

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie

251. Eisler, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmäßig bearbeitet. 4., völlig Neubearb. Aufl. I. Bd.: A—K. 1. Lieferung (VIII u. 160 S.); 2. Lieferung (161—320); 3. Lieferung (321—464). Lex-8° Berlin 1927, Mittler & Sohn. Jede Lief. M 5.50. — Von dem bekannten dreibändigen E.schen „Wörterbuch“ (1. Aufl. 1900) beginnt eine Neuauflage in vergrößertem Format und Umfang unter Mitwirkung der Kant-Gesellschaft zu erscheinen. Das Vorwort hebt als besondere Vorzüge der Neuauflage gegenüber den ersten drei Auflagen unter anderem hervor: eine sehr bedeutende Vermehrung des Stoffes, die vielfach zu ganzen Monographien führt; ein stärkeres Eingehen auf die Probleme und Theorien; Berücksichtigung neuer Richtungen, sowie der neuesten in- und ausländischen Literatur. Ein Vergleich der bisher vorliegenden Lieferungen mit den entsprechenden Teilen der früheren Auflage bestätigt dies. Eine eingehende Würdigung wird nach Erscheinen des ganzen Werkes erfolgen. Henrich.

252. Maritain, J., Philosophie et Science expérimentale: RevPh 26 (1926) 342—378. — Nach M. ist Wissenschaft im Sinn der Alten nur sichere Erkenntnis durch die Ursachen; sie geht nur auf das Notwendige; deshalb betrifft der realen Geschöpfe bloß auf die Wesenheiten, z. B. daß die Wärme das Metall ausdehnt. (Wie letzteres deduziert werden kann, wird nicht gesagt.) Wir kommen aber auf die Wesenheiten nicht durch einfache Abstraktion, wir haben keine philosophische Erkenntnis der spezifischen Wesenheiten, sondern nur des allgemeinen Seins, z. B. daß der Körper aus Materie und Form besteht. — Interessant ist die eigene Zusammenstellung der deduktiven und induktiven Wissenschaften mit ihrer Zentrierung teils in der Mathematik (bei den Neueren), teils in der Philosophie (nach den Alten). Die Fragen der Philosophie und der positiven Wissenschaften sind ganz verschieden; die eine geht auf das Intelligible, die letzte Ursache, die andern auf die nächsten Ursachen, das Sensible. (Diese Gleichstellung des Sensiblen mit dem induktiv Festgestellten paßt nicht zur empirischen Psychologie, die auch auf das intellektuelle Leben geht.) Die positiven Wissenschaften hängen von der Philosophie ab, nicht in ihrer innern Entwicklung, sondern in ihren Prinzipien; die Philosophie rechtfertigt sie, bestimmt ihre Objekte, ihre Grenzen. Die Philosophie ist unabhängig von den Wissenschaften; ihre Lehren verändern sich nicht gemäß den wissenschaftlichen Entdeckungen. Daß Veränderung, Gedanke, Wille existiert, sind philosophische Tatsachen (!); die von der Wissenschaft gelieferten Tatsachen bilden nicht die eigentliche Materie der Philosophie. (Das ist unhaltbar. In Wirklichkeit werden die Tatsachen aus der Erfahrung entnommen und von der positiven Wissenschaft gereinigt.) Widerspruch zwischen Philosophie und positiven Wissenschaften kann es nicht geben, da die Philosophie auf das Gebiet der Wissenschaften nicht übergreifen kann. Zwischen der mathematischen Physik und der Philosophie besteht keine Beziehung, da erstere nur Theorien bietet, aus denen sie die Tatsachen ableitet, ohne über die Realität etwas zu sagen; dagegen gehen experimentelle Biologie und Psychologie auf das Reale; deshalb können sie auch zu Lösungen kommen, die den philosophischen sich nähern, wie zur Notwendigkeit einer Seele. (Bekanntlich gehen alle empirischen Wissenschaften auf die Realität; sie verwenden Mathematik, soweit das möglich ist, worin die junge Psychologie hinter der älteren Physik noch weit zurücksteht; die Deduktionen

sind natürlich zunächst hypothetisch, können aber durch Bestätigung an Wahrscheinlichkeit immer zunehmen und beabsichtigen durchaus, die Realität selbst zu erkennen.) — Es ist gewiß interessant zu sehen, wie einem Anhänger der neueren thomistischen Schule die Beziehungen zwischen seiner Philosophie und den positiven Wissenschaften sich darstellen. Manches davon ist auch auf weniger einseitigem Standpunkt annehmbar, auch wenn man nicht dafürhält, daß die Philosophie nur absolut sichere Sätze bietet, oder sie alle deduziert, was für die bis heute vorliegenden Kompendien ja in keiner Weise stimmt. Fröbes.

253. Gilson, E., *Le rôle de la Philosophie dans l'histoire de la Civilisation: NewSchol 1 (1927) 15—23.* — Der Philosoph verhält sich zur Kultur seiner Zeit nicht allein aufnehmend, er vereinigt die oft widerstrebenden Gedankenkomplexe zu einem einheitlichen Ganzen. Er schält endlich aus der zeitlich bedingten Hülle die überzeitlichen Elemente heraus und dringt bis zum Quellpunkt der einzelnen Systeme vor. Der letzte Punkt, das Verhältnis von Grundgedanken eines Systems und absoluter Wahrheit, scheint nicht völlig klar und scharf durchgeführt. Falls man überhaupt jedes System ohne Gewalttätigkeit auf eine Grundidee, die „essence pure“, zurückführen kann — was mir recht zweifelhaft ist —, so bleibt auch dann die Möglichkeit bestehen, daß dieser Grundgedanke ein Irrtum ist, aus dem sich die übrigen Irrtümer des Systems denknotwendig ergeben. In Betreff der beiden ersten Punkte sei auf die trefflichen Ausführungen von W. Jäger in der Einleitung seines *Aristoteles* und ebenso auf H. v. Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertums*, hingewiesen. Pelster.

254. De Wulf, M., *Y eut-il une philosophie scolastique au Moyen-Age: RevNéo-scolPh 28 (1927) 5—27.* — Nach der „Wesensdefinition“, welche De W. in seiner so wertvollen Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von der Scholastik gibt, ist diese die Synthese einer Anzahl gemeinsamer Grundwahrheiten. Diese Definition hatte seit langem Bedenken und Widerspruch hervorgerufen. Gegen die neuesten Kritiken von Gilson, Sassen, Théry wendet sich nunmehr der Verfasser. Mit vollem Recht betont er, daß eine Klassifizierung und Systematisierung, mit der selbstverständlich manche Nichtbeachtung sekundärer Elemente verbunden ist, eine Notwendigkeit für jede Wissenschaft sei. Ebenso hebt er hervor, daß man unmöglich mittelalterliche Philosophie und Scholastik gleichsetzen kann. Die Systeme der pantheistischen Philosophen des Mittelalters wird niemand, der mit dem Worte einen irgendwie prägnanten Sinn verbindet, Scholastik nennen. — Bei den lateinischen Averroisten ist die Nichtberechtigung des Wortes schon zweifelhafter, da dieselben trotz der tatsächlichen Nichtvereinbarkeit einzelner ihrer Lehrpunkte mit dem Dogma doch noch zahlreiche Wesenselemente mit der Scholastik gemeinsam haben. — Im einzelnen weist nun De W. das Gemeingut, „le patrimoine commun“, auf. Dieser Ausdruck ist jedenfalls viel glücklicher als „synthèse scolastique“. — Hier muß er allerdings schon so viele Abstriche und Unterscheidungen machen — und dieselben könnten noch um einige vermehrt werden —, daß kaum etwas anderes übrig bleibt, als was jeder christliche Philosoph annehmen muß, um nicht mit seinem Glauben in Widerstreit zu kommen. Ist aber durch diesen Komplex von Wahrheiten die Scholastik innerlich und wesentlich definiert? Mir scheint eine solche Definition rein aus dem Inhalt heraus durchaus unzureichend. Abgesehen davon, daß nach ihr scholastische Theologie als solche mit ihrer Schwester kaum etwas gemeinsam hätte, übersieht meines Erachtens De W., daß Scholastik im Wesenskern viel mehr ist als eine Summe von gemeinsamen Wahrheiten, die gewiß eine Wesensnote ausmachen. Die Scholastik, wie sie von jeher im Bewußtsein aller den Namen Gebrauchenden gelebt hat, erscheint vor allem als eine Denk-

haltung und eine Art des Philosophierens. Ein ganz wesentlicher Punkt ist hier die Übereinstimmung und Harmonisierung des philosophischen Denkens und des religiösen Glaubens, so daß es unbedenklich erscheinen dürfte, auch von einer Scholastik innerhalb der arabischen Philosophie zu reden. — Aus dieser Denkhaltung ergeben sich andere Wesensmerkmale, die Baumker in seiner vorzüglichen Beschreibung der Scholastik aufzählt (Die christliche Philosophie des Mittelalters). Aus dieser verschiedenen Grundauffassung heraus glaube ich sagen zu dürfen, daß die „Beschreibung“ Baumkers viel besser das Wesen der Scholastik trifft, als die „Wesensdefinition“ De W. Ein praktischer Grund dürfte ebenfalls in die Wagsschale fallen. Mit größerer Berechtigung darf alsdann eine Philosophie sich Neuscholastik nennen, die vor allem durchdrungen ist vom echten Geist der Scholastik, wenn sie auch manche Einzellehren der alten Scholastiker als unhaltbar aufgibt und manche von den Scholastikern nicht gekannte Probleme erörtert. Noch ein Wort zu der auch von De W. berührten Frage der Einteilung in Augustinismus und Aristotelismus. Es ist merkwürdig, wie vielen Mißverständnissen diese an sich so evidente Einteilung in letzter Zeit ausgesetzt war. Wenn Ehrle im engsten Anschluß an die Zeugnisse der zeitgenössischen Quellen diese beiden Hauptgruppen in der Scholastik des 13. Jahrhunderts unterschied, so wollte er gar nichts anderes, als auf Grund einer Anzahl fundamentaler Lehrverschiedenheiten, die auch damals als solche empfunden wurden, eine erste Scheidung vornehmen. Und diese Scheidung hat sich immer wieder glänzend bewährt. Nichts lag ihm aber ferner, als nun in dieser ersten Scheidung aller Weisheit und Systematisierung Schluß zu sehen. Andern mußte er es überlassen, weitere Unterteilungen einzuführen. Baumker, der stets die Berechtigung und das Verdienst dieser ersten Gruppierung freudig anerkannte, hat die ersten Schritte getan. Andere, wie Xiberta, sind gefolgt. Die Kritik der letzten Jahre hat, weil sie die Absichten Ehrles verkannte, eher Verwirrung als Fortschritt gebracht. (Vgl. Ehrle, *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII: Xenia Thomistica* 3, 526—533.) P.

255. Auweiler, C. J., Quaracchi 1877—1927: *NewSchol* 1 (1927) 105 bis 118. — Die mehr populär gehaltene Abhandlung gibt einen Überblick über die nunmehr fünfzig Jahre währende verdienstreiche Tätigkeit des Bonaventurakollegs in Quaracchi. In die wissenschaftliche Eigenart dieser Tätigkeit dürfte der Aufsatz von M. Grabmann in seinem Buch „Mittelalterliches Geistesleben“ besser und tiefer einführen. P.

256. Strauß, O., *Indische Philosophie* (Gesch. der Philos. in Einzeldarstellungen, Abt. 1, Bd. 2). 8° (286 S.) München 1925, Reinhardt. M 4. — Der Indologe S., jetzt Professor in Kiel, früher Professor in Kalkutta, wendet sich hier an allgemein philosophisch Interessierte, die ihren Gesichtskreis über das Abendland hinaus ausdehnen möchten. Diese will er in die Entwicklung der Hauptprobleme indischer Philosophie einführen. Trotzdem alle Angaben auf dem Studium der Texte in der Ursprache beruhen, so setzt S. doch nirgends Kenntnis der indischen Sprachen voraus, sondern verweist überall auf Übersetzungen. Die so vielfach belasteten Termini der europäischen Philosophie will S. — darin das Gegenteil Deussens — nach Möglichkeit bei der Darstellung indischer Probleme vermeiden, „da sie erfahrungsgemäß beim Leser unangebrachte Assoziationen hervorbringen“. — Das Streben nach möglichst nüchtern-sachlicher Darstellung der einzelnen Gedanken der verschiedenen indischen Philosophen macht den Vorzug des Werkes aus; doch vermißt man die Herausstellung der großen Zusammenhänge mit der religiösen Metaphysik Indiens. Hentrich.

257. Capelle, W., *Die griechische Philosophie*. 2. Teil (Gesch. der Philos., Bd. II, 1. Sammlung Göschen, Nr. 858) 12° (140 S.) Berlin u. Leipzig 1926, De Gruyter. M 1.50 — Das Bändchen umfaßt die Periode

vom Ausgang der vorattischen Philosophie bis zum Tode Platons. Mit Recht legt C. in der Darstellung allen Nachdruck auf die beiden großen Denker dieser Periode, Sokrates und Platon. Immerhin scheinen uns die andern Philosophen, vorab Demokrit, allzu stiefmütterlich bedacht zu sein.

H.
258. Pohl, W., *Platonische Erziehungsweisheit*. gr. 8° (VIII u. 195 S.) Regensburg 1926, Manz. M 4.50. — Das Werk holt weiter aus, als der Titel vermuten läßt. In einer wohl zu breiten „Einleitung“ (1—32) werden zunächst Platons Leben, Schriften usw. behandelt, sodann in einer „Grundlegung“ (35—78) fast die ganze platonische Philosophie, seine Ideen-, Tugend- und Staatslehre ausführlich, vielfach mit den Worten Platons, dargestellt und ausgedeutet. Den Hauptteil, „Ausführung des Erziehungswerkes“ (83—177), gliedert P. nach der dreifachen, parallel laufenden Trichotomie der Seelenkräfte, Stände und Lebensalter: der Erziehung des Kindesalters entspricht die Erziehung der begehrliehen Seelenkraft und zugleich die Erziehung des Nährstandes usf. Ein letzter Teil, „Abschließendes“ (179—195), handelt von der platonischen Akademie und der Bedeutung der platonischen Pädagogik. — Der Hauptmangel des Buches ist unseres Erachtens, daß dem entscheidenden Teile, der „Grundlegung“, die wissenschaftliche Grundlegung, vorläufig noch fehlt. Hier interpretiert der Verf. Platon, im Gegensatz zur modernen Platonforschung, im Sinne Otto Willmanns, seines verehrten Lehrers, dessen Andenken er das Buch widmet. Da diese Willmannsche Auslegung der platonischen Grundlehren von der heutigen Platonforschung stark bestritten wird, hätte P. sie eingehend begründen müssen. Eine solche Begründung und Verteidigung fehlt. Im Vorwort verspricht allerdings P., daß „die hier vertretene Auffassung der platonischen Grundlehren . . . in einem späteren Werke eingehend begründet werden soll“ (S. v). Ein abschließendes Urteil läßt sich also noch nicht fällen. Doch hätte P. die vorliegende Schrift, die sich an „weitere Kreise“ (S. v) wenden will, unseres Erachtens besser auf die versprochene Arbeit folgen lassen.

H.
259. Sawicki, F., *Lebensanschauungen alter und neuer Denker*. II. Bd.: Die christliche Antike und das Mittelalter. 3., durchges. Aufl. (176 S.) M 3.75; IV. Bd.: Von Kant bis zur Gegenwart. 7., verm. Aufl. (274 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 4.80. — Von diesem Sammelwerke, dessen erster Band im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (452) gewürdigt wurde, sind zwei weitere Bände in neuer Auflage erschienen. Die einzige sachliche Änderung im zweiten Bande besteht darin, daß „in der Darstellung der Lehre Eckharts den jüngsten Forschungen [O. Karrers], die des Meisters Rechtgläubigkeit in günstigerem Lichte erscheinen lassen, Rechnung getragen worden“ ist (S. v). Inzwischen ist im Freiburger DivThom (5 [1927] 74—96) die gründliche Abhandlung M. Grabmanns erschienen: „Neue Eckhartforschungen im Lichte neuer Eckhartfunde. Bemerkungen zu O. Karrers und G. Thérys O. P. Eckhartarbeiten.“ Sie wird wohl auch S. zu einer Nachprüfung dieser Änderung veranlassen. — Der vierte Band (der sich 7. Auflage nennt) könnte auch als ein neues Werk angesprochen werden: aus der Sammlung von „Vorträgen über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel und Eucken“ (seit 1919 als „Lebensanschauungen moderner Denker“ in sechs Auflagen erschienen) hat S. durch Einfügung von Abhandlungen über Fichte, Schelling und Hegel, unter Weglassung des Vortrages über den religiösen Zweifel, den vierten Band seiner Philosophiegeschichte gestaltet. Der Hinblick auf den Umfang des Bandes hielt S. von der nahe liegenden Berücksichtigung weiterer Systeme und Strömungen ab. Diesem Mangel wäre abzuhelpen, wenn der Verfasser sich zu einem weiteren Ausbau seines verdienstvollen Werkes durch Teilung des vierten Bandes entschliesse, etwa in der Form: 4. Bd. „Von Kant bis Hegel“, 5. Bd. „Die Philosophie der Gegenwart“.

260. Beyerhaus, G., Philosophische Voraussetzungen in Augustins Briefen. Erster Teil: Rheinisches Museum N. F. 75 (1926) 6—44. — Das bisher arg vernachlässigte Studium der Briefe Augustins könnte zur Lösung mehrerer Probleme führen. Hier soll eine bescheidene Vorarbeit dafür geleistet werden durch Erforschung der philosophischen Grundlagen der beiden Briefe 16 und 17 (11 f.). Maximus von Madaura, der alte heidnische Lehrer Augustins, erweist sich in Brief 16 als religiösen Synkretisten, dem jedoch Mysterienkult und Neuplatonismus fehlen (39 f.). „In zähem Trotz . . . verharret er — noch am Ausgang des 4. Jahrhunderts — innerhalb der Sphäre der mittleren Platoniker wie sein philosophischer Ahnherr Apuleius. Seine geistige Urheimat bleibt die Stoa“, deren „Ausdeutungen des Volksglaubens (er) in einem dynamischen Pantheismus unbeirrt festhalten möchte“ (40). Augustins Verzicht auf die neuplatonischen Argumente in Brief 17 ist zusammen mit der gleichzeitigen Schrift „De vera religione“ (um 390) für sein schwindendes Vertrauen auf deren Beweiskraft sehr bezeichnend (43 f.). Überhaupt ist theologischerseits der neuplatonische Einfluß auf Augustin in unerträglicher Weise übersteigert worden (44 Anm.). Lange.

261. Barth, Bern. und Hug, Alf., Betrachtungen des hl. Anselm, verdeutsch. 8° (351 S.). München 1926, Theatinerverlag. M 4.—; geb. M 5.50. — Die Einleitung bespricht im Anschluß an Dom A. Wilmart die Verfasserfrage. Von den 21 Betrachtungen sind nur vier dem hl. Anselm selbst zuzuschreiben: II und III aus seiner frühesten Zeit, XXI aus der Priorszeit (1063—1078), XI aus der Zeit der Verbannung während des Aufenthalts in Lyon (1099 und 1100). Die Betrachtungen IV, V, VI, XIV, XVIII sind von Abt Johannelinus von Fécamp in der Normandie († 1078), I und XX von Prior Elmer des Klosters Christ Church in Canterbury († 1137), XV, XVI, XVII von dem Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx in Yorkshire († 1166), IX und XIII von Abt Ekbert von Schönau († 1184), dem Bruder der heiligen, mystisch begnadeten Äbtissin Elisabeth von Schönau, VII, VIII, X, XII, XIX von unbekanntem Verfassern des 12. Jahrhunderts (VII, 1—2 geht zurück auf das 1160 geschriebene *De spiritu et anima* des Alcher von Clairvaux, cap. 49 f. und 17); der kurze Prolog ist von Anselm. — Die Übersetzung zeichnet sich durch ihre edle, dem deutschen Sprachgeist vollkommen angepaßte Sprache aus. L.

262. Wilmart, A., La destinataire de la lettre de S. Anselme sur l'état et les vœux de religion: RevBén 38 (1926) 331—334. — Mit Hilfe des Cod. 8368—8396 der Königl. Bibliothek zu Brüssel und eines ungedruckten Kapitels aus dem Leben Wulfstans von Worcester weist W. nach, daß die bisher unbekannte Adressatin der Ep. l. 3, 152 (ML 159, 189—194) aus der Briefsammlung Anselms Gunhild ist, die Tochter des bei Hastings gefallenen Königs Harold. Sie war Nonne im Kloster Wilton bei Salisbury. Pelster.

