

Neuerscheinungen

Allgemeines

Der Traum vom ewigen Frieden. Gedanken zur Neuausgabe von Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“.

Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Mit einer Einführung: Zum Problem des historischen Utopismus von Franz Stegmeyer (Schriften zur Humanität 1. Band). Siegel-Verlag Frankfurt a. M. 1946. 94 S.

Wenn wir aus der geistigen Welt unseres abendländischen Denkens in die Literatur des Orientes hinübertreten, benimmt uns jedes Mal eine ungewohnte Luft zuerst den Atem; wir haben den Eindruck einer fremden Welt, in der eine andere Denkart herrscht, eine Denkart, die uns abhanden gekommen ist, in die wir uns deshalb erst wieder hineintasten müssen. Dort ist nicht unsere „acies mentis“ beheimatet mit der Bestandaufnahme des Wirklichen, unserem bohrenden Zergliedern und Durchforschen, unserem Bilden von Allgemeinbegriffen; dort herrscht ein aus langer Lebenserfahrung zusammengewachsenes Denken vor, das sich in Bildern Ausdruck schafft. Es trägt dort die Sprache nicht bloß ein farbenprächtiges Gewand von Bildern, sondern es ist ein „Bilder-Denken“, ein Denken in Bildern und Weisheitssprüchen, das noch nicht auf die höhere Bewußtseinsstufe des abstraktiven Denkens getrieben ist. Wenn unsere Philosophen wieder das Bild pflegen und anwenden, so ist das doch ein anderes; denn hier werden Gedanken eines abstraktiven Denkens nachträglich in das Gewand veranschaulichender Bilder gekleidet.

Jenes Bilder-Denken ist urtümlicher, ein Denken, das noch etwas von einer Naturmacht an sich hat: „Es“ denkt in mir, wohingegen das abstraktive Denken in die Zucht des eigenen Willens genommen ist: „Ich“ denke. Zugleich ist das Bilder-Denken urwüchsiger, stärker vom Blut unmittelbaren Erlebens durchpulst, während beim abstraktiven Denken immer wieder über die Blutleere, die „Blässe des Gedankens“ geklagt wird.

In dem Bilder-Denken hat der Mythos seinen Ursprung; seine Gedanken haben sich in Bildersymbolen niedergeschlagen. Den Menschen der Zeiten, die an Mythen glaubten, muß ihr Gehalt unmittelbar zugänglich gewesen sein als uns; wir müssen uns das Verständnis für den gedanklichen Gehalt der Mythen erst wieder mühsam erschließen. Der Mensch, der in der Welt der Mythen seine geistige Heimat hatte, muß eine feine Witterung für den Symbolsinn, der wie ein Lichtsaum die Bilder umgab, besessen haben, wenn er auch noch nicht in der Lage war, diesen Gehalt in scharfumrissene Begriffe zu fassen. Weil Bilder immer räumlich und zeitlich vereinzelt sind, einem bestimmten Hier und Da entstammen, sind die Bilder der Mythen für uns so stark einem uns fremd gewordenen Zeitkolo-

rit verhaftet, daß es uns nur schwer gelingen will, an einen übereinzeln, überräumlichen und überzeitlichen Sinn in ihnen zu glauben.

Am deutlichsten wird uns die Fremdheit des Bilder-Denkens, wenn wir die grundlegend verschiedene Bewertung des Traumes hier und da betrachten. Andere Zeiten und Kulturen hatten eine religiöse Ehrfurcht vor den Bildern des Traumes, beugten sich vor der Weisheit einer göttlichen Stimme, die in ihnen sprach. Unser helles Wirklichkeitsdenken aber vergleicht die Nebelwelt der Traumgebilde mit der festen Wirklichkeit des Gegebenen und kommt zu der lakonischen Entscheidung: Träume sind Schäume. Erst heute ringt sich die Einsicht wieder durch, daß die Träume doch ihre Weisheit haben, uns freilich keine Kenntnis von räumlich Entferntem, noch von Vergangenenem oder Zukünftigem vermitteln, sondern daß sie die Bilder-Sprache unseres eigenen Herzens sind, das auch dann noch den „Mut zur Utopie“ bewahrt, wenn zermürbende Erfahrungen und skeptische Müdigkeit die Schwungkraft der Ratio gebrochen haben. Wer die Hieroglyphen der vergessenen Bilder-Sprache des Traumes wieder zu deuten sich bemüht, dem rücken die großen Sehnsuchts-träume der Menschheit, die zu träumen sie sich nie hat nehmen lassen, in ein neues Licht.

Zu diesen Menschheits-Träumen gehört auch der Traum vom „Ewigen Frieden“. In Notzeiten wie der heutigen, in der die meisten Menschen die zerreißende Not des Krieges an sich verspürt haben, wacht auch die uralte Menschheits-Sehnsucht nach einem Friedensreiche wieder auf. Diese Sehnsucht schuf die mythischen Bilder vom verlorenen und wieder gesuchten goldenen Zeitalter, die prophetischen Bilder eines Isaias vom messianischen Reich, dessen Friede endlos, wo der Wolf beim Lämme friedlich zu Gaste ist, der Panther sich beim Böcklein lagert, Kalb und Löwe miteinander fressen, Kuh und Bär sich befreunden, Kleinkinder mit Nattern spielen; die gleiche Sehnsucht schuf die vielfältigen chiliastischen und apokalyptischen Bilder vom Friedensreiche; sie war auch die Triebkraft, die die philosophischen Köpfe aller Zeiten bedrängte, das Idealbild des Staates bei Platon veranlaßte, das Reich Utopia eines Thomas Morus wie den Sonnenstaat eines Thomas Campanella. Sie war auch die Quelle, die selbst in einem ausgesprochen materialistischen Zeitalter die sozialistischen und kommunistischen Zukunftsbilder speiste, in den philosophischen Erörterungen über den Völkerbund nach dem ersten Weltkriege lebendig war, was der Idee vom „Dritten Reiche“ die fanatische Durchschlagskraft gab bei denen, die sich von der Möglichkeit einer „Neuordnung der Welt“ durch politische Mittel überzeugen ließen. Bezeichnend ist es, daß sowohl nach dem ersten Weltkriege wie auch jetzt wieder Immanuel Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ neu herausgegeben worden ist.

Zu meinen eindrucksvollsten Erlebnissen überhaupt rechne ich einen „Fieber-Traum“ einer schweren Typhus-Erkrankung während der Wärren der End-Zeit des Krieges (1945). Wochenlang hielt mich das Traum-Erlebnis von einem Weltfriedensfest im Banne: Bei der religiösen Feier des Weltfriedens war es, als ob ein mystisches Entzücken alle erfaßte, ein langer böser Traum von ihnen fielen, ein jahrelanger Wahn, der ihnen die Sicht vernebelte und sie zur wahren Schau der Menschen und Dinge nicht mehr durchstoßen ließ, der Wahn des Mißtrauens und des Hasses, im anderen den Feind zu wittern und belauern, ein Wahn, der Millionen unsagbar viel Leid und Tod gebracht hat. Es war ihnen, als müßten sie von der Stirn die letzten Nebelstreifen abwischen, als sähen sie zum ersten Male den anderen als das, was er ist, als Menschen — als Bruder. Sie sahen durch die Oberfläche hindurch, schauten in das Innere und entdeckten, was ihnen bislang verborgen war. So ging es ihnen auf, daß sie von einem jahrelangen bösen Traum genarrt waren, der eben nur Traum, nicht Wirklichkeit gewesen, ein Mißverständnis, das von ihnen abfiel, um dem Erwachen zur wahren Wirklichkeit Raum zu

geben. Die Entdeckung war so aufrüttelnd und umbrechend, daß sich alle als neue Menschen fühlten, die Welt selbst ihnen in einem neuen nie geschenen Lichte erstrahlte. Niemand konnte sich der enthusiastischen Gewalt des Erlebnisses entziehen. Sie schaffte eine ganz neue Gemeinschaft. Zugleich stand die Einsicht mit auf, daß die grauenhafte Verblendung, die unabsehbaren Millionen das Leben gekostet hat, nur durch eine ganz neue, nie dagewesene Kraft der Liebe gesühnt werden kann, durch eine Liebe, die auch den Letzten aus dem Taumel zur wahren Wachheit aufreißt und eine Verbrüderung aller Menschen in Christus dem Herrn herstellt.

Ist ein solcher Traum von der „wahren Wirklichkeit“ des Friedensreiches bloße „Schwärmerei“ ihrer selbst nicht mächtigen Seele, über die rationalistisches Besserwissen die Achseln zuckt? Oder entstammt er schöpferischen Ur-Sehnsüchten der menschlichen Seele, die sich zu allen Zeiten ihre Bilder geschaffen hat, um in ungestümem Drängen ihnen nachzujagen? Sollten diese Kräfte nun ausgelöscht sein? Regen sie sich nicht wieder heute, wenn man die alten Versuche „Zum ewigen Frieden“ zu neuer Durchdenkung hervorzieht?

