

ständiges Buch bei Aschendorff in Münster. — Noch mehr gilt dieses Bedenken für den umfangreichsten der acht Aufsätze, „Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie“ (58—100). Gewiß gehört er zu dem Schönsten, was B. über die mittelalterliche Philosophie geschrieben hat. Allein, obschon diese Abhandlung 1907 in der von P. Hinneberg herausgegebenen „Internationalen Wochenschrift“ erstmalig erschienen ist, kann man sie schwerlich zu den „Aufsätzen“ B.s rechnen; sie bildet vielmehr als „Einleitung“ einen organischen Teil der Geschichte der „christlichen Philosophie des Mittelalters“ in dem von P. Hinneberg herausgegebenen Sammelwerk „Kultur der Gegenwart“ (I 5). In dieser Buchform erschien die Abhandlung bereits in drei Auflagen, 1909, 1913 und 1923 (Neudruck mit ergänzenden Nachträgen). Da diese weitverbreitete Philosophiegeschichte in allen Bibliotheken leicht zugänglich ist und sich jedenfalls auch in jeder Privatbibliothek finden wird, in der die „Beiträge“ vorhanden sind, ist ein durchschlagender Grund für die Aufnahme in diese „Gesammelten Aufsätze“ schwer ersichtlich. Die sechs Zusätze im Text von wenigen Zeilen und einige neue Anmerkungen — wertvoll für die baldige Neuauflage der „Kultur der Gegenwart“ — dürften schwerlich als Grund dafür genügen.

Dadurch wäre Raum gewonnen worden für die Aufnahme anderer schwerer zugänglicher Baeumker-Aufsätze, etwa für die beiden Akademiereden über Alfred von Sarashel und Petrus von Hibernia, für den Aufsatz „Eine bisher unbekannte mittelalterliche Übersetzung . . . des S. Empiricus“ usw.

Auch bezüglich der Form hat sich Grabmann unseres Erachtens zu große Zurückhaltung aufgelegt. Die anregende und anschauliche Abhandlung über den „Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters“, ursprünglich als Kaiser-Geburtstagsrede gehalten, hätte an bleibendem Werte gewonnen, wenn sie von dem Zeitbedingen, von der langen Einleitung mit dem kühnen Brückenbau von der Tagesfeier zum Thema und von dem Kaiserhoch am Schluß losgelöst worden wäre. Das Gleiche dürfte von den beiden Aufsätzen über mittelalterlichen Platonismus gelten, deren häufige Wiederholungen durch eine Verschmelzung sich unschwer hätten vermeiden lassen. Vor mehreren Jahren ist nun die wertvolle Untersuchung des Heidelberger Philosophiehistorikers E. Hoffmann „Platonismus und Mittelalter“ (Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—1924, Leipzig 1926; vgl. Schol 3 [1928] 439 f.) erschienen, die eine gründliche Auseinandersetzung mit den obigen Baeumker-Aufsätzen und eine Widerlegung bzw. Verbesserung und schärfere Formulierung der Darlegungen B.s darstellt. Da die Grundthese Hoffmanns (Plotinismus im Mittelalter, nicht Platonismus) wohl sicher richtig ist, so hätten die beiden Aufsätze B.s, wenn sie neu gedruckt werden sollten, einer Auseinandersetzung mit Hoffmann, jedenfalls einer Bezugnahme auf ihn, als Ergänzung bedurft.

Ein vollständiges Lebensbild B.s, für das seine Tagebücher und seine weitausgedehnte Gelehrtenkorrespondenz als wertvolle Quellen vorliegen, ist nach Grabmanns Ansicht noch zu schreiben. Hoffentlich schenkt Grabmann selbst uns bald diese Biographie, ebenso wie einen 2. Band gesammelter Baeumker-Aufsätze in dem oben angeregten Sinne. Inzwischen werden die zahlreichen Baeumker-Schüler, zu denen sich auch der Rezensent rechnen darf, für das hier Gebotene dem Herausgeber aufrichtig dankbar sein.

