

glauben im Monotheismus getrübe Christentum einen Ausfall erlaubt (40), oder wenn er die Buddhisten wegen ihrer Tierliebe hoch über die Christen erhebt (174). F., der sich auf seinem engeren Arbeitsgebiet auskennt, verrät in allem spezifisch Christlichen eine überraschende Unkenntnis. Nicht einmal den Wortlaut der christlichen Zehn Gebote scheint er zu kennen; denn S. 175 behauptet er: Im Gegensatz zu den chinesischen Philosophen, die ihre Moralegebote alle positiv formulierten, seien die Zehn Gebote der Buddhisten ebenso wie die mosaich-christlichen Zehn Gebote alle negativ, also Verbote. Aber wie lautet denn das dritte mosaich-christliche Gebot? Wie das vierte? Eine ähnliche Unkenntnis zeigt sich S. 80 bezüglich der christlich-scholastischen Mystik.

Aus dem Anhang „Die chinesische Philosophie in Japan“ (203—215), an dem der Japanforscher Florenz mitgearbeitet hat, sei hervorgehoben der heidnische Philosoph Shosai (1662—1741), der eine Art Trinität der Gottheit lehre; hier vermutet der Verfasser wohl mit Recht Beeinflussung durch katholische Ideen, trotzdem damals der Katholizismus in Japan schon vernichtet war. Bei dem neuerwachten Interesse des katholischen Deutschlands für die Japanmission findet sich vielleicht ein Forscher, der diese vermutlichen Beziehungen Shosais zum Katholizismus genauer untersucht.

W. Hentrich S. J.

Wust, Peter, Die Dialektik des Geistes. gr. 8^o (XV u. 752 S.) Augsburg 1928, B. Filser. Geh. M 25.—; geb. M 28.—

In einer Zeit, in der Philosophie weitgehend geschichtsphilosophische Erkenntnistheorie geworden ist und darum Hegel und seine logische und metaphysische Dialektik im Vordergrund des Interesses steht, unternimmt W. eine umfassende Darstellung der Problemkomplexe, die sich um die beiden Begriffe Dialektik und Geist besonders seit Hegel gebildet haben. Diese Darstellung ist positiv, weniger polemisch. Soweit Hinweise und Kritiken, etwa bezüglich Spinoza, Kant, Hegel, Spranger geboten werden, handelt es sich um immanente Kritik, die diese Systeme von innen weiterführt und so überwindet; gerade darum dürfte sich aus diesen gedrängten Charakteristiken eine meist neue und tiefe positive Einsicht in die wichtigsten Systeme der neuen Philosophie ergeben. Man vgl. etwa über Hegel (380 bis 387) insbesondere die Gesamtcharakteristik (383).

Im ersten Buch, „Natur und Geist“, wird von den am Ende sich ergebenden drei Hauptseinsbezirken, Natur, Mensch, Gott, der erste, die Natur, in seiner Abgrenzung gegenüber dem Geistigen umschrieben. Für W. gruppieren sich alle Philosophen nach ihrer Stellung zum Geiste in die drei Klassen: 1. Die Naturalisten, denen der Aufstieg aus der Natur zum Geiste ein Abstieg, „der“ Stündenfall, war und ist. Die Rückkehr vom Intellekt zum Instinkt, von der Reflexion und Abstraktion zur Intuition und zum Leben, also ein großes Zurück zur Natur, ist ihre Lösung: Rousseau, Kant (die in ihrer Verachtung der Hure Vernunft von Calvin und Luther beeinflusst sind), Bergson. Man könnte hier noch auf Nietzsche und den letzten Scheler hinweisen. 2. Die Idealisten, für die der abstrahierende, reflektierende Menscheng Geist geradezu schöpferisch alle Natur erst hervorbringt und allein vollenden kann durch möglichst allumfassende und endgültige Rationalisierung, Subjektivierung, Rechenhaftigkeit und Bewußtheit. Sie sehen die Menschheitserlösung nicht in einem Zurück, sondern in einem Vorwärts, im immer zunehmenden Prozeß der Vergeistung. W. weist mit Recht darauf hin, daß dieses andere Extrem, der Panlogismus, Panidealismus etwa in Spinoza (eine feinsinnige Spinozaskritik 29 ff.) oder Hegel zuletzt in eine Naturalisierung des Geistes umschlägt und ausmündet. Man könnte daran erinnern, daß Marx und Feuerbach mit leichter Mühe ihren Materialismus in Hegelschen Wendungen wiedergeben. 3. Die Vertreter einer erkenntnistheoretischen und ethischen Metaphysik, die

eine wahre Dialektik zwischen dem endlichen Subjekt und Objekt erkennen und anerkennen und diese notwendige „metaphysische Wesensunruhe“ des endlichen Geistes erst in Gott aufgehoben finden.