Es liegt nahe, damit bei Kants philosophischem Versuche „Zum ewigen Frieden“ zu beginnen, wie es Franz Stegmeyer tut. Kant weiß, daß nur der absolute Ernst einer politischen Moral einen Weltfrieden herbeizuführen vermag. „Das Recht des Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren, und das Mittelding eines pragmatischbedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Knie vor dem ersteren beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird“ (87). Der sittliche Wille, das absolute Ich in mir verfügt über die Kraft, das ganze Netz der bloß „materiellen“ Bestimmungsgründe zu zerreißen und sich in ursprünglicher Freiheit, einem absoluten unwandelbaren Gesetz gemäß zu bestimmen. Mit einem Ruck seiner Energie vermag der Mensch „sich zusammenzunehmen“, dem Gewirr der äußeren Umstände und der Strebungen und Widerstrebungen in seinem Inneren Trotz zu bieten, um das, was er als sein besseres Selbst verspürt, siegreich durchzusetzen. Auf diese Erfahrung beruft sich die Kantische Ethik und löst aus dem verwickelten seelischen Zusammenhang, in dem sich der Mensch vorfindet, den ‚reinen Willen‘ als eigentlichen Urheber des sittlichen Tuns heraus. An ihn wendet sich das ‚Du sollst‘ des Kantschen Sittengesetzes.

Freilich, ist die Tat geschehen, so wird sie damit jenen Mächten überantwortet, die ohne Rücksicht auf das sittliche Subjekt sich in der Welt auswirken und Wirkung an Ursache knüpfen. Da kann es geschehen, daß unüberwindliche Widerstände den Erfolg der sittlichen Handlungen ersticken oder gar unerwartete Folgen sich daraus entwickeln, die ins Böse auslaufen. Mechanische Gesetze stehen jenseits von Gut und Böse, bestimmen so das endgültige Schicksal der Tat, wie es niemand vorhersehen konnte. Unberührt davon behält der sittliche Wille seinen Wert in sich. In notwendiger Folge steht der sittliche Wille im Zeichen eines unheilbaren Zwiespaltes. Dem reinen Moralismus ist die natürliche Einheit zwischen dem Willen und seinem Objekt, zwischen Gesinnung und Erfolg zerrissen. Die Natur, die den Menschen gezeugt hat, die objektive Geisteswelt, deren Bewegungen sein Inneres treffen, stellen eine fremde Ordnung der Dinge dar, die ihn zu zermalmen oder zu beglücken vermögen, aber ohne jede Beziehung zu ihm als sittlichem Wesen bleiben. Besonders bei Fichte wird die Unüberbrückbarkeit der beiden Ordnungen kraß hervorgehoben. Unabhängig von menschlichen Tugenden und Lastern, unberührt von ihnen wie die Himmelskörper auf ihren Bahnen treiben, so bewirken unbekannte und unabhängige

Mächte das Weltgeschick. Sie bilden die „erste Welt“, der die zweite Welt des moralischen Ich gegenübersteht. Die zweite Welt ist rein abstrakt und ohne den Reichtum der Wirklichkeit, wie die reinen Willen, die allein in ihr Bürger sind. Nur was in der kausalen Welt oft verschüttet wird und erfolglos bleibt, nur die gute Gesinnung ist in der zweiten Welt wirksam. Diese zweite Welt der sittlichen Gesinnung, oder in Schillers Formel kurz und prägnant gesagt, das „Ideal“ ist in keiner Weise ein zukünftiger Himmels jenseits des Grabes — damit hat sie keineswegs etwas zu tun im Sinne des Idealismus — der diesseitige Mensch schon gehört ihr an und zwar mit dem Teil seines Wesens, der allein human, d. i. menschlich, ist. Die Geburt des „Zweiten Reiches“ aus dem Geiste der moralischen Sittlichkeit ist die „Quintessenz des deutschen spekulativen Idealismus“ (Stegmeyer).

Von hier aus kann der Traum der Menschheit vom „Ewigen Frieden“ nur mit tiefem Pessimismus betrachtet werden; denn mag auch die Voraussetzung dafür vom sittlichen Willen geschaffen werden, was daraus wird, ist dem Spielball a-moralischer Mächte überantwortet. Deshalb schwankt die Erwartung des ewigen Friedensreiches durch den deutschen Idealismus zwischen der kritischen Haltung eines tiefen Pessimismus und dem noch nicht überwundenen Annäherung an das Ideal. Man lese unter diesem Gesichtspunkte einmal das Vorwort und das Schlußwort von Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“. Vorwort: „Ob diese satirische Ueberschrift (sc. Zum ewigen Frieden) auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen, mag dahingestellt sein. Das bedingt sich aber der Verfasser des Gegenwärtigen aus, daß, da der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fuß steht, mit großer Selbstgefälligkeit auf ihn als den Schulweisen herabzusehen, der dem Staat, welcher von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse, mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer seine elf Kegel auf einmal werfen lassen kann, ohne daß sich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, dieser auch, im Falle eines Streits mit jenem sofort konsequent verfahren müsse, hinter seinen auf gut Glück gewagten und öffentlich geäußerten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern; — durch welche Clausula salvatoria der Verfasser dieses sich dann hiermit in der besten Form wider alle bössliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wissen will“. Schlußwort: „Wenn es Pflicht, wenn zugleich begründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede der auf die bisher fälschlich sogenannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt“.

Die dünne Luft der bloßen moralischen Wirklichkeit des zweiten Reiches, das in der Lehre des deutschen Idealismus in ewigem Widerstreit zu der brutalen Wirklichkeit steht, vermochte die breite Masse des Volkes nicht zu befriedigen. Sie wirkte nur abkühlend und erstarrend auf die Oberfläche chiliastischer Träume; unter der erstarrten Kruste glühten die Lavamassen weiter und machten sich mit eruptiver Gewalt Platz. Unter der Einwirkung des Idealismus waren die Träume vom „Dritten Reich“ des ewigen Friedens längst vom Glauben an einen Gott abgeglitten, der am Ende der Zeiten das strahlende Friedensreich heraufführt. In einem Zeitalter technischer Weltbewältigung scheint auch die Erreichung der Menschheitssehn-

sucht in greifbare Nähe gerückt. Sind nicht dem Menschen die Mittel gegeben, der widerspenstigen Materie den eigenen organisierenden Willen aufzuzwingen? Wenn es keinen Sinn mehr hat zu warten, bis das Ersehnte durch einen Gott geschieht oder einen Zufall von selbst kommt, soll er dann nicht aktiv die „Neuordnung“ der Welt in die eigene Hand nehmen? So mußte aus der chiliastischen Hoffnung ein politischer Wille werden. Nach seiner steilsten Aufgipfelung in Hegel mußte der Idealismus — gerade in den Reihen der Hegelianer — umschlagen in den Materialismus mit der Ideologie eines politischen Chiliasmus, wie ihn die verschiedenen Formen politischer Radikalismen bis zum Nationalsozialismus darstellen. Ihr Mißerfolg ist darin begründet, daß sie alle die Einbruchsstelle des ewig störenden Unfriedens nicht richtig ansetzen und statt einer Erlösung nur neue Vergewaltigung bedeuten.

