

BUCHBESPRECHUNGEN

Lenoble, Robert, Mersenne ou la naissance du Mécanisme. Paris 1943.

Dieses große Werk gehört zu jenen französischen außerordentlich eingehenden Studien über den Beginn der neuzeitlichen Philosophie, die eben erst langsam, ähnlich wie es vor 50 Jahren für die Scholastik geschah, die Grundlagen für ihre streng wissenschaftliche Interpretation geben. Dabei stehen an erster Stelle die dreizehn Bände der kritischen Descartes-Ausgabe von Ch. Adam und Paul Tannery mit den fünf Bänden der Briefe Descartes' und die Ausgabe der Briefe Mersennes, die auf 7 Bände berechnet ist, durch M. Tannery. Durch diese Erschließung der persönlichen Beziehungen der französischen Schöpfer der mechanistischen Methode, die für alle anderen philosophischen Perioden unmöglich ist, ist hier eine unerschöpfliche Quelle der exakten Interpretation zum Fließen gebracht. In voller persönlicher Nähe sind uns die Motive des Schaffens und ist uns die Verteilung der Leistungen und Entdeckungen zugänglich. Nun kann die zweite Phase der wissenschaftlichen Arbeit beginnen, die der Monographien der Schöpferpersönlichkeiten, nachdem außerdem über Descartes schon ein Dutzend Monographien für seine einzelnen Leistungen erschienen sind. Robert Lenoble hat sich den grand négociant des lettres, den gran trafficante, den Vermittler und Verbindungsoffizier der équipes gewählt, der auch die Verbindung zu Galilei und zu anderen nicht französischen Meistern aufrecht erhielt. Aber der große Vermittler unter den Gelehrten ist selbst ein Mitschöpfer in dieser Plejade, eine Persönlichkeit von außergewöhnlichem Reiz, ja ein kleiner Heiliger. Er gehört mit voller Hingabe einem der strengsten Orden an, den Minimen, Deo et scientiis inserviendo consumitur. Er beginnt als Apologet mit einem Riesenwerk über die Genesis, kämpft gegen die Gottlosigkeit der Deisten, Atheisten und Libertins seiner Zeit verteidigt die Wahrheit der Wissenschaft gegen die Skeptiker und geht dann erst zu seinem eigenen wissenschaftlichen Spezialgebiet über, der Harmonielehre.

Die Hauptgegner, denen die neue Wissenschaft der Mechanik entgegengestellt wird, sind die Naturalisten und Averoisten der Renaissance, fast die ganze Naturwissenschaft des Humanismus. Was wir erst langsam wieder verstehen, ist für Mersenne die traurige Gegenwart eines grundsätzlich zu überwindenden Wissenschaftsbetriebs mit einer falschen monistischen Philosophie ohne strenge Methode außer der philologischen, der in Magie, Kabbalistik, Alchemie, Astrologie und Okkultismus stecken bleibt und zu einem regelrechten Animismus, aber auch zu

einer machiavellistischen Politik führt. Die Darstellung Lenobles, die diesen Kampf Mersennes gegen die Renaissancephilosophie und -wissenschaft schildert, ist allein schon von hohem philosophiegeschichtlichem Wert und erklärt zwei Dinge: warum das Alte stürzen mußte und warum ihm eine neue streng mathematische Sachforschung entgegengestellt werden mußte. Für Mersenne ist der Mechanismus freilich nicht zunächst Selbstzweck, sondern eine neue wissenschaftliche Apologetik der Theodizee, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit statt der alten unzulänglichen Apologetik der Scholastik. Aber mit der Beschränkung auf die exakte mathematische Methode ist doch eine neue autonome Wissenschaft gewonnen, der Mechanismus.

Gerade als Descartes seine Methode vorlegt! Sie ist aber im ersten Teil apriorisch und im zweiten axiomatisch, also das gerade Gegenteil von dem, was Mersenne und seine Freunde in mühsamer Arbeit schrittweise für die induktive Metaphysik bereitstellen wollten. Die Kluft war nicht zu überbrücken und hat Descartes gerade im Kreis seiner Freunde einsam gemacht.

Für Mersenne tritt nun die Hypothese an die Stelle des Systems, an erster Stelle die heliozentrische Hypothese, schön, aber nicht zu beweisen, dann die atomistische des Gassendi, der wieder der „Plenismus“ des Descartes entgegensteht, wieder eine unüberbrückbare Kluft, die sich heute noch nicht geschlossen hat.

So bleibt nichts als die Forschungsarbeit. Die eigenen Forschungen Mersennes sind recht beachtlich, wenn auch nicht ersten Ranges. Sie stehen mitten unter den Resultaten der gemeinsamen Arbeit eines Forschungskreises. Nun gibt es eine streng experimentelle Stellung zur neuen Astronomie, Mechanik, Ballistik, Hydrostatik, zur Optik und vor allem zur Akustik. Und nun erst spielen auch bei Mersenne Erfindungen eine Rolle, sie sind also entgegen der Schelerschen Wissenssoziologie recht sekundär im Gesamt der ganz anderen Motive rein wissenschaftlicher Forschung. Man versteht nun, daß die Physik und Astronomie zuerst vom Mechanismus durchdrungen wurde, aber schon beginnt auch der Einbruch in die Chemie und Biologie, ja sogar in die Geschichte. Die Sprachforschung und die Idee einer Universal Sprache leiten über zu Entwürfen über moralische und politische Reformen, ja der Sekretär des gelehrten Europa plant auch schon eine Akademie und entwirft eine Theorie der wissenschaftlichen Zusammenarbeit. So ist der Freund des Descartes freilich nicht von dessen

Rang und Größe, aber dafür ein umso reinerer Repräsentant der Schöpferelite des neuen Wissenschaftsstils. A. D.

Koyré, Alexander, *Etudes Galiléennes*. Paris 1939.

Das Thema Koyrés ist ein ähnliches wie das Lenobles: die Entdeckung des Mechanismus; seine Methode ist eine gänzlich andere. Sie läuft auf das hinaus, was Albert Mitterer Weltbildvergleichung nennt. Die souveräne historische Kenntnis der Entwicklung von Einzelproblemen wie dem des Fallgesetzes und des Trägheitsgesetzes genügt nicht, wenn nicht weiter die Aufklärung der Implikationen der nicht explizierten Weltbilder erfolgt, die in diesem Entwicklungsgang sich auseinander ergeben. So ist der aristotelische Kosmos durch die Unterscheidung der natürlichen Kreisbewegung der superlunarisches Welt und die natürliche gerade Bewegung der schweren und leichten Elemente nach unten und oben in der sublunarisches Welt charakterisiert. Die Impetuslehre der „Pariser Physik“ der Spätscholastik ist ein Übergangsgebilde zur klassischen Physik des Universums, in der wieder zunächst mehrere Weltmodelle miteinander ringen. Das Modell Galileis ist das schwerer Dinge, die fallen, das der nun einzigen natürlichen Bewegung; das Modell des Descartes ist das des Stoßes, nur die Geometrisierung der Welt ist ihnen gemeinsam. Das erste Heft Koyrés schildert den Entwicklungsgang Galileis, wie er vom Aristotelismus über die Pariser Physik zum heliozentrischen Modell findet, geleitet durch Archimedes, das zweite die Entdeckung des Fallgesetzes im Vergleich mit den parallelen Bemühungen des Descartes, das dritte die physikalische Lehre des Kopernikanismus und seine Lösung bei Kopernikus selbst, Bruno und Kepler, den Dialog mit den Aristotelikern und mit der Pariser Physik, die auf das Gesetz der Trägheit hinzielt, aber es nicht erreicht. Der Anhang behandelt die Ausgestaltung der Entdeckungen Galileis durch seine Schüler Cavalieri und Toricelli und die endgültige Physik des Descartes. Diese Studien sind ein außerordentliches Werk, in dem der große Phänomenologe seine philosophiegeschichtlichen Bücher über Böhme, Weigel und Frank würdig fortsetzt. A. D.

Malraux, André, *Psychologie der Kunst*. 1. Das imaginäre Museum. 2. Die künstlerische Gestaltung. Baden-Baden 1947.

E. R. Curtius hat die zwei Bücher Malraux' das erste französische Zeugnis des echten Historismus genannt. Man könnte freilich auch andere französische Historisten nennen, z. B. Loisy, aber Malraux ist als Künstler Historist der Kunst, auch unserer eigenen Kunst als historischer Erscheinung, und eben darin liegt

seine Bedeutung. Er hat das Museum als großes geistesgeschichtliches Phänomen erfaßt, weniger in seiner zeitgeschichtlichen Einordnung, die mit der Säkularisation der Kirchen und Schlösser einsetzt und die neue kunsttragende Schicht des Bürgertums heraufbringt; dafür sah er als Dichter die psychologische Bedeutung des Museums für den Schaffensprozeß der Künstler selber, sofern historisch wohlgeordnete Kunstwerke aller Zeiten und Zonen nicht nur in den zu Museen gewordenen großen Königsschlössern wirklich dastehen, sondern durch die Reproduktion zu einem imaginären Museum erweitert werden. Die Loslösung der Kunstwerke von ihrem eigentlichen Standort der Gottesverherrlichung oder der Machtverherrlichung macht sie „désaffectés“ zu rein formalen Leistungen, zu l'art pour l'artiste et pour l'aesthete. Kunstgeschichte und schließlich Kunstschaffen selber müssen rein formalistisch werden, aber entscheidend ist die Rückwirkung des Formalismus auf den Schaffensprozeß. Der Künstler sieht nur noch die Technik, zeichnerische und koloristische Werte, er muß die vorliegenden Leistungen überbieten, ja im Lauf seiner eigenen Entwicklung immer wieder sich selbst. So wird der Schöpfer selber zum einzigen heroischen Inhalt der Kunst und die formalistischen Richtungen müssen schließlich bei der gegenstandslosen Kunst enden. Damit vollzieht sich gleichzeitig ein Auslesevorgang im Museum, sofern nur mehr die technischen Höchstleistungen als bleibende Kunstwerke gelten, aller Akademizismus und alles Epigonentum als Massenkunst versinkt. Zugleich eröffnet sich ein neues Verständnis für die Stile und erfolgt ein völliger Umschlag zu einer neuen inhaltlichen Betrachtung der Kunstperioden. Die scheinbar zurückgebildete Kunst nach naturalistischen Epochen darf nicht als mangelhaftes Können der Abbildung verstanden werden, es muß gesehen werden als Ausdruck einer neuen Seelenlage. In meisterhaften Stilanalysen der buddhistischen, byzantinischen und gotischen Kunst wird nun doch der kontemplative, der prophetisch-asketische und der geistlich-geistige Mensch als das stilgebende Prinzip verstanden, ja schließlich werden Giotto, Greco und Tintoretto als Schöpfer ihres eigenen Stils aus ihrem Seelentum gedeutet. Man muß freilich noch den 3. Band des Werkes abwarten, um beurteilen zu können, ob Malraux weiß, was sich in ihm vollzieht. Es kann sein, daß er es nicht mitvollzieht, aber jedenfalls geschieht in der Selbstreinigung der Kunstwissenschaft, die durch das geschärfte Stilverständnis erzwungen wird, eine dialektische Wende vom äußersten Formalismus zu einem neuen Symbolverständnis, das schließlich wieder zu einem grundsätzlichen Verständnis der symbolisierenden Vernunft und damit der Gottesbilder und Menschenbilder in der Zeitlage führen muß und ja auch schon bei einigen Kunsthistorikern dazu geführt hat. Für

die Künstler selbst freilich wird es schwerer sein, aber unaufhaltsam kommen. A. D.

