

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **4 (1926)**

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

J. Gredt O. S. B. : Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Editio quarta, aucta et emendata. 2. vol. — Vol. I. : **Logica. Philosophia naturalis.** (XXIV-504 S.). — Vol. II. : **Methaphysica. Ethica.** (XVIII-466 S.). Friburgi Br. (Herder) 1926.

Gegenüber den frühern Auflagen weist die vorliegende vierte, die nur 4 Jahre nach der dritten erscheint, vor allem eine Neuerung auf, daß nämlich jeder These eine Disputation in streng syllogistischer Form beigefügt ist. Wir betrachten diese Erweiterung des Buches als eine nicht unbedeutende Verbesserung ; denn gerade durch das Studium der Schwierigkeiten, die gegen eine These erhoben werden können, wird der Geist eine Frage viel allseitiger und gründlicher erfassen. Der Verf. hatte zwar schon in frühern Auflagen etwaige Bedenken gegen diese oder jene These erörtert. Es ist aber von großem Vorteil, daß dies in der neuen Auflage in reicherm Maße und in syllogistischer Form geschieht.

Gredts Lehrbuch hat aber auch sonst mannigfache Verbesserungen erfahren. Die bedeutenderen Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie und der Naturwissenschaften finden wir überall berücksichtigt. Daher wurde die eine oder andere Erklärung der Thesen umgearbeitet oder erweitert, da und dort wurde die Zahl der Corollarien und Scholien vermehrt. Daß der Verf. zu neuesten Philosophemen, z. B. zur Philosophie H. Bergsons Stellung genommen, ist sehr zu begrüßen. In der Naturphilosophie wird auch die Relativitätstheorie Einsteins der Kritik unterzogen. Die Frage, ob Tiergewebe, wenn sie vom Organismus, dem sie angehörten, vollständig getrennt existieren und nicht auf einen andern Organismus übertragen werden, wirklich noch Leben aufweisen, wird in dieser Auflage bejahend beantwortet, dies offenbar aus dem Grunde, da die experimentellen Beobachtungen der letzten Jahre eher dafür als dagegen sprechen. Die Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften sind, soweit sie als etwas Gesichertes betrachtet werden können, überhaupt gut berücksichtigt. Vernünftigerweise wird niemand verlangen, daß der Verfasser eines Lehrbuches für systematische Philosophie auf alle ephemeren Hypothesen eingehe. In der Ethik haben wir eine Würdigung von Max Schelers Wertethik vermißt.

In dieser wie in frühern Auflagen beweist Gredt die Willensfreiheit 1. aus dem Zeugnis des Selbstbewußtseins, 2. aus den absurden Folgerungen und 3. aus der Natur des Willens. Der Beweis aus den absurden Folgerungen oder daraus, daß durch die Leugnung der Willensfreiheit die Begriffe Verdienst und Schuld bedeutungslos werden, ist aber neben den zwei andern kein Beweis für sich ; er muß als indirekter Beweis auf einen

der andern zurückgeführt werden. Ob nämlich die Begriffe Verdienst und Schuld zurecht bestehen oder nicht, ob wir uns etwas zum Verdienst oder zur Schuld anrechnen dürfen bzw. müssen, wissen wir erst dann, wenn schon anderswoher feststeht, daß wir die Willensfreiheit besitzen. Wir dürfen also aus diesen Begriffen, wenn wir uns auf den Standpunkt der Vernunft stellen, die Willensfreiheit nicht beweisen, wenn wir uns nicht einer *petitio principii* schuldig machen wollen. Auf Grund der Offenbarung stehen allerdings diese Begriffe zurecht; aber in der Philosophie dürfen ja nur Beweise gebracht werden, die aus der Vernunft geschöpft sind.

Für das Dasein Gottes bringt Gredt auch in dieser wie schon in der letzten Auflage außer den fünf klassischen Beweisen des Aquinaten einen sechsten aus dem Streben nach Glückseligkeit. Es soll dies ebenfalls ein stringenter Beweis für sich sein. Die Angriffe, die P. Manser in dieser Zeitschrift¹ gegen diesen Beweis richtete, wie er in der dritten Auflage formuliert war, haben den Verfasser bewogen, die Beweisführung nicht mehr auf die Tatsache zu stellen, daß der Wille in diesem Leben durch seine Tätigkeit notwendig nach dem *bonum in communi* bzw. nach dem *bonum infinitum* strebe, sondern auf die innere Seinsordnung des Willens, auf den *appetitus naturalis* des Willens, der in diesem Leben auf das *bonum in communi*, schlechthin, d. h. immer dagegen auf das *bonum infinitum* hingehichtet sei. Wir können aber Gredt, wenn er seinen Beweis aus dem Streben nach Glückseligkeit in der Form, in der er vorliegt, für einen selbständigen und stringenten Beweis betrachtet, nicht beistimmen.