Der edelste Utopist der neueren Geschichte ist der Humanist Thomas More. In christlichem Wissen um die störende Einbruchsstelle des Dämonischen, die beim Menschen selber in seiner Eigenentscheidung liegt, ist er zuinnerst Asket. „Er trägt sein Leben lang ein scharfes härenes Gewand auf dem bloßen Leibe und bedient sich der Geißel im Kampf gegen die Anfechtungen. Das Gefühl der Demut und Bescheidenheit bestimmt noch seine Erscheinung als Lord-Kanzler. Freilich hat seine Askese keinen bettelmönchischen, keinen kantiativen und auch keinen mystischen Zug; sie ist ausgesprochen kultiviert, aristokratisch, intellektualistisch und stellt ihn neben den edlen Pico von Mirandola. Mitten in die Welt, so denkt Morus als ein Schüler Picos, hat Gott den Menschen gestellt und hat ihm Freiheit gegeben, ein Tier oder Engel zu sein. Aus dieser Ansicht, die einen tiefen christlichen Gedanken Pascals vorwegnimmt, gelangt Morus zu folgenden Rasonnements: Laßt uns sorgen, daß in unserer Seele die hellen Kräfte über die finsternen herrschen. Kämpfen wir mit der Vernunft gegen die niederen Instinkte, gegen den atavistischen Rest der Bestialität in uns. Nur was der menschlichen Vernunft dient, ist erstrebenswert. In diesem Sinne ist der Humanismus des Thomas Morus von besonderer Art: indem er rückwärts greifend von dem Besten der Scholastik Besitz nimmt, dient ihm dennoch, über die Gegenwart hinaus, der ganze Bildungsgehalt des jungen noch nicht korrumpierten Humanismus; er schätzt den Plato, den Cicero, den Lucian und den Aristoteles, aber er bewundert auch den gläubigen Aquinaten und spekuliert mit dem skeptischen Bacon. Das Ideal des antiken Weisen schwebt ihm vor, seine Askese hat eine epikureische Nuance. Die Welt ist gut, wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorgeht. Das Böse entspringt aus den ungezügelten Begierden des Menschen. So schmückt er sein Leben mit allen Reizen, die harmlos sind. Er lebt mit seinen Kindern und zahlreichen Enkeln in einem behaglichen Hause in wohltemperierter Lebensfreude; mit Musik, Büchern und den Freuden des Gartens; er nennt das seine Hausschule. Er weiß den Geist zu schätzen, wie als Waffe gegen die Sünde so als Zierde des Lebens; er ist sehr geistreich; fast alle Namen seiner Utopie sind Scherze; er schreibt im Stile der Faszienliteratur eine fast frivole declamatio über eine entzückend raffinierte Situation. Ein epikureischer Asket, der im Leben steht. Im Leben? Er geht wohl alle möglichen Beziehungen ein, aber er tut es (das ist der Eindruck) mit der souveränen Reserve desjenigen, der sich darüber klar ist, daß das eine, das das tut, woanders liegt, und daß er für seine Person es schon gefunden hat“ (Stegmeyer).

Seine Utopie setzt vollendete Menschen voraus, bei denen die Einbruchsstelle des Dämonischen abgedichtet ist. Die Bewohner der Insel Utopia sind vollendete Selbstbeherrscher, die der Geißel nicht mehr bedürfen. Sie sind von der Vernunft geleitet. Darum auch vermögen sie vollendete Epikuräer zu sein, die „die gelinden psychischen Erregungen der Lust wie ein zartes Ornament auf dem Gold-

grund des völlig rationalisierten Affektlebens“ genießen können. Die Tageshelle einer weisen Gesetzgebung, die nur wenige klare Verpflichtungen kennt, herrscht in ihrem utopischen Staat. Das Wirtschaftsleben hat lediglich eine dienende Stellung; es dient der edlen Menschlichkeit seiner Bürger. Den Utopiern ist der Krieg ein Greuel, er scheint ihnen eine tierische Roheit zu sein; nichts gilt im Reiche Utopia für so schändlich, als dem Ruhme auf den Schlachtfeldern nachzustreben“. Thomas More wußte, daß seine „Utopia“ deren Verfassung im einzelnen wir hier nicht schildern können, bloße Utopie bleibt, nur da und dort vorübergehend verwirklicht werden kann, solange ein guter Geist ungefährdet sich erhalten kann. Geschichtlich gesehen sind diesem Ideal die Jesuitenreduktionen von Paraguay einigermaßen nahe gekommen; aber nur solange bis die Habgier einer fremden Macht ihre Hand danach ausstreckte.

Was der Utopiker Platon vergeblich erstrebt, das fiel More in den Schoß: er war einflußreicher Politiker, der unter dem Beifall des gebildeten Europas schnell Karriere machte und zum Lord-Kanzler in dem England Heinrich des Achten aufstieg. Ohne sich der Politik ganz zu verschreiben, in innerem Abstand-Halten zeigt sich doch sein feiner Geist den schwierigsten diplomatischen Situationen gewachsen. Die Tragik seines Schicksals nennen wir es, daß die unbestechliche Lauterkeit seiner Gesinnung der Machtgier und Satyriasis eines tollwütigen Tyrannen zum Opfer fiel. Für ihn selbst war das nur Anlaß zum letzten Sich-Läutern und Reifen, wie es uns in den ganz einzigartigen Dokumenten seiner Briefe aus dem Gefängnis entgegentritt: In ruhiger Gelassenheit mit einem Scherz auf den Lippen bestieg er das Schafott, um in die Wirklichkeit eines jenseitigen Friedensreiches einzugehen, denn More war nicht nur Philosoph und Politiker, sondern auch Heiliger. G. S.

Weg, Stand und Aufgaben der Philosophie von heute.

Aloys Wenzl (Görres Bibliothek Nr. 41) Nürnberg 1946
Glock und Lutz kl. 8^o 52 S.

Aloys Wenzl gehört heute zu unseren besten Synthetikern; eine erstaunliche Beherrschung der Naturwissenschaften wie der Geisteswissenschaften, sowie die philosophische Begabung der gedanklichen Durchdringung des ungeheuren Wissensstoffes befähigt ihn zu der notwendigen Zusammenschau. Das kleine Heft bietet in knapper Kürze, was seine früheren Werke ausführlicher darstellten. Es ist im Augenblick die beste Einführung in die Philosophie von heute. — S. 8 muß es heißen Heisenberg (statt Beisenberg). G. S.

Der Menschengestalt und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann. Von Alois Guggenberger, Krailling vor München 1942. Erichewel, 8^o 240 S.

Der neukantianische Idealismus fand seine steilste Zuspitzung in der Marburger Schule, wo von apriorischen Verstandesformen aus ein reines Denken ohne gegebenes Objekt aufgebaut werden sollte. Jedoch schon ihr Begründer arbeitete sich am Ende seines Lebens aus der bloßen Methodenlehre heraus, zu der Philosophie sich zu verflüchtigen drohte. Nicolai Hartmann hat dann mit der atembeklemmenden Leere des reinen Methodendenkens gebrochen, den Anschluß an das Sein gesucht. Bei dieser Reaktion gegen die idealistische Verengung der Wirklichkeit verfiel er nicht wie andere einer „ekstatischen Hinwendung zum ‚Leben‘, die unbekümmert um die strenge Zucht philosophischer Methode den Sprung ins ‚Irrationale‘ dieses ‚Lebens‘ tat“ (3). Er bleibt der ratio treu, um mit ihrer Hilfe

eine neue kritische Ontologie aufzubauen, die die Fehler der alten vermeidet. Doch kommt er über eine konzeptualistische und nominalistische Fassung der Kategorienbegriffe nicht hinaus. Unsere Begriffe, die repräsentierenden Bewußtseinsgebilde, bewegen sich nach Hartmann ganz und gar in den verschiedenartigen, nur dem Bewußtsein eigentümlichen Symbolsystemen, Zeichensprachen, oder wie man sie sonst nennen will (19), niemals aber gelingt eine Wesenseinsicht ins Seiende, so wie es an sich ist. „Dem erkennenden Bewußtsein wird grundsätzlich abgesprochen, auch nur an irgend einem Punkt den ansichseienden Sachverhalt selbst in Griff zu bekommen; m. a. W. eigentlich metaphysische Begriffe gibt es nicht“ (36). „Darum müssen wir in H., auf Grund seiner strikten Abriegelung gegen echte Wesenseinheit, vom Standpunkt der traditionellen Metaphysik aus den bewußten Antimetaphysiker sehen“ (38). Das Seiende ist von einer mehr oder weniger verschiebbaren Grenze ab dem Zugriff der menschlichen ratio entzogen. Die Rationalitätsgrenze ist eine faktische, darüber hinaus liegt das unendliche Irrationale — wie es zu fassen ist, läßt Hartmann offen. Er neigt dazu, daß der Widerspruch, das der ratio ins Gesicht Schlagende im Seienden selbst sein Unwesen treibe. Mit dem Widerspruchsprinzip fällt jede Möglichkeit echter transzendenter Erkenntnis. Alois Guggenberger hat diese Grundthese Hartmanns in einer klaren durchsichtigen Weise aus dem Gesamtwerk herausgelöst und aufgezeigt. Er tut es, nicht um einfach Hartmann zu widerlegen und abzutun, sondern um im Gespräch mit Nicolai Hartmann die Frage nach der Geistnähe oder Geistfremdheit des Seins selbst zu stellen. In besonnenem Vorgehen gewinnt er die Positionen der alten Metaphysik zurück: die Möglichkeit einer echten Wesenserkenntnis, das analoge Erkennen der Welt, das uns den Weg zu Gott aufschließt. Der Verfasser verdankt Theodor Steinbüchel Anregung und Förderung. Wir begrüßen die Arbeit als Grundstein eines notwendigen Neubaus der Metaphysik. G. S.

