

meyer S. J. in den ArchPhil (4 [1926] 626—631) widmen ihm ausführliche, trotz mancher Vorbehalte anerkennende Besprechungen, J. Huby S. J. einen eigenen Artikel in den „Études“ (188 [1926] 533—547). — Das Buch, das seiner ganzen Absicht und Anlage nach sich wesentlich von den Arbeiten eines Ehrle, Grabmann, Pelster usw. und ihrer wissenschaftlichen Erudition unterscheidet, wird doch in seiner Art manches Gute tun und in den Kreisen junger Theologiestudenten anregend wirken. Nur sollten die oben genannten Besprechungen und die Arbeiten der Ehrle-Schule stets als Ergänzung herangezogen werden.

Im 5. und 6. Band der „Bibliothèque des ArchPhil“ hat Diès eine Reihe von Abhandlungen, Besprechungen, kleinen Beiträgen usw., die zwischen 1904 und 1925 in verschiedenen Zeitschriften erschienen, zu einem Sammelwerk „Rings um Plato herum“ vereinigt: im 1. Halbband „Les voisinages“, Arbeiten über die Vorsokratiker; im 2. über Socrates; im 3. textkritische Untersuchungen über die platonischen Dialoge; im letzten Halbband „Esquisses doctrinales“, vier Studien über Grundprobleme des platonischen Systems, von denen die beiden letzten, „Der Gott Platons“ und „Die Religion Platons“, vorher noch nicht veröffentlicht waren.

W. Hentrich S. J.

Hochstetter, E., Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 180 S.) Berlin 1927, W. de Gruyter. M 10.—; geb. M 12.—

Bei der entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung des Ockhamismus für die neuere Philosophie ist eine streng historische Untersuchung der Metaphysik und Erkenntnislehre Ockhams, wie sie H. bietet, sehr zu begrüßen. Nach einem Kapitel „Zur Quellenfrage“, das zur Chronologie der Schriften Ockhams Beachtenswertes enthält, entwickelt H. die metaphysischen Voraussetzungen, in denen die ganze Philosophie Ockhams wurzelt und durch die erst seine Erkenntnislehre, sein Konzeptualismus, verständlich wird.

Ockham knüpft an die voluntaristische Gottesidee des Duns Scotus und die dadurch bestimmte Kontingenz des Weltgeschehens an. Er bildet hier den Übergang von Scotus zu Descartes, der sogar das innerlich Mögliche und damit die Widerspruchsfreiheit vom absoluten göttlichen Willen abhängig macht. Der entscheidende Zug der Philosophie Ockhams liegt aber nicht in diesem Voluntarismus, sondern darin, daß er nur in den aller rationalen Formungen und Beziehungen zueinander entkleideten empirischen Einzeldingen das dem erkennenden Menschen allein Gegebene sieht, woraus unser gesamtes Wissen entwickelt werden muß. Hierin unterscheidet sich Ockham wesentlich von Scotus. Ockham begründet diesen Ausgangspunkt seiner gesamten Philosophie damit, daß bei der Annahme eines „universale in re“ dieses selbst notgedrungen entweder zu einem Teil des Einzeldinges oder mit ihm identisch und dementsprechend in beiden Fällen schlechthin singular wird. Von hier aus wird gleich die Grundeinteilung der Erkenntnis in intuitive und abstraktive verständlich. Äußerlich liegt eine Anknüpfung an Scotus vor. Ähnlich wie bei Aristoteles ist nach diesem das Fundament unserer Erkenntnis die Wahrnehmung der sinnfälligen Einzeldinge. Die intellektuelle Wahrnehmung unterscheidet sich aber von der sinnlichen dadurch, daß der Intellekt im empirisch gegebenen Einzelding die überindividuelle „Natur“, das allgemeine Wesen, erkennt. Das muß natürlich Ockham von seiner philosophischen Grundauffassung aus leugnen. Bei ihm unterscheidet sich die intellektuelle Wahrnehmung von der sinnlichen inhaltlich gar nicht. Gleichwohl hat sie in seinem System ganz grundlegende Bedeutung. Da nämlich seine neue Wirklichkeitsauffassung das individuelle Einzelding zum Mittelpunkt des Erkennens macht und zugleich durch Entfernung aller überindividuellen Einlagerungen jeder rationale Zusammenhang zerrissen wird,

ist zunächst der Anschluß der Vernunftkenntnis an das Objektive verloren gegangen. Es muß also ein unmittelbares intellektuelles Erfassen desselben angenommen werden, auf dem dann als Basis, anders als bei Scotus, die abstrakte Erkenntnis ihrer objektiven Gültigkeit nach gegründet werden kann.

