

# Aufsätze und Bücher

## 1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik

1. Speß, Alexander, *Summarium Philosophiae Christianae in usum Cursus philosophici unius anni necnon plurium annorum ad modum Repetitorii*. kl. 8° (VIII u. 371 S.) Taurini 1928, Marietti. L 12.50. — Das Werk will ein geeignetes Handbuch für den einjährigen philosophischen Kurs sein. Bei der Auswahl des Stoffes zog der Verfasser die apologetisch wichtigen und für die Theologie grundlegenden Wahrheiten vor, suchte dabei aber auch immer die leitenden Gedanken der scholastischen Philosophie herauszuarbeiten. Im großen und ganzen hatte der Verfasser hierbei eine recht glückliche Hand. Der Grundcharakter des Buches ist treu scholastisch, nicht aber streng thomistisch. Die Doktrin wird solid und in ausreichender Weise vorgelegt mit aner kennenswerter Berücksichtigung der neueren Forschungen und der modernen Gegner. Die Beweisführung ist im allgemeinen überzeugend; doch scheinen manche Argumente, besonders in der Kritik, nicht die nötige Durchschlagskraft zu haben. So ist es wohl unhaltbar, daß die Lokalisation der Akte und die Ausdehnung des eigenen Körpers durch ein „*testimonium conscientiae*“ erfaßt werden (vgl. Fröbes, *Psych. sensitiva*). Das neue Summarium wird ausgezeichnet seinen Zweck erfüllen. Lotz.

2. Masnovo, A., *Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica: RivFilNeoscol 20 (1928) 123—127. — Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica: ebd. 145—178.* — Gegen De Wulf, der das Wesen der Scholastik in einem gewissen Gemeingut von Thesen sieht, behauptet Sassen, die scholastische Philosophie sei nur von außen durch ihre Übereinstimmung mit dem Glauben zu kennzeichnen. M. meint, das äußere Kriterium Sassens sei zwar richtig, aber ungenügend, mit De Wulf sei ein inneres Kriterium zu suchen, nur sei das von ihm aufgestellte noch nicht innerlich genug. Scholastisch seien jene philosophischen Strömungen, die aus innerster Kraft eine Lebensauffassung bieten, die zu der christlichen hinführt. — Keine der vortragenen Ansichten scheint ganz befriedigend zu sein. L.

3. Zamboni, G., *Possibilità e legittimità della gnoseologia pura studiata in rapporto con la filosofia, la psicologia comune e la psicologia pura: RivFilNeoscol 20 (1928) 199—228.* — Der Rationalismus sucht immer wieder die Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen von der Erfahrung des Einzelnen und Zufälligen loszulösen. Eine wahre Versöhnung wird nur dann zu erzielen sein, wenn wir das spontane und das wissenschaftliche Erkennen analysieren und bis zu ihren ursprünglichen Grundlagen vordringen. So finden wir die ersten und unmittelbarsten Erkenntnisse, die noch keine anderen voraussetzen. Mit diesen beschäftigen sich zwei Wissenschaften, die reine Psychologie, die mehr die subjektive Seite, und die reine Gnoseologie, die mehr die objektive Seite betrachtet. Diese letztere muß die unmittelbaren Gegebenheiten herauschälen. Hierbei wird sich auch die kritische Frage lösen; denn mit der Geltung der Fundamente ist auch die der anderen Erkenntnisse entschieden. Es eröffnet sich vor uns eine Fundamentalwissenschaft, die allen anderen Wissenschaften vorangeht, und die alle anderen voraussetzen müssen; ihr Programm sucht der Verfasser zu umschreiben. — Zumal in methodischer Hinsicht, wenn auch nicht inhaltlich, erinnert die neue Wissenschaft an die Bestrebungen der modernen Phänomenologie. L.

4. Rivaud, A., *Études platoniciennes*: RevHistPh 2 (1928) 1—26. — Man ist sich heute darüber einig, daß ein tieferes Verständnis des Platonismus in weitem Maße auf einer exakten Kenntnis der wissenschaftlichen Theorien und Methoden Platons beruht. R. hat das große Verdienst, hier ganz neue Gesichtspunkte geboten zu haben, zumal in seiner neuen Hypothese über die Bedeutung der astronomischen Lehren in der Respublica und dem Timäus. Plato soll einen Apparat gehabt haben, an dem die Bewegungen der Sternbilder dargestellt werden konnten; nur so lasse seine bisher unverständliche Terminologie sich erklären. De Blic.

5. Hippel, Ernst v., *Der Sinn des Staates und die Lehre von den Staatsformen bei Platon* (F. M. Päd. Mag. H. 1165). 8° (22 S.) Langensalza 1927, Beyer. M — 60. — Gegenüber der naturalistischen Soziologie (Gumpłowicz u. a.) und der „wertfreien“ Wissenschaft (Max Weber) suchen wir nach H. wieder Wert und Norm des Staates. Das bleibende Vorbild für dieses Streben, wenn auch nicht seine Erfüllung, bietet Platon, dessen Werke über den Staat, den Staatsmann, die Gesetze in ihrem Bedeutsamsten geschildert werden. H. schreibt der Idee des Guten bei Platon „schöpferische Macht“ zu; sie ist „gleichsam Gottheit“, „Sinn und Ursprung, Sein und Wert zugleich“ (10). — Diese Auffassung der platonischen Ideen würde die augustinische Deutung der „rationes aeternae“ in Gott schon bei Platon im wesentlichen finden. Gemmel.

6. Gilson, E., *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*: ArchHistDoctr LittMA 2 (1928) 5—24. — G. weist in dieser ungemein anregenden Arbeit entgegen der herrschenden Auffassung nach, daß „De mundi universitate“ des Bernardus Silvestris trotz der humanistisch-heidnischen Gewandung im Grunde christlich sein will. Es ist eine Erklärung des Sechstageswerkes unter dem Einfluß des Chalcidiuskommentars zu Timäus. Der Nous ist identisch mit dem Verbum. Die platonische Weltseele hält Bernardus mit der Schule von Chartres. Es ist eine endliche Substanz, die von Gott ausgeht und überall in der Welt zugegen ist und einfließt. Unter ihr steht die Natur, welche die Körper hervorbringt. G. betont, daß die Scheidung zwischen jenen unchristlichen Elementen, die nur zur Dekoration dienen, und jenen, an die Bernardus glaubte, sehr schwer sei. B. will die Tatsachen des Hexaëmeron durch die Physik des Plato erklären. Dabei verschwindet die christliche Theologie nicht selten unter der allegorisch-heidnischen Einkleidung. Pelster.

7. Lampen, W., *De Fr. Richardo Rufo Cornubiensi O. F. M.*: Arch FrancHist 21 (1928) 403—406. — L. gibt zunächst eine Übersicht über Arbeiten der letzten Jahre, die den englischen Franziskaner Richard von Cornwall zum Gegenstand haben, um alsdann auf Zitate aus dem Meteorologiekommentar eines Richardus Rufus einzugehen, die in den „Proprietates rerum“ enthalten sind. Ob dieser Rufus allerdings Richard von Cornwall ist, bleibt recht zweifelhaft; denn das Buch des Bartholomaeus Anglicus ist allem Anschein nach bereits vor 1240 verfaßt, während der Franziskanertheologe Richardus Rufus erst um 1250 schrieb. Zudem hatte Richard eine augustinisch-theologische Richtung. L. möchte die in S. 74 der Bibliotheca Vaticana enthaltene „Abbreviatio“ des ersten und zweiten Buches der Sentenzenerklärung des hl. Bonaventura — den Schwesterkodex mit dem dritten und vierten Buche konnte ich noch in Assisi feststellen — für Richard in Anspruch nehmen. Ganz unmöglich ist dies nicht. Eine bedeutende Schwierigkeit liegt aber darin, daß sich Richard in dem zweifellos echten Oxforder Kommentar als ganz hervorragenden selbständigen Theologen verrät, während der Verfasser der Abkürzung fast nur Kompilator ist. P.

8. Lampen, W., *Die theologischen Ausgaben des Bonaventurakollegs zu Quaracchi*: FranzStud 14 (1927) 339—345. — L. gibt eine wirklich nützliche Zusammenstellung der Ausgaben, die der Tätigkeit des Bona-

venturakollegs zu danken sind. Bei wichtigeren Werken wird auch über deren Aufnahme berichtet. P.

9. Vogt, B., *The Franciscan School: Proceedings of the Third Annual Meeting of the American Catholic Philosophical Association*. gr. 8<sup>o</sup> (130 S.) Holy Cross College, Worcester (Mass.) 1927, 113—130. — In dieser Übersicht über die Franziskanerschule des 13. und 14. Jahrhunderts werden die Grundlinien des franziskanischen Augustinismus bei den Hauptvertretern der Schule nachgewiesen. Außerdem bietet V. eine kurze treffende Charakteristik des Scotus. Mit vollem Recht betont er, daß die Franziskanerschule, Augustinismus und Scotismus, der heutigen Philosophie — ich möchte hinzufügen: und mehr noch der Theologie — manche unvergängliche Werte zu bieten haben. Ob nun gerade Alexander von Hales den ersten Versuch machte, die aristotelische Philosophie auf die Theologie anzuwenden, ist doch sehr zweifelhaft. Man könnte das gleiche von Wilhelm von Auvergne, Philipp von Grève und andern sagen. Wenn man früher vielleicht das Revolutionäre bei Scotus übertrieben hat, so scheint heute die Gefahr zu bestehen, das Traditionelle auf Kosten der genialen Selbständigkeit und unerbittlichen Kritik zu stark zu betonen. P.

10. Lottin, O., *Les définitions du libre arbitre au XII<sup>e</sup> siècle*: Rev Thom 32 (1927) 104—120 214—230. — Die scholastische Spekulation beginnt mit drei Definitionen der Freiheit, der augustinischen: „libertas arbitrii est posse peccare et non peccare“, der boëthianischen: „liberum de voluntate iudicium“, und jener Anselms: „potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem“. Außerdem steht die Frage über die Freiheit in den verschiedenen Stadien der Natur zur Erörterung. Anselm erkennt die zu große Beschränktheit der augustinischen Definition und gibt seine eigene aus dem Ziel der Freiheit. Abälard greift die „philosophische“ Erklärung des Boëthius auf und betont stark das Vernunftelement, während Bernhard die Freiheit in den consensus des Willens verlegt. Damit ist die spätere Frage nach dem Verhältnis der Wesenselemente im Keim gegeben. Hugo von St. Viktor, der im Grund wohl Bernhard nahesteht, betont wie später die Nominalisten, daß das Objekt der Freiheit nur das „futurum contingens“ sei. Das theologische Element — Freiheit und Gnade — tritt besonders in den „Sententiae divinitatis“ hervor: „aptitudo rationalis voluntatis, qua potest malum gratia deserente, bonum non nisi gratia operante.“ Lombardus sammelt und überliefert. Robert von Melun erörtert als erster eingehend die verschiedenen Probleme. Er verwirft Augustin und Hugo auch in der Frage des Objekts, folgt Anselm und Abälard-Boëthius und beleuchtet das Verhältnis zwischen Vernunfturteil und moralisch-schlechtem Akt. Das 12. Jahrhundert hat das Problem erfaßt, die Fragen: Notwendigkeit und Freiheit, Gnade und Freiheit gestellt. Im übrigen ist noch alles in Gärung. Dies sind die Ergebnisse der wichtigen Arbeit. Inwiefern aus den Texten nur eine „libertas a coactione“ folgen soll, ist mir nicht klar geworden. Erwünscht wäre es auch, wenn die Ansätze zu späterer Linienführung mehr hervorgehoben würden. P.

11. Lottin, O., *La théorie du libre arbitre pendant le premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle*: Rev Thom 32 (1927) 350—382. — L. verfolgt die Entwicklung von Praepositinus bis auf Hugo von St. Cher. Auch in dieser Periode ist der Fortschritt langsam und keineswegs geradlinig. Praepositinus verlegt das „liberum arbitrium“ hauptsächlich in die Vernunft, ohne jedoch den Willen ganz auszuschließen. Für ihn und alle Folgenden wäre auch zu beachten, daß Verstand und Wille keine real verschiedenen Fähigkeiten sind und daß „ratio“ oft = „vernünftige Seele“ ist. An Praepositinus schließen sich an Wilhelm von Auxerre, Roland von Cremona und auch Hugo von St. Cher. Der Verfasser von Cod. Paris. 14556 aus der Langton-Schule leugnet, daß im niederen Strebevermögen Freiheit wohnt, die er Verstand und Wille vorbehält. Er bringt zuerst das „liberum

arbitrium“ in Beziehung zu der „ratio superior“, der Synderese. Andere, wie Gottfried von Poitiers, Wilhelm von Auxerre, gestehen der Synderese die Führung zu, während Roland, der eine höhere und niedere Freiheit unterscheidet, die höhere der Synderese gleichsetzt. Die Unterscheidung „*facultas*“ = „*facilitas*“ und „*facultas*“ = „*potentia*“ bereitet eine weitere Entwicklung vor. Die Definitionen Anselms und auch Bernhards treten stark zurück; das rationale Moment scheint in dieser Zeit überbetont. — Die Arbeit ist auch deshalb wertvoll, weil sie manche literarische Zusammenhänge enthüllt. P.

12. Lottin, O., *La Synderèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin*: *RevNéo-scolPh* 30 (1928) 18—45. — L. bringt seine verdienstvollen Untersuchungen über die Synderesis im Zeitalter der beginnenden Hochscholastik mit einer Darstellung der Lehrpunkte bei Albertus M. und Thomas von Aquin zum Abschluß. Für Albert weist er nach, daß er nicht Alexander von Hales, wohl aber den Kanzler Philipp von Paris ausgiebig benützt. Der hl. Thomas hat unsere Frage dreimal behandelt, im Sentenzenkommentar (I. 2, dist. 2, q. 2, art. 3.), *De veritate* q. 16 und in der *Summa theol.* (I, q. 79, art. 12). L. vermag eine Entwicklungslinie aufzuweisen, die eine immer klarere Trennung des Aquinaten von seinem Lehrer bedeutet. Im Sentenzenkommentar setzt er sich mit sichtlicher Ehrerbietung mit der traditionellen Lehre auseinander, daß die Synderesis eine „*potentia cum habitu*“ sei. Die vermittelnde Tendenz wirkt auch noch in „*De veritate*“ nach. In seiner letzten Behandlung entscheidet er sich unter dem zweifellosen Einfluß des Peter von Tarantasia endgültig für die These, daß die Synderesis keine „*potentia*“, sondern nur ein „*habitus*“ sei. Schuster.

13. Grabmann, M., *Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben*: *ZKathTh* 52 (1928) 153—182 313—356. — Die auch in Buchform erschienene Abhandlung enthält zumal über Alberts Persönlichkeit und sein Nachwirken eine Fülle neuer Erkenntnisse und wertvollster Einzelbemerkungen. Im ersten Teil zeichnet G. die Beziehungen des größten deutschen Scholastikers zu Köln und zu seiner deutschen Heimat. Alberts schriftstellerische Tätigkeit erscheint auf Grund der zahlreichen *Inedita*, von denen G. neue Beispiele aus dem Gebiete der Mathematik bringt, noch bedeutender. G. weist gegenüber neueren Urteilen nach, daß die Allgemeinheit des Wissens in Albert mit großer Selbständigkeit des Denkens verbunden war. Hier, ebenso wie für die Theologie Alberts liegt noch ein weites Feld der Forschung offen. — Im zweiten Teil wird in erster Linie der Einfluß Alberts auf die Mystik und Scholastik, zumal in deutschen Ländern, erschlossen. G. weist Beziehungen der größten Mystiker zu der Schrift „*De eucharistia*“ und den Dionysiusserklärungen auf. In dem Abschnitt über Albert und die deutsche Scholastik hebt er besonders die über die Kölner Albertistenschule beigebrachten Mitteilungen hervor. Die Fülle von handschriftlichen Notizen, wertvollen Literaturnachweisen und neuen Ergebnissen machen die Arbeit, die sich auch an weitere Kreise richtet, für den Albertusforscher unentbehrlich. — Einige wenige Berichtigungen und Ergänzungen seien kurz angefügt. Die Theorie, nach der Albert von Orlamünde Verfasser der „*Philosophia pauperum*“ wäre, ist durch die Mitteilungen Birkenmajers (*PhJb* 37 [1924] 270—272) stark erschüttert. Bei derselben Gelegenheit hat Birkenmajer gegen mich nachgewiesen, daß „*De forma resultante in speculo*“ und „*De potentiis animae*“ gedruckt vorliegen. Auch Johannes von Kastl als Verfasser von „*De adhaerendo Deo*“ ist sehr fraglich geworden (R. v. Frenzt, *Schol* 2 [1927] 79 ff.). Dagegen glaube ich den in der Parmenser Thomasausgabe gedruckten Genesiskommentar und ebenso die dort enthaltene Schrift „*De adventu antichristi*“ als Eigentum Alberts bezeichnen zu können. Sein Einfluß auf die neuplatonische Schule in Deutschland ist zweifellos; ebenso

bei ihm wie bei Thomas ein neuplatonischer Einschlag in der Gotteslehre. Wieweit aber der Neuplatonismus bei Albert geht, bleibt eine offene Frage, deren Lösung viel Umsicht erfordert. Mit größter Behutsamkeit ist jedenfalls Alberts eigene Meinung aus der Schrift „De causis et processu mundi“ zu eruieren. So wird er z. B. allgemein als Anhänger der neuplatonischen Lichtmetaphysik hingestellt. In Wirklichkeit lehnt er sie als „pessimus error“, die Gründe als „phantasiae, figmenta, fabulae“ ab (De animal. I. 20, tr. 1; vgl. Summa theol. I. 1, q. 74 ad 5). Albert setzt die Intelligenzenlehre bis in alle Einzelheiten auseinander, und trotzdem leugnet er, daß die Engel die Intelligenzen des Neuplatonismus seien (De causis et proc. univ. I. 2, tr. 5, cap. 24; cf. I. 2, tr. 2, cap. 1). Ausschlaggebend ist bei ihm nicht der Philosophiehistoriker, der sich mit Liebe in die verschiedenen Ansichten und ihre Begründung hineindenkt, sondern der Theologe, der an die Tradition gebunden ist.