Von großen Menschen und Dingen. Von Heinrich Scholz,
Berlin 1946. Verlag Carl Habel, 8^o 48 S., 2,10 RM.

„Alles Große bildet uns, indem wir es gewahr werden,“ dieses Goethe-Wort hat der Verfasser an sich erfahren. Lumina, die ihm bei der Begegnung mit den Großen der Menschheit aufgeblitzt sind, die er in Aufzeichnungen durch ein Menschenalter gesammelt hat, legt er hier in drei Fragmentenfolgen vor. Die erste umfangreichste ist betitelt „Von großen Menschen und Dingen,“ die zweite „Der standfeste Mensch,“ die dritte „Standfeste Menschen.“ Nicht blendende Paradoxien werden vorgelegt, aber feinsinnige durchlebte Gedanken, an denen unsere Jugend den Umgang mit dem echten Großen lernen kann, um selbst daran zu wachsen. Die Großen, auf deren innere Begegnung das Büchlein den Leser vorbereitet, stehen in allen Zeiten unserer Kultur; sie heben an mit dem Hiob des Alten Testaments, sind Sokrates, Platon, Perikles, Alexander d. Gr., Johannes d. T., Christus; sie enden mit Lessing, Goethe und Hölderlin. Das Büchlein enthält Perlen reifer Lebensweisheit. G. S.

Jesus Christus heute. Von Georg Siegmund. Fulda 1947.
Parzeller & Co. 150 S.

An den heutigen Menschen, seine Fragen und Aufgaben, ist vorliegendes Buch gerichtet. Daher liegt der Nachdruck auf dem Heute. Die Gestalt Christi selbst ist nur die Folie und der tragende Grund der Erörterungen. Daher geht es hier nicht um letzte dogmatische Probleme, sondern um solche, die noch im Bereich des Menschlichen liegen oder doch wenigstens in es hinragen. Freilich stoßen wir zuweilen an ein Grenzgebiet, das uns abnenen läßt,

daß wir nur im Vorraum der Person Christi gestanden haben, daß dahinter erst das Eigentliche beginnt. Solches Ahnen ist den meisten heute abhanden gekommen und muß erst wieder langsam geweckt werden. Es erfordert viel Geduld und Einfühlungsvermögen in die seelische Verfassung des modernen Menschen. Diejenigen, welche noch den lebendigen Zugang zu Christus und seinem Geheimnis haben, müssen hier die Brücke schlagen und unbekannt gewordenes Land wieder entdecken helfen. Dazu will S. in dankenswerter Weise einen Beitrag liefern. Er setzt gleich bei der Mitte alles heutigen Fragens ein: was ist der Mensch? und zeigt an Christus, wie sich in ihm das Menschsein in einmaliger Weise verwirklicht. Ohne sich an die Masse und ihren nivellierenden Geist zu verlieren, hat er doch auch nie die Vielen preisgegeben. Es konnte ja bei ihm auch gar nicht anders sein, da seine Menschenmatur einzigartig vor der Gefahr der Vereinzelung sowohl wie der Vermassung geschützt war. Sie stand unter der Obhut der Person des göttlichen Logos, die solch ein Abgleiten unmöglich machte. Von hier aus wird auch deutlich, weshalb menschliche Existenz immer bedroht ist, wenn sie nur auf sich angewiesen ist. Nur wenn sie sich freiwillig unter die Bindung Gottes, unter die Bindung Christi, begibt, kann sie ihr individuelles und soziales Sein organisch entfalten. Fehlt dieser Schutz, so verfällt der konkrete Mensch fast zwangsläufig einem Extrem. Entweder sieht er in sich nur die Tendenz zur Gemeinschaft, und dann wird er zum Herdenmensch, oder er verabsolutiert das Individuum und wird zum Herrenmensch. Beide Typen sind wesentlich gottlos und christusfeindlich und zerstören darum die Gemeinschaft und das Individuum. (Kap. 1.) Eine weitere Not erfährt unser menschliches Sein, wenn geistfeindliche Mächte in unsere Natur eindringen und ihre naturgegebenen Funktionen beschweren und verwunden. Wer seine Freiheit mißbraucht, sich schuldig macht und diese Schuld entweder nicht anerkennt oder trotz Kenntnis auf seiner Seele lasten läßt, wird um seine innere Ruhe kommen und seelisch erkranken. Hier ist der Anknüpfungspunkt für die Bedeutung eines aufrichtigen Sündenbekenntnisses und der sakramentalen Lossprechung, die dem heutigen Menschen so viel Schwierigkeiten bereitet. Hier können die Ergebnisse moderner Seelenheilkunde und die Forschungen unsrer Religionsgeschichtler überraschend zeigen, daß die Beichte und sakramentale Absolution das naturgemäße Heilmittel für seelische Erkrankung ist. Wenn noch Luther sie selbst übte und von ihr gestand: „Ja lieber sollt mir sein des Bapsttums Tiranny . . . denn das die Beicht solt von den Christen genommen werden, denn sie ist der Christen erste, nötigste und nützlichste Schule . . .“, oder wenn Goethe mit Bedauern feststellte: „Die Ohrenbeichte hätte den Menschen nie sollen genommen werden“, so ist das eine glänzende Rechtfertigung des Bußsakramentes in der kath. Kirche. (Kap. 2.) Zum Wunderproblem werden gute Belege aus plötzlichen Krankenheilungen unserer Tage geboten (vgl. das Archiv des Aerztebüros in Lourdes). Freilich bleibt hier immer noch ein Ausweg, daß wir noch lange nicht alle Naturkräfte kennen. Das Problem liegt aber in Wirklichkeit gar nicht hier. Wer zum Glauben an Christus kommen will, kommt nur auf Grund einer inneren Bereitschaft, und diese kann nie restlos unbewiesen werden, sondern ist Sache einer persönlichen Entscheidung. Selbst dann, wenn wir um alle Kräfte der Natur Bescheid wüßten, müßten wir uns immer noch für oder gegen Christus entscheiden. Und auch dann gäbe es noch solche, welche sich vor Ihm nicht beugten. Der Schritt zu Christus ist im letzten kein Beweis, sondern ein persönliches Bekenntnis. (Kap. 3.) Sehr fein empfunden sind die Ausführungen über Christus und das Kind. „Wenn Christus mit Kindern umging, war er ein anderer, als wenn er mit Erwachsenen umging. Es war, als umwachte ihn Heimatluft, wenn er unter Kindern war.“ Im Kindesauge sah er den Abglanz des reinen Menschen, der allem Wahren und Guten sich offen zuwandte. Ja, er er-

kannte im Kindsein etwas von jenem beglückenden Verhältnis wieder, das ihn mit seinem Vater verband. Deshalb ist das Kind auch genau so als Mensch zu behandeln wie der Erwachsene. Nur im Erwachsenen, noch einseitiger nur im Mann, den Menschen verkörpert zu sehen, führt zu verhängnisvollen Verirrungen in alter und neuer Zeit. (Kap. 4.) Das Abschlußkapitel sucht uns die äußere Gestalt des Herrn nahe zu bringen. Wie schon seine Henker sein Antlitz nicht ertragen konnten und nicht mit ihm fertig wurden, so ist es auch heute noch. „Es ist etwas so Erschreckendes und wieder so Schönes darin, daß man ihm nicht anders entgegen kann als durch Anbetung“ (Paul Claudel). Möge das Buch, das der Verfasser seinen schlesischen Leidensgefährten gewidmet hat, vielen ein Trostbuch und Wegweiser zu Christus sein.

Fulda.

P. Timotheus Barth O.F.M.

Geschichte der Philosophie

Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum.

Von Georg Kilb, Freiburg im Breisgau 1939. Herder & Co. VIII, 98 S.

Eine in mehrfacher Hinsicht verdienstliche Aufgabe hat sich der Verfasser dieser Abhandlung gestellt. Einmal dient sie der Frage, was Cicero für die Entwicklung der abendländischen Philosophie geleistet hat — ein Historiker vom Range Diltheys hat dessen Bedeutung höher gestellt als die meisten Philologen seiner Zeit. Sodann trägt Kilb, ohne es zu beabsichtigen, zur Aufhellung des Spenglerschen Standpunktes bei, insofern Spengler behauptet, die Begriffe der hellenischen Kultur seien gedanklich von denen der späteren Kulturen völlig abgeschnitten. Endlich zwang sich Kilb durch das Verfahren, das er anwandte, Beiträge zur Geschichte der Bedeutungsentwicklung wichtiger Fachausdrücke zu geben — bekannlich fehlt auf diesem Gebiete noch ungeheuer viel trotz unserer vorzüglichen großen Lexika. Wie wenig kommt z. B. das Grimmsche Wörterbuch unseren philosophischen Bedürfnissen entgegen und die großen Thesauren sind bei weitem nicht ausgenützt. Kilb will untersuchen, ob Termini, die Cicero wählte, „mit ihrer Vorlage kongruieren;“ das „machte eine eingehende Behandlung sowohl der griechischen wie der lateinischen Begriffe zur notwendigen Voraussetzung“ (V). Zweckmäßigerweise legte er die chrysippische Interpretation der altstoischen Ausdrücke zugrunde.