Nach P. Gredt ist der *appetitus naturalis* des Willens auf die Glückseligkeit im allgemeinen oder auf das *bonum in communi* hingeordnet; ebenso ist der Wille seiner Natur nach oder der *appetitus naturalis* auf die konkrete Glückseligkeit, die in Gott, dem unendlichen Gute besteht, hingeordnet, und zwar immer, sowohl in diesem wie im jenseitigen Leben. Weil nun der *appetitus naturalis* von Gott, dem unendlichen Gute spezifiziert wird, so ergibt sich daraus, daß Gott, das den Willen Spezifizierende, nicht unmöglich ist; denn wenn das Spezifizierende unmöglich wäre, so wäre es auch das Spezifizierte. Nachdem auf diese Weise, wie Gredt erklärt, a posteriori positiv nachgewiesen worden, daß Gott nicht unmöglich ist, schließen wir, da Gott das notwendige Sein ist, mit Recht auf dessen Existenz.

Zu dieser Beweisführung bemerken wir folgendes: Daß der Wille seiner Natur nach oder daß der *appetitus naturalis* des Willens auf das *bonum in communi* hingeordnet ist, muß allgemein zugegeben werden. Dagegen ist es für uns nicht ersichtlich, wie man ohne weiteres sagen kann, daß der Wille seiner Natur nach oder daß der *appetitus naturalis* des Willens auch auf die konkrete Glückseligkeit, die in dem unendlichen Gute, in Gott besteht, hingeordnet sein soll. Daß es eine solche Glückseligkeit gibt oder daß Gott existiert, muß doch erst bewiesen werden. Man darf also, solange die Existenz des unendlichen Gutes oder Gottes nicht bewiesen

¹ 1. Bd. 146-164; 2. Bd. 92-104.

ist, nur behaupten, der Wille werde vom bonum in communi spezifiziert. Damit ist aber Gottes Dasein noch nicht bewiesen. Man könnte allerdings sagen, durch das Streben nach der Glückseligkeit in communi, werde der Glückseligkeitstrieb nicht befriedigt, wenn es nicht ein unendliches Gut gäbe; also werde der Wille doch auch durch dieses unendliche Gut spezifiziert. Aber dann verfiere man wieder in jene Form des Gottesbeweises aus dem Streben nach Glückseligkeit, die Gredt mit Recht auch nicht anerkennt; denn Gottes Dasein ergäbe sich gar nicht aus der Spezifikation des Willens von seiten Gottes, sondern aus dem Schlusse, daß dem bonum in communi, worauf der Wille seiner Natur nach hingeordnet ist, ein bonum infinitum entsprechen müsse, wenn der Glückseligkeitstrieb befriedigt werden soll. — Man könnte auch annehmen, der Wille sei mittels seiner Hinordnung auf das bonum in communi auch auf das bonum infinitum hingeordnet, werde also dann durch das bonum infinitum spezifiziert. Bei dieser Annahme setzt man jedoch die Existenz des bonum infinitum, die bewiesen werden soll, bereits wieder voraus. Der Versuch, Gottes Dasein durch einen stringenten und selbständigen Beweis aus dem Streben nach Glückseligkeit darzutun, scheint uns daher mißlungen zu sein.

Wenn wir auf einige Mängel an Gredts *Elementa Philosophiæ aristotelico-thomisticae* aufmerksam gemacht haben, so möchten wir keineswegs die hohen Vorzüge verkennen, die diesem Buche eigen sind. Wir glauben, jeder, der es durchstudiert oder gar als Lehrbuch benützt hat, wird uns beipflichten, wenn wir behaupten, daß kaum ein anderes Lehrbuch der Philosophie das System der aristotelisch-thomistischen Philosophie so vollkommen und getreu zur Darstellung bringt wie die « *Elementa* » Gredts. Weil aber der berühmte Professor der Philosophie am Anselmianum so tief in die Eigenart der aristotelisch-thomistischen Denkrichtung eingedrungen ist, gebührt wohl auch seinem Lehrbuch ähnliches Lob, wie es Leo XIII. dem thomistischen System selbst gespendet hat: *es bietet unbesiegbare Waffen zur Widerlegung aller Irrtümer, die im beständigen Wechsel der Zeit auftreten*. Möge daher dieses Lehrbuch, das sich bereits einer großen Verbreitung erfreut, noch mehr Denker finden, die seine reichen Schätze auszubeuten verstehen.

