

werten, in gediegener und vornehmer Kritik die einzelnen Meinungen zu prüfen und seine eigene Ansicht allmählich herauszuarbeiten. Auch hier kommt er zu dem Ergebnis, das ja nur eine Weiterführung des früheren ist: Der übernatürliche Hoffnungsakt besteht wesentlich in dem erwartungsvollen Vertrauen, die Seligkeit erlangen zu können, „indem der Wille des Einzelnen sich auf die Gründe verläßt, welche ihm die Erreichung als für die eigene Person möglich und wahrscheinlich erweisen“ (247). Das Verlangen nach Seligkeit und ihre begehrliebe Liebe sind weder das Wesen der Hoffnung noch ihre integrierenden Teile, sondern bloß ihre unbedingte Voraussetzung.

Das Buch ist mit sehr viel Fleiß und mit liebevollem Eindringen geschrieben und wird wohl für lange Zeit die maßgebende Monographie sein, an die sich die Auseinandersetzungen auch über die beiden anderen Fragen, über den Gegenstand und den Beweggrund der Hoffnung, anschließen werden. Denn wenn sie der Verf. auch nicht *ex professo* behandelt, so hat er doch für ihre Beantwortung neben vielem Material Anregung und Richtung gegeben.

P. Browe S. J.

Roeder, Herm., Willensfreiheit und Strafrecht. Versuch einer gesellschaftsphilosophischen Grundlegung (Gesellschaftswissenschaftliche Abhandlungen hrsg. v. O. Spann. Bd I). gr. 8^o (VI u. 214 S.) Leipzig u. Wien 1932, Deuticke. M 14.—

Der größte Teil der Arbeit gilt der Untersuchung des Freiheitsproblems, des Freiheitsbegriffes, dessen tatsächlicher Verwirklichung, deren Darlegung und Erhärtung. Die Beziehung zum Strafrecht tritt dagegen in der Darstellung stark zurück, nur als Schlußfolgerungen und programmatische Forderungen, die auf die vorausgehenden Erörterungen sich stützen, werden strafrechtliche Erwägungen am Schlusse der Schrift (159 ff.) beigebracht. In diesem Schlußabschnitt wird Gedanke und Sprache der Abhandlung wieder verständlicher, da der Verf. sich hier etwas mehr löst von der Organ-Ganzheits-Logik und -Ontik Spanns. — Die Eigenart der Schrift und der in ihr gegebenen Auseinandersetzung mit dem Freiheitsproblem liegt in ihrer Verknüpfung mit der genannten Spannschen ganzheitlich-organischen (universalistischen) Weltbetrachtung (113 ff.). Der Verf. macht sich diese Betrachtungsweise ohne wesentliche Kritik und Distanzierung zu eigen; er nimmt damit auch alle Fragwürdigkeiten dieser Theorie in den Kauf. Eine sachliche Auseinandersetzung mit dem, was seiner Arbeit ihr eigentümliches Gepräge gibt, würde eine eingehende Auseinandersetzung mit der Spannschen Organ-Ganzheits-Theorie sein müssen. Das ist nicht unsere Absicht; nur ein paar grundsätzliche Bemerkungen seien gemacht.

Die Unterscheidungen und Abstreichungen, die der Spannschen Auffassung gegenüber unbedingt gemacht werden müssen, beziehen sich nicht auf die logischen und metaphysischen Grundsätze über das Verhältnis von Teil und Ganzem, von Teil und Teil — hierüber bringt der Verf. und die Spannsche Theoretik viel Richtiges in vorzüglicher Prägung —, sondern auf die *Tatsachenfrage*: ob, was und inwieweit etwas ein organisches Ganze bzw. organischer Teil eines organischen Ganzen ist. Ehe die metaphysischen und logischen Prinzipien einer Ganzheits-Lehre auf konkrete Dinge angewandt und theoretisch richtige Sätze als Ausdruck von *Tatsächlichkeits-Gegebenheiten* behauptet werden können, ist immer zu-

erst der Beweis für die stillschweigende und einschließliche Bejahung dieser Tatsachenfrage zu erbringen. Und hier liegt m. E. der Grundirrtum der ganzen Spansschen Theorie in ihrer Anwendung auf Individuum und Gemeinschaft. Diese Theorie (und mit ihr der Verf.) verkennt den tiefgreifenden, nicht gedanklichen, sondern Verwirklichungs-Unterschied in der Beziehung, die einerseits zwischen dem physischen Organ (organischen Teil) und dem physischen Organismus, und andererseits zwischen dem moralischen Teil und dem moralischen Organismus besteht. Das physische Organ ist auch in seiner Verwirklichung, in seiner physischen Seinsstruktur voll und ganz Teil des Ganzen; es geht auf im Dienst und in der Beziehung zum Ganzen (vgl. das Beispiel von der abgeschlagenen Hand S. 114, 2). Wesentlich anders die Einzelpersönlichkeit! Sie hat vor der Gemeinschaft und unabhängig von ihr auch ein Eigensein, einen selbständigen Eigenwert und einen selbständigen Eigenzweck, und dies trotz ihrer natürlichen Hinordnung auf die Gemeinschaft. Und diese Selbständigkeit bleibt der Einzelpersönlichkeit auch in der Gemeinschaft. Der Satz „Das Individuum ‚für sich‘ allein ist nicht lebensfähig, sondern bildet eine wesenswidrige Abstraktion“ (115) ist darum, so wie er lautet, ein einfacher klarer Irrtum. Der Zusammenschluß der Menschen zu einer „Organischen Gemeinschafts-Ganzheit“ ist nicht eine Seins-Verbindung zu einem Seins-Einen (wie im physischen Organismus), sondern ist Zusammenschluß zu einem Tätigungs- oder Wirk-Einen, Wirk-Ganzen; und auch das nicht bez. jeder Tätigkeit und jeden Wirkens, sondern nur unter gewissen Rücksichten und in einem gewissen Grad. Soweit nun die Einzelpersönlichkeiten in dieser Hinsicht auf den verschiedensten Gebieten zu einer organischen Ganzheit (einem organischen Wirk-Ganzen) von Natur zusammengeordnet sind, mögen die Spansschen Theoremata gelten. Darüber hinaus finden sie auf den Menschen, als Glied der Gemeinschaft, keine Anwendung. Spann übersieht oder verkennt die Tragweite des Satzes: „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua“ (Thom., S. th. 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3).