263. Jansen, B., Der Kampf um Augustinus: StimmZeit 111 (1926) 91—96. — Seit Jahren erlebt der Platonismus und Augustinismus eine erfreuliche Wiedergeburt. Bei der Aktualität der Erkenntnisfragen und der kritischen Zurückeroberung der Metaphysik vom forschenden Subjekt aus konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß gerade die bedeutsamen, nicht allweg einstimmigen Äußerungen Augustins über den Ursprung der höheren Erkenntnisse den verschiedensten Deutungen verfelen. Es ist nun interessant und lehrreich, die heutigen Ausführungen mit denen des 13. Jahrhunderts zu vergleichen. Einen überaus lebenswahren, fein nuancierten Bericht hierüber gibt Olivi († 1298). Einige Philosophen deuten Augustinus ontologistisch. Andere sehen in Gott den letzten Erkenntnisgrund, sind sich aber im einzelnen über die Art der Einstrahlung des göttlichen Lichtes nicht klar geworden. Nach einigen — wobei Olivi in erster Linie an Alexander von Hales, Bonaventura und deren Schüler, wie Matthäus von

Aquasparta gedacht haben mag — vergegenwärtigt das göttliche Licht dem Erkenntnisvermögen nicht bloß die Erkenntnisgegenstände, sondern belichtet und erleuchtet sie ihm auch, da wir alles so im göttlichen Lichte schauen, wie unser Auge alles Sichtbare im Sonnenlicht erkennt. Nach andern — vor allen ist Thomas von Aquin gemeint (S. th. 1, q. 84, a. 5) — ist das Licht des tätigen Verstandes ein Abbild der obersten Wahrheit. Dieser Erklärungsversuch gibt Augustins Auffassung nicht wieder, da die „Teilnahme am göttlichen Lichte“ mehr ist als ein bloßes Abbild. Olivi selbst pflichtet der mittleren Ansicht bei, weil sie von berühmten, kirchlich gesinnten Lehrern verteidigt wurde, fügt aber drei Klauseln hinzu, die vollständig vom Augustinismus abrücken und ein klares, eindeutiges Bekenntnis zum Aristotelismus bedeuten, wie ihn der hl. Thomas zum siegreichen Durchbruch gebracht hatte. Sladeczek.

264. Di Somma, I., *De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomam*: Greg 7 (1926) 321—338. — Geht Thomas in der Erkenntnislehre auch von Aristoteles aus, so stimmt er in der Lehre von der „natürlichen Teilnahme am göttlichen Lichte in der intellektuellen menschlichen Erkenntnis“ nach Di S. im wesentlichen mit Augustinus überein. Das zeigt besonders eine Stelle aus Quodl. 10, q. 4, a. 8. Ist nach Augustinus die Teilnahme am göttlichen Lichte wohl mehr als eine bloße Ähnlichkeit (*similitudo*), so zeigen die Ausführungen von Di S., daß der Unterschied von Augustinus und Thomas nicht so groß ist, wie er bisweilen dargestellt wird. Auch in der Erkenntnislehre zeigt sich Thomas als der große Synthetiker. S.

265. Little, A. G., *The Franciscan School at Oxford in the thirteenth century*: ArchFrancHist 19 (1926) 803—874. — Der Artikel ist eine unentbehrliche Ergänzung zu dem 1892 erschienenen und noch heute höchst wertvollen Werke *The Grey Friars in Oxford*. Nach einer Beschreibung der ersten Anfänge folgt die treffende Charakteristik der Lehrrichtung Grossetestes, ferner die Darstellung des äußern und innern Lehr- und Schulbetriebs an der Oxforder Universität. In zwei weiteren Abschnitten sind alle bis heute aufgefundenen Notizen über Oxforder Franziskanerlehrer des 13. Jahrhunderts und ihre Schriften gesammelt. Eine Fülle wertvollster historischer Kleinarbeit ist von L. geleistet. Nur eines sei hervorgehoben, das unmittelbar praktische Bedeutung hat. L. zeigt, daß Pecham aus Patcham bei Lewes stammt. Die bereits halb eingebürgerte Schreibweise Peckham ist also falsch, wie man eigentlich bereits aus dem Pizanus der italienischen Hss. hätte schließen können. Es ist Pecham oder vielleicht in diesem Fall weniger gut Patcham zu schreiben. Die eine oder andere Kleinigkeit sei noch verbessert. Bei Darlegung des Studienganges scheint L. zu leicht aus späteren Statuten auf das 13. Jahrhundert zurückzuschließen. Die Folgerungen aus der von Ehrle und L. entdeckten Disputationssammlung des Cod. Assisi 158 sind nicht ganz klar dargelegt. Disputavit oder *Questio* führt den präsidierenden Magister Regens ein; der *Respondens* bei den *Vesperien* ist hier nicht etwa der *Vesperianus*, sondern ein anderer *Baccalarius*. Damit entfällt die Folgerung S. 829. In Betreff des Richardus Rufus kann ich bemerken, daß der von L. gewünschte Versuch, die von Roger Bacon aus Richard angeführten Meinungen in Cod. Balliol 62 festzustellen, bereits im Herbst 1926 mit vollem Erfolg durchgeführt wurde. Damit ist auch für die Skeptischen Richard endgültig als Verfasser dieses Kommentars erwiesen. Wie man aus dem Ingrim, den Roger gegen Richard hegt, schon beinahe schließen konnte, ist das Werk so bedeutend, daß ich meine Absicht, es in Artikelform zu behandeln, ändern mußte, um die Hauptprobleme desselben in einem eigenen Buche zu erörtern. Zu Roger Marston, Cod. Assisi. 158 und den interessanten Oxforder Universitätspredigten in den Hss. von New College und Worcester Cathedral, sowie zu Basset,

Rundel, Howden, Bridlington, Baldeswell, Horley und Conington kann ich demnächst einige Nachträge bieten. Daß Richard von Meneville (nicht Middleton) englischer Abstammung ist, dürfte ziemlich feststehen, da unter anderm sein eigentlicher Name sich nur in drei „englischen“ Quellen erhalten hat. Sicher scheint es auch, daß Wilhelm von Ware und Robert Cowton nicht in Paris gelehrt haben. Sie waren Oxforder „inceptores“. Bei letzterem liegt die handschriftliche Überlieferung recht verwickelt. Nach L. dürfen wir jetzt wohl Duns in Schottland als Geburtsort des Scotus annehmen. Meine Behauptung, das Opus Oxoniense sei später als das Opus Parisiense in seinen beiden Redaktionen, beruht nicht auf der einen oder andern Stelle, sondern auf einem umfassenden Vergleich, der die Sache klar erweisen dürfte. Pelster.

266. Oligier, L., *Liber exemplorum Fratrum Minorum saeculi XIII*: Ant 2 (1927) 203—276. — Das von O. nach Cod. Vatic.-Ottonen. 522 veröffentlichte Exempelbuch ist auch deshalb von Interesse, weil es manche Notizen über Mitglieder des Pariser Konvents und über Pariser Magistri, wie Alanus von Lille, Philipp de Greve, Bonaventura, Pecham, Odo Rigaldus, Wilhelm von Middleton (Melitona), Guibert von Tournai enthält. Die Notiz n. 122 über Ralph von Colebruge ermöglicht uns, die Lehrzeit dieses zweiten Oxforder Franziskanermagisters annähernd zu bestimmen. Es ist nicht 1249—1252, wie Little meint. Bonaventura hat ihn als Novize (1244—1245) gesehen. Bald darauf ging Ralph nach England, wo er „nach kurzer Zeit“ starb. P.

267. Longpré, E., *Fr. Thomas d'York, O. F. M. La première Somme métaphysique du XIII^e siècle*: ArchFrancHist 19 (1926) 875—930. — Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta, *Textes inédits sur le problème de la création*: ArchHistDoctrLittMA 1 (1926) 269—308. — Der erste Artikel ist eine sehr nützliche Einführung in das Leben, Schrifttum und den philosophischen Charakter des englischen Franziskaners Thomas von York († um 1260). Der zweite enthält die Abschnitte über die Ewigkeit der Welterschöpfung aus dem Sapientiale des Thomas und die wertvolle Q. D. des Matthäus von Aquasparta über die Möglichkeit einer ewigen Welterschöpfung. — Bei letzterer vermißt man etwas die Hinweise auf die Quellen. Die Frage ist gegen Thomas von Aquin gerichtet, dessen Ansicht nach S. th. 1, q. 46, a. 2 und Sent. 1. 2, d. 1, q. 1, a. 5 dargelegt und dem auch ebenso wie Bonaventura einige Gründe contra entlehnt sind. Weitere Quellen würden sich wohl leicht ermitteln lassen. Über Little hinaus vermag L. noch das eine oder das andere Lebensdatum festzulegen. Den Beweis, den ich dafür geliefert hatte, daß Thomas, nicht Bertrand von Bayonne, Verfasser des Traktats „Manus quae contra omnipotentem tenditur“ sei (ArchFrancHist 15, 3—22), vermag L. durch zwei wichtige innere Gründe zu stützen, so daß jetzt wohl auch die „reluctantes“ zufrieden sein werden. Die bekannten Hss. des Sapientiale sind beschrieben, die Kapitelüberschriften mitgeteilt — hier hätte man gewünscht, daß auch die Blattzahlen der guten und leicht für Photographien zugänglichen römischen Hs. angegeben wären. — In zwei Punkten hege ich einstweilen noch Bedenken. Nach L. ist „Manus quae“ vor Oktober 1256 geschrieben und wohl die offizielle Anklageschrift des Ordens gegen Wilhelm von St-Amour. Dagegen spricht, daß Gerhard von Abbeville (Chart. Par. 1, 415), der kaum vor 1260 Magister Regens wurde, von ihr frühestens um 1260 als von einem „libellus nuper editus“ spricht, ferner doch auch wohl die Worte Bonaventuras, nach denen sie gegen den „liber damnatus“ gerichtet ist, endlich der Umstand, daß sie nach dem dritten Buch des Sapientiale geschrieben. Das Sapientiale war aber beim Tode des Verfassers noch unvollendet. So ist 1256 wohl ein zu früher Termin. Das Schweigen über die Verurteilung ist kein durchschlagender Gegengrund, da Thomas nur ex ratione argumentieren will.

Der zweite Punkt betrifft die philosophische Bedeutung, die von L. meines Erachtens zu hoch gewertet wird. Thomas erscheint im *Sapientiale* als ein geschickter, außerordentlich belesener Kompilator, der stets nur gewissenhaft berichtet, was die „*Sapientes*“ gesagt haben, ohne viel spekulative Eigenkraft zu verraten. Er hält einfach an dem herkömmlichen augustinischen Standpunkt fest. Ihn mit Albert oder Scotus in eine Linie zu stellen, scheint völlig abwegig. — Unrichtig ist auch, seine Einführung der aristotelischen Gedanken zeitlich vor Albert zu rücken. Dieser hat bereits um 1245 in der *Summa de creaturis* und den mit ihr zusammenhängenden Fragen diese Einführung, und zwar nicht als Kompilator, in Angriff genommen. Vor ihm liegt noch Philipp de Greve. — Zu untersuchen bleibt, ob Thomas „tatsächlich“ als Vermittler aristotelisch-arabischer Gedanken eine große Bedeutung zukam. Dazu müßte man die Zitate bei seinen Nachfolgern aufspüren. Zur Vorsicht mahnt, daß nur drei Hss. geblieben sind. Gewiß wirkte hier auch der unvollständige Charakter des Werkes hemmend ein. Im übrigen waren die Originale der aristotelischen Schriften in England recht verbreitet, wie es dort auch sehr früh Kommentatoren gab (Adam von Bucfield). Auf jeden Fall bleibt Thomas ein sehr interessanter Typ aus der Schule Grossetestes mit ihren enzyklopädischen und stoffvermittelnden Bestrebungen. P.

268. Chen u, M. D., *Le De Spiritu Imaginativo de R. Kilwardby O. Pr.* († 1279): *RevScPhTh* 15 (1926) 507—517. — In Cod. 3 des Balliol College Oxford wird von späterer Hand ein Traktat über die Phantasie dem Robert Kilwardby zugeteilt. Ch. verstärkt dieses Zeugnis durch innere Gründe, zumal durch einen Vergleich mit ähnlichen Stellen im Sentenzenkommentar Roberts, so daß die Zuteilung sehr wahrscheinlich wird. Nach der Inhaltsangabe folgt die Charakterisierung des Traktates: Kilwardby baut ganz auf Augustinus auf, zeigt aber bereits gute Bekanntschaft mit Aristoteles. — Bei dem Beweis aus der Bezeichnung *spiritus* für *imaginatio* wäre eine breitere Grundlage erwünscht, z. B. Untersuchung des Gebrauches bei Fishacre, Richardus Rufus und Hedon. Noch die von Baur herausgegebene *Summa philosophiae* sagt S. 480: *Nominatur autem [imaginatio] a diversis diversimode, ut ab Avicenna virtus formativa, a divo Augustino vero spiritus, secundum quam etiam visionem spirituale fieri dicit.* — Der Traktat liefert einen guten Beitrag zur Kenntnis der augustinisch gerichteten älteren englischen Schule. Einen weiteren haben wir in Cod. 342 (538) des Caius-Gonville College Cambridge (membr. ff. 136, 25,2 × 17,7 cm, saec. 13, med.). Die Hs. enthält nicht, wie man seit Quéatif-Echard annahm, ein Werk des Wilhelm von Hotun, sondern das Autograph eines „*Tractatus de sciencia, que est de anima*“, „*Omnis philosophie principium et origo est admiratio*“ eines Wilhelm von Hedon. Die gleichzeitigen Kommentare des Adam von Bucfield und die etwas späteren des Wilhelm Bunkys, Johannes de Shyheborna, J. de Wacfield, des Thomas Bungey und Johannes von Dinsdale, für deren Skizzierung ich bereits manches Material gesammelt habe, tragen bereits ausgesprochen aristotelischen Charakter, wie ja überhaupt die Aristoteleskommentierung in Oxford mindestens ebenso früh, wenn nicht früher als in Paris begonnen hat. P.

269. Roland-Gosselin, M., *Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès „De unitate intellectus“ et Summa Theologiae II tr. 13, q. 77, m. 3: ArchHistDoctLittMA* 1 (1926) 307—312. — Auf Grund einer zu oberflächlichen Prüfung hatte ich angenommen, daß die Redaktion der Frage *De unitate intellectus*, welche Albert in der *Summa* gibt, im wesentlichen dieselbe sei wie die 1256 gehaltene Disputation von Anagni. R.-G. zeigt nun, daß bei einer Anzahl von Stellen die *Summa* eine Umarbeitung des Traktats ist. Insofern stimme ich ihm gerne zu, wenn gleich im einzelnen noch verschiedene Punkte nachzuprüfen sind. Be-

stehen bleibt aber, daß die Frage der Summa noch ganz deutlich das Gepräge einer *Quaestio disputata* aufweist und daß sie nach dem eindeutigen Zeugnis von Albert in der Substanz auf dem 1256 gesammelten Material beruht. Der leise durchklingende Versuch einer Rehabilitierung der Hypothese Mandonnet-Endres, wonach Albert um 1256 seine Kommentierungsarbeit im wesentlichen vollendet habe, ist dagegen entschieden abzulehnen. Daß Albert den Aristoteleskommentar erst nach 1270 vollendet hat, ist völlig gesicherte Tatsache. Für die Zeit nach 1256 sind beweisend der Einschub von *De principiis progressivis* in die Schrift *De animalibus*, die Erwähnung der Gesandtschaft zu den Slawen in der *Topik* und vor allem der Bericht über die Gans mit zwei Köpfen, der ursprünglicher Text im Autograph ist (vgl. *Krit. Stud. zu Alb. d. Gr.* 151—158; *ZKathTh* 47 [1923] 476—481). P.

270. Mandonnet, P., *Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique*: *RevScPhTh* 15 (1926) 477—506; 16 (1927) 5—38. [Auch separat erschienen.] — Nach M. ist Thomas es, der Weihnachten 1256 mit seinem siebten *Quodlibet* als erster zu Paris die Reihe der *Disputationes de Quolibet* eröffnet hat. Von Ostern 1257 bis Ostern 1259 folgen *Quodlibet* 8—11, von Ostern 1269 bis Ostern 1272 *Quodlibet* 1—6. *Quodlibet* 12 fällt auf Ostern 1270. Sicher wertvoll ist die bereits früher von M. veröffentlichte Beobachtung, daß *Quodlibet* 9 der Zeit vor dem zweiten Pariser Aufenthalt angehört, da hier *De causis* noch dem Aristoteles zugeschrieben wird. Viel mehr kann aus dieser Tatsache allein nicht gefolgert werden, da noch in *De potentia* die gleiche Zuteilung vorkommt und sonst kein Autor genannt wird. Die Verlegung nach Paris und in das Jahr 1258 ist meines Erachtens kaum möglich; denn in *Quodlibet* 9, a. 1 verwirft Thomas ebenso wie *S. th.* 1, q. 7, a. 4 die Ansicht Algazels von der Möglichkeit des *infinitum per accidens*, während er im *Sentenzenkommentar* l. 2, d. 1, q. 1, a. 5, *De veritate* q. 2, a. 10 und noch in der *S. c. g.* l. 2, c. 38 dies nicht tut oder gar die Möglichkeit direkt zugibt. Sehr nützliche Beobachtungen finden sich über den Wandel im Ausdruck bei der Frage nach dem Subjekt der *beatitudo*. Aus diesen Beobachtungen, die sich durch ähnliche bedeutend erweitern ließen, ergibt sich, daß *Quodlibet* 8 — das gleiche möchte ich für *Quodlibet* 7 sagen — ziemlich früh anzusetzen ist. In einem demnächst erscheinenden Artikel des *Gregorianum*, in dem ich betreffs der *Quodlibeta* das wirklich Feststehende von dem nur Wahrscheinlichen und Hypothetischen zu scheiden suche, hoffe ich mit Hilfe von *Cod. Vat. lat.* 781, den ich in großem Umfang als Autograph von Thomas nachweisen kann, zu zeigen, daß *Quodlibet* 7 und 8 notwendig aus der Zeit 1256—1259 stammen, wie auch M. will. In scharfem Gegensatz zu M. glaube ich erweisen zu können, daß *Quodlibet* 9 und 10 dem ersten, *Quodlibet* 11 und 12 dem zweiten italienischen Lehraufenthalt angehören. Auch in Betreff der *Quodlibet* 1—6, die sicher aus der zweiten Pariser Lehrzeit stammen, sind M. und andere in ihren Einzelkonjekturen den Beweisen bedeutend vorangeilt. Handschriftliche Gegebenheiten, wie die Datierung des *Quodlibet* 2 nach Weihnachten 1270, lassen sich nicht einfachhin wegdekretieren. Wenn M. Alberts *Kommentar De causis* nach 1240—1242 verlegt, so ist dies um dreißig Jahre zu früh, da er nachweislich später als die *Metaphysik*, also nach 1270, anzusetzen ist. In Betreff vieler Einzelheiten bei Entstehung, Aufbau und Form der *Quodlibeta* kann ich nur der vorsichtig abwartenden Haltung Pelzers zustimmen (*RevHistEccl* 1927, 103—106). Der Titel „*Thomas créateur de la dispute quodlibétique*“ ist dadurch widerlegt, daß *Cod. 138 Assisi (saec. 13 med.)* unter vielen Fragen des Alexander von Hales, des Guericus, Grosseteste, Walter de Château Thierry f. 14^v ein *Quodlibet* enthält, das wie der ganze Inhalt der Hs. der Zeit vor Thomas angehört: *Queritur de quolibet et primo de scriptura sacra in comparacione ad alias*. *Cod. Bodleianus* 292 [Sum. Cat. 2446] der *Bodleiana Oxford (saec. 14)*,

der einen Komplex von Fragen enthält, die der Form nach sämtlich, zum Teil auch inhaltlich mit Cod. 138 Assisi und den verwandten Hss. in Bologna und Padua übereinstimmen, bringt mitten unter diesen Fragen f. 321^r ein typisches Quodlibet: *Quedam quesita sunt circa Deum, quedam circa angelos, quedam circa animam. . . De Deo queritur vel in se et hoc de essentia et persona. . . Circa primum sic.* Das ist alles, was M. von einem Quodlibet verlangt.

271. Grabmann, M., *Commentatio historica in Prologum Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*: Angel 3 (1926) 146—165. — G. macht die ersten Kapitel seiner Einführung in die Summa durch eine gekürzte lateinische Bearbeitung auch Studierenden nichtdeutscher Länder zugänglich.

272. Hocedez, E., *La date du „De usuris“ de Gilles de Lessines*: EphThLov 3 (1926) 508—512. — Aus einem Vergleich mit den Quodlibeta Heinrichs von Gent ergibt sich, daß *De usuris* nach 1277, aber vor 1285 geschrieben ist. Meines Erachtens dürfte auch der Brief *De quindecim problematibus*, den ein Ägidius (wohl Ä. von Lessines) an Albert den Großen schrieb, um 1275 verfaßt sein, nicht 1270, wie man früher annahm. Sehr beachtenswert ist die Mahnung, die Spuria in den Ausgaben des hl. Thomas nicht einfach zu ignorieren, da sich unter ihnen recht bedeutende Werke finden.

