

## BUCHBESPRECHUNGEN

**Archiv für Begriffsgeschichte.** Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie, Band 2, Teil 1. Walther Kranz = Kosmos. Bonn 1955, Bouvier & Co.

Auf etwas über hundert Seiten wird uns ein philologisch gut belegter und im wesentlichen vollständiger Abriss der Bedeutungsentwicklung von Kosmos geboten. Zu Anaximander wäre nur noch die Bemerkung Brückers, *Hermes* Bd. 84, S. 382 nachzutragen. Sehr dankenswert ist auf den Seiten 16 und 24 der Hinweis auf den orientalischen Einfluß auch auf die Frühzeit des griechischen Denkens. Die wenig geistreichen Zitate auf Seite 26 hätte man allerdings lieber in eine Anmerkung verbannt gesehen. Alles in allem: für Philosophen und Theologen durchaus anregend und empfehlenswert. H. D.

**Platzeck, Erhard Wolfram, Von der Analogie zum Syllogismus.** Ein systematisch-historischer Darstellungsversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Sokrates, Platon und Aristoteles. Paderborn 1954.

Die unkonventionelle Arbeit des gelehrten Lullus-Kenners will „den Weg wieder aufdecken, den aller Wahrscheinlichkeit nach die allmähliche Entwicklung der formalen Logik von Sokrates über Platon zu Aristoteles hin genommen hat“ (13). Dazu bedient sie sich einer manchmal neuartigen Interpretation von Arist. *Met. M* 4, 1078 b, 17—32. Während sie die sokratische Induktion als „Reduktion im Analogieverfahren“ deutet und die nächste Stufe der Logik im Übergang zur „geometrisch-platonischen Analogie“ erreicht sieht, findet sie in der formalen Logik des Aristoteles „ein Spaltprodukt des platonischen Doppel-Syllogismus“. Wenn dieser Philosoph freilich nur „einen Teil der Struktur des platonischen Beweises benutzte und formal weiter durchgearbeitet hat, aber dies alles in Richtung einer wesentlichen Verengung und Verarmung rechtmäßiger Denkgebilde“ (101f.), dann könnte von einer aristotelischen Eigenleistung in der Logik nur noch in einem ganz bescheidenen Sinne die Rede sein — was seiner Größe auf anderen Gebieten, wie Platzeck hinzufügt, keinen Eintrag tut.

Die Arbeit ist umstritten, und ein bündiges Urteil wäre verfrüht. Eine Kritik, die weiterhelfen soll, muß sich jedenfalls mehr an die These als an die Amplifikationen halten. Diese ist nicht nur für die Logik, sondern auch für Ethik und Metaphysik von großer Bedeutung; und eine Auseinandersetzung, sie möge enden, wie sie wolle, wird auf jedem dieser Gebiete klärend wirken.

R. S.

**Zürcher, Josef, Das Corpus Academicum.** Paderborn 1954, Schöningh.

Die platonischen Schriften sollen tatsächlich erst von Polemon zusammengearbeitet und, um den Text mit der peripatetischen Produktion konkurrieren lassen zu können, in einer modernisierten Form von Arkesilaos ediert worden sein. Die Dialogreihenfolge soll die gleiche bleiben, nur daß die Entstehungszeit um etwa 80 Jahre später liegt. Die Gründe für diese Behauptungen sind aber allesamt nicht sonderlich überzeugend. Der historische Theaitetos könnte z. B. keinesfalls das zehnte Buch Euklids genannt haben. Gewiß nicht, aber dafür kursierten in der Akademie voreuklidische Elementa (von Theudios z. B.), die Euklid schließlich nur vervollständigte und systematisierte. Zum Tugendwissen hat schon Stenzel einiges Brauchbare gesagt, so daß es nicht nötig gewesen wäre, zu behaupten (41) „es war die Stoa, die diesen ethischen Intellektualismus oder besser diesen Unsinn aufbrachte“. Und wieso deutet die Erwähnung des Gottes Ammon im Phaidros auf die Zeit nach dem Alexanderzug (71)? Danach müßten ja Herodot 2, 42, Euripides *Alk* 114 El 734 auch erst im Hellenismus verfaßt worden sein?! Der Philebos setze Epikur voraus — genügt aber nicht Eudoxos? Usw. H. D.

**Acta philosophica fennica, fasc. 7 (1955).**

**Westman, Rolf, Plutarch gegen Kolotes.** Seine Schrift *adversus Colotem* als philosophiegeschichtliche Quelle. Helsinki 1955, Societas Philosophica.

Verfasser diskutiert als Philologe alle Zitate und sonstigen Referenzen auf ihren Quellenwert durch und bemüht sich, jeweils die wichtigsten der von Philologen zu den einzelnen Punkten geäußerten Meinungen vorzulegen. Der Leser gewinnt so dankenswerterweise sofort einen umfänglichen Einblick in die Problemlage. H. D.

**Annales academiae scientiarum fennicae, series B tomus 89. Mikkola, Eino, Isokrates.** Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften. Helsinki 1954, Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia.

Die Schrift hält, was ihr Titel verspricht. Begriffe der Erkenntnislehre wie Seele, Wissen, Wahrheit, Wahrscheinlichkeit werden nach dem Sprachgebrauch des Rhetors beschrieben, dann die Frömmigkeit und seine Wertlehre auf Grund der vorhandenen Äußerungen analysiert, schließlich die sozialen Phänomene der Rede, der Erziehung und des Staates gewürdigt. Es soll da-

mit der Grund für eine gerechte, d. h. positivere Einschätzung des Sokrates gelegt werden — was man im Hinblick auf die Rhetorik als solche mit sprachphilosophischen Mitteln vielleicht noch gründlicher hätte erreichen können. H. D.

**Gonsette, J., S. J., Pierre Damien et la culture profane.** Publications Universitaires de Louvain & Editions Béatrice Nauwelaerts, Paris 1956.

Das immer noch grassierende Vorurteil, Damiani sei Antiintellektualist oder sogar Vorläufer Occams gewesen, wird durch diese sehr verdienstliche kleine Schrift überzeugend widerlegt. Mit vielen ausführlichen Zitaten wird klargemacht, daß Damiani anscheinend gegenteilige Behauptungen eingeständenermaßen Temperamentsausbrüche angesichts der religiösen Laune gewisser Kreise von Intellektuellen darstellen. Was insbesondere die göttliche Allmacht betrifft, so lehrt auch D., wie es im ganzen Augustinismus Tradition war, daß das Unmögliche zu können gerade kein Können sei. Daß D. im klassischen Odenmaß und in Hexametern zu schreiben vermag, daß er Seneca als Tragödienverfasser kennt, Livius, Aulus Gellius, Eutropius zitiert, sei nur erwähnt, um ihn auch als Humanisten zu charakterisieren. H. D.

**Mühlen, Heribert, Sein und Person nach Johannes Duns Scotus.** Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person = Franziskanische Forschungen 11. Heft. Werl/Westfalen 1954, Dietrich Coelde.

Ein sehr beachtlicher Versuch, das Wesen der Person mit skotistischen Begriffen zu bestimmen: es wird zuerst vom Sein als solchem gehandelt, dann vom Sein als Umkreis der Person (worunter Themen fallen wie Sein und Denken, Univozität, Formaldifferenz, transzendente Relation), schließlich von der göttlichen und menschlichen Personalität.

Sein ist immer Bezogensein (62), Bezug des Wesens zum Dasein bzw. in Gott, des singulären Wesens zum Dasein in drei Personen. Geschäftesein impliziert also eine relatio transcendentalis wie sie Verf. schon bei Thomas zu finden meint (122), was allerdings von Krempel, La doctrine de la relation chez saint Thomas 1952 entschieden bestritten wurde. Auch ist von dieser historischen Bemerkung abgesehen nicht klar geworden, warum das Sein als relatio zeitliche Struktur habe (18). Bildliche Ausdrucksweisen wie das Erstreben des jeweiligen Zeitpunktes durch die Zeit usw. (18) haben leider kaum ein Überzeugungsgewicht. Doch bedeutet dergleichen wenig gegenüber den vielen Anregungen, die man beim Lesen dieses Buches empfängt, um so mehr als man dazu noch auf eine sehr

bequeme Weise mit ausführlichen Zitaten aus den Werken des Scotus bekannt gemacht wird. H. D.

**Pannenberg, W., Die Prädestinationslehre des Duns Scotus.** Göttingen 1954, Vandenhoeck-Ruprecht. 149 S.

Diese beachtliche mediävistische Studie greift aus der Gnadenlehre des Duns das zentrale Thema der Prädestination heraus und entwickelt es auf der Textgrundlage der einzelnen, gedruckten und ungedruckten Fassungen des skotischen Sentenzenkommentars. Ausgehend von der Lehre über das göttliche Vorwissen des Zufälligen durchschreitet die Studie jeweils in großen Schritten die Problemgeschichte von Petrus Lombardus über Albert, Bonaventura, und Thomas bis zu Duns und erörtert den Begriff der Prädestination (1. Kap.), deren Verwirklichung (2. Kap.) und deren Ursachen (3. Kap.). Das 4. Kapitel behandelt das dem Vorausgehenden latent zugrunde liegende Problem: Gott und die menschliche Willensfreiheit. Abschließend gibt die Studie einen weitausgreifenden Überblick der Problemgeschichte bis zu Luther, nicht ohne zuweilen modernen Interpretationen, etwa der Wahrheit als Begegnung, Zugeständnisse zu machen. Das spannungsreiche Denken des Duns über die Freiheit des göttlichen Heilsangebotes und der menschlichen Heilsannahme, das sich nicht aus einem „begrifflichen Prinzip“ (13) ableiten läßt, kommt schließlich auf die Lehre von der Akzeption zurück. Diesem Schlüsselbegriff der Theologie des Duns widmet sich übrigens die gleichzeitig erschienene Studie von W. Dettloff OFM: Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre, Franzisc. Forsch. X, Werl W. 1954. Beide Studien ergänzen sich glücklich.

Pannenburgs problemgeschichtliche Darlegungen lassen einige Wünsche unerfüllt: Die Lehrmeinungen des Heinrich von Gent, denen Duns an entscheidenden Stellen verpflichtet ist, werden nur nach den Aussagen des Scotus bzw. der Scholien der alten Scotusausgaben dargestellt. Der Standpunkt des Alexander von Hales OM wird ausschließlich aus der Summa Hallesiana erarbeitet, wo doch seine Sentenzenglosse (1. Bd. Quaracchi 1951) die überkommene Interpretation bereichert und berichtigt. Diese kleinen Mängel halten uns aber nicht ab, dem Autor für diese mühevollen und sorgfältigen Arbeit aufrichtig zu danken. L. H.

**Hollenbach, Johannes Michael, S. J., Sein und Gewissen.** Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und der thomistischen Philosophie. Baden-Baden 1954, Bruno Grimm. 373 S.

Es handelt sich bei dieser Auseinandersetzung um ein nicht ganz einfaches Unternehmen, das bei Beginn zu scheitern verurteilt wäre, wenn nicht H. in überragender Weise die Befähigung besäße, fremde Gedankengänge nachzuvollziehen. Für Heideggers Philosophie wurde ja eine eigene Terminologie geschaffen, die nicht einfach in die thomistische übersetzt werden kann, weil sich die Gegenstandsbezirke der jeweiligen Begriffe wechselseitig überschneiden. Auch steht nicht nur Heideggers eigenes systematisches Werk, sondern auch seine Darstellung der Lehre Kants zur Frage, wodurch abermals eine neue Welt mit neuen terminologischen Voraussetzungen eingeführt wird.

Zunächst wird die Frage nach dem Sinn von Sein zu lösen versucht, denn die Gewissensregung steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem teleologischen Sinn des Seins. Der Gewissensruf offenbart eine menschliche Grundstimmung; sein Verstehen beruht für Heidegger nicht im Eingeständnis der schuldigen Hingabe an Gott, sondern zum Sich-verstehen im eigenen Seinkönnen. So wird die Verantwortung vor Gott zur Verantwortung vor dem eigenen Selbst.

Der hier leider nur zur Verfügung stehende enge Raum erlaubt es nicht, näher auf dies ausgezeichnete Buch einzugehen, dessen Ergebnis zwar bei dem Standpunkt H.'s voraussehen war, das aber auf dem Wege zu diesem Ergebnis eine reiche Fülle von Wissen offenbart und nicht nur in der Übermittlung von Stoff und Erkenntnissen, sondern vor allem in der Methode der Discussion als vorbildlich und lehrreich bezeichnet werden muß. Es ist eine Freude, dies allgemein zu empfehlende, klar und gütig geschriebene Buch zu lesen. G. K.-F.

**Jaspers, Karl, Descartes und die Philosophie.** (3., unv. Aufl.) Berlin 1956, Walter de Gruyter & Co. 104 S.

Zwar ist in diesem Buche viel mehr von Descartes selbst die Rede als in Husserls „Cartesianischen Meditationen“, mit denen es mit Vorteil verglichen wird, um die stete Wirkung des Grundanliegens Descartes' sich einzuprägen. Aber auch es will keineswegs in erster Linie die Probleme der Descartes-Interpretation lösen.

Es läßt sich ja ein Text (und auch das Werk eines Autors) betrachten mit dem Ziel, festzustellen, was da gesagt wird, aber auch mit dem Ziel, festzustellen, wie es sich mit der Sache verhält, über die ausgesagt wird. Beides schließt sich nicht notwendig aus, fällt vielmehr notwendig ein Stück weit zusammen. Aber das Schwergewicht kann da oder dort liegen. Im ersten Falle besteht die Gefahr, abgedrängt zu werden in den Irrtum, daß es das Verständnis eines Textes gebe ohne Beziehung zur darin besprochenen Sache, im zweiten die Gefahr, sich

vom Text nur anregen zu lassen zur Darlegung dessen, was man selbst von der besprochenen Sache hält.