Berlinger, Rudolf, Das Nichts und der Tod.
Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.,
1954.

Rudolf Berlinger ist mit den beiden sich ausgezeichnet ergänzenden Rhapsodien — im Sinne Kants! — über das Nichts und den Tod ein hervorragendes Beispiel spekulativer Philosophie geglückt. Zwar werden wir heute immer wieder auf das Sein und das Seiende verwiesen, aber meist nur mit irrationalen Methoden. Berlinger gelingt in strenger Prinzipienphilosophie die so schwierige Erörterung der Existenz, des Seins und des Nichts in erzählender, rationaler Sprache. Eben daß er spekulative Philosophie in rationaler und auch lesbarer Sprache mitteilen kann, gehört wesentlich zur großen Leistung seines Buches. Hinter seiner Explikation des Nichts steht eine genaue Kenntnis der *analogia entis creati et increati* (in Verbindung mit einem ernst genommenen Transzendentalismus), deren Darstellung vor dreißig Jahren Erich Przywara so glücklich begonnen, aber in merkwürdiger Neigung zum Irrationalismus nicht weitergeführt hat. Es zeigt sich, daß die Beziehung des endlich Seienden zum Nichts ein Spiegelbild seiner Beziehung zum unendlichen Sein ist. Die alte mystische Gleichung $0 : x = x : \infty$ bewährt wieder einmal ihre Fruchtbarkeit. Das Nichts ist der Entwurf eines quasi Unendlichen, das das Endliche umgreift und die hintergründige Tiefe des Seienden aufschließt. In seiner Zeitfremdheit macht das Nichts Anfang und Ende des In-sich-Seins des Seienden offenbar und damit seine Geschichtlichkeit als Fundamentalbestimmung. Die Wendung vom irrealen Nichts auf das In-sich-Sein erläutert den Grundakt des Transzendierens zunächst im Endlichen, bevor der Bezug zum transzendenten Sein selbst erörtert werden kann. Hier wäre vielleicht eine noch schärfere Herausarbeitung des sehr wichtigen Tatbestandes möglich gewesen, daß für uns zunächst nur das menschlich Seiende, die Existenz im personalen Sinn, Ausgangspunkt der Existenzspekulation sein kann, nicht das Dasein in den unteren Schichten. Gewöhnlich reden ja die Existentialisten nur personalistisch von der ästhetischen, sittlichen oder religiösen Persönlichkeit, nicht aber von der ontischen Person und verfehlen damit das Thema der Existenz, die erst bei Kierkegaard diesen personalistischen Sinn annimmt, aber ihn noch nicht bei Kant hat.

Die Konfrontierung des In-sich-Seins und Beisich-Seins führt spekulativ zur Freiheit des Ich, aber entscheidend gelingt eine Philosophie der Freiheit nur im Blick auf den Tod. Nun läßt sich allerdings die unbedingte, nicht beliebige Selbstverantwortung der Persönlichkeit ähnlich wie in Kants Lehre vom intelligiblen Ich aus

dem kategorischen Imperativ nicht mehr vermeiden, um mit der für Zeit und Ewigkeit gültigen Entscheidung den unwesentlichen Tod der Tiere und das erworbene Sterben des Menschen unterscheiden zu können. Damit wird die sittliche und religiöse Freiheit Mittel zur Bestimmung des ontologischen Seins mit anfangender Freiheit und den Blick auf das Ende je mit der erfüllten inneren Geschichtlichkeit des sich selbst gestaltenden und selbst bewertenden Gewissens unter dem Gericht. Das Schicksal des Todes wird für den Menschen zum sinnvollen Geschick, und das ist zugleich eine neue Evidenz der Unsterblichkeit. Sie ist heute besonders bedeutsam, wo weder von der nachkantischen Philosophie metakritisch die angeblichen Paralogismen der Spiritualität und Immortalität widerlegt werden, noch von der traditionellen Metaphysik die Schwierigkeit eines ontologischen Unsterblichkeitsbeweises bei der realen Unterschiedenheit von Person und Geistnatur scharf genug betont und aufgelöst wird. Das letzte Kapitel Berlingers zeigt klar seine Methode und verrät schon, wie dieser fruchtbare Ansatz einer spekulativen Philosophie weiter verfolgt werden kann. A. D.

Kaliba, Clemens, „Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes“. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie. Salzburg 1952.

Das Werk Kalibas ist eine echt philosophische Leistung als eines der heute sehr seltenen rein konstruktiven Systeme und verdient darum eine grundsätzliche Erörterung. Es will insofern christliche Philosophie sein, als es die Offenbarung der Dreifaltigkeit zu einer ontologischen Prinzipienlehre des reinen Seins ausdeutet, und entspricht so ungefähr dem Ansatz Bonaventuras, der Vater, Sohn und Geist als *causa efficiens formalis et finalis* deutet und so eine *analogia trinitatis* für alle endlichen Dinge gewinnt. Das ist aber vorthomistisch, sofern damit Glaube und Wissen, Offenbarung und Naturordnung, positive Theologie und rationale Philosophie nicht streng methodisch geschieden werden, also weder Theologie noch Philosophie im strengen Sinne vorliegt. Bei Kaliba werden nun Dasein, Sein und Bewußtsein wie bei den Neuplatonikern zu endlichen Hypostasen unter dem obersten Sein erhöht, jedoch nicht „Der Mensch“ oder der oberste Geist, wodurch sich nun doch der Einfluß der heutigen empirischen Schichtenontologie verrät. Für die ganze abendländische Metaphysik von Platon bis Günther und Görres waren ja die drei Bereiche die der reinen Geister, der leibgebundenen Geister und der Stoffwesen, wobei die natürliche Geistigkeit der Menschenseele nach der Konnaturalität ihres Erkennens mit Wesensordnungen oder unveränderlichen Werten erst bewiesen werden muß. Trotz seiner Neuerung wird Kaliba recht behalten mit der Unterscheidung von zwei end-

lichen Urgründen in der Welt, nur glauben wir nicht, daß die Einheit der Welt und ihrer zwei Urgründe aus dem Sein, Dasein und Bewußtsein konstruiert werden kann, vor allem nicht, weil Dasein wesentlich individuell ist und auch SEIN, das dann doch bei Kaliba meist als wesenhafte Einheit von Vermögen oder gar nur Möglichkeiten verstanden wird, zwar nicht bloß accidens und esse commune wie bei Avicenna ist, aber doch nur universales, nicht prinziphaftes Wesenskonstitutiv. Es ist eben doch nicht möglich, Metaphysik oder Fundamentalontologie nur mit Vernunft und nicht auch mit Verstand zu betreiben, d. h. ohne die Wesensanalyse nach der Individuation, Spezifikation und Konkretion. Und das ist der tiefere Grund, warum Kaliba die Zeit, eine Relation der Veränderungen statt der Konkretion fast zu einem eigenen Seinsprinzip erhöht. Die Anwendung der Prinzipienreihe Dasein, Bewußtsein und Selbstbewußtsein auf die Trinitätslehre muß der theologischen Kritik überlassen bleiben, ihre Anwendung auf die Welt nach Stoff und Leben, und auf den Menschen muß unvermeidlich auf empirische Materialien zurückgreifen. Obwohl die induktiven Metaphysiker und schon gar die Physiker ihre Welt in der Darstellung Kalibas nicht wiedererkennen werden, halten wir doch seinen Versuch insofern für fruchtbar, als nach einem gewissen Abschluß der aposteriorischen Schichtenontologie hier endlich wieder deduktiv die letzten Fragen des Aufbaus der Wirklichkeit untersucht werden.

So sind die geäußerten Bedenken keineswegs eine Ablehnung dieses kühnen Versuchs, sie möchten nur Vorschläge zur Berichtigung sein. Es ist ja die große Aufgabe der derzeitigen Metaphysik, auf verschiedenen Wegen vorzugehen, und sicher wird kein Versuch auf den ersten Anhub die Lösung bringen. In magnis voluisse sat est. A. D.

Hommes, Jakob, Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger. Herder, Freiburg 1953.

Das Werk ist eine ebenso bedeutsame systematische wie philosophiegeschichtliche Leistung in reifster Beherrschung der nachkantischen Philosophie und mit sauberster Methode der exakten Dokumentierung nach Paragraphen. Dadurch wird diese Auseinandersetzung mit der existenzialen Ontologie zu ihrer eindringlichsten Darstellung als Fundamentalontologie samt ihrer geschichtlichen Entwicklung seit Hegel.

Die entschiedene Beschränkung der Untersuchung auf die Fundamentalontologie ist das systematisch Wertvollste an dem Werk und führt zu einem neuen wesentlichen Durchblick durch die Geschichte des deutschen Idealismus und seiner Nachzügler. Mit der Beschränkung auf die Urbeziehung von Sein-Selbst und Selbst-Seiendem ist zunächst der noologische Aus-

gangspunkt der Urgrunderkenntnis im Selbstbewußtsein als Erfahrung des intelligiblen Ich im dialektischen Bezug zum Bewußtsein überhaupt gesichert. So wird damit zugleich der weltlich-mystische Charakter der vorgedanklich-ekstatischen Innerlichkeit sichtbar und ihre Stellung gegen alles bloß verstandesmäßige und praktische Welt-haben, ihr gewollter A-Kosmos zur Rettung des wahren Selbst und Lebens und ihre Wendung zum radikalen Anthropologismus, trotz der nach-idealistischen und doch auch noch idealistischen verschiedenen Theologien.