Zunächst wird nach diesen Maßstäben der Ausdruck „Pathos“ und seine Übersetzung „perturbatio“ vorweggenommen. Im Anschluß an H. Soegner stellt Kilb drei Bedeutungen für das Substantiv „Pathos“ fest: 1. Das Ereignis, das an den Menschen herantritt, 2. die Beeindruckung des Menschen durch das Ereignis, 3. die Art der Reaktion, mit der der Mensch antwortet. Homer hat das Substantiv nicht, nur das Verbum; den Zustand des Pathos bezeichnet er mit „Thymos“. Bei der von Cicero getroffenen Wahl des Wortes perturbatio findet es Kilb bedeutsam, daß nicht dieses, sondern affectus und passio in die philosophische Terminologie übergingen. Die Merkmale der Atonie, des Pleonasmus in der Kinesis, der Asymmetrie und des „Alogon“, der vitiositas spiegeln sich zwar in perturbatio, aber es fehle das andere Wesensmerkmal, das Triebmäßige, die Intentionalität („Hornen“). Eine strenge Gleichbedeutung fehle: Pathos sei eine transiente, perturbatio eine immanente Bewegung. Ciceros

Wortwahl sei wohlüberlegt gewesen, da *pati*, *adfectus* und *adfectio* bereits einen Inhalt hatten, der sie zur Uebertragung des stoischen „*Pathos*“ damals ungeeignet erscheinen ließ.

Dem stoischen „*Hedone*“ ist die zweite Untersuchung gewidmet. Dafür wählt Cicero im 3. Buch „*De finibus*“ *laetitia*, während er im 2. Buch der gleichen Schrift es *voluptas* gleichgesetzt hatte. Nach Kilb bedeutet bei den Stoikern „*Hedone*“ 1. das rein sinnliche Lustgefühl (wenn ich Kilbs „Lustempfindung“ recht auffasse), das im vulgären Sinne genommen, in vollkommener Kongruenz mit *voluptas* stehe, 2. die affektische Freude. Cicero hat da *laetitia* wohl deshalb bevorzugt, weil *laetitia* als Sache des *animus* galt. *Laetitia* decke nur den stoischen Begriff nicht vollkommen, da es im Gegensatz zu „*Hedone*“ ohne jede ethische Note stehe. Ersatzweise nehme Cicero statt *laetitia voluptas* mit dem Zusatz *gestiens* oder mit anderen Beifügungen.

An dritter Stelle wird Ciceros Uebertragung von „*Kathekon*“ mit *officium* besprochen. Cicero sagt genauer: *officium, quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*. Nach Kilb trifft *officium* deshalb nicht den Vollgehalt von „*Kathekon*“, weil es dessen beide Hauptmerkmale, 1) die Logos-Natur als Fundament des Handelns und damit 2) auch die wesensmäßig ethische Ausrichtung von „*Kathekon*“ nicht treffe. Das „*Kathekon*“ betreffe den Menschen in seinem Wesen (seiner Natur), das *officium* dagegen ihn in seiner Konkretheit (Individualität). Jedes *Kathekon* sei ein *officium*, aber nicht jedes *officium* ein „*Kathekon*“. (Aber durch die an Panontios angelehnte Schrift „*De officiis*“ hat Cicero mit *officium* Schule gemacht.)

Endlich zeigt Kilb zu Ciceros Uebertragung von „*Proegmenon*“ mit *praepositum* und von „*Apo-Proegmenon*“ mit *reiectum*, daß der Römer für „*Proegmenon*“ auch *productum* und *promotum* gebe, freilich ausdrücklich nur im Sinne von rein wörtlichen Uebersetzungen, ferner „*commodum*“, dies nur ausnahmsweise und nur, weil verständlicher. Für „*Apo-Proegmena*“ führt Cicero als rein wörtliche Uebertragungen *remota* und *reducta* an. *Reiectum* habe der Römer dem juristischen Sprachgebrauch abgelauscht; *reiecti* hießen die als unwertig abgelehnten Richter. Aber wie bei *praepositum* sei es Cicero auch mit *reiectum* nicht gelungen, die Beziehung auf die *Adiaphora* klar herauszustellen, besser wäre *incommodum* gewesen. Auch fehle das notwendige Moment der Vergleichung. Sehr bestechend ist Kilbs mit aller Vorsicht ausgesprochene Vermutung, *Apo-Proegmenon* sei eine semitische weil ungriechische Bildung. Sowohl *praepositum* als *reiectum* hätten sich wie die stoischen Parallelen begreiflicherweise nicht halten können.

Kilb hat uns eine musterhafte, gründliche, umsichtige, stets die neueste Literatur mitherücksichtigende Arbeit geboten. Es wäre zu wünschen, daß er noch weiterhin auf diesem Felde arbeitete. Daß Diltheys Wertung Ciceros im Rechte und daß Spenglers oben gemeinte Behauptung eine Uebertreibung ist, ist durch Kilb mittelbar bewiesen.

Bonn.

† Adolf Dyroff.

Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Von Martin Grabmann, Nürnberg 1946. Glock und Lutz (Görres-Bibliothek Nr. 12) kl. 8^o 52 S.

Der anerkannte Meister scholastischer Quellenforschung, aus dessen Feder bereits eine Reihe größerer Werke über Thomas von Aquin erschienen ist, bietet eine kurze, aber treffliche Zusammenfassung der Philosophie des Meisters der Scholastik. — Leider sind infolge einer technischen Störung einige Druckfehler stehen geblieben.

G. S.

Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe. Im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als Actus Purus in der aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik. Von Calixt Hötschl OFMCAP Paderborn 1941. F. Schöningh gr. 8^o, 186 S., 4,80 RM.

Die Monographie verdient Anerkennung, weil sie verschiedene Seiten in sich vereint, die schwer zu vereinen sind, namentlich auf einem so schwierigen Gebiet, wie es die Darstellung des Absoluten in Hegels Dialektik ist: Gründlichkeit der Forschung, Beherrschung der Quellen, nämlich der Hegelwerke, sowie der neueren Hegelliteratur, verbunden mit Klarheit und Schärfe der Spekulation und rühmenswerter Faßlichkeit in der Darstellung. Daß das behandelte Thema zeitgemäß ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Was der Titel des Werkes verspricht, erfüllt die Durchführung desselben. Von stets neuen Seiten wird nicht zuletzt die sachlich gehaltene Beurteilung gezeigt, wie der alles beherrschende, und der sowohl grundlegende wie abschließende Begriff des Absoluten und die Dialektik sich durchdringen, bedingen und ergänzen. Der abschließende Vergleich der absoluten Idee Hegels mit dem actus purus des Aristoteles eröffnet anregende, weite Horizonte. † Bernhard Jansen.

Friedrich Nietzsche und das christliche Ethos. Von Paul Wolff, Regensburg 1946. 2. Aufl. J. Habel 8^o, 191 S. 4,—RM.

Paul Wolff hat es sich in dieser Schrift zur Aufgabe gestellt, die Gedankenlinien zu verfolgen, die zu Nietzsches Angriff auf die fundamentale christliche Tugend, die Demut, hinführen, sodann die Frage zu beantworten, ob dieser Weg für den Menschen überhaupt gangbar ist, und die besondere Frage, die sich für den Christen bei der Begegnung mit Nietzsche auftut (Vorwort). Im ersten Teile breitet er die Positionen Nietzsches aus, die einen Angriff auf die christliche Demutlehre bedeuten, ohne daß diese bis auf ihre Ursprünge verfolgt werden. So setzt er mit guter Sachkenntnis nebeneinander Nietzsches Gedanken über: Dionysos, Dionysischer Pessimismus, das Edle und die Demut, das Ressentiment, das christliche Ethos, um dann im zweiten Teile die Auseinandersetzung damit vom menschlichen und christlichen Standpunkt aus zu bringen. Unter Verwendung wertvoller Literatur wird diese Antwort in überzeugender Weise geboten, so daß das Nachdenken der gebotenen Kritik dem Gebildeten zur Klärung und Festigung der eigenen Weltanschauung dienen kann. Im Anhang angefügt sind die wichtigsten Daten zu Nietzsches Leben und Werk, Angaben zur Bibliographie und Biographie, wie zur Literatur. G. S.