In Jaspers' „Descartes“ handelt es sich offenbar mehr um die Sache als um Descartes. Die soeben genannte zweite Gefahr deutet sich mitunter an. Aber das mindert den spezifischen Wert dieses Buches nicht. Er besteht 1. darin, daß die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Descartes durch scharfe (mitunter überspitze) Gegenüberstellung von aus ihm gewonnenen Thesen mit Jaspers' Thesen gefördert wird, 2. darin, daß Jaspers seine eigenen Positionen in bezug auf so Wichtiges wie Erkenntnis, Methode, Wahrheit, Wissenschaft und Philosophie in gedrängter Form darstellt.

Das Buch zeigt die aus Jaspers' anderen Schriften bekannte geschmeidige Hartnäckigkeit: der Gegenthese werden sorgfältig alle möglichen Zugeständnisse gemacht, um im Wesentlichen umso eindeutiger zu widerstehen — und umgekehrt: es werden alle möglichen Einwände erhoben, um den Rest umso gerechter anzuerkennen. Daß allerdings im Ergebnis dieses Buches „Der Weg des cartesischen Denkens“ schien uns in fast allen Zusammenhängen von einer zuerst ergriffenen Wahrheit in eine Verkehrung zu führen“ (79) wenig Anerkennung möglich bleibt, ist einleuchtend, wenn man liest, daß „Verkehrung“ „die Verkoppelung des Wesensverschiedenen in einer Irrung“ bedeutet, „die dazu verführt, mit der gedanklichen Form einer ursprünglichen Wahrheit etwas, das diese Wahrheit wieder aufhebt, zu ergreifen“ (63, Anm.). Vielmehr wird der Widerstand gegen Descartes' Lehre bestimmend, die als ein stets drohender, „konsequent durchgeführter Irrtum“ dem Studium für unumgänglich erklärt wird: nur so kann der Irrtum vermieden werden (102).

Gegenüber der 2. Auflage von 1948 weist die Paginierung dieser 3. kleine Differenzen auf, die für das Zitieren kaum von Bedeutung sind. T. R.

**Kant, Imm., Werke.** IV. Band = Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. 1956, Inselverlag.

Dieser Band enthält, auf Dünndruckpapier, von W. Weischedel mit Angabe abweichender Lesarten herausgegeben = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Metaphysik der Sitten, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und die kurze Bemerkung = „über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“. Handlich und gut gedruckt. H. D.

**Kant und die Scholastik heute.** Herausgeg. v. Joh. B. Lotz S. J., „Pullacher philosophische Forschungen“ I; J. de Vries, Kan-

tische und thomistische Erkenntnistheorie (1—34); Joh. B. Lotz, Die transz. Meth. in K.'s „Kr. d. r. V.“ und in d. Schol. (35 bis 108); W. Brugger, Das Unbedingte in K.'s „Kr. d. r. V.“ (109—153); J. Schmuker, Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik K.'s (155 bis 205); E. Coreth, Heidegger u. K. (207 bis 255); W. Brugger, Bibliographie (256 bis 274). Pullach b. München 1955. 279 S.

Dieser I. Band der „Pullacher phil. Forschungen“, vom Herausg. als eine „späte Gabe zum Kant-Jubiläum“ 1954 bezeichnet (S. V), bringt fünf ebenso interessante wie originelle Untersuchungen, in denen es vor allem um eine Revision des scholastischen Kant-Verständnisses geht. Kant gerecht zu werden, ohne das Wesentliche der Tradition aufzugeben, Kants berechnete Anliegen zu übernehmen und zu Ende zu denken und somit gleichsam (meist in Anschluß an Maréchal, vgl. S. 2, 40, 249 ff.) Kant von innen her zu überwinden — dies ist die Grundtendenz des vorliegenden Bandes (Coreth behandelt die „Kantüberwindung“ Heideggers; der Aufsatz gehört wohl zu den besten seiner Art. Coreth kann sich dabei auf seine früheren Aufsätze — Schol. 29 [1954], 1—23; *Analecta Greg.* 67 [1954], 81—90; Wort und Wahrheit 9 [1954] 2. 107—25 — berufen, in denen er das Verhältnis Heideggers zu Hegel untersucht hatte). Dabei scheint uns allerdings die eigentlich thomistische Tradition zuweilen zu gekommen zu sein. Obwohl sich an sich nichts dagegen einwenden läßt, daß man zunächst vom Gemeinsamen ausgeht, um erst dann auf das Trennende oder Kants mangelnde Konsequenz hinzuweisen, so birgt doch dieses Vorgehen in sich die Gefahr, daß man, anstatt das Gemeinsame als akzidentell, die Gegensätze fast als sekundär anspricht (ein Zugeständnis, das nicht nötig ist). Und auch dies wäre weiter nicht von Bedeutung, wenn es nicht (fast unvermeidlich) zur Folge hätte, erstens, daß Thomas zuweilen an Kant stillschweigend angeglichen und so „verdünnt“ wird, und zweitens, daß der kritische Apparat, der dem Thomisten zur Verfügung stünde, nicht zur vollen Geltung kommt. Auf das Erste wollen wir in zwei Einzelanmerkungen hinweisen; was das zweite betrifft, so hat etwa kein einziger der Verfasser darauf hingewiesen, daß Kant der Erfahrung eine „wahre oder strenge . . . Allgemeinheit“ (B 4) nicht zuletzt deswegen abspricht, weil er nicht zwischen der „*natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis*“ und dem „*universale in quantum est universale*“ (In VII Met., 13, 1570; vgl. vor allem Quodl. VIII, 1, 1) unterscheidet. Überhaupt kommt die thomistische Abstraktionstheorie (auf die es hier ja ankommt) etwas zu kurz; das von Lotz hervorgehobene „Ineinandergreifen“ der Vermögen (etwa S. 88, 94,

102 ff.) kommt deswegen der „*perception*“ etwa Merleau-Pontys (und aller Phänomenologen; der Löwener Schule: Waelhens, Dondeyne) so nahe, daß man kaum mehr einsieht, warum er nicht Coninck (vgl. S. 104) folgt. Schade, daß man in Deutschland die klassischen Kommentatoren, vor allem Joh. a. St. Thoma, so selten berücksichtigt (obwohl die thomistische Reflexion, die „*subjektive Methode*“, gerade bei ihnen in Vielem ihren bis heute unübertrohen Höhepunkt erreicht hat). — De Vries, S. 9: Thomas sagt nicht, das Sinnesbild würde das Ding zuweilen anders darstellen, als es ist, sondern „*repraesentet ei*“, nämlich dem Intellekt, „*rem aliter quam sit*“; das Sinnesbild stellt dasjenige, was es darstellt, stets so dar, wie es ist — höchstens kann es etwas anderes darstellen, als wir vermutet hatten. Und auch dies nur „*per accidens*“ („*impedimentum in organo, vel in medio*“), wobei das Sinnesbild gleichsam das „*impedimentum*“ mit-darstellt und uns etwas nahelegt, was nicht stimmt (so müßte „*in quantum natus est etc.*“ verstanden werden). Wenn der „*sensus aliter afficitur quam res sit*“ (S. Th. I, 17, 2 ad 1), dann ist nicht das Sinnesbild falsch oder doch nur insofern, als es uns nahelegt, ein falsches Urteil zu fällen; wir können jeden Irrtum nur deswegen korrigieren, weil kein Irrtum je notwendig war, „*quamvis non necessario faciat*“, Ver. I, 11 c. Wie hätte Thomas sonst sagen können: „*Error manifeste habet rationem peccati, quia non est absque praesumptione quod aliquid de ignoratis sententiam ferat*“ (Mal. III, 7; vgl. Ver. XV, 3 ad 1)? — Lotz: Was heißt genau „*apriori* eingezeichnetes Formalobjekt“, S. 89, vgl. auch de Vries (wohl am kritischsten) S. 10, Coreth, S. 214, 249? Kennt die Scholastik tatsächlich „*ein Sich-richten nach dem Gegenstand im allgemeinen*“ (S. 40)? Ver. XXV, 3 c heißt es: „*Cum obiectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum, secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari; unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus*“; ähnlich Joh. a. St. Thoma, *Cursus phil.* I, 2, 1, 3; ed. Reiser 1948, 260b: „*Videmus enim lapidem . . . ratione coloris, quae est ratio, ob quam lapis potius pertinet ad visum quam ad tactum etc.*“ Das „*obiectum formale quod*“ ist also für die Thomisten eine Qualität des Gegenstandes selbst — dem von seiten des Vermögens allerdings eine „*dispositio*“, eine transzendental relative Qualität entspricht (wobei aber diese Relation „*rei absolutae . . . imbibita*“, 578b, ja die „*vere absoluta entitas*“ selbst ist, 590b; die transzendente Relation ist nur *aequivoce* eine Relation, das absolute Ding selbst, „*connotans tamen aliquid extrinsecum*“, 578b), oder, wie Joh. a. St. Thoma, 260b formuliert: „*ratio sub qua ex parte potentiae se tenens, quae est ipsa virtus seu lumen determinatum cognoscendi*“ (wobei dieses „*lumen*“ als das reale Vermögen

selbst ein ontisches ist). Das von Lotz so bezeichnete „allgemeine Sichrichten“ ist für die Thomisten also nicht etwa ein formales Vorauswissen (was bedeutet das?) um den möglichen Gegenstand, das a priori den Horizont eröffnet, innerhalb dessen der wirkliche Gegenstand dann a posteriori erscheinen kann (so Coreth S. 211 über Heidegger, aber auch Lotzens Auffassung wiedergebend, vgl. S. 249), sondern die dispositive Qualität (daß „dispositio“, *διάθεσις*, unter anderem auch Qualität, vgl. Arist. Cat. 8b 27; Met. V, 19, 1022b 1—3; In Met. V, 20, 1058 bis 61; Ver. XXV, 5 ad 13; S. Th. I—II, 49, 1 ad 3) der Potenz selbst — und mithin ein ontisches Apriori. Die Annahme eines (und sei es eines ent-deckenden) ontologischen Apriori, d. h. eines formalen, aktuell erkannten Erkenntnis-horizontes, der als Bedingung der Möglichkeit faktischer Erkenntnis fungiert, scheint uns unweigerlich zu einem (grob gesagt) Ontologismus zu führen, wie wir ihn von Heidegger her kennen. Thomas kennt, so scheint uns, ein ontologisches Apriori nur im Bereich des Logischen: die Seinserkenntnis ist nicht Möglichkeitsbedingung des faktischen Erkenntnisprozesses, sondern ihre „perfectio formalis“; Möglichkeitsbedingung ist die Seinserkenntnis nur dort, wo es um eine „reductio“, „conceptionum resolutio“ (Ver. I, 1c) geht, also um eine Reflexion auf die „secundae intentiones“ (Gegenstand der Logik, In IV Met. 4, 574, vgl. In Eth. I, 1, 1: „ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu;“ vgl. Joh. a. St. Thoma, loc. cit., 261b: die Formalität, hinsichtlich der die „operatio dirigibilis“ und die „res cognita“ zur Logik gehören, „est aliquid rationis, non pure fictum, sed habens fundamentum in rebus tamquam secunda intentio“). Alle sogenannten „transzendentalen“ Methoden sind Reflexionen auf solche zweite Intentionen, die dann unbenutzt als Möglichkeitsbedingungen des Faktischen angesetzt werden (und mithin nicht mehr „quas ratio adinvenit“, In Met. IV, 4, 574, sondern voraussetzende Strukturen sind — „Möglichkeiten“, von denen her das Dasein sich versteht). Damit wollen wir nicht sagen, daß nicht auch innerhalb der Scholastik eine solche „transz. Meth.“ möglich wäre; aber es müßte viel genauer gezeigt werden, wohin sie führt (der Ausdruck „subjektiv“ ist hier *aequivok*). Während Brugger in seinem Aufsatz über das Unbedingte das kantische Denkschema auch tatsächlich sprengt, scheint uns dies bei Lotz nur insofern gelingen zu sein, als er eben die „objektive Methode“ voraussetzt; seine Reflexion führt nicht zu Möglichkeitsbedingungen, sondern allein zu einem „ordo entium rationis“. — Weisen wir noch auf den Aufsatz J. Schmuckers hin, der zwischen den Auffassungen Diemers' und Laupichlers zu vermitteln und nachzuweisen sucht, daß Kant von seinem Personbegriff her in der Ethik echte materiale Zweckprinzipien kennt

(der Vergleich mit der Scholastik ist etwas kurz ausgefallen; man hätte etwa zeigen können, daß Thomas in seiner Ethik und Soziologie fast ganz ohne den modernen „Person“-Begriff auskommen ist). Dem Band ist von Brugger eine Bibliographie der scholastischen und an der christlichen Philosophie orientierten Literatur über Kant seit 1920 beigelegt worden (252 Titel); da eine Bibliographie in dieser Zusammenstellung sonst nirgends zu finden ist, dürfte sie allgemeines Interesse finden. N. L.

### Rintelen, Fritz Joachim v., Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis. Tübingen 1955, Max Niemeyer. 436 S.