Der mittlere Teil bietet zunächst kurz und präzise Meisterstücke der Interpretation deutscher Idealisten unter dem fast ausschließlichen Gesichtspunkt der Fundamentalontologie. Dabei kommt Hegel insofern ein Primat gegenüber Fichte und dem frühen Schelling zu, als bei ihm die Dialektik des Konkreten am reinsten immanentistisch und monistisch zwischen dem Allgemeinen als Weltgeist und seiner Verinnerlichung und Heimholung aus der Selbstentäußerung im menschlichen Selbstbewußtsein spielt. Die Gegenüberstellung der negativen und positiven Philosophie von Schelling trifft noch näher die vorgedankliche Beziehung des Seins selbst und seiner Potenzen mit der wirklichen Einzel-existenz. Hier scheint uns allerdings der Sprung zur Transzendenz, zum „Herrn“, die Betonung des Geschichtlichen durch die Entdeckung der historischen Vernunft in der positiven Philosophie zu wenig betont zu sein. Aber ausgezeichnet fügt sich die Interpretation der leidenschaftlichen Subjektivität Kierkegaards in den neu gesehenen Zusammenhang.

Fast sensationell wirkt die Darstellung der Fortbildung des Idealismus zum radikalen Anthropologismus. Der vermeintliche Materialismus Feuerbachs und Marx' entpuppt sich als methodischer Idealismus und Noologismus. Feuerbach ist so viel besser getroffen als in seiner letzten Darstellung durch Lubac, und der Marxinterpretation, der soziologisch-politischen Fassung der existenzialen Ontologie durch die Hypostasierung der Arbeit zum Sein selbst wissen wir nichts zur Seite zu stellen. Wie weit ist etwa Plenge in seinem „Hegel und Marx“ oder gar Wetter von dieser Tiefensicht entfernt! In der Darstellung Nietzsches macht sich bemerkbar, daß die Wendung des frühen Schelling von der Denklehre zur Zeugungslehre der „Drangphantasie“, wie Scheler sagte, und danach die weitere Abwandlung der Fundamentalontologie durch Schopenhauer zum Naturalismus nicht herangezogen ist. Dafür ist die andersartige Lebensphilosophie Diltheys wieder meisterhaft in den Zusammenhang mit dem Idealismus gestellt und ihre Radikalisierung zum historischen Anthropologismus durch Graf York in ihrem entscheidenden Einfluß auf Heidegger gezeigt.

Die zwei letzten Paragraphen sind ein ein-

wobei die Bemerkung *μετὰ εὐφημίας Πλάτωνος* hinzufügte. Henry weist hier überzeugend nach, daß es sich nicht, wie man annahm, um einen Bruder des Ficinus namens Plato handelt, sondern, daß schon der 26jährige Ficinus selbst für seinen Eifer um Platons Philosophie den Ehrennamen Plato erhalten hatte. Diese Handschrift enthält zahlreiche Glossen aus Ficinus' eigener Feder. Für die Plotinüberlieferung ist sie allerdings von geringem Wert, da wir ihre Vorlage, den Laurentianus 87,3 (A) noch haben. Bei diesem Codex war es schwer die einzelnen Hände zu unterscheiden. Henry hat sich in seinen Nachträgen im Einvernehmen mit Schwyzer dahin entschieden, daß der Korrektor A 1 identisch ist mit dem Schreiber der Handschrift selbst; der Korrektor A 3 ist mit Sicherheit Ficinus selbst, aber seine Verbesserungen sind eigene Konjekturen, wie auch die Verbesserungen von A 2 nur Konjekturen bringen, vermutungsweise ebenso von Ficinus, aber aus jüngeren Jahren stammend. Diese wertvolle einst dem Cosimo dei Medici gehörende Handschrift war wahrscheinlich vorher Eigentum des berühmten Handschriftensammlers Niccolò Niccoli, der sie vermutungsweise von Giovanni Aurispa erhalten haben mochte.

Auch sonst tauchen berühmte Namen im Zusammenhang mit Plotinhandschriften auf. So gehörte Marcianus Gr. 241 (MarCB) einstmals dem Kardinal Bessarion, der Monacensis Gr. 449 (N) befand sich in der Bibliothek des Ungarnekönigs Matthias Corvinus (1511—87), später wurde er von Ferdinand I. dem Tübinger Mediziner Jakob Scheck geschenkt, von dem er mit Randnoten versehen wurde. Der berühmte Kaufmann Baron Johann Jakob Fugger in Augsburg war der Besitzer von Monacensis 86 (MonB) und Darmstadtensis 1641 (Darm). Der Historiograph Johann Sambucus (1531—84) als einstiger Herr des Vindobonensis 102 (VindD) erhält von Henry p. 269 eine ganze Lebensbeschreibung gewidmet. Eine Kuriosität aber unter den Handschriften Plotins ist die ebenfalls einstmals im Besitz des Sambucus gewesene Handschrift Vindobonensis 182 (VindC). Ein Leser, der sich einmal *Μάρκος Βαδός* ein andermal *Μάρκος Βαδός* nennt, hat den Codex für sich durchillustriert. Sich selbst auf Knien liegend dargestellt, fleht *Μάρκος* die Tugenden vom Himmel herab (Enn. I, 2, 5, 27). Zu Enneaden I, 1, 12, 33 malt er einen muskulösen Herakles und zu II, 3, 9, schenkt er uns ein Bild der Moiren, wie sie den Lebensfaden spinnen.

So finden wir neben streng wissenschaftlichem Stoff, unanfechtbar durch Beweismaterial untermauert, in Henrys Buch historische und kulturgeschichtliche Einblicke, die die Plotintradition lebendig vor Augen treten lassen und

die das Werk zu einem Ausschnitt innerhalb der Geschichte der Handschriften machen.

E. Früchtel

Cues, Nikolaus von, Die mathematischen Schriften. Übersetzt von Josepha Hofmann, mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Joseph Ehrenfried Hofmann. Verlag Felix Meiner in Hamburg, Philosophische Bibliothek Bd. 231. 1952.

Zu der Besorgung einer deutschen Ausgabe der mathematischen Schriften des Nikolaus von Cues wäre kaum jemand berufener gewesen als das Ehepaar Hofmann, das in sich die philologischen, mathematischen, philosophischen und historischen Kenntnisse vereinigt, die zu einer so schwierigen und heiklen Aufgabe nötig sind. Schwierig und heikel war die Aufgabe; einerseits sollte eine getreue Übersetzung geliefert werden, die ja um so mühsamer ist, je mehr die Entwicklung der Gedanken vom sonst üblichen Wege abweicht; andererseits sollten die Gedankengänge für den Benutzer des Buches in moderner Form zugänglich gemacht werden, was bei den oftmals dunklen, ja geradezu irrigen Schlüssen des Cusaners gar nicht einfach ist; schließlich sollte die mathematische Leistung gewürdigt werden im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Kultur und mit dem übrigen Schaffen des Cusaners. Zur trefflichen Meisterleistung aller Probleme hat beigetragen, daß Hofmann ein genauer Kenner der gesamten Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden Mittelalters ist; er hat vor Jahren wertvolle Beiträge zur Aufdeckung der Quellen der Cusanischen Mathematik geliefert. So darf vorweggenommen werden, daß die Aufgabe in allen Teilen glänzend gelöst worden ist.

Auf 37 Seiten gibt Hofmann eine knappe, doch nahezu erschöpfende Einführung, ohne dem Fachphilosophen in der Einordnung dieses wesentlichen Bestandteils der Wirksamkeit des Cusaners vorzugreifen. Die Vorgeschichte der Cusanischen Mathematik wird von der Antike her entwickelt. Bei Nikolaus von Cues selbst dient die Mathematik zunächst nur als symbolische Hilfswissenschaft. Mit ihr kann er den Bereich seiner drei Erkenntnisarten: sensibilis, rationalis und intellectualis abgrenzen, ferner eine Reihe seiner neuen Begriffe erläutern, wie etwa die *coincidentia oppositorum*, die er auffaßt als Annäherung und immer engere Einschließung des Grenzwertes einer Wahrheit von zwei verschiedenen Seiten her. Doch nach den ersten Erfolgen auf dem Gebiet der Mathematik wird diese für ihn teilweise zum Selbstzweck — spürbar angespornt immer wieder durch Aufdeckung von Irrtümern und durch Kritik. — Zusammen mit der eigentlichen Würdigung der mathematischen Leistung wird auch ihre Nachwirkung von Vieta über Snellius, Des-

cartes, Huygens, Gregory, Leibniz bis Legendre beleuchtet. — Angaben zur Textüberlieferung bilden den Schluß der Einleitung.

Den Hauptteil des Buches nehmen in chronologischer Ordnung (1445—1459) elf überlieferte mathematische Schriften des Cusaners ein zusammen mit einem mathematischen Brief an ihn von Magister Paulus. — Den Abschluß des Bandes bilden reich besetzte Anmerkungen Hofmanns, eine Fundgrube für jeden tiefer bohrenden Forscher, mit dem üblichen Namen- und Schriftenverzeichnis und einem Sachweiser.

Auf zweierlei Weise kann man an die eigentliche Lektüre mit Gewinn herantreten: Erstens Suchen, was richtig, sinnvoll und praktisch bedeutsam ist, ferner was für die Entwicklung der Mathematik entscheidend und neu war; es ist erstaunlich, wie vieles sich bis heute als nützlich besonders in den geometrischen Anwendungsgebieten erhalten hat, weil bei größter Einfachheit der Konstruktion eine Genauigkeit erreicht wird, die der Zeichengenauigkeit oft weit überlegen ist. Zweitens Lesen und historisch-psychologisch — kulturhistorisch-wissenschaftskritisch auf sich einwirken lassen: was war für den Cusaner das Motiv, wie verliefen die Gedankengänge, wie paßt Richtiges zum Falschen, und wie ordnen sich die mathematischen Schriften in das Lebenswerk des Kardinals ein?

