

Granaten“, „voll köstlicher Früchte“ (auch die Liebesgöttin hat Haine um ihren Tempel und wird auch einmal selbst mit einem Garten verglichen). Die Braut bietet (5, 1) dem Geliebten Honig, Wein und Milch (Milch und Honig sind Speise des Sonnengottes; Honig, Wein und Dickmilch in den Tammuzliedern). Ihr Wuchs gleicht der Palme (ständiges Symbol Ištar's). Ihre Brüste werden betont (7, 9 ist nach W. das „Zeichen der Prostitution“). Die Braut wird (2, 4 f.) vom Geliebten ins „Weinhaus“ geführt und mit Rosinen und Äpfeln gelabt (Ištar ward auch als Schankwirtin verehrt; Traubenkuchen und Äpfel sind Aphrodisiaka). — So findet W. im ganzen Hohen Liede die deutlichsten erotischen Spuren des Ištar-Tammuzkultes in Jerusalem. Selbst 2, 7 „Wie er (der Geliebte) springt über Berge, wie er hüpf über Hügel“ versteht er in diesem Sinne: „Die Berge werden die Reize des Mädchens bedeuten.“ Diese schon in sich unsinnige Vermutung wird durch den ganzen Verlauf der Handlung Lügen gestraft; denn nach 2, 9 f. ist und bleibt der Bräutigam außer dem (elterlichen) Hause, „hinter unserer Mauer“. 2, 8 ist naturgemäß nur ein Bild der Sehnsucht, die des Geliebten Schritte beflügelt. — Vollends ungehörig sind W.'s Anspielungen wie „Ištar = Maria“, „Adonis = Christus“. Doch genug hiervon.

Wichtig wäre die Frage nach der Entstehungszeit der Dichtung und ihrer Aufnahme in den Kanon. W. glaubt aus dem Weinberglied Is. 5, 1 bis 7 schließen zu dürfen, daß wenigstens Hohel. 8, 11 schon zur Zeit des Propheten bekannt und allgemein verbreitet war (S. 111 f.). Ein Zusammenhang liegt wohl wirklich vor: Der Besitzer des Weinberges ist Dôd-Jahwe, und der Weinberg ist Israel, Gottes Geliebte. Wenn aber W. durch „liebliche Pflanzung“ (Is. 5, 7) wieder deutlich an „Adonis-Tammuzkult“ erinnert wird und vermutet, der Prophet habe die wichtigsten Elemente eines heidnischen Kultes in seinen eigenen übernommen, so ist das ganz unbegründet. Er mutmaßt, das Volk, das dem alten Tammuz-Ištarkult leidenschaftlich ergeben gewesen sei, habe das Hohe Lied trotz der steten Polemik der Propheten und der Priester des neuen Tempels gerettet und es durchgesetzt, daß man es nach allerlei Überarbeitung und besonders mit Hilfe geänderter Deutung „wenigstens in den Kanon aufgenommen“ habe (S. 197 f. 207). Das alles entbehrt aber der geschichtlichen Grundlage.

F. X. Kugler S. J.

Geyser, Joseph, Auf dem Kampffelde der Logik. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen. 8^o (X u. 288 S.). Freiburg i. Br. 1926, Herder. M 6.20; geb. 7.50.

Wie der Titel ankündigt, führt uns dieses neueste Buch Geysers auf das Kampffeld der Logik. Es stellt uns mitten hinein in den neuzeitlichen Kampf um die Grundfragen der Erkenntnis. Als die Hauptgegner stehen sich in den Gesamtanschauungen wie in den Einzelfragen der aristotelisch-scholastische Realismus und der transzendente Idealismus gegenüber. Bei der großen Fülle gedankentiefer Auseinandersetzungen, die das Buch enthält, ist es nicht leicht, seinen Inhalt kurz zu kennzeichnen.

Das erste Kapitel „Vom Wesen der Erkenntnis und den Erkenntnis-mitteln“ gibt uns einen vorbereitenden Überblick auf dem Felde des Kampfes. Erkennen im allgemeinen wird bestimmt als „das Erfassen der Gegenstände und ihrer Sachverhalte durch das Bewußtsein“ (2). Nach kurzer Verdeutlichung von „Gegenstand“ und „Sachverhalt“ werden wir vor den wichtigsten Punkt dieser Bestimmung, das „Erfassen“, geführt. Das Erfassen erfolgt in schauenden Akten oder — auf Grundlage solcher — im Denken. Das schauende rezeptive Erkennen ist notwendig wahr. Dagegen liegt es in der Natur des aktiven Denkens, daß es sein Ziel verfehlen kann. Damit erhebt sich die Notwendigkeit, wissenschaftlich zu untersuchen, unter welchen Bedingungen dem denkenden Erkennen die Eigenschaften der Wahrheit und Gewißheit zukommen. Sich

denkend des Denkens und seiner Wahrheit zu bemächtigen, das ist die Aufgabe der Wissenschaft vom Denken, der Logik. Dies bedeutet nicht, wie man sooft gemeint, eine in sich unmögliche Aufgabe, da denkendes und schauendes Erkennen miteinander gehen; „in ihrem schauenden Erkennen besitzt dann die Logik eine Reihe durchaus sicherer Wahrheiten, die sie dem, was sie durch eigentliches Denken zu bestimmen hat, zu Grunde legen kann“ (12). Da sich das Denken in Begriffen, Urteilen und Schlußfolgerungen bewegt, werden wir in kurzen, aber grundlegenden Erörterungen in die Natur dieser Akte eingeführt. Zum Abschluß dieses einleitenden Kapitels wird die logische und erkenntnistheoretische Seite des Erkennens gegen die psychologische abgegrenzt.