Der bekannte Mainzer Philosoph geht in diesem umfassenden Werke an eine große Aufgabe heran. Er ist dazu nicht unvorbereitet. Mannigfaltig hat er sich schon zum Thema „Goethe“ geäußert: „Goethe als abendländischer Mensch“ 1948, 1949<sup>2</sup>; „Goethes Liebe zur Natur“ (Philosophische Studien 1950); „Die Gottesidee bei Goethe“ (Philos. Jahrb. 1950); dazu kommen noch weitere Aufsätze, die bisher nur in spanischer Sprache veröffentlicht wurden. Was das Ethos des vorliegenden Buches betrifft, so sind wir durch eine Reihe von Schriften aus der Nachkriegszeit darauf vorbereitet. Hier ist vom Verf. vor allem die „Dämonie des Willens“ von 1947 zu nennen, sodann die Darstellung des geistigen Aufstiegs in dem Buch „Von Dionysos zu Apoll“ (1948) und last not least seine „Philosophie der Endlichkeit“ von 1951. Nimmehat er uns ein Goethebuch geschenkt, das mehr ist als eine bloße Darlegung der Weltanschauung des großen Dichters und Denkers. Es ist die Darstellung des hohen philosophischen Auftrags, der ebenso unerfüllt geblieben ist wie Goethes morphologischer Auftrag an die Naturwissenschaft der Gegenwart. Die vom Verf. aufgeworfene Frage ist: Inwiefern kann uns Heutigen Goethe in seiner Art der Selbstkonzentration des abendländischen Geistes bei all der Buntheit seiner Anschauungen und erst recht der Auslegungen ein Wegweiser zu hoher Geistigkeit, zu dem erhabenen „Rang des Geistes“ wiederum sein? So steht der Verf. von vorneherein vor der Aufgabe, sich kritisch mit andersartigen Gesamtdeutungen der Weltanschauung Goethes auseinanderzusetzen. Auch der Philologe wird zugestehen müssen, daß dieses schwierige Problem vom Verf. mit aller Genauigkeit und unter Abwägung aller wesentlichen Momente gemeistert ist. Gegenüber dem Mißtrauen gegen den Geist, von dem die Vergangenheit und weithin auch noch die Gegenwart beherrscht ist, kann der Verf. feststellen, daß das Vertrauen auf den Geist wenigstens wieder im Anzuge ist. Die Mitte des Menschen gilt es wieder zu finden, nicht bloß die Welt einerseits rationalistisch zu beherrschen und anderer-

seits einer unbeherrschten Triebhaftigkeit nachzugeben, wie dies der Irrationalismus gelehrt hat. Dazu vermag der Verf. Goethes Weltanschauung in einzigartiger Weise in die Kontinuität des Abendlandes einzufügen: „Wir begeben in Goethes Werk vielem Geistesgut der Antike, das sich auch die Gedankenwelt des ‚Hohen Mittelalters‘ in anderer Hinsicht bewahrt hatte. Ich meine den Sinn für Rangordnung, die Vertikale, den Aufstieg schlechthin, das Geistige in der Natur, woran sich echte Erosphänomene knüpfen lassen“, heißt es auf S. 8f. So kann uns Goethe, in derart umfassende Sicht hineingestellt, die im Geist und in der Liebe zu findende Sinnerfüllung des Endlichen wiederum zeigen und uns dazu verhelfen, die Ungeborgenheit des Menschen zu überwinden.

Leitgedanke des 1. Kapitels „Dasein und Natur“ ist die innerlich wirksame Gestaltungskraft des Geistes. Goethe hat diese geistige Ausgewogenheit erst durch die Bedrängnisse des Lebens gewonnen. Vieles schwelte anfangs in seinem Denken, das zerstörerisch wirkt. Eine einseitige Interpretation blickt nur auf das romantische und dionysische Pathos, das jedoch in Goethes Gesamthaltung nur zum Teil aufgenommen wurde. In ähnlicher Weise ist Goethe nicht als der antike Heide anzusprechen. Die Antike ist ihm nur eine Stätte der Begegnung gewesen. Goethe kommt über klassische Form und Begrenzung hinaus, findet den Zugang zur Fülle des Geistes, die in der „gegenklassischen Wandlung“ im 2. Teil seines Faust spürbar wird. Er sieht sehr wohl die Polaritäten des Daseins, aber er drängt von der Finsternis zum Licht und zu dem in der Natur wirksamen Geist. Er gelangt so zu einer transzendierenden Innerweltlichkeit Gottes, d. h. zu einer die Welt von innen her hervorbringenden geistigen Macht und kann den Menschengestalt als das Gleichnis Gottes verstehen. Wohl ringen hier die verschiedensten Tendenzen bei Goethe anfangs miteinander. Aber das zwiespältige Dämonische wird nicht herrschend — bei aller Bewunderung für die Großartigkeit auch des Bösen, die bei Goethe festzustellen ist. Beim reifen Goethe, der gerade in den letzten Jahren in der Literatur stärkere Beachtung gefunden hat, siegt der Geist als das mächtigere Prinzip über das Chaos. Von dieser Sicht her ist auch Goethes Naturauffassung zu deuten: Sie wird in ihrer Durchgeistigung sichtbar und gipfelt im Sinngebilde des schönen menschlichen Leibes. So hat Goethe die heutige Sicht der Natur, wie sie uns in den Schriften von Wilh. Troll, von Portmann, Wolterreck und Alois Wenzl wiederum entgegentritt, vorausgenommen. Geist gehört zur Natur hinzu. Die Natur ist nicht der entfremdete Geist, wie dies Hegels Idealismus wollte. Ja, letzten Endes zeigt sich in Goethe die Weiterwirkung der mittelalterlichen symbolischen Naturbetrachtung: Wir selber sind in der tiefsten Einheit unseres Gei-

stes ein mikrokosmischer Spiegel der ewigen Wahrheit. Diese Deutung der Natur ist mehr als bloß rational und berechnend. Der bloß Verständige ist ohne Ehrfurcht. Erst die Vernunft ist den höchsten Ideen, den „Urphänomenen“ geöffnet und kann die geistigen, lichthaften Proportionen, ja den Ursinn des Kosmos erfassen.

In höhere Regionen führt das 2. Kapitel, das das zentrale des Buches ist und der Problematik von „Gott und Mensch“ bei Goethe gewidmet ist. Hier weist der Verf. zunächst die vielfach verbreitete pantheistische Deutung von Goethes Weltanschauung zurück. Nicht von einem Pantheismus, sondern von einem Panentheismus muß bei Goethe gesprochen werden. Bei aller Buntheit der dichterischen Freiheit ist doch eine eindeutige Hinwendung zum Theismus bei Goethe festzustellen. Gott und Geist fallen letzten Endes zusammen. In der Krise des Menschen, dargestellt in der Gestalt des Faust, versagt der Pantheismus, mag auch Goethe den letzten personalen Bezug zu Gott nicht ungetrübt aufweisen; denn der Begriff der Person bedeutete für Goethe immer noch Beschränkung. Und doch findet sich Goethe zu diesem zentralen Punkte hin: Es ist die Gestalt des allliebenden Gottvater, die in seinem Spätwerk aufgewiesen wird. Der Mensch aber ist kein rein geistiges Wesen, sondern die „Symbiose von Natur und Geist“. Sein Leib ist dem Geist von vorneherein zugewandt. Daher kann auch Goethes Humanität vom christlichen Wertgefühl durchzogen sein, was viele Literaturhistoriker nicht richtig gesehen haben. Die Gestalt des Faust ist uns eher eine Warnung und zeigt, wohin menschliches Versagen führt. Wer den alleinigen Vorrang der Tat aus Goethes Faust herauslesen wollte, wie dies einst durch H. Rickert geschehen ist, würde Goethe falsch auslegen, der sich doch gerade für das Bewahrende des Geistes entscheidet und auf das Entsagenmüssen des ungestümen Menschen hinweist. Auch der in der Verworrenheit verstrickte Mensch strebt bei Goethe dennoch zu höherer Klarheit. Sehr fein zeichnet uns v. Rintelen die Aufstiegsordnung zum Geist auf Grund genauer Analyse der Schriften Goethes (S. 212ff.). Goethe ist allen extremen, einseitigen Haltungen letzten Endes abhold. Wer mit extremen Forderungen, zumal mit solchen des heutigen Existentialismus an Goethe herantritt, redet an ihm vorbei. Goethe kennt die echte Tragik des menschlichen Lebens, aber das Spiel mit dem Nichts liegt ihm — im Gegensatz zu heutigen Tendenzen — völlig fern. An Goethe läßt sich zeigen, daß die Vertiefung in menschliche Tragik offen macht für übermenschliche Wahrheiten und Kräfte, „welche von oben herniedersteigen“ (S. 223). Wer darum nur von einer innerweltlichen Religiosität bei Goethe spricht, geht an Entscheidendem vorbei. Besonders der späte Goethe zeigt auch hier eine andere Haltung. Gestützt auf wichtige Zeugen aus

der Sekundärliteratur weist der Verf. nach, daß es sich in diesen Fragen nicht um ein dichterisches Spiel, sondern um religiösen Ernst bei Goethe handelt. Das Verhältnis von Gott und Mensch gipfelt schließlich in der Liebe: Der göttliche Geist ist „eine Kraft, die das ihm sich zuwendende Geschöpf zur Höhe läutert, denn er selbst ist geistige Liebe“ (S. 296).

Das 3. Kapitel „Unendliche Lebensfülle und geistiger Sinn“ zeigt, wie Goethe der Romantik innerlich begegnet, aber von einem ganz anderen Ethos geprägt wird. Die Romantik und das Ethos des Existentialismus von heute zeigen manche verwandte Züge. Die Auseinandersetzung mit der Romantik, ihre weltanschauliche Einordnung, aber auch ihre Gefahren werden daher im 3. Kapitel mit besonderer Genauigkeit gekennzeichnet. Goethe hat das Unendliche des Geistes nicht in Frage gestellt, sondern ist ihm im Endlichen selber nachgegangen. Er hat auch nicht lediglich die griechische Klassik der Romantik entgegengesetzt, sondern ist zu jener Wesensmitte vorgedrungen, die die zerstörerischen Mächte überwindet. In sehr sorgfältigen Analysen wird der Mensch bei Goethe als ein Gleichnis des ewigen Geistes dargetan und damit der Denker in die gesamte große Tradition des Abendlandes eingefügt.

Der Verf. ist zu derart umfassender Sicht der Problematik durch eine souveräne Beherrschung der abendländischen Geistesentwicklung befähigt. Diese intensive Kenntnis fehlt vielen Literaturhistorikern. Daher sehen sie in Goethe bald nur den Heiden der Antike, bald nur den neuzeitlichen Menschen, der ins Unendliche strebt. Der Verf. dieses wohlabgewogenen Goethebuches hat gezeigt, wie intensiv die gesamte abendländische Überlieferung bei Goethe lebendig ist. An vielen Stellen konnten Parallelen zu den großen mittelalterlichen Denkern aufgewiesen werden. So ist das Buch v. Rintelens zugleich ein philosophisches und literaturgeschichtliches Werk ersten Ranges. Es gehört in die Hand des Philosophen und des geistesgeschichtlich forschenden Philologen. Es hat dem Theologen etwas zu sagen und ist nicht zuletzt durch seine Kritik der Gegenwart ein höchst aktuelles Buch, das uns den hohen Rang des Geistes wieder zugänglich macht.

V. R.

**Coreth, Emerich, S. J., Das dialektische Sein in Hegels Logik.** Wien 1952, Herder. 191 S.

Der als hervorragender Hegelkenner bekannte P. E. Coreth SJ (Innsbruck) bietet auf engem Raum eine ausgezeichnete Analyse der hegelischen Realdialektik. Die magistrale Studie, die einen würdigen Auftakt der vom österreichischen Episkopat herausgegebenen Schriftenreihe „Glaube und Forschung“ darstellt, bietet eine Fülle von Informationen, die für jeden Fach-

mann und Laien von unschätzbarem Wert sein werden. P. Coreths vorurteilsfreie und sympathisch-nüchterne Darstellungsweise verdient besonderes Lob, weil sie einer Übersetzung in die englische oder französische Sprache (welche dieses sehr nützliche Schulbuch zur Dialektik Hegels durchaus verdient, im Anbetracht der mannigfachen illusorischen Phantasterien, die sich als Interpretationen der hegelischen Dialektik ausgeben) trotz einer bisweilen ermüdenden, allzu abstrakten Ausdrucksweise nicht allzu viel Schwierigkeiten bereiten würde, ein Lob, das man nur selten der philosophischen Literatur im deutschen Sprachgebiet nachsagen kann.

Angesichts des bemessenen Raumes hat sich P. Coreth auf Hegels „Ontologie“ in der Interpretation der Dialektik beschränkt, eine Studie, die „als Vorarbeit gedacht ist für einen weiteren Versuch, in Auseinandersetzung mit Hegel seine Thematik und Problematik aufzunehmen und weiterzuführen“ (p. 15). Indessen gibt P. Coreth schon in dieser Vorarbeit die Grundzüge seiner Hegelkritik zu erkennen, indem er aus der Darstellung der Dialektik einige unausweichliche Folgerungen zieht: „Die absolute Idee, ‚Hegels Gott‘, ist herabgesunken zur leeren Form des dialektischen Gesetzes, das die konkrete, materielle Welt in allen ihren Entwicklungsgesetzen beherrscht“ (p. 163). Oder: „Indem jedoch das Hegelsche ‚Werden‘ mit der dialektischen Bewegung absolut gesetzt ist, so wird auch Gott von der Werdebewegung erfaßt, er wird als Werdendes, als werdender Gott begriffen. Das heißt: Gott wird verendlicht... Andererseits ist der dialektische Rhythmus des Werdens für Hegel wesentlich göttlicher Lebensrhythmus — und dies so sehr, daß letztlich der Dreischritt nichts anderes ist als die logische Projektion des trinitarischen Seins selbst“ (p. 189).

Mit diesen und ähnlichen Schlußfolgerungen aus der hegelischen Dialektik stimmt P. Coreth durchaus mit der vielleicht weisesten Hegelkritik überein, die bisher aus katholischer Sicht geboten wurde und leider im Literaturnachweis P. Coreths noch nicht angeführt werden konnte:

Stanislas Breton, C. P., „La Passion du Christ et les Philosophies“ (Studi e Testi Passionisti, 2), Edizioni „Eco“, Teramo, 1954.

Gegenüber der recht fragwürdigen und arbiträren modernen französischen Hegelliteratur zweitrangiger Autoren (wie Hyppolite) oder reichlich obscurer Literaten (wie A. Kojève), die Coreth in seinem Literaturnachweis gibt, sei es erlaubt ein gesundes französisches Urteil aus dem Jahre 1828, noch zu Lebzeiten Hegels, anzuführen: „... et par ce mélange de philosophie et de mysticisme il arrive dans l'application de ses idées philosophiques à la politique et à la religion, à des résultats qu'on ne qualifierait trop sévèrement en les appellant absurdes...“ (Revue encyclopédique, 1828, p. 413).