Buch der Erinnerung. Von Max Dessoir, Stuttgart 1946. Ferdinand Enke, gr. 8^o, 360 S., geh. 9,— RM., geb. 11,— RM.

Im Kriegsjahr 1942 begann Max Dessoir, im 76. Lebensjahr stehend, mit der Niederschrift seiner Erinnerungen, unternommen im Bewußtsein, daß die Ernte seines Lebens zum größten Teil eingebracht ist. Locker anekdotenhaft reihen sich die Bilder aneinander, die das Aufsteigen des Berliner Waisenjungen zum Berliner Philosophieprofessor, dann vor allem das kulturelle Leben der Hauptstadt während eines ganzen Menschenalters schildern. (Wieder steigen altbekannte Namen auf wie Eduard Zeller, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Alois Riehl, Ernst Troeltsch, Carl Stumpf, Heinrich Maier, Max Frischeisen-Köhler und viele andere; aber diesmal ist es ihre menschlich-allzumenschliche Seite, die oft mit wenigen treffenden

Strichen gezeichnet wird und unsere Erinnerung an die Männer auf beste ergänzt. Vor allem ist Dessoir durch seinen Kampf gegen den Spiritismus bekannt geworden (vgl. sein Buch „Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung“). Auch zu diesem Kampfe erzählt das Buch viel aufschlußreiche Einzelheiten. Max Dessoir, ein „unglücklich Hassender“ (Vorwort), eins der Opfer des „Dritten Reiches“, sieht es als seine Pflicht an, „Feigheit und Niedrigkeit zu geißeln, insonderheit dort, wo sie sich den Anschein der Tapferkeit und des Edelmuten zu geben verstehen“. 1936 wurde Dessoir von der Liste der Berliner Professoren gestrichen. Zwei Gründe wurden dafür angegeben, einmal, daß er Jude sei, dann daß er eine für nationalsozialistisches Denken untragbare „Einleitung in die Philosophie“ geschrieben habe. Obwohl immer wieder als typischer Volljude bezeichnet, war nur ein Großelternteil jüdischer Herkunft. Wieviel verlogener-ehrerzige Intrigue an der Stelle, wo das Ideal der lautereren Wahrhaftigkeit an erster Stelle stehen sollte!

Nur vor ferne deutet dieses Buch die Frage nach dem Bleibenden eines solchen Lebens an. „Unser Leben zerstäubt wie der Tändelstrahl eines Springbrunnens, der vom Winde bald hierhin, bald dorthin getrieben wird, allein — steigt der Strahl nicht aus der Tiefe hervor?“ (299).
G. S.

Adolf Dyroffs Jugendgeschichte mit einem Ausblick auf die Jahre seiner Reife und Vollendung. Vorstudien zu einer Biographie des Denkers (mit drei Dyroff-Bildnissen) von Wladimir Szylkarski, Professor an der Universität Bonn (Vierter Band der Sammlung: Deus et anima, Archiv für christliche Philosophie und Dichtung). Bonn 1946. Universitätsverlag, 80, 238 S.

Mit Freuden begrüßen wir, die Freunde und Schüler Dyroffs, dieses Buch. Es ist ein Meisterwerk, das nur einem ganz großen Fleiß und einer hingebenden Liebe gelingen konnte. Denn was der Verfasser leisten mußte, kann nur der ermessen, der einen Blick in die fast unübersehbare Fülle des Nachlasses tun durfte. Tausende von Briefen und Notizen, ungezählte Artikel, Abhandlungen und Rezensionen in Zeitschriften und Zeitungen mußten gesammelt, durchgesehen und chronologisch geordnet werden, ehe überhaupt an die Niederschrift des Buches gedacht werden konnte. In strengster Selbstlosigkeit und mit bewundernswertem Fingerspitzengefühl für das Wesentliche hat der Verfasser Steinchen um Steinchen zusammengetragen, um sie zu dem großartigen Mosaikbild zu vereinigen, das nun das Lob des Meisters und auch das Lob des Freundes Szylkarski verkündet. Weil der beredte Mund ja immer von dem Reichtum des Herzens überfließt, berichtete der Verfasser in der Zeit der Sammeltätigkeit und ersten Niederschrift hin und wieder den Freunden Dyroffs — und auch in einigen öffentlichen Vorträgen, so u. a. in der feierlichen Sitzung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, Ortsgruppe Bonn, am 16. Juni 1944 — über die Ergebnisse seines unermüdelichen Forscherfleißes, und immer wieder gewann sein Auditorium den Eindruck, daß zwar Dyroffs reicher Nachlaß in den allerbesten Händen lag, aber zugleich auch eine zähe Energie zur Vollendung des Werkes, das nun vor uns liegt, aufgerufen werden mußte. Mit Bewunderung haben wir die zielbewußte Arbeit wachsen sehen, mit Dank haben wir sie in Empfang genommen und sprechen nun dem Verfasser unsere volle Anerkennung aus.

In drei großen, aufschlußreichen Kapiteln hat Szylkarski den reichen Stoff gegliedert und dargestellt: I. Der knospentreibende Vor-

frühling (1866—1884): die Kindheit, die Knabenjahre und die erste Jünglingszeit; II. Der blütenansetzende Frühling: die akademischen Lehrjahre (1884—1892); III. Ein kurzer Blick auf die Jahre der Reife und Vollendung: Die den Schluß des Buches bildende Bibliographie, die nicht den Anspruch erhebt, vollständig zu sein, verzeichnet etwa vierhundert größere und kleinere veröffentlichte Schriften, Abhandlungen, Artikel und Rezensionen Dyroffs aus den Gebieten der Philosophie, Kunst, Literatur und Theologie.

Weil wegen des uns immer noch drückenden Papiermangels zunächst nur eine ganz kleine Auflage des Werkes möglich war, durfte eine eingehende Darstellung des Inhalts wohl erwünscht sein. Dyroffs Vater Heinrich war Kaufmann und heiratete 1863 Marta Flach, deren Familie wahrscheinlich mit den Familien Brentano und Hertling verwandt war. Am 2. Februar 1866 wurde Adolf Dyroff in Danum bei Aschaffenburg geboren und wuchs mit seinen beiden Schwestern Anna und Dora unter der sorgsamsten Hut der edlen Mutter heran, die nach dem allzufrühen Tod des edlen Vaters ihre Kinder allein im Geiste katholischen Familienlebens erzog und dafür in reichstem Maße den Dank und die Liebe der Kinder bis zu ihrem Tode erfahren durfte. Die erste literarische Liebe des jungen Dyroff ist Clemens Brentano, zu dem sich schon bald Joseph von Eichendorff gesellte, und die ersten philosophischen Anregungen erhielt der Gymnasiast von seinem vortrefflichen Lehrer, dem Dichter des Allgäus und Caritasapostel Edmund Behringer. Von beinahe ebenso großer Bedeutung für den jungen Dyroff war Johannes Kullmann, der Religionslehrer am Aschaffener Gymnasium, den Dyroff einen zweiten Moehler nannte. Sein erster Plan beim Beginn der Universitätsstudien, den er auch in seinem weiteren Leben verfolgte, war die Begründung einer „Wissenschaft von der Kultur“. Diese Tatsache darf der nicht aus dem Auge verlieren, der Dyroffs Schaffen recht sehen und beurteilen will; denn Dyroff war viel mehr Geschichtsforscher der schöpferischen Leistungen des menschlichen Geistes in Philosophie und Wissenschaft, in Dichtung und bildender Kunst als Philologe, der er zwar auch Zeit seines Lebens als Schüler der Schanz und Urlichs, Bücheler und Usener geblieben ist. Der Verfasser des vorliegenden Buches widmet gerade diesen hervorragenden Männern und ihrer Bedeutung für Dyroffs klassische, philologische Bildung ausgezeichnete Darstellungen, die dem Nichtphilologen als nicht notwendig erscheinen können, aber doch unentbehrlich sind. Ebenso wichtig und wertvoll sind des Verfassers Bemühungen um die Aufhellung der Verbindungslinien zwischen Dyroff und Lübbert, Nissen, Kleist, Kekule, Lexer, Wilmanns, Unger, Wegele, Henner und namentlich auch Georg von Hertling, dem geistigen Führer des katholischen Deutschlands, und Hermann Schell, dem selbständigen Denker unter den katholischen deutschen Theologen des letzten Viertels des vorigen Jahrhunderts.