Diese abstrakte Erkenntnis umfaßt die intellektuellen Vorstellungen, Begriffe und Urteile. Die Vorstellung abstrahiert von der Existenz oder Nichtexistenz und den sonstigen akzidentellen Merkmalen eines Objektes, während der Begriff im allgemeinen als eine Abstraktion gemeinsamer Bestandteile von mehreren Einzeldingen charakterisiert wird. Die Lehre von den Begriffen bildet das Kernstück in der ockhamistischen Erkenntnislehre. Mit der Umschichtung der Objektwelt, mit der Ausmerzung der allgemeinen Ideen aus dem Bereich des — irgendwie — objektiv Gegebenen hatte die gesamte Begriffserkenntnis zunächst ihren Gegenstand verloren. Sie hing in der Luft. Nicht nur die Frage der Möglichkeit ihrer Geltung war offen, sondern auch ihre spezifische Form war problematisch geworden. Beides forderte neue Aufhellung. Ockhams Lösungen schwanken, bis seine Gedanken sich in einer Richtung entwickelten, die aber — wie sein ganzes philosophisches Werk — nicht zum Abschluß gekommen ist.

Anfangs hielt Ockham noch eine realistische Lösung des Begriffsproblems für möglich, bis sich allmählich seine Signifikationstheorie und Suppositionenlogik entwickelte. Diese kann also nicht als der eigentliche „Schlüssel“ zum ockhamistischen System angesehen werden, wie es Hermelink im Anschluß an Prantl behauptet hat, sondern ist die konsequente Entwicklung des oben gezeichneten ockhamistischen Grundgedankens. Der Begriff als psychischer Inhalt („Fictum“) — als psychische Qualität — als subjektiver Erkenntnisakt, sei es als singularer Akt, sei es seiner Intention nach — das sind die Möglichkeiten, die Ockham ins Auge faßt. Der letztgenannten Auffassung gibt er den Vorzug. Der Begriff ist eine „intellectio confusa“, die eine Vielheit von Objekten hat, nämlich alle die Dinge, denen er durch irgend eine Art von Verähnlichung ähnlicher ist als den übrigen. Aus dem Wechsel der Assimilation erklärt sich die wechselnde inhaltliche Bestimmtheit der Begriffe und aus dem Grade der Assimilation ihr größerer oder geringerer Umfang.

Wie entstehen diese Begriffe? Ockham verwirft jede „Species“-Theorie. Der Intellekt ist völlig passiv. Der Begriff ist kein Produkt intellektueller Spontaneität, sondern gleichsam nur das Echo früherer (innerer oder äußerer) Wahrnehmungen. Unsere verschiedenen Erkenntnisarten werden mit den Objekten nur durch die Kette kausaler Folgen verknüpft. Dadurch erklärt sich auch die Art der Ähnlichkeit eines Begriffes mit seinen Objekten. Da der Begriff lediglich die Wirkung des Objektes ist, so werden in einem wahren Urteil zwei tatsächliche oder mögliche Wirkungen derselben Ursache voneinander ausgesagt. Die Verähnlichung besteht einzig in einem reinen Zeichenverhältnis zwischen Begriff und Objekt. Ockham veranschaulicht es mit dem Beispiel des Sextus Empiricus vom Rauch und Feuer. Diese Signifikationstheorie bezeichnet den Höhepunkt der ockhamistischen Erkenntnislehre. Durch sie sucht er den gemäßigten Realismus, wie er uns bei den Vätern und großen Scholastikern entgegentritt, zu ersetzen. Die Suppositionstheorie dagegen ist eine sekundäre, logische Hypothese, die Ockham aufgriff in Konsequenz des Signifikationsgedankens, mit dem die traditionellen Inhärenz- oder Identitätstheorien des Urteils unvereinbar waren. Sie bietet diejenige Formel für das logische Verhältnis von Urteilsgliedern zueinander, die deren Zeichenbeziehung zu realen Objekten korrespondiert, in der Wendung: „Subjekt und Prädikat eines Urteils supponieren für den gleichen Gegenstand.“

