

B. S. „eine Zusammenfassung des modernen Völkerrechtes“ darstellen, um im 3. Teile die neuen Gedanken des Juristen und Kriegsgerichtsrates im Heere Farneses, Balthasar de Ayala (1548—1584), über die Erlaubtheit des Krieges und über das Kriegsrecht zu untersuchen. Im letzten Teile, einer gründlichen Studie über F. Suarez S. J., besonders seinen *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612) und den Abschnitt *De Bello* in der Abhandlung *De triplice virtute theol.* (1621), kommt B. S. zu der abschließenden Würdigung: Während die Werke Vitorias und Ayalas unmittelbar auf ein praktisches Ziel gerichtet sind, „ist die Abhandlung Suarez' über den Krieg als die rein sachliche, leidenschaftslose Untersuchung dieses Gegenstandes anzusehen...; sie bildet den Höhepunkt (*culminación*) der spanischen Schule, ohne Bezugnahme auf einzelne Casus und ohne eine andere These als die heilige Sache der Gerechtigkeit und der *caritas* zu verteidigen. Sie war die letzte Offenbarung des spanischen Gedankens [vor der Systematisierung durch de Groot]... das Meisterwerk der modernen Völkerrechtsschule, deren Gründer Franz von Vitoria war“ (188). — Daß B. S. gerade auch das Werk des Suarez so eingehend untersucht hat, ist deswegen doppelt erfreulich, weil es von anderen Autoren zuweilen nicht gebührend studiert wurde. Zu bedauern ist allerdings, daß B. S. seine Suarez-Zitate aus der französischen Übersetzung von Vanderpol ins Spanische überträgt, statt zum lateinischen Urtext zu greifen. Daß B. S. neben Vitoria und Suarez gerade Ayala gestellt hat, wird vielleicht durch den Wunsch nach einem Vertreter der nichttheologischen Rechtswissenschaft bedingt sein: vom wissenschaftlichen Standpunkt aus sind Molina, Soto und viele andere Theologen jedenfalls bedeutender. Manche behandelte Fragen sind durch die Aufsätze von P. Larequi in *RazFe* zu ergänzen (vgl. Schol 5 [1930] 135 f.). Doch diese Ausstellungen können, ebensowenig wie die vielen Druckfehler in den Zitaten, den sachlichen Wert des Werkes mindern. Der Verf. ist uns Deutschen kein Unbekannter; hat er doch 1894 an der Heidelberger Universität studiert und sich den „*doctor juris utriusque*“ erworben und im Juni 1928 an der Kieler Universität mit großem Erfolge Gastvorlesungen über den gleichen Gegenstand gehalten. Es wäre sehr zu wünschen, daß eine baldige deutsche Übersetzung dies Werk allen deutschen Juristen und Völkerrechtlern zugänglich macht.

W. Hentrich S. J.

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*. gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 236 S.) Bonn 1929, Fr. Cohen. *M* 10.—; geb. *M* 12.50.

Geduld, viel Geduld braucht es, sich durch dieses Werk hindurchzuarbeiten. Stilistische Mutwilligkeiten, wie etwa „die Stadien der Durchführung des Entwurfs der inneren Möglichkeit der Ontologie“ (38) oder gar die Zeit als „das, was überhaupt so etwas wie das Von-sich-aus-hin-zu-auf bildet“ (181), bringen auf die Dauer selbst einen an abstraktes Denken gewöhnten Leser beinahe zur Verzweiflung; man atmet geradezu erleichtert auf, wenn einmal der alte Kant zu Wort kommt, und der ist doch wahrhaftig auch kein Meister lichtvoller Darstellung. Es soll indes nicht gelehnet werden, daß die aufgewandte Mühe sich lohnt.

H. stellt sich die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen. Grundlegung der Metaphysik aber heißt Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie (11). „Ontologie“ bedeutet hierbei für H. ein „vorgängiges“, von der Erfahrung unabhängiges Verständnis des Seins von Seiendem.

