Entwicklung William Laws. Er zeigt, daß Law schon in seiner Frühperiode Mystiker ist. Hier steht er unter dem Einfluß von Malebranche und einer Reihe bedeutender mystischer Persönlichkeiten (Ruysbroeck, Tauler, Suso, Madame Guyon u. a.). Von etwa 1733 an wird Laws Mystik von Jakob Böhme bestimmt.

Minkner, dessen eigene Richtung durch die Namen Heiler, Underhill und Bremond charakterisiert ist, gibt uns in seinem Buche einen guten Einblick nicht nur in die mystische Entwicklung William Laws, sondern der gesamten englischen Mystik des 18. Jahrhunderts. Ein Literaturverzeichnis über die Werke Laws und die englische Mystik überhaupt ist dem Werke beigegeben.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Schiller und der Individualitätsgedanke.** Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Historismus. Von Friedrich Meinecke. Leipzig 1937, F. Meiner. 8<sup>o</sup>. 47 S. *M* 1,80. (Wissenschaft und Zeitgeist. 8.)

In seiner gehaltvollen Studie über Schillers Stellung zum Individualitätsgedanken kommt F. Meinecke zu folgendem Ergebnis: Schiller

ist seiner Veranlagung nach in erster Linie auf das Allgemeinmenschliche eingestellt. Leitstern ist ihm der Glaube an zeitlose Vernunftwahrheiten, und als Höchstes gilt ihm die Verwirklichung des allgemeinmenschlichen Ideals. Das entspricht dem Geist der Aufklärung und der kantischen Philosophie. So sind denn auch Schillers dramatische Charaktere nicht Individualitäten wie bei Goethe und Shakespeare, sondern typische Gestalten. Doch lebte in dem Dichter auch ein Sinn für das Individuelle, der sich unter dem Einfluß von Goethe und Humboldt weiter entwickelte. In seinen letzten Dramen ist er auch mehr bemüht, wirkliche Individualitäten zu gestalten. Selbst prinzipiell anerkennt er vom ästhetischen Standpunkt die Eigenbedeutung des Persönlichen, während für ihn in der Moral das allgemeine Sittengesetz maßgebende Norm bleibt. So bildet Schiller eine Zwischenstufe zwischen rein naturrechtlich normativer und individualisierender Denkweise. Aber indem er um beides ringt, wirkt er anregend nach beiden Seiten: „Er bot beiden Grundtypen, die er vorfand, etwas Großes in einer hinreißenden Form, dem intellektualistischen Aufklärer die glänzende Bestätigung zeitloser genereller Vernunft, dem sentimentalischen Menschen die rechte Sprache einer reinen, starken, tiefen und hochgestimmten Seele. Er weckte in ihm die Sehnsucht nach jener Totalität des Menschen, die weiter wirkend auch den Sinn für das Individuelle wecken konnte.“ (S. 47.)

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

**Schellings letzte Philosophie.** Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus. Von H. Fuhrmans. Berlin 1940, Junker & Dünnhaupt. gr. 8. 336 S. *M* 14,—.

Schellings Spätphilosophie verfiel sofort nach ihrem Bekanntwerden dem Verdikte der Hegelianer und wurde darum nur wenig beachtet. Erst in der neueren Zeit beginnt man ihr gerecht zu werden. Vor allem hat Kurt Leese darauf hingewiesen, daß nach Hegels Tod aus den Reihen des Idealismus eine neue philosophische Bewegung entstand, die sich um eine Synthese von Wissenschaft und Christentum bemühte und deren Führer Schelling war.

Fuhrmans hat nun Schellings Spätphilosophie einer ausführlichen Erörterung unterzogen. Er zeigt zunächst, wie sich in Schelling infolge seines näheren Bekanntwerdens mit der Welt Böhmens und Baaders eine Wendung vollzieht, indem das Verhältnis von Idealismus und Christentum für ihn zum beherrschenden Problem wird. Schelling sucht, so führt der Verfasser aus, den Gegensatz zwischen Idealismus und Christentum zu beseitigen, indem er die Identitätsphilosophie ins Logische umdeutet. Die dialektische Bewegung, die, beginnend mit der Indifferenz vom Niedrigsten bis zum Höchsten führt, ist keine reale Selbstentfaltung der Gottheit, sondern nur die gedankliche Entwicklung des Gottesbegriffes für das philosophierende Subjekt. Es handelt sich hierbei um ideale Wesenheiten, nicht um wirkliche Dinge. Ist der Mensch so zur Idee Gottes gelangt, so vollführt er den Sprung zum wirklichen Gotte und gewinnt so den Ausgangspunkt für eine zweite Reihe. Diese

umfaßt das Reich der Wirklichkeit, das zugleich ein Reich der Freiheit ist und darum nicht a priori deduziert werden kann. Durch freie Tat hat Gott die Welt ins Dasein gerufen, auf freier Tat beruht der Abfall der Welt von Gott und auf freier Tat die Erlösung durch den Gottmenschen. Daraus ergibt sich der Aufbau der Schellingschen Spätphilosophie (S. 281): „Schelling baut die gesamte Philosophie als Aufstieg und Abstieg zu und von Gott und darin zugleich als Wesenswissenschaft und Wirklichkeitswissenschaft, als System der Notwendigkeit und der Freiheit, als apriorische und aposteriorische Philosophie. Dabei erhält die erste den Namen einer negativen, die zweite aber den einer positiven Philosophie, weil die erstere vor der Wirklichkeit — dem entscheidenden Gegenstand der Philosophie — versagt, während die zweite sie zu erfassen vermag und so „positiv“ zu ihr steht.

So unternimmt der späte Schelling noch einmal einen großen Vorstoß zu einem allumfassenden System und entwickelt dabei Ideen, die von mehr als nur philosophiegeschichtlicher Bedeutung sind.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

**Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke.** Nach der ersten von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von A. Hübscher. 4. Bd.: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Dissertation 1813), Gestrichene Stellen, Übersetzung und Nachweis der Zitate, Namen- u. Sachregister. Leipzig 1941, Brockhaus. 8. XIV, 435 S. Geb. *M* 5,40.

Der Supplementband der großen Schopenhauerausgabe wird eröffnet mit einem genauen Abdruck der 1. Auflage von Schopenhauers Erstlingswerk, an dem der Verfasser später so große Veränderungen vorgenommen hat, daß nicht einmal die Hälfte des ursprünglichen Textes stehen geblieben ist. Es ist die wichtigste Grundlage für die Beurteilung des jungen „noch in der Kantschen Philosophie befangenen“ Schopenhauer. Eine ähnliche Bedeutung für die Entwicklung des Philosophen kommt den gestrichenen Stellen aus den früheren Auflagen seiner Werke zu. Sie sind unter dem Titel „Gestrichene Stellen“ abgedruckt. Hier finden sich auch alle wesentlichen Absätze aus den Handschriften, die Schopenhauer noch im Laufe der Niederschrift oder während der Korrektur wieder fallen ließ. Es ist zum größten Teil bisher noch unbekanntes Material.

Umfangreiche Nachforschungen erforderte das Kapitel „Übersetzung und Nachweis der Zitate“. Zahlreiche Zitate aus alten und neuen Autoren mußten nachgewiesen, zahlreiche Anspielungen auf ihre Quellen zurückgeführt werden.

Dazu kommt ein ausführliches Namen- und Sachregister, worin jeder Name und jeder Begriff, der in den sechs Bänden irgendeine Rolle spielt, zu finden ist.

So hat die vorbildliche Schopenhauerausgabe in dem 7. Bande ihren würdigen Abschluß gefunden.

Fulda.

E. Hartmann.

**Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes.** Von A. Steiff.

Würzburg-Aumühle 1940, K. Tritsch. gr.8. 78 S. *№* 3,—.

Die vorliegende Schrift will uns das innerste Wesen der Philosophie Nietzsches enthüllen. Sie tut dies, indem sie als das eigentliche Zentrum seiner Metaphysik, seiner Anthropologie und seiner Kulturphilosophie seine Lehre vom Triebe nachweist.

Als Schüler Schopenhauers sieht Nietzsche, so führt die Verfasserin aus, das Wesen der Wirklichkeit im Triebe. Der Wille zur Macht ist nur eine Seite der Triebwirklichkeit, die Nietzsche zu manchen Zeiten stark betont hat, wie zu anderen ihren rauschhaft ekstatischen Charakter in der symbolischen Verdichtung der Dionysosgestalt. In der Idee des Übermenschen, in dem sich die Lebenstriebe im höchsten Sinne bejahen, findet Nietzsches Metaphysik ihre Vollendung.

Der Trieb ist nach Nietzsche die tiefste anthropologische Wirklichkeit. Der Mensch ist ein Triebwesen in allen Formen und Äußerungen seines Wesens und Lebens. Er ist die feinste und komplizierteste Offenbarungsform der Triebwirklichkeit. Auch die höchsten Impulse großen Lebens und hohen Schaffens wurzeln allein in den Trieben der Menschennatur.

Der Trieb ist schließlich die kulturschöpferische Macht. Durch die Sublimierung seiner Triebe, d. h. durch Richtungsänderung der Triebkraft, durch Aufwärtsrichtung ihres Strebens ins Geistige ist der Mensch Kulturschöpfer geworden. Kultur ist die Objektivierung des irrationalen menschlichen Wesensgrundes, ist letzte Darstellungsform der allumfassenden Triebwirklichkeit. Auch die großen philosophischen Systeme sind die Werke starker Triebkräfte.

Ein Schlußkapitel der klaren und gründlichen Schrift kennzeichnet Nietzsche als naturalistischen Denktyp. Sein Philosophieren setzt am physiologisch Gegebenen an und findet in den Sinnen das höchste Kriterium. Die pantheistischen Denkelemente, die sich bei ihm finden, bleiben immer nur Anklänge in seinem naturalistischen Weltbild.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Julius Robert Mayers Kausalbegriff.** Von A. Mittasch. Seine geschichtliche Stellung, Auswirkung und Bedeutung. Berlin 1940, Springer. gr.8. VII, 297 S. *№* 14,70.

Der Verfasser, der sich bereits in mehreren gehaltvollen Schriften bemüht hat, den präzisen, aber für eine Verwendung auf geistigem Gebiete zu engen physikalischen Kausalbegriff durch einen weiteren zu ersetzen, untersucht in dem vorliegenden Buche die seinen eigenen Ideen nahe verwandten Kausalbegriffe des berühmten Entdeckers des Energieprinzips Robert Mayer. Nachdem er im 1. Teile seines Buches den Sinn des allgemeinen Kausalbegriffs und des daraus abgeleiteten speziellen naturwissenschaftlichen Kausalbegriffes dargelegt hat, behandelt er im 2. Teile die Weiterführung des naturwissenschaftlichen Kausalbegriffes durch Robert Mayer sowie die Auswirkung der Mayerschen Ideen in der Folgezeit. Zuletzt unter-

sucht er die Beziehungen des gegenwärtigen Kausaldenkens zu R. Mayers Kausalanschauung. Heute ist es Zeit, so erklärt er, dem dualen Kausalschema Mayers, das der Erhaltungskausalität die Auslösungskausalität gegenüberstellt, zum Siege zu verhelfen, da dieses Schema nicht nur für die physikalische Welt gilt, sondern auch die Welt des Geistigen zu umfassen geeignet ist.

Zum Schlusse weisen wir noch besonders auf die zahlreichen Anmerkungen hin (S. 220—286), in denen der Verfasser eine Fülle sachlichen und wissenschaftsgeschichtlichen Materials aufgehäuft hat.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

## VI. Vermischtes.

**Katholische Dogmatik.** Von M. Schmaus. Bd. III,<sub>1</sub>. *Die Kirche und das göttliche Leben.* München 1940, M. Hueber. Lex. 8. 444 S. *№* 9,80.

Der 3. Hauptabschnitt der großen Dogmatik von M. Schmaus handelt über Christi Fortleben und Fortwirken in der Welt bis zu seiner Wiederkunft. Er gliedert sich in drei Teile: 1. Die Kirche als Gemeinschaft der durch Christus im Heiligen Geiste lebenden Menschen, 2. das Christusleben in den Gliedern der Kirche, 3. die sakramentale Form der Christusgemeinschaft. Der vorliegende Band behandelt nur die beiden ersten Teile. Die Lehre von den Sakramenten mußte einem weiteren Bande überwiesen werden.