W. Hentrich S. J.

Brandenstein, Freiherr Béla v., Grundlegung der Philosophie. Dritter Band. gr. 8° (XXVI u. 629 S.) Halle 1927, Niemeyer. M 26.—; geb. M 28.—

B. bietet uns in diesem Bande „diejenige philosophische Untersuchung, welche immer im Mittelpunkt der philosophischen Forschung und des philosophischen Interesses stand“, die philosophische Untersuchung der Wirklichkeit, die Metaphysik. Naturgemäß baut sie auf der Ding-, Gehalt- und Formenlehre auf, die er im ersten Bande behandelt hat (s. Schol 3

[1928] 269 ff.). Das Kernstück der „Metaphysik“ bilden die Erörterungen über das „Weltbild“. Für ihr Verständnis ist der erste Abschnitt grundlegend, „Der Aufbau“, während der dritte und letzte Abschnitt aus den erzielten Ergebnissen metaphysischer Forschung die „metaphysischen Kategorien“ gleichsam herauschält. Im ersten Abschnitt sind vor allem die Untersuchungen über die Wechselreihe und das Problem der Kausalität ausschlaggebend. B. hält eine anfangslose Wechselreihe für metaphysisch unmöglich.

Wichtiger als die Erörterungen über die Wechselreihe sind die Untersuchungen über das Problem der Kausalität. B. hält eine „mechanische“ oder „transeunte“ Kausalität für unmöglich, versteht aber unter „mechanischer Kausalität“ einen Vorgang, bei dem die Ursache sich ganz oder teilweise in die Wirkung verwandelt. Er erkennt nur ein bewußtes freies Bewirken an. Das Bewirken steht eben in wesentlicher Beziehung zum „Setzen“, das das wesentlichste und erste Moment im Wirken ist. Den Begriff des „Setzens“ hat er im ersten Bande erörtert. Jedes Setzen schließt ein Sichsetzen ein, das ein freies, also bewußtes, und zwar selbstbewußtes Selbstbestimmen ist. Jede Ursache ist also ein Wille und Verstand, eine psychische Person, ein individueller Geist. Daraus ergeben sich die wesentlichen Züge des „Weltbildes“. Alle Kräfte in der Welt sind geistige Wesen, auch die Naturkräfte, z. B. die Gravitationskraft. Dementsprechend muß eine Dreiheit der Range aller Wesen unterschieden werden. Das Wesen ersten Ranges ist die erste, unerschaffene Ursache, Gott, der eminent alle Wirkungen in sich schließt; außerdem gibt es Ursachen zweiten Ranges, die unmittelbare Wirkungen der Ursache ersten Ranges sind — Naturkräfte, Menschengestalt; und schließlich sind die Glieder der Wechselreihe wirkliche Dinge dritten Ranges, die selbst keine Ursachen mehr sein können, aber zumeist unmittelbare Wirkungen der Ursachen zweiten Ranges sind.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Auffassungen B.s sich konsequent aus seiner Auffassung des „Setzens“ ergeben. Diese Auffassung des „Setzens“ erscheint aber nicht begründet. Die Notwendigkeit des allgemeinen gültigen Kausalgesetzes läßt sich nur aus der Lösung des Kontingenzproblems gewinnen. Daraus folgt, daß wohl die adäquate Ursache aller Wirkungen eminent die Wirkung in sich schließen und selbsttätig frei sein muß, daß also folgerichtig Gott zur Hervorbringung aller Wirkungen mitwirken muß (Lehre vom „concursum divinum“), nicht aber, daß die sog. zweiten Ursachen eminent die ganze Wirkung in sich schließen müssen. Es genügt, daß die Wirkung in innerer Seinsabhängigkeit von der zweiten Ursache entsteht, was auch bei notwendig wirkenden Ursachen der Fall ist, zu deren Wesen es keineswegs gehört, daß sie ganz oder auch nur teilweise in ihre Wirkung übergehen. Dementsprechend ändert sich denn auch das Weltbild in dem Sinne, daß die Naturkräfte nicht geistig sind und mit den Massenteilchen (Protonen und Elektronen?) — diesen immanent — eine Substanz bilden. Diese Folgerungen zeigen, von welcher weittragenden Bedeutung die grundlegenden Erörterungen des ersten Bandes sind.

Das meiste Interesse beanspruchen die Darlegungen B.s über Gott und Schöpfung. Es möchte scheinen, daß infolge der Gehalt- wie der Formenlehre die entwickelte Gotteslehre weder von deistischen noch pantheistischen Einschlüssen frei sei. In der Tat lehnt aber B. den Deismus wie jede Form des Pantheismus ganz entschieden ab. — Er schreibt mir hierüber brieflich: „Mein Satz von der Wechselreihe schließt ganz scharf jeden Pantheismus und Deismus aus. Da nichts Veränderliches ewig sein kann, sondern in Wechsel und Existenz absolut begonnen haben muß, kann die wechselfähige, zufällige Wirklichkeit weder Gott noch irgendwie Gottes Teil sein. Als absolut Entstandene kann sie auch keineswegs irgendwie neben Gott sein, sondern rührt in ihrem vollständigen Realitätsinhalt von seiner Schöpfertätigkeit, unmittelbar oder mittelbar, in letzter Linie her, und er enthält ihren vollständigen Realitätsinhalt (Entitätsinhalt) eminent