Mit Staatsexamen und Doktorprüfung beschloß der junge Dyroff im Herbst 1888 seine Lehrzeit, um möglichst bald wieder zur Wissenschaft zurückzukehren; denn nur kurze Zeit war er Präfekt am Julianum in Würzburg. Im Sommersemester 1889 sehen wir ihn schon wieder in München als Mitglied der philologischen Seminare der Christ, Wölfflin, Schöll und Sittl; und bald finden wir ihn auch in den Seminaren der Dilthey, Kekule, Schmolle und Diels in Berlin. „Durch Dilthey — sagt Dyroff — wurde ich für die Philosophie nachhaltig eingenommen“. Dann kehrt Dyroff wieder in seine Heimat zurück, wird zuerst Aushilfsassistent am Aschaffener Gymnasium und dann Lehrer am Würzburger Realgymnasium. Zu der Philologie ist nun auch die Philosophie getreten, aber sie hat noch nicht das entscheidende Wort gesprochen, obwohl Diltheys Einfluß, der erst durch Oswald Külpe letzte Prägung erfährt, unverkennbar ist. Spät tritt die große Scholastik in das lebendige Blickfeld des jungen

Gelehrten, der langsam wachsend, sein eigenes philosophisches System, das wir wohl am besten als kritischen Realismus neuscholastischer Prägung charakterisieren, aufbaut. Seine kultur- oder, sagen wir genauer, geistesgeschichtlichen Studien leisten ihm dabei den vortrefflichsten Dienst. In allen seinen Arbeiten lebt eine bewundernswerte Einheit und Geschlossenheit, die nur ganz großen Systematikern eigen ist. „Auf allen Gebieten — sagt einer seiner hervorragendsten Schüler, Prof. Theodor Steinbüchel, Tübingen, — hat Dyroff mit der Ideenliebe des Philosophen gesucht, um unter Anerkennung des Geleisteten und nach der Läuterung der noch ungeklärten Meinungen anderer sein Eigenes mit logischer Schärfe und dichterischer Lebendigkeit herauszuformen“.

Nachdem durch des Würzburger Professors Stölzle Neid und Verleumdung, worüber wir von Dyroff selbst nie etwas erfahren haben würden, der erste Habilitationsversuch fehlgeschlagen war, habilitierte sich der nun mehr und mehr für die Philosophie Gewonnene in München bei Hertling. Alle diese Vorgänge und die fleißige literarische Tätigkeit des jungen Dozenten, wie auch dessen Lehrerfolge und Lehrerfreuden werden von dem Verfasser des vorliegenden Buchs mit gewissenhafter Sachlichkeit und doch auch wieder mit großer Liebe geschildert. So erfahren wir denn auch, daß Hertling, Külpe und Schanz, zu denen sich bald auch Heinrich Finke gesellte, schützend und fördernd den jungen Lehrer der Philosophie begleiteten, der schon in seinem ersten Dozentensemester in München von der Breslauer philosophischen Fakultät als Nachfolger des nach Bonn berufenen Clemens Bäumker vorgeschlagen wurde und bald darauf zwei weitere Anfragen erhielt: von der Bamberger Akademie und von der Universität Freiburg im Breisgau. Dyroff entschied sich für Freiburg, wo er nur drei Semester lehrte und dann nach Bonn übersiedelte, wo er mehr als vierzig Jahre eine reiche Lehrtätigkeit entfaltete. Auch hier erweist sich der Verfasser des vorliegenden Buches als ein dankbarer und zugleich gerecht urteilender Verchrer seines Meisters, dessen Spuren er mit kongenialer Meisterschaft verfolgt über Lotze, den neuzeitlichen Spiritualismus, den nachkantischen Idealismus, Wertphilosophie, Verhältnis zur Scholastik, um schließlich in den von edler Selbstlosigkeit zeugenden schönen Kapiteln über „Dyroffs Größe“, „Dyroff als Lehrer der Philosophie“, „Dyroffs Weltanschauung. Ordo divinus“ bis zu einer umfassenden und ebenso sachlichen wie gründlichen letztgültigen Würdigung der Persönlichkeit und des Lebenswerkes vorzudringen. Hier hat der Verfasser wiederholt sich selbst überboten, indem er den unwidersprechlichen Beweis erbrachte, daß Dyroff wirklich der überragende Denker, Forscher und Lehrer war, für den ihn seine einsichtsvollen Kollegen und Schüler immer gehalten haben.

Die im „Anhang“ gebotenen Stimmen von Fachkollegen und Schülern über Dyroffs Bedeutung — Wust, Lenz, Lützeler, Behn — bestätigen, was der Verfasser des Buches über Dyroff als Forscher, Denker und Lehrer gesagt hat. Das dann folgende Kapitel „Dyroffs ausgewählte Gedichte“ wird wohl die meisten Angriffe der Kritik auszuhalten haben, weil diese Gedichte die Liebenswürdigkeiten und auch die Schwächen der Gelegenheitsgedichte haben. Darauf macht der Verfasser selbst in seinen guten einleitenden Worten zu den Gedichten aufmerksam, indem er hervorhebt, daß Dyroff selbst nicht viel von seinen Gedichten gehalten hat. Da aber „der Mensch unter der Hülle des Metrums und des Reims sein Inneres freier, auf einer mehr rein menschlichen, rein persönlichen Seite zu zeigen pflegt als in der Prosa“, so hat Szykarski doch recht, wenn er behauptet, die Gedichte bildeten „eine keineswegs wertlose Bereicherung des Gesamtbildes, das uns Dyroffs Leben bietet“. Doch dürfte in einer zweiten Anlage des Buches wohl das eine oder andere Gedicht, das nur den Freunden Dyroffs verständlich ist, fortbleiben. In der ersten der

drei „Beilagen“ spricht Dyroff selbst in seiner schlichten und herzlichen Art über seinen Lehrer und Freund Oswald Külpe, dessen Persönlichkeit und Werk mit wenigen aber treffenden Worten charakterisiert werden. In der zweiten „Beilage“ schildert Wilhelm Neuß die Rolle, die Dyroff als ein Mittelpunkt der Kollegengemeinschaft der Universität gespielt hat; es wäre schade, wenn wir Dyroff nicht auch von dieser Seite kennen lernten, wenn wir nicht erführen, daß Dyroff ein ausgezeichnete, aufmerksamer, liebenswürdiger und von Humor und Witz sprühender Gesellschafter war, als den ihn Neuß ganz trefflich hier geschildert hat. Die dritte „Beilage“ ist die Erinnerungsgabe eines Dyroffschülers, dem daran gelegen war, die Dante-Studien seines verehrten Meisters wieder neu in die Dante-Diskussion hineinzustellen. Wir erfahren hier, daß Dyroff aus genauester Kenntnis der deutschen und italienischen Danteliteratur, zu einer großen Zahl von Dante-Problemen kritisch Stellung nehmend, sehr beachtenswerte, aufhellende Beiträge geliefert hat. Nach eindringlicher Würdigung kommt der Verfasser dieser Beilage zu dem Ergebnis: „Ueberschauen wir nun zum Schluß noch einmal Dyroffs nicht kleine, sondern große Dante-Fruchtschale, dann müssen wir anerkennen, daß in ihr eine reiche Fülle von Erkenntnissen, Einsichten und Anregungen geborgen ist; und es ist nur zu bedauern, daß Dyroff hier, wie auch in so vielen anderen seiner Arbeiten wertvollstes Material zum Bau eines großen Werkes zusammengetragen hat, ohne selbst dieses Werk vollenden zu können. Doch ist das Geleistete schon so wertvoll, daß es sehr zum Schaden besonders der deutschen Dante-Forschung wäre, würde es nicht als lebendiges Erbgut in sie aufgenommen werden.“

Zusammenfassend möchten wir angesichts des wohl gelungenen Werkes dem Verfasser wünschen, daß es ihm gelingen möge, die ersten drei Bände der von ihm herausgegebenen Sammlung „Deus et anima“, in der das vorliegende Buch der vierte Band ist — I. Band: Adolf Dyroff: Einleitung in die Philosophie. Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Metaphysik und Aesthetik in geschichtlicher Sicht“; II. und III. Band: Adolf Dyroff, „Aesthetik des tätigen Geistes. Nebst einem Ueberblick zur Geschichte der Aesthetik“ — recht bald folgen zu lassen. Auch die weiteren vom Herausgeber in Aussicht gestellten Bände des „Archiv“ dürften das ernsteste Interesse des deutschen Lesers beanspruchen. Band V soll das wundervolle historiosophische Poem des polnischen Dante: Julius Slowacki „König Geist“. Ins Deutsche zum ersten Male übertragen von Rudolf Nowowiejski. Mit Einleitung von Wladimir Szykarski: Die polnische messianistische Dichtung und die deutsche idealistische Philosophie, enthalten. Band VI — die „dem größten Leibnizianer des neunzehnten Jahrhunderts, dem Neubegründer der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller“ (1832—1888) gewidmeten Studien von Dyroff, Szykarski und Jurevics. Band VII — Teichmüllers „Logik und Kategorienlehre“; aus dem handschriftlichen Nachlaß unter Mitwirkung von Anna Teichmüller herausgegeben von Wladimir Szykarski. Band VIII und IX soll Szykarski „Philosophie der All-Einheit: Solowjews Grundlegung der christlichen Weltanschauung“ in zweiter, umgearbeiteter und stark (beinahe doppelt, etwa tausend Seiten) erweiterter Auflage bringen. Band X — das Meisterwerk des großen polnischen Dichters Adam Mickiewicz „Herr Thaddäus“, übertragen von Siegfried Lipiner, neu herausgegeben von Szykarski. Der Berliner Slavist Prof. Brückner nennt das Poem „das seit den homerischen vollendetste Epos der Weltliteratur“. Ähnlich lautet das Urteil des berühmten deutschen Aesthetikers Johannes Volkelt. Im Band XI beabsichtigt Szykarski seine ersten Vorlesungen an der Bonner Universität u. d. T. „Philosophie der Liebe: Schopenhauer, Platon Solowjew“ zu veröffentlichen.