Im zweiten Kapitel „Aristotelischer und Kantischer Wahrheitsbegriff“ stehen wir vor der vielumstrittenen Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Es ist dies zugleich die Frage nach dem inneren Wesen der Erkenntnis selber. Erkenntnis kann ja nichts anderes sein wollen als wahre Erkenntnis, wofür sie überhaupt Erkenntnis sein will. Entsprechend der alten aristotelischen und scholastischen Definition „veritas est adaequatio intellectus rei“ wird die Wahrheit bestimmt als „die Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit dem durch ihn intendierten gegenständlichen Sachverhalt“ (26). In schroffem Gegensatz zu dieser realistischen Definition steht alle an Kant orientierte Philosophie, die in der Wahrheit der Erkenntnis eines Gegenstandes nichts anderes als die Übereinstimmung seiner Setzung durch das Denken mit den apriorischen Gesetzen des Verstandes sehen will. Wer hat Recht in dieser bedeutsamsten Erkenntnisfrage? Soll die Wahrheit Übereinstimmung des Denkens mit Denkgesetzen sein, so ist vor allem darüber Klarheit zu suchen, worin diese Gesetze bestehen und welcher Art die Übereinstimmung mit ihnen sein soll. Der Psychologismus faßt die das Denken und seine Wahrheit bestimmenden Denkgesetze als die realen (kausalen) Gesetzmäßigkeiten, die den Verlauf der Denkvorgänge beherrschen. In dieser Fassung ist z. B. das Widerspruchsgesetz nichts anderes als die in unserer menschlichen Natur bedingte „Tatsache, daß wir Widersprechendes nicht für wahr halten können“ (G. Heymans) und hat darum, wie B. Erdmann in seiner Logik mit Nachdruck betont, keine kategorische, sondern nur hypothetische Notwendigkeit. Sowohl aristotelischer Realismus wie kantianistischer Idealismus sind der Überzeugung, daß Wahrheit etwas Grundverschiedenes von der Übereinstimmung des Erkennens mit solchen „Denkgesetzen“ ist. Wohl reden auch sie von den Denkgesetzen, welche Wahrheit begründen, aber nur im Sinne von „bestimmten vorausgesetzten allgemeinen Denk- und Erkenntnisinhalten, die für alles Denken grundlegend sind“, diese „werden darum auch weit zweckmäßiger Grundsätze oder Prinzipien des Denkens genannt als Denkgesetze“ (37). In der Annahme von solchen als Erkenntnisinhalten definierten Grundsätzen einig, stehen sich Aristotelismus und Kantianismus in der Begründung derselben und damit in der Begründung aller Erkenntniswahrheit diametral gegenüber. Nach der aristotelischen Erkenntnislehre werden die Axiome gegenständlich begründet, d. h. sie werden durch den Verstand aus dem Gegenständlichen entnommen, nach Kant ist ihre Begründung eine „transzendente“, d. h. der Verstand selbst ist „der Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden“ (Kr. d. r. V. ² 127). In beiden Erklärungen müssen notwendig alle Erkenntnisse den Axiomen gemäß sein, um wahr zu sein. Aber nur die gegenständlich begründeten Axiome können in befriedigender Weise als Wahrheitsgrund aufgefaßt werden, und zwar besonders aus zwei Gründen. Zunächst weil sie selber wahr sind, da sie mit einer vorgegebenen Norm, dem erkannten Sein selber, übereinstimmen, während bei transzendentaler Begründung die Grundsätze selber nicht sinnvoll wahr genannt werden können, obwohl sie der Grund

aller Erkenntniswahrheit sein sollen; und sodann weil in der transzendentalen Begründung unserem Erkenntnisvermögen Unmögliches zugemutet wird; denn „der Gedanke, daß unsere Seele in einem uns unbewußt bleibenden Tun das ihr durch Empfindung gegebene Mannigfaltige gemäß den in ihr a priori bereitliegenden Anschauungs- und Denkmformen gestalte und auf diese Weise unsere Wahrnehmungsgegebenheiten bestimme, führt zu dem von Kant gewünschten Ziele darum nicht, weil ihr ordnendes und formendes Vermögen dem ihr gegebenen Mannigfaltigen ratlos und blind gegenüberstehe, wenn ihr nicht an und mit diesem Mannigfaltigen die Anhaltspunkte für ihre ordnenden Funktionen mitgegeben würden. . . . Sind aber die Wahrnehmungsinhalte unabhängig vom Denken, d. h. sind sie durch sich selbst mittels bestimmter Beziehungen untereinander geordnet und verknüpft, so kann die Erkenntnis der Natur nur darin bestehen, durch Anschauung und Denken diese Beziehungen und Verbindungen nach Möglichkeit zu entdecken und zu erfassen. Das nun ist die Aristotelische, nicht aber die Kantische Auffassung der Naturerkenntnis“ (54 f.).

