

schen, metaphysischen Systeme eines Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, das Ganze des neuzeitlichen Rationalismus, Empirismus, Kritizismus, Panlogismus, der Lebens- und Existentialphilosophie dargelegt. Hat die Neuzeit autonomistisch mit dem Kontinuitätsprinzip gebrochen, hat sie die Gesamtheit der Bedingungen gesprengt und darum bald die eine Seite, bald die andere, hier die Ratio, dort die Erfahrung, hier die Spontaneität, dort die Passivität überspitzt: so ist sie dadurch den rhythmisch sich auswirkenden Gesetzen von stets neuen Problemstellungen und Problemlösungen überantwortet. Sie hat ihre Stärke in der vertieften, methodisch sorgfältigen, inhaltlich bereicherten Pflege von Einzelschichtungen, etwa der Erkenntnislehre, der subjektiven Bedingungen beim Erfassen des Seins, des gesetzmäßigen, mathematisch formulierbaren Verlaufs des Naturgeschehens, des Aufbaus der Geisteswissenschaften.

So zeigt denn die Gegenüberstellung der christlichen und neuzeitlichen Philosophie: Einmal, die Scholastik kann, dank ihrer Seinslehre, eine befriedigende Antwort auf die wertvollen Fragestellungen geben, wie sie die Neuzeit genial aufgeworfen hat. Sie kann die Lücke, die der Verlauf der neuzeitlichen Naturbetrachtung stets erschreckender erweitert hat, durch philosophische Aufarbeitung der Ergebnisse schließen helfen. Thomas, wird gezeigt, kann mit Kant das die Wissenschaft ermöglichende Apriori des Erkennens aufdecken, ohne auf die theoretische Durchleuchtung des Seins zu verzichten. Die scholastische Akt-Potenz-Theorie kann das im Mittelpunkt der bohrenden Geistesarbeit Hegels bestehende Problem des Verhältnisses des Besondern zum Allgemeinen befriedigend lösen. Diese Gegenüberstellung hat den andern großen Vorteil: sie beweist die Notwendigkeit einer zeitgemäßen Verjüngung, fortschrittlichen Bereicherung, kritischen Auseinandersetzung der großen Wahrheiten der Scholastik und bewahrt darum die Scholastiker vor der Gefahr, der sie oft erlegen sind, der Erstarrung, Enge, Absperrung, Selbstgenügsamkeit.

In der literarischen Aufmachung, in der Wahl des Stoffes, in der Beschränkung auf die Herausarbeitung der großen systematisch-historischen Linie, in dem

Zurücktreten der Analyse gegenüber der Zusammenschau, in der Angabe der fachmännischen Belege wendet sich das Buch an weitere Kreise weltanschaulich Suchender: nicht den Fachleuten sollte gedient werden, sondern den Ringenden außerhalb der philosophischen Zunft und Schule.

B. Jansen S. J.

Der Mensch im Abgrund seiner Freiheit. Von Otto J. Hartmann. Prolegomena zu einer Philosophie der christlichen Existenz. (186 S.) Frankfurt a. M. 1932, Vittorio Klostermann. M 7.50

Der Ausgangspunkt dieser Prolegomena ist Heidegger: „notgewendete Freiheit“ als das Letzte. Hartmann führt dies aber nach unten wie nach oben in ein Tieferes: „Freiheit und Selbstheit . . . haben einen heiligen und satanischen Charakter“ (47). „Der aus sich wollende Mensch . . . macht sich zum koordinatenhaften Mittelpunkt einer um ihn her geweiteten Ding- und Raumwelt, welche das freie Feld seiner Selbstbewegung ist“ (85). Er ist als dieser Mittelpunkt der Ort Christi, aber im Sinne eines „gottmenschlichen Leibes der Menschheit“ (185): eine neue „spirituelle Kirche . . . einer gott-menschlichen Erdenmission und in Verpflichtung vor dem lebendigen Leibe der Erde“ (178). Denn die „Freiheit hat ihren Ort in einem ichhaften Wir und wirhaften Ich, darin der Ursprung der Menschlichkeit selbst als Gottmenschlichkeit sich verbleibt“ (184), und in diesem Sinn sind die sieben Sakramente „Einweihungen in das Mysterium der menschlichen Ichheit“ (63). Hierin vollzieht sich einerseits die Versöhnung zwischen „Proletarier“ und „Priester“ (179 f.), aber auf dem Untergrund, daß nicht nur alle Offenbarung auf das „Wesen der Selbstheit“ (149) reduziert ist, sondern eben darum in der „schizoïden“ Natur des Ich (10) eine „Tiefe des Seins“ erscheint, „welche ebenso unendliche Schönheit wie allesvernichtendes Feuer ist“ (49). „Das Satanische in Kosmos und Menschlichkeit wird zu einem göttlichen Mittel der freien Selbstoffenbarung und Selbstvermittlung“ (110), weil „in Gott“ selber die „Möglichkeit zu Haß, Nichts und Gegensatz und damit zum verdunkelt-trennenden Bösen“ ist (107). Das eigentlich Letzte ist darum die Freiheit der ewigen

Verwandlung: das „Postulat der Re-Inkarnation“ (165). Die „Wiederholbarkeit der Erdenleben ... durchdringt bis heute die indische Geistigkeit, lebt noch bei Platon und Plotin, um mit Lessing und Goethe erneut zu erwachen und zur Deutlichkeit in R. Steiner zu kommen“ (165 f.).