Von einer Definition der Kirche nimmt der Vf. Abstand. Es läßt sich von ihr keine Wesensbestimmung im eigentlichen Sinne geben; man kann sie nur beschreiben und schildern. In dem vorliegenden Werke wird eine solche Schilderung versucht, indem von der Sicht des Glaubens her ihr Wesen als das in der Geschichte fortlebende Christusmysterium beschrieben wird.

Wir weisen darauf hin, daß der 1. Band der Schmaus'schen Dogmatik, die wir in seiner Eigenart bereits gewürdigt haben, schon in 2. Auflage erschienen ist. (Ph. Jahrb. 1939 S. 487.)

**Christus mit uns.** Geist und Kraft der eucharistischen Wirklichkeit.

Von A. Schütz. München 1939, Kösel-Pustet. kl. 8. 311 S. *№* 5,50.

Der durch sein Büchlein *Der Mensch und die Ewigkeit* in weiten Kreisen bekannte Verfasser bietet uns hier eine umfassende Darstellung der hl. Eucharistie im System des Glaubens, im Leben der Kirche und in der Seele der Menschheit. Er macht uns bekannt mit dem Dogma der Eucharistie, „wie es sich aus dem feurigen Lavaström tausendjähriger Andacht und glaubensverteidigender Kämpfe herauskristallisiert hat.“ Sodann führt er uns zur Quelle, der dieses Lebensgeheimnis entspringt. Es ist dies die allmächtige Liebe des Gottmenschen. Darauf stellt er das Dogma in das Licht des fragenden und forschenden Verstandes. Gerade dieses Kapitel ist von besonderem philosophischem Interesse. Hier ist die Rede von einer *eucharistischen Erkenntnistheorie*, einer *eucharistischen Metaphysik*, selbst von einer *eucharistischen Geometrie* und *Physik*. Es

ergibt sich hier u. a. das Resultat, daß sich die Stoffanschauung der heutigen Physik unvergleichlich besser und schöner mit der Geheimniswelt der Eucharistie vereinbaren läßt als die aristotelisch-ptolemäische Physik. Zuletzt führt er uns hinab in die Tiefen der Überlieferung, um zu zeigen, was Christus uns in der Eucharistie gegeben und wie die Kirche sie in ihrem Glauben und Glaubensleben bewertet hat.

**Geist und Staat.** Historische Porträts von W. Andreas. Leipzig 1940, Koehler & Amelung. gr. 8. 228 S. *M* 7,—.

Der Heidelberger Geschichtsschreiber und Essayist W. Andreas hat hier mit künstlerischer Hand aus vier Jahrhunderten neuzeitlicher Geschichte sechs Bildnisse einmaliger geschichtlicher Gestalten geformt, die beispielhafte Bedeutung für die Hauptepochen der Neuzeit haben. In Castiglione und Bacon verkörpert sich das Lebensgefühl der Renaissance, mit P. Joseph, dem Mitarbeiter Richelieus, fällt helles Licht auf die Zeit der Gegenreformation, in Maria Theresias Reich spiegeln sich Absolutismus und Aufklärung, Marwitz, der märkische Junker in der Zeit der deutschen Erhebung, leitet über zu Revolution und Restauration, Moltkes Leben umspannt das ganze neunzehnte Jahrhundert, das die Errichtung des deutschen Nationalstaates bringt. Die Spannung von Geist und Staat ist das innere Motiv des Buches, das den Leser mühelos in den Reichtum der neuzeitlichen Geschichte eindringen läßt.

**Poesie der Einsamkeit in Spanien.** Von K. Voßler. München 1940, Becksche Verlagsbuchhandlung. 8. 426 S.

K. Voßler, der uns bereits über Lope de Vega und sein Zeitalter ein wertvolles Werk geschenkt hat, führt uns in dem vorliegenden Buche in das Reich der lyrischen Dichtung, wie sie sich im 16. und 17. Jahrhundert in den drei romanischen Sprachen der Iberischen Halbinsel entfaltet hat. Zahlreiche Proben in Urtext und in deutscher Nachdichtung ermöglichen es dem Leser, sich über diese Poesie der Beschaulichkeit, die zugleich weltflüchtig und lebensmutig ist, ein Urteil zu bilden. Von besonderem Interesse sind Beziehungen zwischen der Poesie der Einsamkeit und der gleichzeitigen vaterländischen und heldischen Dichtung des spanischen Volkes. Gerade die Darstellung dieser Beziehungen der fruchtbaren Spannung und der wechselseitigen Durchdringung macht uns Voßlers Buch wertvoll.