273. Grabmann, M., *Kardinal Guilelmus Petri de Godino O. P. († 1336) und seine Lectura Thomasina*: DivThom(Fr) 4 (1926) 385—403. — G. gibt zunächst im Anschluß an P. Fournier (Bibl. de l'École des Chartes 1925, 100—121) die Lebensdaten Godinos, darauf eine Übersicht über die Schriften: Cod. Fol. 369 der Amploniana Erfurt enthält eine Disputation über das Individuationsprinzip. In Betreff des gewöhnlich dem Petrus de Palude zugeschriebenen Traktats *De causa immediata ecclesiasticae potestatis* trägt zwar Fournier noch Bedenken, aber das von G. angeführte Zeugnis des Petrus Bertrandi für Godino als Verfasser wiegt so schwer, daß wir es wohl einstweilen bei letzterem belassen müssen. Vom Hauptwerk, der *Thomasina*, werden folgende Hss. angeführt: Cod. lat. 1590 der Wiener Staatsbibl., Cod. B III 6 der Universitätsbibl. Basel, Cod. 44 der Bibl. S. Caterina zu Pisa und Cod. A 986 der Bibl. Comunale zu Bologna. An einigen Beispielen wird dann gezeigt, wie Godino Anhänger der thomistischen Schule ist. Hier hätte man größere Ausführlichkeit gewünscht. Es bleibt die Frage: War Godino reiner Kompilator oder kommt ihm selbständige Bedeutung zu? Die Erfahrungen mit Remigio Girolami, Trilia und Johannes Sternngassen lassen Vorsicht als geboten erscheinen. Zwei Proben, die ich früher machte, sind nicht sehr ermutigend: Die Frage „*Utrum Deus habeat scienciam de futuris contingentibus*“ ist fast wörtlich, die Frage „*Utrum Deus sit causa peccati*“ mehr oder weniger wörtlich den entsprechenden Fragen der Summa entnommen. Betreffs der Frage „*Utrum esse ita Deo conveniat, quod in ipso solo sit idem essentia et esse*“, die G. in den *Acta hebdomadae thomisticae* veröffentlicht hat, vermißt man die Untersuchung, ob Godino von dem Unterschied zwischen „*essentia possibilis*“ und „*esse*“ redet, wie wir sie wohl bei dem jüngeren Ägidius Romanus finden, oder von dem Unterschied zwischen „*essentia*“ als „*potentia subiectiva*“ und dem „*esse*“, wie er heute verteidigt wird. Wenn gesagt wird, Godino halte entschieden an der Einheit des Seins in Christus fest, so ist damit noch nicht geklärt, ob Godino das „*unum esse*“ wie Capreolus oder wie Cajetan faßt oder aber ein „*unum esse personale*“ in Christus annimmt und zugleich mit ihm ein „*duplex esse naturarum*“ im eigentlichen Sinne, wie es meines Erachtens trotz der gewundenen und künstlichen Erklärungsversuche von Synave, Boyer u. a., auf welche der Text erst Jahrhunderte warten mußte, eindeutige Lehre des hl. Thomas ist. Godino hält sich nach G. betreffs der

Kausalität der Sakramente an die Lehre des Sentenzenkommentars, die Thomas in der Summa aufgegeben habe. Diese letztere Erklärungsweise des Cajetan ist zwar sehr verbreitet, aber trotzdem wohl sicher falsch. Auch in der Summa vertritt Thomas die mittelbare Kausalität, die er allerdings leicht geändert hat. Denn der Charakter, „res et sacramentum“, ist nicht nur ein signum, sondern eine potestas, ein principium, eine causa (S. th. 3, q. 63, a. 2); von der Buße heißt es: „In poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum sc. actus exterior exercitus . . . res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris, res autem tantum et non sacramentum est remissio peccati, quorum primum totum simul sumptum est causa secundi, primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii“ (3, q. 84, a. 1). Damit dürfte die dispositive Kausalität gegeben sein. Zum Handschriftlichen sei bemerkt: Nach den Notizen von Ehrle muß das erste Buch der Thomasina auch in Cod. 17266 der Pariser Nationalbibl. sich finden. Der von G. nach der Wiener Hs. gegebene Anfang des zweiten Buches stimmt nicht mit dem Anfang des sicher echten Buches, wie er in der Pisaner und Bologneser Hs. auftritt. Handelt es sich um eine vorgeschobene Frage oder um das Werk eines andern? Um die Entscheidung zu ermöglichen, gebe ich den Anfang nach den beiden genannten Hss.: „Circa d. primam secundi libri queritur primo utrum mundum possibile sit fuisse ab eterno. Utrum creare sit solius Dei. Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum creare sit propter Dei bonitatem ista quod bonitas divina sit finis omnis creature.“ Schluß: „ex quadam honestate non ex necessitate.“ In der Frage, ob die Quaestio de individuazione der Niederschlag einer wirklich stattgefundenen Disputation zwischen Godino und Scotus ist, glaube ich an der behängenden Ansicht festhalten zu müssen. Denn die Frage wird gleich durch das für die wirkliche Disputation typische „dicebatur quod non“ eingeleitet; ferner ist es mir unerklärlich, wie Scotus wenigstens dreimal auf die Antworten des Godino mit neuen Schwierigkeiten erwidern konnte, falls es sich nicht um eine wirkliche Disputation handelte. Das gleiche deuten auch Worte wie: Adductum fuit quod in meis verbis erat contradiccio oder „iterum obicitur“ deutlich an. Die voraufgehende Frage des Thomas Anglicus contra Durandum, der übrigens nach einer gütigen Mitteilung von Dr. Koch nicht der von mir vermutete Sutton ist, trägt andern Charakter.

274. Delorme, F., L'œuvre scolastique de Maître Vital du Four d'après le ms. 95 de Todi: La France Franciscaine 9 (1926) 421—471. — D. gibt eine ausführliche Beschreibung der Hs. 95 Todi, mit Hilfe deren er zuerst den Franziskanerkardinal Vitalis a Furno als den Verfasser der 15 (wahrscheinlich 24) ersten Fragen des dem Scotus zugeschriebenen Werkes De rerum principio nachweisen konnte (vgl. Schol 1, 461). Die Hs. enthält außer Memorialia (kurzen Auszügen) aus Fragen des Oxforder Franziskaners Johannes von Pershore, des Vitalis selbst und des Olivi drei ziemlich kurze Quodlibet und 22 Quaestiones des Vitalis über den ersten Ursprung der Dinge, über die materia prima, die Seele und ihre Fähigkeiten und die Erkenntnis. Zugleich wird ein überzeugender Beweis geführt (der freilich an Übersichtlichkeit gewonnen hätte, wenn er von der Beschreibung der Hs. getrennt wäre), daß Vitalis der Verfasser ist — nur für q. 5 S. 429 trifft das nicht zu. Zum Schluß werden drei Fragen aus dem Quodlibet vollständig abgedruckt. Unter ihnen hebe ich hervor: „Utrum anima Christi et virginis gloriose prevaleant et magis sint Deo acceptae quam tota alia curia celestis simul.“ Auch für andere Forschungen ist die durchaus richtige Beobachtung von Bedeutung, daß die Memorialia Auszüge aus Fragen sind. Wir dürfen nicht alles als Reportata behandeln. Kein Grund dagegen liegt vor zu der Annahme, daß wir Auszüge hätten, die sich Vitalis selbst anfertigte. Sind ja unter ihnen auch Memorialia der Fragen des Vitalis. Einige Verbesserungen seien auf Grund der Auszüge, die Kardinal Ehrle

vor Jahren aus der Hs. gemacht hat, angefügt. Es bleibt noch zweifelhaft, ob sämtliche Ansätze des ersten Teiles Pershore angehören. Wird doch in q. 3 die *realis distinctio* im Sinne des Ágidius und wohl auch im Anschluß an ihn vertreten, für einen Franziskaner dieser Zeit jedenfalls etwas Unerhörtes. Zudem fällt sie aus dem Stil der übrigen Fragen. Ferner hat D. übersehen, daß nach dem Verzeichnis die *Memorialia* des Vitalis nur fünf Fragen umfassen. Bei Frage 6 ist der Name ausradiert. Es handelt sich also nach Analogie der andern Radierung vielleicht um einen Auszug aus Olivi. Bei 7 steht „*secundum Thomam*“, dann bei 8 (an esse *disputat realiter ab essencia*) „*Iohannis de Persora*“. Hier dürfte also die echte Frage des Pershore stecken. Muß es nicht vielleicht S. 428 statt „*recitat Adam*“ heißen „*recitat Augustinus*“? Übrigens hat auch Adam von Buchfeld einen Kommentar zu *De anima* geschrieben. Zu bedauern ist wieder, daß bei den *Quodlibeta* und den kleineren Fragen die Foliozahl nicht angegeben ist. Die Einführung der an sich recht einfachen Zählung der Kolonnen a b c d wird sich nicht empfehlen, da sie bei dem teilweise bestehenden Gebrauch, die Seiten mit a b zu bezeichnen nur Verwirrung anrichten kann. Auffallend ist der scharfe Ton gegenüber Autoren, die auf Grund der für echt gehaltenen Fragen aus *De rerum principio* gegen Lehren des Scotus Einspruch erhoben oder mit den Zensoren Olivis, unter denen ein Richard von Meneville und Johannes von Murro waren, von Irrtümern Olivis im objektiven Sinne reden. Hat doch in neuerer Zeit bis auf Minges, der zuerst einige Bedenken äußerte, jedermann die hauptsächlich durch die Schuld Waddings allgemein eingebürgerten unechten Schriften des Scotus als echt angesehen. Noch 1910 ist in Quaracchi eine Neuauflage von *De rerum principio* erschienen. Unverständlich ist auch, wie D. von einem „*redire la chanson*“, daß Olivi in Vienne verurteilt sei, reden kann. Es ist mir noch etwas zweifelhaft, ob nicht dort in *recto* der Averroismus und Olivi nur in *obliquo* verurteilt sei. Das ist aber jedenfalls das Äußerste, was man zugeben kann. Bei den Fragen, ob Christus auch ohne die Sünde Adams Mensch geworden sei und ob er den Engeln Gnade und Glorie verdient habe, führen Ausrufe wie „*Ils ne prouvent pas, ils ne prouveront jamais*“ oder „*Cette grande doctrine bien franciscaine*“ nicht weiter. Wenn diese Ansichten heute meistens aufgegeben werden, so geschieht es nicht aus Abneigung gegen Scotus oder Suarez, sondern weil man nicht sieht, wie sie sich mit der Tradition vereinbaren lassen. Es handelt sich eben nicht darum, was Gott hätte angemessenerweise tun können, sondern darum, was er wirklich getan hat. Will man also diese Lehren wieder aufleben lassen, so muß man zuerst einmal die großen entgegengesetzten Schwierigkeiten aus der Tradition hinwegräumen. Zum Schluß sei bemerkt, daß sich nach den Noten von Kardinal Ehrle in *Cod. 98 Todi* neben den *Quodlibet* und *Quaestiones disputatae* des Raymundus Rigaldi und einer *Quaestio determinata* des Heinrich von Gent über die Offenbarung geheimer Sünden auch wenigstens zwei *Quaestiones* des Vitalis finden.

275. Callebaut, A., *Le bienheureux Jean Duns Scot, Bachelier des Sentences à Paris en 1302—1303: La France Franciscaine* 9 (1926) 293—317. — C. wendet sich gegen eine von mir ausgesprochene Ansicht (*FranzStud* 1923, 15), nach der Scotus mit dem Johannes Anglicus identisch sei, der 1303 zugleich mit den übrigen Mitgliedern des Pariser Konvents den Protest gegen Bonifaz VIII. unterzeichnete. C. bringt einen durchaus positiven Grund, indem er aus den Quellen nachweist, daß tatsächlich manche Ausländer die Unterzeichnung verweigerten. Auch der eine oder andere innere Grund spricht gegen meine frühere Ansicht, obwohl hier bei C. manches Subjektives hineinzu spielen scheint. Warum konnte z. B. in der andern Voraussetzung der General Gundisalvi Scotus nicht für das Magisterium vorschlagen, da er seiner Befriedigung über die Beförderung des Alanus

von Ligny, der sicher unterzeichnet hatte, Ausdruck gab? Die Behauptung, daß bereits zu jener Zeit der Baccalaurius in einem Jahre die Vorlesung über die vier Bücher der Sentenzen vollendete, ist bis heute durch nichts bewiesen. Der Schluß des ersten Buches der Pariser Reportata anno Domini M^o trecentesimo secundo intrante tertio kann meines Erachtens nur bedeuten: Es läuft noch das zweite Jahr, aber das dritte rüstet sich zum Einzug. Das über den Aufenthaltsort des Scotus 1303—1304 Gesagte scheint mir ins Gebiet der reinen Konjektur zu gehören. P.

276. Pelster, F., Duns Scotus nach englischen Handschriften: ZKathTh 51 (1927) 65—80. — Genau beschrieben wird Cod. Fol. 69 der Kathedralbibliothek Worcester, der sowohl für die Feststellung der eigentlichen Reportata Parisiensia als für ihre Datierung (1302—1304) grundlegend geworden ist. Durch einen Vergleich wird festgestellt, daß diese Reportata mit dem Pariser Druck von 1517 und 1518, abgesehen von den d. 18—40 des dritten Buches, die in den Hss. fehlen, identisch sind, dagegen mit den Reportata der Ausgabe Waddings, die stark kontaminiert ist, nur im zweiten Buche und den d. 1—17 des dritten Buches übereinstimmen. Außer diesen eigentlichen Reportata Parisiensia gibt es zu Buch 1, 3, 4 eine stark veränderte, von Scotus selbst herrührende spätere Bearbeitung, deren viertes Buch bei Wadding gedruckt ist. Ihr liegt höchst wahrscheinlich keine neue Vorlesung zu Grunde, wie noch jüngst Balič und Callebaut meinten. Zu den durch die Arbeit Pelzers über das erste Buch dieser Reportatio Maior bekannten Hss. werden einige weitere, zumal auch solche für das dritte und vierte Buch angegeben und beschrieben. Zu bemerken ist, daß im Explicit des vierten Buches die Lesung Callebauts 1303 (vgl. n. 275), nicht die S. 69 gegebene Auflösung 1304, die allein richtige sein dürfte. Msgr. Pelzer machte freundlichst auf Cod. 105 der Universitätsbibliothek Utrecht aufmerksam, der sehr wahrscheinlich ff. 38^r—148 ein weiteres Exemplar des ursprünglichen Buches 4 enthält. P.

277. Jansen, B., Auf dem Weg zur Wahrheit: StimmZeit 111 (1926) 251—265. — Selten ist das wahre Bild führender Persönlichkeiten der Vergangenheit so entstellt worden wie das des Duns Scotus. Im freien Anschluß an F. Longpré O. F. M., La philosophie du B. Duns Scot (Paris 1924), zeigt J., wie unbegründet die gegen Scotus erhobenen Vorwürfe seien. Er ist tief in der scholastischen Vergangenheit gewurzelt. Ockham ist nicht nur kein Schüler von ihm, sondern bekämpft ihn in erster Linie, mehr als Bonaventura oder Thomas. Auch nach Scotus ist Gottes Sein oder Wesenheit das Erste, das Richtungsgebende, nicht sein Wollen oder Erkennen. Bezüglich der ethischen Naturgesetze lehrt Scotus im wesentlichen dasselbe wie Thomas und die Neuscholastik. Der Geist freilich, der sein System durchweht, ist ein anderer als der des Thomismus. Für ihn ist die Theologie zuhöchst eine praktische Wissenschaft, die letztlich der Vereinigung mit Gott dienen soll. Aus dieser Einstellung heraus ist die Betonung des göttlichen Lebens nach außen, der freien Willensbetätigung Gottes und der menschlichen Freiheit zu verstehen. Ist auch Scotus der Blick für exakte, kritische Problemstellung eigen, so ist ihm die Kritik doch nicht Selbstzweck, so daß der sachliche Unterschied zwischen Scotismus und Thomismus letztlich mehr eine Verschiedenheit des Standpunktes ist, von dem aus beide Gegner dieselbe Sache betrachten. Das zeigt sich besonders in der Gotteslehre. „Neben dem Aufblühen des Thomismus in unsern Tagen hat die Erforschung und Befruchtung durch die Franziskanerschule die größte Bedeutung.“ Sladeczek.

278. De Barcelona, M., Fra Pere Tomàs (s. XIV), Doctor strenuus et invincibilis: EstudFranc 21 (1927) 33—59. — Von dem Scotisten Petrus Thomas, der im 14. Jahrhundert in Barcelona lehrte und durch seine Formalitates bekannt geworden ist, stellt der Verfasser zunächst die Lebens-

daten zusammen. Der Versuch, aus Thomas einen Katalanen zu machen, scheint allerdings mißlungen; denn es besteht kein Grund, das Zeugnis der Hss., nach denen er in der Gegend von Santiago seine Heimat hatte, in Zweifel zu ziehen. Es folgt eine Übersicht über die noch vorhandenen Hss. seiner Werke, unter denen die Formalitates und die Quaestiones de ente besondere Beachtung verdienen. Die Wiedereinführung der Spielerei des 15. Jahrhunderts, wonach jeder Lehrer seinen oft recht nichtssagenden Ehrentitel trug, dürfte nicht empfehlenswert sein. Jedenfalls lag Ehrle bei Abfassung seiner bekannten Studie über die Ehrentitel eine solche Absicht völlig fern.

279. Lorenz, S., Das Unendliche bei Nikolaus von Cues: PhJb 40 (1927) 57–84. — I. Das Unendliche in seiner Gotteslehre. a) Gott und die Welt und ihr beiderseitiges Verhältnis. b) Zeit und Ewigkeit. II. Das Unendliche in Cusas Naturlehre und Mathematik. a) Seine Bewegungslehre und Astronomie. b) Seine Atomistik und Physik. c) Seine Mathematik. 1. Als Veranschaulichungsmittel. 2. Das Problem der Quadratur des Kreises. — Von philosophischem Interesse ist besonders der erste Teil. Das absolut Größte ist über allem Gegensatz, über aller Bejahung und Verneinung, die coincidentia oppositorum. Der absolut wahrste Begriff von Gott ist der, welcher beide Gegensätze kopulativ und disjunktiv zugleich verwirft. Die beste Antwort auf die Frage, ob Gott sei, ist daher, daß er weder ist, noch nicht ist. Unter dem Gesichtspunkt des Unendlichen ist er das Gegenteil der Welt, ist keines von den Dingen. Er ist aber auch jedes Ding ebensowohl, als er es nicht ist. Das Geschaffene ist ewig, soweit es das Sein Gottes ist; soweit es jedoch der Zeit anheimfällt, ist es nicht Gott. Zur Erklärung der coincidentia oppositorum weist L. an einer Stelle darauf hin, daß der Cusaner einen Hauptgedanken der Leibnizschen „Monadologie“ ausspricht. Die Grundlage des absoluten Pluralismus eines Leibniz ist die Leugnung des Unterschiedes von materiellem und formellem kontradiktorischem Gegensatz. Diese Leugnung liegt aber auch dem Pantheismus zu Grunde (vgl. Schol 2 [1927] 29 ff.). Tatsächlich verbindet der Cusaner die Widersprüche, die im Pluralismus und im Pantheismus liegen, miteinander. Selbstverständlich fallen damit die Grundlagen jeder Wahrheitserkenntnis.

Sladeczek.

280. Herzog, J., J. G. Hamann, Wahrheit, die im Verborgenen liegt. gr. 8^o (151 S.) Berlin 1927, Furche-Verlag. M 4.50. — Bei dem neuerwachten Interesse für den „Magus im Norden“, den Vorläufer der Romantik, ist die von H. gebotene neue Auswahl aus den Schriften und Briefen Hamanns dankenswert, ebenso wie die vorausgeschickten Studien (9–70) über Hamanns Lebensgang, geistige Entwicklung und Eigenart. Wenn H. S. 29 behauptet, Hamann habe es „verstanden, das angestrengte Streben [der Fürstin Gallitzin] nach Licht und Vollkommenheit in die rechte, evangelische Richtung zu lenken“, so ist diese Behauptung wegen des doppelsinnigen Ausdruckes „evangelisch“ zum mindesten mißverständlich. Die hochsinnige Fürstin wurde allerdings durch die Freundschaft mit Hamann von ihrem Unglauben wieder dem Christentum nähergebracht, aber sie fand auch, über Hamanns Gefühlsphilosophie und Gefühls glauben hinaus, den Heimweg zu echtem gläubigen Katholizismus.

Hentrich.

281. Stephan, H., Die religiöse Frage — die Schicksalsfrage des deutschen Idealismus: ZThK 7 (1926) 243–267. — Der deutsche Idealismus hat nach S. das große Verdienst, seine eigentliche Aufgabe grundsätzlich klar erkannt zu haben: Weltanschauung und lebendige Religion (die mit „evangelischer Frömmigkeit“ gleichgestellt wird) zur Einheit zu führen. In dem Doppelmotiv, Unendlichkeit und Unbedingtheit, deren Wechselbeziehung den Idealismus ständig beschäftigte, waren die Mittel einer sachlichen Verbindung von Weltanschauung und Religion gegeben. Die empi-

rischen Gestaltungen des Idealismus zeigen aber ein anderes Bild. Die Frühidealisten (Klopstock, Lessing, Hamann, der junge Herder) fühlen sich zwar noch als Jünger Luthers; die Hochidealisten bleiben im Negativen der Jüngerschaft Luthers („Fehde dem Vatikan“) stecken; im Spätidealismus verdrängt vollends der antike Mensch den christlichen Deutschen, der mittelalterlich-katholische Mensch den Reformator. „Die Geschichte Luthers im deutschen Idealismus ist danach tragisch verlaufen: man löste sich allmählich von ihm.“ Der deutsche Idealismus hat also seine größte Aufgabe wohl zu verstehen, aber nicht auch zu lösen vermocht. Als Aufgabe für die Heutigen bezeichnet S., durch stete innere Berührung sowohl mit den großen Idealisten wie mit Luther die schöpferische Kraft zu einem neuen Idealismus zu gewinnen, der eine neue Weltanschauung im organischen Zusammenhang mit der lebendigen Religion schafft. — Der tragische Ausgang des Idealismus ist richtig gesehen, nur wurde übersehen, daß dieser Verlauf aus der Jüngerschaft Luthers mit Notwendigkeit — logischer und psychologischer — sich ergab. Die religiöse Frage erscheint auch uns als Schicksalsfrage der modernen Philosophie. Der Idealismus hat versagt, nicht weil er sich löste von Luther und evangelischer Frömmigkeit, sondern weil er mehr und mehr Naturalismus, im Sinne einer Leugnung der Übernatur, wurde. H.

282. Lieb, Fr., Franz Baaders Jugendgeschichte, die Frühentwicklung eines Romantikers. 8° (XXIV u. 258 S.) München 1926, Chr. Kaiser. M 9.—; geb. M 10.50. — Kulturgeschichtlich, zumal religionsgeschichtlich, ist das auf eingehenden Studien beruhende Buch überaus anregend. Es stellt hauptsächlich an Hand von Baaders Tagebuch die philosophische und religiöse Krisis dieses offenbar von tiefer Gottessehnsucht erfüllten Denkers dar, von seinem 21. bis 24. Jahr, und erinnert lebhaft an heutige anti-intellektualistische Gefühls- und Ganzheitstendenzen. Das Wertvolle an dem Werk ist die Aufweisung der Quellen, aus denen Baader die im Tagebuch vertretenen Ansichten geschöpft hat: Kants Kritizismus, Herders schwärmerische Naturphilosophie, Lavaters subjektiv-individualistischer Christusglaube, Saint-Martins gnostisch-neuplatonisches Freimaurertum, Bonnets mysteriöse Keimtheorie. — Philosophiegeschichtlich verliert der Inhalt dadurch, daß Baaders Ideen weder tief noch originell sind, vielmehr ein eklektizistisches Chaos ungeklärter Widersprüche. Für die angekündigte größere Arbeit wäre vor allem eine Berücksichtigung des katholischen Einflusses zu wünschen. Baader stammte aus einer katholischen, wenn auch aufklärerischen Familie, sein älterer Bruder war Priester, Bischof Sailer war Hausfreund. Daher sind viele von Baaders Gedanken nicht erst von Lavater her, sondern aus der katholischen Erziehung und Lektüre, zumal Sailers, zu erklären: sein Dualismus, manche Ansichten über Begierlichkeit, Willensfreiheit, Erlösung, Rechtfertigung usw. v. Frentz.

283. Ehrenberg, Hans, Disputation. Drei Bücher vom deutschen Idealismus. I. Fichte (215 S.) 1923. M 10.—. II. Schelling (209 S.) 1924. M 10.—. III. Hegel (184 S.) München 1925, Drei-Masken-Verlag. M 7.—. — „Ein philosophisches Drama. Erster Akt: Forschung im Gebiet der Logik; zweiter Akt: Deutung im Gebiet der Metaphysik; dritter Akt: Selbstdenken im Gebiet der Ethik; Exposition, Konflikt, Katastrophe.“ Das Ganze ist eine auf reichen Kenntnissen ruhende, wertvolle kritische Darstellung des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel. Die Darstellungsform des Dialogs gestattet dem Verfasser, das Hauptthema mit einer Fülle von Fragen — zum Teil in nur andeutungsweise Behandlung — zu bereichern, die bei der heute gewöhnlichen wissenschaftlichen Behandlungsart „aus dem Rahmen fallen würden“. Dies macht es auch mit unmöglich, eine Inhaltsangabe zu exzerpieren, die in Kürze einen Blick in den vielseitigen Inhalt gäbe. — Überwindung des „Philosophismus“ („Ich verstehe darunter den Aberglauben

an die Autonomie der Vernunft, an die Eigengesetzlichkeit der Spekulation, an die systematische Geschlossenheit der Philosophie“), der im deutschen Idealismus seine höchste Gestaltung gefunden, durch „die Philosophie neuer Art“, ist E.s Ziel. Schellings „Klara“, sagt er, wäre „das Exempel für wahre und echte Philosophie“, „obwohl in ihr Gedanken enthalten sind, die ich mißbillige“. „Mein Weg wird mich über kurz oder lang weiterführen.“ Der Schluß des ganzen Werkes lautet: „Friedrich: Weißt du, Johannes, wie ich mir nach allem vorkomme? Als wäre ich katholisch geworden... und dann ist es doch wieder ganz... ganz anders!! Johannes: Du sagst es.“ — Die große geistige Sünde der Katholiken sei ihr Aristotelismus, heißt es I 146. Wenn da unter „Katholiken“ jene „Aristotelisten“ gemeint wären, die Thomas unter seinen Pariser Artistenkollegen so scharf bekämpft, und die zu allen Zeiten wiederkehren, hätte E. recht. Von Thomas und der in seinem Geist arbeitenden katholischen Wissenschaft gilt das nicht. Klein.

284. Lasson, G., Hegels sämtliche Werke. Bd. XII. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Teil. Leipzig 1925, Meiner. Geb. M 12.—. — Die Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie ist für die katholische Wissenschaft eine unerläßliche Aufgabe, um so dringlicher, je mehr die Gedanken Hegels sich in unserer Zeit ausbreiten. Bedeutsam sagt J. Feldmann in der Zeitschr. f. d. kath. Rel.-Unterricht 1927, S. 2 f.: Die Philosophie Hegels „beherrscht das Denken der Stunde, nicht nur in Deutschland, sondern auf der ganzen Welt...“, daß sich bei der Heerschau der Denker auf dem VI. internat. Phil.-Kongreß (1926) der Erdkreis wunderte, daß er hegelianisch geworden ist. Der Hegelsche Pantheismus hat gegenwärtig in Schweden und Dänemark, in Holland und Belgien, in Frankreich und Italien einflußreiche Vertreter; er gehört in der Tschechoslowakei und in Rußland zur offiziellen Philosophie...; er ist in Verbindung mit dem Pragmatismus die Philosophie der Staatuniversitäten Amerikas.... Mit ihm sympathisieren die streng religiös gerichteten Philosophen der Inder...; ihn lehnen die Japaner auf ihren heimischen Hochschulen.... Hegel beherrscht das Denken der Welt“. Für das Studium Hegels wird die Lassonsche Gesamtausgabe unentbehrlich sein. Sie erfüllt die Forderungen, die man an ein solches Unternehmen billigerweise stellen kann. K.

285. Baeumler, A., Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie: Teil I. Philosophie des Geistes und Rechtsphilosophie. Mit Einführung und Anmerkungen (940 S.) Jena 1927, Fischer. M 16.—, geb. M 18.—. — Das Buch enthält: 1. den genauen Abdruck (mit Veränderung von nur acht Wörtern) der Paragraphen 377 bis 577 der „Enzyklopädie der phil. Wissenschaften im Grundrisse“ nach dem von L. Boumann besorgten Abdruck der dritten Auflage von 1830, und zwar (im Gegensatz zu der Lassonschen Ausgabe) mit den „Zusätzen“ aus den Kollegeften (die durch den Druck unterschieden sind). Nur die Zusätze zu 20 Paragraphen sind fortgelassen, und drei sind gekürzt. 2. Den Abdruck der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821 nach der Ausgabe von E. Gans in den „Sämtlichen Werken“, mit Verbesserung von 23 Wörtern nach der Lassonschen Ausgabe. Beiden Teilen geht eine 77 S. lange „Einführung“ von Baeumler voraus (die sechs Seiten „Anmerkungen“ beziehen sich nicht auf den Hegelschen Text). — Die recht übersichtlich gedruckte Ausgabe wird manchen ein willkommenes Hilfsmittel zum Studium Hegels sein, denen die Ausgabe der „Sämtlichen Werke“ unzugänglich und bei Lasson das Fehlen der „Zusätze“ unangenehm ist. K.

286. Barth, Paul, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer. 2. Aufl. (149 S.) Leipzig 1925, Reisland. M 3.60. — Da trotz der „allgemeinen, verdienten Vergessenheit, der Hegels Logik und Naturphilosophie anheimgefallen“, sich in manchen Ländern, „selbst Frankreich, gewisse Rudimente

seiner Geistesphilosophie noch zähe behaupten“, „von welcher die Geschichtsphilosophie die praktische Anwendung ist“, sei eine Kritik der letzteren doch nicht gerade ein „Versuch, offene Türen einzurennen“. B. unternimmt diese „Kritik“ vom empiristischen Standpunkt aus, behandelt so auch die Hegelsche Darstellung der Entwicklungsgeschichte von Religion, Kunst, Philosophie. Alles wird kurz abgemacht, ebenso die Systeme von Gans, Lassalle, Marx, v. Hartmann, Bauer, Vischer, Carrière, Erdmann. Die Schrift, 1890 in erster Auflage als Habilitationsschrift erschienen, ist 1925 unverändert wiedergedruckt. Man sieht nicht ein, warum. K.

287. Gruber, R., A. Schopenhauers Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants (A. Schopenhauers sämtliche Werke. Hrsg. von P. Deussen. Bd. 13). Lexikonformat (VII u. 438 S.). München 1926, Piper. M 22.— Nachdem bereits Frauenstädt 1864 (und vollständiger Grisebach 1891) aus dem Nachlasse Schopenhauers ein Heft mit Anmerkungen „Zu Kant“ veröffentlicht hatte, bringt der neue Band der bald vollendeten monumentalen Deussenschen Gesamtausgabe die bisher unbekanntenen Randbemerkungen, die Schopenhauer in seine Handexemplare der Kantischen Hauptschriften (der drei Kritiken, der Prolegomena und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) bei wiederholtem Studium eingetragen hat. Der Herausgeber druckt auf der innern Seite des Satzspiegels fortlaufend die glossierten Abschnitte aus Kant in Kleindruck ab (soweit das Verständnis der Glossen Schopenhauers es erfordert) und daneben auf breitem Rande in größerer Schrift die Randbemerkungen Schopenhauers. Die zahlreichen Anstreichungen und Unterstreichungen dagegen konnten nicht wiedergegeben werden, weil sonst fast der ganze Kantische Text hätte abgedruckt werden müssen. — Vollständig neue Aufschlüsse über Schopenhauers Philosophie werden die Randglossen schwerlich bieten, wohl aber zeigt sich der Unwille Schopenhauers über Kant in diesen nicht zur Veröffentlichung bestimmten Notizen noch ungeschminkter als in seinen veröffentlichten Polemiken gegen Kant. Die oben charakterisierte Art des Abdruckes macht den Band auch zu einem brauchbaren Hilfsmittel beim kritischen Studium Kants. Henrich.

288. Abid Husain, S., Die Bildungstheorie Herbert Spencers im Rahmen seines philosophischen Systems (Pädag. Magazin, Heft 1082). 8° (VIII u. 101 S.). Langensalza 1926, Beyer. M 1.80. — Ein indischer Schüler Sprangers entwickelt hier (7—33), etwas arg weit ausholend, den bisher nicht ganz unbekanntenen Gegensatz im englischen Geistesleben (Empirismus — Rationalismus usw.), zeichnet dann Spencers System als einen Versuch zur Versöhnung dieser beiden entgegengesetzten Strömungen des englischen Denkens (33—63), endlich (63—82) die Bildungstheorie Spencers als Konsequenz seines Systems. — Das Bestreben, das sich in den Arbeiten des Sprangerschen Schülerkreises auswirkt, eine Einzelfrage (wie hier die Bildungstheorie) nicht zu isolieren, sondern im Zusammenhang der ganzen Weltanschauung zu betrachten, ist gewiß zu begrüßen, vor allem auch als Annäherung an die grundsätzliche Methode der scholastischen Philosophie. Kann man aber nicht auch des Guten zu viel tun, wenn man, um der großen Zusammenhänge willen, in der ersten Hälfte der Arbeit einigermaßen Bekanntes in breiten Strichen noch einmal zeichnet? — Einen eigenartigen Reiz gewährt es, bei der Lesung des Schriftchens durch die sachliche Kühle der Ausführungen hindurch das Herz des indischen Verfassers mit seinen Hoffnungen und Wünschen zu spüren. H.

289. Moog, W., Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart. 3. Jahrgang. gr. 8° (VI u. 362 S.) Berlin 1927, Mittler. M 15.— Nach zwölfjähriger Unterbrechung beginnen die 1913 von Frischeisen-Köhler begründeten „Jahrbücher“ wieder zu erscheinen. Der vorliegende dritte Band enthält folgende Beiträge: Menzer (Metaphysik); Cassirer (Erkenntnistheorie); Jaensch (Psychologie), der gleich zu Eingang

seiner Abhandlung, S. 94, die Unentbehrlichkeit des Lehrbuches von J. Fröbes feststellt „für einen genaueren Überblick über die experimentell zu bearbeitenden Gebiete, aber auch über alles, was ihnen angrenzt und mit ihnen in Verbindung steht; Kessler (Religionsphilosophie); Ziehen (Naturphilosophie); Mehlis (Geschichtsphilosophie); Binder (Rechts- und Staatsphilosophie); Vierkandt (Gesellschaftsphilosophie); endlich Utitz (Ästhetik und Philosophie der Kunst). Nach der Absicht des Herausgebers sollen die Beiträge keine Literaturberichte sein, die einen mehr oder weniger vollständigen Überblick über die Literatur eines bestimmten Zeitraumes zu geben hätten, sondern kritische Erörterungen von Problemen nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung. Die neuerschienene Literatur soll dabei je nach Bedarf herangezogen werden. — Die vorliegenden Beiträge sind ziemlich ungleichartig: einige nähern sich der Form eines Sammelreferates mit umfangreichen Literaturangaben, andere greifen nur ein bestimmtes Problem heraus und ziehen die Literatur nur spärlich heran. H.

290. Muckermann, F., und van de Mark, H., Das geistige Europa. Ein internationales Jahrbuch der Kultur. 2. Jahrgang. gr. 8^o (308 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 5.—; geb. M 6.—. — Das Sammelwerk, das sich vorzugsweise mit der schönen Literatur beschäftigt, enthält unter anderem auch ein Sammelreferat von A. Hilckmann (Konstantinopel) über philosophische Neuerscheinungen des letzten Jahres in Deutschland sowie eine kurze lesenswerte Abhandlung von Prof. Pérez de Urbel über die Entwicklung der Theologie und Philosophie in Spanien während der letzten Jahre. H.

2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik

291. Ternus, J., Metaphysik der Erkenntnis und Schulmeinungen der Scholastik: StudCath 3 (1926/27) 156—178. — Nach Aristoteles und Thomas ist der Sinn aller Erkenntnis: „*existens perfectio unius est nata esse in altero.*“ Wenn nun Erkenntnis eine Teilhabe ist an der Seinsvollkommenheit eines andern, die dem andern dabei doch alles beläßt, was sein ist, so versteht sich, daß nicht das in individuo determinierte Sein in der Erkenntnis „übernommen“ werden kann, sondern nur ein artidentisches. Da nun die Gebundenheit an nur ein Daseinssubjekt durch die Materie kommt, ergibt sich der Grundsatz von der „Immaterialität“ der Erkenntnis (vgl. S. th. 1, q. 14, a. 1). Für Cajetan und die jungthomistische Schule sind Objekt und Subjekt zwar nicht im „*esse physicum*“, aber im „*esse formale, specificum*“ einfachhin identisch (Cajetan, In S. th. 1, q. 12, a. 2, n. 16). Suarez und viele andere Gelehrte aus verschiedenen Schulen lehnen diese Auffassung durchaus ab (Suarez, Disp. met. 30, sect. 7, n. 32). Obschon Suarez die Angleichung an das Objekt im Sinne des *medium quo* versteht, erhebt Gredt O. S. B. aus der jungthomistischen Schule (Xenia Thomistica I [1925] 303 ff.) den Vorwurf, daß er damit die Brücke zum modernen Idealismus geschlagen habe, weil nach ihm nicht mehr gelten würde: „*Objectum identificatur cum actu cognoscente mediante specie expressa.*“ T. weist diesen Vorwurf zurück. Der Grundsatz Cajetans findet sich auch bei Averroes, der daraus die absurde Folgerung der absoluten Einheit des Intellektes zieht. — Diese Folgerung ergibt sich unseres Erachtens mit logischer Notwendigkeit. Also muß in den Grundvoraussetzungen Cajetans, der hier nicht als treuer Ausleger seines Meisters gelten kann, ein Fehler stecken. Aber die ganze Erkenntnismetaphysik des Aristoteles gründet sich in methodisch unzulässiger Weise auf seine Lehre von Materie und Form in Verbindung mit seiner Einheitslehre. Nach der Ansicht bedeutender Gelehrter (vgl. hierzu Schol 1 [1926] 203 Anm. 1) läßt sich die Einheitslehre des Aristoteles mit seiner Lehre von Materie und Form nicht widerspruchsfrei verbinden. Sie wird auch tatsächlich entweder selbst

oder in ihren Folgerungen von den Vätern und allen großen scholastischen Schulen abgelehnt (vgl. Schol 2 [1927] 10) abgesehen von den Thomisten. Konzeptualisten übernehmen die Einheitslehre des Aristoteles ohne seine Lehre von Materie und Form, Akt und Potenz; sie folgern aber daraus die Unmöglichkeit einer wahren Metaphysik. Die späteren Peripatetiker waren überwiegend Konzeptualisten. Um den Konzeptualismus zu vermeiden, wird von manchen Thomisten eine wenn auch negative so doch eigentliche Universalität der Formen gelehrt. Es ist schwer ersichtlich, wie dann die Möglichkeit der „*universalia a parte rei*“ noch absolut ausgeschlossen ist. Die Widersprüche des Konzeptualismus einerseits und des extremen Realismus andererseits lassen sich unseres Erachtens nur vermeiden durch die Einheitslehre, wie sie von den großen Scholastikern vor Thomas vertreten wird und zur Lehre von den Relationen in inniger Beziehung steht. Nur so ist ein innerer Ausgleich gegeben. Nur so ist auch die Erkenntnis eines Individuums als solchen möglich, während sie nach Cajetan folgerichtig eine innere Unmöglichkeit wäre. Damit muß aber auch der Grundsatz von der „Immaterialität“ der Erkenntnis im suarezianischen Sinne modifiziert werden. Sladeczek.

292. Geysler, J., Über Begriffe und Wesenschau: PhJb 39 (1926) 8—44 128—151. — Betrachtet man die Natur des Allgemeinen unter psychologischem Gesichtspunkt, so beruht es auf der Unterscheidung zwischen dem Gegebensein eines Inhaltes in meinem Bewußtsein (Anschauung) und meiner Auffassung (Denken) dieses Inhaltes; denn nur dadurch entsteht die Möglichkeit, ein Einzelgegebenes (ein Dieseda) nicht einfach wie es ist, sondern so aufzufassen, daß diesem Auffassen auch ein von dem tatsächlich mir Gegebenen verschiedenes Einzelgegebenes als dadurch erfaßter (bestimmter) Gegenstand gegenüberstehen könnte. Ein eigentliches Allgemeinbewußtsein liegt noch nicht vor, solange wir lediglich denken, daß ein Gleiches mehrmals vorkommt. Erst wenn dazu die Erkenntnis oder Annahme kommt, daß dieses Gleiche in den verschiedenen Fällen seiner Verwirklichung doch verschieden ist oder sein kann, gewinnt es die eigentliche Natur des Allgemeinen. Allgemeingültige Erkenntnisse sucht G. auf Relationserkenntnisse zurückzuführen. So sucht er z. B. das Kausalgesetz aus der Kausalrelation zu entwickeln. — Abgesehen davon, daß G.s Auffassung der Relationserkenntnis den Ergebnissen empirischer Forschung (vgl. A. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis [Leipzig 1910]; J. Fröbes S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie 1³ [Freiburg 1923] 456) nicht ganz zu entsprechen scheint, zeigt F. Savicki (Die Gottesbeweise [Paderborn 1926] 54) treffend, daß auf solche Weise eine allgemeingültige Erkenntnis, insbesondere des Kausalgesetzes, nicht ermöglicht wird. Nicht nur die Allgemeingültigkeit, sondern auch die Allgemeinaussagbarkeit der Begriffsinhalte von den Individuen durch wahre Identität bleibt unerklärlich. Es bliebe nur noch ein Beziehen der Allgemeinbegriffe durch Ähnlichkeit oder Subsumption möglich, wobei der Unterschied vom Konzeptualismus nicht recht ersichtlich ist. Die Allgemeinaussagbarkeit und Allgemeingültigkeit der Begriffsinhalte, auf der die Allgemeingültigkeit der metaphysischen Prinzipien wie jeder sicheren Wahrheitserkenntnis beruht, ist eben nur im gemäßigten Realismus gewährleistet. In den Ergebnissen empirischer Forschung, soweit sie sich überhaupt bis jetzt damit beschäftigt hat, findet dieser Realismus mehr und mehr seine Bestätigung. Endlich setzt das Auffassen, das nach G. das Allgemeinheitsbewußtsein erklären soll, unseres Erachtens tatsächlich bereits die Erkenntnis allgemeingültiger Sachverhalte und damit die Grundlagen des gemäßigten Realismus voraus. S.

293. H., E., Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten: PhJb (1927) 127 bis 128. — Es ist in der Mathematik eine Krisis von solchem Ernste

ausgebrochen, daß kein Geringerer als David Hilbert erklärt: „Wir laufen Gefahr, den größten Teil unserer wertvollsten Schätze zu verlieren.“ Hilbert selbst stellt sich die Aufgabe, seiner Wissenschaft den alten Ruf der unanfechtbaren Wahrheit wieder herzustellen, glaubt aber, daß dies nur durch eine „völlige Neubegründung der Mathematik“ möglich sei. Den Anstoß zu der Umwälzung gab der holländische Mathematiker Brouwer mit seiner Behauptung, der logische Satz vom ausgeschlossenen Dritten habe keine ausnahmslose Gültigkeit. Zu dieser grundstürzenden Meinung kommt Brouwer durch seine radikal empiristische Auffassung der logischen Sätze. Aber diese sind in ihrer Allgemeingültigkeit das einzige Mittel, die Paradoxien des Unendlichen, die heute die Mathematiker so lebhaft beschäftigen, aufzuklären. — Freilich ist dabei zu bedenken, daß die logischen Sätze, — oder besser die metaphysischen Grundprinzipien —, wenn sie nur im Sinne der konzeptualistisch-rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts aufgefaßt werden, unmöglich diese Aufgabe lösen können. Sie stoßen in der heutigen Mathematik auf „unüberwindbare“ Schwierigkeiten, die die innere Haltlosigkeit dieser Philosophie zeigen. S.

294. Ternus, J., Zur Philosophie der Mathematik: PhJb 39 (1926) 217—231. — Nach kurzen historischen Hinweisen wirft T. die für die Mathematik und Philosophie gleich bedeutsame Frage auf: Vorausgesetzt, daß Raumstetigkeit nur durch Zurückführung auf Stetigkeit der Zahlenreihe exakt faßbar ist, diese Stetigkeit aber durch eine Erweiterung der „natürlichen“ Zahlen erhalten wird, die einzig und allein mit raumfremden begrifflichen Vorstellungen arbeitet, ist damit der Begriff der Größe als ein abgeleiteter auf den der reinen Zahlen zurückgeführt? Hier stehen sich schroff gegenüber die Formalisten unter Führung etwa eines David Hilbert, die alles auf Ordnungsbeziehungen zurückführen wollen, so daß sich die Mathematik in eine mathematische Logik — Logistik — auflösen würde, und „revolutionisierende“ Intuitionisten unter Führung vor allem von Brouwer und Weyl, nach denen die Mathematik eine „gegenständliche“ Wissenschaft ist. Durch die axiomatische Methode, die von Hilbert mit der Mathematik identifiziert wird, ist eine Grenze sichtbar geworden, die sich bis heute noch nicht hat umgehen lassen: die Annahme eines „Bezugssystems“, in dem alle Zurückführung eines Axiomensystems auf „schon gesicherte“ Axiome gründet. $\Delta\epsilon\acute{\iota}\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$, sagt Aristoteles. Hier gilt es, sich wieder auf langvergessene Aufgaben der Philosophie zu besinnen. — Gerade die scholastische Lehre von den Relationen, die ohne „jedes“ Fundament ein innerer Widerspruch wären, könnte den inneren Ausgleich schaffen zwischen den „Formalisten“ und den „Intuitionisten“. S.

295. Sternberg, K., Über die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen: Kantstud 31 (1926) 171—200. — Das Denken, wie der Kritizismus es versteht, ist stets Denken des Gegenständlichen. Im Begriff und durch den Begriff erfährt das Denken die Gegenständigkeit, und die Bestimmung des Gegenstandes im und durch den Begriff ist das Urteil. Das analytische Urteil ist ein begriffliches und damit gegenständliches. Das schließt aber eine Synthese in sich. Umgekehrt schließt jedes synthetische Urteil, jedes Erweiterungsurteil eine Analyse in sich; denn eine Synthese kann nur fruchtbar gemacht werden, nachdem der Charakter aller in ihr und durch sie verbundenen Elemente vermittels einer Zergliederung klargestellt worden ist. Das gilt auch von den synthetischen Urteilen a posteriori; denn sie besagen die Erfassung einer Wahrnehmung in einem Verstandesbegriff. Eine Unterscheidung zwischen synthetischen Urteilen a posteriori, synthetischen Urteilen a priori und analytischen Urteilen im absoluten Sinn ist also nicht möglich. Nach einem historischen

Exkurs über die Beziehungen Kants zu Leibniz, Locke und Hume gibt St. seine Erklärung der Urteile. Die Einteilung der Urteile in synthetische und analytische ist eine Einteilung hinsichtlich der Urteilsmodalität. Dementsprechend sind die analytischen Urteile problematische, eine in sich bloß mögliche Setzung, eine Hypothese; die synthetischen Urteile a posteriori assertorische, Tatsächlichkeitsurteile, die die Hypothesen verifizieren; die synthetischen Urteile a priori apodiktische, durch die das erfahrungsmäßige Individuelle aus der These deduziert, verstanden wird. — St. vermengt die Urteilsmodalitäten, die sich auf die Sicherheit der Urteile beziehen — Zweifel, Probabilität, Sicherheit — mit den Modalitäten, die sich auf den Urteilsinhalt beziehen — innere Möglichkeit, Tatsächlichkeit, Notwendigkeit. Seine letztlich positivistische Erklärung macht wahre inhaltsnotwendige Urteile unmöglich und würde so jede wahre Erkenntnis gefährden. Sehr gut hebt dagegen St. den Widerspruch hervor, der sich durch die ganze Philosophie Kants hindurchzieht, den inneren Widerspruch in seinem Verhältnis von Apriori zu Aposteriori. S.

296. Del-Negro, W., Wahrheit und Wirklichkeit: Kantstud 31 (1926) 160—170. — Im Anschluß an den Aufsatz „Zum Wahrheitsproblem“ (s. Schol 1 [1926] 146, Nr. 68), in dem D.-N. die Evidenz- und Adäquationsauffassung von der Wahrheit durch einen Konventionalismus zu ersetzen sucht, wirft D.-N. die Frage auf: Wie ist trotz des Konventionalismus die unleugbare Harmonie zwischen Apriori und Aposteriori (Wirklichkeit) zu erklären? Er findet den Grund in einer für unsere Mittel unerklärlichen Zweckmäßigkeit, mögen wir sie nun ins äußere Naturgeschehen überhaupt, oder nur in unsere Organisation verlegen. — Diese Zweckmäßigkeit wäre in der Tat nichts anderes als eine „harmonia praestabilita“. Der Konventionalismus ist daher vom Standpunkt nicht nur der Wahrheitskritik, sondern auch der immanenten Kritik, eine innere Unmöglichkeit. Es handelt sich hier im Grunde genommen um denselben inneren Widerspruch, der sich durch die ganze Transzendentalphilosophie Kants hindurchzieht. S.

297. Boyer, C., Idealistarum angustiae: Greg 7 (1926) 225—239. — Das Grundprinzip der Idealisten, daß der Erkenntnisakt nichts erfassen kann als sich selbst, führt notwendig entweder zu einem empiristischen Solipsismus und damit zum Skeptizismus, oder zum extrem-pantheistischen Solipsismus mit all seinen inneren Widersprüchen und damit indirekt ebenfalls zum Skeptizismus. — Was B. über die Natur des ersten Urteils sagt, das er nur auf der Reflexion über einen vorhergehenden Akt beruhen läßt, ist nicht ganz klar. Es würde zu einem Rückgang ins Unendliche führen. S.

298. Fries, C., Von den Grenzen des Erkennens: ArchSystPh 29 (1925/26) 207—213. — F. stellt sich von vornherein auf den Standpunkt der Kantianer, die die Lösbarkeit der Erkenntnisfrage kurzweg verneinen. Gleichwohl will er da, wo die Erscheinungen von selbst sich zu einem System einordnen, die Wahrscheinlichkeit eines Wirklichen und Erkennbaren als eine hohe betrachtet wissen. Aus der Tatsache, daß so viele Erscheinungen sich als aufeinander irgendwie bezogen erweisen, können wir den Schluß ziehen, daß hier ein Reales vorliegt. Aber möge das auch nicht der Fall sein, viel gewonnen ist bereits mit der Aufstellung des Gerüstes von zusammenhängenden, kausal verkettet scheinenden Einzel dingen. — Dieses Beziehungssystem ist letztlich entweder auf das Denken zurückzuführen, und dann kommt F. keinen Schritt über Kants transzendente Formen hinaus, und es ist auch jede Wahrscheinlichkeit eines Wirklichen und Erkennbaren unmöglich — oder aber es ist in den Erscheinungen selbst begründet, dann haben wir entweder eine widerspruchsvolle „harmonia praestabilita“ zwischen Denken und Erscheinungen, ähnlich wie bei Kant, oder aber der Verstand erfaßt die Beziehungen als solche

in den Erfahrungsgegebenheiten selbst. Das ist aber nur möglich bei Erfassen des Fundamentes der Beziehungen, des Seins als solchen, bei einschließlicher Erfassung des Widerspruchsprinzips als eines metaphysischen Seinsgesetzes; dann muß aber jede Anlehnung an den Kantianismus aufgegeben werden. S.

299. Breysig, K., Zur Kritik der Vernunft an sich: ArchSystPh 29 (1925/26) 141—159 277—288. — Man kann das Urteil über die geistige Wirkung Kants vielleicht am ehesten zu der Formel zuspitzen, daß er der Welt, deren Unerfahrbarkeit für den Menschen er unumstößlich erwiesen hat, das erkennende Ich als die Vernunft an sich gegenüberstellte, der er eine Macht beimaß, größer als je von einem Denker für das schauende Ich in Anspruch genommen war. Die Urteile a priori sind durch Vorwegnahme entstandene Setzungen im voraus; deren oberste ist die, daß dem Verstande gewisse Erkenntnisse angeboren, ihm als Werkzeug eigen und nicht aus der Welt der Erfahrung erworbene Errungenschaften sind: das Apriori der Aprioris. Diese oberste Setzung im voraus wird völlig beweislos vorgetragen. Wollte man einwenden, diese Setzungen seien notwendig für die Möglichkeit der Erfahrung, da sie nur von ihnen ihre Gewißheit hernehmen kann, so ist zu antworten: also muß dem Verstande eine Setzung im voraus empfohlen werden, die eine Sicherheit zu haben behauptet, die sie nicht hat. Außerdem ergibt sich jener innere Widerspruch, der das Verhältnis von Apriori zu Aposteriori bei Kant durchtränkt; B. beleuchtet diesen allbekannten inneren Widerspruch Kants weitläufig. — Er setzt freilich an die Stelle von Kants Transzendentalphilosophie eine Art Empirismus, der noch unhaltbarer ist, und der Widerspruch, den er Kant vorwirft, findet sich in dem von ihm aufgestellten Verhältnis des wahrnehmenden Ich zur Wirklichkeit genau so. S.

300. Gartelmann, H., Kritik der beiden Hauptbeweismomente des Kantschen Apriorismus: AnnPhPhKrit 5 (1925/26) 275—280. — Erstes Moment: Die Sätze der Mathematik enthalten den Ausdruck der Notwendigkeit und eine unbedingte, d. h. über alle mögliche Erfahrung hinausgehende Allgemeinheit. Beides ist von der Erfahrung nicht abzuziehen. Es liegt hier eine Auffassung der früheren Philosophie vor, die Kant ohne Prüfung übernimmt. Die Sätze der Mathematik enthalten keinen Ausdruck der Notwendigkeit, auch keine über alle mögliche Erfahrung hinausgehende Allgemeinheit. — Zweites Moment: Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleichwohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Daraus folgert Kant, daß der Raum eine apriorische Form sei. Schopenhauer sucht es in etwas anderer Weise darzutun. Er sagt: „Alles können wir aus dem Raum wegdenken“; und: „Man kann den Raum in seinen Gedanken nicht aufheben.“ Aus den Voraussetzungen, die Schopenhauer macht — nicht aus denen Kants —, würde folgen, daß der Raum eine apriorische Form sei. Doch die Voraussetzungen Schopenhauers sind falsch. Also ist der Raum überhaupt keine apriorische Form. In Gedanken kann man den Raum aufheben, und wenn man ihn in der Vorstellung auch nicht aufheben kann, so kann man doch nicht alles daraus wegdenken, wenigstens nicht die Eigenschaften „hell oder dunkel“; diese sind aber nicht apriorisch. Also hätten wir in der Annahme eines apriorischen Raumes einen inneren Widerspruch. — G. beruft sich auf das Widerspruchsprinzip. Wäre dieses aber nicht absolut notwendig und allgemeingültig, so wäre eine Wahrheitserkenntnis überhaupt nicht möglich. Daraus folgt, daß die mathematischen Axiome, deren Subjektsinhalt dieselbe Allgemeingültigkeit hat wie der Subjektsinhalt des Widerspruchsprinzips, auch dessen Notwendigkeit und absolute Allgemeingültigkeit teilen müssen, weil sonst der Satz vom ausgeschlossenen Dritten zu leugnen wäre und damit das

Widerspruchsprinzip selbst. Von mathematischen Grundsätzen, wie dem Satze: „Die Winkelsumme eines Dreiecks ist gleich zwei Rechten“, den G. anführt, läßt sich die gleiche Allgemeingültigkeit nicht nachweisen, weil nicht nachweisbar ist, daß jeder mögliche Raum notwendig in gleicher Weise innerlich konstituiert sei wie der in der Erfahrung gegebene. Die moderne „Nicht-Euklidische Mathematik“ ist mit Kants Transzendentalphilosophie unvereinbar; dagegen findet sie ihre festen und sicheren Normen in der scholastischen Erkenntnislehre mit ihrer Wesenserkenntnis in und aus der Erfahrung. S.

301. Rozwadowski, A., *De perceptione substantiae et de eius habitudine ad accidentia*; Greg 7 (1926) 73–96. — R. unterscheidet vier Rücksichten im Substanzbegriff: 1) die positive Rücksicht der Subsistenz im Sinne der „perseitas“; diese wird unmittelbar, wenn auch nur einschließlich (implicite), unvollkommen, indistinkt und unbestimmt (confuse) im ersten Seinsbegriff miterfaßt; 2) die relative Rücksicht des Trägers der Akzidentien (ratio substandi, id in quo aliud inhaeret); diese wird aus der akzidentellen Veränderung der Substanz erkannt; im Gegensatz zum Akzidents wird dann ausdrücklich (explicite) 3) die negative Rücksicht des Nicht-Inhärierens in einem andern (non esse in alio) erkannt, die einschließlich (implicite) bereits in der ersten Rücksicht enthalten ist; 4) die spezifische Wesenheit, die nur mittelbar erkannt wird. R. führt viele Texte aus Aristoteles und Thomas an. S.

302. Siegmund, G., *Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez* (49 S.). Fulda 1927, Fuldaer Aktiendruckerei. — Nach einem historischen Rückblick auf Aristoteles, Thomas und Skotus, bietet S. eine auf sehr gründlichem Quellenstudium beruhende Untersuchung der Individuationslehre bei Suarez. Ihre Voraussetzung ist die Lehre des Aristoteles, daß die Einheit in der Negation des Geteiltseins besteht. Suarez sucht die berechtigten Forderungen der Realisten und der Nominalisten zu berücksichtigen und beide Standpunkte miteinander zu versöhnen. Die Individualität muß der allgemeinen Natur etwas Reales hinzufügen — dadurch unterscheidet sich Suarez wesentlich von den Nominalisten —, aber dieses Reale ist nicht real verschieden von der Natur. So leugnet er den realen Unterschied von Individuationsprinzip und Wesenheit. Obwohl das additum der Individualität gedanklich von der zugehörigen Natur verschieden ist, so ist es doch kein bloßes Gedankending (aliquid rationis), sondern etwas Reales. Suarez unterscheidet hier klar die sachliche Zusammensetzung (quoad rem additam additio realis) und die Art der Zusammensetzung (quoad modum additionis additio per rationem). — Die Existenz kann nicht Individuationsprinzip sein, da die Wesenheit eines Einzeldinges, z. B. Petrus, auch dann, wenn von ihrem Dasein abstrahiert wird, individuell ist und somit den Grund der Individualität in sich schließt. — Im letzten Teile untersucht S. die Nachwirkungen der suarezianischen Lehre in der neueren Philosophie, wobei vor allem der Unterschied von der nominalistischen Auffassung bei Leibniz hervortritt. Suarez' Lehre vom Individuationsprinzip hat in der modernen Philosophie keinen wirklichen Einfluß gehabt. — Bei der großen Bedeutung der Frage wären viele derartige Einzeluntersuchungen wünschenswert. Dabei behält aber auch eine zusammenfassende Darstellung ihren Wert, wie z. B. die durch ihr überaus reiches Quellenmaterial sich auszeichnende Arbeit J. Assenmachers (s. Schol 2 [1927] 120 f.). In derselben ist nicht immer leicht zu erkennen, inwieweit der Verfasser sich die angeführten Werturteile zu eigen macht. Tatsächlich teilt er weder das Urteil Heimsoeths über die Individuationsauffassung bei Leibniz, noch diese selbst oder gar deren Folgerungen (für den Schöpfungsbegriff usw.), was hier eigens hervorgehoben werden soll. S.

303. Lorenz, B., *Metaphysik und Theologie des Physikers Ampère*: PhJb 39 (1926) 288—297. — Die Metaphysik war nach Ampère „die schönste und der menschlichen Anstrengungen würdigste Wissenschaft“. Ihre Grundlage bildet seine Theorie von den unabhängigen Relationen. Die „reale“ Welt kann nach Ampère ohne Widerspruch nur die Ideen der Relationen „aller Subjektivität entledigt“ enthalten. Gegen Kant und Berkeley spricht eine unendliche Wahrscheinlichkeit. Aus der Existenz der noumenalen Relationen schließt Ampère auch auf die Existenz der Noumena selbst. Sie werden aber nicht als solche wahrgenommen, sondern als Ursachen gedacht. In der Auffassung der Noumena ist Ampère Pluralist im metaphysischen Sinne, ähnlich wie Leibniz. Er kennt auch ein noumenales Ich. Die Brücke zwischen dem phänomenalen und noumenalen Ich ist die Relation der Kausalität. Die Existenz Gottes, wie die Existenz einer unsterblichen Seele betrachtet Ampère vom wissenschaftlichen Standpunkt aus als eine Hypothese von unendlicher Wahrscheinlichkeit. Alles endigt nach ihm in der Offenbarung. Über den göttlichen Ursprung des (katholischen) Christentums hat er eine eigene Abhandlung geschrieben. S.

304. Hontheim, J., *Theodicea sive Theologia naturalis, in usum scholarum*. (Cursus philosophicus, P. V.) 8^o (VIII u. 323 S.) Freiburg 1926, Herder. M 5.60; geb. M 6.80. — Das Buch ist ein sehr guter Auszug aus der nunmehr vergriffenen „*Theodicea Lacensis*“ desselben Verfassers, der alles Wesentliche wiedergibt. Bereichert ist es um eine eingehende Behandlung des Modernismus (40 ff.) und eine kritische, wenn auch indirekte Erhärtung des axiologischen Prinzips (Wertprinzips): „*Ordo entium universalis est essentialiter rectus*“ (28 ff.). Überhaupt ist es ein Vorzug des Werkes, daß den Gottesbeweisen eine Erörterung der Grundprinzipien, auf denen sie fußen, vorausgeschickt wird (21 ff.). Zu wünschen wäre eine noch eingehendere Berücksichtigung der Lehre von Gott als dem in sich subsistierenden Sein (vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 3), vor allem auch im ideologischen und klimatologischen Gottesbeweise (vgl. S. th. 1, q. 2, a. 3, arg. 4). Besonders wertvoll ist die Behandlung des Zweckes der Weltschöpfung (286 ff.). Nicht nur spekulativ ist sie sehr gut durchgeführt, auch für die praktische Auswertung leistet sie schätzenswerte Dienste. Dem Buche kommen alle Vorzüge zu, die der allbekannten „*Theodicea Lacensis*“ desselben Verfassers eigen sind. S.

305. Engert, J., *Zur Kritik der Gottesbeweise*: BonnZThS 4 (1927) 1—23. — E. nimmt vor allem Stellung zu Sawicki. Dieser gründet alle Gottesbeweise letztlich auf den Kontingenzgedanken und den Satz vom hinreichenden Grunde, dem er freilich einen eigenartigen Sinn gibt und die objektive Evidenz abspricht. „Dieser Satz“, sagt E., „ist ein reiner Vernunftsatz, die Formulierung der Voraussetzung, unter welcher wir denken, gerade nach den Ausführungen von Sawicki. Wenn er ihn für ein Seinsgesetz erklärt, weil ohne diese Voraussetzung eine Seinskenntnis nicht möglich sei, so ändert das an dem grundsätzlich logischen Charakter dieses Gesetzes nichts.“ — In der Tat ist Sawicki in seiner Auffassung der allgemeingültigen Gesetze abhängig von der rationalistischen Philosophie, die im Grunde genommen zwar nicht idealistisch, aber doch subjektivistisch ist und darum weder die allgemeingültigen Sätze als Seinsprinzipien erhärten kann, noch vor der Kritik Kants standhält. — E. sucht darum die Gottesbeweise auf das Kausalgesetz zurückzuführen und dieses ganz aus der Erfahrung abzuleiten. Er glaubt darin Aristoteles und Thomas folgen zu können, jedoch ohne daß er deren wesensmäßige Seinskenntnis in und aus der Erfahrung anerkennt. — Daß wir auf diese Weise nie zu allgemeingültigen Erkenntnissen kommen können, hat Kant schon gezeigt, vor dessen Kritik die Ausführungen E.s nicht standhalten. Damit würden folgerichtig die Grundlagen des Induktions-

verfahrens selbst fallen. — Sawicki hat hier das Problem ganz klar durchschaut. Treffend ist seine Widerlegung der Ableitung des Kausalgesetzes aus bloßer Erfahrung (Geysler, dem E. nahesteht). Die ganze Kontroverse zeigt, wie sich wahre Metaphysik und eine sichere Gotteserkenntnis nur auf eine wesenhafte Einsenerkenntnis in und aus der Erfahrung gründen läßt. Vielleicht läßt sich die Wesenerkenntnis (12) in diesem Sinne verstehen und weiterentwickeln.

306. Rolfes, E., Gottesbeweise bei Thomas und Aristoteles. 2. verb. Aufl. (191 S.) Limburg a. d. L. 1926, Gebr. Steffen. *M* 3.50; geb. *M* 5.— 1. Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach der theologischen Summa, 2. nach der Summa c. gentiles, 3. nach Metaphysik 12, 6 f. 4. Der Beweis aus dem Möglichen und Notwendigen. 5. Der Beweis aus den Stufen der Dinge. 6. Teleologischer Beweis. 7. Widerlegung der Einwände. — R. zeigt bei allen Beweisen, inwieweit Thomas von Aristoteles abhängig ist. Dabei versteht er es sehr gut, in das Verständnis der aristotelisch-thomistischen Gedankengänge einzuführen, sie zu erläutern und sachgemäß zu ergänzen. So erklärt er treffend beim kinesologischen Beweis den Satz: „Nichts kann zugleich aktuell und potentiell sein“ in dem Sinne, daß nichts in derselben Beziehung aktuell und potentiell sein kann. Das Beharrungsgesetz, von dem weder Aristoteles noch Thomas etwas wußten, macht keine Schwierigkeit gegen den Bewegungsbeweis in seiner metaphysischen Form (27 ff.). Man könnte auch auf den Versuch hinweisen, die mechanische Beharrung bewegter Körper durch das magnetische und das infolge der Bewegung geänderte elektrische Kraftfeld zu erklären (s. Physikalische Zeitschrift [1911] 602). Der Bewegungsbeweis führt nur dann zu Gott als dem ersten Bewegter, wenn er auf die Bewegung nicht im Sinne jeder Tätigkeit, sondern im Sinne jeder Veränderung, auch der der Geistwesen, angewendet wird (34 ff.). Freilich müßte hinzugefügt werden, daß hier die Mitbewegung besonders bei den freien Willensentscheidungen nur im Sinne eines Konkurses verstanden werden kann. So ist der kinesologische Beweis als wahrer Gottesbeweis nicht unabhängig von den Grundgedanken des Kontingenzbeweises. R. teilt die nicht gut haltbare Auffassung des späteren Thomas von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt (45 f. 82 f.). Metaph. 12, 6 wäre eingehender, auch vom historischen Standpunkte aus, mit Phys. 8 zu vergleichen. Der Beweis aus dem Möglichen und Notwendigen wäre besser nach Contra gent. 1, c. 15 zu führen. Im Beweise aus den Stufen der Dinge hat R. sehr gut den inneren Zusammenhang zwischen Plato, Augustin, Anselm und Thomas herausgearbeitet. Über die Auslegung von Metaph. 2 vgl. Ph Jb 35 (1922) 51 ff. Es müßte gezeigt werden, wie die Gotteslehre des hl. Thomas, die in S. th. 1, q. 3 ihren Höhepunkt hat, in ihrem tiefsten Grunde patristisch-augustinisches Erbgut ist. Im letzten Kapitel berücksichtigt R. vor allem die Einwände von Kant, Trendelenburg und Braig. Kant, der die Gottesbeweise im Auge hat, wie sie sich bei den rationalistischen Philosophen, besonders bei Leibniz, vorfinden, hat den Kernpunkt der scholastischen Gottesbeweise gar nicht berücksichtigt. — Im ganzen bietet die Schrift eine sehr gute historische und sachliche Erklärung und Ergänzung der Gottesbeweise des hl. Thomas. S.

307. Swoboda, J., Der ontologische Gottesbeweis im Lichte der coincidentia oppositorum: ArchSystPh 29 (1925/26) 190—199. — Der Angelpunkt im ontologischen Gottesbeweise liegt in der Denknötwendigkeit und Koinzidenznatur des Gottesbegriffes. Das Absolute oder Unbedingte kommt mit Denknötwendigkeit dem Menschen unmittelbar ins Bewußtsein. Es ist mit Kardinal Nik. von Cusa als die „coincidentia oppositorum“ aufzufassen, die unterschiedslos Sein und Nichtsein in sich schließt, das Vorgegenständliche beider schlechthin ist. Die Koinzidenznatur des göttlichen

Wesens bringt es mit sich, daß die bloße Seinsnegation seines Begriffes zu seiner Aufhebung nicht geeignet ist; denn eine Negierung des das Positive in gleicher Weise wie das Negative umschließenden Gottesbegriffes würde zwar das Positive in ihm negieren, das Negative aber in ein Positives verwandeln nach dem Grundsatz: die doppelte Negation ergibt Position. — Dieser Grundsatz setzt das Widerspruchsprinzip als gültig voraus. Die „coincidentia oppositorum“ als formeller innerer Widerspruch hebt aber das Widerspruchsprinzip auf. Somit hebt das ganze Beweisverfahren sich selbst auf. S.

308. Hérís, Ch. V., *La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles*: RevThom 31 (1926) 330—341. — H. zeigt im Gegensatz zur Löwener thomistischen Schule, im Einklang mit Garrigou-Lagrange, daß der Gottesbeweis des hl. Augustinus aus den ewigen Wahrheiten mit der Lehre des hl. Thomas übereinstimme. Die ewigen Wahrheiten gründen sich auf die vom subjektiven Erkennen unabhängige Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Naturen, die ihren letzten adäquaten Grund nur in einem unendlichen Sein und Intellekt, in Gott, haben kann. S.

309. Bordoy-Torrets, De „secunda via“ divi Thomae: CiencTom 19 (1927) 197—207. — B. gibt einen Kommentar zum zweiten Gottesbeweise des hl. Thomas, dem Beweise aus der Wirkursächlichkeit in der Welt. Im Anschluß an V. Contenson O. Pr. faßt er das Ergebnis zusammen: Die Wirkursächlichkeit in der Welt führt uns zu einer ersten Ursache, die im Handeln und darum auch im Sein absolut unabhängig ist, also zum „actus purus“, zu Gott. — Der Beweis ist schlüssig, wenn man ihn bis auf ein Sein zurückführt, das unabhängig ist im Handeln und Sein unter der Rücksicht des „Wirklichseins schlechthin“ (actu esse verbaliter spectatum), weil nur ein solches Sein „actus purus“, „ens a se“ ist. Jede andere Definition des „ens a se“ wäre eine Chimäre. Das allgemeingültige Kausalgesetz lautet: „Jedes Sein, das unter der Rücksicht des ‚Wirklichsein schlechthin‘ kontingent ist, ist notwendig seinem ganzen Sein nach verursacht.“ So schließt der zweite Gottesbeweis des hl. Thomas tatsächlich den Grundgedanken des Kontingenzbeweises in sich, den er Contra gent. 1, c. 15 entwickelt, und findet seinen Abschluß erst in S. th. 1, q. 3, wo Thomas die Lehre von Gott als dem in sich subsistierenden Sein darlegt. S.

310. Böhm, O., *Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben beim hl. Thomas*: DivThom(Fr) 4 (1926) 319—326. — B. knüpft an die Kontroverse Manser-Gredt über diesen Gottesbeweis an und zeigt, daß 1, 2, q. 1 bis 13 den Ausgangspunkt des Glückseligkeitsbeweises darstellt, q. 2, a. 8 den Zielpunkt des Beweises enthält, während die Hauptfrage: „Gibt es wirklich ein unendlich vollkommenes Gut, das unsern unendlichen Glückseligkeitsdrang zu stillen vermag“, in der S. th. (1, 2, q. 2, a. 8 ad 1) schon unter der Voraussetzung des Daseins Gottes beantwortet wird. Die S. c. gent. III, c. 1—63 enthält hingegen auch den Beweisgrund des Glückseligkeitsbeweises, das Gesetz der Zielsicherheit: „Unmöglich kann ein Natursehen eitel sein“ (ebd. c. 48 44 57; II, c. 55), das Thomas auf dem induktiven Wege der Naturbeobachtung begründet (III, c. 8). S.

311. Blanche, F. A., *Comment la raison connaît Dieu*: RevPh 26 (1926) 449—476. — Gott erkennen wir als die Ursache dieser Welt, die alle ihre Vollkommenheiten übersteigt. Die Attribute, die wir so zunächst erkennen, sind rein negativ (Immaterialität, Unveränderlichkeit usw.). Die entsprechenden Vollkommenheiten in den Kreaturen sind in Gott nur virtuell eminent enthalten. Aber auch aus den sogenannten reinen Vollkommenheiten, z. B. dem Erkennen, kommen wir zu keiner positiven Erkenntnis Gottes; denn so wie diese Vollkommenheiten in den Kreaturen

sich vorfinden, sind sie endlich; leugnen wir aber ihre Endlichkeit, so sind sie sofort der unendliche Gott, den wir in sich nicht erkennen können. Also ist auch diese Erkenntnis negativ. Selbstverständlich liefert uns dann auch der Weg der Steigerung, die sogenannte „via eminentiae“, keine positive Erkenntnis Gottes. — B. glaubt sich auf den hl. Thomas berufen zu können. Dabei führt er die Texte an, die für seine Ansicht zu sprechen scheinen, und sucht die andern Texte durch aprioristische Erwägungen in seinem Sinne auszulegen. Das rein aprioristische Verfahren, mit dem er die „via affirmationis“ erklärt, würde die ganze Lehre von den Seinsvollkommenheiten und den absolut betrachteten Naturen unmöglich machen. Auf ihr beruht aber nicht nur der vierte Gottesbeweis des Aquinaten und seine Lehre von Gott als dem in sich subsistierenden Sein (S. th. 1, q. 2, a. 3; q. 3), sondern sie ist auch die Grundlage der Erkenntnis der metaphysischen Prinzipien. B.s Auffassung widerspricht der Lehre des hl. Thomas, wie er sie S. th. 1, q. 13 entwickelt. Seine Auffassung von der „analogia entis“ hat durch J. L. Rohellec (DivThom[Pi] 29 [1926] 77 ff.) bereits eine treffende Widerlegung gefunden. Dieser zeigt, wie die ganze Lehre von der „analogia entis“ auf die Lehre von den Seinsvollkommenheiten zurückgeführt werden muß. Freilich beleuchtet diese ganze Frage die Schwierigkeiten der Einheitslehre des Aristoteles. B.s unhaltbare Auffassung gründet ganz in dieser Einheitslehre, und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten, wie sie vor allem von Skotus erhoben werden, kann auch Rohellec nicht befriedigend lösen. S.

312. Blanche, F. A., Dieu dans le monde, distinct du monde: RevPh 26 (1926) 477—500. — Auch im Pantheismus steckt nach B. ein Korn Wahrheit. Um Gottes ursächliches Verhältnis zur Welt zu beleuchten, geht B. von der Natur des Kausalzusammenhanges aus, die er aus der Erfahrung, z. B. der Bewegung eines Körpers durch einen andern, zu bestimmen sucht. Demnach wäre die Tätigkeit in sich eine und doch gleichzeitig in dem Tätigen und der Wirkung. Gott ist nun die unmittelbare Ursache alles Seins der Geschöpfe; deswegen bleibt er immer mit ihnen vereint als der innerste Grund ihres Seins. Weil das Sein alles in sich schließt, was in der Kreatur ist, weil ferner in Gott Tätigkeit und Sein zusammenfällt und endlich die Tätigkeit als eine die Wirkung in sich schließt, folgt, daß die Geschöpfe in Gott sind. Daraus folgt nicht der Pantheismus; denn Gott ist unendlich, die Kreaturen sind endlich. — Die Auffassung B.s vom Kausalzusammenhang ist eine recht bildliche. Die Natur des Kausalzusammenhanges, der auf jede Ursache anwendbar ist, läßt sich nur gewinnen aus dem Kausalsatz: „Jedes kontingente Sein ist verursacht.“ Daraus ergibt sich die Definition der Tätigkeit, wie wir sie bei Suarez finden (Schol 1 [1926] 470, Nr. 326). Sonst kämen wir zu einem Rückgang ins Unendliche. Dementsprechend kann die Tätigkeit nicht als eine im Sinne B.s aufgefaßt werden. Das Verhältnis Gottes zur Welt läßt sich ebensowenig ohne die Lehre von den Seinsvollkommenheiten erklären, wie sich das Kausalgesetz und die metaphysischen Prinzipien überhaupt nicht ohne diese Lehre begründen lassen. S.

313. Sauer, W., Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften. Eine logische und sozialphilosophische Untersuchung. gr. 8° (XVI u. 437 S.) Berlin-Grünwald 1926, Rothschild. M 20.— „Ich darf es nicht verhehlen — mein Werk bietet nichts Geringeres als eine Neuordnung der gesamten Wissenschaften, als eine Neuorientierung der Wissenschaft überhaupt.“ So schließt der Königsberger Professor der Rechte, W. S., die Vorrede seines dickleibigen Buches, in dem er die „Idee der Wissenschaft“ ergründen will. Im Mittelpunkt seiner Darlegungen stehen die von ihm geprägten Begriffe oder besser Termini „Wertmonade“ und „Grundgesetz“. Wissenschaft ist nun ihrer Idee nach die „grundgesetzliche“ Verknüpfung

von „Wertmonaden“. Unter diesen „Wertmonaden“ scheint er die allen Einzelwissenschaften gemeinsamen Grundbegriffe zu verstehen. Diese „Wertmonaden“ sind ihm aber zugleich das „Wesen der Dinge“. Die einzelnen Wissenschaften unterscheiden sich nur dadurch voneinander, daß die „gesetzmäßige“ Verknüpfung der (gemeinsamen) „Wertmonaden“ auf verschiedene Weise erfolgt, mit andern Worten, jede Einzelwissenschaft besitzt ihr eigenes „Grundgesetz“. Mit diesem Gedanken „glaube ich der Wissenschaft, jeder Wissenschaft neue Ziele gewiesen zu haben“ (19). Daraus ergibt sich dann für ihn eine Gliederung der Wissenschaften in elf Einzelwissenschaften und vier „Universalwissenschaften“ (Erkenntnistheorie, Lebensphilosophie, Kulturphilosophie, Metaphysik). Das Werk mündet endlich in einen „kritischen Pantheismus“. — Die hier versuchte Verquickung positivistischer, badisch-neukantianischer und irrationalistischer Gedankengänge zu einer „Philosophie der Zukunft“ wird schwerlich einen Ernstdenkenden befriedigen. Manche Stellen des Schlußkapitels, ähnlich wie die „zehn Gebote“ und das „Vaterunser“ des Pantheisten in S.s früherem Werke „Philosophie der Zukunft“ (1923, S. 415—420) müssen einem gläubigen Christen geradezu als Blasphemien erscheinen. Henrich.

314. Simmel, G., Der Konflikt der modernen Kultur³ (28 S.). München 1926, Duncker u. Humblot. M 1.50. — Die schöpferische Bewegung des Lebens bringt ständig gewisse Gebilde als Ausdruck und Niederschlag seiner selbst hervor: soziale Verfassungen und Kunstwerke, Religionen und wissenschaftliche Erkenntnisse usw. Aber da diese Erzeugnisse von Lebensprozessen im Augenblick des Entstehens schon festen Bestand haben, geraten sie in Widerstreit zu dem ruhelosen Rhythmus des Lebens selbst: im ersten Moment ihres Werdens entsprechen sie dem Leben, aber im Maße seiner Weiterentfaltung pflegen sie in starre Fremdheit, ja Gegensätzlichkeit zu ihm zu geraten. Das ist der Konflikt, den jede Kultur notwendig in sich trägt. Während aber in allem bisherigen Kulturwandel immer die Sehnsucht nach einer neuen Form die alte gestürzt hat, bildet in der neuesten (d. h. der bis 1914 entwickelten) Kultur die Gegnerschaft gegen das Prinzip der Form überhaupt die eigentliche Triebfeder der Kulturwende: das ist der Konflikt gerade der modernen Kultur. Diese These erläutert S. an einer Fülle von Beispielen. — Die hier zu Grunde liegende irrational-relativistische Geschichtsphilosophie läßt trotz des Kulturoptimismus des Verfassers den Denkenden im tiefsten unbefriedigt. S. hat das offenbar selbst gefühlt: in seinem letzten Hauptwerk „Lebensanschauung“, das der von einem unheilbaren Krebsleiden Befallene im vollen Bewußtsein des nahenden Endes abschloß, sucht er sich — wenn auch vergeblich — aus seinem Relativismus herauszuretten durch den Gedanken der „Selbsttranszendenz des Lebens“. — Man spricht gern davon, daß die neue Sachlichkeit von heute den Relativismus von gestern überwunden habe. Sollte aber nicht die Tatsache, daß S.s Vortrag jetzt in dritter Auflage in die Sammlung „Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte“ aufgenommen wurde (die erste Auflage erschien 1918, die zweite 1921), ein Beweis sein, daß auch heute noch der Relativismus große Kreise in seinem Banne hält? H.

315. Dempf, A., Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft. Eine vergleichende Kulturphilosophie. (Forschungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von H. Meyer. I.) 8° (IX u. 400 S.) Halle 1924, Niemeyer. M 12.— Im ersten Teil des geistvollen Buches (9—33) sucht D. durch apriorische Überlegungen, aus dem Geiste theistisch-christlicher Philosophie heraus, über die typischen geschichtsbildenden Kräfte des Menschen als eines „animal rationale“ eine vorläufige kulturphilosophische Arbeitshypothese zu gewinnen. Im zweiten Teil (33—283) wendet er dann diese Arbeitshypothese an auf die geschichtlich gegebenen Gemeinschafts-

kreise, die elf Kulturkreise, erprobt und verbessert so seine Hypothese durch die Erfahrung, um im dritten Teil (355—385) durch diese Einsicht in die typischen allgemeinen Gestaltungen und in die Typik der individuellen Besonderheiten zu einer universalen Kulturphilosophie aufzusteigen. — Das Werk, das D. selbst als einen „Versuch“ bezeichnet, „dessen Unzulänglichkeit gegenüber der Riesenmenge des zu bewältigenden Stoffes“ er sich durchaus bewußt sei, wird jedenfalls nach manchen Seiten hin anregend wirken. H.

3. Naturphilosophie. Psychologie

316. Wulf, Theodor, S. J., Lehrbuch der Physik. Mit 143 Figuren. gr. 8° (XIV u. 512 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. *M* 15.50; geb. in Leinwand *M* 17.50. — Kein Zeitabschnitt in der Geschichte der Physik ist so reich an Entdeckungen und Forschungsergebnissen, an denen auch der Naturphilosoph nicht achtlos vorbeigehen kann, wie die verflochtenen fünfzig Jahre. Diese Entdeckungen haben uns ganz ungeahnte Aufschlüsse über den Aufbau der Körper und die Beschaffenheit ihrer letzten Teilchen gebracht. Wohl existieren ganz ausgezeichnete Darstellungen darüber sowohl in Lehrbüchern wie in Einzeldarstellungen. Doch wird es dem Philosophen schwer sein, aus den ersteren das herauszuholen, was er für seine Zwecke braucht, da sie, sowohl was Auswahl des Stoffes als auch Darstellung angeht, auf die philosophische Seite der Sache wenig Rücksicht nehmen, und bei den zweiten wird der Nichtphysiker vielfach die notwendigen Grundlagen vermissen. Diesen Übelständen sucht nun der Verfasser durch sein Lehrbuch der Physik abzuwehren, in dem er eine zusammenfassende, möglichst allgemeinverständliche Darstellung der grundlegenden Ergebnisse der Physik bietet. Alle Naturerscheinungen sollen aus dem innern Bau der kleinsten Bestandteile der Körper hergeleitet werden. Überall, in der Auswahl des Stoffes, in der originellen Einleitung, in der Form der Darstellung, dem mäßigen Gebrauch mathematischer Ableitungen, kommt das Bestreben zum Ausdruck, nur das zu bringen, was zur Erreichung dieses Zieles mittelbar oder unmittelbar nötig ist. In schöner, klarer, zum Teil sogar behaglicher Sprache führt der Verfasser von den wichtigsten Erscheinungen der sichtbaren Körperwelt zu deren Bausteinen, den Atomen, um dann den Aufbau der Atome selbst zu behandeln und endlich mit den Erscheinungen in der nicht wägbaren Materie, dem Äther, abzuschließen. Dabei wird überall zwischen beobachteter Tatsache, zwingender Folgerung und Hypothese klar unterschieden. Auf die mannigfachen Schwierigkeiten, welche die modernen Theorien in sich bergen, wird gebührend hingewiesen, und bei den wichtigsten Abschnitten findet sich ein für den Philosophen sehr schätzenswertes zusammenfassendes Urteil mit klarer Hervorhebung dessen, was sicher und was unsicher ist. Gewiß kann das Buch dazu beitragen, die Kluft, die vielfach zwischen Physik und Philosophie bestand, und die von beiden Seiten empfunden wurde, zu überbrücken. Vetter.

317. Driesch, Hans, Metaphysik der Natur (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baeumler und M. Schröter. 2. Lieferung, Abt. II, Beitrag B). 8° (96 S.) München u. Berlin 1926, Oldenbourg. *M* 3.90. — Man kann das Buch als ein Gegenstück zur „Geschichte des Vitalismus“ vom selben Verfasser bezeichnen; denn — was der Titel nicht verrät — es behandelt seinen Stoff ebenfalls geschichtlich. Der Stoff ist aber ein viel umfassenderer, und auch die Methode ist nicht ganz dieselbe. „Metaphysik der Natur“ ist hier gleichbedeutend mit: knapper systematischer Darstellung der seit den ältesten Zeiten von hervorragenden Denkern unternommenen Versuche, das Wissen von der äußern empirischen Wirklichkeit für das Erkennen des Absoluten nutzbar zu machen. Grundsätzliche Leugner des An-sich oder seiner Erforschbarkeit sind also von der Behandlung ausgeschlossen.

Von den metaphysischen Lehren der übrigen ist nur das aufgenommen, was entweder dem Verfasser selbst „bei der eigenen philosophischen Arbeit in der Vergangenheit lebendig und bedeutsam geworden ist, oder von dem er mit Bestimmtheit weiß, daß es auf andere Denker der Vergangenheit und Gegenwart, welche er für fruchtbare Denker hält, einen solchen Einfluß gehabt hat oder noch hat“. Dank dieser Methode ist das Buch natürlich ein „echter Driesch“ geworden. Wer die Lehren inne hat, aus denen sich das philosophische System und besonders der ausgereifte Vitalismus D.s zusammensetzt, wird sie hier größtenteils wiederfinden, nicht als diskutierte Probleme, sondern als festliegende Maßstäbe, mit denen an die Beurteilung fremder naturphilosophischer Leistungen herangetreten wird. Erfährt man also nach dieser Seite hin nichts Neues, da eine merkliche Änderung oder wesentliche Weiterentwicklung der Ansichten des Verfassers nicht eingetreten ist, so ist das Buch doch hochwillkommen; denn es ist sehr interessant, D. in seiner Weise über Dinge reden zu hören, zu denen er sich bisher noch nirgends geäußert hat. Dazu gibt ihm natürlich dieser alle Perioden und ihre Hauptvertreter umfassende Überblick manche Gelegenheit. Wir können allerdings bei weitem nicht jedes seiner Urteile unterschreiben.

Schmitz.

318. Dehove, H., *Induction téléologique et finalité scientifique*: RevPh 26 (1926) 619—641. — Das eigentümliche Objekt der Physiologie liegt darin, die Finalität aufzusuchen und zu beweisen, durch die komplexe Anpassung; das ist Aufgabe der teleologischen Induktion. Beispiele hat man schon in den Regulationsmechanismen bei den Maschinen, ganz besonders aber in den Organismen. Der Verfasser untersucht, wie die neue Logik von Goblott diesen Gedanken gerecht wird. Die Finalität in den Organismen erkennt er an, und zwar nicht bloß als vorläufige Hypothese, bis eine kausale Erklärung gefunden sei. Dagegen widerstrebt er der Folgerung, daß eine Intelligenz dabei im Spiel sei, was doch für die Finalität wesentlich ist. Freilich führt das über die Grenze der Einzelwissenschaft hinaus in die Metaphysik.

Fröbes.

319. Wallis, P., *Freiheit und Zufall*: ThStudKrit 98/99 (1926) 423 bis 433. — Manche Philosophen setzten Freiheit und Zufall gleich; so Leibniz, Schopenhauer, Schelling u. a. Indessen muß Schelling an verschiedenen Stellen selbst wieder eine Freiheit hereinbringen. In Wirklichkeit sind Freiheit und Zufälligkeit Gegensätze; das Hochwertige und das Niedrigwertige; das Freie ist das Überseiende, das, was verschiedenes, ja unendlich vieles (?) werden kann. Beim Freien gibt es kein Kausalverhältnis, keine Motivation; die Freiheit ist ein Geheimnis. Es wird dann zur Wahl gestellt, die Freiheit als die Fähigkeit zum Guten, die Zufälligkeit als die zum Schlechten zu betrachten. — Die zweifellos gute Absicht des Verfassers ist nicht sehr glücklich in seinen Ausführungen. F.

320. Sztern, M., *Zur Frage der Vereinbarkeit von Willensunfreiheit und Verantwortlichkeit*: Kantstud 31 (1926) 352—360. — Es wird hier ein neuer Versuch, den Determinismus mit der Verantwortlichkeit zu vereinigen, den Arnold Ruesch unternimmt, erklärt, aber nicht eigentlich auf seine Wahrheit hin untersucht. Ruesch leugnet eigentliche Moralität, ebenso wie Freiheit; sittliches Handeln wäre ein solches der absoluten Uneigennützigkeit (im Sinne Kants), das es nicht geben kann, da der Mensch nach Glückseligkeit streben muß. Die Verantwortung beruht nach Ruesch darauf, daß der Mensch mit vollem Bewußtsein der Folgen seiner Tat und ihrer Strafen sie dennoch begeht. Denn die Gerechtigkeit verlangt einen Ausgleich zwischen der Zufriedenheit des Übeltäters und der Unzufriedenheit des Opfers, also in diesem Sinne eine Verantwortung. — Es ist klar, daß der gleiche Grund auch den Irrsinnigen, ja das Tier, für Schädigung anderer verantwortlich machen würde. Das kommt über den bloßen Schutz der Gesellschaft nicht hinaus. F.

321. Erismann, Th., Verstehen und Erklären in der Psychologie: ArchGsmtPsych 55 (1926) 111—136. — Nachdem A. Messer im gleichen Band des Archivs (Zwei Grundrichtungen der Psychologie, S. 26—36) festgestellt hat, daß erklärende und verstehende — man kann mit einer geringen Verschiebung des Sinnes auch sagen: naturwissenschaftliche und phänomenologische — Psychologie in einigen Hauptvertretern sich einander nähern, bemüht sich E., beide, zumal die zweite Art, begrifflich schärfer zu umgrenzen. Erklären heißt, einen psychischen Einzelvorgang „in allgemeinen Grundbegriffen zu erfassen und aus allgemeinen Gesetzen ableiten zu können“ (115). Daher will die erklärende Psychologie nicht in die hinter den Vorgängen stehenden Kräfte eindringen, noch den Sinnbegriff anwenden. Demgegenüber faßt die verstehende Psychologie die Phänomene nicht als isolierte Vorgänge, sondern als Äußerungen der dahinter stehenden Persönlichkeit, des willen- und vernunftbegabten Trägers, zugleich aber auch als Wirkungen der objektiven Erkenntnis- und Wertwelt auf ihn. — Wie sich beide Wege ergänzen, ist dadurch unmittelbar ersichtlich.

322. Jordan, H., Das Apriori bei Tier und Mensch: Kantstud 31 (1926) 527—535. — Beim Tier hat man apriorische, d. h. von der Erfahrung unabhängige Leistungen, besonders im Instinkt; sie können nicht nach Art von Automaten erklärt werden oder aus eigener Erfahrung, die sie oft überschreiten. Die geistigen Form- und Zweckkategorien beim Menschen werden mit den Instinkten verglichen.

Fröbes.

323. Kroner, R., Kulturleben und Seelenleben: Logos 16 (1927) 32 bis 45. — Im Anschluß an einen früheren Artikel Bauchs wird in Hegelscher Ausdrucksweise die Beziehung zwischen Sinnenleben (subjektivem Geist) und Sinnwirklichkeit (Kultur, objektivem Geist) untersucht. Der subjektive Geist wird im Werk für sich selbst zum Gegenstand. Die Kultur ist die Summe aller objektiven Sinngebilde, deren Schöpfer der Mensch ist. — Die Darlegung ist nicht leicht verständlich geschrieben.

F.

324. Wais, K., Głównie kierunki dzisiejszej psychologii (Die Hauptrichtungen in der heutigen Psychologie). Sonderabdruck aus „Ateneum Kaplańskie“. (32 S.) Włocławek 1927, Seminarjum Duchowne. — W. will einen Einblick in die Hauptrichtungen der heutigen Psychologie, sowohl auf nichtscholastischer als auch auf scholastischer Seite, bieten. Als Prüfsteine dienen ihm die drei Fragen nach der Methode der Psychologie, nach ihrem Gegenstand und nach ihrem Verhältnis zu den Naturwissenschaften und zur Philosophie. Die erste Frage scheidet die ältere streng experimentelle Richtung („Psychologie = Psychophysik oder Psychophysiologie“ — Wundtsche Schule) und die neuere, mehr psychologische („Introspektion“ — Würzburger Schule). Unter der Rücksicht der zweiten Frage teilt sich die Psychologie in eine „atomistische“ oder „Elementenpsychologie“ und eine „dynamische“ oder „funktionelle“. Die dritte Frage verursacht den Streit, ob die Psychologie als Teil der Philosophie oder als Naturwissenschaft anzusprechen sei. Unter den genannten Gesichtspunkten werden die deutschen, angelsächsischen, französischen und italienischen Psychologen klassifiziert; ferner wird das Echo dieser Streitigkeiten bei den Neuscholastikern verfolgt und auch in etwa zu ihnen Stellung genommen. Zuletzt wird an drei polnischen Psychologen, Ochorowicz, Mikulski und Witwiecki, Kritik geübt.

Grimm.

325. Holtum, Gr. v., Spekulative und nichtspekulative Psychologie: PhJb 40 (1927) 1—8. — Lassen sich empirische und philosophische Psychologie scharf voneinander trennen? P. Barbado findet das recht schwer. Dem Verfasser dagegen erscheint die Sache sehr einfach. Die Philosophie geht auf die letzten Ursachen; diese haben schon Plato und Aristoteles aus wenigem Material festgestellt. Dem Anhänger dieser philosophia perennis

können die positiven Wissenschaften nichts wesentlich Neues vermitteln, ebensowenig wie der Theologe wegen positiver Befunde seinen Standpunkt revidieren wird. — Ich muß gestehen, daß ich trotz langer Beschäftigung mit beiden Wissenschaften zu diesem Standpunkt noch nicht gelangt bin. Neben Fragen, die jeder der Philosophie zuweist, und andern, die ebenso einmütig der positiven Wissenschaft zugerechnet werden, setzt man gewöhnlich ein breites mittleres Gebiet an, wo eine klare Grenze nie aufgestellt wurde. „Tiefste Ursachen“ sind ein relativer Begriff, dem sich die weniger tiefen unmerklich annähern. Die Gleichsetzung der Psychologie der großen Sokratiker mit der Sicherheit der geoffenbarten Wahrheit scheint mir eine starke Übertreibung. Menschliche Wissenschaft hat keine göttliche Garantie. Gewiß gibt es darin Sätze, bei denen schon gewöhnliche Beobachtung es zu einer Sicherheit bringen kann, die nicht mehr zurückzunehmen ist; aber neben ihnen hat jede Wissenschaft, auch die philosophische Psychologie, eine viel größere Menge nur wahrscheinlicher Aufstellungen. Daß auch bei ihnen die positive Wissenschaft nichts Wesentliches beisteuern könne, hätte Aristoteles, der so reichlich das Material aller vorliegenden Beobachtungen heranzieht, schwerlich zugegeben. Fröbes.

326. Rignano, E., La psychologie dans ses rapports avec la philosophie et avec la science: RevMétMor 33 (1926) 455—467. — Nach R. ist die exakte Psychologie wesentlich für die Philosophie; sie bietet z. B. der Weltanschauung die Finalität, der Erkenntnistheorie die Lehre vom Schluß, der Moral die Lehre von den instinktiven Trieben und dem Willen. Er unterscheidet drei Arten der Psychologie: die anatomische, die den notwendigen Zusammenhang der Seele mit dem Gehirn feststellt, weshalb die Alleinexistenz der Seele unmöglich ist (?); die psychologische, aus der wir die Identität der psychischen und physiologischen Tätigkeit lernen (!); endlich die eigentlich psychologische, die alle psychischen Komplexe auf die Elemente zurückführt, und zwar, wie es ihm gelungen sei zu beweisen, allein auf die affektiven Triebe und die Vorstellungen. — Diese sensistisch-materialistischen Anschauungen verlangen keinen weiteren Kommentar. F.

327. Heymans, G., La psychologie, science autonome: ArchPsych 20 (1926) 156—162. — Der Eröffnungsvortrag des internationalen Psychologenkongresses zu Groningen (1926) behandelt die großen Strömungen der heutigen Wissenschaft. Die alten Errungenschaften, selbst das Assoziationsgesetz gelten nicht mehr viel; man verzweifelt daran, Gestaltwahrnehmungen in die Elemente aufzulösen, ja manchmal an allgemeinen Gesetzen überhaupt. Und doch ist das Prinzip der Gesetzmäßigkeit und der Rückführung auf Elemente für jede Wissenschaft unentbehrlich. H. sieht in diesen Erscheinungen eine begreifliche Reaktion der Mißstimmung über den langsamen Fortgang der Riesenarbeiten, die sich in jeder jungen Wissenschaft einzustellen pflegt. In Wirklichkeit ist in einfachen Fällen das Assoziationsgesetz klar und sicher; auch die Komplexe sind auf Elemente zurückführbar, nur sind diese nicht mehr bloß die Empfindungen, sondern schließen manche weitere ein. Abgesehen von einigen persönlichen Ansichten, wie über den Willensdeterminismus und allgemeinen Parallelismus, verdienen die schönen Ausführungen des berühmten Psychologen Beachtung und Anerkennung. F.

328. Hermann, J., Bibliographie der deutschen Literatur des Jahres 1925 über Psychologie, ihre Hilfswissenschaften und Grenzgebiete: ZPsych 100 (1926) 372—434. — Sehr dankenswerter und ausführlicher Literaturbericht (über Bücher und Artikel), dessen nahezu elfhundert Nummern vom regen Arbeiten in der empirischen Psychologie zeugen. Willvoll.

329. Bühler, Charlotte, Die Schwärmerei als Phase der Reifezeit: ZPsych 100 (1926) 1—17. — Sehr klare, knappe, auf wertvollem Material

beruhende zeitliche Abgrenzung und entwicklungspsychologische Charakteristik der Schwarmperiode, die sich zwischen die „negative Phase“ der Vorpubertät mit ihrer vielfachen asozialen Gefühlssperrung und die Adoleszenz mit dem wachbewußten Ergänzungsbedürfnis einschleibt (ca. 13—16); Zeit übersteigerten Gefühlsschwangs, verbunden mit starker Überbewertung der jeweiligen, wechselnden Gefühlsobjekte, entwicklungspsychologisch gedeutet als Ziel des Liebesspieles, von Liebe und Idealbildung unterschieden durch das Spielerische, jedoch im Gegensatz zum Flirt in engem Zusammenhang stehend mit der intellektuellen und ethischen Entwicklung und auch aus dem Bedürfnis nach geistiger Führung und ethischem Ideal hervorwachsend und so weit über das Erotische hinaus bedeutsam im Mittelpunkt der Werdejahre stehend. W.

330. Kroh, O., Die Anfänge der psychischen Entwicklung des Kindes in allgemeinspsychologischer Beleuchtung: ZPsych 100 (1926) 325—344. — Ein „Versuch, die Abfolge, in der die einzelnen Formen des psychischen Lebens beim Kinde auftreten, zur Grundlage einer Darstellung der seelischen Schichtung überhaupt zu machen“. Ausgehend von der einfachsten „eingetübten“ motorischen Leistung als elementarster nachweisbarer Form psychischen Neuerwerbs, wird die Entwicklung verfolgt über die einfachsten sensorischen Leistungen des Wiedererkennens, die komplexeren sensorisch-motorischen Leistungen (triebhafter Nachahmung, Assoziationsreflexe, spontane Greifbewegungen, Dressureffekte, bewußte uneinsichtige Nachahmung) bis zur Grenze erster einsichtiger Denkleistungen. Die zu Grunde liegende Annahme der Korrelation zwischen zeitlicher Folge der Leistungen und seelischer Struktur, vom Verfasser als „noch hypothetisch“ bezeichnet, kann dem aufgeschlossenen „Metaphysiker“ des Seelenlebens wertvolle Anregung bieten. W.

331. Kroh, O., und Scholl, R., Über die teilinhaltliche Beachtung von Form und Farbe beim Haushuhn: ZPsych 100 (1926) 260—273. — Tierpsychologische Beobachtungen zur Abstraktionslehre. Teilinhaltliche Beachtung — leichter erzielbar bei Farbe, schwerer bei Form — ist als echte Abstraktionsleistung im Sinn der Definitionen von Külpe, Bühler, Selz zu bezeichnen, jedoch keine einsichtige Denkleistung. (Man wird in der Tat von dieser Art Abstraktion scharf unterscheiden müssen die „schöpferische Abstraktion“, wie sie in der aristotelisch-scholastischen Lehre von der intellektuellen Abstraktionsleistung behandelt wird.) W.

332. Simoneit, M., Willenshemmung und Assoziation: ZPsych 100 (1926) 161—235. — N. Achs Theorie von Hemmung und Förderung der vom Willensentschluß ausgehenden determinierenden Tendenzen durch Assoziation gegen Kurt Lewin ausführlich vertreten. W.

333. Beyerl, E., Über die Größenauffassung bei Kindern: ZPsych 100 (1926) 344—371. — Die Größenkonstanz der Sehdinge innerhalb entsprechender Entfernung trotz wechselnder Sehwinkelgröße ist teils angeboren, teils in langdauernder, in den Jahren zwischen Anfang 3 und Anfang 10 besonders auffallender Entwicklung ausgebildet, rascher und sicherer bei körperhaften als bei flächenhaften Objekten. W.

334. Krauß, St., Das Farbensehen in bunter Beleuchtung: ZPsych 100 (1926) 50—153. — Die sehr reichhaltige und lehrreiche Arbeit sucht, angeregt durch K. Bühlers „Erscheinungsweise der Farben“, die Tatbestandsfrage der Gültigkeit des Satzes von der Konstanz der gesehenen Farben der Sehdinge bei wechselnder Beleuchtung in zahlreichen exakten Versuchen zu entscheiden. Die Versuche mit monochromatischer Beleuchtung bunter Farblätter im sonst abgedunkelten Raum zeigen, daß von der hohen Farbenkonstanz in den Versuchen keine Rede sein konnte. Als festes Substrat schwankender Farbentransformation erscheint eine Art Hellig-

keitskonstanz; als Hauptfaktor für den Eindrucksdruck der Farbblätter erweist sich die Beleuchtungsfarbe, die Eigenfarbe des Sehdinges ist subsidiärer Faktor; große Bedeutung haben für das Zustandekommen des definitiven Farbeindrucks räumliche, den Verdichtungsflächen Eindruck bedingende, die Sättigung unberührt lassende Weißlichkeits- und Gräulichkeitserscheinungen. Die statthabende Transformation wird zurückgeführt nicht auf zentrale „Umdentung“ (auch bei Übersicht über die Beleuchtungsverhältnisse muß Transformation nicht eintreten), sondern auf periphere Erfassung der raumfüllenden Helligkeit unter feiner Zusammenarbeit von Stäbchen- und Zäpfchenapparat. W.

335. Frohn, W., Untersuchungen über das Denken der Taubstummen: ArchGsmtPsych 55 (1926) 459—523. — Vergleichende Versuche bei Taubstummen und bei Hörenden ergaben bei ersteren einen auffallenden Rückstand in den Denkleistungen und ein Vorherrschen der Phantasie. 13- bis 14jährige standen noch auf der Stufe von hörenden 8—9jährigen. Als Hauptgrund dafür stellte sich die zurückgebliebene Sprachentwicklung heraus. Die Sprache erleichtert es dem Hörenden überaus, von konkreten Einzelvorstellungen zu Allgemeinbegriffen überzugehen, indem sie die gleichen Dinge in immer neuen Zusammenhängen bietet und so von selbst immer weitere Abstraktionen notwendig macht. v. Frenzt.

336. Maritain, J., Expérience mystique et philosophie: RevPh 26 (1926) 571—618. — Nach klarer Beschreibung der christlichen Mystik im Anschluß an Thomas von Aquin stellt M. mehrere Sätze über ihr Verhältnis zur philosophischen Erkenntnis auf: Es gibt keine natürliche Gotteschau, und die Philosophie bedarf ihrer auch nicht als Mittel zu ihrem eigenen Erkenntnisziel oder als naturnotwendige Ergänzung. Trotzdem stehen unmittelbare und mittelbare Gotteserkenntnis nicht völlig zusammenhanglos nebeneinander. Es gibt eine Art von Zwischengliedern in der künstlerischen und philosophischen Beschauung und der religiösen Contemplatio acquisita, ja Analogien in jedem praktischen Denken, besonders in dem durch Liebe geschärften Blick. Man kann auch von einem bedingten und unwirksamen Verlangen der Natur reden, die Schranken ihrer unvollkommenen Erkenntnis zu übersteigen. Endlich stärkt die höhere Erkenntnis, wo sie vorhanden ist, die niedere. — Nicht vollständig gelöst scheint die allerdings recht schwierige Frage, ob nicht nur die ontologische, sondern auch die psychologische Eigenart der Mystik aus der Theologie, ohne Zuhilfenahme der Erfahrungszeugnisse, ableitbar ist. Damit hängt die andere zusammen, was denn eigentlich die Liebe der Erkenntnis Neues bringt. Es wäre, gerade nach M., denkbar, daß das Wesen der Mystik in dem Liebeskontakt besteht, der dann von der Erkenntnis wahrgenommen wird. Diese hätte also einen neuen Inhalt, ohne selbst subjektiv verändert zu sein: die unmittelbar als göttlich erkannte Wirkung auf Willen und Gefühl. Wie ist aber eine solche Wirkung direkt auf den Willen, ohne den Umweg über die Erkenntnis, denkbar oder wenigstens irgendwie greiflich zu machen? v. F.

337. Walther, Gerda, Zur Phänomenologie der Mystik. kl. 8^o (VIII u. 248 S.) Halle 1923, Niemeyer. Geb. M 6.50. — Im Anschluß an Pfänders vorzügliche Arbeit über die Gesinnungen und an Schelers Auffassung von den Schichten des Ich gibt W. zunächst einige recht gute Analysen seelischer Erlebnisse, besonders der als eigene und der als fremd empfundenen. Gut ist auch, wie sie die Geistigkeit der Seele aus dem Freiheitsbewußtsein, aus dem Selbstbewußtsein, ja versuchsweise aus den geistigen Gegenständen ableitet, allerdings unter scharfer Ablehnung des Wortes: Beweis. Den Hauptteil des Werkes bildet aber ein Nachfühlen mystischer Zustände. Manches, z. B. das Entwerden vom Irdischen und das sich anschließende Erfülltwerden mit Gott, ist noch ziemlich glücklich nachempfunden, wie

wohl nur eine Frau es vermag. Aber dann geht es ins Uferlose, die Bilder werden immer kühner, alles, was nur Mystik heißt, wird mitempfunden, die festen Dämme einer gesunden Philosophie werden durchbrochen. So kann man das Werk nach seinem größeren Teil nicht mehr als wissenschaftlich bezeichnen, und den Schaden, den es einer gemäßigten Phänomenologie bringt, nur bedauern.

v. F.