in seiner unendlichen schöpferischen Tätigkeit. Meine Universalien — die eigentümlichen Formen — geben da auch keinem Pantheismus Raum, weil jede identische Bestimmtheit von Gott und Welt nur mit — unendlichem — Rangunterschied gilt, was dem alten scholastischen analogice im Wesen gleichkommt. Und meine Theorie von den Naturkräften läßt keinen Deismus aufkommen, weil diese Kräfte von Gott abhängige, zeitliche Geschöpfe Gottes sind, so wie unsere Seele.“

Um alle Mißverständnisse zu vermeiden, wäre es sehr wünschenswert, wenn die Gehalt- und Formenlehre in ihrem Verhältnis zur Lehre von den „absolut betrachteten Naturen“ scharf gekennzeichnet würde. Daraus ließen sich dann auch leichter die Beziehungen zwischen dem Problem des „Setzens“ und der „Kausalität“ und dem der „Kontingenz“ aufzeigen. Die — in den wichtigsten Fragen wohl nur scheinbaren — Unterschiede von der patristisch-scholastischen Philosophie würden dann vielleicht von selbst wegfallen. Um so fruchtbarer würde sich die metaphysische Intuitionskraft und Tiefe auswirken, die B. auch in diesem Bande offenbart. Fr. M. Sladeczek S. J.

Probleme der Gotteserkenntnis. Abhandlungen von Adolf Dyroff, Artur Elfes, Karl Feckes, Joseph Gredt, Artur Schneider, Gottlieb Söhngen (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Bd. II, Heft 3). gr. 8° (224 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 8.70; geb. M 10.50.

Eine Reihe bedeutsamer und gegenwärtig sehr umstrittener Probleme der Gotteserkenntnis werden in diesen Abhandlungen erörtert.

Im ersten „Metaphysik und Gotteserkenntnis“ betitelten Beitrag kennzeichnet G. Söhngen die verschiedenen nachkantischen Auffassungen von „Metaphysik“. Indem Kant die Metaphysik aus dem Gebiet der theoretischen Vernunft in das der praktischen verwies, wurde er zum Vater aller neuzeitlichen irrationalen Metaphysik. Auch die philosophische Rückwendung zur Metaphysik im ersten Viertel unseres Jahrhunderts erweist sich der Hauptsache nach als ein Wiederaufleben nicht der Metaphysik als rationaler Wissenschaft im Sinne der Scholastik, sondern einer irrationalen Metaphysik unter dem Einfluß Kants, was besonders hinsichtlich Schelers und Nicolai Hartmanns gezeigt wird. „Der Vater der neuen, irrationalen Metaphysik ist Kant, wie Aristoteles der Vater und Altmeister der rationalen Metaphysik“ (49).

A. Schneider behandelt das so außerordentlich wichtige Thema „Kausalgesetz und Gotteserkenntnis“. In einleuchtender Weise wird die grundlegende Bedeutung des Kausalgesetzes für alle Gotteserkenntnis dargestellt. Ein doppeltes besagt dieses Gesetz: jedes Geschehen hat eine Ursache, und: jedes nicht notwendige Sein hat eine Ursache. Die Erklärungsversuche von Hume, Kant, J. St. Mill, Sigwart, Cohen, Hagemann, Stöckl, Franzelin, Geysler, Becher, Sawicki erscheinen nicht befriedigend. Sch. versucht darum einen andern, originellen, aber kaum befriedigenderen Weg: „Naheliegender und einfacher erscheint es vielmehr, das ontologische Kausalgesetz (und zwar sowohl seiner genetischen wie ontischen Fassung nach) als durch das logische Gesetz des Grundes gefordert anzusehen. Für jede Behauptung verlangt das Denken einen Grund und dementsprechend für das Geschehen oder (nicht notwendige) Sein eine Ursache. So erweist sich das Kausalgesetz als das objektive Korrelat des Satzes vom Grunde und läßt sich von diesem aus rechtfertigen“ (77). Die logische Rechtfertigung des Satzes, daß alle wahre Erkenntnis einen Wahrheitsgrund haben muß, wird in der Denknötwendigkeit dieses Satzes gesehen: „Der Umstand, daß diese Voraussetzung sich erkenntnistheoretisch als unbedingt notwendig erweist, gibt ihr den Stempel der Wahrheit“ (78).

Reich an vielen interessanten Einzelheiten ist A. Dyroffs Untersuchung „Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselmus in der Scholastik“.