Im dritten Kapitel steht „Das Wesen von Begriff und Urteil in der Auffassung des neukantischen Idealismus“ zur Diskussion. Insbesondere werden wir in die transzendentalphilosophischen Grundanschauungen von Bruno Bauch, wie sie vor allem in dessen neuesten Werken „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit“ (Leipzig 1923) und „Das Naturgesetz“ (Leipzig 1924) vertreten werden, eingeführt und müssen uns eingehend und gründlich mit ihnen auseinandersetzen. In dieser idealistisch konsequent durchgeführten Umgestaltung hat sich die Transzendentalphilosophie mit dem „objektiven Denken“ zu befassen, d. h. nicht mit jenem Denken, das von empirischen geistigen Subjekten wirklich vollzogen wird, vielmehr mit jenem, in dem Begriff, Urteil und Gesetz nichts von jemandem Gedachtes, sondern „rein logische Geltungseinheiten“ sind. An der Stelle der „alten psychologistisch-positivistischen Abstraktionstheorie“ tritt hier die „Funktionstheorie des Begriffs“. Der Begriff ist ein ewiges ideales Ansich, das nicht sowohl existiert, als vielmehr gilt. So liegt er unserem Erkennen voraus nicht als eine ewige Aufgabe, der die Erkenntnis in asymptotischer Annäherung zustreben müßte, sondern als ein von allen Subjekten unabhängiger Gegenstand. Diesen Gegenstand können wir erreichen und verfehlen, worin Wahrheit und Unwahrheit unseres Erkennens bestehen. Was ist von diesen „rein logischen Geltungseinheiten“ und dem Verhältnis unseres Erkennens zu ihnen zu halten? Zunächst jedenfalls dieses: „Es führt zu den Inhalten des ‚objektiven‘ Denkens kein anderer Weg als jener, der durch subjektives Denken von irgend wem hindurchgeht. Irgend einen direkten, dem Schauen vergleichbaren Einblick in die Sphäre der allem tatsächlichen Denken vorausgehenden objektiven Geltungs- und Bedeutungseinheiten besitzt niemand“ (57). Zwar gibt es eine objektive Bindung für unsere Begriffe; „aber sie fließt uns nicht aus ewigen Höhen zu, sondern aus dem Land, das wir bewohnen. . . . Wir müssen anfangen bei dem uns durch unsere Erfahrung gegebenen Konkreten und müssen aus diesen allen Wahrnehmungsinhalten gemeinsamen Daten durch methodische Isolation unsere Begriffe zu gewinnen suchen“ (68). Unser Denken erfährt wohl allgemeine Wesenheiten, aber nur indem es sie dem uns in der Erfahrung Gegebenen entnimmt. Dies ist der Grundgedanke der „alten Abstraktionstheorie“, die man nicht gründlicher mißverstehen kann, als wenn man mit B. sie lehren läßt, das Verhältnis des Begriffes zum Konkreten sei rein negativer Natur. Hier im Konkreten sind diese Einheiten und hier erkennen wir sie. Ein anderes Sein als im Konkreten und in der Erkenntnis haben sie nicht. Was diesem ihrem Sein im Konkreten und in der erkennenden Erfassung vorausliegt, ist einzig ihre Möglichkeit. Obwohl demnach das Abstrakte und Allgemeine als solches nicht ist, so ist doch unser Erkennen desselben keineswegs als

ein Schaffen, sondern als ein Erfassen im eigentlichen Wortsinne zu bezeichnen.

Wie in der Lehre vom Begriff, so stehen sich auch in der Urteilslehre neukantischer Idealismus und aristotelisch-scholastischer Realismus aufs schroffste gegenüber. Nach B. liegt dem tatsächlichen Urteil das „logische Urteil“ als Wahrheitsnorm voraus. Das logische Urteil ist jenes Urteil, welches gilt, ganz einerlei ob es von jemanden gedacht wird oder nicht. Es hat nicht Wahrheit, sondern ist Wahrheit, und diese seine Wahrheit besteht in der wechselseitigen funktionalen Beziehung, die Subjekt und Prädikat in ihm verbindet. „A ist B“ besagt demnach, daß weder A ohne B, noch B ohne A sein kann. Indem Subjekt und Prädikat in solch funktionaler Beziehung zueinander stehen, „gilt“ das Urteil, ist es wahr. Sein Sein und seine Wahrheit sind nichts anderes als sein „Gelten“. Auf dem logischen Urteil ist die Wahrheit des tatsächlichen Urteils begründet; denn „das tatsächliche Urteil ist das im Bewußtsein sich subjektiv vollziehende Erfassen und Ergreifen (bzw. Verfehlen) des logischen Urteils“. In beiden Grundgedanken dieser Urteilslehre, sowohl in dem Hinzielen des tatsächlichen Urteils auf die Sphäre der logischen Geltungseinheiten, wie auch in dem wechselseitigen Verhältnis von Subjekt und Prädikat, denkt der scholastische Erkenntnisrealismus wesentlich anders. Auch er ist der Überzeugung, daß unsere Urteile wesensmäßig auf vorgegebene Wahrheit hinzielen, die sie erreichen, erfassen wollen. Aber was ihnen vorausliegt, was sie zu erkennen trachten, sind nicht jene „logischen Geltungseinheiten“, sondern „bestehende Sachverhalte“. Das „Bestehen“ dieser ist dabei etwas durchaus Verschiedenes von dem „Gelten“ jener, und grundverschieden ist die Art unseres Herankommens an sie. Das Urteil ist „ein Gedanke, der einen gegenständlichen Sachverhalt zu seinem Inhalt hat. . . Gebunden ist mithin das Urteil logisch durch das Bestehen des von ihm intendierten Sachverhalts. Über seine Wahrheit oder Falschheit läßt sich infolgedessen auch nichts entscheiden ohne die Kenntnis eben jenes Sachverhalts, dessen Ergreifen es intendiert. Sollen darum die empirischen Subjekte die Gewißheit haben können, daß ihre Urteile wahr sind, so muß ihnen wenigstens in einem gewissen Umfange ein Herankommen an die objektiven Sachverhalte selbst möglich sein. Diese müssen dann mit andern Worten ihrem Bewußtsein gegeben und von ihnen im geistigen Schauen vorgefunden werden. Das aber kann nie durch die sogenannten „logischen Urteile“ im Sinne B.s geschehen. Diese liegen ja als ewige Geltungsbeziehungen in einer Sphäre, die zu erreichen unserem Geiste die Flügel fehlen. Vorfinden können wir vielmehr Sachverhalte nur entweder in der Erfahrung . . . oder in der unmittelbaren Vergleichung des Sinnes der Begriffe. . . . Weil wir auf diesem Wege das Bestehen des betreffenden Sachverhaltes unmittelbar sehen . . . , darum wissen wir, daß unser Urteil wahr und daß diese seine Wahrheit eine objektive, ewige und für jedermann gültige ist“ (94—95). Indem wir so an die bestehenden Sachverhalte herankommen, treten wir freilich — auch nach scholastischer Auffassung — mit einem Reiche ewiger Wahrheit in Verbindung. Ist ja doch die gesamte Welt alles zu irgend einer Zeit tatsächlich Seienden und tatsächlich Gedachten nur teilweise Verwirklichung einer ewigen Welt schlechthin; es gibt Ideen von allem und jedem, was unter irgend einer Voraussetzung oder Bedingung sein oder gedacht werden kann, und dies nicht etwa nur im allgemeinen, sondern bis in die letzten Besonderheiten hinein. Diese ewige Ideenwelt weist eine Ordnung auf, und gar eine solche, die ihr nicht von außen angetan ist. Jedoch ist diese Welt der Ideen nicht eine freischwebende, sie ist in Gott gegründet, von Gott erkannt und — zu einem geringen Teile — durch Gott verwirklicht in dieser wirklichen Welt. So ist es ein uralter scholastischer Gedanke, der in dem „logischen Denken“ des Neukantianismus aufgewacht ist, wo er allerdings ein grundverschiedenes Gesicht zeigt.