Sarnen.

P. Bernard Kälin O. S. B.

J. Sachs : Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Fünfte, von Dr. phil. H. Ostler besorgte Auflage. Paderborn (Schöningh), 1921.

Jos. Sachs hatte schon 1890 seine « Grundzüge der Metaphysik » veröffentlicht, die dann 1896, 1907 und 1914 Neuauflagen erlebten. Das Wort « Metaphysik » wird hier im weiteren Sinne, mit der Ausdehnung, die Christian Wolff ihm gegeben, genommen. In 247 Textseiten, denen ein sehr gutes Personen- und Sachverzeichnis folgt, enthält das Buch eine gedrängte, im allgemeinen klare, logisch geordnete Darstellung der *Ontologie* (3-62), *Kosmologie* (63-111), *Psychologie* (112-200) und *natürlichen Gotteslehre* (201-267).

Ostlers Neuausgabe bringt uns nicht eine bedeutende Erweiterung dessen, was Sachs uns geboten hat. Und was er bei Besprechung der Abstammungslehre in der Kosmologie und über die Arten des Monismus Neues bietet, war notwendig. Das Bestreben, die lateinischen und überhaupt fremdsprachigen Ausdrücke zu verdeutschen, ist lobenswert, bedeutet aber nicht immer eine gleich tiefe und genaue Fassung des Gegenstandes. Bedeutende Bereicherung erlebte die Literaturangabe. Mit Recht. Zu konservativ ist Ostler für uns in den *geschichtlichen Angaben*, die er, wie er selbst bemerkt (VII), sozusagen unverändert ließ. So blieben die historischen Ausführungen über die *distinctio von Seele und Potenzen* in ihrer früheren Unvollkommenheit stehen (177). Das gleiche gilt von dem, was S. 69 über die mittelalterliche Auffassung der *Materia prima* gesagt wird. Wieder ist die « haecitas » für Duns Scotus nicht immer eine *forma*, die zum Artsunterschied hinzutritt (193).

Ostler sucht pietätvoll auch der *Geistesrichtung* Jos. Sachs und seines Lehrers Dr. Schneid Rechnung zu tragen. Er stellt sich daher, wie die beiden genannten, auf *thomistischen Boden* (VII). Und der Geist des unvergeßlichen Schneid weht noch durch diese Grundzüge der Metaphysik. Aber es ist ein « leises Wehen ». Wer Ostlers eigene Publikationen kennt, konnte nicht erwarten, daß er den beiden, tiefsinnig strengen Thomisten ohne Einschränkung folgen würde. Diese Bemerkung sei kein Vorwurf. Wir konstatieren hier nur eine Tatsache für den Leser. Zwar hält er an einer Realdistinctio zwischen Wesenheit und Existenz fest (7-8). Aber seine Stellung zur Frage ist weniger kategorisch als wie bei Schneid-Sachs. Dagegen ist er mit Geysler, auf den er sich gerne beruft, Gegner der *Materia prima* als *reine Potenz* (75), Gegner der Seele als *einzigster* substantieller Form des Menschen (188, 193), Gegner der *Materia quantitate signata* als *Individuationsprinzip* (194). Die Einwände, welche Ostler gegen die Existenz des *Gemeinsinnes* vorbringt, hat unseres Erachtens schon Aristoteles in περὶ ψυχῆς gelöst (131).

Niemand wird Ostlers Ausgabe der Grundzüge der Metaphysik des verstorbenen Jos. Sachs ohne Nutzen lesen. Sie enthalten ausgezeichnete Partien. Sie orientieren über verschiedene Schattierungen im thomistischen Lager, über Schwierigkeiten, die wir mit den Gegnern und unter uns noch auszutragen haben. Sie dürften belehren, daß manche Frage *metaphysischer* aufgefaßt werden muß und daß ein strengeres Zurückgehen auf Aristoteles und Thomas von Aquin uns mehr nützen als schaden würde!