**Gottscheds deutsche Bildungsziele.** Von G. Schimansky. Königsherg 1939, Osteuropa-Verlag. gr. 8. IV, 248 S. *M* 7,80.

Der Verfasser zeigt, daß Gottsched nicht der pedantische Professor und nörgelnde Schulmeister ist, der Sprache und Schrifttum nach engen und starren kunsttheoretischen Forderungen zu gängeln sucht, sondern der Regler, Reiniger und Vereinheitlicher der deutschen Sprache. Darüber hinaus tritt uns Gottsched hier als Erneuerer der deutschen dichterischen Vergangenheit, als Erzieher der deutschen Wissenschaft und der deutschen Gesellschaft entgegen. Die einzelnen

Ziele Gottschedscher Bildungsbestrebungen werden eingehend aufgezeigt und quellenmäßig belegt.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

**Bernard Overberg, Sein Leben und sein Wirken in Zeit und Überzeit.** Von H. Hoffmann. Bd. 5 der Gestalten des christl. Abendlandes. München 1940, Kösel-Pustet. 8°. 308 S. *M* 6,80.

Der Münsteraner Pädagoge um die Wende des 18. Jahrhunderts findet in der Tat hier eine neue und eigenwillige Darstellung. Auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrunde der Aufklärung und ihrer Gegenströmungen und der von Münster ausgehenden katholischen Erneuerung wird hier Persönlichkeit und Wirken und Ideenwelt Overbergs plastisch herausgearbeitet. Dem guten Neuen der Zeit erscheint er aufgeschlossen, den geistigen Fehlentwicklungen und ihren Ausstrahlungen ins praktische Leben gegenüber aber in eindeutiger Abwehr und in wegweisender und aufbauender Kritik. So wird Overberg als Pädagoge einer Zeitenwende sichtbar gemacht wie kaum zuvor. Daß dabei die Religionspädagogik als tragendes Fundament aller erzieherischen Zielsetzungen und Bemühungen im Vordergrund steht, ist aus der Atmosphäre der von Münster ausgehenden katholischen Erneuerung und dem priesterlichen Charakter Overbergs gut verständlich gemacht. Das scheint ein besonderer Vorzug dieser Arbeit zu sein, daß nicht ein vom flutenden Leben losgelöstes Erzieherbild und Erziehungsideal gezeigt wird, sondern gerade die auf das lebendige Erziehungsfeld ausstrahlenden Geistesinflüsse in ihrem hemmenden und fördernden Charakter deutlich werden. Das Gesunde der katholischen Pädagogik im Beharren und prüfenden Fortschreiten aber hebt sich günstig von einer ufer- und ziellosen Experimentierpädagogik ab, an der es im letzten Jahrhundert nicht mangelte.

Das ideelle Gedankengut Overbergs findet an Hand seiner literarischen Arbeiten eine allseitige, in die Tiefe gehende Darstellung und Würdigung, in der der architektonische Aufbau und die geschlossene Einheit der Gedankenwelt Overbergs sich klar herauskristallisiert. Zugleich werden die darin enthaltenen überzeitlichen, gegenwartsbedeutsamen Erziehungswerte herausgekehrt, die auf den ganzen Menschen sowohl als sittliche Persönlichkeit wie als Sozialwesen abgestimmt sind. Dabei werden Gedanken Overbergs offenbar, die ganz modern klingen und vielfachem Verlangen einer vergeistigteren und allseitigeren Erziehung unserer Tage fast bis ins Letzte entsprechen.

So bietet sich dieses Werk als eine gesunde christliche Pädagogik im biographischen Gewande dar, in der die christlichen Erziehungs-ideale, -kräfte und -wege veranschaulicht und verlebendigt werden und darum um so wirksamer und eindringlicher uns ansprechen, je mehr die christliche Pädagogik sich heute auf ihre letzten Prinzipien, auf ihre beseelten und ganz lebensnahen Zielsetzungen besinnen muß.

M a i n z.

L. Lenhart.