„Ontische“ Erkenntnis, d. h. Erkenntnis des wirklich Seienden, ist einem endlichen Wesen erst möglich auf Grund dieser ontologischen Erkenntnis. Insoweit ist also Erkenntnis von Seiendem möglich, insoweit gibt es „Transzendenz“, als die ontologische Erkenntnis sich von vornherein einen Spielraum, einen Horizont offenhält, in den hinein Seiendes erscheinen kann; „Erscheinung“ besagt hierbei keinen Gegensatz zu Seiendem, sondern nur das Seiende als Gegenstand endlich-hinnehmender Erkenntnis, während „Ding an sich“ das Seiende als „Ent-stand“ unendlich-schöpferischer Erkenntnis ist (29 f.). Endliche Erkenntnis ist wesentlich hinnehmendes Anschauen und — im Dienst der Anschauung — bestimmendes Denken. Endliche und darum hinnehmende Anschauung nennt Kant „Sinnlichkeit“; diese besagt also nicht wesentlich Leiblichkeit (139). Sinnlichkeit und Verstand entspringen nach Kant einer gemeinschaftlichen Wurzel, die uns aber unbekannt ist (33). Dieser unbekanntes Wurzel, deren Aufdeckung erst das letzte Verhältnis der ontologischen Erkenntnis bringen kann, will H. nachspüren; er versucht zu zeigen, daß Kant ihr in der 1. Auflage der Kr. d. r. V. sehr nahe gekommen, in der 2. Auflage aber wieder vor ihr zurückgewichen ist. In fortschreitendem „Rückgang“ auf die Grundquellen der Erkenntnis sucht H. die „transzendente Einbildungskraft“ als die gemeinsame Wurzel von reiner Anschauung und reinem Verstand zu erweisen. Insofern sie in der Zeit als reiner universaler Anschauung das dem Sinn begegnende Einzelne miteinander verknüpfen kann, ist sie notwendiges Bindeglied zwischen Sinn und Verstand (70—79). Darüber hinaus aber ist sie durch die Bildung der reinen Schemata „die ursprüngliche reine Synthesis“, die „Wesenseinheit von reiner Anschauung (Zeit) und reinem Denken (Apperzeption)“ (120). Sie ist die gesuchte gemeinsame Wurzel; ihr entspringen die Formen der Sinnlichkeit; aber „im transzendentalen Schematismus bilden sich auch allererst die Kategorien... , der Schematismus ist die ursprüngliche Begriffsbildung“ (104); so ist die scheinbare Eigenleistung des Verstandes „reiner Grundakt der transzendentalen Einbildungskraft“ (143). Diese aber ist die ursprüngliche Zeit (179). So ist schließlich das Ergebnis: „Die Zeit als reine Selbstaffektion ist diejenige endliche reine Anschauung, die den reinen Begriff (den Verstand)... überhaupt trägt und ermöglicht“ (182). Diese reine Selbstaffektion ist die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst. In dieser Urstruktur ist das transzendente Ich des Seinsverständnisses bedürftig; diese Bedürftigkeit nennt H. „Sorge“ (226); die Sorge ist also die „transzendente Grundverfassung“ des menschlichen Daseins (228).

Als Auslegung von Kants Kritik dürften diese Darlegungen wohl nicht ohne Widerspruch bleiben; so z. B., wenn die „Erscheinung“ realistisch gedeutet (28 f.) oder wenn der „transzendente Gegenstand X“ als der in der ontologischen Erkenntnis offene „Horizont“ erklärt wird (115 f.). Aber H. will auch nicht darlegen, was Kant ausdrücklich gesagt hat, sondern, was er hat sagen wollen; dazu, meint er, müsse jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen (192 f.). Diese Gewalttätigkeit der Auslegung tritt wohl am meisten zutage in der Erklärung des kantischen Abschnittes „Von der Synthesis der Recognition im Begriffe“, aus dem H. das Bilden der Zukunft als den Zeitcharakter der reinen Recognition ableiten will (175—180); und doch soll gerade „die Herausarbeitung des inneren Zeitcharakters der drei Modi der Synthesis den letzten entscheidenden Beweis dafür vorlegen, daß die Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als der Wurzel“ von Verstand und Sinnlichkeit notwendig ist (169)!