Es ist wohl auf den Raummangel zurückzuführen, daß die gelegentlichen historischen Bemerkungen in der Studie P. Coreths gegenüber den sorgfältig ausgearbeiteten systematischen Partien merklich abfallen. So ist zum Beispiel der Satz auf Seite 163 kaum zu rechtfertigen: „So ist ein idealistischer Geistmonismus notwendiges Ergebnis, die konsequenteste Weiterführung der platonisch-neuplatonischen Gedankenwelt.“ Im Gegenteil! Die antike Philosophie ordnete immer das Sein dem Denken über; so kann man es noch bei Plotin *expressis verbis* bezeugt finden.

Auch würde eine gründliche historische Würdigung der geschichtlichen Voraussetzungen der Hegelschen Dialektik der Interpretation P. Coreths ein solideres Gewicht geben. Hegels spekulatives System, wie der gesamte deutsche Idealismus ist ohne Würdigung der im 17. und 18. Jahrhundert zerfallenden protestantischen Theologie und deren Vermischung mit gnostischen und theosophischen Reminiszenzen nicht denkbar, vor allem nicht ohne den dominierenden Einfluß Spinozas. Nur auf deren Hintergrund wird faßbar, daß der synthetisierenden Spekulation des deutschen Idealismus nicht in erster Linie ausschließlich „ontologische Probleme“ zu Grunde liegen, sondern das bei weitem folgenschwerere gnostische Prinzip: „Ästhetik ersetzt Moral“, und die bei weitem gefährlichere These Spinozas: „Das Böse ist notwendig“. Hierin, in dieser irrationalen Brutalität, ruht die eigentliche Treibkraft des deutschen Idealismus, der sich somit als verkrampter Immoralismus ausweist. Hegels Dialektik mit ihrem Notwendigmachen des Bösen stellt nur einen systematisierten Ausdruck des irrationalen deutschen Geschichtspantheismus dar. H. J.

**Blessing, Eugen, Das Ewige im Menschen.**  
Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers. Stuttgart 1954, Schwabenverlag. 136 S.

Bereits der Titel dieser Studie nimmt einen Buchtitel Max Schelers und damit die religionsphilosophische Grundkonzeption Schelers als Thema auf. Die Studie beabsichtigt, „die Konstitution von Sein und Geist überraschend aufhellende Konzeption herauszuarbeiten“ (7), wonach zum Zustandekommen einer echten Erkenntnis eine artverwandtschaftliche Zuordnung der Seinsweisen des Erkennenden und Erkannten notwendig sei, insbesondere auf dem Gebiete der Religion, der eine eigentümlich unmittelbare Erfassungsweise zugeordnet sei. Mit echter Begeisterung für das Werk Schelers bemüht sich der Autor darum, die Grundlagen der Schelerschen Gedanken klarer herauszuarbeiten, als sie bei Scheler selbst dastehen, um damit — wie er meint — eine Leerstelle in der traditionellen Lehre vom Gotterfassen auszufüllen. Der Grund-

gedanke der „Sphärenlehre“ besagt, „daß die Geisteswelt analog aufgebaut ist wie die Sinnenwelt, daß also so wie die Mannigfaltigkeit der materiellen Welt uns nur durch verschiedene kennnisnehmende Sinnesorgane zugänglich ist, so auch die Mannigfaltigkeit der geistigen Welt uns nur durch verschiedene kennnisnehmende Geistesorgane zugänglich ist“ (21). Darin sieht Blessing die Grundkonzeption der Schelerschen Erkenntnistheorie, weshalb es ihm wesentlich mit Scheler um die Frage geht, „ob es denn nicht verschiedene und verschiedengeartete subjektive Erkenntnisorgane und -funktionen gebe, die verschiedenen Sphären möglicher Realität zugeordnet sind“. Es wird also gefragt, ob es im Geiste außer dem Denken noch andersgeartete Erkenntnis- und Erlebnisorgane gebe, die nicht minder zur Erschließung von Realität befähigt und rechtmäßig berufen seien.

Scheler hält nun die Sphäre des Göttlichen für eine von anderen Seinssphären vollkommen verschiedene objektive Seinssphäre, die genau so zum Urgegebenen unserer Erkenntnis gehört wie etwa die Sphäre der Außenwelt, und die darum ebensowenig aus anderen Seins- und Erkenntnisphären abgeleitet werden kann, wie etwa die Welt der Töne durch gehörlose Wesen abgeleitet werden könnte aus der ihnen bekannten Welt der Farben und des Sehens. Weil das Göttliche eine völlig eigentümliche, vom anderen Sein aus unerfindliche Sphäre ist, darum ist es auch nur einer besonderen Kenntnismannigfaltigkeit zugänglich und gegeben. Diese Gegebenheitsart des Göttlichen ist ein Offenbarwerden, das wir im religiösen Akt gläubig aufnehmen. Religion, deren Gegenstand das absolute, heilige Göttliche ist, und Metaphysik, deren Gegenstand das absolut Wirkliche ist, betreffen zwar das gleiche, aber sie betreffen es auf verschiedene Weise. In Konsequenz dieser Auffassung meint Scheler, das Kausalprinzip sei zwar ein allgemeines, seinsgültiges Prinzip, führe aber darum doch nicht von der Welt zu Gott, sondern komme aus der Welt und verbleibe darum notwendig innerhalb einer unendlichen Reihe von Weltursachen, wenn nicht die im religiösen Akt allein erfahrbare Sphäre des Göttlichen aus dem religiösen Bewußtsein übernommen werde. Blessing übt an der zu weit gehenden Beschneidung der metaphysischen Erkenntnis Gottes bei Scheler Kritik, glaubt aber doch den Grundgedanken Schelers von der Eigenart der Sphäre des Göttlichen im menschlichen Geiste, die das Göttliche unmittelbar erschließe, annehmen zu sollen, denn „es kann doch gar nicht sein, daß alle religiöse Erkenntnis im Grunde auf mittelbares Schließen zurückgehen soll, mag dieses nun von welchen Gefühlen immer, die ja doch blind sind und erst Reaktionen des Erkennens, begleitet sein. Nur ein erkenntnistheoretisches Vorurteil kann der Grund einer solchen Erklärung sein“ (92). Vom religiösen



Akt, gesteht Blessing, habe Scheler nur wenige Elemente gesehen. Er selbst spricht von einem „seelischen Instinkt“, der dem Menschen Gott unmittelbar erschließe.

Es ist hier nicht möglich, zur These von Blessing, mit der er ringt, ohne ihrer völlig Herr zu werden, im einzelnen Stellung zu nehmen. Es ist ein Irrtum, wenn er meint, das „Ewige im Menschen“, die „Sphäre des Göttlichen“, wären der traditionellen Religionsphilosophie unbekannt geblieben. Es ist in dem enthalten, was die Scholastik als „appetitus innatus ad summum bonum“ behandelt hat. Hätte Blessing bisherige Analysen der „Unruhe zu Gott“ (vgl. meine „Psychologie des Gottesglaubens“, 1937) berücksichtigt, dann hätte sein Anliegen deutlicher hervortreten können, auch die Auseinandersetzung mit Scheler wäre klarer geworden.

Gänzlich fehlt bei ihm eine Kritik des Aktualismus von Scheler, welche bereits sehr treffend sein Freund Nicolai Hartmann („Das Problem des geistigen Seins“, 1949) begonnen hatte, ohne damit sich freilich wirklich von den Schlingen des Aktualismus befreien zu können. Scheler hat einen Aktualismus nicht nur gelehrt, sondern auch gelebt, was der letzte Grund dafür ist, daß er sich dem christlichen Gottesglauben wieder völlig entfremdete. Dietrich von Hildebrand spricht auf Grund einer Kenntnis aus „vielen Jahren enger Freundschaft“ von dem ungeheuren Durst, der Scheler zwang, immer neuen Eindrücken nachzujagen, von der Unfähigkeit, je im Besitz einer Wahrheit zu ruhen und aus ihr heraus zu leben, weshalb seinem Leben jede wahre Kontinuität fehlte. Bei dem Zwang, den Reichtum des eigenen Geistes zu versprühen, wurde ihm eine Hingabe an die sich im Schlaf immer wieder erneuernde Natur immer mehr unmöglich. José Ortega y Gasset sagt, sein großer Freund Max Scheler — „einer der fruchtbarsten Geister unserer Zeit, der in unaufhörlicher Ausstrahlung von Ideen lebte — starb, weil er nicht mehr schlafen konnte“, wobei er Scheler Beispiel für die heute oft anzutreffende Überwachheit nennt, die ein charakteristisches Symptom der geistigen Zeitlage ist. G. S.

**Osterwalder, Theodor, Die Philosophie Benedetto Croces als moderne Ideentheorie.** Bern 1954, Francke. 88 S.

Osterwalders „Versuch einer kritischen Stellungnahme“ verdeutlicht die philosophische Sterilität der Schule C. G. Jungs. Er stützt sich auf den Psychologismus, zu dem ein krasser Empirismus seltsam kontrastiert. Seine Kenntnisse in der Philosophiegeschichte sind bescheiden, denn er benutzt einen Spinozakkommentar Kirchmanns, um die psychologische Auffassung von der Philosophie zu demonstrieren. Sie besteht in der Vorstellung, die Philosophen seien Intuitionisten

und fänden somit alle grundlegenden Erkenntnisse in sich selbst, so Spinoza, die Scholastiker und natürlich Platon und Aristoteles — also nicht nur Croce und Hegel. Eine solche Auffassung ist in ihrer prinzipiellen Erweiterung nicht nur falsch, sondern mißversteht auch die Erkenntnistheorien des Idealismus wie des Realismus. Dem steht wieder das Dogma des Empirismus gegenüber: „Nur die Welt unserer empirischen Erfahrung ist wirklich im eigentlichen Sinn des Wortes“ (S. 59).

Apriorische Erkenntnisse gibt es nicht, das „Ewige“ ist „Menschenwerk“, der Mensch kann nur in „Symbolen“ denken, wir haben alle Maßstäbe selber gemacht und können uns nicht auf etwas Absolutes außer uns beziehen, keine einzige Erkenntnis führt zur Vorstellung einer sinnvollen Weltordnung, der Trieb nach Erkenntnis der Wirklichkeit ist eine Funktion des Kampfes ums Dasein, diese und ähnliche Leitsätze bilden die Voraussetzungen einer „Interpretation“ der Kategorienlehre Croces, die als irrationale Denkform der Ganzheit von der symbolischen Bedeutung der Zahl Vier her gesehen wird. Ihre Bedeutung reduziert sich auf ein „symbolisches Bild des langsamen Werdens einer universellen Persönlichkeit“, also auf das psychologische Bild möglicher subjektiver Motive. Dem entspricht eine Seinsvorstellung, die das Sein nur noch als Ausdruck des die Teile in sich vereinigenden Ganzen erblickt, „psychologisch“: als „allseitig entwickelte harmonische Persönlichkeit“.

Es verwundert nicht, einen „hochgemuten Pessimismus“ als einzige, dem Menschen der Gegenwart angemessene Haltung angepriesen zu sehen. Verwunderlich dagegen ist, daß der „Schweizer Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“ dem Buche zur Drucklegung verholten hat. R. R.

**Baumann, Willibald, Das Problem der Finalität im Organischen bei Nikolai Hartmann.** (Monographien zur philosophischen Forschung Bd. XVI) Meisenheim/Glan, Anton Hein KG.

Wenn eine moderne philosophische Dissertation wie die vorliegende in einer klaren, verständlichen Sprache geschrieben ist, dann darf dies gewiß zunächst lobend hervorgehoben werden. Dazu kommt, daß es dem Verf. gelungen ist, auch weithin zu großer sachlicher Klarheit sich durchzuringen. Verf. gibt in der Einleitung einen kurzen Aufriß der Stellung der Naturphilosophie im Gesamtwerk Hartmanns, erklärt, was H. unter Kategorie und Kategorialanalyse versteht, zeichnet kurz die Problemlage und zieht daraus die Folgerung für den sachgemäßen Aufbau seiner Dissertation. Der erste Hauptteil stellt treffend die Zurückweisung der Finalität im Organischen durch Hartmann und ihre Stel-

lung zu den möglichen teleologischen Betrachtungsweisen dar. Der zweite Teil bringt den positiven Lösungsversuch des Problems durch H. Jeder der beiden Hauptteile enthält auch sofort die kritische Stellungnahme des Verf. zu den Anschauungen H.s. Als Gesamtergebnis seiner Untersuchungen glaubt der Verf. buchen zu dürfen, einmal daß „die Gründe, die Hartmann für seine Ablehnung einer Finalität im Organischen angibt, einer kritischen Prüfung nicht standhalten. Die kategoriale Struktur des Finalnexus läßt eine teleologische Deutung des Lebensgeschehens durchaus zu; wir dürfen nur nicht die Finalität in der engen Begrenzung sehen, wie sie im menschlichen Bewußtsein gegeben ist“ (84). Zum zweiten ergebe eine kritische Prüfung, daß „wir noch weit davon entfernt sind, die Lebensgeheimnisse ohne teleologische Prinzipien zu verstehen“ (137). Bei aller Kritik aber übersieht Verf. die besonderen Verdienste Hartmanns um die naturphilosophische Forschung durchaus nicht (vgl. S. 139). — Daß eine Dissertation, auch eine überdurchschnittliche, wie es die vorliegende ist, noch Wünsche übrig läßt, ist selbstverständlich. So hätte ich gewünscht, daß der Unterschied zwischen Kategorie im Hartmannschen und im aristotelischen Sinn noch schärfer herausgestellt, die Schichtentheorie Hartmanns noch stärker beachtet worden wäre. Vielleicht hätte dazu Hartmanns Aufsatz „Aristoteles und Hegel (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus Bd. III Heft 1, 1923)“ noch einiges beitragen können. H.

**Huber, Gerhard, Die Stellung der Philosophie in der Gegenwart.** Eidgenössische Technische Hochschule, Kultur- und Staatswissenschaftliche Schriften, Heft 98. Zürich 1957, Polygraphischer Verlag AG.