W. beginnt mit dem geistigen Aufbau der Objektwelt, in der er über die Vorstellung eines absoluten Nichts zum tatsächlichen Etwas vorschreitet, das zudem Ordnung aufweist und als Chaos nicht bestehen könnte. Das Dasein, das über das Nichts siegt, das Dynamische, einerseits und die Ordnung, die Form, äußere und innere „Gestalt“, andererseits sind die beiden Hauptmomente jeder relativen Ganzheit, somit vor allem in der Geistperson und zuletzt in dem Absoluten, in dem das „Nichts“ vollständig ausgelöscht ist, dem „actus purus“. In diesem Zusammenhang wird eine gründliche Untersuchung von Spinozas „Omnis determinatio est negatio“ geboten (89). Dem dynamischen Daseinsmoment gegenüber dem Nichts entspricht im Geiste der Urwille, die Entscheidungsfähigkeit; dem Ordnungs- und Formelement die Unterscheidungsfähigkeit. Diese Formunterscheidung, das Statische, hat als Maß die abwägende Gerechtigkeit, während die Entscheidung, der Wille, das Dynamische, als höchster Norm der Liebe folgt. So halten Gerechtigkeit und Liebe alle Dinge zusammen. Im Geiste geht die diskursive Unterscheidungsfähigkeit der Entscheidungsfähigkeit voraus und fordert deshalb für diese die Freiheit (61). Dieses glückliche Argument für die Willensfreiheit soll durch die späteren Ausführungen (337 ff.) gewiß nicht entkräftet werden; die „libertas contrarietatis“ wird von den Scholastikern übrigens auch auf „bona contraria“ bezogen als Spezialfall der „libertas specificationis inter bona diversa“. Diese letztere Freiheit bleibt auch in der Seligkeit, so daß die „beata necessitas“ nicht jede „libertas specificationis“ und „contrarietatis“ und „exercitii“ auslöscht. Wohl ist gegenüber der „beatitudo“ als Wahl-Ganzem, soweit sie sich zeigt, der Wille im Jenseits wie schon im Diesseits gebunden und unfrei. Somit ist das „posse eligere“ an sich, von dem das „posse peccare“ hienieden nur ein Spezialfall u. a. wegen der Beschränktheit unserer Erkenntnis ist, nicht eine Vorform und Unvollkommenheit und Schwäche, sondern die metaphysische Folge der geistigen Erkenntnis und deshalb höchste Vollkommenheit des Geistes und Gottes, der „inter bona“ auf das freieste wählt. Betreffs Augustinus' und vieler Autoren muß betont werden, daß die prägnante „sittliche Freiheit“, der Sieg über die Möglichkeit des Bösen, die psychologische Freiheit als Ganzes nicht aufhebt; jene nennt Augustinus meist „libertas (animi)“, die durch den Sündenfall verloren ging, während das „liberum arbitrium“, die psychologische Freiheit, bleibt. Die prägnante „sittliche Freiheit“ wird im Jenseits vollendet, während die psychologische Freiheit an sich hienieden wie im Jenseits bleibt als unveräußerliche Mitgift jedes Geistes.

Im zweiten Buch, Vom Wesen der menschlichen Persontiefe, wird gezeigt, wie der Geistwille, der blinden Naturgesetzlichkeit in etwa entzogen, als Ersatz für das „Gesetz“ die „reine Liebe“ erhalten hat, womit er frei die objektive Ordnung zuletzt im Absoluten bejaht und erwählt. Dieser Urdrang und Urwille ist in jedem Ding und so auch im Geiste schon im unbewußten Stadium vorhanden als das besprochene dynamische Moment; so versteht W. die Liebe, die im Grunde aller Dinge strebe. Man sieht, er spricht vom „appetitus innatus“ der Scholastik und nicht von dem „Drange“, der nach Scheler (vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928) nicht bloß im Einzelding, sondern überhaupt dem bewußten Geiste vorangeht. Nach der Scholastik ist das erste der Seinsträger das Suppositum; ihm folgen erst alle Fähigkeiten und Tätigkeiten, wobei in der Ganzheit jeder Finalität, jedem Streben, jeder Liebe ein Erkennen vorangeht. Das gilt auch für die „Person“, das „suppositum rationale“, den geistigen Wesensträger. Wenn W. das subjektive, bewußte Gedächtnis betont für die Entfaltung der Persönlichkeit, so versteht er unter „Persönlichkeit“

erst die „Person“-Anlage, die durch bewußte intellektuelle und willentliche Tätigkeit zu ihrer Vollendung erwachsen ist.