Das ganze mathematische Schaffen des Cusaners dreht sich um das Problem der Kreisquadratur und -rektifikation. In diesen Problemen erschöpft sich für ihn, den Nicht-Fachmann, die Mathematik. So sagt er (S. 49): „Du hast damit eine Methode, alles zu untersuchen, was man mathematisch wissen kann“ oder (S. 159): „Wer die Quadratur des Kreises deshalb in Abrede stellt, damit er nicht zugesteht, Krümmes und Geradliniges falle zusammen, der behauptet durch seine Verneinung das Zusammenfallen kontradiktorischer Gegensätze. Wenn er genau hinsieht, wird er zeigen: Mathematische Sätze sind aus dem Grund richtig, weil andernfalls die Kreisquadratur folgen würde, und ebenso aus dem Grund, weil andernfalls folgen würde, daß der Kreis nicht quadriert werden kann. Aus der Behauptung und Vereinigung der Kreisquadratur können also alle mathematischen Sätze als richtig nachgewiesen werden . . .“; oder (S. 161): „Mein Streben geht dahin, aus der Koinzidenz der Gegensätze die Vollendung der Mathematik zu gewinnen.“ Ja, er glaubt sogar, die eigentlichen Probleme der Mathematik gelöst zu haben. Obgleich er die Griechen teilweise studiert hatte, ist ihm der Sinn einer „exakten“ Lösung nach Euklid nicht klar; so schwankt er immer zwischen der Vorstellung einer „exakten“ Lösung seiner Probleme (etwa in dem Sinne, daß es keine menschlichen Mittel gäbe, die Exaktheit anzuzweifeln), und dem Suchen, „. . . wo der zahlenmäßige nicht erreich-

bare genaue Wert verborgen ist“ (S. 30). Geometrisch glaubt er genügend gefunden zu haben, was die Zahl nicht zu leisten vermag (S. 31): „Somit weißt Du, was das Gesuchte ist, das die Zahl nicht erreichen kann, damit der Geist erkenne, wie unwissend und mangelhaft der rechnende Verstand ist.“

Was die Mathematik für den Cusaner zu Anfang bedeutet, ist sie ihm zeitlebens geblieben, wenn er sich auch in ihre Probleme oftmals um ihrer selbst willen vertieft. Zunächst bietet sie ihm nur geeignete Modelle für die Philosophie und Theologie. Dafür einige Belege: (S. 36) „Wisse aber, daß ich den Gegenstand Deinetwegen so behandelt habe, damit Du nach Verlassen der mathematischen Wissenschaften Dich durch die Angleichung dieser Abhandlung leichter auf das Gebiet der Theologie begeben kannst.“ (S. 50/51) „Zu Anfang legte ich Dir nahe, Dich auf diesem Wege der Angleichung von den mathematischen Wissenschaften zur Theologie zu begeben; denn dies ist der passende Weg des Aufsteigens. Das mathematische Denken hat seinen Sitz in den wahren Kräften des Geistes, da es die Figuren in ihrer wahren Gestalt, frei vom veränderlichen Stoff betrachtet.“ (S. 53) „. . . so daß sich die Arten dieser wahrnehmbaren Dinge im Vergleich zu Gott verhalten wie Dreieck, Viereck, Fünfeck usw. zum Kreis.“ Die letzte Stelle bildet gewissermaßen den Höhepunkt seines mathematischen Denkens. Die Stellen für Vergleiche mit Theologie und Philosophie sind sehr zahlreich; die Begriffe werden immer klarer übertragen von der einen in die andere Disziplin und umgekehrt. Eines der wichtigsten Beispiele dafür ist die Koinzidenz.

Form und Durchführung der einzelnen Arbeiten sind ganz verschieden. Nach des Cusaners eigener Meinung ist seine beste Arbeit „Über die mathematische Vollendung.“ Ihr Zweck und Ziel ist (S. 160): „. . . um so die Stärke der Koinzidenzen durch einen Versuch mit bisher Unbekanntem auch für theologische Untersuchungen zu empfehlen. Alles, was auf mathematischem Gebiet wissensmöglich ist, wird durch sie, wie einige angefügte Beispiele zeigen, erreicht auf diesen dunklen und immer begierig gesuchten Einsichten zu beinahe absolut Göttlichen und Ewigen führen, das wissen Eure väterliche Gnaden . . .“; die Arbeit ist auch wirklich gut gelungen und lesenswert. — Die angenehmste Lektüre bietet „Der Dialog über die Quadratur des Kreises.“ — Der Form nach am besten durchgearbeitet ist das 1. Buch „Von den mathematischen Ergänzungen“, übrigens eine Fundgrube für Näherungskonstruktionen aller Art (unwillkürlich nimmt man Papier und Bleistift zur Hand, um — mit modernen Mitteln — die Genauigkeit der einzelnen Konstruktionen nachzurechnen; das Ergebnis ist meist Staunen und Achtung vor der Leistung). Hier haben wir

die Anordnung „Lehrsatz — Beweis“, wie sie schon von den Alten her gebräuchlich ist, und die dann später vor allem bei Spinoza in der reinen Philosophie so merkwürdige Blüten getrieben hat.

Dies möge genügen, dem weiter Interessierten zu zeigen, in welcher Richtung sich eingehendes Studium lohnt. — Würde jemand andere Arbeiten als diese mathematischen von Nikolaus von Cues nicht kennen, so ergäbe sich allein schon aus ihrem Studium das Urteil, das Streben und Forschen eines typischen Exponenten des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Renaissance, kurz eines abendländischen Denkers kennengelernt zu haben.

G. Kirschmer

Peterson, Erik, Theologische Traktate. München 1951, Hochland-Bücherei Kösel. 11 × 19. 429 S.

Die Ausgabe dieser Sammlung von Schriften Petersons ist der Initiative des Verlages Kösel zu verdanken. Von textlichen Veränderungen wurde dabei abgesehen, obgleich der Verfasser heute manchen seiner früheren Ausführungen kritisch gegenübersteht. Enthalten sind in dem Sammelbande folgende Traktate: Was ist Theologie? Der Monotheismus als politisches Problem; Christus als Imperator; Zeuge der Wahrheit; Was ist der Mensch? Die Kirche aus Juden und Heiden; Briefwechsel mit Adolf Harnack; Von den Engeln. Wie der Titel sagt, handelt es sich zunächst um theologische Traktate. Dennoch sind auch philosophisch relevante darunter. Besonders möchte ich hier hinweisen auf den Aufsatz: Was ist der Mensch? Genauer freilich müßte der Aufsatz heißen: Was ist der Mensch nach dem Evangelium? Besonders betont wird dabei, daß das Evangelium den Finger vor allem auf die Tatsache legt, daß der Mensch krank ist.

G. S.

Steenberghen, Fernand van, Ontologie (Philosophia Lovaniensis Bd. IV). Aus dem Französischen übertragen, durch eine Einführung und Anmerkungen erweitert von Alois Guggenberger, Einsiedeln 1953, Verlag Benziger. 14,5 × 22,5. 469 Seiten. DM 25,70.

Die hier vorgelegte Ontologie ist im gleichen Geiste abgefaßt wie die bereits erschienene Erkenntnislehre, an die sie anschließt und auf die sie aufbaut. Vor allem war es dem Verfasser daran gelegen, die metaphysische Fragestellung „in ihrer jeder Willkür entzogenen und von allem Gemachten freien, reinen Gestalt herauszuarbeiten“. Es wird aufgezeigt, wie die Probleme aus dem Zusammenspiel des dem Bewußtsein gegebenen Realen und den Wesensforderungen des Geistes erstehen. Um eines streng systematischen Vorgehens willen wurden Zutaten, die sonst leicht die Darstellung über-

wuchern, ferngehalten. Eine klare durchsichtige Diktion dient der Aufgabe, Studierenden, die ihre erste Ausbildung in der Philosophie erhalten, einen Leitfaden in die Hand zu geben. Die gedrängte Kürze fordert den mündlichen Vortrag des Unterrichtenden zur Ergänzung. Wie in der Erkenntnislehre, ist auch hier der bewährten Führung des heiligen Thomas von Aquin gefolgt. Obwohl das Buch das traditionelle Lehrgut scholastischer Ontologie wiedergibt, ist es aus persönlichem Nachdenken neu geformt. Die deutsche Übersetzung ist nach der erweiterten zweiten französischen Auflage vorgenommen. Ihr ist in der Einführung ein geschichtlicher Überblick beigegeben. Der Übersetzer ins Deutsche hat sich nicht damit begnügt, den Text einfach sinngetreu ins Deutsche zu übersetzen. Er hat selbst eine geistvolle Einführung in das heutige ontologische Denken gegeben, die über den Rahmen des Leitfadens hinausgeht. Außerdem hat er durch Hinzufügung von Anmerkungen die vorgetragenen Gedanken jeweils mit heutigen Denkern konfrontiert und so die Gegenwartsbedeutung des Buches wesentlich gesteigert. Ontologie ist übrigens in diesem Werke in einem weiteren Sinne genommen und schließt auch die Gotteslehre mit ein. Ontologie steht für Metaphysik. Man mag darüber streiten, ob das angebracht ist, wie man bei jedem Lehrbuch in Einzelheiten anderer Meinung sein kann. Wesentlich aber bleibt, daß hier ein Buch vorgelegt wird, das sehr wohl geeignet ist, philosophische Bildung im Sinne einer „ersten Philosophie“ in weiteren Kreisen zu fördern.

G. S.

Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1953, Kohlhammer.