Es erhebt sich nun die wichtigste Frage. Ockhams Erkenntnistheorie ruht ausschließlich auf der Objektkausalität und damit auf der Gültig-

keit des Kausalprinzips. Wie läßt sich diese Gültigkeit vom konzeptualistischen Standpunkte noch aufrecht erhalten? H. sucht im Gegensatz zu der These, daß „Ockhams Zweifel an der Gültigkeit des Kausalprinzips eine ganz unleugbare Tatsache“ sei (Manser), darzutun, daß Ockham an diesem Prinzip nie gezweifelt hat. Doch scheint er uns dabei nicht genügend den Unterschied zu beachten zwischen dem metaphysisch notwendigen Kausalgesetz: „Jedes Entstehen fordert eine Ursache“, oder in allgemeinerer Form: „Alles, was sich als kontingent erweist, fordert eine Ursache“, und dem nur auf Induktion beruhenden und wie diese nur für den Erfahrungsbereich geltenden Kausalprinzip: „Alles Geschehen ist gesetzmäßig (kausal) verknüpft.“ Daß Ockham das allgemeingültige metaphysische Kausalgesetz uneingeschränkt anerkannt hat, dafür scheint uns H. den Beweis nicht erbracht zu haben. Er selbst gesteht zu, Ockham leugne den Satz, daß jedes „ens“ Wirkursache oder Wirkung einer solchen sei. Das ist aber bei Anerkennung der Schöpfung mit dem Kausalgesetz unvereinbar. Unbegründet ist die Behauptung, daß sich auch nach Thomas das Kausalgesetz nicht als „propositio per se nota“ erweisen lasse. Die Gottesbeweise des Aquinaten liefern den schlagenden Gegenbeweis. Wie Ockham zum Begriff der Kausalität überhaupt kommt, bleibt nach H. völlig dunkel. Der einzige Weg, eine Kausalbeziehung „in concreto“ zu erkennen, ist nur empiristisch möglich; ein logisch-demonstrativer Beweis ist nicht zu führen. Dazu kommt, daß nach Ockham eine Kausalbeziehung nur zwischen zwei gegebenen Tatsachen erkannt werden kann, also nur, wenn Ursache und Wirkung empirisch gegeben sind. Niemals kann nach ihm aus der Kenntnis der Wirkung eine singulär bestimmte Ursache erkannt werden, wie überhaupt — in völliger Verkennung des Wesens der Relationen — eine distinkte Erkenntnis eines Objektes in einem andern nicht einmal in der unmittelbar angeschauten Wesenheit Gottes möglich sei. Wie soll dann noch das Dasein Gottes aus der Welt als Schöpfung Gottes erkennbar sein? Endlich ist die Allgemeingültigkeit und metaphysische Notwendigkeit des Kausalgesetzes mit der Kontingenzauffassung Ockhams schwer zu vereinigen. Dagegen hat er, wie H. mit Recht hervorhebt, für die wissenschaftliche Erkenntnis und Anwendbarkeit des empirischen Kausalprinzips Beachtenswertes geleistet und die induktive Methode der neueren Naturwissenschaften theoretisch vorbereitet.

Im letzten Kapitel wirft H. die Frage auf: „Ist im System Ockhams die Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften sichergestellt?“ Er beantwortet sie im Gegensatz zu Werner und Hermelink bejahend. Dies erscheint uns nicht zutreffend, was wir in anderem Zusammenhange eingehender dartun werden. Der Wert der Untersuchungen H.s als einer exakt-historischen Forscherarbeit bleibt dadurch unberührt.

Fr. M. Sladeczek S. J.

Spearman, C., *The Abilities of Man. Their Nature and Measurement.* 8° (VIII u. 415 u. xxxiii) London 1927, Macmillan) S. 16.—

Bekanntlich hat Kant einst der Psychologie ein böses Horoskop gestellt; sie könne nie eine wahre Wissenschaft werden, weil sie keine Mathematik benutzen könne. Kant war glücklicherweise auch hier kein Prophet. Nach ihm wurden schon drei Versuche im größten Stil unternommen, die Psychologie auf Grund der Mathematik zu einer exakten Wissenschaft zu machen, mit wachsendem Erfolg. Die Ironie des Schicksals wollte, daß schon gleich sein unmittelbarer Nachfolger, Herbart, den ersten Versuch unternahm; leider beruhen seine Grundformen nicht auf sorgfältigen Beobachtungen, sondern auf gewissen wahrscheinlich klingenden apriorischen Erwägungen. Einen wirklichen Erfolg hatte schon der nächste große Versuch, die Psychophysik Fechners; ihr Mangel war der entgegengesetzte: