

einer Farbe; es heißt da regelmäßig, das sei unvergleichbar, man könne das Gefühl nicht lostrennen. Dagegen gelingt die Vergleichung bei den subjektiven Gefühlen. Der Verfasser läßt es mit Recht dahingestellt, ob nicht bei Empfindungen von ähnlicher Empfindungsqualität die Gefühlsvergleichung sich machen lasse. Er hätte beifügen können, daß er das in der Ergänzungsreihe des Appendix wirklich getan hat, wo Flüssigkeiten von verschiedenem Geschmack nach abnehmender Annehmlichkeit geordnet wurden, worin keine Versuchsperson Schwierigkeit fand. „Freie Gefühlszustände“ ohne sensorische Grundlage ließen sich nicht sicher nachweisen.

In den allgemeinen Schlußfolgerungen wird versuchsweise aus den vorliegenden Versuchen eine Theorie der sinnlichen Gefühle abgeleitet. Danach ist das objektive Gefühl ein Bestandteil der Empfindung, genau wie deren Qualität oder Intensität. Empfindung und Gefühl erscheinen und verschwinden gewöhnlich (!) gleichzeitig. Ebenso ist das subjektive Gefühl kein selbständiges Erlebnis, sondern nur ein Bestandteil anderer, wie der Strebeakte, der Erinnerungen, der kinästhetischen Zustände. Die Eigenschaften der Gefühle, ihr qualitativer Unterschied, ihre Abnahme oder Zunahme, ihre Vergleichbarkeit usw. gehören nicht eigentlich dem Gefühl an, sondern seiner Grundlage. — Jeder Kenner überschaut, wie sehr diese Aufstellungen alle bisherigen Lehren über den Haufen werfen. Wenn etwas seit den bekannten Beweisen Kältes gesichert schien, war es die Widerlegung der Theorie, daß das Gefühl eine bloße Eigenschaft der Empfindung sei; ebenso, daß es im Erscheinen und Verschwinden von seiner Empfindung sich stark unabhängig erweist. Bei den ungünstigen Bedingungen der hiesigen Versuche trat das nicht so klar hervor. Wenn sich den subjektiven Gefühlen oft motorische Erscheinungen anschließen mit einem gewissen Parallelismus der Intensität, so berechtigt das nicht, die beobachtete Gefühlsveränderung für eine Täuschung zu erklären und der gleichzeitigen motorischen Veränderung zuzuschreiben. Den Gefühlen gar alle eigenen Bestimmungen absprechen, den Intensitätswandel, ja selbst die Qualitätsverschiedenheit, überschreitet jede Verständlichkeit; was würde dann noch den angenehmen und den unangenehmen sauren Geschmack unterscheiden? Ich fürchte sehr, daß die sonst so mustergültig durchgeführte Untersuchung durch diese Seiten nicht wenig an Ansehen einbüßen wird.

In einer Ergänzungsreihe wird versucht, die Gefühlsübertragung nachzuweisen, was aber bei den geprüften objektiven Gefühlen noch nicht gelang. Wertvoll ist die Beobachtung, daß bei Abwendung der Aufmerksamkeit von ihr die Empfindung ihren Gefühlston verliert, bei stärkerer Abwendung sogar selbst verschwindet. Auch die experimentell schon anderwärts gesicherte Tatsache, daß zwei Empfindungen mit entgegengesetztem Gefühl gleichzeitig erlebt werden können, findet wertvolle Bestätigungen. — Im ganzen ist die Arbeit als sehr wertvoller Beitrag zur experimentellen Gefühlslehre zu bezeichnen.

J. Fröbes S. J.

Heymans, G.: Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung. Zweite, durchgesehene Auflage (VI u. 323 S.). Leipzig 1922, Barth.

Dieses in erstem Ringen mit den ethischen Problemen geschriebene Buch kann in vielem als eine bleibende Bereicherung der philosophischen Literatur angesprochen werden. Manche dürften von dem Verkünder des „künftigen Jahrhunderts der Psychologie“ (Rektorsrede Heymans' 1909 in Groningen) für die eigentliche Ethik wenig erwarten, zumal in unserer nun „antipsychologistischen“ Epoche; dazu trägt unser Werk auch noch das vieldeutige Wort „Erfahrung“ an der Stirne! Immerhin gibt es keinen schärferen Feind des „Psychologismus“ und des „Relativismus“ als Heymans

in diesem Werke (24). Gegenüber der (einseitigen) Assoziationspsychologie führt er aus: „Daß aber diese Assoziationsgesetze die einzigen ursprünglichen und letzten Gesetze des Bewußtseinslebens sein sollten, ist eine völlig willkürliche Annahme. Dieselbe war zum Teil durch materialistische Zeitströmungen, zum andern Teil durch ein übereiltes, die Eigenart des Bewußtseins verkennendes Einheitsbestreben motiviert...“ (25). Und gegen den extremen ethischen Relativismus mit seinem Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der ethischen Applikationen bei den Völkern hebt er hervor, daß die verschiedenen philosophischen Systeme und Streitfragen ja auch eine allgemeingültige Logik nicht ausschließen; nur müsse, wie einst ein Aristoteles für die Logik, so für die allgemeingültige, apriorische Grundlegung der Ethik erst ein neuer Aristoteles kommen (21 f.). Um so entschiedener, und mit Recht, will er nach Ablehnung des Psychologismus und Relativismus einer richtig verstandenen Psychologie und Empirie ihr Hausrecht wahren, einer Psychologie, die uns selbst, unsere Mitmenschen und den Weltgrund kennen lehre, die bei ihm also gar zu metaphysischen Anforderungen hochgespannt wird —; einer Empirie desgleichen, die ähnlich der Auffassung des vorkritischen Kant (26) im Intellekt nicht nur einen Spiegel, sondern eine vertiefende, verklärende, abstrahierende Tätigkeit vorfindet. So spüren wir allenthalben bei dem Autor eine starke logische, spekulative, metaphysische Ader, und dieser aristotelisch-scholastischen Auffassung angenäherte Standpunkt weckt manchmal die schönsten Hoffnungen. So, wenn es ihm zwischen dem recht verstandenen, unausrottbaren Eudämonismus — das Wort selbst bringt er nicht — und der extremen „Pflicht“-Theorie Brücken zu schlagen gelingt, so, wenn er, was damit zusammenhängt, eine luftleer formale Ethik mit der materiellen Ethik wieder ineinanderzuflechten sucht. Diese erfreulichen Hoffnungen sind allerdings in diesem Werke noch nicht restlos erfüllt. Die theoretisch abgelehnten psychologistischen, empiristischen, naturwissenschaftlich orientierten Kategorien fallen oft unversehens auf Fremdgebiete ein und zerstören alles Aufgebaute. Ein Gang durch das Werk wird uns die Vorzüge und die noch klaffenden Lücken, vielleicht — ethikwissenschaftliche Abgründe zeigen.

1. In der „Einleitung“ lehnt Heymans die Methoden ab, die er die theologische (7 ff.), die philosophisch-naturwissenschaftliche (10), die neokritizistische (10 ff.) nennt. Windelbands, der Vertreter der letzten Methode ist, Unterscheidung zwischen der kritischen (rein formalen) und der empirisch-genetischen Methode weist er mit der Begründung zurück, daß es zwischen dem kantischen rein formalen Apriori und dem „Genetischen“, im kantischen Sinne Zufälligen, Ordnungslosen ein Drittes gebe. Er will dies in seiner Methode finden, die er formal empirisch-analytisch, material psychologisch nennt (6): „Empirisch müßte sie heißen, sofern sie von den tatsächlich gegebenen sittlichen Urteilen ausgeht; analytisch, sofern sie aus diesen gegebenen sittlichen Urteilen ein in denselben sich offenbarendes allgemeines Gesetz oder allgemeines Kriterium abzusondern versucht; psychologisch endlich, sofern jene sittlichen Urteile eben als Bewußtseinstatsachen gegeben sind, und das gesuchte Gesetz oder Kriterium die verborgene letzte Voraussetzung, welche diesen Bewußtseinstatsachen zu Grunde liegt, erkenntlich machen soll.“ Er will den seelischen Urteilen gerecht werden, kraft deren er jene eigentümliche und nicht weiter zurückführbare Gewissensevidenz auch dem von Kant so geringgeschätzten Singulären, Einmaligen zuerkennt: „Die sichere Grundlage liegt überall in der direkten, unbezweifelbaren Evidenz: Diese kommt aber in gleichem Maße den besonders Einzelurteilen zu, wie dem allgemeinen Prinzip“ (295). Diese seine Methode ist im Grunde empirisch-rational in scholastischer Art.

2. „Die sittliche Beurteilung im allgemeinen.“ — Eine Psychologie des Wollens unterscheidet hier für das sittliche Geschehen die dauernden Seelenanlagen, die H. „Neigungen“ nennt (in ihrem Komplex „Charakter“), ferner die diese Neigungen weckenden, vorübergehenden, meist von außen kommenden „Motive“ (lustbetonte Vorstellungen), an dritter Stelle die aus dem Kampf zwischen Neigungen (Charakter) und Motiven resultierende Handlung. Wenn nach seinem Sprachgebrauch unter „Neigungen“ auch Wahrhaftigkeit, Pflichttreue usw. fallen, so hebt er mit Recht gegen Kant hervor, daß die Pflichtanlage kein Monopol beanspruchen darf, als ob die übrige Menschennatur verderbt wäre. „Sein (Kants) Hauptfehler liegt wohl darin, daß er, während er von Neigungen überhaupt redet, dabei speziell und ausschließlich an hedonistische, in letzter Instanz auf eigene Lust gerichtete Neigungen denkt...“ (128); „Tatsächlich ist uns aber die Pflichtneigung in genau dem nämlichen Sinne wie die andern Neigungen von Natur ins Herz gelegt, und wird eigenes und fremdes Wohl, Wahrheit und Gerechtigkeit in genau dem nämlichen Sinne wie Pflichtbetrachtung von uns selbst gewollt“ (227); das Pflichtbewußtsein stamme übrigens nicht mehr und nicht weniger als irgend etwas anderes aus jener so geringgeschätzten „Erfahrung“: „Denn der formale Pflichtbegriff ist uns, genau so wie der Pflichtinhalt, nur in der Erfahrung des sittlichen Urteilens gegeben; in dieser Erfahrung haftet dem Inhalt aber das gleiche Evidenzbewußtsein an wie der Form“ (16). „Muß man nicht, nachdem man den ganzen Inhalt der Pflicht als etwas relativ Zufälliges, zeitlich und örtlich Wechselndes hingestellt hat, sich auf die Frage gefaßt machen, ob denn nicht auch das Pflichtbewußtsein überhaupt ein zufälliges und vorübergehendes Produkt der Entwicklung sein könnte?“ (17.) „Kurz, die Pflichtneigung unterscheidet sich von den andern Neigungen, wie diese unter sich, nur durch die Eigenart des zugehörigen Motivs; das Monopol der Selbstlosigkeit aber darf sie, diesen andern Neigungen gegenüber, keineswegs für sich in Anspruch nehmen“ (226). Hier verweist Heymans auf Hensel, der, da er kraft jener einseitigen, stoischen, kantischen Apotheose des Pflichtmotivs die spontane Liebe nicht als „sittlich“ hat anerkennen können, sie jetzt als „heilig“ bezeichnet und der Religion statt der Ethik zuspricht (231 A.). — Unterliegt Heymans selbst nicht noch einem Rest jener Anschauung, wenn er „seine Eltern und Verwandte, seinen Kreis und sein Volk mehr zu lieben als andere“ als „natürlich“, nicht aber als „sittlich“ bezeichnet? (247.) — Doch schon hier die tiefere Hauptfrage: Was Kant bei seiner einseitigen Pflicht-Verabsolutierung ahnte, wovor Sokrates und alle großen Ethiker staunend standen — entging Heymans nicht: jene geheimnisvolle „Verpflichtung“ und Sanktion, die sowohl dem Pflichtmotiv wie aber auch allen „Neigungen“ einen erhebenden, verklärenden, einen oft furchtbar ernsten Hintergrund zu verleihen vermag, einen Schimmer des Absoluten? Diese ebenfalls „psychologische“ Urtsache, dieses eigentliche ethische Mysterium, das über die „Evidenz“ im sittlichen Urteil hinausgeht, bleibt hinter dem ganzen Heymannsschen Werke als drängende Frage stehen. — In diesem Zusammenhang der Psychologie des Wollens wirft Heymans auch die Frage der Willensfreiheit auf. In der Ausführlichkeit der Behandlung dieser Frage zeigt sich sein ganzer Ernst. Ob er aber nicht gerade hier — vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht? Ob er nicht gerade hier die sonst von ihm mit Recht gepriesene Eigengesetzlichkeit oder besser Eigenherrlichkeit des Wollens und überhaupt des menschlichen Geistes nicht allzu frühe wieder vergißt und den von ihm sonst abgewiesenen naturwissenschaftlichen Kategorien opfert? So, wenn er die Meteorologie und Psychologie zu Vergleichen heranzieht? (85.) Warum nicht der Tatsache die Ehre

geben und dem Wollen „eine durchaus einzigartige Ausnahmestellung unter allen Erscheinungen des Natur- und Geisteslebens“ (84) einräumen? Das wäre die Konsequenz aus Heymans' Worten: „Unter diesen Umständen hat aber die Psychologie gewiß keinen Grund, dem durchaus eigenartigen, unmittelbar als von allen andern verschieden aufgefaßten Phänomen der sittlichen Wertschätzung von vornherein eine eigene Gesetzmäßigkeit zu versagen!“ (222.) James, Heymans' psychologischer Kollege, zog diese Konsequenzen, sogar vermöge seines pragmatistischen Prinzips: „Auf Grund dieser Lehre (von der Willensfreiheit) ist ein Besserwerden zum mindesten möglich, während der Determinismus es als zweifellos hinstellt, daß der ganze Begriff der Möglichkeit nur der menschlichen Unwissenheit sein Entstehen verdankt und daß Notwendigkeit und Unmöglichkeit die einzigen Prinzipien sind, die das Geschick der Welt beherrschen“ (Der Pragmatismus, deutsch von Jerusalem, 1908, S. 75). Aber allen diesen Worten, „diesen zweideutigen, stets wieder Verwirrung stiftenden Ausdrücken“, wie „Freiheit und Unfreiheit“, „Notwendigkeit und Möglichkeit, Müssen und Können“, will Heymans für die philosophische Diskussion auf immer den Abschied geben, damit jeder „konsequent und systematisch sich von dem irreführenden Einfluß jener Worte freizuerhalten sucht“ (97). — „Freizuerhalten“, selbst in diesem eigenen wohlgemeinten Vorschlag unterläuft ihm dieses Wort! *Naturam expellas furca...* Wenn nun doch die liebe Sprache, die übrigens neuestens gerade von den Psychologen wegen ihrer tiefen Weisheit so hochgeschätzt wird, schuld sein soll an all den Mißverständnissen im Freiheitsstreit, warum sollen diese Mißverständnisse, wie Heymans als selbstverständlich voraussetzen scheint, einseitig aufseiten des „Indeterminismus“ sich geltend gemacht haben? Vielmehr scheint Heymans, wie so viele, manchmal den Indeterminismus als die Lehre von einem unbedingten und unumschränkten, aus dem gesamten Naturlauf und der Kontingenzgesetzlichkeit herausgehobenen Willen zu verstehen, als die Lehre von einem Willensgott! Die Scholastik wenigstens kennt einen solchen Indeterminismus nicht. Und wieder: Die scholastischen Autoren haben niemals den Determinismus bezichtigt, er unterwerfe den Willen einer Art physischer Kausalität. Man muß den Worten ihre Bedeutung lassen. Wenn z. B. Heymans Seite 95 von dem Akt des „Wählens“ sagt, „daß dieser Prozeß in allen seinen Stadien nur als ein determinierter denkbar ist“, dann bleibt, ob deutsch oder im Fremdwort ausgedrückt, nur eine eindeutige Bestimmtheit übrig, wie wir sie im Fallgesetz oder im elektrischen Strom finden, um eine Analogie, nicht eine Identität herauszuziehen. Wenn unser Wille (vor jenem Willensentschluß) nur und einzig imstande ist, „von allem für uns Möglichen dasjenige zu tun, was uns als das beste erscheint“ (96), — wo bleibt dann eine Wahl? Das ist die „Wahl“, mit der die Magnetnadel der stärksten Anziehungskraft — dem stärksten „Motiv“ — entgegenschneilt; oder — das logische Denken und die Sprache müßten vergewaltigt werden. Wenn Seite 122 unser der eigenen Verfügung entzogener, nur „ererbter“ Charakter auf eine Stufe gestellt wird mit den intellektuellen Vorzügen oder Fehlern (Scharfsinn, Dummheit usw.) und nur deshalb beim Charakter von einer „sittlichen“ Beurteilung die Rede ist, weil „man nun einmal übereingekommen ist, diesen letzteren Namen speziell für die auf den Charakter gehende Beurteilung zu verwenden“, so müssen wir mit Trauer sehen, wie hier dem Sittlichen jedes letzte Diadem von Eigenherrlichkeit, von Selbständigkeit, von Unvergleichlichkeit vom Haupte gerissen wird. Und doch — hinter den harten, rauen Worten, hinter der negativen Oberfläche leuchtet bei Heymans oft blitzartig seine Überzeugung auf — von der Freiheit des Willens —, und es nimmt nicht wunder, daß er einmal in seiner ausführ-

lichen Polemik gegen den großen englischen Freiheitsverteidiger Martineau bekennt, „man merke diesem bei manchen Worten nicht an, daß sie gegen den Determinismus geschrieben sind“ (107).

3. „Die Kriterien der sittlichen Beurteilung.“ — Auf der Suche nach dem Moralprinzip lehnt Heymans den Utilismus jeder Form in tiefgründiger Untersuchung ab, desgleichen die einseitige Pflichttheorie Kants, auch eine Reihe von Theorien, die er teils mit dem Namen „ästhetische“, teils mit dem Namen „logische“ belegt. Er selbst fühlt freilich (S. 233) die Frage, warum man wohl das aristotelische Moralprinzip „ästhetisch“ nennen solle, da „nicht notwendig überall, wo von Maß und Harmonie die Rede sein kann, diese im ästhetischen Sinne zu fassen sind“. Seine eigene „Objektivitätstheorie“ (239—268) mutet in vielem wie eine willkommene Synthese des Wahren aus den verschiedenen Theorien an und könnte, wie sein empirisch-rationaler Ausgangspunkt erwarten ließ, der scholastischen Anschauung, rein formal genommen, als verwandt zur Seite gestellt werden. Die Objektivitätstheorie will, wie allen Anlagen der Menschennatur, so auch der Vernunft ihr Recht widerfahren lassen, darin auf Franz Brentano sich berufend (239 A.); sie will eben alle äußern Belange und innern Fähigkeiten im ethischen Akt sich verbinden lassen; ihr kategorischer Imperativ lautet: „Betrachte überall die Dinge aus dem weitesten für dich erreichbaren Gesichtspunkt.“ Gegen alles „Zerreißen“, Teilen der menschlichen Natur beruft er sich gar auf den „altorientalischen, mitunter auch in der griechischen Philosophie auftauchenden Gedanken, daß der Abfall des Teiles vom Ganzen die Wurzel aller Sünde in sich enthält“ (243). — Man sieht, wie nahe wir hier — den Worten nach — bei Aristoteles stehen, der die Befriedigung, Beglückung, Vollendung des Menschen in der $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu$ findet, wobei $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$ die bestmögliche Synthese aus allen Extremen und der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ den Weg dazu darstellt. So könnte die Objektivitätstheorie eine Vereinigung der beiden großen ethischen Ströme, der „Gefühls-“ und der „Reflexionsmoral“ bilden und das Moralprinzip eben in der Gesamtbestimmung der vernünftigen Menschennatur erblicken.

Aber — in diesem Gesamtbezirk der vernünftigen Menschennatur gibt es Höhen und Tiefen, die man in Heymans' Darstellung vermißt. Sein Mensch, sein „Gewissen“, seine ethische „Evidenz“ schweben wie im luftleeren Raum. Wo die eigentliche philosophische Frage beginnt, die Frage nach dem Ziel und Sinn dieser ganzen „Objektivität“, die Frage nach dem Ursprung jener überraschenden „Evidenz“ und ganz besonders nach dem Urquell jener mächtigen Verpflichtung, die selbst das gesamte Ich als das mindere Gut, als Opfer heischen kann — da begegnet uns bei Heymans Schweigen. Ja, schon vor jener philosophischen Grenze, mitten in der Konstatierung psychologischer Tatsachen macht er Halt, indem er die Urtsache des guten und bösen Gewissens kaum berührt oder nur erkenntnistheoretisch streift. Und doch dringt im Gewissen durch die Hülle des intellektualen Urteils eine Macht, die den ganzen Menschen ergreift. Soll die „Objektivitätstheorie“ zu Ende geführt werden, muß sie der Stimme der Menschheit lauschen, die von jeher, über Sokrates und Augustinus und Kant bis zur Stunde, gerade durch die Wucht der psychologischen, ethischen Urtsachen vor die Tore dessen geführt wurde, was sie „Gottheit“ nennt! Oder soll man auch hier wieder der „Sprache“ Fesseln anlegen? Der Psychologe Heymans möge des Psychologen James Klage über Spencer vernehmen, gegen den er den Gottesglauben postuliert: „Das, was uns (bei Spencer) verstimmt, ist... die Trostlosigkeit seiner letzten praktischen Ergebnisse“ (Der Pragmatismus a. a. O. S. 65). Ohne Zweifel wird Heymans seine in diesen fundamentalen Fragen unvollständige „Einführung“ vollenden. Seine „geschlechtliche Selektion“, die in jenem Bereich der allgemeinen biologischen und psychischen Determiniertheit

durch die ungestörte beste Liebeswahl bei der Ehe eine mähliche Höherzuchtung des Menschenniveaus erhofft (315 ff.), ist nur ein matter Ausblick für die Rettung einer Menschheit, die in den gegenwärtigen Krisen vor Abründen steht und von der wissenschaftlichen Ethik Licht und Kraft fordern darf. Auf zahlreichen Gebieten der angewandten Ethik und Gesellschaftslehre hört man immer stärker die Rufe nach dem Unentbehrlichsten, der Religion — man denke nur an Sombarts wahrhaft tiefgreifende Rede auf der Stuttgarter Tagung des Vereins für Sozialpolitik am 24. September 1924. Sollten denn die leuchtenden Prinzipien, Fanale nicht umgekehrt von der reinen Ethik ausgehen? Die bloße Konstatierung einiger psychologischer Tatsachen kann keine sittliche Macht begründen; ohne die Sittlichkeit aber wird das künftige Jahrhundert auch nicht ein „Jahrhundert der Psychologie“ sein, sondern vielleicht ein Jahrhundert der Revolutionen, ein Jahrhundert der Weltkriege.

Mag Heymans die Aufgabe psychologisch nennen — möge er sie lösen, wie er sie Seite 6 beschreibt: „Das Kriterium soll die verborgene letzte Voraussetzung, welche diesen Bewußtseinsstatsachen zu Grunde liegt, erkenntlich machen.“

J. Gemmel S. J.

Baeumker, Clemens, und Freiherr v. Waltershausen, Bodo Sartorius: Frühmittelalterliche Glossen des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIV 1. 8^o (60 S.). Münster 1924, Aschendorff. M 2.—

Viktor Cousin, der so viel für die Erschließung scholastischer Quellen getan hat, veröffentlichte in seiner Abaelardausgabe nach cod. lat. 12949 der Pariser Nationalbibliothek verschiedene Glossen zu Porphyry, die den Universalienstreit betreffen und einem rätselhaften Jepa aus der Schule des Remigius von Auxerre angehören sollen. Prantl faßte Jepa als selbständigen Denker auf und ordnete ihn in eine nominalistische Entwicklungsreihe des 9. Jahrhunderts ein, während andere ihn mit Eriugena in Beziehung setzten. Es liegt hier wiederum ein geradezu typisches Beispiel vor, wie leicht solche geschichtliche Konstruktionen in die Irre gehen, solange die literargeschichtliche Seite des Problems nicht geklärt ist. Die Gesamtausgabe dieser Glossen, die v. Waltershausen nach einer Abschrift und mit Unterstützung des Begründers der Beiträge in mustergültiger Weise besorgt hat, stürzt alle diese Hypothesen. Der Verfasser zeigt durch sorgfältigste Quellenanalyse, daß die Glossen in ihrer erdrückenden Mehrheit den beiden Isagoge-kommentaren des Boethius entnommen sind. Das gilt im besondern auch von den Glossen zur Universalienfrage. Sind darum aber diese und ähnliche Ausgaben von Porphyrglossen weniger nützlich? Keineswegs; denn einmal enthüllt sich nur durch solche exakte Forschungen die Gestalt des mittelalterlichen Boethius, mit dessen Einfluß auf die Frühcholastik nur das Nachwirken eines Augustins sich vergleichen läßt. Dann aber können wir nur an der Hand dieser Glossenliteratur das Werden mittelalterlichen Philosophierens verstehen. Wie der Verfasser mit vollem Recht hervorhebt, vollzieht sich hier ein bedeutsamer Wandel. Die reine Erklärung ist ein Durchgangsstadium, durch das man zum sachlichen Problem gelangt. Auch Abaelard, der bedeutendste Philosoph der Frühcholastik, hat Glossen zu Porphyry geschrieben. Endlich finden wir in diesen Glossen eine ganze Anzahl von metaphysischen Begriffen des Aristoteles, die dem Frühmittelalter einzig aus diesen Quellen zuströmte. Was die Verfasserfrage angeht, so gelangt v. Waltershausen zu dem Ergebnis, daß die Glossen aus dem Kreise von Auxerre stammen. Ich meine, es sei nützlich, die Hypothese Jepa gleich Huchald von St. Amand die vom Verfasser als aussichtslos bezeichnet wird, weiter zu verfolgen