Diese in Zürich gehaltene Antrittsvorlesung beklagt die soziologische Randstellung der Philosophie in der gegenwärtigen Welt und meint den Grund dafür in dem Umstand zu finden, daß seit Christus die Wahrheit auf Autorität und nicht mehr auf Einsicht gestellt ist (S. 10). Dadurch sei das Vertrauen und die Liebe zum Denken geschwunden (9). Aber so einfach und banal liegen die Dinge nun leider nicht; schon die unlegbare Rezeption aristotelischer, stoischer, neuplatonischer Motive im patristischen und mittelalterlichen Denken bliebe ja nach diesem Schema unerklärlich: wozu erst anfangen, wenn man am Ende doch scheitert? Vielmehr zog erst die pessimistisch-polemische Simplifikation der Reformatoren jenes Schicksal der Philosophie nach sich, das seinerzeit als durchaus angemessen und wohlverdient angesehen wurde, während es nunmehr beklagt wird — wobei eben schon dieser Umschlag ins andere Extrem sich selbst hinreichend richten dürfte. Denn nicht Autorität

als solche bringt das Denken zum Scheitern: credo ut intelligam heißt es doch —, sondern allein der theologische Kurzschluß, insbesondere die Ersetzung der *potentia ordinata Dei* durch seine angebliche *potentia absoluta*, an der man sich mancherorts, wenn auch nur spielerisch, schon um 1400 berauschte, und die den eigentlichen Nährboden aller späteren Irrationalismen darstellt, die im weiteren Verlauf der Vorlesung mit Recht beklagt, aber nicht ganz richtig eingeordnet zu sein scheinen. H. D.

**Tempels, Placide, O.F.M., Bantu-Philosophie.** Ontologie und Ethik. Heidelberg 1956, Wolfgang Rothe.

Als belgischer Missionar im Kongo machte der Verfasser leider nur zu oft die Erfahrung, daß das übliche Zivilisieren darauf hinausläuft, daß man das Menschliche viel zu kurz kommen läßt, wenn nicht sogar tötet. Christianisieren sollte aber heißen, gerade dieses Menschliche veredeln, in verwandelter Form hinüberretten, statt technische Fertigkeiten und völlig beziehungslos dazu dann auch noch den Katechismus lehren. An den „ontologischen Grundbegriff“ der Bantu, die Lebenskraft, ließe sich aber leicht das *abundantius vivere* der Schrift anschließen u. dgl. m. An diese sehr wichtige Anregung schließen sich noch einige interessante Zusätze an, u. a. ein Aufsatz über die innere Sprachform der Bantusprache von Ernst Dammann. H. D.

**Reidemeister, Kurt, Geist und Wirklichkeit.** Kritische Essays. Berlin 1953, Springer. 92 S.

Reidemeister versucht, von einem zwischen Existentialismus und Positivismus gelegenen und von ihm „kritisch“ genannten Ausgangspunkte her Grundzüge eines metawissenschaftlichen Philosophierens zu entwickeln. Wertvoll ist die Konfrontation der „Metakritik“ Hamanns und der analog gefaßten Ergebnisse der Metamathematik, was jedoch leider in der Andeutung stecken bleibt. Er geht dabei vom Prinzip der Autonomie des intuitiven Erkennens aus und bekämpft die Auffassung, das Denken sei apriorisch richtig. Seine Kritik ist (außer gegen Kant) vor allem gegen Heidegger gerichtet, wobei er jedoch die Gepflogenheit übernimmt, den Gegner nicht zu nennen, die Angriffe nicht zu belegen und das eigene Anliegen nur zu skizzieren. Allerdings werden diese Angriffe auf Heidegger und die Existenzphilosophie in einem eigenen Bande „Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie“ näher abgehandelt. Trotzdem entspricht die genannte Gepflogenheit durchaus dem Denkstil des inneren Monologs, wie ihn die Unbekümmertheit verrät, zwischen wissenschaft-

liche Essays literarische Feuilletons einzuschließen und es dem Leser trotz äußerlicher Klarheit und sogar Brillanz sehr schwer zu machen, den entwickelten Gedankengängen zu folgen. R. R.

**Speiser, Andreas, Elemente der Philosophie und der Mathematik.** Eine Anleitung zum inhaltlichen Denken. Basel 1952, Birkhäuser.

Philosophische Systematik soll mittels gewisser Operatoren zustande kommen; bei Platon sind das angeblich Sein, Eins, Negation. Dann wird dieses „Eins“ Fichtes absolutem Ich und Hegels absolutem Geist gleichgesetzt und die siebenteiligen Operatoren Fichtes (das Ich — das Nichtich — Synthese von Ich und Nichtich — Ich bestimmt durch das Nichtich [Theorie] — Ich bestimmend das Nichtich [Praxis] — Synthese von Theorie und Praxis — das Ganze und sein Resultat) und Hegels (Sein — Nichts — Werden — Entstehen — Vergehen — Kampf zwischen Entstehen und Vergehen — Dasein als Resultat) in einer etwas phantastischen Weise als für Philosophie und Mathematik konstruktiv hingestellt. H. D.

**Hoenen, P., S. J., De noetica geometriae originis theoriae cognitionis = Analecta Gregoriana,** vol. 63, series fakultatis philosophicae, sectio A n. 5. 1954, Romae apud aedes Universitatis Gregorianae.

Da es wegen des Angewiesenbleibens auf die Sinneserkenntnis unmöglich ist, Mathematik ausschließlich durch reine Axiomatik zu konstituieren, dürfte jeder Hinweis auf den Realbezug auch der Mathematik sehr verdienstlich sein; würde diese doch sonst zu einem unersten Schachspiel mit willkürlichen Begriffen entarten. Doch scheint der Verfasser zuweilen ein wenig über das Ziel hinauszuschießen. Bezeichnend, daß der Problembereich der projektiven Geometrie überhaupt nicht erwähnt wird, obschon doch in ihm die spezifisch-mathematische Methode viel klarer hervortritt als in der stets behandelten nichteuklidischen Geometrie. Dann hätte auch die Behauptung von der extensio als dem ausschließlichen Inhalt geometrischen Denkens modifiziert werden müssen. Die Mathematik abstrahiert gewiß vom Sinnlich-Zufälligen, aber in zweiter Stufe abstrahiert sie noch einmal von dem Inhalt des Ergebnisses der Abstraktion erster Stufe und erhält so nach dem Prinzip der Permanenz der formalen Gesetzmäßigkeit, mit projektiven gruppentheoretischen und anderen Methoden legitime, neue Vorstellungswelten, die nun eben doch nicht mit Produkten einer phantastischen Willkür gleichgesetzt werden dürfen. Trotzdem die euklidische Geometrie primum analogatum für die nichteuklidische

bleibt, trotz allen notwendigen Realbezugs der mathematischen Begriffswelt scheint doch die eigentliche Problematik der gesamten Mathematik mehr in den Operationen jener auf der zweiten Stufe funktionierenden imaginatio zu stecken. H. D.

**Poortman, J. J., Ochéma.** Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme I. Assen 1954, van Gorcum.

Eine sehr interessante, historisch reich belegte Studie über die Annahme verschiedener Formen von Materie: physisch, psychisch, pneumatisch. Ist nur Gott immateriell oder auch die Seele? Wenn ja, ist sie dann von subtiler Materie getragen oder in cartesischer Weise gänzlich materiefremd? In die Vorstellungswelt des hylischen Pluralismus gehören die antike Äthertheorie, der neuplatonische Lichtleib, die spiritus animales u.ä.m. H. D.

**Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico philosophicus.** Testo originale, versione italiana a fronte, introduzione critica e note a cura di G. G. M. Colombo S. J. Milano-Roma 1954, Fratelli Bocca-editori.

Eine sehr sorgfältige Ausgabe des bekannten logistischen opusculum mit zahlreichen Anmerkungen, einer 131 Seiten langen Einleitung und einer Bibliografia Wittgensteiniana. H. D.

**Collingwood, R. G., Denken.** Eine Autobiographie. Eingeleitet von H. G. Gadamer. Stuttgart 1955, Koehler.

Der 1943 verstorbene Philosoph, eine Autorität auf dem Gebiet der britischen Archäologie, legt hier die biographische Basis seiner Geschichtsphilosophie dar. Radikal historisches Denken sollte als Korrektiv aller metaphysischen und politischen Systematik fungieren: Geschichte wird somit als philosophisches Problem ernstgenommen. Die mit jeder radikalen Methode gegebene Einseitigkeit scheint aber selber nicht auch hinreichend zum Problem geworden zu sein. Man lese deshalb zusätzlich zu der ein wenig zu positiv eingestellten Einleitung Gadamers „Die Kritik von Errol Harris“ im ersten Kapitel seines „Nature, Mind and Modern Science“ (London 1954). H. D.

**Ehrlich, Walter, Metaphysik.** München 1955, Max Niemeyer. 128 S.

Ehrlich strebt, eine wesensmetaphysische Position zu gewinnen, um von ihr aus den Ertrag der kategorialen Metaphysik zu verarbeiten, um vom Mythos über Religion und kategoriale Meta-

physik zu einer neuen Wesensmetaphysik zu gelangen. Die Begegnis mit dem Dämonischen und dem Göttlichen ist dazu notwendig. Durch das Karma, die Bedingung der Geschichtlichkeit, bahnt sich eine neue Schicht im Menschen an. Spekulatives Bewußtsein entwickelt sich, wenn sich die Person auf dem Wege zum wahren Selbst befindet. Wer aber dieses sieht, kann auf der unspekulativen Position der Religion nicht stehen bleiben. Für die Ewe, die höchste Stufe der Zeitlichkeit, ist Sorge zu tragen. Unter Ausschaltung von Occultismus, Jenseitsreligion und idealer Vorstellung soll eine neue Ebene betreten werden. Das Werk als erster transversaler Vorstoß des Menschen überragt alle geistigen Arbeiten. Um es zu schaffen, muß man Personwesen und historische Persönlichkeit überwinden und die Religion der Personalität erreichen. Zum Schaffenden kommt dann die Gegenwart des transhistorischen Geistes, und damit wird zwar nicht eine transzendente, aber eine transzendente Zwischenschicht erreicht. In dem Werk muß die Tendenz auf eine höhere Menschengemeinschaft verankert sein, deren Grund eine neue transerotische Liebe dualer Art ist. Damit das Ich in der spekulativen Selbstreflexion ein Selbst werde, ist Kontakt notwendig. So wirkt die höhere Gemeinschaft konstruktiv, und Unsterblichkeit wird im Prinzip möglich, denn das Wesentliche ginge nicht verloren. Die Ewe aber ist die große Gegenwart des menschlichen Geistes.

Die Heraushebung der Bedeutung des schöpferischen Werkes ist erfreulich. Die Ausführungen aber involvieren im einzelnen, abgesehen von dem Mißverstehen des Religiösen, manches Fragwürdige. Auch verdrießt ein unbescheidener Unterton bei kritischen Auseinandersetzungen.

G. K.-F.

### Husserl, Edmund, **Erfahrung und Urteil.**

Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Hamburg 1954, Claassen.

Es sei hiermit auf die zweite unveränderte Auflage jenes Werkes verwiesen, das Landgrebe seinerzeit im Auftrage Husserls aus stenographischen Vorlesungstexten und fragmentarisch skizzierten Analysen zusammengestellt hatte. Es enthält einige Versuche zur phänomenologischen Begründung der Logik; z. B. den Hinweis darauf, daß Negation in ihrer Urgestalt bereits in der vorprädikativen Sphäre auftritt, nämlich in der Erfahrung der enttäuschten Erwartung (S. 94 ff.). Ob damit die Negation erschöpfend analysiert ist, ist eine andere Frage, zumindest wird an solchen Beispielen der Zusammenhang zwischen Phänomenologie und Existenzphilosophie deutlich. Auch sind von aller standpunktlichen Kritik abgesehen die Erörterungen so

wichtig und anregend, daß es angebracht sein dürfte, auch auf eine unveränderte Auflage noch einmal hinzuweisen.

H. D.

### Messner, Johannes, **Ethik.** Kompendium der Gesamthetik. Innsbruck 1955, Tyrolia.

Wie im Vorwort vermerkt wird, stellt dieses Kompendium auf über 500 Seiten eine lehrbuchartige Zusammenfassung dessen dar, was der gleiche Verfasser in aller wünschenswerten Deutlichkeit in seinen vorausgehenden Werken „Kulturethik“ und „Naturrecht“ dargelegt hatte. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß nur Studenten es lesen sollten — es dürfte auch so manchem anderen höchst nützlich sein. H. D.

### Die Problemgeschichte der Logik.

„Zuerst collegium logicum“ war einmal eine selbstverständliche Forderung für das Philosophiestudium. Merkwürdigerweise haben die Philosophiehistoriker diese Mahnung kaum beachtet, denn die Logik ist im allgemeinen sehr stiefmütterlich von ihnen behandelt worden. Blindlings nahm man die Behauptung Kants für bare Münze, daß die Logik seit ihrem Begründer Aristoteles keinen Schritt vorwärts und rückwärts getan habe. Ja weitgehend konnte man nicht einmal die Logik des Aristoteles genau und benutzte dann als Maßstab für die historische Betrachtung der Logik die dekadente Logik von Port Royal oder die „unkontrollierbar hochstehende“ Logik von Hegel. Symptomatisch für diese Haltung ist die vierbändige Geschichte der Logik von Carl Praplt, übrigens die einzige dieses Umfanges. Abgesehen davon, daß das 1855 bis 1870 erschienene Werk völlig veraltet ist, enthält es eine solche Fülle von Vorurteilen und tendenziöser Polemik, daß es für ernsthafte Studien leider ausscheiden muß.

In den letzten Jahrzehnten aber erschienen zahlreiche logisch wie historisch gut fundierte Untersuchungen zu Einzelproblemen der Geschichte der Logik. I. M. Bochenski, der selbst an diesen Forschungen führend beteiligt ist, hat es nun unternommen, auf Grund des gegenwärtigen Standes der Forschung eine neue Geschichte der Logik zu schreiben<sup>1</sup>. Er strebt dabei nicht möglichst lückenlose historische Vollständigkeit an, sondern hebt die jeweils entscheidenden Probleme der Logik heraus und belegt die dafür gefundenen Lösungen durch ausführliche Zitate, eine Methode, die eine souveräne Literaturkenntnis voraussetzt, um die wirklich

<sup>1</sup> I. M. Bochenski, Formale Logik, in: Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen. Freiburg/München 1956, Karl Alber. XV und 640 S.

entscheidenden Texte bieten zu können. Und B. besitzt diese Kenntnis in eminentem Maße! Und er stellt dabei keineswegs nur die Ergebnisse fremder Forschung dar, wie er es in übergroßer Bescheidenheit im Vorwort darstellt, sondern hat zahlreiche Texte selbst Handschriften aufgestöbert und sorgfältig logisch analysiert. So kann er allein eine gut gegliederte Bibliographie von 71 Seiten bieten! Dazu helfen auf 48 Seiten vier gründliche Register, die Fülle der in diesem Standardwerk zusammengetragenen Forschungsarbeit zu erschließen.

Neben der problemgeschichtlichen Anlage ist das Werk dadurch charakterisiert, daß B. sich auf die formale Logik beschränkt, also die in der traditionellen Logik aufgetretenen Wucherungen und Überfremdungen erkenntnistheoretischer, psychologischer, methodologischer und ontologischer Art nicht berücksichtigt. Um so klarer kommt dafür die Entfaltung der echten formal-logischen Probleme und ihrer Lösungsversuche zum Ausdruck. Die wichtigsten Folgerungen, die sich aus der Gesamtentwicklung ergeben, nimmt B. in einem ersten Abschnitt vorweg: Die Logik hat keine kontinuierliche Entwicklung gehabt, sondern liegt in vier relativ selbständigen Gestalten vor, der antiken, der scholastischen, der modernen logistischen, die er etwas mißverständlich die „mathematische“ nennt, und der indischen, die von den ersten drei völlig unabhängig ist. Bestimmte grundlegende Probleme kehren in jeder der Gestalten wieder, doch die Art der Darstellung und der benutzten Sprache sind sehr verschieden. Sehr interessant ist hier vor allem die bisher kaum bekannte indische Logik, die zunächst rein intensional ist und erst sehr spät extensionale Ansätze bietet. Aber auch bei der antiken und vor allem bei der scholastischen Gestalt der Logik bringt B. viele überraschende neue Ergebnisse. So wird z. B. erhellt, daß Theophrast eine völlig andere Modallogik entwickelt als sein Lehrer Aristoteles, daß Albert von Sachsen bereits Quantoren kennt, daß fast sämtliche Gesetze des Aussagenkalküls, die die *Principia Mathematica* bringen, auch schon in der Scholastik einmal bekannt waren usw. Die Scholastik birgt überhaupt noch viele unbekannte logische Schätze, die es noch zu heben gilt. Innerhalb jeder der Gestalten gibt es einen Fortschritt bei der Formulierung und Lösung der Probleme. Ob aber eine spätere Gestalt der Logik als ganzes einen Fortschritt gegenüber der früheren darstellt, bleibt beim gegenwärtigen Stand unseres Wissens problematisch, wenn auch die gegenwärtige Logik in ihren Kalkülen die technisch perfektioniertesten Hilfsmittel besitzt. Um so erstaunlicher ist die Leistung früherer Denker, die ähnliche Ergebnisse ohne dieses Rüstzeug erzielten!

Überraschen wird, daß B. der gesamten traditionellen Logik, die er etwas mißverständlich

die „klassische“ nennt, der Zeit also zwischen etwa 1450 und 1850, nur 10 Seiten widmet. Er wertet sie nicht als eigene Gestalt, sondern lediglich als eine Übergangsperiode. Das wird verständlich, wenn man beachtet, daß er einmal eine Problemgeschichte bieten will und zum andern nur die formale Logik berücksichtigt. Und auf dem formal-logischen Gebiet hat diese Zeit wirklich kaum neue Probleme zu bieten (das erklärt wohl auch Kants eingangs erwähntes Vorurteil) — sie verwässert höchstens alte Probleme und entstellt sie psychologistisch und erkenntnistheoretisch. Weder die transzendente Logik Kants noch die „Logik“ Hegels haben in einer Geschichte der formalen Logik etwas zu suchen. Aber vielleicht verdiente doch die in England entstandene Inversion, wie sie sich z. B. bei W. E. Johnson findet, oder die Existenztheorie des Urteils von F. Brentano erwähnt zu werden oder auch J. N. Keynes. Graphische Hilfsmittel für die Syllogistik finden sich schon vor Leibniz 1555 bei Ludwig Vives, 1614 bei Alstedius, 1616 bei Johann Christoph Sturm. Aber es ist wohl selbstverständlich, daß ein einbändiges Werk weder die Probleme alle noch vollständig behandeln kann. B. schließt deswegen auch die mathematische Gestalt der Logik mit der Begründung der dreiwertigen Logik 1920 durch Lukasiewicz ab, obwohl gerade die letzten dreißig Jahre eine stürmische Weiterentwicklung der Logistik gebracht haben (von der er nur den Gödelschen Satz noch bringt). Aber man kann B. wohl auch darin beipflichten, daß wir noch nicht genügend Abstand gewonnen haben, um die Probleme der letzten Generation bereits von der Warte des Historikers betrachten zu können.

Sehr unbequem dürfte das Buch für eine kleine Gruppe von Philosophen sein, die mit der dürftigen traditionellen Logik aufgewachsen sind und nichts mehr dazu gelernt haben, so daß sie aus ihrem verengten Gesichtswinkel gegen jede andere Form der Logik, insbesondere ihre logistische Gestalt, nur voller Vorurteile polemisieren können. Aus B.s Werk wird klar, daß sich die Logistik inhaltlich gar nicht grundsätzlich von der antiken und scholastischen Gestalt unterscheidet, wohl aber durch ihre Darstellungsmittel und ihr formales Rüstzeug. Sie ist einfach die konsequente moderne Fortentwicklung der Logik. Der Philosoph kann deswegen ebensowenig an ihr vorübergehen wie der Physiker etwa an der Quantentheorie. Die Lektüre der mathematischen Gestalt in B.s Werk kann allerdings nicht das Studium der Logistik ersetzen, setzt vielmehr dessen Kenntnis in den Grundzügen voraus. Als Hilfsmittel dafür sei auf B.s „Grundriß der Logistik“ hingewiesen.

Ganz abgesehen davon, daß B.s „Formale Logik“ die einzige Problemgeschichte, ja die einzige moderne Logikgeschichte von diesem Umfang überhaupt ist, rechtfertigen die Fülle des verarbeiteten Materials und seine logisch

wie historisch präzise Verarbeitung, dies Werk als das Standardwerk der Geschichte der Logik zu bezeichnen, an dem heute wie in absehbarer Zukunft kein Philosoph und Mathematiker vorübergehen kann. Ja, niemand, der sich mit der Geschichte des menschlichen Geistes befaßt, sollte dies Werk übersehen, denn die Logik, wie sie in diesem Buch offenbar wird, ist eine der großartigsten Schöpfungen des menschlichen Geistes.

A. M.

**Antweiler, Anton, Das Problem der Willensfreiheit.** Eichstätter Studien. Freiburg 1955, Herder. 204 S.

Die Frage nach der Freiheit wird richtig umgrenzt und in ihrer regionalen Verschiedenheit gesehen an Hand des Schichtenaufbaus der menschlichen Natur. Die wirtschaftliche, politische, wissenschaftliche und religiöse Freiheit sind der Rahmen der Personfreiheit. Deren Spielraum und Spannungsfeld liegt in der Schichtenüberlagerung von Leib und Geist, des Ichs und der Anderen, von Innen und Außen, von Ich und Gott. So ist „Freiheit ein Verknüpfen von Schichten durch Handlung“ (S. 188). Freiheit hört auf, „sobald die Verschiedenheit der Schichten innerhalb der Gesamtwirklichkeit aufgehört. Dann gibt es keine Verknüpfungsmöglichkeit mehr; dann ist also eine Person sinnlos“ (S. 191).

Die Frage nach der Freiheit ist damit anthropologisch festgemacht im Tätersein der Person. „Freiheit ist die Weise der Person, Werte zu verwirklichen“ (S. 133). Sie ist somit innerster Ausdruck des Personseins, die Grundeigenschaft der Handlung, des Tuns einer Person. „Der Mensch ist nicht frei, sofern er ist, sondern sofern er handelt“ (S. 40). Was das Buch gerade angesichts solcher Formulierungen an Aktualität vermissen läßt, ist die kritische Auseinandersetzung mit der Anthropologie Arnold Gehlens und der existenzialphilosophischen Freiheitsdialektik Jean Paul Sartres.

E. H.

**Meßner, J., Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik.** Innsbruck-Wien-München 1954, Tyrolia. 681 S.

Wahrscheinlich ist die „Kulturethik“ (neben dem „Naturrecht“) das bedeutendste Werk des großen Wiener Sozialwissenschaftlers. Auch in ihr beweisen sich alle Vorzüge seiner Betrachtungsweise der sozialen Phänomene: die Klarheit der Sprache, die sehr genaue und eindringliche Darstellung aller zum Thema gehörigen Probleme, die souveräne Diskussion der gesamten einschlägigen Literatur, wobei immer wieder die minutiöse Kenntnis des angelsächsischen Schrifttums hervorgehoben werden muß. Zu die-

sen Vorzügen der präzisen wissenschaftlichen Analyse tritt die Kraft der Zusammenschau, die sich auf die unvergänglichen Prinzipien der klassischen (vor allem thomistischen) Soziallehre gründet.

Meßners Kulturethik ist eine großartige Sozialethik, die auf dem entscheidenden Gedanken aufbaut, der universale und der soziale Humanismus bildeten eine Einheit, woraus sich die grundsätzliche Ablehnung des liberalistischen Individualismus einerseits und des marxistischen Kollektivismus andererseits ergibt. Sie wird eingeleitet durch eine Prinzipienethik, in welcher die sittlichen Tatsachen, die sittliche Wahrheit, Ordnung und Erkenntnis in allen Einzelfragen betrachtet werden. Im folgenden Buche, das die Persönlichkeitsethik anschließt, handelt Meßner von den Grundpflichten, Grundtugenden, Grundgütern und Grundsituationen des heutigen Menschen, die ihm begegnen, wenn er sich als sittliche Persönlichkeit erfüllen will. Schon hier, aber noch mehr in der eigentlichen Kulturethik, in der die Kultur als Lebensform, Ordnung und Aufgabe betrachtet wird, erweist sich Meßner gegenüber allem irrationalistisch-pessimistischen Gerede über „Kulturdekadenz“ und „Vermassung“ als unbeirrbarer und klarblickender Beobachter, der nicht der emotionalen Überschätzung der ebenso emotionalen „Massenseele“ verfällt, sondern sehr klar und nüchtern ausspricht, daß der Mensch „nie das geistig völlig typisierte und standardisierte Wesen“ sei, „das das viele Geschreibe über den Massenmenschen bevölkert, sondern immer der Einzelmensch mit Verstand und Gewissen“. Die Erfahrungswirklichkeit zeigt uns, daß „bei der Bildung der öffentlichen Meinung in der heutigen Gesellschaft der Durchschnittsbürger keineswegs das Stimmungswesen ohne Verantwortungsbewußtsein und Urteilsfähigkeit ist, zu dem er so oft herabgewürdigt wird“. Der Wiener Ethiker hält sich also von der sentimentalischen Massenfurcht der romantischen „Kulturkritik“ wie der demagogischen Massenvergötzung des historischen Materialismus gleichweit entfernt. Eines der Hauptverdienste seines schönen Werkes liegt darin, daß er uns eine Methode angibt, um Phänomene klar und sachlich zu sehen, deren Betrachtung durch eine Überwertung der Leistungen Le Bons (von Ortega y Gasset zu schweigen) in gefährlicher Weise radikalisiert wurde. Dazu hat natürlich der unmittelbare Eindruck der jüngsten Vergangenheit beigetragen, der aber mehr gegen die Deutschen als gegen die Massen beweist. Meßner definiert die Masse sehr sachlich als „die in ihrer Haltung (Urteil und Handeln) durch möglichst unmittelbar erreichbare Nutzwerte bestimmte Menge“. Das entscheidende Kennzeichen ist also ein Wertverlust, der mehr aus geistig-sittlichen als aus ökonomisch-technischen Motiven heraus zu erklären ist. Im Gegenteil, die ökonomisch-technische

Entwicklung hat nach Meßner das Verantwortungsbewußtsein in vieler Hinsicht gefördert, er nennt ausdrücklich das „team-work“. Sehr deutlich treten bei ihm die religiösen Ursachen des Wertverlustes hervor, die den praktischen Materialismus der Massen begünstigt haben. Meßner warnt schließlich vor den Folgen eines „Sozialdeterminismus“, der auch Anhänger der „philosophia perennis“ dazu bewegt, die Schuld für alle Erscheinungen des Massenzeitalters bei den „Verhältnissen“ anstatt beim Geiste selbst zu suchen. R. R.

**Burghardt, Anton, Eigentumsethik u. Eigentumsrevisionismus.** Vom Abfindungslohn zum Miteigentum. München 1955, Max Hueber, XI, 238 S.