Im Verhältnis von Verstand und Vernunft wird die Willkür der Verstandesreflexion — die aber auch nach W. nicht in den ersten, direkten Abstraktionen des Verstandes „per se“ liegt — und zugleich die Gefahr des Vagen, Irrationalen in der Unendlichkeitstendenz der Vernunft aufgezeigt. Natürlich bezieht W. das „Irrationale“ der Vernunft nicht auf die „prima principia“, die nach ihm gerade sie dem Verstand vorhält, sondern auf einen möglichen Mißbrauch der Vernunft. — Der „intellectus principiorum“ der aristotelischen Scholastik, der das Verborgene durch das „ratiocinium“ der „scientia“ erschließt und, wenn dies auf die höchsten ewigen Ursachen für Sein und Erkennen sich erstreckt, „sapientia“ genannt wird, ist vom Anfang bis zum Ende, den „intellectus agens“ eingeschlossen, im Ursinn des Wortes „rational“. Wo wäre auch, wenn im Erkennen schon Irrationales wäre, eine übergeordnete Instanz, um über das Irrationale und Rationale im Erkennen zu richten?

Das dritte Buch, Das Phänomen der Kollektivbewegung des Geistes in der Menschheitsgeschichte, fast die Hälfte des gesamten Werkes, bietet die Umriss einer Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie. Die Solidarität der Menschheit sowohl in ihrer Gesamtheit wie in ihren räumlichen und zeitlichen Gliederungen (Artikulierungen) wird aufgezeigt; die Ergänzungsbedürftigkeit der Einzelperson wie ihrer Gesamtheit bedingt, entsprechend der Mannigfaltigkeit der Ausdrucksmöglichkeiten des Geistes, vielerlei „Lebensformen“; W. bringt ausführliche Besprechungen von Hans Freyer, Spranger, Simmel. In dem Abschnitt „Besonderungsgesetzlichkeiten [der geistigen Ausdruckswelt] auf der Grundlage der innerseelischen Strukturmannigfaltigkeit“ werden als Haupttypen aufgeführt Realismus und Idealismus, Traditions- und Revolutionshaltung, Subjekt und Objekthaltung, Überwiegen der Verstandesreflexion oder der Vernunftintuition, des Glaubens oder des Wissens (der Gnosis). Bei allem Wandel in der Geistesgeschichte ist nach W. wichtiger als die Horizontale (hier eine wertvolle Besprechung von Vico) die jeweilige Stellung des Menschen in der Vertikale zwischen den beiden möglichen Polen der „Animalität“ und „Sakralität“, in denen „Natur“ und „Geist“ innerhalb des Menschen hienieden sich ausprägen. Das objektive Maß für diesen Ausgleich zur wahren „Humanität“ ist das Urbild der Menschenidee in Gott; das vom Subjekt zu erreichende Maß ist seine *μεσότης* (675—689) innerhalb der beiden Pole. Das oft tragische Schwanken der Menschheit und ihr oft furchtbarer Fall werde am befriedigendsten erklärt durch die Offenbarungslehre von der großen Erbschuld am Beginn, die selbst wieder bei der Weisheit und Güte Gottes auf den Erlöser hinweise; somit ist „Christus die sichtbare Achse der Weltgeschichte“ (735).

Gerade das dritte Buch, aber auch das gesamte Werk, das von bleibendem Werte ist, zeugt von großer spekulativer, auch am scholastischen Denken geschulter Kraft, von tiefem Eindringen in die wichtigsten heutigen philosophischen Fragestellungen und von reicher Belesenheit. Es bietet sich dar in einer von allem äußeren wissenschaftlichen Ballast befreiten warmen, schönen, oft feierlichen Sprache. Dieses Buch eines Laien in der priesterlichen Würde eines wahren Philosophen (5) ist tiefe, reiche Erkenntnis und zugleich ein seinen Lohn in sich tragendes Bekenntnis.

J. Gemmel S. J.

Rommen, Heinrich, Die Staatslehre des Franz Suarez S. J. gr. 8° (XV u. 383 S.) M.-Gladbach 1927, Volksvereinsverlag. Geh. M 8.50; geb. M 10.—

Wegen ihrer starken geschichtlichen Wirkung und ihrer systematischen Bedeutung ist die Staatslehre des Suarez auch für das wesenhafte Verstehen heutiger Staatsgestaltung dienlich. Schon die zahlreichen, nicht immer