Da das tatsächlich vollzogene Denken nicht auf ein „logisches Urteil“, sondern auf einen bestehenden Sachverhalt hinzielt, ihn erkennt und erfafst, so ergibt sich von selbst, daß auch das Verhältnis von Subjekt und Prädikat ein wesentlich anderes ist als ein gegenseitig funktionales. Die Beziehung, in der sie zueinander stehen, ist ja gegründet in dem Sachverhalt selber, der ein sachliches Beziehungsverhältnis zwischen einem gewissen Gegenstand S und einem gewissen Vorstellungsinhalt P ist. Wollte man jedoch die Beziehung als eine wechselseitig funktionale bestimmen, so müßte man annehmen, daß nicht nur jede Änderung des S eine solche des P, sondern auch umgekehrt jede Änderung des P eine solche des S mit logischer Notwendigkeit nach sich zöge. Da aber in der Wirklichkeit ein und derselbe Gegenstand Mittelpunkt der verschiedensten Beziehungen, Träger der verschiedensten Sachverhalte sein und werden kann, dürfen wir das wechselseitige Verhältnis nicht in dieser Weise bestimmen. — So wird also dem Sinn und Wesen des Urteils und seiner Wahrheit nicht eine Begründung durch die „Geltungen“, sondern nur die realistische Erklärung gerecht, nach der das Wesen des Urteils im „Denken eines Sachverhalts“ gefunden wird.

Das vierte Kapitel, „Die Stellung der Sinneswahrnehmung und des Einzelnen in der Erkenntnistheorie des Neukantianismus“, versetzt uns in das neuzeitliche Ringen um das uralte Universalienproblem. Das Einzelne und Zufällige, das uns in der Wahrnehmung gegeben ist, und das Allgemeine und Notwendige, das der Verstand zu erfassen überzeugt ist, stehen sicherlich in einer innern Verbindung miteinander. Kant sah diese Verbindung darin, daß das sinnlich Gegebene alle seine Ordnung den apriorischen Anschauungs- und Denkformen des die Natur erkennenden Subjekts verdanke. Jedoch kann diese Erklärung der von uns gelebten und erlebten Erkenntnis nicht gerecht werden; auch die kunstvolle und gewaltsame Überbrückung im „Schematismus“ konnte über dieses Ungenügen niemals hinwegtäuschen. Ordnungsverhältnisse liegen in den materialen Gegebenheiten der Sinneserfahrung bereits vor, — dahin ändert der Neukantianismus Br. Bauchs Kants Lehre ab; und das Problem des Verhältnisses vom Allgemeinen und Besondern löst sich durch das „objektive Denken“. Dieses umfaßt nämlich in seinem Geltungsgefüge sowohl das Allgemeine wie das Besondere, und zwar derart, daß es einen kontinuierlichen Zusammenhang vom allgemeinsten Begriff bis zur individuellsten Besonderheit darstellt. Transzendente Apperzeption, Kategoriensystem, Begriffe, Naturgesetze, Einzelnes, Besonderes, das ist die abwärts verlaufende Stufenfolge des im objektiven Denken Gegebenen. Alle diese Stufen stehen in unlöslicher „funktionaler“ gegenseitiger Beziehung. Daraus ergibt sich, daß keine Stufe gegenüber einer andern eine prinzipielle Priorität hat; ferner folgt, daß „kein Besonderes seinem Begriff gegenüber irgendwie zufällig, sondern alles, was ist, . . . allgemeingesetzlich“ ist, bis hinab zu der hier und jetzt blühenden Rose. Nur ist für uns endliche Subjekte die Allheit der rationalen Bedingtheiten des Einzelnen nicht adäquat überschaubar, weswegen es für uns den Charakter des Irrationalen an sich trägt; in sich jedoch ist alle Individualität und Besonderheit von gleicher Notwendigkeit wie alles begrifflich Allgemeine. Das Einzelne, das uns durch die Empfindung zukommt, ist dabei durchaus „Wirkliches“. „Die Sonne, der Mond, die Erde bestehen gänzlich unabhängig von mir. Sie bestanden, ehe ich bestand, und sie werden bestehen, wenn ich selbst nicht bestehe.“ Doch ist die Annahme eines „zur absoluten Realität hypostasierten Dinges an sich . . . etwas durchaus Unlogisches, Widersinniges“. Daß wir vom Einzelnen gültige Allgemein-erkenntnis zu erlangen vermögen, ist darin begründet, daß sowohl die Empfindung wie unser Denken von den Verhältnissen des „objektiven Denkens“ durchformt sind.