Neuerscheinungen im Ausland

In der Serie der von der Università Gregoriana in Rom *Miscellanea Historiae Pontificiae* ist erschienen:

Martin Grabmann, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo.*

Parte I: *L divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX, Pag. VIII + 133, 1941.*

Parte II: *Guglielmo di Moerbeke O. P. il traduttore delle opere di Aristotele, Pag. XI + 192, 1946.*

Parte III: (in Vorbereitung)

(Besprechungsstücke liegen noch nicht vor).

Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson. Par Gabriel Madinier. Paris Alcan 1938. 8°. IX u. 481 S.

Welche Rolle übt die Bewegung auf unser Denken oder- genauer, auf unser Bewußtsein als Ausdruck innerer Realität aus? Das ist das Thema, das sich M. im Bereich der modernen französischen Philosophie von Condillac nach Bergson stellt. Hinsichtlich der Auffassung über das Bewußtsein lassen sich in Frankreich drei Richtungen feststellen. Zunächst gibt es ausgesprochene Spiritualisten, welche die Wirklichkeit der Körper und Körperbewegungen ganz ausschalten und den Geist nach Art einer Kraft oder eines Dinges betrachten (Laromiguière, Royer-Collard). Daneben finden wir andere, die sich nur auf positive Beobachtungen und Ergebnisse unserer Erfahrung beschränken: sie erreichen daher nie den Grund des Bewußtseins, das Subjekt (Destutt de Tracy, Cabanis, Taine, Ribot). Endlich können wir solche bemerken, die durch Introspektion und reflexive Analyse das metaphysische Subjekt zu erreichen suchen, das sich durch seinen dynamischen und reflexiven Charakter von materiellen Objekten unterscheidet (Condillac, Biran, Lachelier, Lagnau, Bergson). Für die Lösung unseres Problems haben vor allem Condillac, Biran und Bergson Beachtliches getan. Condillac hat das Verdienst, zum erstenmal die Frage nach dem Erwachen unseres Bewußtseins in Angriff genommen zu haben. Nach ihm entsteht der reflexive Gedanke zugleich mit der Erfahrung unseres Tastsinns, der zu unserem Selbstbewußtsein in korrelativem Gegensatz steht. Bei M. d. Biran hingegen steht das innere Geiststreben des Willens im Mittelpunkt seiner Lehre. Er wird dadurch der Begründer einer voluntaristisch-emotionalen Erkenntnislehre, in der das Wesen des Ich nicht das Cogito, sondern das Volo oder das Streben (effort) ist. Das Ich setzt sich, indem es auf den eigenen Körper einwirkt. Der Körper ist folglich der Bereich, wo die Freiheit des Ich sich offenbaren kann, und der Widerstand des Körpers ruft das Selbst- und Körperbewußtsein ins Leben. Bei Bergson finden wir diese Position noch mehr nach der objektiven Seite hin ergänzt und ausgebaut. Sein schème moteur ist nichts anderes als die Orientierung des Subjekts gegenüber seinen Objekten und gegenüber dem Raum. Die Bewegung hat bei ihm vor allem eine Lebensfunktion. Sie garantiert unsere Einbeziehung in die Welt und verfolgt ein rein biologisch praktisches Ziel. Daraus ergibt sich die Folgerung: Bewegung hat nur für unsere praktische, aber nicht für unsere theoretische Erkenntnis Bedeutung. Kurz, während bei Biran der effort das ganze Erkennen in Gang bringt, leistet bei Bergson die Bewegung nur biologisch praktische Dienste und konstituiert die Welt des homo faber.

In einer sichtenden Schlußbetrachtung stellt M. die wertvollen Bausteine, die sich ihm in seiner klaren und eindringlichen Betrachtung

tung eröffnet haben, heraus und unterscheidet zwei Hauptströmungen. Auf der einen Seite ist Bewegung mit dem Widerstandserlebnis identisch und spielt sich mehr im Bereich des Subjektiven ab. Demgegenüber neigt die andere Richtung mehr nach der objektiven Seite und sieht die Bewegung mehr im Umkreis des dinghaft Körperlichen. Beide haben recht, insofern sie einen bestimmten Aspekt der Bewegung erfassen, durch die das Bewußtsein sein Wesen und Leben als Subjekt erfährt. Die Bedeutung der Bewegung ist folgende: unser Bewußtsein braucht, um seiner selbst inne zu werden, einen Erwecker. Sind wir dann durch die Bewegung zu uns gekommen, dann wissen wir nicht nur um uns selbst, sondern auch um die Welt, in der wir sind. Das Wissen um unsere Existenz stützt sich nämlich auf unser Körpererlebnis, unsern Körper, welcher der Träger unserer Bewegungen ist und zwischen uns und der übrigen Außenwelt vermittelt. So steht die Bewegung zwischen der Welt des Geistes und der Welt des Körpers, zwischen intelligiblen und sensiblen Kategorien. „Le mouvement est dans le sensible de l'intelligible virtuel, ce par quoi le sensible se prête à l'intelligible et se laisse informer par lui.“ (451.) Wenn wir uns auch nicht mit allen Behauptungen des Verf. ohne weiteres einverstanden erklären möchten, so möchten wir doch eines hervorheben, was wir immer wieder beim Lesen des Werkes von M. bewundern mußten: sein tiefes Eindringen in den Stoff, verbunden mit einer klaren und synthetischen Darstellung. Das sind Vorzüge, die dem romanischen Geist eignen und von dem unser deutsches mehr analytisches Denken manches lernen kann. Auch vom Objekt her gesehen treffen sich in dieser Materie die Philosophen beider Nationen und ergänzen sich. Es sei hier nur an die Versuche eines Dilthey, M. Scheler, Heidegger und N. Hartmann erinnert, die auch das Widerstandserlebnis in seiner Bedeutung für das Erwachen unseres Bewußtseins erkannt haben und von ihm aus zur Welt vorzudringen suchten. M.'s Werk hat das Verdienst, die bisherige philosophische Arbeit in Frankreich monographisch erfaßt zu haben, während bei uns ein entsprechendes Werk noch fehlt.

Fulda.

P. Timotheus Barth O.F.M.

Unsere Mitarbeiter

Dr. Martin Grabmann, geboren 1875 zu Wüsterzhofen (Bayern, 1898 Priester (Eichstätt), 1909 bis 1913 Professor der Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Eichstätt, 1913 bis 1918 Professor der christlichen Philosophie an der Universität Wiens, seit 1918 Professor der Dogmatik an der Universität München. Er hat die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, Theologie und Mystik durch wertvolle Handschriftenfunde (Werke von Abaelard, Albertus Magnus, Siger von Brabant, Meister Eckhart usw.) und durch sehr zahlreiche Veröffentlichungen besonders über den lateinischen Aristotelismus des Mittelalters und Thomas von Aquin bereichert. Er hat auch eine Geschichte der scholastischen Methode, zwei Bände über Mittelalterliches Geistesleben und eine Geschichte der katholischen Theologie geschrieben. Seine Werke wurden vielfach in fremde Sprachen übersetzt. Er ist Mitglied von neun in- und ausländischen Akademien und Gelehrten Gesellschaften und Ehrendoktor von vier ausländischen Universitäten.

Georg Siegmund, geboren am 25. Juni 1903 in Raumnitz, Krs. Glatz, ist Philosophieprofessor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Fulda.

Kurt Driesch, Komponist, Sohn des Philosophen Hans Driesch, geb. 15. 5. 1904 in Heidelberg.

Albrecht (P. Timotheus) Barth, geboren am 23. März 1909 zu Karlsruhe, Lektor der Philosophie an der Theologisch-Philosophischen Ordensschule der Franziskaner zu Fulda-Frauenberg.