Löwith eignet eine besondere Fähigkeit, immer den Wesensnerv einer Sache zu treffen. In seinem Bemühen um eine Antwort auf die Frage: „Bestimmt sich das Sein und der ‚Sinn‘ der Geschichte überhaupt aus ihr selbst, und wenn nicht, woraus dann?“ führt ihn der Nachweis des theologischen Sinnes unseres geschichtsphilosophischen Denkens über alles bloß geschichtliche Denken hinaus. Das moderne Geschichtsdenken hat auf diese Frage keine eindeutige Antwort. Diese Tatsache wird sehr gut herausgearbeitet durch die Gegenüberstellung dieses Denkens gegen die Geschichtsauffassung der Griechen wie gegen die Geschichtsauffassung der Bibel. Die Griechen maßten sich nicht an, einen letzten Sinn der Weltgeschichte zu ergründen. Nach griechischer Weltauffassung bewegt sich alles in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, wobei der Hervorgang in seinen Anfang zurückkehrt. In diesem geistigen Klima konnte der Gedanke der weltgeschichtlichen Bedeutung eines einzigartigen Ereignisses nicht

aufkommen. Wohl fragten die Griechen nach dem Logos des Kosmos, aber nicht nach dem Herrn der Geschichte. Den Juden und Christen aber bedeutet Geschichte vor allem Heilsgeschehen. Geschichte ist eschatologisch auf einen Sinn, ein Ziel, ein Ende ausgerichtet. Geschichtliche Bewegung ist einlinig, geschichtliche Entscheidung in der Zeit bedeutsam für das Endheil. In einer überaus instruktiven Übersicht schreitet Löwith von Burckhardt über Marx, Hegel, Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot, Voltaire, Vico, Bossuet, Joachim, Augustin, Orosius bis zur biblischen Auslegung der Geschichte zurück. Weil den modernen Denkern die religiösen Voraussetzungen fehlen, ist ihr geschichtliches Denken in einer charakteristischen Weise zwispältig. Dies gilt — wie Löwith zeigt — auch für Toynbees historisches Bewußtsein. Ja, er sagt von ihm: „Toynbee ist weder nüchterner Historiker noch ein guter Theologe“ (23). Modernes Geschichtsdanken möchte auf der einen Seite zur klassischen Theorie einer kreisförmigen Bewegung zurückkehren. Aber nur unter der Voraussetzung einer Bewegung, die ohne Anfang und Ende ist, ist Kontinuität wirklich erweisbar. Wie sollte man sich Geschichte als kontinuierlichen Prozeß in Form eines terminus a quo und ad quem, d. h. ohne Anfang und Ende? Das moderne Geschichtsdanken bleibt ohne Antwort. „Es entfernt aus seinem fortschrittlichen Denken die christlichen Elemente der Schöpfung und Vollendung, während es sich aus der antiken Weltanschauung die Idee einer endlosen und kontinuierlichen Bewegung aneignet, ohne ihre Kreisstruktur zu übernehmen. Der neuzeitliche Geist ist unentschieden, ob er christlich oder heidnisch denken soll. Er sieht auf die Welt mit zwei verschiedenen Augen: mit dem des Glaubens und mit dem der Vernunft. Daher ist seine Sicht notwendigerweise trübe, verglichen mit dem entweder griechischen oder biblischen Denken“ (189).

Löwiths Buch — das ich für sehr wesentlich halte — ist geeignet, zu der notwendigen Entscheidung zu zwingen. Freilich bedürfte seine Auffassung von christlichem Geschichtsdanken noch einer wesentlichen Differenzierung. Es besteht ein großer Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Geschichtsauffassung. Er lehnt sich zunächst an die protestantische Auffassung an. G. S.

Berger, Gaston, „Le Cogito dans la Philosophie de Husserl“. Collection „Philosophie de l'esprit“, dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne. Aubier, Paris 1941.

Man schmälert die Leistung des Autors nicht, wenn man einen guten Teil der Klarheit, mit der die schwierigen Etappen der Husserlschen Gedankenkette dargestellt sind, der französischen Sprache zuschreibt. Der romanische Sprachstil findet dazu hier noch seine Entspre-

chung in einem Denkstil analytischer Schärfe, wie man ihn sich für eine solche Darstellung nicht besser wünschen kann. Im Mittelpunkt der Abhandlung steht die Husserlsche Fassung der transzendentalen Subjektivität. Das „Ego cogito cogitum“ wird durch eine Darstellung der Idee der Phänomenologie eingeleitet: Die Husserlsche Phänomenologie ist keine Philosophie der inneren Erfahrung, keine Philosophie des Lebens, sondern eine Philosophie der Intelligenz, die auf die Erforschung der transzendentalen intelligiblen Erfahrungen gerichtet ist, um wieder ein festes Fundament für Wissenschaft und Philosophie zu finden. Ihre rationale Methode ist durch zwei Hauptschritte gekennzeichnet: die eidetische und die phänomenologische Reduktion, die Realismus und Ontologie unangetastet hinter sich lassen. Der Autor weist immer wieder darauf hin, wie wesentlich es ist, diese Reduktionen stets vor Augen zu haben, da sonst die Fassung des transzendentalen Ego gänzlich unverständlich bleiben muß. Das individuelle Ich steht mit Leib und Seele in der Welt, deren Realität auch im methodischen Zweifel nicht in Frage gestellt wird. Der Phänomenologe ist von vornherein nur auf die Frage einer Sinnggebung der Welt gerichtet, die rein logisch beantwortet werden soll. Der Kantischen Transzendentalität steht die Empirie gegenüber, der Husserlschen Transzendentalität die Welt, die nur deswegen sinnvoll ist, weil sie mit dieser Transzendentalität in einer intentionalen Beziehung steht. Das transzendente Ego ist deswegen auch niemals produktiv formgebend, es steht jenseits von Aktivität und Passivität, sein Sein besteht in der Intentionalität. Durch den Zweifel wird alles gestrichen, was Sinn hat, und es bleibt das übrig, durch das alles Sinn bekommt: das reine Bewußtsein. Doch dieses reine Bewußtsein ist nicht losgelöst von der Außenwelt, wie das Cogito bei Descartes, sondern kann sich nur als ein Ego cogito cogitum fassen. Deshalb ist auch die Evidenz nicht das Kriterium der Wahrheit, wie bei Descartes, sondern ist eine besondere Konstellation des intentionalen Bezugs zur Objektivität. Man darf die zweifache Evidenz nicht übersehen: die adaequate Evidenz („die man wohl ins Unendliche verlagern muß“ — Husserl, Cart. Med. —), und die apodiktische Evidenz, wie sie z. B. im Cogito vorliegt. — Der Autor hätte gerade von dieser Stelle aus eine positive Kritik an der Phänomenologie ansetzen können, — an einer Phänomenologie, zu der wesensmäßig die Epoché gehört. Er nannte sie anfangs eine *Philosophie der Intelligenz*. Doch wie schwer ist eine Philosophie zu ertragen, die in ihrem Zenit keine metaphysische Aussage mehr vollziehen kann, weil sie durch eine Methode die Metaphysik umgangen hat! Husserl wollte durch seine Phänomenologie das *Fundament* für Wissenschaft und Philosophie legen.

Und aufbauend auf seinen Gedanken der Intentionalität konnten seine Schüler eine echte Philosophie des Geistes entwickeln.

U. Volkmuth

Solowjew, Wladimir, Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe. (Deutsche Gesamtausgabe der Werke, herausgegeben von W. Szyłkarski unter Mitwirkung von R. Lauth, N. Lossky, L. Müller, W. Setschkarff u. J. Strauch, 7. Bd.). Freiburg i. Br. 1953, E.ewel. 15 × 25. 449 S. Geb. DM 23,50.

Über die Bedeutung Solowjews brauchen wir nicht viel Worte zu machen. Er gilt als der größte christliche Denker des Ostens, der — wie Friedrich Muckermann einmal sagte — „der erste russische Europäer großen Stiles“ war, während Tolstoj und Dostojewskij Stockkrassen waren und blieben. Seine Gedanken können für wichtige Entscheidungen der Gegenwart wie der nächsten Zukunft viele Hilfen bringen. Schon lagen bisher einige Schriften dieses Denkers in deutscher Übersetzung vor. Jedoch waren sie nicht immer zuverlässig und gaben auch nicht immer das rechte Bild von ihm. Deshalb ist es zu begrüßen, daß ein so begeisterter Verehrer Solowjews wie Wladimir Szyłkarski, früher Dozent in Moskau, Dorpat und Wilno, jetzt Professor in Bonn, sich der Mühe unterzogen hat, mit einem ausgewählten Stab von Mitarbeitern das Gesamtwerk Solowjews einzudeutschen. Wie in Solowjews berühmter Erzählung „Der Antichristus“ Mitglieder der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche einander die Hände reichen, so arbeiten hier Gelehrte verschiedener Bekenntnisse zusammen. Die Abhandlungen, die in dem zuerst vorgelegten Bande enthalten sind, stammen aus der Schlußperiode Solowjews. Am Anfang steht die „Theoretische Philosophie“, die in den ersten Anfängen stecken geblieben ist. In ihr tendiert S., der zuvor eine augustinisch-leibnizische spiritualistische Metaphysik vertreten hatte, zu einem platonisch-hegelschen Idealismus hin. An zweiter Stelle steht die Abhandlung „Schönheit als Offenbarung der All-Einheit“. Die Kunst ist nicht um ihrer selbst willen da. „Die endgültige Aufgabe der vollkommenen Kunst ist es, das absolute Ideal nicht nur in der Vorstellung, sondern auch in der Tat selbst zu verwirklichen, — sie muß unser tatsächliches Leben durchgeistigen, verwandeln“ (188 f). Die dritte Abhandlung „Der Sinn der Geschlechtsliebe“ hat Nikolaj Berdjajew das einzig originelle Wort, das über die Liebe als Eros in der Geschichte des christlichen Denkens gesagt wurde, genannt. Weiterhin sind in diesem Bande enthalten „Das Lebensdrama Platons“ und „Kleine Schriften zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe“. Den einzelnen Stücken sind Erläuterungen des Übersetzers und Anmerkun-

gen beigegeben. Allenthalben spürt man, daß die Ausgabe mit großer Sorgfalt vorgenommen wurde. Der Verlag hat das Werk vorbildlich ausgestattet. Es steht zu wünschen, daß die weitere Herausgabe des auf acht Bände berechneten Werkes rüstig voranschreite und somit das Werk Solowjews erst richtig zur Wirkung kommen kann. G. S.

Bumke, Oswald, Erinnerungen und Betrachtungen. Der Weg eines deutschen Psychiaters. Mit einer Aphorismen-Sammlung. München 1952, R. Pflaum.

Der vor wenigen Jahren verstorbene Münchener Psychiater Oswald Bumke gehört zu den repräsentativen Gestalten der letzten Generation. Nicht nur der Verfasser des Lehrbuches und der Herausgeber des Handbuches der Psychiatrie ist bekannt geworden. Bumke hat in scharfer Kritik zu allgemein interessierenden Fragen wie Psychoanalyse, Telekinese u. ä. Stellung genommen. Eine warme, dem Freunde gewidmete Würdigung seiner Persönlichkeit hat der Münchener Physiker W. Gerlach den Lebenserinnerungen vorangestellt. Darin wird Bumke als eigenartige und einzigartige Persönlichkeit, die den Rahmen eines bloßen Gelehrtenaseins sprengt, gewürdigt. Die Erinnerungen selbst beginnen mit einer Tagebucheinzeichnung vom 7. April 1946: „Heute sind es vier Monate, daß ich von meinem Amt suspendiert und zur Untätigkeit verdammt worden bin...“ Die ganze Schilderung seines Lebens ist darum verständlicherweise von einem gewissen Ressentiment umwölkt. Neben den Schilderungen des deutschen Universitätslebens vor und nach 1933 wird der Erlebnisbericht Bumkes über seinen Moskauer Aufenthalt in den entscheidenden 20er Jahren, als er ans Krankenbett Lenins gerufen wurde, interessieren. Sein Urteil über Hitler, den er übrigens nicht behandelt, ja gar nicht persönlich gekannt hat, bringt nichts Neues. G. S.