Die hier erörterte Frage von der Beziehung des Einzelnen zum Allgemeinen betrifft die innerste Natur sowohl unseres Erkennens wie des unserer Erkenntnis Gegenständlichen. Es handelt sich hier recht eigentlich um die Entscheidung: Idealismus oder Realismus. Was sagt unser tatsächliches Erkennen und das uns tatsächlich Gegenständliche zu dieser „klar entwickelten“, „mit Scharfsinn und Wärme vorgetragenen Theorie“ des Neukantianismus? Es stellt sich heraus: „Teils liegen die Verhältnisse doch wesentlich anders, als sie sie darstellt, teils klaffen in ihr Lücken, ohne deren Ausfüllung unser Geist sich nicht beruhigen kann“ (107). Zunächst ist es die „rationale Bedingtheit“ alles Wirklichen und Besonderen, die einer genaueren Untersuchung nicht standhält; statt der inneren logischen Notwendigkeit finden wir vielmehr kontingente Tatsächlichkeit, die als solche eines erklärenden Grundes bedarf. Sodann ergibt sich bei näherer Betrachtung, daß sowohl in der Ordnung des Seins wie in der Ordnung unseres Erkennens dem Besonderen gegenüber dem Allgemeinen eine wahre Priorität zukommt. Allerdings gibt es in der Erkenntnisordnung nicht bloß ein Hinaufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen, sondern auch ein Hinabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen. Aber wie notwendig wir das Allgemeine nur durch Analyse aus dem Besondern gewinnen, so unmöglich können wir durch bloße Analyse von einem Allgemeinen zu seinem Besonderen kommen. Wenn wir z. B. vom Allgemeinbegriff Dreieck zu den besonderen Dreieckarten „herabsteigen“, so ist dieses Herabsteigen, wie überraschend es auch klingen mag, doch in Wirklichkeit ein Hinaufsteigen von einem Besondern zu einem Allgemeinen; denn die Aufgabe, ein letztbestimmtes Dreieck zu denken, bedeutet im Grunde nichts anderes als ein Letztbestimmen der nicht in Letztbestimmtheit gegebenen Bestimmtheiten des Dreiecks (d. i. der Lage der Ebene und der Richtung und Länge der Linien) zu vollziehen; „aber ... dies läßt sich nicht erfüllen aus dem allgemeinen Begriff dieser Bestimmungsstücke heraus. Man muß vielmehr Besonderes dieser Art kennen, um wissen zu können, was für Besonderungen dieses Allgemeinen möglich sind“ (114). „Für unser Erkennen ist und bleibt also der ursprüngliche und grundlegende Weg der des Aufsteigens von gegebenem Besonderen zu Allgemeinem. Erst nachdem wir so Kenntnisse von Besonderheitsverhältnissen erlangt haben, können wir sie auch ... dazu benutzen, von Allgemeinem aus Besonderes zu schaffen“ (114). Und auch in der Seinsordnung ist das Allgemeine nicht irgendwie die Grundlage des Besonderen, sondern umgekehrt das Besondere in jeder Hinsicht die Grundlage für das Allgemeine. „Nicht weil es Allgemeines gibt, gibt es Besonderes, sondern die immanente Natur des Einzelbestimmten schafft das Allgemeine. Nicht die Natur der Farbe macht das Rot, sondern die Natur des Rot macht die Farbe notwendig. Es gibt eine Allgemeinwesenheit ‚Mensch‘ wegen der Eigenart jener konkreten Einheiten, die wir als Menschen bezeichnen; nicht aber geht umgekehrt die allgemeine Wesenheit ‚Mensch‘ voran und wird diese alsdann im Seienden mehr oder minder vollkommen nachgebildet“ (127), was eine Verwechslung von Idee und Ideal bedeuten würde. „Wirklich“ „ist“ darum nur das Einzelne, Besondere, nicht das Allgemeine. Wir erkennen diese wahrhaft so zu nennende „Wirklichkeit“ durch die sinnliche Erfahrung. Freilich weist das Einzelne und Besondere, das wir so erkennen, unsern denkenden Verstand über sich hinaus, auf ein Letztes, Absolutes; dieses ist aber nicht die „Geltungssphäre“, die für diesen neukantianistischen Idealismus das Ein und Alles ist; es weist uns vielmehr die wirkliche Wirklichkeit der Natur hin auf „Etwas, von dem sie Sein, Nichtsein; Kausalität und die Konstanz der Kausalität hat“ (154), auf ein erkennend-wollend wirkendes Wesen: Gott.

Das fünfte Kapitel „Verschiedene Auffassungen der Evidenz“ stellt uns ein anderes vielumstrittenes und grundlegendes Problem auf dem logischen

Kampffelde vor Augen. Der Erkenntnis ist nicht bloß wesentlich, daß sie wahr sein, sondern auch daß sie sich ihrer Wahrheit mit Gewißheit bewußt sein soll. Worin nun besteht das Wesen dieser Gewißheit und woher gewinnen wir sie? Sie besteht natürlich nicht einfachhin darin, daß wir annehmen, unsere Erkenntnisse seien wahr; wir müssen vielmehr zu dieser Annahme berechtigt sein, und diese Berechtigung kann uns nur durch einen Erkenntnisinhalt kommen. Nach der realistischen Erkenntnislehre der Scholastik liegt die Berechtigung in der „objektiven Evidenz“, die bestimmt wird als „ein solches Verhältnis eines Satzes zu dem, was ihn begründet, daß daraus sein Wahrsein ein Gegenstand unmittelbaren geistigen Sehens“ ist (160). Für den Aufbau der Erkenntnis ist die bekannte Unterscheidung der unmittelbaren und mittelbaren Evidenz von der größten Bedeutung. Naturgemäß geht alle Evidenz, und damit alle Wahrheitsberechtigung, auf die unmittelbare zurück. Alles hängt also ab von der Frage: haben wir tatsächlich eine solche? Und besonders fragt es sich: haben wir Evidenz hinsichtlich der obersten Grundsätze? Wiederum erleben wir es, daß die Meinungen in schroffster Weise gegeneinander stehen. Konnte doch Natorp schreiben: „Will man sich auf die Evidenz berufen, so scheint leider nichts so wenig evident zu sein wie die letzten Prinzipien, da um nichts soviel Streit ist.“ Nun ziehen der Reihe nach die verschiedenen Ansichten vor uns vorüber. Natorp selbst, und, in diesem Punkte mit ihm eins, Br. Bauch sehen die Berechtigung zur Annahme der obersten Grundsätze in deren Tauglichkeit, „den Aufbau der Erkenntnis in ihrer Gesetzmäßigkeit verständlich zu machen“ (Natorp), darin, daß sie als die Bedingungen aufgedeckt werden, ohne welche „die wirkliche Wissenschaft als Wissenschaft nicht möglich wäre“ (Bauch). Aber ist wirklich ohne jene Grundsätze Wissenschaft nicht möglich? und wenn dies, sind deswegen die Grundsätze gewiß? — Chr. Sigwart, A. Döring, R. Richter suchen die Berechtigung zur Annahme von Wahrheit, speziell der Grundsätze, in einem verschieden gefaßten Gefühl, das uns zu dieser Annahme nötigt. — B. Erdmann glaubt den Rechtsgrund in einer „unmittelbaren inneren Evidenz“ der Grundsätze zu finden; diese bestehe in der Wahrnehmung unseres Unvermögens, das Gegenteil des betreffenden Satzes denken zu können. Das heißt aber, die Axiome des Seins zu Sätzen über psychische Denknöthigkeiten des menschlichen Geistes umwandeln. — Auch J. Volkelt greift auf einen Denkwang zurück; doch sei uns dieser von der Sache selbst aufgegeben, habe „einen überindividuellen, objektiven, sachlichen Charakter“; der gegebene Sachverhalt selbst erhebe „Anspruch“ auf Anerkennung seiner Wahrheit, und es sei unmöglich, diesem Anspruch keinen „Glauben“ zu schenken. Aber es fragt sich: ist dieser Glaube deswegen wahr, weil er notwendig ist? — Als ein „psychisches Urphänomen“ finden wir die Evidenz bei Fr. Brentano gedeutet. Physische und psychische Phänomene unterscheiden sich hiernach wesentlich dadurch, daß die letzteren als kennzeichnendes Merkmal die unmittelbare Evidenz haben. Diese ist ein Urphänomen, nicht weiter zurückführbar. Doch zur Wahrheitsgewißheit unserer Erkenntnis genügt es durchaus nicht, Evidenz mit gewissen Bewußtseinsakten in Verbindung zu setzen, es ist auch unbedingt erfordert, daß sie in Verbindung stehe mit den zu erkennenden Sachverhalten; sonst kann sie nicht ein die Wahrheit des Sachverhalts wirklich garantierendes Phänomen sein. — Andere neuzeitliche Evidenzauffassungen stehen unter dem Einfluß augustinischer Erkenntnislehre. Augustinus sieht die gesuchte Berechtigung in einem göttlichen Licht, das uns untrüglich zur Wahrheit führt, wenn wir in ehrlichem Bemühen forschen und nach der erkannten Wahrheit leben. „Da ich mich fragte, wonach ich urteilte, wenn ich so urteilte, fand ich über meinem wandelbaren Geiste die unveränderliche, ewig wahre Wahrheit“ (Confess. 7, 17). Doch wie kommen wir zur Erkenntnis Gottes? Werden wir nicht durch

die Beziehungen, die sich uns in der Erfahrung darbieten, zu ihm hinaufgeführt? Diese müssen uns also zuvor wahr und gewiß erkennbar sein. Worin besteht also die Evidenz?

Das sechste Kapitel, „Das Wesen der logischen Evidenz“, sucht auf diese Frage die Antwort. Jedes Urteil hat als Inhalt einen Sachverhalt, der behauptet wird. Trifft er zu, so ist das Urteil wahr. Damit die Wahrheit gewiß sei, muß das Urteil kraft seiner Natur noch einen zweiten Inhalt haben, „zu dem es in einer solchen Beziehung steht, daß durch sie sein Inhalt determiniert und die Wahrheit dieses Inhaltes gesichert ist“ (197). „Zu jedem Urteil gehört eine Begründung“ (198). Diejenigen Urteile nun, „in denen wir die eindeutige Determiniertheit ihres Inhalts durch einen uns gegenwärtigen Grund in direktem Sehen klar und deutlich erfassen“, sind evident. Die Evidenz „besteht also im klaren und deutlichen Sehen des Gefordertseins eines Urteil Inhaltes durch das, was ihn begründet“ (198). Daher ist Evidenz kein Ersatz für Begründung, sondern „eine besondere Form des Erfassens der Begründung eines Urteils“ (199). Was Evidenz besagt, wird uns noch deutlicher, wenn wir die Frage erheben: Was bedeutet es und wie geht es zu, wenn wir an einem Urteils-gedanken zweifeln können? Dieses besagt nämlich nichts anderes, als „daß man einen Grund erkenne, aus dem die Möglichkeit des Nichtzutreffens jenes Gedankens folge“ (201), während bei der Evidenz ein Grund erkannt ist, durch den die Möglichkeit des Nichtzutreffens jenes Gedankens ausgeschlossen ist. An einer Reihe von Beispielen wird uns Wesen und Bedeutung der Evidenz zumal hinsichtlich der Grundsätze (besonders des Satzes vom Widerspruch) in lichtvollster Weise aufgeheilt, übliche Einwendungen werden widerlegt und abschließend Irrtums- und Unsicherheitsquellen der subjektiven Evidenz aufgedeckt. Letztere auch praktisch wertvolle Untersuchung kommt zu dem Ergebnis: „Das einzige Heilmittel gegen die ... die Gewißheit des Evidenten untergrubenden Fragen ist ein tiefes, womöglich bis zur letzten Klarheit vordringendes Nachdenken über ihren Sinn, ihre Vieldeutigkeit und ihre Begründung. Aber freilich erfordert diese Denkarbeit weiten Blick und außerdem viel Zeit, viel Mühe und viel Opferfreudigkeit“ (248).