Damit ist der Sinn dieser Prolegomena klar: wie es früher einen Versuch gab, von Heidegger aus eine neue protestantische Theologie zu begründen, so geschieht hier der Versuch, ihn zur Grundlage einer Erneuerung der Anthroposophie Rudolf Steiners zu benutzen. Von Heidegger aus gesehen sind natürlich beide Versuche nicht möglich. Aber sie beleuchten die geistige Lage.

E. Przywara S. J.

Die physische Wirklichkeit.
Von Heinrich Maier. Erste Abteilung: Die Realität der physischen Welt. (406 S.) Tübingen 1933, I. C. B. Mohr, M 15.—

Die Grundlinien eines „transzendentalen Phänomenalismus“, die Maier 1926 im ersten Band seiner „Philosophie der Wirklichkeit“ gab (vgl. diese Zeitschr. 116 [1928/29 I] 111), führt er hier in das eigentliche Problem hinein: die Frage der Realität der Außenwelt. Sowohl Idealismus wie Realismus werden abgelehnt, weil sie durch die unmittelbaren Wirklichkeiten hindurch in ein „Transzendentes“ wollen. „Bei den Objekten möglichen Urteils liegt die Wirklichkeit; von einer andern Wirklichkeit auch nur zu sprechen, ist unzulässig“ (308). Es ist aber dann „das universale Denken, das die physische Wirklichkeit konstituiert“ (342), und „wie die Objektsetzung, so ist auch die Objektbestimmung auf das universale Denken zurückzuführen“ (367). Folgerichtig „sind die Denkfunktionen, in denen wir die physischen Objekte setzen und wirklich setzen, ... Teilmomente des universalen Denkens“ (357). „Die Einordnung in das ursprünglich einheitliche universale Denken und die Unterordnung unter dessen komparativanschauliche allgemeine Individualität gibt den menschlichen Denkfunktionen die Möglichkeit, aus dem transzendental Gegebenen das Wirkliche zu formen“ (360). „Die Immanenz der menschlichen Objekt- und Wirklichsetzungen aber hat zur Voraussetzung die Immanenz der par-

tikulär-individuellen menschlichen Subjekte in dem ursprünglich einheitlichen universalen Subjekt“ (367 f.). Die Wirklichkeit dieses Subjekts ist eine „subjektische Wirklichkeit, ... als wesenhafte Ergänzung der objektischen Realität der physischen Objektwelt“ (406), ihr gegenüberstehend, da die „physische Welt eine Gesamtsubstanz (ist) ... der eine ähnliche ursprüngliche Einheit zukommt wie dem universalen Denken“ (357). Bei aller Kritik gegen Spinoza wird darum doch seine Konzeption wie ein Symbol dieses Universalismus einer letzten Subjekt-Objekt-Korrelation (374).

Es wird damit offenbar, wie Maier eben doch nicht eine „empirische Sicherstellung“ der Außenwelt (32), beruhend auf der „Gesamtsumme der Erfahrungen“ (45), gibt, sondern eine bestimmte metaphysische Grundidee durchführt. Die Kritik, die er gegen viele seiner Gegner richtet, trifft darum ihn selbst: mangelnde Scheidung zwischen realwissenschaftlicher und metaphysischer Fragestellung. Aber noch stärker wird sein Werk zu einem Exempel dafür, wie unausbleiblich realwissenschaftliche Methodik durch metaphysische Apriorismen geformt ist. E. Przywara S. J.

Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. Von Joachim Wach. III: Das Verstehen in der Historie von Ranke bis zum Positivismus. (X u. 350 S.) Tübingen 1933, I. C. B. Mohr, M 16.80

In unserer Besprechung des ersten Bandes (115 [1927/28 II] 238) haben wir auf das Grundproblem hingewiesen, das dieser großen Geschichte des „Verstehens“ vorausliegt und das Wach selber am besten in seiner „Religionswissenschaft“ formuliert hat: Verstehen als Sehen der überzeitlichen Struktur im innerzeitlichen Geschehen (d. h. im Sinne Husserls) oder als sehendes Mitgehen mit der Dynamik des Geschehens (d. h. im Sinne Diltheys). Dieses Problem hat sich im Verhältnis des zweiten zum vorliegenden dritten Band noch erweitert: zwischen „theologischem“ Verstehen (das das Husserl-Motiv noch steigert) und „historischem“ Verstehen (in dem das Problem Diltheys und Troeltschs eigentlich brennt). Wach hat es meisterlich verstanden, im zweiten wie dritten Band