Frankl, Victor E., Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee. Wien 1950, Franz Deuticke. 15,5 × 22,5. 117 S.

Der Wiener Neurologe und Psychiater Frankl hat sich nach dem Kriege durch seine Veröffentlichungen über Grenzfragen von Medizin und Weltanschauung einen Namen gemacht. Das Erlebnis des Krieges und des Konzentrationslagers haben in ihm Fragen erstehen lassen, denen man sonst als Fachwissenschaftler nicht leicht Gehör schenkt. Im Vordergrund seiner Erörterungen steht die geistige Notwendigkeit des Menschen, seinem Leben einen Sinn zu verleihen, der das Leben lebenswert macht. Fehlt dieser, so kann der Mensch an den absurdesten Leiden erkranken. Solange ein geistiger Lebenssinn nicht erkannt wird, haben wir es — nach Frankl — mit Nihilismus zu tun, den

er in drei Abarten kennt, als Physiologismus, Psychologismus und als Soziologismus. In jedem Falle schrumpft die Wirklichkeit zusammen zum bloßen Produkt sei es physiologischer, psychologischer oder soziologischer Fakten. Erst eine geistige Zielausrichtung gibt ausreichenden Sinn. Eine frühere Schrift („Der unbedingte Mensch“) hatte eine Kritik des Physiologismus zu geben versucht. Diese hier vorliegende Schrift unternimmt eine Kritik des Psychologismus und Soziologismus. In einer klaren durchsichtigen Gedankenführung und Sprache wird diese Kritik geboten, wie sie dem durchschnittlichen Gebildeten einleuchtet. Die Betrachtung des Leidensproblems endet innerweltlich gesehen mit einer offenen Frage. Erst in der Transzendenz „geht die Rechnung des leidenden Menschen auf“.

G. S.

Hoff, Ferdinand, Klinische Physiologie und Pathologie. Dritte, unveränderte Auflage. Mit 133 Abbildungen. Stuttgart 1953, Verlag G. Thieme. 17 × 24. XII, 810 S. Geb. DM 49,50.

In erstaunlich kurzer Zeit hat dieses Werk die dritte Auflage erreicht, ein Zeichen, welche Achtung es in Fachkreisen genießt. Für den Philosophen ist es insofern von Bedeutung, als es eine Grundauffassung deutlich zeigt, die sich langsam zur führenden durchgerungen hat und die im Grunde über bloß „positive“ Naturwissenschaft hinausliegt. Seitdem Krehl in seiner „Pathologischen Physiologie“ den neuen Weg gewiesen hat, ist die „Innere Medizin“ ihn weiter gegangen. Zu erinnern ist hier etwa an Siebecks „Medizin im Umbruch“. Durch die Neuorientierung wird eine Kluft geschlossen, die lange unheilvoll bestanden hatte. Der Fortschritt der Medizin als Wissenschaft geht über die naturwissenschaftliche Analyse des Krankheitsgeschehens und eine darauf aufgebaute rationale Therapie. Dem Arzt am Krankenbett aber tritt die körperlich-seelische Einheit des kranken Menschen gegenüber. Ihm können die Teilergebnisse des analysierenden Experimentes nicht genügen; er muß zu einem synthetischen Urteile nicht nur über die vorliegende Krankheit, sondern auch über den kranken Menschen kommen. Der Verfasser dieses Werkes hat seine Aufgabe so aufgefaßt, daß die physiologische und pathologische Grundlage der Krankheiten weniger in der Form dargestellt wird, wie sie sich aus der analytischen Forschung und dem pathologisch-anatomischen Befund an der Leiche ergibt, vielmehr werden die Vorgänge am lebenden kranken Menschen zum führenden Prinzip der Darstellung gemacht. Krankheit ist ja — wie sich in der letzten Zeit immer deutlicher herausgestellt hat — nicht ein anatomischer örtlicher Vorgang oder eine isolierte physiologische Funktionsstörung, sondern eine Angelegenheit der lebendigen Einheit des Organismus,

wobei die Bedeutung der seelischen Vorgänge ganz besonders der Berücksichtigung bedarf. Während sonst der Ganzheitsbegriff in der heutigen Medizin oft sehr vage angewandt wird und leider gelegentlich gar zum Schlagwort entartet, ist der hier verwandte Ganzheitsbegriff zwar nur aus den Tatsachen selbst gewonnen, ohne des näheren in die philosophische Diskussion gestellt zu sein. Aber er ist richtig gesehen und der Weiterentwicklung fähig. Es ist die aktive Ausrichtung auf einen einheitlichen Sinn, die die leib-seelische Einheit des Menschen ausmacht (s. d. Abschnitt „Die Einheit des Organismus als Ergebnis der Steuerung“). Noch ist nicht alles berücksichtigt, was in den Bereich des Themas dieses Werkes fällt (z. B. H. Huebschmann, Psyche und Tuberkulose). Doch ist es auch so von uneretzlichem Wert für die philosophische Auswertung zu einer Einheitslehre vom Menschen.

G. S.

Bitter, Wilhelm, Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht. Gesammelte Vorträge herausgegeben von W. B. Stuttgart 1953, Gemeinschaft Arzt und Seelsorger. 14,5 × 21. 170 S.

Die Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“, die von katholischen wie evangelischen Kreisen getragen wird, hatte bereits im Jahre 1951 zum ersten Male einen Kurs abgehalten und die Vorträge in einer Schrift „Psychotherapie und Seelsorge. Eine Einführung in die Tiefenpsychologie“ vorgelegt. Die zweite Tagung von 1952 sollte bereits ein spezielles Problem „Schuld und Angst“ behandeln. Ein Vergleich der beiden Tagungsberichte zeigt, daß das Niveau der zweiten Tagung sich wesentlich gehoben hat. Wenn auch die Beiträge nicht alle auf der gleichen Höhe stehen, so finden sich darunter doch recht beachtliche wie z. B. Wandruszka, Was weiß die Sprache von der Angst? Thielicke, Theologische Dimensionen der Angst. Sommer, Über neurotische Angst und Schuldgefühle. Rahner, Schuld und Schuldvergebung. Bitter, Furchtkrankheiten. Scheffen, Organneurosen als Äquivalente von Angst und Schuld. Breuchla, Die Beicht und das Problem von Angst und Schuld. Graevenitz, Angst und Schuld in der Ehe.

Den Geist des Ganzen kennzeichnet am besten die einstimmig angenommene Resolution, die hier wiedergegeben sei:

„In zahlreichen Referaten namhafter Vertreter sowohl der beiden christlichen Konfessionen als auch der Psychiatrie und Psychotherapie wurde das brennende Problem der Schuld und Angst nach den verschiedenen Seiten aufgewiesen und diskutiert. Einmütigkeit herrschte über die Dringlichkeit, die gesicherten tiefenpsychologischen Erkenntnisse in die Ausbildung der Mediziner und Theologen

hineinzunehmen sowie den bereits in der Praxis stehenden Seelsorgern, Ärzten, Pädagogen und Sozialarbeitern zugänglich zu machen.

Die Krisis unserer Zeit zeichnet sich durch das bedrohliche Anwachsen von Angst und Schuld aus, die beide eine positive Bedeutung für die Reifung der Persönlichkeit bekommen können und sollen, aber sich zerstörend auswirken, wenn sie nicht in echter Weise erkannt und bewältigt werden, wofür die gehäuften seelisch bedingten Zusammenbrüche wesentliche Symptome sind. Diese Not ist nur zu überwinden durch vertiefte Besinnung, Stille und Sammlung, letztlich durch eine religiöse Erneuerung.“

G. S.

Frauchiger, Ernst, Seelische Erkrankungen bei Mensch und Tier. Eine Grundlage für eine vergleichende Psychopathologie. 2. erw. Aufl. Mit 37 Abbildungen im Text. Bern und Stuttgart 1953, H. Huber. 15 × 23. 285 S.

Soll der Bedeutungsgehalt des mit der „Psychosomatik“ angeschlagenen Themas geklärt und gehoben werden, müssen die grundlegenden Begriffe von Leib, Seele und Geist klarer herausgearbeitet werden. Von naturwissenschaftlicher Seite kann hierzu die vergleichende Betrachtung der seelischen Erkrankungen bei Mensch und Tier ein wesentliches Stück beitragen. Der Verfasser dieser Arbeit, die diesen Versuch — u. W. zum ersten Male — unternimmt, ist seit langem Fachmann für vergleichende Neurologie an der Universität Bonn, bringt also für seine Aufgabe die besten Voraussetzungen mit. Freilich meint er, darüber hinaus einer geisteswissenschaftlichen Ergänzung zu bedürfen. Er entnimmt sie der Philosophie von Ludwig Klages, dessen Seelenkunde er eine eigene Monographie gewidmet hat („Die Bedeutung der Seelenkunde von Klages für Biologie und Medizin“). Mit großer Sorgfalt ist alles einschlägige Material gesammelt und verarbeitet. Der Verfasser ist sich bewußt; mit seinem Werke in Neuland vorzustößeln, denn er war einerseits „von der geringen Ausbeute mancher bisheriger psychologischer und psychologisierender Richtungen für den Fortschritt der Naturwissenschaften überzeugt“, anderseits kannte er die Anstrengungen, die eine solche Aufgabe verlangt. Er weiß von vornherein, welche Grenzen einem solchen ersten Versuche gesetzt sind, und will darum auch nur eine „Grundlage für eine vergleichende Psychopathologie“ liefern, in der Überzeugung, daß unsere Zeit wieder reif ist für eine vergleichende Betrachtung von Tier und Mensch im allgemeinen, wie ihrer seelischen Störungen im besonderen. Die Anlehnung an die Seelenkunde von Klages — dessen philosophische Ansichten er damit noch nicht übernimmt — behütet ihn davor, die Wesenskluft zwischen Mensch und

Tier zu überschauen. Ein Ansatz, der ernst zu nehmen ist.

G. S.

Stemmer, Walter, Die Elemente des Psychischen. Ein Beitrag zur allgemeinen Seelenkunde und zur psychosomatischen Medizin auf Grund einer vergleichenden Psychologie des Menschen und der Tiere. Stuttgart 1953, Hippokrates-Verlag. 16 × 23. 227 S. DM 18,50.

Der Verfasser ist Facharzt für Frauenheilkunde mit besonderem Interesse für die heutige „Psychosomatik“. Von seiner Erfahrung aus und unter Verwendung einer reichhaltigen einschlägigen Literatur geht er an seine Aufgabe heran, die Elemente des Psychischen herauszustellen. Er bleibt dabei im Bereiche des Phänomenalen, ohne nach den zugrundeliegenden ontischen Strukturen zu fragen. Das „Psychische“ nach seiner Definition setzt bei den Tieren ein, ist bei den Pflanzen noch nicht nachzuweisen. Was Bazillen noch fehlt, besitzen bereits tierische Einzeller: Mneme und Affekt. Sie stellen mithin die Urelemente des Psychischen dar. Bei den wirbellosen Tieren liegt noch eine unbewußte Bewußtseinsstufe vor. Dem Unbewußten — auch des Menschen — als leibseelische Schaltweise entspricht die Urform der immateriellen Funktionen, das Affektiv-Vegetative der wirbellosen Tiere. Eine Stufe höher steht das Unterbewußte der Wirbeltiere; es ist durch Aufmerksamkeit und Willen gekennzeichnet. Das transanimale Bewußtsein des Menschen bedient sich der beiden Tierbewußtseinsweisen. Seine charakteristischen Formen sind subjektive Phantasie und objektiver Denkart; seine Inhalte sind Vorstellungen. In den meist kurzen Abschnitten wird unter Illustrierung durch eine Reihe von Versuchsergebnissen und Beobachtungen eine Fülle von Themen angeschlagen. Leider unterbleibt bei der Ausführung der Beispiele eine genaue Quellenangabe, so daß sie nicht nachprüfbar sind. Die verwendeten Begriffe, für die oft eigenwillig geprägte Benennungen angewandt werden, sind nicht präzise genug, um das unfraglich geistreich und mit großer Mühe geschriebene Buch auf die Höhe echter Wissenschaftlichkeit zu erheben.

G. S.

Brauchle, Alfred, Die Geschichte der Naturheilkunde in Lebensbildern. 2. Auflage. Stuttgart 1951, Reclam. 13 × 21. 374 S.

Ders., Handbuch der Naturheilkunde auf wissenschaftlicher Grundlage. Mit 88 Krankengeschichten, 28 Abbildungen im Text und einer mehrfarbigen Tafel. 8. Aufl. Stuttgart 1952, Reclam. 16 × 24. 776 S.

Der modernen idealistischen Philosophie vom Menschen war der Begriff der „Natur“ — als menschlicher Natur — ganz verloren ge-

gangen. Selbst mit der Überwindung des Idealismus war noch nicht ohne weiteres dieser Begriff wieder gewonnen, s. z. B. N. Hartmann. Demgegenüber ist in der Heilkunde mehr und mehr eine Richtung durchgedrungen, die sich bewußt Naturheilkunde nennt. Zwar fehlt ihr ein allgemein angenommener und anerkannter Begriff von menschlicher Natur, zwar gehen im einzelnen die Auffassungen darüber, was beim Menschen für natürlich zu gelten hat, weit auseinander. Dennoch konvergieren alle naturheilerischen Bestrebungen auf die eine Idee der menschlichen Natur. Bei einer philosophischen Neubegründung der Lehre von der menschlichen Natur wird man nicht an dem reichen von Empirikern aufgesammelten Wissenschatz vorübergehen können. Nachdem sich viele naturheilerische Einzelrichtungen bekämpft und als einseitig gegenseitig verworfen hatten, befinden wir uns heute in einem Stadium der Synthese. Alfred Brauchle ist heute anerkannter Führer in dieser Synthese. Seine Bücher sind leicht lesbar und vermitteln einen guten Einblick in Geschichte und Wesen der Naturheilkunde. Das erste der angezeigten Bücher gibt einen großen Überblick über die Geschichte dieser Bestrebungen, beginnend mit Hippokrates, dem Vater der Heilkunde, bis in die Gegenwart. Ganz fehlt das Mittelalter, das auch in dieser Hinsicht keineswegs eine so finstere Zeit war, wie es hier scheinen kann. Man denke nur an die heilige Hildegard von Bingen mit ihren feinsinnigen Beobachtungen der menschlichen Natur und ihren trefflichen Anweisungen zur Behandlung von Krankheiten. Nicht mit Unrecht ist sie die Begründerin der deutschen Medizin genannt worden. Den Hauptteil des ersten Buches bildet die Darstellung der Entwicklung der Naturheilkunde im vorigen und im jetzigen Jahrhundert. Vielgenannte Namen wie Siegmund Hahn, Oertel, Prießnitz, Sebastian Kneipp u. a., die der Gebildete zwar gehört hat, ohne gar viel zu wissen, füllen sich bei der Lektüre mit mit Leben. Das zweite Buch hat sich als Handbuch der Naturheilkunde längst Anerkennung verschafft. Dafür zeugt sein Erscheinen in achter Auflage. Wie immer man sich zur Naturheilkunde im einzelnen stellen mag, sie bietet dem Philosophen ein reiches Erfahrungsmaterial, das einer Durchdringung bedarf, um dadurch zu einer Erhellung des Begriffes menschlicher Natur zu gelangen.

G. S.

Conrad-Martius, Hedwig, Die Zeit.

Das neue Werk von Frau Conrad-Martius hat außerordentliche Verdienste. Das erste ist eine streng phänomenologische Kritik der menschlichen Zeitvorstellung, die höchst verhängnisvoller Weise drei Jahrhunderte lang von 1600 bis 1900 mit der wirklichen, vorstellungsunabhängigen Zeit als Veränderung des gesamten Weltbestandes von Moment zu Moment verwech-

selt würde, regelwidrig hypostasiert; die Irrtümer aufzudecken, die sich damit in die sogenannte klassische Physik tief eingefressen haben, ist so wichtig, weil nur so die antike Physik wieder voll dem heutigen Verständnis erschlossen werden kann. Was C.-M. über die Physik des späten Platon und insbesondere über die des Aristoteles zu sagen hat, beschämt die meisten Philosophiehistoriker, die sich die Ablehnung dieser wahrhaft klassischen Physik viel zu leicht machen. Sie glauben schon mit der empirischen Verbesserung der Weltmodelle der apriorischen Aporetik der Alten enthoben zu sein, ohne angeben zu können, wo der Fehler liegt. Weil C.-M. ihn angeben kann, kann sie erst das Richtige würdigen.

Aber dieser philosophiegeschichtliche Teil, sehr wertvoll für sich selber, ist nur der Weg zu einer reinen Idee der Welteinheit, die uns heute mit der empirischen Feststellung der räumlichen Endlichkeit der Welt, also auch ihrer raumzeitlichen wieder neu aufgegeben ist. Die philosophische Auswertung dieses Weltbildes steht noch in den Kinderschuhen, und die Annäherung an sie bleibt trotz der vorsichtigsten Methode „der Realontologie“ und dem Umweg über die antike und klassische Physik ein sehr kühnes Unternehmen.

Statt die Welteinheit wie üblich von den verschiedenen neuen Weltmodellen aus, also von der Raum-Zeit aus gewinnen zu wollen, kann und muß man dies auch vom Zeitraum aus, auch in jenem biblischen Sinn dieser Weltzeit, dieses Sacculus, dieses Aons versuchen. Auch so ergibt sich ein Weltmodell, eine schematische Darstellung aller Weltfaktoren zusammen. Die zwei nichtphysischen Faktoren, die dabei in Betracht kommen, hat C.-M. schon früher gesichtet, die in jedem Moment ganzgegenwärtige Peripherie der Welt als aktive Potenz und die ganzgegenwärtige passive Potenz des Weltzentrums. Das Paradoxe dieser Potenzen liegt in ihrer Ganzgegenwärtigkeit im gesamten Weltbestand gegenüber der transzendenten Allgegenwart Gottes. Sie sind Urgründe, eine äonische Zeit, eine säkulare Zeitigung und eine säkulare Räumlichung. Man kann sie sich einigermaßen eher vorstellen nach der immer ganzgegenwärtigen natura naturans, der Lebenseinheit, deren Idee hier wieder gewagt wird, weil anders für das neue Auftreten der Typen und sogar der Arten des Lebens in zeitlicher Abfolge, in den von allen Potenzen der Welt zusammenbestimmten Augenblicken jedesmal Gott selber bemüht werden müßte. Es ist aber nur für die Menschenidee wesentlich, daß jede einzelne Geisteseele im Augenblick der materiellen und vitalen Gesamtkonstellation neu geschaffen wird.

Die äonische Zeit ist ein wesentlicher Aspekt der Welteinheit, sozusagen unser unanschaulicher Sternenhimmel, der sich von der Aristotelischen Fixsternsphäre und ihrer unendlichen

Wiederkehr des Gleichen samt ihrem ewigen Stoff, der quinta essentia, dem Äther durch die zeitliche Endlichkeit und den wesentlich zeitlichen Stoff unterscheidet.

Aus der Verbundenheit der Welteinheit und Lebenseinheit darf man vielleicht schließen, daß das Ende der tierischen Typenbildung nach der steigenden Humanisierung des Tierreiches und das Auftreten des Menschen das Ende dieses Aons signalisiert. Die vorsichtigen Blicke, die C.-M. von dieser Weltidee aus in die Heilsgeschichte wagt, sind überraschend. Nur auf einen sei hingewiesen: Es ist nicht wahrscheinlich, daß Gott die großen Potenzen der zeit-räumlichen Welteinheit wieder, wie er könnte, vernichtet; es ist an einen neuen Himmel und an eine neue Erde zu denken, weil die gegenwärtige entfaltete Welt auf einen weit vor dem irdischen Sündenfall liegenden Fall hinzuweisen scheint. Durch diese Konzeption würde das größte Paradox der realen diskontinuierlichen Zeit erklärt werden, das Pulsieren des gesamten Weltbestandes von der Aktqualität über die Potentialität zur neuen Aktualität in jedem Augenblick, sein Hüpfen von Zeitquant zu Zeitquant und jene für den Auferstehungsleib geforderte Kontinuität möglich erscheinen lassen, die den fortgefallenen Aristotelischen Ätherleib ersetzte. Aber diese bescheidenen Konjunktive, die doch in unermeßliche Weite weisen, sind völlig verschieden von der Unendlichkeitschwärmerei der „klassischen Physik“, sie sind hypothetische Ausblicke, nicht Weltanschauungsmache.

Man wird abwarten müssen, was die wenigen, zu dieser Weite des Blicks befähigten theoretischen Physiker und Astronomen zu diesem Weltzeitmodell sagen werden. Aber wer sich ehrlich um das Verständnis des neuen Weltbegriffs bemüht, fühlt sich bei C.-M. sofort mit sicherer Hand geführt, gegenüber der meist erstaunlichen Unfähigkeit, transzendente und realistische Gesichtspunkte zu unterscheiden. Dies ist offenbar doch sehr viel schwerer als der Philosoph denkt, der darin eingeübt ist. Das neue Buch von C.-M. ist, abgesehen von einigen unvermeidlich mühsam wegen der Paradoxie der Sache selbst nachzudenkenden Stellen flüssiger als ihre früheren Werke geschrieben, mit einem verhaltenen Schwung über die beglückende Größe der Weltidee. A. D.

Jaeger, Werner, Die Theologie der frühen griech. Denker. Stuttgart 1953, W. Kohlhammer, 13×21, 303 S., DM 16,80.

Im 19. Jahrhundert wurden die „Fragmente der Vorsokratiker“ ans Licht gezogen. Immer wieder ist — meist vom jeweiligen Standpunkt persönlicher Auffassungen wie geistiger Zeitmoden aus — ihre Interpretation versucht worden, ohne daß diese zwischen Extremen schwankenden Deutungen voll befriedigen. Hier unter-

nimmt ein so fachkundiger Deuter wie Werner Jaeger den Versuch unter Berücksichtigung aller Aussagen, die zum Teil bei der Deutung in falscher Modernisierung der Alten vernachlässigt worden waren, das Philosophieren der Vorsokratiker als ein noch nicht in Fächer aufgeteiltes denkerisches Bemühen, das zum letzten Weltengrunde vorstößt, darzustellen. Heraklits Ausspruch „Tretet ein, auch hier sind Götter“ zum methodischen Leitmotiv seiner Analyse erhebend, gewinnt er eine sehr wesentliche Ergänzung der vorherrschenden positivistischen Auffassung der Heroenzeit des griechischen Denkens. Mit Freuden folgt man seinen klaren und überzeugenden Darlegungen, die dartun, daß die Probleme, die wir heute unter dem Namen „natürliche Theologie“ zusammenfassen, eine ehrwürdige Tradition von zweieinhalb Jahrtausenden haben. „Ihr Wert“ — sagt er mit Recht — „ist keineswegs nur ein antiquarischer. Der Zusammenhang des philosophischen Denkens mit seiner Geschichte ist weit enger und unauflöslicher als in den Einzelwissenschaften“ (9). Zwar stammt der Begriff der theologia naturalis von Augustinus, sie selbst aber ist bei den griechischen Denkern gegründet. Das philosophische Denken, das das theogonische Denken Hesiods ablöst, unternimmt es, im Gegensatz zu der mythologischen Theologie das Göttliche nicht mehr in der Welt, sondern jenseits von ihr zu suchen. Eben das Denken, nicht aber Phantasie oder irrationale Kräfte sind es, die zu jenem Gottesbegriff führen, der zusammen mit dem Gottesbegriff des Alten Testaments die Grundlagen des christlichen Gottesbegriffes bilden konnte. G. S.

Brück, D., Ackermann, W., Scharfbillig, Chr., Was gibt es Neues in der Medizin? Spiegelbild der medizinischen Presse. Zeitschriftenreferate aus den Jahren 1952/53, 4. Jahrgang. Hannover 1954, Schlütersche Verlagsanstalt, 14×20, 1396 S., DM 19,—.

Kürzlich bezeichnete Frankreichs bedeutendster Chirurg der Gegenwart René Leriche die Chirurgie „als Disziplin der Lehre vom Menschen“, und das in einem Buche, das er „Philosophie der Chirurgie“ nennt. Chirurgie ist etwas viel Höheres — sagt er darin — als das, worauf sie gewisse Leute beschränken wollen. Sie ist eine Art Experimentalwissenschaft vom Menschen, die uns die bedeutsamsten Aufschlüsse über den Menschen gibt, wenn wir es nur verstehen, ihre Ergebnisse richtig zu deuten. Daran mangelt es freilich sehr, vor allem deshalb, weil das ungeheuer weitschichtige Erfahrungsmaterial, das von der Medizin her anfällt, selbst für den Fachmann, geschweige denn für den Philosophen nicht mehr zu übersehen ist. Um dieser Schwierigkeit einigermaßen abzuhelfen, erscheint seit vier Jahren regelmäßig jährlich diese zusammenfassende Übersicht über die

medizinischen Zeitschriftenaufsätze. Die ständig steigende Auflagenziffer dieser Bände beweist ihre Notwendigkeit. Zwar ist ihr erstes Ziel, für den in der Praxis stehenden Arzt die Brücke zu schlagen zwischen der Flut von Veröffentlichungen und den in der Praxis dringend benötigten Ergebnissen der medizinischen Grundlagenforschung und der Therapie. Doch sind sie auch für den Philosophen, der sich mit einer Wesenslehre vom Menschen befaßt, unentbehrlich, wenn sie auch dem wissenschaftlich Arbeitenden das Studium der Originalien nicht abnehmen können.

G. S.

Scheidt, Walter, Menschen - Naturkunde.

Grundriß einer ganzheitlichen Lebenslehre für Ärzte und Psychologen. Hannover 1953, Schlütersche Verlagsanstalt, 15 × 21, 126 S.

J. H. Schultz-Berlin hat dieser Schrift ein Geleitwort mitgegeben, in dem er diesen Entwurf der „Leitwerk-Lehre“ des Hamburger Anthropologen Walter Scheidt denen, die sich für das Rätsel „Leben“ und „Seele“ interessieren, empfiehlt. Seit Jahren arbeitet Scheidt an einer neuen Menschennaturkunde, die er in einem vielbändigen vervielfältigten Werke herausgibt. Diese Schrift hat die Aufgabe, einen einführenden Grundriß seiner Lehre zu bieten. Ihr Grundgedanke ist die These, daß das vegetative Nervensystem die originäre Ganzheit des menschlichen Wesens nicht nur repräsentiert, sondern im eigentlichen Sinne ist. Ob Seele mit vegetativem Nervensystem ineins zu setzen ist, ist eine Frage, mit der sich der Philosoph auseinanderzusetzen hat.

G. S.

Muschg, Walter, Trag. Literaturgeschichte.

Zweite, umgearbeitete u. erweiterte Auflage 1953, 747 S., Ganzleinen DM 34,—. Verlag Leo Lehnen, München/A. Francke, Bern.

Der Basler Germanist Walter Muschg versteht das Wort „tragisch“ über die philosophischen, soziologischen und historischen Sichtweisen in ihrer chronologischen Handhabung hinausgehend, als Ausdruck eines persönlichen Lebensgefühls schlechthin, als das menschliche Anliegen der großen Dichter und den Sinn des Menschseins in ihren Werken. Es enthält auch die Bedeutung „kritisch“, um den Sinn für Wert- und Wesensunterschiede in der ideologisch so belasteten Literaturforschung neu zu wecken. Und es ist schließlich gegen den gewöhnlichen Historismus in der Literaturwissenschaft gerichtet. Es kommt vielmehr auf eine

Geschichtsbetrachtung an, die den Hintergrund der geistigen Erzeugnisse hervorkehrt, ihr soziales und politisches Verhängnis, und sich nicht wie bisher in optimistischen und idealistischen Schilderungen gefällt. Da das Tragische als ein Begreifen der Welt durch Schmerz, als ein Denken um den Mittelpunkt des Leidens eine Anschauung der Dichter ist und sein Wesen nur aus der Dichtung erschlossen werden kann, muß die Literaturgeschichte der tragischen Dichtung besondere Aufmerksamkeit widmen. Denn aus ihr erklärt sich das über die Literaturgeschichte waltende Schicksal und zugleich das vielgestaltige persönliche Unglück der Dichter, aber auch die Verschiedenheit und Wandelbarkeit des Begriffes „tragisch“, etwa von Aischylos bis Franz Kafka. Diese Verschiedenheit dessen, was sich nach Muschg nicht im Schmerz erschöpft, sondern zum geistigen Leiden an den Rätseln des Lebens steigert und zum kosmischen, von Angst beherrschten Organ der Witterung für das dem Menschen verborgene, wahre Größenverhältnis der Dinge, versucht der Autor auf Grundformen des Dichterischen zu bringen, auf das Wesentliche zurückzuführen. Dieses Herausarbeiten typischer Grundformen, zu dem der Verfasser im ersten Teil die des Magiers, des Sehers und des Sängers mit den Unterformen des Gauklers, des Priesters und des Poeten zählt, wird über den zeitlichen Ablauf der Literaturgeschichte gestellt. So kommt es, daß die behandelten Autoren an sehr verschiedenen Stellen des Textes zugleich auftauchen. Darüberhinaus ist Muschg in diesem Band um den Prozeß des dichterischen Schaffens und Gestaltens bemüht, um die Dichterbiographie, soweit sie über das Wesen der Dichtung Aufschluß gibt, und um die Problematik von Stil und Form. Auf die Dichtung der Gegenwart wird nur hin und wieder Bezug genommen, und die Exkurse in die Weltliteratur ordnen die deutsche Dichtung, um deren Problemgeschichte es sich hier ja handelt, in die gesamteuropäischen Geisteszusammenhänge ein. Diese um das Doppelte erweiterte Neuauflage führt das Anliegen des Verfassers nur noch konsequenter und deutlicher durch, besonders wo es den typologischen Grundriß betrifft. Mit dieser tragischen Literaturgeschichte, die alte, schon von Schopenhauer, Nietzsche und Burckhardt herrührende Forderungen erfüllt, wird uns ein Werk geschenkt, das zum erstenmal in einem so weiten, von der Antike bis zur Gegenwart und von der deutschen bis zur Weltliteratur reichenden Rahmen die Wurzeln der Literatur und das Wesen der dichterischen Prozesse selber erörtert.

H. G.