Auf ein dem Neukantianismus benachbartes Gelände des logischen Kampffeldes versetzt uns das letzte Kapitel „Gedanken zur ‚Metaphysik der Erkenntnis‘“. Vom Marburger extrem idealistischen Neukantianismus ausgehend, prinzipiell mit ihm brechend, gelangt Nicolai Hartmann in seinen „Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis“ (2. Aufl. Berlin 1925) zu einer realistischen Seins- und Erkenntnisauffassung. Welches sind die Grundanschauungen dieses umfangreichen Werkes über die Fragen: Was ist Erkenntnis? Was ist Wahrheit? Was ist und bedeutet die Evidenz für die Erkenntnis der Wahrheit? — und wie verhalten sie sich zur scholastischen Erkenntnislehre? Erkenntnis ist nicht ein Erschaffen, sondern ein Erfassen eines Objektes, — das ist die Grundthese der Metaphysik der Erkenntnis. Durch das Erfassen stehen erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt in einer eigenartigen Beziehung zueinander. Zum Wesen dieser eigenartigen Erkenntnisbeziehung gehört es, daß das Erfassen vermittelt eines im Bewußtsein befindlichen „Erkenntnisgebildes“ geschieht und daß das Objekt notwendig „transzendent“ ist. So ist in jedem Erkenntnisakt eine Dreiheit wesensnotwendig: das erkennende Subjekt, das im Bewußtsein befindliche, gegenständliche Erkenntnisgebilde und das außerhalb des Bewußtseins befindliche, jedoch durch das Erkenntnisgebilde „erfaßte“ Objekt. „Soweit Übereinstimmung des Bildes im Bewußtsein mit dem Objekt vorliegt, ist die Erkenntnis wahr; soweit Abweichung vorliegt, ist sie unwahr.“ Im Objektiven nun sind zwei Reiche zu unterscheiden, das des realen und das des idealen Seins; obwohl letzteres eine gewisse „Nahstellung“ zum Bewußtsein hat, ist es diesem doch nicht immanent, sondern tran-

szendent. In ihren äußern Erscheinungen unterscheiden sich beide Seinsarten dadurch, daß Raumzeitlichkeit, individuelle Einzelheit, empirische Gegebenheit dem realen Sein, dem idealen hingegen Raumlosigkeit, Zeitlosigkeit, mangelnde Individualität, nur apriorische Erfäßbarkeit eigen sind. Doch ist mit der Verschiedenheit dieser Erscheinungsweisen die Verschiedenheit des zugrundeliegenden Seins noch nicht erfaßt; „es ist nichts unzugänglicher als die Eigenart der Seinsweisen; sie sind in allem vorausgesetzt, sind das Bekannteste, Geläufigste, und sind doch tief irrational“. Hinsichtlich beider Seinsweisen erhebt sich die Frage: Wie „kann das Subjekt um die Wahrheit oder Unwahrheit seiner Erkenntnis wissen“? Gibt es ein Kriterium, die Übereinstimmung des immanenten Erkenntnisgebildes mit dem transzendenten Objekt zu erkennen und von der Nichtübereinstimmung zu unterscheiden? Nicht die Evidenz kann uns solch ein Kriterium sein, weder die „subjektive Evidenz“ (d. i. die Überzeugtheit von der Übereinstimmung), bei der stets die Möglichkeit der Täuschung bestände, noch eine „objektive Evidenz“, da diese nur in Form der subjektiven bewußt sein kann. Doch da es sich in der Erkenntnis um eine Beziehung des immanenten Gebildes zum transzendenten Objekt handelt, so läßt sich die Möglichkeit erwägen, ob nicht neben einer ersten solchen Beziehung noch eine andere, unabhängige bestehe, die durch ihr Zusammenstimmen oder Nichtzusammenstimmen mit der ersteren eine Instanz für oder gegen die Wahrheit abgebe. Eine solche Instanzenmehrheit glaubt H. in dem Zusammen von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis feststellen zu können. Beide gehen auf das gleiche Transzendente, aber je auf einem andern Wege; wenn sie sich ergänzen, „so ist die Wahrscheinlichkeit ihrer beiderseitigen Übereinstimmung mit dem letzteren relativ groß, und sie ergeben zusammen ein positives Kriterium von relativ hoher Gewißheit“. Es „bleibt freilich ein Moment der Skepsis haften“. Die „kategoriale Grundrelation“, nach der ein Teil der Erkenntnis-kategorien mit einem Teil der Seinskategorien identisch ist, sucht die Möglichkeit der Übereinstimmung apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis zu erklären.