338. Gruehn, W., Karl Girgensohn, seine religionspsychologische Entwicklung: ArchGsmtPsych 55 (1926) 219—250. — G.s klar aufgebaute Arbeit hat ideengeschichtliches Interesse. Die Entwicklungsstufen des allzuerst der Arbeit entrisenen Leipziger Gelehrten geben ein Bild der modernen Religionspsychologie überhaupt. Auf dem ersten Wegabschnitt, 1903—1910, gewinnt Girgensohn die Erkenntnis, daß experimentelle Religionspsychologie möglich ist; auf dem zweiten, 1910—1922, führt er sie in die Wirklichkeit über durch Schöpfung seines weithin anerkannten Werkes: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens; auf dem dritten, 1922—1925, wird ihm klar, daß doch nicht alle Fragen der Religionspsychologie mit der experimentellen Methode zu lösen sind, vielmehr der historischen, phänomenologischen und anderer als Ergänzung bedürfen.

v. F.

339. Gruehn, W., Religionspsychologie. kl.-8^o (160 S.) Breslau 1926, Hirt. Geb. M 3.50. — Nach einem guten Überblick über Entwicklung und Methoden der Religionspsychologie stellt G. das religiöse Grunderlebnis, hauptsächlich nach experimentellen Ergebnissen, als Synthese von Ichfunktion und Gedanke dar und hebt seine psychische Höhe andern Erlebnissen gegenüber hervor. Dann geht er über zu den verschiedenen Stufen dieses Erlebnisses, zu den zu seinem Zustandekommen mitwirkenden Faktoren, zu den Begleiterscheinungen, Abarten, Surrogaten, Nachwirkungen. Der analytischen Arbeit folgt die synthetische im Zusammenstellen dessen, was die Psychologie über die komplexen Akte des Glaubens, des Vertrauens, der Reue usw. bisher hat feststellen können. Kurz, aber äußerst inhaltreich, sind die letzten Kapitel über genetische und individuelle Psychologie, Pathopsychologie, soziale Psychologie und angewandte Psychologie der Religion. — Verschiedene Vorzüge machen Eigenart und Wert des Buches aus. G. hat die Kernfrage, die nach dem religiösen Grunderlebnis, ziemlich ausführlich behandelt und seine Antwort mit den Protokollen von Experimenten belegt. So sieht man deutlich an einem Beispiel, was die Psychologie hier geleistet hat und noch leisten kann. Er hat dazu die eigenen Protokolle aus dem Werk: „Das Werterlebnis“ (Leipzig 1924) und die Girgensohns aus: „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens“ (Leipzig 1921), deren Inhalt noch lange nicht ausgeschöpft war, reichlich benützt und manches Wertvolle zu Tage gefördert. Mit einer ungeheuren Kenntnis der Literatur, auch der katholischen, hat er das ganze Gebiet der Religionspsychologie umspannt und kann viele brauchbare Einzelergebnisse buchen. — Da vieles in der Religionspsychologie noch nicht einwandfrei festgestellt ist, und auch die exakten Ergebnisse des Laboratoriums der Deutung unterliegen, kann man nicht zu allem, was G. vorlegt, ein letztes Ja sagen. Insbesondere konnte er den Begriff der Mystik als übersteigter Religiosität nicht genügend belegen. Was das religiöse Grunderlebnis angeht, hat zwar das Experiment die bei manchen recht verschwommenen Vorstellungen wesentlich geklärt; es hat dadurch seine Daseinsberechtigung bewiesen, und man kann nur wünschen, daß diese mühsame Kleinarbeit noch viel reichlicher geleistet wird. Aber gerade wo das Experiment sein Bestes gibt, die feinste Analyse, stößt man auf seine Grenzen. Nicht weil eine oder viele Versuchspersonen es haben, ist ein religiöses Erlebnis im strengsten Sinn echt, sondern weil es dem aus natürlicher Religion oder Offenbarung gewonnenen Begriff entspricht.

v. F.

340. Moers, Martha, Zur Psychologie des Reueerlebnisses: Arch GsmtPsych 55 (1926) 297—360. — Eine schöne Untersuchung eines höheren Bewußtseinskomplexes, der Reue; durch Umfrage bei 28 Hochgebildeten, die zwischen 20 und 50 Jahren standen, fast alle psychologisch geschult waren, teils Katholiken, teils Protestanten. Der merkwürdige Komplex vereinigt nach den Aussagen alle Arten höherer psychischer Akte: die Erkenntnis der Schlechtigkeit der Handlung (das Werturteil), das Bewußtsein der eigenen Schuld, worin das Freiheitsbewußtsein enthalten ist, das Gefühl von Schmerz oder Trauer, was zunächst als das wesentlichste erscheint, endlich die innere Abkehr von der Tat, das Willenselement. Das Gefühl erreicht erst nach dem Werturteil seine höchste Intensität; aktivere Naturen verdrängen es bald durch den Vorsatz. Mehr sekundär sind Abscheu, ferner der Wunsch, daß die Tat nicht geschehen wäre, der als Streben nach einem Unmöglichem recht quälend sein kann. Wertung, Gefühl und Streben durchdringen sich gegenseitig im Gesamterlebnis, aber nicht das Gefühl hat die größte Bedeutung (!), sondern Gedanke und Wille. Die neue Willensrichtung steht schon am Anfang des Prozesses; ohne sie käme es gar nicht zur richtigen Wertung. Eine nicht sittlich begründete Reue galt den meisten nicht als wahre Reue, das sei nur Ärger über eine Dummheit. Der hohe Wert der Reue werde von fast allen anerkannt, auch von denen, die vorher nicht viel darauf gaben, in ihr etwas Gefühlsmäßiges, Schwächliches sahen; denn die auslösende Kraft auf den Willen trat bei Überlegung klar hervor. Fröbes.

341. Voß, Th., Die Entwicklung der religiösen Vorstellungen ... von 120 Volksschulkindern: ArchGsmtPsych 55 (1926) 1—86. — In Einzelunterhaltung von je anderthalb Stunden untersuchte der Verfasser Schüler aller Klassen der Volksschule auf ihr Verständnis für die gebräuchlichsten religiösen Begriffe (im ganzen 34), z. B. Gott, Engel, Teufel, Himmel, Hölle, Gott erhört, vergibt, erlöst, ist gnädig, allmächtig, beten, sündigen, versucht werden, bereuen, auferstehen. Durch geeignete Nebenfragen wird festgestellt, welchen genauen Sinn die Begriffe hatten. Die recht gut gewählte Methode ergab, daß bei Beginn der Schullaufbahn nur wenige Begriffe von allen (protestantischen) Schülern richtig gefaßt wurden, wozu etwa Gott, fromm sein, beten, Himmel gehörten. Durch den Unterricht steigt die Summe der verstandenen Begriffe an; es beginnt vorwiegend mit konkret-sinnlichen Vorstellungen, die allmählich, besonders vom 10. Lebensjahr an, vergeistigt werden. Aber auch mit 14 Jahren waren im Mittel nur etwas über die Hälfte beherrscht, was bis zum 16. Jahre auf drei Viertel steigen würde. Immerhin findet eine frühere kurze Untersuchung Pohlmanns, der solchen Kindern fast jedes wahre religiöse Verständnis absprach, eine erhebliche Berichtigung. Der Verfasser, der sich seiner Aufgabe im Religionsunterricht offenbar mit Hingebung widmet, steht freilich der nach der Volksschule im Leben einsetzenden religiösen Verwilderung recht ratlos und pessimistisch gegenüber. F.

342. Naville, A., La contradiction et l'esprit humain: ArchPsych 20 (1926) 152—155. — Nach Lévy-Bruhl kümmert sich der Primitive nicht um das Gesetz des Widerspruchs, ist unfähig zu richtigem Schließen. N. findet dagegen, daß die angeführten Beispiele diese Behauptung nicht beweisen. Oft ist ein Wort mehrdeutig und liegt deshalb beim scheinbaren Widerspruch nicht Behauptung und Verneinung desselben Tatbestandes vor. Wenn der Wilde gelegentlich eine bilocatio annimmt, so ist das, wie N. mit Recht bemerkt, kein Widerspruch. F.

4. Ethik und Rechtsphilosophie

343. Cathrein, V., S. J., De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae Aquinatis. Brevis commentarius in Summae Theol. 1, 2, q. 18 ad 21: Museum Lessianum—Section philosophique N. 9. (146 S.)

Löwen 1926, Éditions du Museum Lessianum (Desbarax). Fr 7.50. — Die ethische „Wertlehre“ des Aquinaten wird, nicht im Text, sondern in zugleich erklärender Sinnwiedergabe geboten: gut und böse und indifferent; der sittliche Charakter des Willensaktes als solchen sowie in seiner Verflochtenheit mit andern (äußern) Fähigkeiten; Folgeerscheinungen: Zurechnung, Schuld, Verdienst. Die bei Thomas vorausgehenden Systemgrundlagen werden in den Prolegomena S. 7—18 dargestellt: Ziel des Menschen, seine Glücksvollendung (wobei ein *desiderium naturale pro visio beatifica* als Thomas fremd dargetan wird (15). Auf folgende Teilfragen sei hingewiesen: Über die neuere „Wert“-Terminologie (*valor* 27); das Gewissen (99 ff.: Thomas lehrt der Sache nach das probabilistische Prinzip); betreffs der nächsten Sittlichkeitsnorm (Moralprinzip) ist S. 81 ff. C.s Unterscheidung zwischen *regula (proxima) voluntatis* und *rationis* offenbar äußerst ertragreich; für C.s Auffassung ist charakteristisch: „*Cum enim natura humana sit opus Dei, ratio ex eius inclinationibus innatis colligit et diiudicat, quid Deus a nobis velit*“ (91); die Indifferenz freier Akte verneint (51 ff.); die aktive Beziehung resp. passive Bezogenheit der Akte auf das höchste Ziel (149); die stete Verpflichtung zu dem erkannten Besseren verneint (112 f.). Vielleicht könnte man noch deutlicher die Verbindungslinien zwischen Thomas und den gegenwärtigen Fragestellungen ziehen, um die „Neuheit“ des überzeitlichen Aquinaten darzutun; so behandelt q. 20, a. 5 (125 ff.) die vielberufene „Erfolgsethik“. — Möge der ehrwürdige Altmeister unserer Wissenschaft uns noch ähnliche reife Gaben schenken!

Gemmel.

344. Rosenmüller, B., Die sittlich bedeutsamen Werte. Eine Studie zur Ethik und Pädagogik: *VjschrWissPäd* 1 (1926) 558—577. — Ein Umriss der Wertlehre zur allgemeinen Grundlegung einer Individual- und Sozialethik, nebst zahlreichen Hinweisen für die wissenschaftliche Pädagogik. Selbständig werden manche gute Ergebnisse der neueren „materialen Wertethik“ weitergeführt (N. Hartmann, Dietrich v. Hildebrand u. a.). Das „Gesetz“, das im Akt erstrebte äußere Zielgute sei nicht identisch mit dem eigentlich sittlichen Werte, der erst im Vollzuge auf den Akt sich senke, wird so gedeutet, daß das sittliche Streben nicht auf diesen sittlichen Aktwert gehe, also auch nicht auf die Tugenden (außer einigen), nicht auf die Selbstvervollkommnung, überhaupt nicht auf das „Ich“. Aber auch die höher stehenden Fremdwerte, die Gemeinschaft, könnten nicht das absolute Sollen erklären, das auf das Absolute hinweise. — Im Gewissensurteil muß die *specificatio*, das Inhaltliche, das Was alle Wertbeziehungen zu erfassen suchen, wie sie sich auf Gott, den Nächsten, das „Ich“ erstrecken; diese Erkennens-Intention auf das Ich, seine von Gott gewollte Vervollkommnung, die Tugenden alle ist kein Egoismus. Das Verpflichtungsmoment im Gewissensurteil dagegen wendet sich an das *exercitium*, die Handlung: Dem Erkennen soll Folge geleistet werden, um den Preis des höchsten und letzten Zieles allen Handelns und Lebens. Solche Absolutheit für die Strebensintention kann so wenig durch die kontingente Gemeinschaft wie durch das kontingente Ich begründet werden, sondern, wie der Verfasser sagt, nur durch Gott. Diese Unterscheidung des Was und Warum würde manche Vieldeutigkeit von „Intention“, „primärer Gegenstand“, „Zielgut“, „Motivation“ usw. klären helfen (Thomas von Aquin, vgl. Mausbach, Cathrein). Viele Einzelschönheiten der gründlichen Arbeit lassen eine ausführlichere Gesamtdarstellung erwünscht erscheinen. G.

345. Hildebrand, Dietrich v., Reinheit und Jungfräulichkeit (Der katholische Gedanke. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung. Bd. 20). 8^o (VIII u. 202 S.) Köln-München-Wien 1927, Oratoriumsverlag. M 5.50. — Dem oft geäußerten Wunsche, auch in dem philosophischen und moralischen Schrifttum über die Ehe den Gottesgedanken mehr aufleuchten zu

lassen, kommt dies Buch entgegen, das aus einem Vortrag auf der Tagung des katholischen Akademikerverbandes zu Innsbruck 1925 erwachsen ist. Scheinbar erschwert sich der Verfasser die Aufgabe, indem er zugleich einen neuen Lobpreis des Ideals der christlichen Jungfräulichkeit unternimmt. Doch Gottesgedanken können sich nie stören, sondern nur gegenseitig erhellen. Die spezifische Wertantwort der Tugend der Reinheit ist wegen des einzigartigen Charakters und der Aufgabe der sinnlichen Sphäre die einer besondern Ehrfurcht und Demut vor Gott, dem Spender des Lebens und der wahren Geistpersönlichkeit; die naturgemäße Entfaltung der Tugend der Reinheit in der Ehe erheischt darum in besonderer Weise eine Sanktionierung vor Gott, um so den Zentralakt des ganzen Menschen nach Leib und Geist darzustellen: eine selbstlose Liebe und Hingabe in Einheit und Unauflöslichkeit. Im „klassischen Ethos der ehelichen Reinheit“ lebt der geistige Mensch im andern und über ihm in Gott, dem Geist und Leben. Im zweiten Teil zeigt sich uns die christliche Jungfräulichkeit — insbesondere als gottgeweihte gefaßt (119) — in ihrem doppelten Adel: der Gottgeweiheit, die ein nur aus dem Rufe Jesu und aus dem Motiv seiner Liebe hervorgehendes, freigewähltes Gelöbnis ist, und dem Verlöbnis, der Vermählung mit Christus, in der die höchste Stufe der Brautschaft einer Menschenseele mit Christus sich darstellt. Die Verwandtschaft des Jungfräulichkeitsgelübdes mit dem Martyrium beruht in der Hingabe des Leibes, des Lebens, des ganzen Menschen. — Wenn man auch das Ideal darzustellen sucht — und es geschieht hier in vorbildlich zarter Weise —, so können doch allzu hochgespannte Forderungen, wenn ausschließlich verstanden, eher eine Gefahr sein und das Ideal dem Leben entrücken. Ein Urbild wahrer Ideal- und Lebensnähe ist Leos XIII. Ehe-Enzyklika „*Arcanum divinae sapientiae*“. Der Verfasser wird darin seine hohe Auffassung, inwiefern jede Ehe schon „*natura*“ eine Sanktionierung durch Gott fordert, eine Art „*sacramentum*“ ist, bestätigt finden. G.

346. Gemmel, J., S. J., Menschheitsethik. Methodologie einer vergleichenden Ethik. (Abhandlungen zur Philosophie und Pädagogik, hrsg. von Professor Dr. Eduard Spranger, Heft 3.) (95 S.) Langensalza 1926, Beyer. M 1.80. — Die ethnologischen Forschungen haben für eine vergleichende Ethik „der gesamten Menschheit“ interessantes und wichtiges Material zusammengetragen. Zu dessen methodischer Auswertung will der Verfasser in der vorliegenden Studie einen Beitrag liefern. In drei Teilen wird die Problemlage vonseiten des erkennenden Subjekts, der geistigen Objektwelt, sowie der Aufstieg zum Absoluten dargestellt. Eingehendere Behandlung erfahren das sittliche Erkennen und der Ursprung der sittlichen Wertung und Tat, sowie die Ethik innerhalb der Harmonie der Geisteszonen, die im Anschluß an Spranger nach Ökonomie, Politik und Macht, Liebe, Theoretisches, Ästhetisches und Religion geschieden werden. Die Arbeit zeichnet sich aus durch reiche Literaturkenntnis und durch ihre gehobene, manchmal zu aphoristische Darstellung, die das Verständnis etwas erschwert. Zu wünschen wäre vielleicht noch ein Eingehen auf die Frage, welche Stellung die geoffenbarte Sittenlehre innerhalb einer vergleichenden Menschheitsethik einnimmt. Schuster.

347. Aillet, G., Obligation civile et obligation morale: *RevMétMor* 34 (1927) 35—64. — Die wichtigsten französischen (und einige deutsche) Theorien über den Ursprung der Rechtsgeltung, der Rechtsverpflichtung, werden ausführlich dargestellt und geprüft. Sie schwanken zwischen einer inhaltsleeren Abstraktheit der angesetzten Pflichtquelle (Kant) oder einer grundsatzlosen, geistlosen Konkretheit (Durkheim: Die „Gesellschaft“ Normquelle). Zu letzterer Klasse gehören: Fauconnet (die positive Strafsatzung Pflichtquelle); Fouillée, Duguit, Laband, Jellinek (Vertrag, Rechtssatzung, Staatswille ist Rechtsquelle und Pflichtquelle). A. will mit Brunschvig die Ex-

treme, Abstraktheit und Konkretheit, überbrücken durch das Gewissen als Rechts- und Pflichtquelle, das sowohl Prinzipien als positive Satzungen anerkenne, aber, über beiden stehend, beide benütze und beherrsche und fortbilde. — Prinzipien, die „zu regeln“, zu normieren sind? Wonach normiert das Gewissen? Die „lex aeterna Dei“ in ihren konkreten Anwendungen durch die Instanzen, Gewissen und Staat, ist das unveränderliche und doch keimhaft vielgestaltige Urprinzip. Gemmel.

348. Jung, E., *Eigen und Erbe*. Über die „außerpositiven“ Grundlagen des Privateigentums: ArchRWirtschPh 19 (1925/26) 533—566. — Ziel des Artikels ist, zu zeigen, daß die Einrichtung des „ausschließlichen Allein-Eigentums“ nicht nur durch die Vorschriften eines Gesetzbuches begründet ist, sondern, daß es über diese positiv rechtliche Begründung hinaus noch eine „vor- und außerpositive, vielleicht sogar überpositive Begründung des Privateigentums“ gibt. Der Verfasser sieht sie in der mit dem Eigentum wesentlich gegebenen „Gefahrübernahme“. Diese allein veranlasse den Menschen hinreichend wirksam, jene Sorge und Sorgfalt aufzuwenden, die die zweckmäßige Beschaffung, Erhaltung, Verwendung der Sachwerte fordert. Eine derartige Sicherung und Hut der Sachwerte ist aber für das Wohl der Allgemeinheit von entscheidender Bedeutung, ja Notwendigkeit. Es ist also ein Gemeinschaftsbelang, nicht ein Sonderverteil des Eigentüminhabers, der die vorpositive Begründung des Allein-Eigentums liefert. — Was über das Recht, zu vererben, gesagt wird (560 ff.), soll zeigen, wie dieses Recht eine natürliche und selbstverständliche Auswirkung des Rechts zum Allein-Eigentum darstellt. — Gegen Schluß bemerkt der Verfasser: „Das Eigentum, dieser Grundstein des Gesellschaftsaufbaues, wird vielleicht auch einmal einen wirksameren Weg zum sozialen Frieden weisen, als die kathedersozialistischen Gedanken ihn weisen konnten“ (564). Es ist diese Bemerkung im Sinne der Enzyklika „Rerum novarum“ Leos XIII. gemeint; daß nämlich möglichst vielen Arbeitern ein kleines Heim, Grund und Boden mit Wohnung, zu vollem Allein-Eigentum ermöglicht werden; wozu einerseits die weiten Strecken geeigneten Siedlungslandes und andererseits die neuzeitlichen Verkehrsmittel die Wege der Verwirklichungsmöglichkeit zeigen. Nicht in der Abschwächung des Eigentums, auch nicht des Grundeigentums (bloßes Erbbaurecht), sondern in seiner Verteidigung und Stärkung liegt, was den großen Massen und dem Gemeinwohl hilft. — Die dargelegte soziale Bedeutung der Gefahrübernahme durch den Eigentümer ist sicher ein guter Beweisgrund für die Notwendigkeit und Berechtigung des Allein-Eigentums. Daß in dieser Gefahr-Übernahme das konstituierende „Wesen“ des Eigentumsrechts besteht, ist nach den ganzen Ausführungen des Verfassers wohl nur als eine weniger genaue Ausdrucksweise anzusehen. Hürth.

349. Marconcini, Federico, *L'economia del lavoro* (Publicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie seconda: Scienze giuridiche, Vol. IX). 8^o (674 S.) Milano, Vita e Pensiero. — Diese imposante Monographie über die Arbeit und ihre Ökonomie will alle Beziehungen der Arbeit in physiologischer, psychologischer, technischer, ethischer und sozialer Hinsicht zur Darstellung bringen. Sie verfolgt dabei das Ziel, die Grundlinien einer ethisch-personalistischen Lehre über die produktive Arbeit zu entwerfen. Die Nationalökonomie von H. Pesch, Bd IV und V scheint nicht berücksichtigt zu sein, obwohl sie doch über den Produktivitätsbegriff sowie über die Begründung des Arbeitslohns beachtenswerte neue Anregungen bringt. Schuster.