G. M. Manser O. P.

B. A. E. Van Benthem O. P. : Essai sur l'induction, son domaine, son fondement. Zwolle (J. M. W. Waanders), 1923.

Diese Doktordissertation umfaßt, ohne das Vorwort und ohne die Bibliographie und das Inhaltsverzeichnis, beinahe 195 Seiten. Der Überschrift ganz entsprechend, befaßt sich das *erste Kapitel* (1-16) mit einer allgemeinen Charakteristik der Induktion, ein *zweites Kapitel* (17-84) mit der Stellung der Induktion zu den verschiedenen Disziplinen, — Meta-

physik (18), Mathematik (20), Ethik (40), Logik (55), Psychologie (64), Naturwissenschaften (78), Begriffsbildung (80) — ; ein *drittes Kapitel* (85 bis 138) bespricht die Stellungnahme der verschiedenen mittelalterlichen und modernen Philosophen zur vollkommenen und unvollkommenen Induktion. Das letzte, *vierte Kapitel* (139 ff.) sollte das eigentliche « Induktionsproblem » lösen : welches ist das *Stützprinzip für den Aufstieg von Einzeltatsachen zu einem allgemein-notwendigen Gesetze* ?

Es wurde in der Arbeit reichlich viel Literatur verarbeitet. Der allgemeine Plan ist gut erfaßt, die Darstellungsweise interessant. Der Versuch, gleich im ersten Kapitel die Induktion der Deduktion gegenüber abzugrenzen, ist durchaus lobenswert. Leider vermag er schon hier *Wissenschaft* und *wissenschaftliche Methode* nicht klar auseinander zu halten. Deduktion und Induktion sind doch nur zwei verschiedene *Methoden*, die beide, die ersten unmittelbar evidenten Prinzipien voraussetzend, ein abgeleitetes, entweder sicheres oder nur probables Wissen auf Grund der verschiedenen Evidenzgrade vermitteln. Es wäre ganz unrichtig, das deduktive Wissen im Gegensatz zum Induktiven, mit dem inneren mittelbar oder unmittelbar evidenten Wissen zu identifizieren (3, 60, 84). Auch die haltbare wissenschaftliche Induktion muß auf innerlich notwendige Evidenz, also wenigstens auf das vierte Prädicabile, zurückgeführt werden. Sonst fehlt ihr die Universalitas und Necessitas. Es ist auch schade, daß der Autor nicht gleich in diesem ersten Kapitel die wissenschaftliche Induktion unterschied von einer ganzen Anzahl anderer Erkenntnistätigkeiten, die ihr nur ähnlich sind, wie : die *abstractio simplex*, die *Kausal-* und *Begriffsanalyse*, der *Analogie-*, *Beispiels-* und *Indizienbeweis* und die *Konstatation einer bloßen Tatsache*.

Damit wäre dann das zweite Kapitel viel klarer geworden, besonders die interessanten Ausführungen über die Mathematik, Stuart Mill (22) und H. Poincaré (27) gegenüber. Damit hätte sich dann der Verfasser den Widerspruch erspart, daß er zuerst, und mit Recht, die Metaphysik zu einer deduktiven Wissenschaft stempelt (18 ff.) und dann (80 ff.) die Induktion wieder zur Basis der Begriffsbildung, die nach seiner eigenen Ansicht (80) ein eminent metaphysisches Problem ist, macht. Wir übergehen hier mehrfache ungenaue und unglückliche Ausdrucksweisen. So wenn er das Kontradiktionsprinzip mit der Formel gibt : « A n'est pas B » (18), oder dasselbe ein völlig negatives Prinzip nennt (75), oder wenn er sagt, die Prinzipien der theoretischen Moral sind nur dem Namen nach metaphysische, in Wirklichkeit sind sie Moralprinzipien (!) (45). Am meisten Pech hat P. v. Bentham offenbar in seinen Ausführungen über die *Logik*, jene Wissenschaft, der die Induktion gerade angehört. Zwar sagt er ganz richtig, daß die Logik eine deduktive Disziplin sei (58). Aber für ihn ist die Logik nur eine *praktische* Wissenschaft (56), eine Fassung, die er dann allerdings indirekt wieder selbst widerlegt (77). Mit Recht hebt er hervor, daß man in der modernen Zeit Logik und Psychologie (64), Logik und Criteriologie miteinander vermengte (65), weil man die Unterscheidung von Formal- und Materialobjekt vergaß (66 und 68). Aber er selber besitzt eine stark verworrene und unrichtige Auffassung vom eigentümlichen Gegen-

stande der Logik (59¹). In seinem dritten Kapitel, das seinem geschichtlichen Gehalte nach sehr interessant, wenn auch nicht immer unanfechtbar ist, setzt er überall schon voraus, was im *letzten Kapitel* gesagt werden soll.