R. hat recht, wenn er mit Spann die individualistische oder atomistische Weltauffassung abweist, die den Grundgedanken aufstellt, „daß der Staat, die Gesellschaft, die Wirtschaft usw. sich aus der einfachen mechanischen Summierung vieler selbständiger, isolierter Individuen ergeben, die ihre geistig moralische Existenz aus sich selbst hervorbringen, somit geistig völlig autark und absolut sind“ (113). Aber die klare Ablehnung einer solchen individualistisch-atomistischen Auffassung ist durchaus nicht gleichbedeutend mit der Aufstellung und Anerkennung einer Organismus- und Ganzheitstheorie in der soziologistisch überspannten Prägung Spanns. Die menschliche Gemeinschaft ist gewiß keine bloß mechanische Summierung; sie ist nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden von den Individuen; sie ist in der Tat eine organische Einheit, eine qualitativ höhere Einheit, eine naturgeforderte organische Einheit: das alles ist richtig. Aber das alles beweist ganz und gar nicht die Spanssche Prägung des Ganzheits- und Organ-Gedankens; es beweist in keiner Weise eine allseitige und unbedingte Überordnung der Ganzheit über die physischen Personen der Einzelmenschen.

Diese Überspannung und einseitige Anwendung des organischen Gedankens macht es der Spansschen Theorie unmöglich zu ver-

stehen, wie einerseits das oben Gesagte voll und ganz zugegeben und wie zugleich festgehalten werden kann, daß natürliche und naturgeforderte Gemeinschaftsbildungen (Familie, Staat) nicht relative Endzwecke für die Menschen sind, sondern nur naturgeforderte und naturgegebene (qualitativ höhere) Mittel zu Zielen und Zwecken, die den physischen Personen gesteckt sind zur Entfaltung und Auswirkung ihrer individuellen und sozialen Persönlichkeit. Das scholastische Axiom: „civitas propter cives, et non cives propter civitatem“, ist tiefer gefaßt und wirklichkeitsnäher (auch in der universellen Weiterführung: „societas humana propter homines, et non homines propter societatem humanam“) als die Spannische Ganzheits-Überspannung. Wer das Individuum logisch und ontisch letztlich aufgehen läßt im Glied-Sein, im Ganzheits-Umschlossen-Sein und Ganzheits-Hingeordnet-Sein, dem muß allerdings unverständlich bleiben, wie eine Menschengemeinschaft letztlich um der Menschen willen da sein kann, die in ihrer organischen Verbindung die Gemeinschaft ausmachen. Für ihn muß die gedankliche Unmöglichkeit, daß das Ganze letztlich für die Teile, der Gesamtorganismus letztlich für die Organe da sein soll, eben auch die ontische Unmöglichkeit bedeuten, daß organische Menschengemeinschaft letztlich um der Menschen willen da ist. Nur übersieht er, daß diese Unmöglichkeit darin ihren Grund hat, daß er seine abstrakte gedankliche Konstruktion als Wiedergabe der vollen Wirklichkeit unterstellt hat, und daß er die oben erwähnte „Quaestio facti“ als in seinem Sinne bejaht voraussetzt. Das ist das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ der Spannischen Deduktionen.

Bez. der Roederschen Abhandlung wäre an sich noch näher einzugehen auf die konkrete Verwendung und Ausdeutung dieser Ganzheits-Schauweise auf das Freiheitsproblem. Wir glauben, daß der Verf. die Lösung und Klärung der Frage sich durch diese Verkettung erschwert hat. Was er sagt und beweist, läßt sich ohne diesen Unterbau klarer und verständlicher sagen. Immerhin gibt diese Blickrichtung auf die Ganzheit einige neue Gesichtspunkte; aber eine wesentliche Förderung des Problems ist m. E. auf diesem Wege nicht zu erhoffen.

Fr. Hürth S. J.

Guillon, Jean, La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement. 8^o (XLI u. 243 S.) Paris 1933, Boivin & Cie. Fr 30.—.

Wie G. zu Beginn seines Buches mit Recht bemerkt, ist es keine leichte Aufgabe, Newmans Philosophie getreu wiederzugeben. Umso dankbarer begrüßen wir diese objektive und gründliche Studie.

Eine lange Einleitung (41 S.) führt uns ein in das philosophische und zugleich religiöse Problem, wie es sich für N. stellte. Als Quellen dienen alle seine Schriften, „gleichsam Bruchstücke eines einzigen langen Gespräches“. G. schildert die intellektuellen Anschauungen Englands, in denen N. wurzelt. Die religiös interessierten Kreise stellten sich die Frage: Wie kann das religiöse Leben auf ein festeres Fundament gegründet, wie kann der kranke Körper der Kirche Englands neu belebt werden? Die ganz religiös eingestellte Philosophie N.s bezweckt, auf dieses Problem seiner Zeitgenossen eine Antwort zu geben.

G. nimmt als Mittelpunkt und Leitfaden der ganzen Philosophie N.s die bei ihm so reiche und tiefe Theorie der Entwicklung. Er unterscheidet bei N. drei Stufen des philosophischen Gedanken-