Doch über H.s Werk als Auslegung Kants mögen Berufenerer urteilen; jedenfalls wird der Inhalt dieser „Auslegung“ vor allem als H.s eigene Auffassung zu betrachten sein. Die Frage, die H. stellt, nämlich die Frage nach der „transzendentalen Struktur“ unserer Erkenntnis, nach dem „Horizont, den sich das Ich von vornherein offen hält“, ist gewiß für die Grundlegung der Metaphysik von entscheidender Bedeutung. In der scholastischen Philosophie ist uns dieses Problem geläufig als die Frage nach dem Formalobjekt und dem am meisten entsprechenden Objekt (*objectum proportionatum*) unseres Verstandes. Befremden wird es freilich, wenn H. das aller Erfahrung vorhergehende Verhalten des Ich zu diesem seinem „Gegenstand überhaupt“ Erkenntnis (ontologische E.) nennt; doch scheint H. selbst nicht an Erkenntnis im eigentlichen Sinn zu denken (vgl. 116 f.). Schwerlich dürfte es auch angehen, die Wesensbestimmung der transzendentalen Struktur allein aus dem Begriff endlicher Erkenntnis a priori abzuleiten, wie H. es versucht; auch Kant geht hier von der inneren Erfahrung unserer tatsächlichen Erkenntnisse aus und abstrahiert aus ihnen die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit solcher Erkenntnisse. Der entscheidende Punkt aber in H.s Auffassung ist die Verwurzelung von Verstand und Sinnlichkeit in der „transzendentalen Einbildungskraft“. Insofern damit nur gesagt sein soll, all unsere Erkenntnis sei letztlich in einem „Ein-bilden“, d. h. in einem immanent „bildenden“ Vermögen, das zugleich Spontaneität und Rezeptivität ist, begründet (vgl. 143—148), können wir dem zustimmen; so ist ja auch nach Thomas die Einsicht in die Natur des aktiven Prinzips, das der Verstand ist, Vorbedingung für die Erkenntnis transzendenter Gegenstände (*De ver. q. 1, a. 9*). Aber es fragt sich, welches ist der „Horizont“ oder, scholastisch ausgedrückt, das Formalobjekt dieser Einbildungskraft? Hier scheint uns H., trotz aller Einschränkungen (131 f. 138 f.), einer Art Sensismus bedenklich nahezukommen. Der Horizont der reinen Einbildungskraft ist die Zeitlichkeit; ihr scheint auch der Verstand vollständig unterworfen zu sein; er ist ja „Knecht der reinen Anschauung“ (70); das Sein selbst, das seinen Bereich umschreibt, scheint wesentlich zeitlich und damit endlich zu sein, wie es in H.s Freiburger Antrittsvorlesung ausdrücklich gesagt ist: „Das Sein selbst ist im Wesen endlich“ („Was ist Metaphysik?“ 26). Aber werden wir so nicht rettungslos eingeschlossen in die Enge der Innerweltlichkeit und schließlich in das Gefängnis des eigenen Bewußtseins? Oder wie sollte noch ein Durchbruch zum Unendlichen möglich sein? Wenn wir aber hoffnungslos in den Kreis der Endlichkeit gebannt sind, ist dann Metaphysik überhaupt noch möglich? Wird es, um mit *Maréchal* zu sprechen, möglich sein, die niederen Seinssphären für sich allein zu verteidigen? Oder sind in Wahrheit „alle Ebenen der Metaphysik so auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden“, daß „eine verstümmelte Metaphysik auf Zufallsstützen ruht, die notwendig früher oder später durch die rastlose Arbeit der Kritik zernagt und ausgehöhlt werden“ (*Abstraction ou intuition* 19)? Ist vielleicht gar der in „Sein und Zeit“ (59—63) so entschieden aufgestellte erkenntnistheoretische Realismus eine solche „Zufallsstütze“, wenn die in dieser Annahme einschließlich enthaltenen metaphysischen Voraussetzungen durch das System logisch unhaltbar gemacht werden?

Das sind die ersten Bedenken, die wir vorläufig noch gegen H.s Philosophie hegen. Es sollen nicht Anklagen sein; es sind nur Fragen, die sich uns aufdrängen; dürfen wir hoffen, daß es H. ge-

lingen wird, sie befriedigend zu lösen? Der zu erwartende zweite Band von „Sein und Zeit“ wird wohl die Antwort bringen müssen.

J. de Vries S. J.

Faigl, Karl, Ganzheit und Zahl. Ein Versuch über Bau und Erkenntniswert des mathematischen und ganzheitlichen Begriffsgebäudes. kl. 8<sup>o</sup> (VIII u. 187 S.). Jena 1926, Fischer. M 6.—; geb. M 7.—

Der Verfasser geht von der mathematischen Physik aus und versucht, im Gegensatz zu ihr, das ganzheitliche Begriffsgebäude in seinem formallogischen Zusammenhange zu entwickeln und dem mathematisch-physikalischen gegenüberzustellen. Er beschränkt seine Untersuchungen auf das Physische (= Biologische), ohne jedoch die Psychologie und die Geisteswissenschaften ganz aus dem Auge zu verlieren.

Drei Jahrhunderte lang hat die mathematisch-physikalische Auffassung die ganze Naturwissenschaft unumschränkt beherrscht. In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts begannen die Gegenströmungen gegen diese Alleinherrschaft. Man begann zu erkennen, daß die mathematisch-physikalische Begriffsbildung in der Biologie nicht ausreicht. Die Fragen drängten sich auf: Muß der Biologe in letzter Hinsicht auf eine mathematisch-physikalische Begriffsbildung hinsteuern? Kann man sich überhaupt von diesem System loslösen? Der Verfasser sucht diese Fragen zu beantworten. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es neben dem mathematisch-naturwissenschaftlichen auch ein ganzheitliches Begriffssystem gibt, und daß dieses den Forderungen, die man an ein Begriffssystem stellen muß, Genüge leistet.

Im ersten Hauptteile des Buches behandelt der Verfasser den Bau der beiden Begriffssysteme. Das Charakteristische, das in der Art der Bestimmung eines Vorganges durch die Gleichungen der Physik liegt, ist, daß der Zustand des physischen Systems in einem Zeitmomente bestimmend ist für das ganze weitere Geschehen. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob man sich auf den Boden der Atomistik stellt oder Kontinuität der Materie annimmt. Eine wichtige Folgerung aus der mathematischen Darstellbarkeit der Vorgänge ist die räumliche und zeitliche Schnitthaftigkeit des Systems. Diese Schnitthaftigkeit, d. h. die Möglichkeit, einen Teil als abgeschlossenes System aus dem Ganzen herauszuschneiden und für sich allein zu betrachten, spielt im ganzen Buche eine große Rolle. Auf 24 Seiten erhalten wir eine klare, interessante und inhaltreiche Darstellung des mathematischen Begriffsgebäudes. Dann wird gezeigt, daß alle mechanistischen Theorien der Biologie durch physikalische Begriffe charakterisiert sind. Dem Mechanismus, den Verfasser mit Recht ablehnt, stellt er den Vitalismus von Driesch gegenüber. Drieschs Lehre von den Urformen des Naturwerdens ist schön, klar und knapp dargestellt. Die Entelechie weist F. als psychischen Faktor zurück. Sein Grundsatz ist, daß man auch in der Biologie im Physischen zu verbleiben hat. Der 44 Seiten starke Abschnitt über den Bau des ganzheitlichen Begriffsgebäudes bringt, nach Ansicht des Referenten, den wichtigsten und schönsten Teil der ganzen Untersuchung.

Betrachtet man die biologischen Vorgänge, etwa in einem Seeigelei, dann darf man sich nicht auf einen Momentanzustand beschränken, man muß die ganze Vergangenheit miterücksichtigen. Kein Momentanzustand wirkt sich völlig im nächsten Momentanzustande aus. Ich muß mir die ganze Ahnentafel des Seeigeleies vorstellen. Die Gesamtheit der Ahnen bildet eine Mannigfaltigkeit. Es müssen zwei Voraus-