In dem vorliegenden Werk, das als 10. Band des Handbuchs der Moralthologie (Hrsg. Prof. Dr. Marcel Reding, Graz) erschienen ist, wird in umfassender, sehr gewissenhafter und gründlicher Untersuchung der ganze Komplex von Fragen behandelt, der mit Begriff und Wesen des Eigentums, insbesondere an Produktionsmitteln im Zeitalter der industriellen Gesellschaft, verbunden ist. Dabei geht es dem Verfasser nicht um eine volkswirtschaftliche, sondern um eine spezifisch ethische Problemstellung. Aus diesem Grund verzichtet er bewußt auf eine Diskussion etwa der Zusammenhänge des Themas Eigentum mit dem Fragenkreis Vollbeschäftigung, geht auch nicht näher auf technische Einzelheiten wie z. B. die Ertragszurechnung ein, eben um den Rahmen seiner Zielsetzung nicht zu weit zu spannen. Dieser Rahmen ist ja ohnehin weit genug. Erstreckt er sich doch auf alle jene Beziehungen, welche die Eigentumsinstitution mit der Nationalökonomie, der Wirtschaftsgeschichte und der Betriebswirtschaftslehre unter sozial-ethischem Aspekt verbindet. Denn immer sind es die Prinzipien der Ethik, näherhin der christlichen Ethik, unter denen das Eigentum und seine Funktionen betrachtet, immer sind es die Axiome und Maximen des natürlichen Sittengesetzes, von denen her der ganze Problembereich aufgerollt und einer klärenden Lösung entgegengeführt wird. Der Verfasser, dessen eingehende Sachkenntnis sowohl aus dem klaren, systematischen Aufbau als auch aus der übersichtlichen, gut gegliederten Abhandlung des so umfangreichen Stoffes spricht, ist sich dabei freilich völlig im klaren, daß, wie er eingangs ausdrücklich betont, die soziale Frage an sich unlösbar ist. Dennoch zeichnen sich Entwicklungslinien der sozialen Ordnung ab und mit ihnen ein Wandel des Eigentumseffektes und der Eigentumsfunktion in der neuzeitlichen, einer fortschreitenden Technisierung überantworteten Gesellschaft. Jene Änderung des sozialen Gefüges nämlich, wie sie sich seit dem Heraufkommen des Maschinenzeitalters im 18. und 19. Jahrhundert

bis auf unsere Tage vollzogen hat, warf mit dem Ruf nach einer neuen sozialen Ordnung, mit allen sozialen Reformbestrebungen und tatsächlichen Sozialreformen immer auch die Eigentumsfrage und die Frage einer Eigentumsethik als Sonderfall der Sozialethik und Kernpunkt einer Wirtschaftsethik mit auf. Darum schneidet das vorliegende Werk nach abgeschlossener Betrachtung der Zusammenhänge von Eigentum und sozialer Ordnung in konsequenter Verfolgung des gestellten Themas die gerade jüngst so viel diskutierte Frage des Miteigentums an, seiner Vorformen sowie seiner besonderen Ausprägung in Gewinnbeteiligung und Mitbestimmung. Auch die Ergebnisse syndikalistischer Experimente und das Verhältnis von Unternehmer, Unternehmerfunktion und Miteigentum erfahren zusammen mit den „Human relations“ eine ihrer Bedeutung entsprechende Behandlung. Mit Dank, dies sei last not least noch erwähnt, vermerkt der Leser das ausgezeichnete Literaturverzeichnis in Verbindung mit den reichhaltigen Quellenangaben und zahlreichen Fußnoten im Text sowie ein sehr brauchbares Schlagwortregister am Schluß des empfehlens- und lesenswerten Buches. E. H.

**Windischer, Hans, Geist und Bildung.** Jugendprobleme der Gegenwart. Innsbruck-Wien-München 1953, Tyrolia. 259 S.

Obwohl weder Kulturphilosophie noch Pädagogik im eigentlichen Sinne, ist die vorliegende Arbeit des namhaften Gelehrten dennoch viel mehr kultur- und existenzphilosophisch als pädagogisch orientiert. Sie richtet sich nicht, wie der wohl etwas irreführende Untertitel vermuten lassen könnte, in erster Linie an Lehrer, Erzieher, Psychologen, Richter, Ärzte oder an alle sonst, die es in der Praxis mit den Fragen, Problemen und Nöten der Jugendlichen zu tun haben, sondern sie geht an Hand der abendländischen Geistesgeschichte dem Spiel und Widerspruch von Geist und Bildung nach. Gleichwohl werden auch Praktiker und Pädagogen mit Gewinn zu diesem anspruchsvollen und nicht immer leicht zu lesenden Buch greifen, um den Weg zur Tiefe der jugendlichen Seele, den sie stets aufs neue zu suchen bestrebt sein müssen, in seinen metaphysischen Perspektiven zu durchdenken. So gliedert sich das Werk in logischer Konsequenz in zwei Abschnitte: Nach der eingangs herausgearbeiteten Problemstellung befaßt sich der erste Teil zunächst mit philosophischen Grundlagen von Geist und Bildung, nämlich mit der Wissensbildung, der Daseinsproblematik aus existenzphilosophischer Sicht und schließlich mit den Schwierigkeiten persönlicher existentieller Entscheidung, insbesondere mit der Wahl des Vorbildes. Die Ergebnisse, zu denen der Verfasser dabei kommt, bilden dann den natürlichen Ausgangspunkt für eine philosophische

Erhellung der jugendpsychologischen und pädagogischen Seite des so komplexen Themas. Darum werden in den beiden ausführlichen Kapiteln dieses zweiten Hauptabschnittes die Veränderungen im Bildungsleben des Jugendlichen aufgezeigt und die Folgen des Wissenspragmatismus unserer Zeit sowie das gestörte Lebensgefühl des Jugendlichen einer eingehenden Betrachtung unterzogen.

Im ganzen gesehen wird so das Buch zum bereiten Zeugnis des tiefsten und letzten Grundes aller Bildungsbewegung, nämlich der immerwährenden Unruhe des menschlichen Geistes.

E. H.

**Cohn, Georg, Existenzialismus und Rechtswissenschaft.** Basel 1955, Komm.-Verlag Helbing & Lichtenhahn. 191 S.

Der Verfasser, Mitglied des Ständigen Internationalen Schiedsgerichtshofs im Haag, setzt sich im vorliegenden Buch auseinander mit dem Verhältnis der Rechtswissenschaft zum konkreten Einzelfall, mit der Brauchbarkeit gesetzlicher Bestimmungen, Definitionen und Normen für die praktische Rechtsprechung, ja in einem tieferen Sinn geht es ihm um die Tragbarkeit eines Systems von Normen überhaupt, nicht nur in der Rechtssphäre, auch in der Moral, auch in der Logik. Es geht ihm, weit entfernt von irgendeiner Beziehung der Jurisprudenz zum Existenzialismus im üblichen philosophischen Sprachgebrauch, einfach um die Frage, ob grundsätzlich, besonders im Rechtsleben, ein konkreter Einzelfall einer bestehenden oder gegebenen Norm subsumiert werden könne und dürfe. Der Verfasser verneint diese Frage. Seine Begründungen hierfür allerdings sind weder klar noch logisch stichhaltig. Jene irriige Ansicht, welche gegenüber jeder normativen nur eine sogenannte Situationsethik gelten lassen will, wird hier kurzweg auf die Rechtsfindung übertragen und als ganz neuer Weg einer zukünftigen Rechtsprechung empfohlen. Jede Rechtswissenschaft bisheriger Prägung wird ebenso für überflüssig und verfehlt erklärt wie das begriffliche Denken der Juristen, jede Unterordnung eines Einzelfalles unter eine juristische Norm als Begriffsjurisprudenz abgelehnt. An ihre Stelle soll eine je besondere Beurteilung des jeweils einmaligen, sich nie wiederholenden Falles treten. Nun hat es aber die Rechtswissenschaft, was auch einem Nichtjuristen durchaus einsichtig sein dürfte, nicht etwa mit der Historizität eines Ereignisses, sondern mit dessen juristischer Relevanz zu tun, mit typischen Fällen also, für deren Beurteilung der Gesetzgeber dann ohnehin Spielraum (etwa Strenge der Auslegung, Strafmaß u. dergl.) je nach der konkreten Situation zuläßt und vorsieht. Was aber ein Geschehnis zum Rechtsfall, was den Kaufvertrag zum Kaufvertrag, den Mord zum Mord macht, gibt eben die vom Verfasser

so vielgeschmähte Norm an. Sonst könnte niemand entscheiden, ob ein solches Vorkommnis der Rechtssphäre oder der Zahnmedizin zuzuordnen ist.

Der Verfasser übersieht keine Gelegenheit, seine, leider unzureichenden philosophischen Kenntnisse und seine etwas abstrusen Erkenntnisse an den Mann zu bringen. Seine mit dem Thema nicht im geringsten zusammenhängenden Darlegungen über Religion, Moral, Gesellschaftsentwicklung, biogenetisches Grundgesetz, Seelenleben, Psychoanalyse u. dergl. zeugen nicht etwa von großer Sachkenntnis. Und was er sich dabei an logischen Kurzschlüssen, falschen Interpretationen philosophischer Lehrmeinungen, verworrener Ausdrucksweise und völlig verfehelter Kritik leistet, ist derart, daß man jedem von der Lektüre des Buches nur abraten kann. So wird etwa mit der „Begriffsjurisprudenz“ auf S. 98 das begriffliche Denken überhaupt mitsamt der aristotelischen Logik als hinfällig, ja abschafenswert erklärt, was aber den Verfasser nicht hindert, bereits auf S. 109 eben diese Logik den Einwendungen etwaiger Gegner eines solch absurden Rechtsexistenzialismus abzuspochen. Wenn jemand Lust hat, eine Musterkollektion von Begriffsverwirrung und von Mißverständnissen aus der Geistesgeschichte kennenzulernen, mag er getrost zu dem genannten Buch greifen. Er wird voll auf seine Rechnung kommen. E. H.

**Davitt, Thomas E., S. J., The Nature of Law.** London 1951, Herder Book Co.

Der Begründung des Gesetzes aus dem Willen (Heinrich von Ghent, Duns Scotus, Occam, Gabriel Biel, Alfonso de Castro, Franciscus Suarez) wird die aus der Vernunft (Albertus Magnus, Thomas, Cajetanus, Dominicus Soto, Bartholomaeus Medina, Robertus Bellarmino) gegenübergestellt. Der Willensprimat soll das Freiheitsphänomen retten, wobei aber darauf hingewiesen wird, daß moralische Notwendigkeit nicht auch aus dem Willen stammen könne (wie bei Kant), sondern nur aus Gott, aber so, daß auch Gottes Wille als causa efficiens nur physische, nicht moralische Notwendigkeit auferlegen könne. Verfasser entscheidet sich daher für die thomistische Vernunftlösung, was im übrigen auch schon hinreichend durch die jeweiligen Konsequenzen für die Begründung des Strafrechts nahegelegt wäre. Eine sehr brauchbare historische Einleitung in ein stets aktuelles Problem, das nur durch Romantik und Irrationalismus künstlich unterdrückt wurde. H. D.

**Kretschmer, Wolfgang, Psychologische Weisheit der Bibel.** Urbilder des Seins und Werdens im biblischen Schöpfungsbericht. (Dalp-Taschenbücher 317) München 1955, Lehnen. 198 S.



Gestützt auf Schelling, Boehme, Heidegger, Jung u. a. bemüht sich K., den Mythos der Bibel nachzuzeichnen, der die tragende Mitte der Schrift darstellt, um von der Mythosschwelle in die verschiedenen Dimensionen der geschichtlichen Existenz hinainzuführen. Der Mythos erscheint nur, wenn die menschliche Person ihrem Lebensgrunde begegnet. Er steht in geschichtlicher Dimension, ist relativ zur Natur und kann seine eigene Überwindung herstellen. Der Naturmythos strebt zum Kulturmythos, dieser zum Geschichtsmythos. Mythische Bilder sind, sofern sie echte Symbole sind, Fenster zur Transzendenz. — Der Schöpfungsbericht und das NT, die vor allem den Stoff der Untersuchung liefern, stehen nach K. der Lebenserfahrung des modernen Menschen näher, als dies die konfessionelle Diskussion vermuten läßt.

Was nun K., ausgesteuert mit dem Begriffswerkzeug Jungs, in seinem Bestreben, die Bibel psychologisch zu interpretieren, aus den biblischen Worten herausdeutet, wie z. B. der Nachweis des abwechselnden Betonens des männlichen und des weiblichen Prinzips in der Bibel und die Annahme einer geschlechtlichen Polarität auch in Gott, wird den Leser wahrscheinlich nicht immer überzeugen. G. K.-F.

**Hessen, Johannes, Der Sinn des Lebens.**  
4. Auflage. Münster 1955, Aschendorff.

Das Buch geht auf Vorlesungen und Radiovortrüge aus der Zeit von 1931/2 zurück: es wendet sich also an weite Kreise, arbeitet daher wohl auch ohne präzise Unterscheidungen. „Werde ein wertvoller Mensch!“ Dabei werden aber Formulierungen der deutschen Klassik (Kants guter Wille, S. 32, der sich bekanntlich selber das Gesetz gibt; Goethes Frommsein, S. 48, das nicht weniger unbestimmt sein dürfte) den christlichen verdächtig nahegerückt. H. D.

**Fries, Heinrich, Die Kirche als Anwalt des Menschen.** Stuttgart 1954, Schwabenverlag.

Anliegen dieses sympathischen Büchleins ist nicht nur der Aufweis der *credibilitas rationalis*, sondern auch zu zeigen, wie heilsam die Glaubensverkündigung gerade in einer totalen Arbeitswelt sich auszuwirken vermag. „Daß der Autonomismus des Menschen zur Zerstörung des Menschen führte, — langsam, aber stetig und unaufhaltsam —, ist heute durch den Verlauf der Geschichte, deren Zeugen wir sind und in der nun anhebenden ‚Nachneuzeit‘ wohl den meisten klar geworden. So war der angebliche Kampf der Kirche gegen den Menschen in der Neuzeit eigentlich ein Kampf für ihn“ (S. 159).

H. D.

**Natzmer, Gert von, Lebensgeheimnisse der Natur.** Berlin 1952, Safari Verlag.

Das anregende, mit prächtigen Bildern ausgestattete Werk macht in erzählender Form mit den Gestalten des Tier- und Pflanzenlebens bekannt, ohne daß, wie man vom Verfasser vielleicht erwartet hätte, naturphilosophische Probleme angeschnitten werden. J. H.