Hier gehe ich am allerwenigsten mit ihm einig. Wie angedeutet, handelt es sich hier um das ungeheuer schwierige Problem: *was berechtigt den Aufstieg von kontingenten Einzeltatsachen zu einem allgemein notwendigen Gesetze?* Daß dieser Aufstieg, wenn er überhaupt berechtigt ist, nur auf Grund eines *metaphysischen* Prinzips geschehen kann, wird sehr richtig betont (137). Aber dieses, die Naturwissenschaft rettende Prinzip ist nicht, so meint er, das *Kausalprinzip*; denn es gibt auch *nichtkausale*, wissenschaftliche, allgemein notwendige Induktionsgesetze (140-154). Das gesuchte Prinzip findet v. Benthem in der bloßen *konstanten Regelmäßigkeit derselben aufeinanderfolgenden oder zusammen existierenden Phänomene*, denn « une régularité constante est une régularité nécessaire » (178).

Mit einer Zähigkeit, die eines besseren Resultates würdig wäre, sucht der Autor *seine Lösung* zu begründen. Sie ist übrigens nicht neu. Sie ist auch älter als Paul Janet, auf den verwiesen wird (158). Allein, ist denn diese konstante Regelmäßigkeit der physischen Naturerscheinungen überhaupt, für sich genommen, ein *metaphysisches* Prinzip? Und wenn nicht, woher soll sie denn den Charakter der *inneren Notwendigkeit* haben? Gibt es nicht auch Regelmäßigkeiten, die keine Zukunft sichern? Ist das überhaupt eine Lösung des Problems? Müssen wir nicht nach einem *Grund* suchen, *warum* gewisse Phänomene immer zusammen auftreten? Kann der anders gefunden werden als im Kausalprinzip? Autor selbst hat eingangs (12) so scharf betont, daß jedes wahre Wissen eine *cognitio rei per causam* sei. Wie ist das möglich, wenn die Induktion nicht auf dem Kausalprinzip ruht? Auch täuscht sich der Autor, wenn er glaubt, ein einziges, innerlich notwendiges Induktionsgesetz aufweisen zu können, das nicht kausal wäre! Jene Regelmäßigkeit kann wohl ein *Erkenntniszeichen* der Kausalität sein, aber sie ersetzt das Kausalprinzip nicht! Wie wenig es P. v. Benthem gelang, seine Lösung stichhaltig zu begründen, das muß er wohl doch selbst gefühlt haben, indem er nachträglich bei der Elimination des *Zufalls* fortwährend auf die *causa determinata*, die notwendig ihre Wirkung hervorbringt, sich beruft (176, 177, 178, 179, 181 usw.). Und schließlich versteigt er sich zum Satze: « Pour le domaine, où l'induction se trouve appliquée, la proposition: une cause nécessaire opère régulièrement, est donc complètement convertible en celle-ci: tout ce qui s'opère régulièrement dépend d'une cause nécessaire » (181¹). Das ist ganz richtig und daher ist das Kausalprinzip die eigentümliche Grundlage der Induktion!

Es ist schade, daß P. v. Benthem nicht zu einer richtigeren Lösung des Problems gekommen. Immerhin habe ich das Buch mit Nutzen gelesen, nicht allein, weil es viel Interessantes enthält, sondern den schlagendsten Beweis liefert, daß es auch einem intelligenten Kopfe, trotz den größten Bemühungen, nicht gelingt, ein anderes Reduktionsprinzip der Induktion zu begründen als das Kausalprinzip. Insofern hat die Lektüre des Buches einen unleugbaren Nutzen!

G. M. Manser O. P.

Bruno Bauch : « Wahrheit, Wert und Wirklichkeit ». Leipzig (Felix Meiner). 1923. (543 SS.)

Dieses neueste Buch des bekannten Gelehrten ist in zweifacher Hinsicht bedeutungsvoll : Einmal als Versuch einer Synthese der Badener und der Marburger Schule, dann als Umdeutung Kants durch Leibniz.

Der Inhalt des Buches ist kurz folgender : Die Wahrheit ist der Logos als Grund, der Wert ist der Logos als Ziel, die Wirklichkeit ist der Weg und Durchgang vom Logos-Grund zum Logos-Ziel. Der Logos wird dem objektiven Denken gleichgesetzt. Das objektive Denken ist der Inbegriff aller Geltungsbeziehungen. Das objektive Denken ist nicht zu fassen als Identität des Esse und Intelligere, ist nicht transzendent, sondern transzendental, ist reine Beziehung. Diese Beziehung heißt Geltung, und die Geltung ist weiter nicht zu definieren. Die Geltungsbeziehung bestimmt den Sachverhalt, und dieses « Bestimmt- und Umfaßt-Sein des zu bestimmenden Sachverhalts durch die bestimmende Geltungsbeziehung » ist im eigentlichen Sinne *die* Wahrheit. Das Reich der Wahrheit ist also das Reich der Möglichkeiten, das Reich der Denkbaren, das Reich der Geltungen in den Sachverhalten. Unsere tatsächlichen Urteile sind wahr, richtig, gültig, wenn sie sich nach den Gegenständen richten. Der Gegenstand aber ist der Sachverhalt, soweit er durch Geltungsbeziehung bestimmt und zum Stehen gekommen ist. Mithin ist das subjektive Denken wahr, wenn es mit *der* Wahrheit des objektiven Denkens im Zusammenhange steht. Der Zusammenhang des subjektiven mit dem objektiven Denken wird vermittelt durch die drei fundamentalen Strukturformen der Wahrheit : durch das Urteil, durch den Begriff und durch die Methode. Dem subjektiven Urteil muß das objektive Urteil, dem subjektiven Begriff der objektive Begriff, dem subjektiven Verfahren die objektive Methode zugrunde gelegt werden. Erst dann ist unsere Erkenntnis begründet.

Wie die Wahrheit nicht mit dem Wahren zusammenfällt, so muß auch zwischen der Wirklichkeit und dem Wirklichen unterschieden werden. Das Wirkliche hängt mit der Empfindung zusammen. Das Wirkliche ist das Empfundene, das tatsächlich Wahrgenommene. Das Wahrgenommene weist über sich selbst hinaus, weil es in den umfassenden Zusammenhang des Seins, Soseins usw. eingebettet ist. Dasjenige, wovon letztlich alles Sein, Sosein usw. bedingt ist, heißt *die Wirklichkeit*. Die Wirklichkeit ist nicht wirklich, sondern macht das Wirkliche zu Wirklichem. Das Wirkliche ist das Gesetzte. Alles Gesetzte ist gesetzt nach Gesetzen der Setzung. Alle Gesetzlichkeit hat den letzten Grund in der Geltung. *Die Wirklichkeit* ist also auch eine Art oder Form der Geltungsbeziehung. Aber eine andere als die Wahrheit. *In der Wahrheit* bestimmt die Geltung den Sachverhalt so, daß alles subjektive Denken, das sich nach ihm richtet, ein gültiges, richtiges Denken ist. *In der Wirklichkeit* dagegen bestimmt die Geltung den Sachverhalt so, daß alles subjektive Denken, das sich darnach richtet, zum wirklichen Denken, weil Denken des Wirklichen wird.

Auch der Wert ist eine Geltungsbeziehung. Ja vom Werte gilt das Gelten ganz besonders. Auch die Wahrheit und die Wirklichkeit sind Werte. Das erste ist ein Erkenntniswert, das zweite ein Darstellungswert. Der

reine Wert dagegen ist reine Geltung. Subjektsbezogen wird der Wert zur Aufgabe in der Wissenschaft und im Leben. Nach der Wahrheit hat das Wissen sich zu richten, und nach dem Leben soll das Leben sich gestalten. So wird die Wahrheit in der Wirklichkeit uns zum Leben.

Bruno Bauch verfügt über einen außerordentlichen Scharfsinn. Auch wenn man mit seinen Grundauffassungen nicht einverstanden ist, kann man doch aus der Art, wie er seine Gedanken entwickelt, vieles lernen. Vor allem kann man von ihm lernen, Probleme zu stellen. Seine Lösungen sind zu gekünstelt. Zu gekünstelt ist auch sein Vermittlungsversuch zwischen Rickert und Cohen. Es fehlt Bauch das Großzügige dieser beiden Denker. Dagegen darf es ihm zum Verdienste angerechnet werden, daß er den schroffen Doppel-Dualismus Kants, den Dualismus zwischen Form und Materie der Erkenntnis und den Dualismus zwischen Theorie und Praxis auf recht verständige Weise zu mildern suchte. Die Umdeutung Kants durch Leibniz ist ihm aber nur durch eine Mißdeutung des Möglichen bei Leibniz gelungen. Der Satz des Herrn von Leibniz: «In den ewigen Gedanken liegt die Wahrheit», hat mit dem objektiven Denken Bauchs nichts zu tun. Mit den Augen Kants kann man Leibniz nicht sehen.

Damit kommen wir zur eigentlichen Kritik des Buches. Es handelt sich in ihm um die Universalienlehre. Im Streit um den Sinn der Universalien aber sind vier Lösungen möglich: die Lösung des Nominalismus, die Lösung des Konzeptualismus, die Lösung des unkritischen Realismus, die Lösung des kritischen Realismus. Bauch kennt nur die drei ersten Lösungen. Die erste und dritte lehnt er ab. Die erste, weil ihr «das Allgemeine zu einem bloßen Namen wurde» (223), die dritte, weil ihr «das Allgemeine zu einem Realen neben, über und außer dem Besonderen wurde» (223). Dem Psychologismus und Relativismus des Nominalismus stellt er den «Objektivismus» des Konzeptualismus gegenüber, weil sonst unser Denken und Leben keinen Sinn hätte. Auch der Realismus sieht den Sinn des Lebens im Universale. Aber das wirkliche Leben hat einen wirklichen Sinn. Darum kommt dem Universale nicht nur «Objektivität», sondern Realität zu. Der naive, unkritische Realismus macht das Allgemeine zu einem Realen neben, über und außer dem Besonderen. Der kritische Realismus sagt mit Thomas von Aquin: «Nomina non significant res nisi mediante intellectu; et ideo oportet quod divisio illa rerum (in singulares et universales) accipiatur secundum quod cadit in intellectu. Ea vero quae sunt coniuncta in rebus, intellectus potest distinguere, quando unum eorum non cadit in rationem alterius. In qualibet autem re singulari est considerare aliquid quod est sibi proprium in quantum est haec res et aliquid est considerare in eo in quantum convenit cum aliis quibusdam rebus Quando igitur res denominatur ab eo quod convenit illi soli rei, in quantum est haec res, hoc nomen dicitur significare aliquid singulare. Quando autem denominatur res ab eo quod est commune sibi et multis aliis, nomen huiusmodi dicitur significare universale.» (In I^m Perih. lect. 10.)

Hier allein ist das Universalienproblem kritisch und darum richtig gestellt. Die Lösung enthält die Forderung, *im einzelnen* jenes Element

durchsichtig zu machen, das den *Grund* des *Allgemeinen* in unserem Erkennen enthält.

Bruno Bauch stellt eine Reihe abstrakter Ausdrücke, wie Wahrheit, Geltung, Wirklichkeit, Gültigkeit, Denkbarkeit, Gesetzlichkeit, Notwendigkeit, Einheit, Gefüge, Wert, Leben, Begriff, Funktion, Kontinuität, Beziehung usw. zu einem System zusammen, nennt das Ganze « objektives Denken » und macht dann alles Wertvolle im Wissen und Leben von dieser Idealwelt abhängig. Diese Art der Auffassung ist sehr naiv, nicht geist-, sondern phantasievoll und unterscheidet sich vom naiven Realismus nur dadurch, daß das abstrakte Nebelreich nicht real, sondern ideal genannt wird. Weder der naive Realismus noch der naive Idealismus (transzendente Idealismus oder Konzeptualismus) dringt überhaupt zum Problem des Universale vor. Das Problem des Universale taucht erst mit der Einsicht auf, daß das Universale und das Singulare, das Intelligibile und das Sensibile, das Possibile und das Actuale sachlich ein und dasselbe sind und daß also der Grund für diese sachlich wohlbegründete Unterscheidung im Einzelnen gesucht werden muß.

Mit dem Universalienproblem ist ein zweites Grundproblem verbunden, zu dem sich Bauch ebenfalls nicht hindurcharbeitete: das Geistproblem. Der Geist ist nach Br. Bauch der Inbegriff aller Geltungsbeziehungen und das System aller Aufgaben. Unser Sinnen und Wollen ist nur geistig durch Teilnahme an diesem transzendentalen Geistesleben. Das heißt man aber einen Widersinn zum Problem machen. Denn es ist doch evident, daß die geistige Wirklichkeit, wodurch *unser* Geist als *Subjekt wirklich* und *wirksam ist*, geistiger ist als jene oben genannten abstrakten Formen, unter denen wir uns geistig betätigen. Man kann also *unser* Geistesleben nicht eindeutig aus dem « objektiven Denken » erklären, vielmehr muß alles, was Bauch im « reinen Denken » zusammenfaßt, in Abhängigkeit von unserem Geiste gefaßt werden. Der hl. Thomas sagt: « Phantasmata (das gegenstandsbauende Material) habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. » E contrario autem anima intellectiva est « in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis », habet autem immaterialitatem et propterea intellectualitatem in actu, « quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi ». (Summa contra Gentiles, lib. II, c. 77.)

Der Transzendentalismus überschätzt die Abstracta und unterschätzt den individuellen Geist; der Phänomenalismus Schelers überschätzt den individuellen Geist und unterschätzt die Abstracta. Thomas von Aquin stellt die Vermittlung zwischen beiden dar. Die menschliche Seele ist von geistiger Art. Aber sie trägt ursprünglich keine Gedankenwelt in sich. Ursprünglich ist sie auf die Sinnenwelt hingeordnet. Die Sinnenwelt ist nicht geistiger Art. Aber es liegen in ihr alle Materialien zum Aufbau der Gedankenwelt. Der Geist muß sie gedanklich verarbeiten. Und so gelangt er per visibilia intellecta ad invisibilia Dei.

R. Schmidt : Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen.
V. Band. Mit Beiträgen von Anathon Aall (Kristiania), Alfons Bilharz,
Alessandro Chiapelli (Florenz), Arthur Drews, Adolf Dyroff, Adolf Phalén
(Upsala), Carl Stumpf. Leipzig (F. Meiner) 1924.

Auch dieser fünfte Band der « Selbstdarstellungen » bietet, wenn natürlich auch nur ausschnittsweise, ein lebendiges Bild der philosophischen Strömungen innerhalb der letzten 50 Jahre. Die idealistisch-monistische Tendenz bei *Drews*, die Vertiefung der biologisch psychologischen Forschungsmethoden und im Zusammenhang damit der naturphilosophischen Einsichten bei *Stumpf*, die Versöhnung der antithetischen Tendenzen innerhalb der modernen Philosophie in einem annäherungsweise christlichen Theismus bei *Chiapelli*, endlich das philosophische Denken des Nordens : alles das steht mit einer Lebendigkeit und Unmittelbarkeit vor dem Leser dieser « Darstellungen », wie sie eine Geschichte der Philosophie niemals erreichen dürfte. Sehr lesenswert sind vor allem die Darstellungen von *Stumpf*, *Drews* und *Chiapelli*. Die an interessanten Einzelheiten wie an positiver philosophischer Ausbeute reichste Darstellung scheint mir die von *Carl Stumpf*. Gerade sie zeigt an einem konkreten Beispiel den ungeheuren Wert einer streng methodischen, von keinem vorgefaßten Standpunkt beeinflussten Erfahrungswissenschaft. Es ist zwar ein mühsamer Weg, den *Stumpf* gegangen ist ; aber er hat doch schließlich mit Hilfe von Experiment, scharfer Beobachtung und vernünftigem Denken zu ganz bedeutenden Resultaten geführt. Von besonders reifer philosophischer Spekulation zeugt auch die Darstellung von *Chiapelli*. Durch alle Darstellungen hindurch fühlt man den ehrlichen Willen zur Wahrheit. Selbst bei *Drews* möchte ich das annehmen, mag man im übrigen auch seine philosophische Grundeinstellung, aus der all seine späteren Aufstellungen sich psychologisch ergeben, als völlig verfehlt bedauern. Weniger ernst zu nehmen ist allerdings, wie mir scheint, *Bilharz*, dessen geometrische Philosophie wohl ein Kuriosum in der Geschichte der Philosophie darstellen dürfte, wenn sie es überhaupt für wert findet, eine solche Philosophie für spätere Geschlechter zu registrieren.

Freiburg.

P. Heinrich Christmann O. P.