Im Grundgedanken von „Erkenntnis“ kommt die hiermit skizzierte Hartmannsche Metaphysik der Erkenntnis mit dem scholastischen Realismus insofern überein, als sie das Wesen des Erkennens in einem Erfassen sieht, weicht jedoch in der Art, wie sie dieses Erfassen näher bestimmt, wesentlich von ihm ab. In drei Punkten besteht vor allem ein durchgreifender Unterschied, eine scharfe Entgegensetzung: in der „gnoseologischen Transzendenz“, in der Auffassung von der Evidenz und in der Bestimmung des „idealen Seins“. Gewiß ist jedes Objekt einer Erkenntnis etwas dem Erkenntnisakte in dem Sinne Transzendentes, daß es dem Akte irgendwie unabhängig gegenübersteht. Aber dadurch ist nicht die schwerwiegende Schlußfolgerung gerechtfertigt, „es sei grundsätzlich unmöglich, daß unser Bewußtsein irgendwo einmal das Erkenntnisobjekt unmittelbar in seinem Selbst und Ansich erfasse“ (263). „Gewiß gibt es „Transzendentes“, bei dem die besondere Art seiner Transzendenz sein unmittelbares Erfäßwerden unmöglich macht. Aber dann handelt es sich eben um eine ganz andere Transzendenz. Leider laufen diese beiden Transzendenzbegriffe bei H. ineinander. Diese Vermengung ... hat, wie mir scheint, die ganze Erkenntnistheorie H.s auf eine schiefe Bahn geführt“ (265). „Transzendenz und Unmittelbarkeit des Bewußtseins schließen sich mithin durchaus nicht grundsätzlich aus. Sie sind vielmehr tatsächlich in unserem Erkennen, soweit dasselbe schauendes Erkennen ist, miteinander vereinigt“ (269). Infolgedessen fällt die Notwendigkeit hinweg, ein Wahrheitskriterium in der Konstruktion eines Mehrinstanzenzeugnisses zu suchen. Unsere Überzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntnisse beruht letzten Grundes nicht auf dem Zusammentreffen mehrerer Instanzen, sondern „in dem klaren und deutlichen Sehen des Fundiertseins der ausgesagten Relation in den ebenfalls

klar und deutlich erfaßten Begriffsinhalten, welche die Träger dieser Relation sind* (271), mit andern Worten auf der recht verstandenen „objektiven Evidenz“. Daraus ergibt sich auch die Möglichkeit und Tatsächlichkeit absolut gewisser Erkenntnisse. Gegen das „ideale Sein“ schließlich stehen in jeder Hinsicht dieselben Bedenken, wie sie gegen die Sphäre des absoluten Geltungsgefüges in der Erkenntnislehre Bauchs geltend gemacht werden mußten.

Blicken wir nunmehr auf die mannigfachen Untersuchungen zurück, so müssen wir dankbar bekennen, daß dieses Werk in reichem Maße hält, was es im Ober- wie im Untertitel verspricht. Es bietet dem Leser nicht nur einen Einblick in das gegenwärtige Ringen auf dem Kampffelde der Logik und erleichtert es ihm, in dem Gewirre der vielfachen und zum Teil schwerverständlichen Meinungen sich zurechtzufinden, sondern führt ihn auch in die logischen und erkenntnistheoretischen Probleme selber hinein, und ermöglicht ihm, was das wichtigste ist, in eigener Einsicht Stellung zum Gegenstand zu nehmen. „Die Besprechung dieser Theorien — so konnte der Verfasser mit Recht im Vorwort sagen — war mir nicht Selbstzweck, sondern ein Durchgangspunkt zur besseren Darstellung der eigenen positiven Anschauungen“ (v). Freilich wird mit Geysler nur derjenige zu diesem Ziel gelangen, der das Buch nicht bloß durchliest, sondern durchdenkt, und nicht einmal bloß, sondern mehrere Male. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß die logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen in metaphysische auslaufen. Wirkliches Sein ist das erste, was in der Erfahrung vor unserer Erkenntnis steht, und wirkliches Sein ist das letzte, wohin unser denkender Verstand durch eben diese Erfahrung hingeführt wird. Das allgemeine und ideale Sein fällt nicht aus dieser Wirklichkeit heraus, „ist“ vielmehr nur in ihr; darum führt es auch unsere Erkenntnis nicht aus der Wirklichkeit hinaus in irgend eine andere „Seinssphäre“, sondern tiefer in sie hinein, — zum „ens realissimum“. Im Schlußkapitel „Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse“ weist G. auf diesen Zentralpunkt, dem schließlich alle logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen zustreben, um den auch aller Idealismus ringt und ringen muß, mit kurzen Worten hin: „Konsequent ist die wirkliche Welt, von der wir ein Teil sind, eine kontingente Welt, und verdankt ihr außerhalb des idealen Seins sich abwickelndes Dasein dem Schöpferwillen und der Schöpferthat Gottes“ (284). „Die ewigen Wesenheiten sind ... nichts anderes als die begrenzten Weisen des Teilhabens am unendlichen Sein“ (282). Hiermit stehen wir vor jener Wahrheit, die von jeher der Grundgedanke der realistischen Erkenntnislehre und realistischen Metaphysik der Scholastik gewesen ist: das unendliche göttliche Sein ist als „causa prima“ aller Wirklichkeit die Idee aller Ideen (vgl. z. B. S. Thom., S. c. G. I, 54: „Quomodo divina essentia, una existens, sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilium“, und S. theol. I q. 15, bes. a. 2 c) und ist zugleich als „finis ultimus“ das Ideal aller Ideale (vgl. z. B. S. c. G. III, 19: „Quod omnia intendunt assimilari Deo“); und dies beides ist es in ganz besonderer Weise hinsichtlich unseres eigenen menschlichen Seins, das, sofern es „natura rationalis“ ist, dieser ersten und letzten Wahrheit aus innerstem Wesen zugeordnet ist (vgl. z. B. S. c. G. III, 25: „Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis naturae“). Die Erkenntnis führt zur Realität, die Realität führt zur Metaphysik, zu Gott, und die rechte Erkenntnis der Metaphysik enthält zugleich die rechte Metaphysik der Erkenntnis. Daß die logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen „Auf dem Kampffelde der Logik“ an diesen Grundgedanken der scholastischen Erkenntnis- und Seinsphilosophie heranzuführen, darin besteht ihre Eigenart und ihr Wert. L. Claßen S. J.

Rümke, H. C., Zur Phänomenologie und Klinik der Glücksgefühle (Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie. Heft 39). Lex. 8° (II u. 98 S.); Berlin 1924, Springer. M. 6.—