**Radin, Paul, Gott und Mensch in der primitiven Welt.** Zürich 1953, Rhein-Verlag. 436 S. sFr 16.50.

Das vorgelegte Buch stellt eine vom Autor revidierte und erweiterte Ausgabe des amerikanischen Originalwerkes „The World of Primitive Man“ dar. Seine Aufgabe, die es sich gestellt hat, ist die Darstellung der Kulturen der primitiven Völker in ihren rationalen und positiven Leistungen, wohingegen die negativen und irrationalen Züge, die der Verfasser nicht verkennt, zurücktreten. Er distanziert sich von der üblichen Auffassung, wonach der Mensch ursprünglich ein instinktives Leben geführt habe, das durch die sozial-ökonomischen Leistungen der Zivilisation mit einem langsamen Siege der Ratio abgelöst worden sei. Psychologisch betrachtet — meint der Verfasser — könne man behaupten, daß die Geschichte der menschlichen Kultur weitgehend die Versuche des Menschen darstellt, seine Wandlung vom Tier zum Menschen zu vergessen. Daseinskampf und Entdeckung der tier-menschlichen Natur schufen ihm Ängste, die es zu lindern galt. Um sich in der Welt zu orientieren, begann der Mensch mit der Unterscheidung zwischen sich und der Umwelt, die schließlich zur Konzeption des Übernatürlichen und der Gottheit führte. Bewußt oder unbewußt sucht er, um Frieden zu erlangen, Beruhigung in Träumen und Traummythen. Aus großer Erfahrung und reichem Material schöpfend beschreibt Radin die hauptsächlichsten psychologischen Typen der Eingeborenen sowie Struktur und Gesetze der primitiven Gesellschaft, die Form ihrer Organisation und den sozialen und individuellen Stand des einzelnen innerhalb der Gesellschaft. Im einzelnen wird man an des Verfassers Urteilen und Ansichten Ausstellungen machen können. Doch besteht der eigentliche Wert des Buches mehr in dem reich gebotenen Dokumentenmaterial, das lebendig in die Welt des primitiven Menschen einführt.

G. S.

**Grahmann, Rudolf, Urgeschichte der Menschheit.** Eine Einführung in die Abstammungs- und Kulturgeschichte. Mit 7 Tabellen, 110 Abbildungen, 5 Karten und einem Beiblatt. Stuttgart 1952, W. Kohlhammer. 311 S., DM 16.40.

Im Gegensatz zu den anglo-amerikanischen

Ländern und zu Frankreich sind wir arm an Schrifttum über den „Urmenschen“ und seine Kultur. Zwar liegen eine Reihe älterer Bücher vor. Sie sind aber vielfach einseitig und längst veraltet. In dem Bewußtsein der Notwendigkeit, auch weite Kreise im deutschen Sprachgebiete mit den neuen Ergebnissen der Menschheitsforschung vertraut zu machen, hat der Verfasser, der sich seit vielen Jahren mit Eiszeit- und Vorgeschichtsforschung beschäftigt hat, dazu entschlossen, das vorliegende Buch als Einführung in diesen Wissenschaftszweig zu schreiben, um jedem aufmerksamen Leser mit allgemeinen Vorkenntnissen den gegenwärtigen Forschungsstand zu vermitteln. Diesem Grundsatz ist der Verfasser durchaus treu geblieben. Der allgemeinen Verständlichkeit dient auch ein Verzeichnis der Fachausdrücke, das am Ende angefügt ist. Der Hauptvorteil dieses Buches besteht darin, daß das gesamte heute erarbeitete Material, das als Grundlage für die Diskussion der Herkunft des Menschen und der Entstehung der menschlichen Kultur in Frage kommt, in nüchtern-sachlicher Weise vor dem Leser ausbreitet wird. Die vielen Abbildungen, die anderen Büchern entnommen sind, sind Nachzeichnungen, bei denen Wert darauf gelegt ist, das Charakteristische deutlich herauszustellen. Das Hauptinteresse wird bei den meisten Lesern wohl die Darstellung der neuen Funde zur Australopithecusgruppe und zur Anthropusgruppe finden. Diese Funde stellen die Diskussion auf eine ganz neue Basis. So sehr es des Verfassers Stärke ist, den Stoff zu beherrschen und ihn darzustellen, so bleibt das grundsätzlich zur Abstammungsfrage Gesagte im Vordergrund stehen und geht auch nicht auf die bisher erreichten kritischen Klärungen ein. G. S.

**Portmann, Adolf, Das Tier als soziales Wesen.** Mit 32 Kunstdrucktafeln und 37 Abbildungen im Text. Zürich 1953, Rhein-Verlag. 379 S. Leinen sFr 18.50.

Vor wenigen Jahrzehnten noch war die Sozialforschung am Tier auf die erstaunlichen Sonderfälle der großen Insektengemeinschaften, die bevorzugt dargestellt wurden, beschränkt. Außerdem galt ihr Interesse Erscheinungen wie dem Vogelzuge und anderen Tierwanderungen, sowie verstreuten Tatsachen, die als „biologischer Anhang“ in zoologischen Werken auftraten. Inzwischen aber hat sich eine Wandlung erstaunlicher Art vollzogen, wovon das Buch des Basler Zoologen Adolf Portmann einen ersten für weitere Kreise bestimmten und doch wissenschaftlich gehaltenen Bericht bietet. Wir erkennen, daß Sozialverhalten in seinen verschiedensten Aspekten ein Wesenszug höherer tierischen Wesens ist. Sorgfältige Beobachtung mit neuen Arbeitsmethoden hat eine Fülle von Einblicken in das tierische Leben eröffnet, womit früher

unverstandenes Beiwerk in seinem Sinn und seiner Bedeutung sich erschloß. Schon heute breitet sich kaum überschaubar der Reichtum des erforschten Sozialverhaltens vor uns aus. Bedeutsamer als die extensive Weitung unseres Wissens vom Tiere ist die Vertiefung unseres Innenverständnisses vom Tiere. Was bislang als unerkennbar und unerforschbar galt, ist Gegenstand exakten Wissens geworden: die tierische Innerlichkeit, die Tatsache, daß jedes Individuum ein Zentrum arttypischer und individueller Aktivität ist, welche Raum und Zeit in eine besondere, durchlebte Seinsform einbezieht. Tiere wie Libellen und Fische besetzen ein Territorium, das sie gegen Feinde verteidigen. Sie müssen also ein Raum-„Erlebnis“ haben. Das gleiche gilt für die Zeit. Mit dieser Wendung zur Welt der Qualitäten und Bedeutungen gewinnt die biologische Forschung einen Wert zurück, der aufgegeben schien. Obwohl sich auf der einen Seite unverkennbar parallele Züge zum menschlichen Sozialverhalten zeigen, hat weithin die Forschung das kurzfristige Ziel aufgegeben, die Evolutionslinie vom Tier zum Menschen als einzigen Gegenstand zu betrachten. Wohlthuend bei allen Ausführungen Portmanns berührt es, daß er sich von den üblichen kurzschlüssigen Patenterklärungen fernhält und um die Vordergründigkeit bisheriger Erklärungen weiß, die das Geheimnis des Lebens nicht enträtseln können. G. S.

**Nigg, Walter, Maler des Ewigen. Meditationen über religiöse Kunst.** Mit 48 Abbildungen. Zürich-Stuttgart 1951, Artemis-Verlag. 318 S.

Walter Nigg ist durch seine glänzend geschriebenen und geistvollen Bücher „Große Heilige“ (194) und „Das Buch der Ketzer“ (1949) weithin bekannt geworden. Das neue Buch enthält die gleichen Vorzüge der früheren: große Aufgeschlossenheit für echte Werte und menschliche Größe, Überwindung beengender Vorurteile und Verarbeitung einer weit-schichtigen Literatur. Programmatisch ist die Einleitung „Bildersprache“, in der der Sinn und die Bedeutung der Kunst, vor allem der religiösen Kunst, gegenüber aller engstirnigen Bilderstürmerei aufgedeckt wird. „In jedes wahrhaft religiöse Bild ist ein Teil der Kraft des Ewigen auf unfabliche Weise eingegangen und bleibt potential in ihm. Sie kann jederzeit wieder aus ihm hervorbrechen und auf den Betrachter übergehen, um ihn zum Höchsten emporzureißen. In dieser Wirkung besteht die religiöse Funktion des Bildes, die ein unergründliches Geheimnis ist“ (S. 25). Diese potentielle Kraft religiöser Bildwerke zu aktualisieren, ist die Aufgabe der hier vorgelegten „Meditationen“. Nur am Rande steht die Kunstgeschichte mit

den Ergebnissen ihrer kritischen Forschung; diese sind nur eingesetzt, um dem großen Zwecke dienstbar zu sein. Die beiden ersten Teile, die von Grünewald und Michelangelo handeln, halte ich für voll gelungen, während mich die beiden letzten Abhandlungen über El Greco und Rembrandt nicht in der gleichen Weise angesprochen haben. Immerhin wird dieses Buch für viele ein Schlüssel werden, der ihnen den Zugang zu Meisterwerken religiöser Kunst eröffnet.

G. S.

**Grassi, Ernesto, Reisen ohne anzukommen.** Südamerikanische Meditationen. Mit 16 Bildtafeln. Hamburg 1955, Rowohlt Verlag, 144 S. Leinen DM 14.80.

Südamerika-Reisen lösten die Meditationen aus, die Ernesto Grassi in diesem vom Verlag vorzüglich ausgestatteten Buche vorlegt. In einer überaus sensiblen Weise erlebt Grassi einen fremden Kontinent mit fremder Natur, Menschen mit anderer Geschichte, anderen Begriffen und anderen Maßstäben. Er erlebt es als einer, der bereits in Europa mitten im Kreis des alltäglichen Lebens, mitten in der gewohnten Landschaft in den letzten Jahren den Einbruch des Fremden, Unfaßlichen, Unheimlichen erfahren hat. Eben diese Erfahrung, daß die bekannten Begriffe und Vorstellungen unzulänglich geworden sind, daß heute allenthalben etwas Neues in unsere Welt einbricht, vor dem sich der überkommene Schatz an Umgangsformen mit Menschen, Dingen und Ereignissen als unzureichend erweist, die Erfahrung des Brüchigwerdens unserer Welt gegenüber Anforderungen, die wir noch nicht zu erfassen vermögen, bildet das Grunderlebnis, auf dem sich das Erlebnis anderer menschlicher Verwirklichungsweisen, als wir sie gewohnt sind, erst in seiner besonderen Art wirksam erweist. Ein ähnliches Erlebnis scheint den spanischen Eroberern und Missionaren gefehlt zu haben, weil sie eine innerlich gefestigte Welt besaßen, deren Haltepunkte jenseits menschlicher Stimmungen im Transzendenten lagen. Die meisten Berichte aus der Vergangenheit sind, wenn sie von Begegnungen mit dem Neuen künden, stets vom tiefen Glauben an die eigene Welt, das heißt an die absolute Gültigkeit ihrer Maßstäbe und ihrer Mission erfüllt. Nun erhebt sich die Frage: „Ich frage (und dies ist eben die Frage, die wir erörtern möchten), ob wir heute noch in derselben Art und Weise den Dingen zu begegnen vermögen, oder ob bei uns nicht schon andere Erfahrungen und Verhaltensweisen sich einschließen, die unsere abendländische Situation kennzeichnen.“ Zur Beantwortung dieser Frage müßte man nach Beispielen suchen, ob nicht der verlassene Halt bei Begegnung mit völlig Neuem sich doch noch haltefähig erweisen kann. Ist nicht Helmuth Gollwitzer „... und führen, wo-

hin du nicht willst“ ein sprechender Beleg dafür?

G. S.

**Ernst Jünger.** Eine Bibliographie. Zusammengestellt und eingeleitet v. K. O. Paetel. Stuttgart 1953, Lutz und Meyer.

Paetel sieht das Positive an Jünger unter anderem darin, daß er „provokierend“ sei für die „deutsche Selbstzufriedenheit“.

H. D.

**Conrad-Martius, Hedwig, Utopien der Menschenzüchtung.** Der Sozialdarwinismus und seine Folgen. München 1955, Verlag Kösel.

In unserer Zeit, da selbst die liberalistische Weltanschauung (z. B. B. Russell) für die Zukunft mit der Züchtung eines Termitenstaates rechnet, tut es not, das Vergangene nicht einfach in Vergessenheit versinken zu lassen, sondern sich über den Weltanschauungswandel, der zu den vorbereitenden Züchtungsversuchen des „Dritten Reiches“ führte, Rechenschaft zu geben. Besonders tut solche Rechenschaft heute deshalb doppelt not, weil der biologische Darwinismus vielfach so tut, als sei nichts geschehen. Dennoch trägt er die Verantwortung dafür, daß rein biologische Kategorien — überdies solche, die zur Erklärung des Lebens gar nicht ausreichen — unbedenklich auf das eigentümlich menschliche Leben übertragen wurden. Der Darwinismus, der um die Jahrhundertwende eine ungeheure Wirkung auf das gesamte geistige Leben ausgeübt hat, hat als Sozialdarwinismus die darwinistischen Prinzipien auf das soziale und staatliche Leben übertragen und durch seine Gedankenwelt das Experiment des Nationalsozialismus theoretisch vorbereitet. Darwin selbst übrigens war kein einseitiger „Darwinist“, sondern nahm auch Lamarckistische Prinzipien ergänzend an. Es ist vor allem der deutsche Zoologe August Weismann gewesen, der den einseitigen Darwinismus ausgebildet und damit die Grundgedanken für den Sozialdarwinismus geliefert hat. Daß es zu der erstaunlichen Breitenwirkung des Darwinismus gekommen ist, hat seinen Grund nicht nur in biologischen Annahmen, sondern in weiter zurückreichenden allgemeinen weltanschaulichen Zeitgedanken. Auch stellt die Ideologie des Nationalsozialismus mit ihrer Glorifizierung der Rasse, die im Schema des Evolutionismus eigentlich eine sehr untergeordnete Rolle einnimmt, keineswegs einfach eine Übernahme des voraufgehenden Sozialdarwinismus dar. Darüber belehrt in instruktiver Weise das Buch von Hedwig Conrad-Martius, welche diese Studie im Auftrag des Institutes für Zeitgeschichte geschrieben hat. Zugleich weist sie darauf hin, daß rein biologistische Wertungen nicht ausreichen, um die vom Sozialdarwinismus her drohenden Gefahren abzuwehren.

G. S.