14. Schwendinger, F., O. F. M., Die Erkenntnis in den ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura: FranzStud 15 (1928) 69—95. — Der vorliegende Artikel bringt nur die erkenntnispsychologische Grundlegung. Auf Grund eigener sorgfältiger Nachprüfung der bisherigen Forschung werden behandelt: das Erkennen im allgemeinen; das intuitive Erkennen, das auf die eigenen Akte geht, wonach die Seele eher sich selbst erkennt als alles andere; das begriffliche Erkennen der Sinnendinge, worin Bonaventura den Peripatetikern folgt, obwohl der „intellectus agens“ weniger gut in sein System paßt; das begriffliche Erfassen der Inhalte der Intuitionen; endlich die höchsten Denkhäbitus, die obersten Prinzipien der „scientia“ und „conscientia“, die über dem Verstand und der Seele stehen.

15. S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia genuina quidem nec non spuria melioris notae debito ordine collecta cura et studio R. P. Petri Mandonnet. 8<sup>o</sup> (5 Bde.) Parisii 1927, P. Lethielleux. — Der Neudruck der Opuscula ist sehr zu begrüßen. Ein guter Gedanke war es, die wichtigen Kommentare zu „De causis“, zu „De hebdomadibus“ und „De trinitate“ des Boethius beizufügen. Außerdem ist zur römischen Ausgabe hinzugekommen: „Declaratio 108 dubiorum“, „Epistola ad Bernardum Cassinensem“, zwei „Commendationes sacrae scripturae“, das Gutachten der Pariser Magistri „De secreto“, die „Epistola de modo studendi“ und die „Piae preces“. Weniger befriedigt die Durchführung der Einteilung in Opera genuina, vix dubia, spuria. Solange in Gelehrtenkreisen noch ernste Meinungsverschiedenheiten bestehen, sollte man Hypothesen nicht popularisieren. Bei verschiedenen Opuscula, die M. einfach als unecht verwirft, ist noch keine Klärung erreicht, obgleich ich gern zugebe, daß bei einigen die Wagschale sich mehr zur Seite M.s neigt. Warum wird „De differentia verbi divini et humani“ einfachhin unter die unechten Schriften gesetzt? Es ist doch aus dem Johanneskommentar genommen. Die von M. überhaupt nicht aufgenommene Schrift „De quod est et quo est“ (I. 1, d. 8, q. 5. a. 2) kommt schon in Cod. Basil. F. IV 18 (saec. 13) als „tractatus Thome de Aquino“ vor. In der gleichen Hs. findet sich ein Kapitel „De differentia essencie, subsistencie, substancie“ als selbständiges Stück, das aus I. 1, d. 23, q. 1, a. 1 entnommen ist. Cod. B. VII 9 (saec. 13) der gleichen Bibliothek enthält ein Bruchstück mit dem Initium: „Scribitur a Philosopho in libro de motibus animalium“, in welchem der Verfasser sich als Urheber der Schrift „De motu cordis“ bekennt. Vielleicht war diese Schrift Veranlassung, daß Thomas im Katalog des Logotheten als Verfasser eines Kommentars zu „De motibus animalium“ genannt wird. — Andererseits ist zu bedauern, daß der von I. 2, c. 4 an offensichtlich unechte Teil von „De regimine principum“ ohne weiteres unter die sicher echten Schriften aufgenommen wurde. Über die Einleitung Mandonnets vgl. Schol 3 (1928) 444.

Pelster.

16. Synave, P., *Le catalogue officiel des œuvres de S. Thomas d'Aquin, critique-origine-valeur*: ArchHistDoctrLittMA 3 (1928) 25—103. — Durch Mandonnet ist seit 1910 der Katalog des Bartholomäus von Capua in den Mittelpunkt des Interesses getreten. S. untersucht zuerst den Text der einzigen uns erhaltenen Hs. an sich und vergleicht ihn dann mit dem verwandten Text des Mailänder Katalogs, der Listen des Nikolaus Trivet und des Jakobus della Lana. Die wichtigsten Ergebnisse sind etwa folgende: Der Mailänder Katalog und jener des Trivet stammen nicht vom Logotheten ab; alle drei gehen vielmehr auf einen Urkatalog zurück, dem der Mailänder und Trivet näher stehen als der Logothet. S. sucht diesen Urkatalog wiederherzustellen. Verfasser ist nicht Rainald von Piperno, sondern ein Pariser Dominikaner, der um 1279 schrieb. Dem Werte nach steht diese Grundlage an erster Stelle. Alle in ihr enthaltenen Schriften sind zweifellos echt; aber aus der Tatsache der Nichterwähnung läßt sich durchaus nicht ohne weiteres auf die Unechtheit einer Schrift schließen. — Diese Ergebnisse sind (abgesehen von der Datierung 1279) sämtlich Thesen, die in dem einen oder andern wesentlichen Punkte Grabmann seit 1911 (ThRev 10, 397 f.) und ich seit 1917 (ZKathTh 41, 820—832; Bibl 4 [1923] 11 f.; 5 [1924] 71 f.; Greg 8 [1927] 509 f.) gegen Mandonnet und S. mit wachsender Klarheit und Bestimmtheit vertreten haben. Der Leser des Artikels erfährt hiervon nichts. — Von Einzelheiten seien erwähnt: Die „Expositio super quatuor evangelia ad litteram“ verdankt einem Lesefehler ihren Ursprung. Der Name des eines Reportator der „Lectura super Matheum“ ist Leodegar von Besançon. Gestützt auf einen „peremptorischen“ Grund — zwei Florentiner Hss. haben zum Schluß nur den Namen des Leodegar — verwirft S. das Zeugnis des Logotheten und des Trivet, nach denen Fr. Petrus de Andria und „quidam secularis“ die *recollectores* sind; wohl ganz zu Unrecht. Denn der Stamser Katalog kennt nur die ersten 15 Kapitel, an deren Schluß eine Bruchstelle erscheint (vgl. hierüber sowie über die Echtheit und die Datierung nach 1264 — nicht 1256—1259, wie S. will — Bibl 4 [1923] 300—311). Es gab also von altersher zwei Teile. Die Florentiner Unterschrift ist völlig erklärt, wenn der letzte Teil von Leodegar stammt. — Um die Verwirrung an einzelnen Stellen des Mailänder Katalogs zu erklären, macht S. die Hypothese, daß in der Vorlage zuerst die oberen Ränder der Spalten zweier innerer Blattseiten und darauf in derselben Reihenfolge die unteren Ränder beschrieben waren, daß aber der Abschreiber anstatt von links nach rechts von oben nach unten gelesen habe. Diese Erklärung scheint recht ansprechend; sie erklärt auch gut die obere Reihe, zugleich aber schafft sie neue Schwierigkeiten. Warum geht der Abschreiber anstatt nach unten auf die „neue“ Seite? Warum waren auf der zweiten Seite nicht eine Spalte, sondern gleich zwei zum Teil unbenutzt? Vor allem aber muß S. auf den unteren Blatt-rändern eine andere Anordnung annehmen, als sie Trivet, Lana und Bartholomäus fordern. Warum ferner „*Compilatio theologie*“ und nicht „*De fide et spe*“ der ursprüngliche Titel des *Compendium theologie* gewesen und warum es nicht im ursprünglichen Katalog auf die Boëthiuskommentare gefolgt sein soll, ist mir unerfindlich, da doch sowohl der Mailänder Katalog als der Logothet ausdrücklich für die erste Stellung zeugen. Auch Cod. Ottob. 198 bringt das Werk in Verbindung mit dieser Gruppe. Ebenso finde ich für die Datierung des Katalogs nach 1279 nicht die Spur eines Beweises. Der Titel „*ad magistrum ordinis*“ unter Auslassung des Namens Johannes von Vercelli läßt sich völlig ungezwungen erklären, auch wenn Johannes bereits gestorben war. Schon das Streben nach Kürze ist ein genügender Grund ebenso wie beim „*lector Bisuntinus*“. — Die schöne Arbeit hätte bedeutend gewonnen, wenn S. den Stützen verschiedener Einzelhypothesen nur ein Minimum von Beweiskraft zugemessen hätte.

17. Flori, Ezio, *Il trattato De regimine principum e le dottrine politiche di S. Tommaso*. 8° (106 S.) Bologna 1928, Zanichelli. L 12.— F. unternimmt den Versuch, den „ganzen“ Traktat „De regimine principum“ als unecht nachzuweisen; die Abhandlung stamme aus dem Ideenkreise des Johannes von Salisbury. Das erste Kapitel „Ab ovo“ über die Geschichte der Streitfrage mit einer sehr fleißigen Literaturangabe ist das lehrreichste, wenn auch für die historische Forschung wenig ruhmreich. Mit Ausnahme von Bellarmin, der sehr triftige Gründe gegen die Echtheit der letzten Bücher vorbringt, und von Paolo Frigerio, der zuerst auf Grund einer heute vatikanischen Hs. bemerkte, daß der von Thomas herrührende Teil nur bis l. 2, c. 4 reiche und der Rest ein Werk des Tolomeo von Lucca sei — Echart fügte das Zeugnis einiger weiterer Hss. hinzu —, bewegt man sich in Allgemeinheiten, Wiederholungen und Vermutungen. Daß F. die Frage selbst weitergeführt habe, kann ich leider nicht behaupten, so dankenswert seine Übersicht ist. Das Zeugnis der „jüngeren“ Hss., die für zwei Autoren sprechen — ich habe Cod. B. VII 9 der Universitätsbibliothek Basel (in diesem Teil noch aus dem 13. Jahrh.) gesehen, der genau an der Bruchstelle endigt und die Schrift als letztes von vier zweifellos echten Opuscula bringt —, wird mit einer Handbewegung beiseite geschoben, ebenso die äußern Zeugnisse und die innern Schwierigkeiten. Dann werden allerhand negative Argumente gesucht und Widersprüche konstruiert, weshalb der Traktat unmöglich ein Werk des hl. Thomas sei. Hier kommt es mir vor, als habe F. bisweilen die Texte nicht genügend verstanden, so z. B. wenn er behauptet (88), nach „De regimine principum“ sei der unmittelbare Zweck des Staates die Bewahrung der Einheit; wenn er einen flagranten Widerspruch zwischen l. 1, c. 3 und l. 1, c. 5 findet; wenn er aus l. 1, c. 14 eine vollendete Theokratie herausliest. So halte ich die These des Verfassers für völlig unbewiesen. — Meines Erachtens läßt sich heute Folgendes sagen: 1. Das Zeugnis der Hss. und der Kataloge für die Echtheit bis l. 2, c. 4 ist so schwerwiegend, daß nur durchaus zwingende innere Gründe ein Abweichen gestatten. Solche Gründe sind bis jetzt in keiner Weise beigebracht. 2. Der zweite Teil ist sicher nicht von Thomas. Zu den bereits vorgebrachten Beweisen füge ich noch hinzu, daß schon die Einleitung zu l. 2, c. 5 absolut nicht zu dem Vorhergehenden paßt. 3. Verfasser des letzten Teiles ist, trotz der Bedenken von De Rubeis, Tolomeo von Lucca. Wie abwegig die Verlegung in das 12. Jahrhundert oder in den Anfang des 13. Jahrhunderts ist, zeigt die fortwährende Erwähnung der ganzen Ethik und der Politik, sowie der Gebrauch der Metaphysik in der Übersetzung Moerbekes. Einzelne Unstimmigkeiten lassen sich durch die Art der Quellenbenutzung Tolomeos leicht erklären. Diese Art ist durch die Studien Schmeidlers (Neues Archiv 1908 und 1909) wohl bekannt. — Entscheidend scheinen mir für Tolomeo neben den äußern Zeugnissen die benutzten Quellen zu sprechen, die wir in der „Historia Ecclesiastica“ unter gleichem Namen wieder antreffen, vor allem aber die Art, wie er immer wieder mit den stehenden Formeln der „Historia Ecclesiastica“ zitiert: „narrant historiae“, „ut historiae tradunt, referunt“, und die Anführung der „Gesta Francorum“ des Ammonius. Unser Traktat wird aber wohl etwas älter als die „Historia Ecclesiastica“ sein und aus den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts stammen. Es bleibt die Aufgabe, die vollständige Schrift des Tolomeo wieder aufzufinden. P.

18. O'Rahilly, A., *Notes on St. Thomas. IV. De regimine principum: Irish Ecclesiastical Record* (1928) 396—410. — Im Gegensatz zu der etwas aprioristischen Studie von Flori zeigt der Verfasser an der Hand eines erdrückenden handschriftlichen Materials, daß „De regimine principum“ bis zu den Worten (l. 2, c. 4) „ut animi hominum recreentur“ eine echte Schrift des hl. Thomas ist. Besonders wertvoll ist auch die Zusammenstellung der Hss., denen ich nur den oben genannten Cod. Basil. B. VII 9 ff. 4<sup>r</sup>—12<sup>v</sup> an-

fügen kann. Auch die Tatsache, daß einige Hss. kurz vor dem letzten Absatz mit „redduntur“ endigen, und die hie und da angefügten Worte „Quia vero etc.“ werden mit Hilfe des handschriftlichen Materials vollauf erklärt.

19. Grabmann, M., Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI., † 1277) im Cod. 3314 der Biblioteca nacional zu Madrid: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 1 (1928) 166—173. — G. gibt hier vorläufige Mitteilungen über die von ihm neu aufgefundenen Schrift „De anima“ des Petrus Hispanus und einen Überblick über den Inhalt. Nicht unwichtig scheinen mir auch die Kommentare zu „De anima“, „De sensu et sensato“, „De morte et vita“ und „De somno et vigilia“. Die Überschrift „De morte et vita“ deutet an, daß es Kommentare zur älteren griechisch-lateinischen Übersetzung sind. Heißt es in der Hs. wirklich *notitia super librum etc. oder sententia? Notitia wäre ein bisher unbekannter terminus technicus.*

20. Chenu, M. D., La première diffusion du Thomisme à Oxford. Knapwell et ses „Notes“ sur les Sentences: ArchHistDoctrLittMA 3 (1928) 185—200. — Nach Ch. sind die Notabilia zu den ersten Distinktionen des Sentenzenbuches nach der Secunda secundae (1272) geschrieben, aber vor 1277, da die Pariser Verurteilung nicht erwähnt ist. Der letztere Termin scheint mir wenig begründet, da Knapwell erst 1284 Magister wurde. Wichtig ist der Nachweis, daß dieser Vorkämpfer für die Einheit der Form bereits in jüngeren Jahren zwei thomistische Grundthesen, nämlich jene vom realen Unterschied zwischen Seelenfähigkeiten und Seele und ebenso jene von der Individuation durch die Materie vertrat. Aber vom reinen Thomismus ist Knapwell doch noch ein gutes Stück entfernt, indem er im Anschluß an Kilwardby die augustinische Lehre von dem selbständigen Gedächtnis beibehält. Ebenso nimmt er mit der älteren Schule eine vom Akt irgendwie unabhängige Selbsterkenntnis an. Die Arbeit zeigt, wie der Thomismus in Oxford langsam an Boden gewann. Die These, daß Knapwell Verfasser des Correctorium „Quare detraxisti“ sei, halte ich für unbewiesen. S. 198, Abs. 5 ist *c<sup>o</sup>* zweimal sinnstörend durch *cuus* anstatt durch „*cuusmodi*“ aufgelöst.

21. Lampen, W., War Richard von Mediavilla O. F. M. Engländer?: FranzStud 15 (1928) 170—172. — Der Artikel ist eine Entgegnung auf eine Notiz im PhJb 39, 172—178 über die Herkunft des Richard von Mediavilla. Gegen meine Behauptung, alles spreche dafür, daß Richard von Geburt Engländer sei, wird geltend gemacht: 1. Die Zeugnisse von Trithemius, aus dem Leland und indirekt Bale schöpften, und des Schotten Johannes Maior hätten keinen selbständigen Wert. 2. Ich setze voraus, daß die beiden englischen Hss. mit der Bezeichnung Meneville über den Namen besser unterrichten als andere. Das sei eine *petitio principii*, da Mediavilla und Meneville gleichzeitig vorkämen; es könne auch Meneville die Übersetzung von Mediavilla sein. — Darauf ist zu sagen: 1. Trithemius und Maior haben die Behauptung doch nicht aus der Luft gegriffen; es bestand also damals eine mündliche oder schriftliche Tradition, daß Richard Engländer sei. Zudem erwähnt Maior, der hier durch nichts seine Abhängigkeit von Trithemius verrät, an gleicher Stelle 17 andere als Engländer und Oxforder. — Fitzralph wird wegen des Bischofssitzes Armagh Hibernicus genannt. — Bei allen übrigen stimmt der englische Ursprung, bei allen mit Ausnahme des Alexander läßt sich das Studium in Oxford nachweisen. Warum soll also Maior sich gerade bei Richard irren, zudem gar kein positiver Grund gegen die englische Herkunft nachgewiesen ist? In Betreff des Bale möchte ich auf Grund langjähriger Benutzung seiner „*Scriptores Britanniae*“ und seines „*Index manuscriptorum*“ bemerken, daß die angeführten Worte von Hocedez über den „*carne défroqué*“ und dessen „*langage violemment anticatholique*“ durchaus richtig sind, daß aber trotz-

dem die Arbeiten von Bale für den englischen Literarhistoriker wegen des gebotenen Materials äußerst wertvoll bleiben, wie Bale auch in unserem Falle über Leland hinaus von der Oxfordter Studienzeit Richards und von seiner auch sonst nachweisbaren Beteiligung an der Verurteilung Olivis berichtet. 2. Die Behauptung, die beiden englischen (fast sicher Oxfordter) Hss. mit Meneville seien über den Namen besser unterrichtet als die sehr zahlreichen mit Mediavilla, ist keine *petitio principii*, sondern meines Erachtens gut begründet. Denn wenn in Hss., die dem Verfasser fast gleichzeitig sind, einmal der Verfassersname in der Landessprache, das andere Mal in lateinischer Form geboten wird, so ist es historisch evident, daß der Name in der Landessprache keine Übersetzung, sondern der ursprüngliche ist und somit die Hss. mit dieser Form die besser unterrichteten sind. Wenn also unter den sehr zahlreichen Hss. mit Werken des Richard allein zwei englische (Oxfordter) Hss. den ursprünglichen Namen Meneville bringen, so ist dies ein gutes Anzeichen dafür, daß man gerade in England (Oxford) über die Herkunft Richards besonders genau unterrichtet war, und dies, obwohl Richard in Paris lehrte. Die natürliche Erklärung hierfür ist, daß Richard eben Engländer war, zumal die Tradition dasselbe sagt. Ich möchte deshalb an meiner Behauptung einstweilen festhalten: „Der ursprüngliche Name des bedeutenden Scholastikers ist jedenfalls Richard de Meneville. Alles spricht dafür, daß er Engländer von Geburt war. Ebenso ist es sehr wahrscheinlich, daß Richard ein Sproß des in Northumberland ansässigen Adelsgeschlechtes de Meneville ist.“ Die von mir offengelassene Annahme, daß Richard ein Meneville von Middleton sei, ist hin-fällig, sobald der dokumentarische Nachweis geliefert wird, daß entweder das englisch-normannische Adelsgeschlecht oder die französischen Ortschaften Meneville damals durch Mediavilla übersetzt wurden. Eines der zahlreichen Middleton erhält zum Ersatz für den verlorenen Richard den berühmten Pariser Lehrer Guillelmus de Melitona, der nachweislich auch Midliltona genannt wurde. P.

22. Lampen, W., De quibusdam Fr. Richardi de Mediavilla manuscriptis deperditis: ArchFrancHist 21 (1928) 412—415; Ders., De fama Fr. Richardi de Mediavilla apud FF. Praedicatorum: ebd. 415—418. — L. macht zumal auf das 1481 angefertigte Register der Franziskanerbibliothek in Siena aufmerksam, das eine Reihe von Hss. des Richard von Meneville verzeichnet. Der Cod. 185 (353) der Stadtbibliothek in Brügge enthält (nach den Notizen von Kardinal Ehrle) nach den *Quaestiones disputatae* des Pariser Franziskanerlehrers Petrus de Falco, die auch in Assisi sich finden, nicht den Sentenzenkommentar Richards, sondern ff. 68<sup>v</sup>—106<sup>v</sup> seine *Quaestiones disputatae*. Diese Hs. ist auch Hocedez entgangen. Im zweiten Artikel erwähnt L. das lobende Zeugnis des Johannes von Ragusa und des hl. Antonin über Richard sowie die Tatsache, daß er von Johannes Stern-gassen O. P. benutzt wurde. P.

23. Koch, J., Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters: Sonderabdruck aus dem Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur 1928 (15 S.). — K. macht als erster auf den Einfluß aufmerksam, den die jüdischen Religionsphilosophen Aven-cebrol und vor allem Maimonides auf Eckhart ausübten. Mit Avencebrol hat Eckhart die Lehre von den vier Seinsstufen gemeinsam. Außerdem beruft er sich auf ihn für die Lehre, daß Gott die „*substantia constituens essentiam omnium formarum*“ sei. Sollte hier nicht ein sehr häufig vorkommender Fehler eines Abschreibers vorliegen, so daß statt „*essentiam*“ „*esse*“ zu lesen wäre? Es handelte sich dann um die Auffassung, Gott sei das Sein aller Dinge. Eine Abhängigkeit von Maimonides stellt K. in der allegorischen Schrifterklärung fest, insbesondere beim zweiten Genesis-kommentar. Vor allem aber scheint Eckhart mit Maimonides darin über-einzustimmen, daß er die Anwendbarkeit der positiven Attribute auf Gott

leugnet. — Daß Eckhart den Gedanken von der Seinslosigkeit Gottes beibehalten habe, wie K. gegenüber Grabmann annimmt, scheint mir kaum richtig. Der Text S. 10, A. 2 sagt doch wohl das Gegenteil. Die affirmativen Attribute können nämlich nur insofern Gott beigelegt werden, als sie ein „esse“ enthalten. S. 12 wird Gott ausdrücklich ein Sein zugesprochen. Aus der Übereinstimmung mit Maimonides folgert K. dann mit Recht, daß der Artikel 23 der verurteilten Sätze durchaus auf Eckhart anwendbar ist. — Im Text ist hier (S. 12) ein störender Druckfehler unterlaufen: Vor „Deum“ ist ein Komma zu setzen, nach „videt“ ein Punkt oder Strichpunkt. In der Bulle muß schon wegen des Zusammenhanges notwendig „ponit in numerum“ gestanden haben, nicht „ponit in unum“, wie Denifle las; es ist ein terminus technicus. — Nachdem K. die Verwendung des Maimonides durch Eckhart auch in andern Punkten bewiesen hat, stellt er die Frage, inwiefern der More Nebuchim in der deutschen Mystik nachgewirkt habe. P.

24. Spettmann, Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm v. Ware: PhJb 40 (1927) 401—413; 41 (1928) 42—49. — Diese anregende und aufschlußreiche Studie über den Zeit- und Ordensgenossen des Scotus behandelt im ersten Teil Leben und Schriften Wares, im zweiten seine Anschauung über die geistige Materie und den Unterschied der geistigen Vermögen von der Seele, sowie seine Wertung des Willens. Sehr dankenswert ist die Zusammenstellung der Literatur, der Hss. und der bisherigen Forschungsergebnisse. In der in letzter Zeit etwas über Gebühr diskutierten Frage, ob Ware der Lehrer des Scotus war — zu ihrer Erörterung gab übrigens gerade Kardinal Ehrle, der hier noch als Vertreter der beherrschenden Ansicht aufgeführt wird, den Anlaß —, hält Sp. es mit einem „Non liquet“. Mir scheint, das gilt auch noch heute trotz des entrüsteten Einspruchs von Balic, der die positive Tradition noch einen Schritt weiter hinaufführen kann. Leider gibt Sp. nicht an, welche „Quodlibeta“ des Gottfried von Fontaines und welche Schriften des Ägidius angeführt werden. Für die Datierung wäre dies sehr nützlich gewesen. Aber auch so kommen wir auf etwa 1290 als „terminus post quem“. Die viel wichtigere Frage nach einer schriftlichen Abhängigkeit des Scotus von Ware ist immer noch nicht völlig eindeutig beantwortet, wenngleich für sein letztes Werk, das „Opus Oxoniense“, eine begründete Wahrscheinlichkeit der Abhängigkeit bestehen dürfte. — In der Psychologie verläßt Ware die Ordens-tradition, indem er im Anschluß an Heinrich von Gent die geistige Materie leugnet. Die Seelenvermögen sind von der Seele selbst nicht verschieden; zwischen den einzelnen Vermögen besteht aber die „distinctio formalis“. — Folgt hieraus nicht wiederum, daß nach unserem Sprachgebrauch dieser Unterschied eine „distinctio rationis cum fundamento in re“ wäre? — In der Willenslehre führt Ware anscheinend den Begriff der „voluntas speculativa“ ein. Im ganzen genommen leitet er wohl von Bonaventura über Richard von Mediavilla zur neueren Franziskanerschule hin. Die große Beliebtheit und Verbreitung der Schriften des „Inceptor“ scheint mir, wie es wohl ähnlich bei Petrus von Tarantasia und Robert Cowton der Fall ist, darauf zu gründen, daß Ware eine große Menge von Zeitfragen in schulmäßiger, kurzer Form behandelt. P.

25. Glorieux, P., Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle: ArchHistDoctrLittMA 3 (1928) 201—238. — Auch die Kenntnis der Theologen dritten Ranges ist von beträchtlichem Nutzen; sie erteilt Aufschluß über die wissenschaftliche Umwelt der großen Theologen und bietet ein Mittel, manche Lebensdaten und Einzelheiten zu bestimmen. G. hat deshalb aus Cod. 15850 der Nationalbibliothek, einer Hs. aus den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts, eine Anzahl solcher Namen des ausgehenden 13. Jahrhunderts gesammelt, die Titel der in der Hs. enthaltenen Auszüge angegeben und alles sorgfältig zusammengetragen, was

sich über ihre Lebensdaten sagen läßt. Bezüglich der Daten wäre allerdings wohl zu unterscheiden zwischen dem dokumentarisch Erhärteten und dem nur Konjunkturierten. Die wichtigsten Lehrer sind: Guido von Cluny, Johannes de Murro O. Min. (?), Petrus von St.-Omer, Nikolaus de Pressorio, Eustachius von Grandcourt und Simon von Guiberville. G. hält die Auszüge für chronologisch geordnet. Das ist eine Möglichkeit, die auch zum Teil der Wirklichkeit entsprechen mag. Mehr dürfen wir wohl kaum behaupten. Daß ein Name an verschiedenen Stellen der Hs. vorkommt, ohne daß irgendwie chronologische Anordnung vorliegt, konnte ich verschiedentlich beobachten. Wie können wir bei einem Sammler, der mehr als ein Jahrzehnt nach dem Datum der „Quodlibeta“ kompiliert, solche Sorgfalt erwarten, daß er genau die chronologische Ordnung einhält? Ferner müßte Nikolaus de Pressorio, der 1273 sein erstes Quodlibet hielt, noch 1292 ein anderes gehalten, Guido von Cluny 1287 und 1301 disputiert haben. Simon von Lens O. F. Min., der 1282 Magister war, hätte dieses Amt noch 1294 innegehabt. Das scheint mir nicht gerade für die Hypothese von G. zu sprechen. An Einzelheiten seien bemerkt: Mit welchem Recht darf ich in „Abbas S. Bernardi“ Johannes de Weerde suchen, der nie Abt war? Darf ich diesen Johannes mit dem Prediger De Verdy identifizieren? Die Predigt-Hs. D. VI 1 von Turin (Pasini 1156) ist nicht verbrannt; ich habe sie noch 1923 in Händen gehabt. In der gleichen Bibliothek Cod. E IV 20 findet sich auch der „Novus Quadrans“ des Peter von St.-Omer. Ist dieser Verfasser aber mit dem Theologen identisch? Von einem Pariser Magister Gonterus (Guntari oder Guntara), der unmöglich „Galterus“ de Sancto Ricario sein kann, fand ich in Cod. 158 der Stadtbibliothek Assisi f. 338<sup>v</sup> die Frage: „An dampnati mallent non esse simpliciter quam in penis esse.“ Mit dieser Disputation (wohl bei Gelegenheit von Vesperien) hängt die Frage ff. 337<sup>v</sup>—338<sup>r</sup> zusammen: „An Christus habuit carenciam alicuius cognitionis in instanti conceptionis, quam scienciam postmodum adquisivit.“ Sie wird disputiert von „Magister Petrus Canonicus ecclesie Parisiensis“ (sehr wahrscheinlich Peter von St.-Omer, der Kanoniker von Notre-Dame war). Respondens ist „Magister Ricardus de Clif. Anglicus.“ Wir dürfen vielleicht in ihm Richard of Clive vermuten, der 1297—1300 Kanzler von Oxford war.

26. Callebaut, A., La maîtrise du B<sup>x</sup>. Jean Duns Scot en 1305, son départ de Paris en 1307 durant la préparation du procès contre les Templiers: ArchFrancHist 21 (1928) 206—239. Ders., Encore sur la maîtrise du B<sup>x</sup>. Jean Duns Scot et son départ de Paris en 1307: ebd. 418 f. — Scotus wurde 1300 von seinem Provinzial dem Bischof von Lincoln zur Erlangung der Beichtjurisdiktion ohne Erfolg präsentiert; er las von 1302 bis 1304 zu Paris als Baccalaureus über die Sentenzen, wurde 1305 Magister und starb 1308 zu Köln. Das ist alles, was wir an festverbürgten Daten seines Lebens besitzen. C. sucht diese Erkenntnis zu erweitern. Von besonderer Wichtigkeit ist die Mitteilung, daß durch Longpré im Staatsarchiv zu Paris ein Dokument gefunden wurde, nach dem Johannes Scotus mit 86 andern ausländischen Franziskanern 1303 sich weigerte, die Politik Philipps des Schönen zu vertreten. Mit Hinweis auf das bekannte Schreiben des Ordensgenerals Gundissalvi vom 18. November 1304 betont C. noch einmal, daß Scotus 1305 Magister wurde. — Für „Ostern“ 1305 finde ich keinen positiven Anhaltspunkt. Ebenso beruht der behauptete Vortritt vor den Dominikanern auf einer irrtümlichen Interpretation von Denifle, Chart. II 704, n. 37; dort ist von den Prinzipien der Baccalaurei die Rede. Auch die Annahme, daß Albert von Metz, der Mitbewerber des Scotus, nicht der französischen Provinz angehörte, ist wohl kaum begründet. Es war ein außergewöhnlicher Fall; zudem behielt der General nach den Bestimmungen die Freiheit der Wahl. — Im zweiten Teil wird der Nachweis geführt, daß Scotus bereits am 25. Oktober 1307,

da Alexander von Alexandria als „Magister regens“ nachweislich ist, ja wohl schon vor September 1307 Paris verlassen habe. Der von C. weit ausgeführte Versuch, die Abreise des Scotus mit der Templerangelegenheit in Verbindung zu setzen, gehört meines Erachtens ins Gebiet der reinen Konjektur. Vor allem sprechen triftige Gründe dafür, daß Scotus bereits 1306 Paris verlassen hat. Warum ist nur ein Quodlibet vorhanden und dieses noch unvollendet? Bei zweijähriger Lehrzeit hätte ein Scotus wohl mehr getan. Ferner ist er bei der Bearbeitung der „Reportata maiora“ nicht mehr in Paris. „Dixi Parisius“ (vgl. ZKathTh 65 [1927] 78). Dies bleibt, so glaube ich trotz des Einspruches von Balič, die einzig vernünftige Erklärung der Stelle. Nach diesen „Reportata“ hat Scotus noch das „Opus Oxoniense“ weit gefördert. Er wird also wohl 1306 nach England zurückgekehrt sein. Das „narratur“ des Vorillon von 1429 (!), wonach Scotus unmittelbar von Paris nach Köln gegangen wäre, ist doch recht spät und trägt zudem etwas erbaulich-legendären Charakter. Von andern Notizen hebe ich hervor jene über den Pariser Kanzler Simon von Guiber ville (S. 210 f.) und über die Pariser Magistri, die 1307 ein Dokument im Templerstreit unterzeichneten. P.

27. Meier, L., Der Sentenzenkommentar des Johannes Bremer: FranzStud 15 (1928) 161—169. — M. macht einige Mitteilungen über den im Cod. lat. Monacensis 9027 ff. 1—363 enthaltenen Sentenzenkommentar des Franziskaners Johannes Bremer, der anscheinend 1427—1428 zu Erfurt entstanden ist. Bremer konnte sich freilich von den Künsteleien eines verwilderten Geschmackes nicht ganz freimachen; er zeigt aber einen ausgesprochenen Sinn für theologische Tradition, der sich schon in der starken Bevorzugung Bonaventuras offenbart. Von andern Franziskanern werden viel zitiert Scotus, Maironis, Candia, Chatton, Petrus de Navarra — derselbe ist mir unbekannt —, Hugo de Castro Novo. Ist Castro Novo wirklich gleich Newcastle? An interessanten Einzelheiten hebe ich hervor: Bonaventura wird bereits „doctor seraphicus“ genannt; der ältere „doctor devotus“ ist nur in einem „devote sequitur“ und „devota scripsit“ noch angedeutet. Schon bei Bremer tritt die Nachricht auf, Scotus sei lebendig begraben, wodurch allerdings ihre Wahrheit keineswegs erwiesen ist. — Die Arbeit legt zwei Fragen nahe: Inwiefern war der theologische Aufschwung des 16. Jahrhunderts bereits in der Verfallszeit des 15. Jahrhunderts grundgelegt? Ferner: Bestand auch in jener Zeit nicht nur juristisch, sondern auch tatsächlich eine eingehendere Erklärung des Textes der Sentenzen noch fort, so daß die ausgedehnten „philosophisch“-theologischen Erörterungen in Quästionenform, die nur in recht lockerem Zusammenhang mit dem Lombarden stehen, erst nach der Texterklärung und vielleicht nur für fortgeschrittene Studenten erfolgten? P.

28. Landry, B., Pierre Auriol, sa doctrine et son rôle: RevHistPh 2 (1928) 27—48 133—141. — L. weist ohne Schwierigkeit nach, daß die Lehre des Petrus Aureoli sowie die der ganzen Franziskanerschule auf augustinischem Erbgut beruhe. Er will aber darin einen Augustinismus von positiver Färbung finden, der zu dem Mystizismus Bonaventuras schon in ziemlich starkem Gegensatz stehe und dahin ziele, dem traditionellen Lehrgebäude eine ganze Gruppe von Ideen zuzuführen, die bereits den Weg zur kartesianischen Philosophie bahnen. — Als Ganzes: Anregende Gedanken, aber wohl etwas flüchtig gearbeitet. De Blic.

29. Hommes, Jakob, Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Kusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt. gr. 8° (163 S.). Augsburg 1926, B. Filser. M 5.—; geb. M 6.50. — H. sucht die Eigenart der kusanischen Philosophie aus ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen zu erklären und aus ihnen den Sinn des Grundprinzips der kusanischen Gotteslehre, des Prinzips des Zusammenfallens der Gegensätze, zu bestimmen. Kusanus war durch und durch Mathematiker. Das beeinflusste

seine philosophische Grundrichtung, die der der Pythagoreer, wie sie Aristoteles in *Metaph. I 5* treffend kennzeichnet, ähnlich ist. Freilich strebt er nur eine abgeschwächte „Pythagoreisierung“ des philosophischen Denkens bewußt an, wie sie namentlich im Neuplatonismus und Neupythagoreismus auftritt. Damit verbindet er die Grundgedanken des Neuplatonismus. Vor allem ist er von Proklus abhängig. Dann ist aber noch ein origineller Gedanke des großen Kardinals zum Verständnis seiner Philosophie unerläßlich: der menschliche Geist ist das Vorbild aller Gedankendinge, insbesondere der Zahlen und Figuren. Er ist die Idee aller möglichen Figuren selbst, die „entitas absoluta“ aller „entia rationis“. Als solche ist er ein Abbild Gottes, der die „entitas absoluta“ aller „entia realia“ ist. Von hier aus läßt sich der Sinn des Prinzips vom Zusammenfallen der Gegensätze bestimmen. So wie der menschliche Geist die Zusammengefaltetheit aller Zusammengefaltetheiten der Gedankendinge ist, so ist der göttliche Geist die Zusammengefaltetheit der Zusammengefaltetheiten aller realen Dinge. Damit ist Gott das Größte und Kleinste zugleich, und dementsprechend fallen auch alle andern entgegengesetzten Vollkommenheiten, die wir an den Geschöpfen wahrnehmen, verunendlich in ihm absolut in eins zusammen. H. zeigt so im Gegensatz zu Vansteenberghé und andern Auslegern, daß Kusanus das Widerspruchsprinzip an sich nicht leugnen will. Das Prinzip des Zusammenfallens der Gegensätze ist vielmehr die notwendige Folge der Grundvoraussetzungen seines ganzen Systems. Doch beachtet H. zu wenig, daß dieses Prinzip tatsächlich eine Aufhebung des Widerspruchsprinzips in sich schließt. Er selbst betont gegenüber Lenz, daß Gott nicht nur „eminenter“, sondern „formaliter“ das Kleinste ist. Kusanus berücksichtigt eben in Konsequenz seiner mathematisch-rationalistischen Voraussetzungen und im Gegensatz zum christlichen Platonismus nicht den tiefgreifenden Unterschied zwischen gemischten und reinen Vollkommenheiten. So kommt er zur Behauptung des Zusammenfallens konträrer Gegensätze in Gott. Kusanus will darum das Widerspruchsprinzip auf Gott nicht angewandt wissen. Er leugnet ausdrücklich seine Transzendenz, was notwendig zur Leugnung seiner absoluten Gültigkeit führt. Wie früher bereits dargetan (*Schol. 2* [1927] 455), vereinigt Kusanus, ähnlich wie der Neuplatonismus, die Widersprüche des Monismus und Pluralismus in sich und kommt so, wie auch H. mit Baeumker zugibt, zu einem höchst widerspruchsvollen Panentheismus. H. verkennt, daß Kusanus hier im schroffen Widerspruch zum christlichen Platonismus steht, der wohl wie kein anderes System die widerspruchsvollen Einseitigkeiten des platonisierenden Monismus wie des rationalistischen Pluralismus vermieden hat. — Als Ganzes verdienen die auf die Quellen zurückgehenden Untersuchungen H.s Berücksichtigung. Sladeczek.

30. Feddersen, Herbert, Leibnizens Rechts- und Gesellschaftslehre und wir: *ArchRWirtschPh* 21 (1928) 394—408. — F. ist der Überzeugung, daß „unser religiöses, politisches, aber auch das künstlerische und moralische Leben Spuren des tiefsten Verfalles“ zeigt (394). Darin gleiche es dem Zeitalter nach dem Dreißigjährigen Kriege. Damals habe Leibnizens Philosophie, insbesondere seine Rechts- und Gesellschaftsphilosophie aufbauend gewirkt, und sie sei in vielem ewig gültig. Eigentümlicherweise will nun F. den Nerv der Leibnizschen Rechts- und Staatsgedanken, das damals noch nicht entthronte Naturrecht, bei der Wiedererneuerung ausgeschlossen wissen, da sonst gegebenenfalls die Richter einer Doppelnorm, der natürlichen und der gesetzten, sich gegenüber sähen. Hier wird das exklusive, rousseausche Pseudonaturrecht, von dem Leibniz nichts wußte, mit dem axiomatischen Naturrecht der „*philosophia perennis*“ verwechselt, das selbst die positive determinierende Gesetzgebung nach seinen Prinzipien fordert und ihr erst ihre ganze Verpflichtungswürde verleiht. Erst wenn man so die scholastischen Fundamente der Leibnizschen

Rechts- und Staatslehre unterhöhlt hat, kann man mit F. Leibniz die Auffassung vom Staate als von einer ethisch indifferenten Gemeinschaft (403) zuschreiben. Wenn Leibniz in dem deutschen Aufsatz „Vom Naturrecht“ den von der Scholastik geprägten Ausdruck der „societates naturales“ wie auf Ehe und Familie, so auch auf den Staat anwendet und ausdrücklich sagt: „Das natürliche Recht ist, so die natürlichen Gemeinschaften erhält oder befördert“, so liegt darin für den Geschichtskenner die denkbar höchste „ethische Betonung“, wie F. sie mit Recht (403) für den Staat fordert. Nur daß bei Leibniz die Metaphysik und Ethik material erfaßbar und in Gott objektiviert ist, während das kantisch verstandene „soziale Ideal“ Stammlers, womit F. die Leibnizsche Lehre ergänzen möchte, wegen seiner Inhaltlosigkeit von vielen verworfen wird. Gemmel.

31. Spieß, E., Jakob Wegelin von St. Gallen, der bedeutendste schweizerische Geschichtsphilosoph: DivThom(Fr) 6 (1928) 335—355. — S. macht auf den „in der Schweiz fast verschollenen“ Wegelin (geb. 1721 in St. Gallen; Prediger, Stadtbibliothekar; 1765 Professor der Geschichte an der Berliner Ritterakademie, Mitglied und Archivar der Akademie der Wissenschaften; gest. 1791) wieder nachdrücklich aufmerksam und zeichnet als Grundlinien seiner Geschichtsphilosophie: Forschung nach den Ursachen und allgemeinsten Erkenntnisprinzipien des geschichtlichen Lebens; Wesen und Erscheinungsform der historischen Ideen; Prinzipien der Ideenentwicklung. Wegelin, der seine theologische Ausbildung im französischen Vevey erfuhr, stellt eine interessante Verbindung der französischen und deutschen Geschichtsphilosophie dar und wurde von Zeitgenossen als „der preußische Montesquieu“, „der Descartes der Geschichte“, „der direkte Vorläufer von Herders „Ideen“ bezeichnet. Dabei ist er grundsätzlicher Gegner des Rationalismus der zeitgenössischen Geschichtsphilosophie, wendet sich gegen die rationalistische Beseitigung des Wunders, vertritt gegenüber der damaligen Auffassung der Geschichtsphilosophie, daß ein unparteiischer Kirchengeschichtsschreiber glaubenslos sein müsse, in einem eigenen Kapitel die These: „Eine gute unparteiische Kirchengeschichte kann allein von einem wahren religiösen Sinne verfaßt werden, welcher von dem Unglauben und dem Aberglauben gleich weit entfernt ist.“ Auch ist er ein unerschrockener Verteidiger der göttlichen Vorsehung im geschichtlichen Leben. Die Vertiefung und Spezialisierung dieser Richtlinien behält S. einer ausführlichen Arbeit über Wegelin vor. — Wegelin beginnt tatsächlich stark in Vergessenheit zu geraten: Rosenkrantz hatte ihn 1835 wieder ausgegraben; 1878 widmet ihm Rocholl noch mehrere Seiten, aber die neueste, umfangreiche Geschichtsphilosophie von Mehlis, ebenso wie Sawicki, erwähnen ihn nicht einmal. Um so mehr sind die Forschungen S.s zu begrüßen. — Auf eins sei noch aufmerksam gemacht: Wegelin findet sich häufig in der französischen Schreibweise Béguelin oder Wéguelin und wird dann zuweilen mit seinem Landsmann Nicolas de Béguelin (1714—1789) zusammengeworfen. — Bestehen Familienzusammenhänge mit dem Georg Wegelin aus Brezgen, der 1587—1627 Abt von Weingarten war und als „zweiter Gründer“ dieser Abtei gilt? Hentrich.

32. Imle, F., Friedrich v. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. 8<sup>o</sup> (287 S.) Paderborn 1927, F. Schöningh. Geb. M 9. — Friedrich v. Schlegel war in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts stark in den Hintergrund gedrängt. Erst die Wendung der Literaturgeschichte zur Geistesgeschichte, die bedeutenden Publikationen von Haym, Minor und Walzel lenkten seit der Jahrhundertwende allmählich wieder die Aufmerksamkeit auf ihn. Allerdings nur auf den jungen Schlegel. Beim Übertritt zum Katholizismus riß in den Darstellungen der leitende Faden jäh ab, bis die verschiedenen Briefpublikationen, vor allem aber Finkes Rektoratsrede „Über Friedrich und Dorothea Schlegel“ (1918) auch den älteren Schlegel uns wieder näher brachten. Auf Finke weiterbauend.

schildert hier nun die Verfasserin zum ersten Male die innere Geschichte des ganzen Schlegel, seine geistige und religiöse Entwicklung von Kants Subjektivismus über Spinozas Pantheismus bis zur Vollendung in der gläubigen Erfassung der Offenbarungsreligion. Is verdienstvolle Arbeit führt den Nachweis, daß für die Philosophiegeschichte der Schlegel nach der Konversion von weitaus größerer Bedeutung ist als der jüngere Schlegel. — Einer Neuauflage des Buches möchten wir eine genauere, auf eingehendem Studium Kants beruhende Darlegung des allmählichen philosophischen Entwicklungsganges Schlegels wünschen, wie er zu Fichte steht, wie er sich theoretisch an das „Ding an sich“ heranarbeitet. H.

33. Becher, E., Fr. W. J. Schelling (F. M. Päd. Magazin. Philos. und pädag. Arbeiten I. 6). 8° (20 S.) Langensalza 1928, Beyer & Söhne. M 0.70 — Der Münchener Professor B. zeichnet hier bei Gelegenheit der Jahrhundertfeier der Universität in klarer Sprache das Bild seines Vorgängers auf dem Lehrstuhl der Philosophie: Schellings Jugendentwicklung, sein Wirken für die Münchener Universität und die wechselnden Gestaltungen seiner Philosophie. H.

34. Menéndez, J., Crónica de la filosofía en México. CienTom 20 (1928) 208—216. — Der mexikanische Dominikaner M. gibt hier einen Durchblick durch die Geschichte der Philosophie in Mexiko von der Entdeckung bis zur Gegenwart, d. h. der thomistischen Philosophie (von den Franziskanern will er absehen) und ihrer nicht-christlichen Gegner im letzten Jahrhundert, der Positivisten und „Krausisten“, d. h. der Anhänger des pantheistischen deutschen Philosophen K. Chr. Fr. Krause (1781—1832), der, in Deutschland wenig beachtet, auf Spanien und Spanisch-Amerika großen Einfluß ausgeübt hat. Zu den „Thomisten“ rechnet M. in anerkannter Weitherzigkeit auch die Philosophen der Gesellschaft Jesu, Rubio, Arias usw. Seine Hauptquellen sind die drei Werke „Apuntaciones históricas de la filosofía“, „Crítica filosófica“ und „Bibliografía filosófica mexicana“, die der jetzige Bischof von León (Mexiko), Valverde Téllez, vor einem Jahrzehnt geschrieben hat. Der erste Teil ist eine ziemlich magere und dabei noch vielfach unvollständige und irriige Aufzählung von Namen, ohne daß eine tiefere Würdigung versucht würde. Die für wissenschaftliche bibliographische Arbeiten über jesuitische Schriftsteller unentbehrliche „Bibliothèque de la Compagnie de Jésus“ von C. Sommervogel scheint M. unbekannt zu sein. Deshalb z. B. die Irrtümer bei Rubio S. J., dem berühmten Verfasser der „Logica Mexicana“. Trotz dieser und anderer grundsätzlicher Mängel (z. B. keine Angabe der Fundorte der Hss.) kann die Arbeit beim Studium der Scholastik zuweilen Fingerzeige geben, wenn die Werke von Téllez nicht zur Verfügung stehen. H.

35. Leisegang, H., Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert [in: Jedermanns Bücherei, Abt. Philosophie]. 8° (136 S.) Breslau 1928, Hirt. Geb. M 3.50. — Der Leipziger Studienrat L., der bisher über griechische Philosophie gearbeitet hat, gibt hier eine recht subjektiv gefärbte Darstellung der Philosophie der Gegenwart, ohne über die gleichartigen Werke von Moog (1922) und Müller-Freienfels hinaus etwas Neues zu bieten. Der katholischen neuthomistischen Philosophie, über die L. auf S. 48—50 in zum Teil wegwerfenden Wendungen handelt, kann er nicht gerecht werden, da ihm die Kenntnis der Grundbegriffe fehlt: „Leos Nachfolger Pius X. verwarf jede Verbindung der Theologie mit dem philosophischen Denken der Gegenwart, mit dem ‚Modernismus‘ . . .“ (S. 49). — Eine begrüßenswerte Neuerung besteht in der Befügung lebensvoller Lichtbilder von 32 deutschen Philosophen der Gegenwart. H.

36. Szabó, S., O. P., Prälat Dr. Ernst Commer. Zum Andenken: DivTom(Fr) 6 (1928) 257—291. — S. bietet in diesem sympathischen Nachrufe eine gründliche Darstellung des interessanten Lebenslaufs Commer, seiner geistig-philosophischen Entwicklung (vom Juristen zum Priester,

vom Schüler Kuhns zum „späteren hochkonservativen Scholastiker“) und eine sorgfältige Aufzählung und Würdigung aller seiner Bücher und Aufsätze. Aufschlußreich sind Mitteilungen über Commers persönliche Beziehungen zu Scheeben, Heinrich, Zigliara, Schell, Meschler, Steinhuber, v. Oppersdorf usw. und über die wechselvollen Geschieke des von ihm 1886 trotz des Abratens Scheebens und Heinrichs begründeten „Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie“, des späteren „Divus Thomas“. Über Commers Charakter bemerkt S.: „Commer, obgleich er so viel in der Welt herumgekommen war und mit ihr verkehrt hatte, kannte dennoch die Welt nicht. . . . Seine, fast möchte man sagen, naive Weltunerfahrenheit . . . hat ihm und seinen Freunden manche bittere Enttäuschung bereitet“ (290). H.

37. Becher, Erich, Rudolf Eucken und seine Philosophie (F. M. Päd. Mag. H. 1123). 8° (16 S.) Langensalza 1927, Beyer. M —55. — Eucken gebührt das Verdienst, mit seinen Lehrern Lotze und Trendelenburg gegen den damals allmächtigen Naturalismus für die Metaphysik eingetreten zu sein. Für die Erfassung des übersubjektiven, metaphysischen Geisteslebens schuf er gegenüber der naturwissenschaftlichen und psychologischen Methode die noologische Methode. — B. deutet den Mangel an wissenschaftlicher Genauigkeit bei Eucken an. Gemmel.

38. Hagen, Benno v., Rudolf Euckens letzte Lebensjahre und Vermächtnis (F. M. Päd. Mag. H. 1139). 8° (18 S.) Langensalza 1927, Beyer. M —45. — Ein Eucken Nahestehender berichtet über Euckens arbeits-eifrige letzte Jahre, seine letzten Worte, die Gründung des Euckenbundes (1920) und faßt am Schluß in einem Programm Euckens philosophisches und religiöses „Vermächtnis“ in dessen Sinne zusammen. — Kennzeichnend für die Auffassung des „Geisteslebens“, das dem Menschen überlegen sein und doch von ihm geschaffen werden soll: „Das Werkzeug aber des Geistes ist das Denken, das ein nicht mehr naturgebundenes, sondern selbständiges, naturüberlegenes Leben, das Geistesleben, formt und schafft“ (15). G.

39. Kalweit, Paul, Rudolf Euckens religionsphilosophische Leistung (F. M. Päd. Mag. H. 1140). 8° (16 S.) Langensalza 1927, Beyer. M 0.50. — Gegenüber der immanenten Religionsphilosophie wies Eucken die Überlegenheit des „personalen“ Geisteslebens über den Menschen nach; freilich stehe es im gewaltigen Ringen und müsse gerade durch die Religion emporgeführt werden. Die Religion muß deshalb nach Eucken zugleich universal, d. i. kulturfördernd, und charakteristisch, d. i. abschließend, weltflüchtig, verinnerlicht gegenüber Kulturmängeln sein. Eucken beantwortete die bekannte Frage, ob wir noch Christen sein können, mit der Gegenfrage, ob wir schon Christen seien; die Volltat des Christentums und der Religion liege in der Zukunft, in der vollen Verwirklichung des Geisteslebens. — Das Rätsel bleibt: Das Geistesleben soll personal sein, aber nicht individual, übermenschlich und doch zur Verwirklichung dem Menschen anheimgegeben? G.

40. Jaensch, Erich, Aus meinen Erinnerungen an Rudolf Eucken und über einige Beziehungen zwischen seinem Werke und der Arbeit der Gegenwart (F. M. Päd. Mag. H. 1141) 8° (22 S.) Langensalza 1927, Beyer. M —70. — Seit seinen Jünglingsjahren unterhielt der Schlesier J. zu Eucken die engsten wissenschaftlichen und persönlichen Beziehungen. Als theoretisches Hauptwerk Euckens bezeichnet er „Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit“, während für Einzelschauungen das lehrreichste sei: „Die Lebensanschauungen großer Denker“. Gegenüber dem naturalistischen Positivismus einerseits, dem abstrakten, erkenntnistheoretischen Idealismus andererseits lehre Eucken metaphysischen und gerade deshalb realen Idealismus, der zur „Tat“ aus der Ganzheit des Geisteslebens und der Person dränge. Eucken sei ein Wegbereiter gewesen für die heute alles tragende Ganzheits-Person-

Forschung und die ethisch-reale Auswirkung der theoretischen Philosophie. Kein Zufall sei, daß Euckens erste und letzte Arbeiten um Aristoteles gingen. — Der Vertreter der experimentellen eidetischen Psychologie beklagt mit Recht die Wirklichkeitsfremdheit des voreuckenschen Idealismus; ob Euckens „Geistesleben“ wohl mehr „Geist“ und „Leben“ ist? G.

41. Joël, Karl, Das Ethos Rudolf Euckens (F. M. Päd. Mag. H. 1142). 8° (17 S.) Langensalza 1927, Beyer. M —.60. — Eucken war feind dem naturalistischen Utilismus, ebensowohl der griechischen bloßen „Kontemplation“ und dem indischen Pessimismus. Er fordert die freie „Tat“ (ethischer Aktivismus) aus dem Geistesleben für Höherführung des Geisteslebens; diese Tat muß im Ausgleich der vier Moralen erfolgen: der religiösen, rationalen, sozialen, der Arbeitsmoral. Die ethische Tat muß alles durchdringen; vgl. Euckens Schrift aus den letzten Jahren: „Ethik als Grundlage des staatsbürgerlichen Lebens“. Darin erscheint Eucken die Ethik als „der Haupterweis der Religion, die Beurkundung der Gegenwart eines absoluten Lebens“. — Wie aber kann man ohne „Kontemplation“ einer objektiven Wahrheits- und Wertewelt überhaupt von einer Norm des Ethos sprechen? G.

42. Fischer, Hans Albrecht, Rudolf Eucken und die Rechtsphilosophie (F. M. Päd. Mag. H. 1144). 8° (16 S.) Langensalza 1927, Beyer. M —.55. — Weil Eucken in allem „metaphysische“, aus dem innersten Wertzentrum, dem Geistesleben stammende „Tat“ will, war er, obwohl er keine Rechtsphilosophie geschrieben, ein Vorkämpfer der Wieder-Ethisierung des Rechts. Gegenüber einer blinden Auslieferung des Individuums an die Gemeinschaft betonte er das Individuum als den „Hauptwert des Geisteslebens“, das „Samenkorn der Ewigkeit“. Die Rechtsgemeinschaft allein ohne die sittliche Tatgesinnung der einzelnen bringe keine Rettung. F. wendet sich unter anderem gegen das logizistische „richtige Recht“ Stämmers. — Die Frage ist, woher Recht und Sittlichkeit ihre unverrückbaren Normen nehmen, wenn — nach Eucken — das Geistesleben erst vom Menschen geschaffen werden muß. G.

43. Beck, Alfred, Das philosophische und menschliche Ethos Rudolf Euckens (F. M. Päd. Mag. H. 1163). 8° (40 S.) Langensalza 1927, Beyer. M —.85. — Gegenüber der abstrakt-formalen neukantianischen und der willkürlichen phänomenologischen Ethik (Bruno Bauch und Max Scheler) lehre Eucken durch seine Noologie ein konkretes Absolute in seinem metaphysischen Geistesleben. Dieses müsse durch die „Tat“ des Menschen aus seinem inneren Wertzentrum heraus verwirklicht werden. — Wenn das Geistesleben erst durch den Menschen erzeugt wird, ist es gleiche Willkür, es durch den Verstand (Marburger) oder durch die Tat (Eucken) erzeugt werden zu lassen. G.

44. Przywara, E., Drei Richtungen der Phänomenologie: Stimm Zeit 115 (1928) 252—264. — P. zeichnet zuerst die Entwicklung der phänomenologischen Ideen an drei Männern, die in etwa Anfang, Mitte und vorläufiges Ende dieses Prozesses darstellen: Husserl, Scheler und Heidegger. Der Fortschritt des Gedankens zeigt sich besonders klar in der Auffassung der Wesensschau und in der Stellung zum Gottesproblem. Die Wesensschau wird immer mehr zur alledurchdringenden Evidenz, sie nähert sich immer mehr einer Usurpation des göttlichen Schauens. Entsprechend bricht die Vergöttlichung der Kreatur oder die Verkreatürlichung Gottes immer mehr durch. Doch weist in beidem die Phänomenologie über sich selbst hinaus. In der übersteigerten Wesensschau erneuert sie gegenüber den Verirrungen des bloß ableitenden Denkens den Primat schlichter Einsicht in die Sache. Diese Wieder-Errungenschaft einer alten scholastischen Idee ist weiter auszubauen. Auch durch die pantheistische Alleinheit schimmert in ihrer phänomenologischen Fassung immer noch von Zeit

zu Zeit der Unterschied zwischen Gott und Kreatur durch; und in Hedwig Conrad-Martius hat die Phänomenologie in diesem Punkt sozusagen sich selbst widerlegt.

Lotz.

## 2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik

45. Honecker, M., Gegenstandslogik und Denklogik. Vorschlag zu einer Neugestaltung der Logik. Zweite, ergänzte Aufl. (VII u. 128 S.) Berlin und Bonn 1928, Dümmler. M 4.50. — Der Streit zwischen Psychologismus und psychologiefreier „reiner“ Logik will nicht enden. H. macht einen Vermittlungsversuch: Die traditionelle Logik verquickt zwei Problemgruppen, die zu scheiden sind. Die eine, die Gegenstandslogik, kann und muß ohne jedes psychologische Beiwerk behandelt werden, die andere, die Denklogik, muß auf der Psychologie aufbauen. — Die Darstellung vollzieht sich in drei Stufen: 1. Berechtigung und Notwendigkeit dieser Scheidung: Logik ist der Teil der Wissenschaftslehre, der die sog. formalen Bedingungen des Erkennens behandelt. Formal nennen wir, was nicht zu diesem so beschaffenen Gegenstand gehört, sondern was allen Gegenständen, die erkannt werden können, gemeinsam ist. Was ist dies nun? Wer sagt, das sei einzig „eben das Gedachtsein“, für den wird die Logik notwendig ausschließlich zur Denklehre, also psychologisch. Aber damit ist der Sinn des „Formalen“ nicht erschöpft; denn allen Gegenständen ist doch auch gemeinsam, eben daß sie Gegenstände sind; ferner „stehen sie alle miteinander in Beziehungen, und alle diese Beziehungen haben wieder das gemein, Beziehungen zwischen Gegenständen zu sein“ (9). So folgt, „daß die Logik, wenn sie als Lehre von den ‚formalen‘ Erkenntnisbedingungen das Seitenstück der Erkenntnistheorie bilden will, jene Gegenstandslehre in den Kreis ihrer Probleme aufnehmen muß (11), deren Aufgabe es ist, all die für Gegenstände (und Gegenstandsbeziehungen) überhaupt bestehenden Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten“. — 2. Klärung der Hauptbegriffe der beiden geforderten Teilwissenschaften: a) für die Gegenstandslehre: „Gegenstand“, der dem Denken stets „transmanent“ bleibt; die verschiedenen Klassen von Gegenständen: Objekte, Sachverhalte und beider weitere Unterarten, besonders ausführlich die Relationen (mehrkernige Sachverhalte); b) für die Denklehre: die übliche Einteilung in Begriff, Urteil, Schluß wird fallen gelassen und von elementarer Analyse ausgegangen; das „einfachste Meinen“ von Objekten und Sachverhalten in seinen verschiedenen Tönungen (Hauptmeinen, Mitmeinen...); das „reine Bestimmen“ und als eine Art davon das „Urteilen“, das den „Sachverhaltsbestand“ meint. — 3. Wie verhält sich nun die traditionelle Logik zu diesen vorgeschlagenen Teilwissenschaften? Tatsächlich hat sie längst beide Problemkreise behandelt. So wird gezeigt, wie in der Lehre von Begriff, Urteil und Schluß sich häufig beide Gesichtspunkte kreuzen, und herausgearbeitet, was in die eine, was in die andere Gruppe gehört. — Die folgende „Methodenlehre“, als Denklehre gefaßt, betrachtet alles Denken unter Rücksicht des Erkenntniszweckes und beantwortet die zwei Fragen: 1. Welche formalen Eigentümlichkeiten weist alles Denken auf? 2. Welche besonderen formalen Eigentümlichkeiten zeigt es: a) in der Forschung (hier wird der wesentliche Teil der bisherigen Methodenlehre behandelt); b) in der Darstellung? — In äußerst gedrängter Form bietet die Schrift eine Fülle von Anregungen. Leider macht sich bei einzelnen Fragen allzusehr noch nicht genügend geklärtes Gedankengut der österreichischen Schule (Brentano, Meinong) und der Phänomenologie geltend. Aber als Ganzes bedeutet der Vorschlag einen wesentlichen Schritt voran zu einer zeitgemäßen Neugestaltung der Logik.

Naber.

46. Feys, R., Le raisonnement en termes de faits dans la logistique russellienne: RevNéo-scolPh 29 (1927) 393—421; 30 (1928) 154—192 257

bis 274. — In systematischer Zusammenstellung sollen die leitenden Grundgedanken des heute so um sich greifenden (vgl. Kantstud 33 [1928] 346 ff.: Die Logistik auf dem Warschauer Kongress) Systems der Logistik herausgearbeitet, ihre philosophische und zumal erkenntnistheoretische Tragweite gewürdigt werden. Nach kurzen geschichtlichen Angaben werden die wichtigsten Ausdrücke des „logischen Atomismus“ Russells erklärt: Tatsache, logische Operation usw. Tatsache ist soviel wie „das Gegebene“. Und da all unsere Aussagen sich irgendwie auf Gegebenes beziehen, so sind sie letztlich Aussagen über „Tatsachen“. Rein äußerlich betrachtet, kann nun diese Aussage entweder eine bestimmte Einzelaussage über eine bestimmte Tatsache sein, oder eine allgemeine Aussage über eine unbestimmte Tatsache, und in diesem Falle werden entweder bestimmte Prädikate von beliebigen Objekten, oder aber von bestimmten Objekten beliebige Prädikate ausgesagt; also ergeben sich der Struktur nach drei Klassen von Aussagen. Da nun die Logik nur die formale Seite, die Struktur der Aussagen, betrachtet, gilt es bei diesen drei Klassen von Aussagen: a) die jeweils möglichen Strukturformen ausfindig zu machen; b) die logischen Gesetze, die einzig durch diese Strukturformen bedingt sind, abzuleiten; c) die Tragweite dieser Gesetze darzutun durch Aufzeigung ihrer Anwendungsmöglichkeiten. Betont wird die mannigfache Fruchtbarkeit dieser Methode, aber ebensowohl mit Recht ihre philosophische Unhaltbarkeit. Diese Theorie des Symbols ist doch im Grunde wieder ein Neuaufleben des uralten Nominalismus. N.

47. Roland-Gosselin, M. D., Sur la motion de „présence“ en épistémologie: RevScPhTh 17 (1928) 77—81. — Gegenüber Noël (siehe Schol 3 [1928] 139 f.), der bei seinem übertriebenen naiven Realismus immer wieder auf das „ursprüngliche Gegenwärtigsein der Dinge“ pocht, macht R.-G. auf die schillernde Vieldeutigkeit und Dunkelheit dieses den Erkenntnistheoretiker freilich leicht berücksichtigenden Ausdrucks aufmerksam. Noël fordert die „présence immédiate“ zu einem doppelten Zweck: 1. zu dem erkenntniskritischen: damit es möglich sei, all die Aussagen über dies Ding durch Vergleich mit eben dem mir gegenwärtigen An-sich des Dinges auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Da sagt R.-G. mit Recht: Was soll denn dieses „Gegenwärtigsein“ heißen? Doch nicht ein physisch-räumliches Nahesein. Heißt es aber einfach das „tatsächliche Einwirken“ oder wohl eher ein „Gewußtsein“, wie soll dann noch ein Vergleich stattfinden können? So täuscht die Vieldeutigkeit dieses „présence“ über die wirkliche Schwierigkeit hinweg, mit andern Worten: die Fragestellung Noëls ist verfehlt. — 2. Sodann zu einem erkenntnispsychologischen Zweck: um die Art und Weise darzutun, wie der Verstand zum Begriff des ersten Subjekts gelangt, auf das letztlich alle weiteren Aussagen abzielen. Nach Noël ist also der Verstand fähig, unmittelbar vor jeder rein begrifflichen Erfassung ein wirkliches, existierendes Einzel Ding zu erkennen. Suarez würde kaum anders reden; mit der thomistischen Auffassung aber stimmt dies nicht überein. N.

48. Kremer, R., La critique de la connaissance et la méthode de la philosophie: RevNéo-scolPh 30 (1928) 137—153. — Der Aufsatz ist einer größeren Studie entnommen, die unter dem Titel: „La théorie de la connaissance chez les Néo-réalistes Anglais“ soeben erschien (Louvain 1928). — Jeder Realismus bedarf einer kritischen Grundlegung, zumal in der lange vernachlässigten Zentralfrage nach der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis. Der englische Neo-Realismus (berücksichtigt sind vor allem: Moore, Russel, Alexander, Laird) hat seine Erkenntnistheorie nicht eigens ausgebaut; aber ein Blick in seine Methode läßt uns die Grundsätze seiner Wissenschaftslehre unschwer erkennen. K. will 1. ganz empirisch vorgehen, was aber keinen Gegensatz zum logischen Apriori, zur Metaphysik besagen soll, sondern einzig zum subjektivistisch-schöpferischen Apriori

der Transzendentalphilosophie. Seine Seele ist „Ehrfurcht vor dem Objekt“, dem Gegebenen in seiner Gesamtheit; 2. aber doch rein intellektualistisch, analytisch: der Verstand durchdringt die Wirklichkeit, indem er die abstrakten Elemente und Beziehungen erfäßt, die das ganze Wesen der Wirklichkeit ausmachen. So wird die Überbetonung der Logik begreiflich. Philosophie ist gleich Logik und hat zu ihrem Gegenstand nicht die wirkliche, sondern die mögliche Welt. Demgegenüber wird dargetan, wie tatsächlich die vielgestaltige Wirklichkeit uns konkret und letztbestimmt gegeben ist und welche Aufgabe ihr gegenüber dem metaphysisch denkenden Verstande zufällt: „Il n'y a qu'un moyen d'établir le réalisme sur des bases sûres: c'est d'allier à une critique scrupuleuse une métaphysique exacte autant que constructive, et de rattacher les exigences objectivistes de la connaissance à la nature même de l'âme et du monde.“ So K.s angeführtes Buch S. 199.

N.  
49. Wintrath, P., Der Begriff des Erkennens und die Bewußtseinsjenseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes: Div Thom (Fr) 6 (1928) 129—153. — Die Auffassung der strengen Realisten von der Natur des Erkennens wird derjenigen ihrer Gegner gegenübergestellt. Gegner sind hier die, welche annehmen, daß das, was unsere Fähigkeiten, namentlich unsere Sinne, unmittelbar erreichen, nicht physische, bewußtseinsjenseitige Beschaffenheiten sind, sondern vom erkennenden Subjekt mitbedingte, psychische Gebilde. Anhänger des strengen Realismus sind die, welche eine vom erkennenden Subjekt, auch von den Sinnen und ihrer Empfindung, unabhängige Außenwelt den unmittelbaren Gegenstand der Erkenntnis sein lassen. Den beiden Richtungen liegt nach W. ein verschiedener Begriff der Erkenntnis zu Grunde. Die Gegner erklären die Erkenntnis durch die Wirkursächlichkeit. Der Bewußtseinsinhalt weist als Wirkung auf seine Ursache hin, die in ihrem An-sich unbekannt bleibt. Die strengen Realisten dagegen fassen die Erkenntnis formalursächlich; Erkenntnisinhalt und Gegenstand verhalten sich wie innere und äußere Formalursache und sind somit in derselben Form identisch, wodurch die Form des Gegenstandes in ihrem An-sich erfäßt werden kann. — Derartige Unterschiede bestehen in der Auffassung der Erkenntnis. Doch wäre es sicher nicht richtig, zu sagen, daß die Neuscholastiker, die die formale Objektivität der „*sensibilia propria*“ aufgegeben haben, dazu durch eine halb idealistische Auffassung der Erkenntnis bewogen worden seien. Vielmehr sahen sie sich durch Tatsachen der Wissenschaft gezwungen, sich bei den „*sensibilia propria*“ mit einer nur virtuellen Objektivität zu begnügen. Daß übrigens ein strenger Realismus im Sinne des Verfassers bei den äußeren Sinnen heute fast unmöglich ist, zeigen die merkwürdigen Theorien von Gredt und Gény über den gefärbten Äther im Auge. Ist es nicht auch ganz naturgemäß, daß sich bei der Sinnlichkeit ein geringeres Maß von Objektivität als beim Verstande findet? Die Betrachtung der Stufen des Seins legt es nahe. Je niedriger eine Erkenntnis steht, desto mehr ist ihre Objektivität noch mit Subjektivität vermischt; je höher aber eine Erkenntnis erhoben ist, desto mehr befreit sie sich von den Banden der engen Subjektivität, bis wir im göttlichen Erkennen die völlig von jeder Subjektivität gereinigte Objektivität vorfinden. Der Vorwurf, daß hierin eine Gefahr des Idealismus liege, ist unbegründet; denn die virtuelle Objektivität der „*sensibilia propria*“ bleibt vollständig erhalten. Übrigens sollte man den Beweis für die Bewußtseinsjenseitigkeit des Verstandesgegenstandes nicht auf den Nachweis für die formale Objektivität des Sinnesgegenstandes stützen. Die Bewußtseinsjenseitigkeit des ersteren kann unabhängig davon dargetan werden.

Lotz.

50. Frank, S., Erkenntnis und Sein: Logos 17 (1928) 164—195. — Eine eigenartige Rechtfertigung des „Transzendenzprinzips“ oder des gegenständlichen Charakters der Erkenntnis. Der Lösungsversuch Kants, der nur auf eine ideale Welt kam, wird widerlegt. Andererseits hält F. es für

aussichtslos, im Sinn des kritischen Realismus die Transzendenz durch Schlüsse zu rechtfertigen. Wir müssen von dem unmittelbar Gegebenen ausgehen; dieses ist freilich nicht das Ich, was Hume widerlegt hat (?), sondern das Augenblicksdasein, ein Etwas, worin der Gegensatz von real und ideal noch nicht besteht, ein subjektloses Sein. Da dieses allein eine bloße Grenze wäre, muß die umliegende Zeit als unmittelbar gegeben gelten; jedes Immanente wird als Teil des nicht gegebenen Zusammenhangs erfaßt. Schließlich erweist sich als unmittelbar evident „Etwas und alles andere überhaupt“. — Hier ist der gesunde Kern der unmittelbaren Erfassung der inneren Zustände in sehr angreifbarer Weise beschrieben und in seinen Folgerungen stark übertrieben. Fröbes.

51. Kuntze, Fr., Wahrheit, Wert und Wirklichkeit: Kantstud 33 (1928) 137—160. — Eine ausführliche Inhaltsangabe des gleichnamigen Werkes von Bauch; die Angabe der Titel möge hier genügen. Teil I behandelt das Erkennen, die Wahrheit, die Wirklichkeit und ihr Verhältnis; Teil II die Strukturformen der Wahrheit: das Urteil und den Begriff; Teil III Wahrheit und Wissenschaft: die Methode, die wissenschaftliche Wirklichkeit; Teil IV Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. Verfasser sieht im Werk das bedeutendste Buch des Lotzeschen Neukantianismus. F.

52. Heymans, G., Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre. — Cassirer, E., Zur Theorie des Begriffs: Kantstud 33 (1928) 109—128 129—136. — H. verteidigt die Begriffslehre der alten Logik gegen ihre Bekämpfung durch C. Schon die alte Lehre beachtete bei den Dingen neben ihren Eigenschaften die Relationen. Wie die Begriffe gewonnen werden, ist für die Logik gleichgültig, ob sie konstruiert oder abstrahiert sind. Es ist unrichtig, daß durch die Abstraktion die Bestimmtheit der Begriffe verloren gehe. Daß die Abstraktion von der Erfassung der Wirklichkeit entferne, ist kein Einwand gegen die Begriffsbildung; es gibt ja außerdem noch Urteile. C. verlangt vom Begriff, daß er nicht beliebige Teile heraushebe, sondern die wesentlichen Momente, daß er den Grund der besonderen Gestaltung aufdecke. Das sind eher Idealbegriffe, die die gewöhnlichen Begriffe nicht überflüssig machen. — C. entgegnet, er betrachte die alte Begriffsbildung nicht als formal unrichtig, sondern bloß als nicht ausreichend für die Erklärung des Erkenntniswertes; er suche Begriffe, die für das Erkennen eine Rolle spielen. Es ist nicht gut, mit der Gegebenheit der Merkmale anzufangen, wie das gewöhnlich geschieht; gerade der Ursprung ist für die Philosophie wichtig. — Danach scheint der Gegensatz der Meinungen nicht so groß; übrigens verweist C. zur tieferen Begründung auf ein eigenes Werk, das bald erscheinen werde. F.

53. Mehlis, G., Der Begriff des Begriffes: Logos 17 (1928) 196—215. — Nach einer kurzen Einleitung über die verschiedenen Sinne des Wortes Begriff folgt eine verwirrende Blütenlese über die Bedeutung des Begriffes in den verschiedensten Philosophien; bevorzugt sind darunter Hegels pantheistische Gedanken. Der Zusammenhang ist mir unverständlich geblieben. F.

54. W é b e r t, J., O. P., La connaissance confuse: RevScPhTh 17 (1928) 365—382. — Der Vorwurf gegen den Syllogismus, daß er zu keinem Fortschritt führe, gilt nach W. von einer formellen Logik. Die wahre Antwort ist: wir fangen mit dunkeln Begriffen an, und ihren Fortschritt zur Klarheit macht eben die Leistung des Beweises aus. Das wird in vielen Beziehungen zu zeigen versucht. Die Erklärung führt zur allgemeineren Frage, wie sich die intellektuelle Erkenntnis der Realität bildet; nämlich in der Entwicklung vom Dunkeln zur größeren Klarheit und nicht durch bloßes Katalogisieren absolut klarer Ideen. — Bei den Syllogismen ist eine einfache Widerlegung der Vorwürfe wohl der Hinweis auf die planimetrischen Beweise, die ganz aus Syllogismen bestehen und doch zu neuen Erkenntnissen führen. Die Ausführungen über die dunkeln Begriffe er-

innern an die Lehre der induktiven Logik über die realen Begriffe im Gegensatz zu den idealen der Geometrie. F.

55. Frings, J., Das Realitätsproblem bei Wilhelm Dilthey und Max Frischeisen-Köhler. gr. 8° (99 S.) Bonn 1927 (Dissertation). — Nach Dilthey und seinem Schüler Frischeisen-Köhler ist die Überzeugung vom Dasein der Außenwelt nicht irgendwie auf Evidenz, sondern auf dem aus Trieb, Wille und Gefühl bestehenden Lebenszusammenhang gegründet. Die vorliegende Arbeit legt in dankenswerter Weise diese Lehre dar und weist ihre Schwächen nach. Clafen.

56. Bradley, F. H., Erscheinung und Wirklichkeit. Ein metaphysischer Versuch. Übersetzt von Friedrich Blaschke. gr. 8° (XXVIII u. 536 S.) Leipzig 1928, Meiner. M 24.—; geb. M 27.— B. ist der Hauptvertreter des „Second Oxford movement“, jener philosophischen Richtung, welche die Gedankengänge des englischen Empirismus mit denen des deutschen Idealismus, zumal Hegels, zu verbinden suchte. Sein Hauptwerk, *Appearance and Reality*, welches 1884 in erster Auflage erschien und im Original inzwischen die siebte erreichte, liegt hiermit in Übersetzung vor und ermöglicht dem deutschen Leser einen Einblick in diesen interessanten idealistisch gefärbten Empirismus. Trotz des Untertitels sind es in der Hauptsache erkenntnistheoretische Fragen, die erörtert werden. Dabei tritt freilich die eigenartige Natur der intellektuellen Erkenntnis gegenüber aller bloßen Sinneserfahrung kaum hervor, und darum kann auch von einem tieferen Eingehen auf die metaphysischen Probleme kaum die Rede sein. In dieser Hinsicht gleicht das Werk durchaus den Schriften Lockes, mit denen es sich auch in der äußern Form, nämlich im leichten Plauderton und in der behaglichen Breite, verwandt zeigt. Was die englischen Kritiker vermißten, wird man in Deutschland in erhöhtem Grade vermissen: das Methodische und Systematische. Insofern wird man jedenfalls dem Wort zustimmen, mit dem die *Encyclopaedia Britannica* Bradley charakterisierte: „Es hat tiefere Philosophen gegeben, aber keinen, der leichter mit den Formeln der Vergangenheit spielte“ (S. xix). Es war ein verdienstliches Werk des Übersetzers und Verlages, dem deutschen Leser einen Einblick in diese in England weit verbreitete philosophische Denkweise zu verstatten. Cl.

57. Koeppen, G., Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken. Ein metaphysisch-theologischer Umriss der Tragweite des religiösen Erkennens. gr. 8° (XI u. 138 S.), Mainz 1928, Kirchheim. M 5.—. Unter der kritischen Ontologie, die hier zum scholastischen Denken in Beziehung gesetzt wird, sind die Gedankengänge von Nikolai Hartmanns „Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis“ verstanden. Es werden zunächst die Verbindungslinien zwischen dieser „kritischen Ontologie“ und der „scholastischen Methode“ gezogen, und zwar in einer Weise, die wohl weder von der einen noch von der andern Seite als klar und gründlich anzuerkennen ist; auf dem „erschlossenen Neuland“ wird dann ein spekulativer Aufriß der gesamten Philosophie und Theologie versucht, der sich nicht durch größere Klarheit und Gründlichkeit auszeichnet. Cl.

58. Pègues, Tommaso, O. P., Iniziazione Tomista. Traduzione e prefazione del Prof. D. L. T. Regattieri. 8° (XI u. 476 S.), Torino-Roma 1927, Marietti. L 15.— Nach einem Überblick über die Philosophen von Thales bis Thomas und über die heiligen Schriftsteller, Väter und Lehrer von Moses bis Thomas stellt P. das philosophische und theologische System des Aquinaten in populärer Form dar. In den Kapiteln Antischolastiker, Antithomisten und Thomisten werden die späteren Zeiten skizziert. Den Schluß bildet eine Übersetzung der Enzyklika „*Studiorum ducem*“. — P. will eine erste Einführung in Thomas geben. Es wäre demnach unbillig, eine Förderung wissenschaftlicher Forschung zu erwarten. Um so mehr ist aber auf gewissenhafte Erfüllung anderer Forderungen zu dringen.

In den historischen Abschnitten vermißt man beinahe völlig die Berücksichtigung neuerer Forschungen. Selbst Arbeiten von gewiß unverdächtigen Thomisten sind dem Verfasser anscheinend unbekannt. — Nach Lesung der Kapitel Antischolastiker und Antithomisten wird ein jugendlicher Leser stark versucht sein, das Gebet des Pharisäers im Tempel zu sprechen, und zugleich hat er die frohe Überzeugung gewonnen, daß es nicht der Mühe wert sei, mit solch „verabsolutierten“ Irrtümern sich je zu beschäftigen. Thomas freilich hat die Schriften der Ungläubigen und wirklichen Erzketzer Aristoteles, Proclus, Avicenna, Averroes mit größtem Eifer studiert und wohl zwischen Spreu und Weizen zu scheiden gewußt. Ehrfurcht und Achtung sollten wir der studierenden Jugend einflößen vor Männern, die eine Leuchte der theologischen und philosophischen Wissenschaft und eine Zierde der Kirche waren. Bei P. aber kommt es darauf hinaus, daß der dunkle, distinktionslüsterne und wirklichkeitsfremde Scotus Vater verschiedener Häresien, daß Suarez ein Wegebereiter für Descartes ist. Er sieht sich freilich zu dem Geständnis gezwungen, daß die methodischen Grundprinzipien des Suarez die gleichen wie jene des Thomas sind. Würde wohl P. es gutheißen, wenn man jugendlichen Zuhörern die reale Distinktion der Thomisten als Kind des neuplatonischen Pantheismus und den Bañezianismus, der früher Skotismus hieß, als Vater des Calvinismus hinstellte? Mit Analogien kann man eben alles beweisen. Die ungeheuerliche Geschichtsklitterung, kraft deren die ganze theologisch-philosophische Welt in Thomisten und Antithomisten zerfällt, sei nur eben berührt. Mit Ausnahme der hll. Franz von Sales und Alfons von Liguori, bei denen augenscheinlich die Heiligkeit des Lebens über den Makel der Doktrin hinweghelfen muß, — auch der Kardinalshut scheint hie und da ein mildernder Grund zu sein — können natürlich nur Vertreter der „reinen“ Lehre des hl. Thomas durch das enge Tor des Thomismus eingehen. Erwünscht wäre die Angabe, an welcher Stelle ihrer Werke die hl. Theresia das Übermaß der Freude ausdrückt, mit dem die Prädeterminationslehre des Báñez sie erfüllt hat.

Pelster.

59. Pègues, Th., O. P., *Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique*. 8° (XXIV u. 446 S.), Paris 1927, André Blot. Fr. 25.— In diesem Buch ist der systematisch-philosophische Teil der „Initiation thomiste“ für einen weiteren Leserkreis entwickelt. Außerdem werden verschiedene Grundfragen der theologischen Propädeutik, wie die göttliche Stiftung der Kirche und ihres Lehramtes, allgemeinverständlich behandelt. Der Verfasser bewegt sich auf seinem eigensten Gebiete. So kommt seine Stärke in der leichtfaßlichen Darstellung rein metaphysischer Fragen voll auf zur Geltung. Aber ein Mangel macht sich verhängnisvoll geltend. Der philosophische Laie wird beim Lesen des Buches den Eindruck gewinnen, als würden ihm nur völlig gesicherte Lehren und unumstößliche Beweise vorgelegt. In Wirklichkeit handelt es sich nicht selten um reine Schulmeinungen und sehr umstrittene Argumente. Ist es z. B. nicht geratener, den Gottesbeweis mit Hilfe des Kausalitätsprinzips zu führen als rein aus der Begrenztheit der Formen heraus, den Beweis für die Freiheit auf dem Selbstbewußtsein und der Verantwortlichkeit aufzubauen als nur auf der Natur des intellektuellen Wesens? Der Tod allen Fortschritts in der Naturphilosophie wäre die geforderte völlige Trennung der Naturwissenschaft von der Philosophie. Als wenn der Physiker nichts anderes täte als Sinneserscheinungen beschreiben, ohne je bis zum Grund der Erscheinungen vorzudringen! Und soll denn die Naturphilosophie sich ewig im Kreise um die „materia prima“ und das „continuum“ herumbewegen und alles, was nicht in die Sphäre des reinen Denkens gehört, vornehm nicht beachten? Auch das Erkenntnisproblem wird wohl nicht so einfach liegen, wie P. es darstellt. Soll scholastische Philosophie lebenspendend wirken, so darf sie nicht glauben, schon im Besitz aller Wahrheit zu sein. Sie muß vorangehen wie ein Albert, Thomas, Scotus und

Suarez es getan haben. — Diese Konferenzen legen den Wunsch nahe, wir möchten in deutscher Sprache ein gleich klares und verständliches Buch besitzen, in dem die wirklich sichern Grundlagen der ganzen christlichen Philosophie für weitere Kreise dargestellt werden. P.

60. Osgniach, A., The problem of substance: *NewSchol* 2 (1928) 115—127 236—249. — Ein „Symposion“ verschiedener Professoren über die Substanz weist die verschiedensten Anschauungen auf: Verteidigung wie Leugnung der Existenz wie Erkennbarkeit. Im Anschluß daran wird die Lehre der scholastischen Lehrbücher zusammengestellt: die metaphysische Definition, ob die Substanz ein „genus“ ist, Widerlegung der Definition Spinozas, Beweis für die Existenz der Substanz. Der Beweis ist offenbar nicht an die Adresse der anfangs aufgeführten Gegner gerichtet. Fröbes.

61. Sapper, K., Kausalität und Finalität: *AnnPhPhKrit* 7 (1928) 205 bis 212. — Kausalität und Finalität schließen sich nicht aus, wie oft behauptet wurde. Die Kausalität wird im eigenen Aktivitätsbewußtsein entdeckt und auf die Welt übertragen. Die Finalität liegt im Streben auf ein Ziel hin. Beides findet sich im Lebewesen vereint. F.

62. Hellin, J. M., S. J., *Crítica de un principio de psicología: EstEcl* 7 (1928) 161—179. — Die tiefdringende Arbeit behandelt das Prinzip: Die Immaterialität ist die Wurzel der Erkenntnisfähigkeit; je höher die Erhebung über die Materie, desto höher die Art der möglichen Erkenntnis. Verfasser findet das Prinzip in dieser weiten Ausdehnung tautologisch und deshalb wertlos; es sei nicht anwendbar auf die Pflanzen, die doch schon einige Erhebung über die Materie haben. Übrigens bestehe auch keineswegs die behauptete Einmütigkeit in den Beweisen aus dem Prinzip. Statt der allgemeinen Form schlägt Verfasser die eingeschränktere vor: Die Geistigkeit ist die Wurzel der Verstandesfähigkeit; dafür fehlt es nicht an Beweisen: Das materielle Wesen kommt nicht zur Verstandestätigkeit, gerade weil es von der Materie innerlich abhängig ist. So läßt das Prinzip die Anwendungen zu, für die das allgemeine gefaßte verwendet worden ist, ohne dem Vorwurf der Tautologie ausgesetzt zu sein. F.

63. Jansen, B., Die Geltung des Kausalgesetzes: *StimmZeit* 115 (1928) 414—421. — In der neuesten Zeit haben auch katholische Autoren den analytischen, begrifflich einsichtigen Charakter des Kausalgesetzes in Zweifel gezogen. Doch besteht kein Anlaß zu Unruhe und Besorgnis. Das Kausalprinzip wurde schon von Aristoteles aufgestellt und von sämtlichen Scholastikern zusammen mit den führenden Rationalisten verteidigt. Die Schwierigkeiten gegen dieses Gesetz erheben sich nicht aus dessen eigener Dunkelheit oder gar Unhaltbarkeit, sondern entweder aus falschen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, so bei Hume und Kant, oder aus Unklarheiten und Verwechslungen, deren drei J. treffend herausarbeitet. Hinzuzufügen wäre vielleicht noch: Oft scheidet man das eigentliche Kausalitätsprinzip nicht klar von dem Satze, daß dieselben Ursachen unter denselben Umständen immer notwendig dieselben Wirkungen hervorbringen. Diese beiden Gesetze gehen schon bei Hume und Kant durcheinander, und ihre Vermischung hat die ganze moderne Wissenschaft unheilvoll beeinflußt. — J. gibt im zweiten Teile positiv eine knappe, klare Ableitung des Kausalitätsprinzips, ausgehend vom Grundsatz des Widerspruches und dem Prinzip vom hinreichenden Grunde. Lotz.

64. Michon, R., *L'acte et la puissance dans la synthèse thomiste: RevPh* 28 (1928) 56—87. — Die Erfahrung bietet uns Vielheit und Werden. Was macht sie möglich? Schon lange beschäftigte dieses Problem die Philosophen; aber erst Aristoteles gab die endgültige Antwort durch Einführung der „potentia“. Aus dem Limitationsprinzip folgert Aristoteles nicht den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein, Thomas aber wohl. — Das letztere scheint nicht so apodiktisch festzustehen, und sicher ist es eine

Übertreibung, zu behaupten, Thomas habe diese These zum Zentrum seiner ganzen philosophischen Synthese gemacht. Übrigens wurde von Roland Gosselin klar bewiesen, daß bei Boëthius von der „realis distinctio“ keine Rede sein kann, und daß auch Avicenna sie in einem andern Sinne als Thomas gelehrt hat. — Der zweite Teil ist dem Limitationsprinzip, seiner Begründung und Anwendung in der thomistischen Philosophie gewidmet. Die Auswirkungen des Prinzips oder überhaupt der Lehre von Potenz und Akt werden in der ganzen Philosophie verfolgt, wobei überall die thomistischen Thesen abgeleitet werden. Auch für das erkenntnistheoretische Problem glaubt M. auf diese Weise die Lösung zu finden: Der Verstand ist in der Potenz zur Wahrheit, also kann er das Wahre mit Sicherheit erkennen. — Das zweite folgt, wenn das erste feststeht. Wie rechtfertigt man aber das erste? Denn gerade dieses wird von den Gegnern angegriffen, und in ihm liegt das Grundproblem der Erkenntnistheorie. — Die Darlegungen sind klar und gründlich. Sie zeigen gut die Synthese, freilich ganz vom thomistischen Standpunkt gesehen; deshalb werden sie in andern Schulen wohl auf manchen Widerspruch stoßen. L.

65. Sertillanges, A.-D., La Création: RevThom 33 (1928) 97—115. — Thomas hielt eine ewige Welterschöpfung nicht für absolut unmöglich. Im Grunde ist die Schöpfung nur eine „pura relatio“, sie ist die Seinsabhängigkeit des Geschöpfes von Gott; nichts hindert eine derartige Beziehung, ewig zu sein, sie ist ein zeitloses Band. Die Welt ist, die Welt dauert, die Welt, ihre Dauer eingeschlossen, hängt von Gott ab auf überzeitliche Weise, dies bedeuten „creatio“ und „conservatio“ in Wirklichkeit. — Diese Auffassung ist wohl die des hl. Thomas; zu klar spricht er sich an verschiedenen Stellen darüber aus. In den Quodlibeta nennt er die Schöpfung ausdrücklich ein „accidens“ des Geschöpfes, das aber natürlich niemals von diesem getrennt werden kann. Daraus ergibt sich für ihn, daß die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott eine „relatio praedicamentalis“ ist. Von diesem Begriff der Schöpfung ausgehend setzt sich Thomas mit Aristoteles auseinander. Einerseits ist die Ewigkeit der Welt nicht notwendig, andererseits ist sie aber auch nicht absolut unmöglich; für beides legt S. die Beweise des Aquinaten dar. Aristoteles selbst hielt wohl sicher, daß die Welt notwendig ewig sein müsse, wie auch S. offen zugibt, und Sladeczek vor einigen Jahren (PhJb 35 [1922] 38 ff.) gezeigt hat. Doch ist zu beachten, daß Thomas selbst Aristoteles anders auslegt; nach ihm behauptet der Stagirite diese Notwendigkeit nur „ad hominem“, nicht aber absolut. L.

66. Jansen, B., Der Sinn der Religion nach Kant: StimmZeit 114 (1928) 440—450). — Gottes Dasein ist nach Kant theoretisch völlig unerkennbar; es wird aber praktisch postuliert, weil es das notwendig zu erreichende höchste Gut letztlich verleihen muß. Welches innere seelische Verhältnis soll nun der Mensch diesem Wesen gegenüber einnehmen? Was ist von der Religion zu halten? Im System des Kritizismus ist absolut kein logischer Ort für Religion als selbständige, von der Beziehung zur Moral losgelöste, eigenwertige Akte; alle Religion wird auf Moral zurückgeführt, Bedeutung hat sie nur als Mittel zur Beförderung der moralischen Gesinnung. Dieser Standpunkt findet seine Erklärung in Kants autonomer sittlicher Persönlichkeit, die Eigenzweck ist. Autonomie als Unabhängigkeit von allen inhaltlichen Bestimmungsgründen schließt auch die Autorität Gottes aus. Unsere Pflichten sind wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst; sie werden aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen und zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, wonach zu streben uns das moralische Gesetz verpflichtet, hoffen können und deshalb mit diesem Willen übereinstimmen müssen. So wird eine reine Vernunftreligion als die einzig mögliche hingestellt und folglich auch jede Offenbarungsreligion ausgeschlossen. L.

67. Habel, Jos., Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Lex.-8° (XII u. 116 S.), Regensburg 1928, Habel. *M* 5.—; *Lw.* *M* 7.— H. zeigt im Anschluß an die Texte des hl. Thomas, daß eine univoke Aussage von Gott und den Geschöpfen unmöglich ist, und erörtert dann das Analogieverhältnis zwischen Gott und Welt. Leider berücksichtigt er hierbei nicht die jüngste Kontroverse über die Analogielehre des hl. Thomas (Ramírez-Blanche) und vor allem nicht die gründlichen Untersuchungen von Rohellec (DivThom [Pi] 29 [1926] 77 ff.), der zu ganz andern Ergebnissen kommt. Er zeigt wie die Analogielehre des hl. Thomas auf die Lehre von den Seinsvollkommenheiten zurückgeht, die ganz auf der Partizipationslehre der Kirchenväter gründet. Nur durch diese läßt sich letztlich das Analogieproblem lösen. H. berücksichtigt das allzuwenig. Außerdem ist für die Lehre von der Analogie der Unterschied zwischen „Wirklichsein“ (esse verbaliter spectatum) und „Dingsein“ (ens nominaliter sumptum) von weittragender Bedeutung. Die diesbezüglichen Ausführungen von H. sind mißverständlich. Man vergleiche damit z. B. *S. theol.* 1, q. 3, a. 4 7; q. 4, a. 1; q. 5, a. 1; q. 7, a. 1; q. 8, a. 1. Eine endgültige Lösung ist bis jetzt noch nicht erzielt. Vor allem wäre zu untersuchen, ob die Analogielehre des hl. Thomas, die keineswegs von allen Scholastikern geteilt wird, ganz frei von Widersprüchen ist. Die Einheitslehre des Aristoteles, die Thomas übernommen, läßt sich eben schwerlich mit dem Partizipationsgedanken vereinigen. Bei der Erarbeitung einer Lösung dieser Frage verdient H.s Schrift Berücksichtigung. Sladeczek.

68. Pirootta, A. M., O. P., De Transcendentalitate. Summa theol. S. Thomae p. 1, q. 1 [lies q. 2], a. 3: *EphTheolLov* 5 (1928) 5—31. — Die vom hl. Thomas dargelegten fünf Wege der philosophischen Gotteserkenntnis sind wirklich fünf verschiedene Wege, da sie von fünf formell verschiedenen Ausgangspunkten zu fünf formell verschiedenen Endpunkten hinführen. Sie führen zu Gott unter fünf verschiedenen Rücksichten: zum unbewegten Bewegter, zur unverursachten Ursache, zum absolut notwendigen Dasein, zum höchsten Sein, zum Ordner des All. Die fünf Wege lassen sich aber alle auf eine Einheit zurückführen. Denn alle als Ausgangspunkt genommenen Dinge haben die eine „transzendente“ Eigentümlichkeit gemeinsam, daß sie „gemischte“ Dinge sind, „entia dualistica“, aus „actus“ und „potentia“ gemischt. Diese setzen aber notwendig die reine, ungemischte Wirklichkeit, den „actus purus“, das „ens monisticum“, voraus. — Ein guter Gedanke. Deneffe.

### 3. Naturphilosophie. Psychologie

69. Brunner, P., Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und Spinoza (Beiträge zur Philosophie 13). gr. 8° (XII u. 139 S.) Heidelberg 1928, C. Winter. *M* 8.— Eine Habilitationsschrift der theologischen Fakultät in Gießen. — Maimonides ist Aristoteliker, übernimmt die aristotelische immanente Teleologie und stimmt mit Aristoteles überein in der Annahme der Existenz Gottes, des Zweckes der Zwecke. Aber in der Lehre von der Ewigkeit und Unerschaffenheit der Welt entdeckt er Konsequenzen, die die Teleologie vernichten. Mithin muß Aristoteles in diesem Punkte korrigiert und die Welt auf den frei schaffenden Willen Gottes zurückgeführt werden. Auch dies führt zu Schwierigkeiten wegen der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes. Maimonides sieht die Lösung in dem gänzlich verschiedenen Charakter des menschlichen und göttlichen Wollens, nach B. eine unbefriedigende Lösung, durch die sich Maimonides gleichsam selbst den Boden unter den Füßen wegziehe (4—28). — Thomas kennt die Lehre des Aristoteles noch genauer als Maimonides, stützt sich auf beide und vertieft ihre Auffassung durch neue Gedanken und Unterscheidungen (28—41). Die Frage, wie der un-

endlich vollkommene Gott um eines Zweckes willen handeln könne, löst Thomas: „Non agit propter suam utilitatem, sed propter suam bonitatem“ (S. theol. I, q. 44, a. 4 ad 1). Dagegen macht B. (45—47) Einwendungen, „die vom thomistischen Boden aus offenbar nicht befriedigend beantwortet werden können“. Er geht hierbei von einem Persönlichkeitsbegriff aus, der nicht der des hl. Thomas ist und den er ohne Beweis als richtig voraussetzt: „Person sein im vollkommenen Grade heißt, nicht fertig abgeschlossen sein, sondern unerschöpfliche Möglichkeiten in sich tragen.“ Daß der scholastische Begriff der absoluten Person zur Aufgabe der Teleologie zwingt, geht aus den angeführten Schwierigkeiten nicht hervor. Wenn es wirklich Gott eigen ist, eine Person in dem von B. definierten Sinne zu sein, so bleibt ja der Vorwurf bestehen, den er (46) gegen Thomas urgiert, daß Gott diesen Vorzug seinen vernünftigen Geschöpfen nur in unvollkommener Weise mitgeteilt hat. — Der überwiegende zweite Teil der Schrift (48—134) ist der Darstellung der antiteleologischen Weltanschauung Spinozas gewidmet. Das wertvolle dritte Kapitel „Die Verneinung der Teleologie bei Spinoza im allgemeinen“ berichtet zunächst (48—72) unter Aufdeckung geistesgeschichtlicher Zusammenhänge über die von Spinoza an der Teleologie geübte Kritik und geht dann zu einer Kritik dieser Kritik über (72—88). Spinoza verwechselt inhaltliche Teleologie mit Teleologie überhaupt, vernachlässigt die Untersuchung des Organischen, weiß nichts von der innern Zweckmäßigkeit der einzelnen Naturdinge, setzt „finis“ gleich „appetitus“, übersieht, daß jedes menschliche Erkennen „anthropomorph“ ist, ignoriert die von Thomas klar und richtig angegebenen Lösungen, mißversteht die Natur der Wertbegriffe bis zum Selbstwiderspruch. Das vierte Kapitel bespricht Einzelgebiete der spinozistischen Philosophie in ihren Beziehungen zu Fragen der Teleologie: die wahre Erkenntnis (89—108), die Kausalität der Substanz (108—134). — Als Endergebnis der ganzen Untersuchung wird der Nachweis der Möglichkeit des Telos bezeichnet. Schmitz.

70. Skibniewski, St. L. v., *Theologie der Mechanik*. 8° (206 S.) Paderborn 1928, Schöningh. Geh. M 4.50; geb. M 6.— Das Buch behandelt nicht eigentlich Theologie, d. h. christliche Glaubenswissenschaft, sondern berücksichtigt außer Naturwissenschaft (Früchte einer umfassenden Belesenheit, verbunden mit eigenen naturwissenschaftlichen Aufstellungen) die philosophischen Gebiete der natürlichen Theologie (Theodizee) und Kosmologie und gibt einige exegetische Anwendungen und Deutungen (der Welterschöpfung nach der Genesis und des Weltendes nach den ntl. Angaben). Der Verfasser scheint der Gefahr erlegen zu sein, die den Nichtfachmann bei allem Sammelfleiß bedroht: daß die von ihm gezogenen Linien der tatsächlichen Wissenschaft und ihrer Entwicklung nicht entsprechen. Manche naturwissenschaftlichen Ansichten des Buches dürften kaum auf Zustimmung und Anerkennung der Fachgelehrten rechnen. S.

71. Burdo, Chr., *Le vitalisme contemporain*: ArchPh 6 (1928) 1—25. — Das Thema des „zeitgenössischen Vitalismus“ wird S. 4 eingeschränkt auf die weder „orthodox-spiritualistisch“ noch psychobiologisch orientierten Vertreter des Neovitalismus, und auch von diesen werden nur zwei näher besprochen, „le vénérable Hans Driesch“ und Rignano. Die Entelechie von Driesch paßt, so wie sie ist, nicht in das traditionelle System des Hylomorphismus; der aristotelische Ausdruck ist darum schlecht gewählt, zumal da er schon von Leibniz mit anderem Inhalte gefüllt worden ist. Rignano will Vitalist sein und ist es auch, denn er führt das Leben auf andere als physikalisch-chemische Kräfte zurück. Seine spezifische Lebensenergie bietet jedoch keine befriedigende Erklärung (12—16). Zum Schluß werden besprochen H. Colin, *De la matière à la vie* (Paris 1926) und R. Collin, *Physique et métaphysique de la vie* (Paris 1925). S.

72. Leroy, P., *La théorie cellulaire*: ArchPh 6 (1928) 26—55. — L. versteht unter „*théorie cellulaire*“ den ganzen Komplex jener Lehren, welche die deutsche Wissenschaft im Interesse der Klarheit in zwei Theorien zusammenzufassen pflegt, die sog. Zellentheorie und die Theorie vom Zellenstaat. Gegen beide, besonders gegen die zweite, bestehen Bedenken, die hier in fünf Abschnitten behandelt werden: 1. Morphologische und physiologische Definition der Zelle (31—35). Der Verfasser gelangt schließlich zu der Feststellung: Eine Zelle ist eine ungeteilte Zytoplasma-masse mit einem oder mehreren Kernen. 2. Kleinere autonome Lebens-einheiten als die Zelle gibt es nicht (35—39). Die Zelle ist keine Bioblasten-kolonie. 3. In mehrzelligen Lebewesen kommen differenzierte Teile lebender Substanz vor, die weder als Zellen noch als Teile von Zellen bezeichnet werden können. L. rechnet hierher die Plasmodesmen, Muskel- und Bindegewebefibrillen (40—43). 4. Das Individualleben ist mehr als die Summe des Lebens, das die einzelnen Zellen führen (44—47). 5. Auf die Frage: Haben die Zellen mehrzelliger Lebewesen ein relativ autonomes Leben? gibt es zur Zeit keine befriedigende Antwort. Die Theorie der zyto-dynamischen Einzelprinzipien von Boule scheidet an Schlußfolgerungen, die sich aus den Erfahrungen bei Gewebekulturen ergeben, und die Gewebekulturen selbst sind ebenso wie die Vermehrung des Lebensprinzips, das unbedingt ein „*ens simplex*“ sein muß, vorläufig für den neo-scholastischen Vitalismus ein dunkles Problem (47—55). S.

73. Policard, A., *La méthode des cellules de tissu et son importance biologique*: ArchPh 6 (1928) 64—79. — Die Methode der Gewebekultur hat zu grundlegenden neuen Erkenntnissen über die dynamische Natur der Zellen und ihrer Abhängigkeit von Körpersäften und vom Nervensystem geführt. Die Bedeutung, die diese Untersuchungen für philosophische Probleme erlangt haben, rechtfertigt es, ihre Ergebnisse nach den wichtigsten allgemeineren Gesichtspunkten geordnet den Lesern einer philosophischen Zeitschrift zu vermitteln. S.

74. Cuénot, L., *La mort différenciatrice*: ArchPh 6 (1928) 80—91. — C. studiert die verschiedenen Fälle von tatsächlich zu beobachtender Ausmerzung und prüft, ob damit eine Auslese im darwinistischen Sinne verbunden sei. Quantitative statistische Untersuchungen zeigen in vielen Fällen eine größere Sterblichkeit derjenigen Organismen, die innerhalb ihrer Art vom Mittelwert abweichen, so daß Ausmerzung hier im Sinne von Erhaltung des Typischen wirkt. Dasselbe gilt von der Ausmerzung kranker und stark mißbildeter Jugendformen. In allen übrigen Fällen ist Ausmerzung Sache des Zufalls und von bestimmt gerichteter Natursauslese also keine Rede. Ebenso wenig hängt das Schicksal von neu auftretenden Mutanten von echter darwinscher Naturzuchtwahl ab. Mutation führt entweder zu Polymorphismus, für den in Darwins System überhaupt kein Platz ist, oder zur Substitution des Typus durch den Mutanten dank dessen besserer Ausrüstung, die aber dann von vornherein gegeben (prä-adaptation) und nicht Schritt für Schritt erworben ist. S.

75. Vialleton, L., *Types d'organisation*: ArchPh 6 (1928) 92—109. — Ein lesenswerter, gedankenreicher Aufsatz, der außer den Organisations-typen des Tierreichs auch viele andere Lehren der Biologie mit seinem Lichte streift, so daß eine nähere Analyse hier nicht möglich ist. S.

76. Sinéty, R. de, *La vie de la biosphère*: ArchPh 6 (1928) 110 bis 132. — Der Aufsatz beschäftigt sich mit Schriften des französischen Jesuiten Teilhard de Chardin und des Professors am Collège de France E. Le Roy, welche das Leben als etwas Supraindividuelles auffassen und von Biosphäre nicht im Sinne eines naturwissenschaftlichen Kollektiv-begriffs, sondern einer allen Lebenserscheinungen zu Grunde liegenden einheitlichen physischen Realität reden. Die Ansicht des Idealisten Le Roy wird in langen Zitaten objektiv vorgelegt (111—120) und als unvereinbar

mit den Lehren einer gesunden realistischen Metaphysik zurückgewiesen (120—124). Teilhard wird vorgeworfen, daß er unberechtigterweise einer Abstraktion Realität zuschreibe und ohne hinreichende Beweise dem unbegrenzten Transformismus huldige. Dabei wird jedoch (129) aufs stärkste betont, daß der Entwicklungsgedanke an sich, losgelöst von darwinistischen und haeckelistischen Ungereimtheiten, keineswegs wissenschaftlich überwunden, sondern im Gegenteil bei denjenigen christlichen Philosophen, die etwas von Naturwissenschaften verstehen, zu fast einstimmiger Annahme gelangt sei. Es sei darum durchaus wahr, wenn Teilhard behaupte, daß wir vom alten Kreationismus heute weiter als je entfernt seien. S.

77. Rabeau, G., *L'orientation de la psychologie expérimentale en France*: RevThom 33 (1928) 246—266. — Die Besprechung behandelt allein den *Traité* von Dumas, über dessen Wert in philosophischer und positiv wissenschaftlicher Hinsicht ich bereits in dieser Zeitschrift berichtet habe (1 [1926] 239—256). R. geht auf den empirischen Inhalt fast nicht ein, sondern nur auf die philosophisch bedeutsamen Fragen, wobei die Ansichten von Wundt zum Vergleich herangezogen werden. Das Wesen des psychischen Erlebnisses wird nach R. von Wundt richtig dargestellt, während der *Traité* darüber sehr materialistisch rede. Andererseits berücksichtige Wundt in der Ausführung fast nur die Laboratoriumsuntersuchungen, die wertlos seien und nur auf Materielles gingen (?), während Dumas auf die höhere Psychologie eingehe. Freilich muß nachher zugegeben werden, daß auch Wundt in seiner Völkerpsychologie auf die höheren geistigen Leistungen sehr tief eingehe. Der *Traité* wolle im Gegensatz zu Wundt alles mechanisch erklärt haben, dulde keine Willens-tätigkeit darüber hinaus. Auch in den großen Prinzipien sei Wundt weit überlegen. Was die Ergebnisse des *Traité* angeht, wird der von Delacroix vertretene Intellektualismus mit Recht gelobt, die dürftige und auf ungläubiger Literatur beruhende Religionspsychologie getadelt, aber doch in der Lehre von der Seele seine Überlegenheit über Wundt festgestellt. Der Schluß ist hohes Lob auf den „sacré trésor de ce temple delphique“, der wirklich den „Gedanken unseres Landes und unserer Zeit wiedergebe“. Wir denken über beide doch höher, um diesem Lob beipflichten zu können.

Fröbes.

78. Bühler, Karl, *Die Krise der Psychologie*. 8 (XV u. 223 S.) Jena 1927, Fischer. M 10.—; geb. M 11.50. — Nach den Kämpfen der letzten Jahre um „geistes- und naturwissenschaftliche Psychologie“ ergeht hier von berufenster Seite ein Ruf zu Sammlung und Zusammenarbeit der Kräfte. Der erste Teil des neuen Bühlerschen Werkes skizziert die Vorgeschichte der heutigen Krise der Psychologie, anhebend mit der Reaktion der Denkpsychologie und der Psychoanalyse gegen den Schematismus einseitiger Assoziationspsychologie. Ein Bild der heutigen Lage zeigt die drei großen Richtungen: intuitiv-erlebnispsychologische, intuitiv-sinnverstehende, nur die äußere Verhaltungsweise zunächst beachtende behavioristische. Der zweite und dritte Teil führen die Lösung herbei, zunächst für das Teilgebiet der Sprachpsychologie, dann für die Gesamtpsychologie. In der Sprachpsychologie schneiden sich ja schon die meisten Teilgebiete der Psychologie, Erkenntnis- und Affekten-, Individual- und Sozialpsychologie. Was die Wesensart des Gegenstandes der Psychologie fordert, ist nicht die Alleinherrschaft der einen oder der andern Richtung, sondern vielmehr das einheitliche Zusammenwirken und Ineinandergreifen aller drei. Darum hat es auch keinen Sinn, von zwei oder drei Psychologien zu reden, sondern nur die eine Psychologie mit allen drei einander fordernden und fördernden Aspekten kann ihrem Gegenstand gewachsen sein. Die Fülle der Anregungen und Exkurse dieser drei Teile des Buches läßt sich hier kaum andeuten. Besonders hingewiesen sei noch auf den vierten, letzten Teil, wo der Bahnbrecher der experimentellen Denkpsycho-

logie sich mit der Tiefenpsychologie Freuds auseinandersetzt. In überragender Wissenschaftlichkeit wird das Anzuerkennende in Freuds Werken anerkannt, aber wirksam das grundsätzlich Verfehlte, das zutiefst Unpsychologische und unempirisch Konstruktive in der Weise Freuds, des „Stoffdenkers“, klargelegt und zurückgewiesen. — In der neuen Literatur über den Sinn der Psychologie und ihrer Methoden dürfte Buhlers Werk dank der umfassenden Weite seines Blickfeldes und der Höhe des erarbeiteten Standpunktes an erster und führender Stelle stehen. Willwoll.

79. Gottschling, Er., Die Erklärung des Wesens der Seele aus ihrem Verhältnis zum Geist: ArchSystPhSoz 31 (1928) 86—94. — Der Geist ist subjektlose Tätigkeit, nicht individuell, sondern allgemein, stets mit Materie verbunden, ja nur eine andere Seite derselben Wirklichkeit. Die Seele entsteht und vergeht mit dem Körper, ist auch reine Tätigkeit; der Durchschnittsverständnis freilich denke sich immer noch etwas hinzu, von dem die Tätigkeit abhängt (sehr richtig!). Schließlich ist die Seele eine besondere Tätigkeit des Geistes vermittelt des Organismus, nämlich Selbstbewußtsein des Geistes, das er nur im Organismus erreichen kann und das mit diesem vergeht. — Diese Phantasien sprechen für sich selbst. Fröbes.

80. Fries, C., Zur Synthese des Bewußtseins: ArchSystPhSoz. 31 (1928) 82—85. — Das Denken kann durch eine Ohnmacht unterbrochen werden. Der Denkapparat ist eben eine Synthese aus körperlichen Komponenten. Körper und Geist sind nur graduell verschieden. Geistigkeit ist nur ein höherer Verdichtungsgrad der in allem Körperlichen schon stark verdichteten Ursubstanz. — Das ist sicher Materialismus, der sonst als längst abgemacht ausgegeben wird. F.

81. Noble, H. D., O. P., Comment la volonté excite ou refrène la passion: RevScPhTh 17 (1928) 383—404. — Der schöne, besonders pädagogisch wertvolle Artikel gibt die übliche Darstellung über den hemmenden und fördernden Einfluß des Willens auf die Affekte. Viele Beispiele beleben die Ausführungen; die Lehre des Aristoteles wird in den Worten des hl. Thomas überall beigelegt. Der Mechanismus dieser Wirksamkeit wird in gewohnter Weise erklärt. Unter den vielen guten Erklärungen findet sich auch die angreifbare mittels der dunklen „ratio particularis“. Neben der mit Recht betonten Rolle der Vorstellungsbilder ist wohl mehr Gewicht zu legen auf die Assoziationen zwischen höheren und niederen Gefühlen, wie ich an anderem Ort („Psychologia rationalis“) weitläufig ausgeführt habe. F.

82. Hector, J., Les structures mentales: RevPh 28 (1928) 255—320. — Der Vorgang beim Merken und Behalten kurz dargebotener Strichfiguren wird untersucht. Das Behalten wird geprüft an der Richtigkeit der Nachzeichnungen aus dem Gedächtnis. Beim Merken liegt anfangs eine verschwommene Gestalt vor; dann wird ein Objekt gesucht, an das die Figur erinnert, während die Einzelheiten in recht vergänglichem visuellen Bildern niedergelegt werden; in Ermanglung eines passenden Objektes wird die Figur zerlegt, die Elemente nach Zahl, Größe, Lage eingepreßt. Es besteht eine Neigung, das Gesehene einer gewohnteren Form anzunähern. Mit größerer Zwischenzeit nimmt die Verschwommenheit der Bilder zu und läßt das Wissen nach, zuerst für die Zahl der Elemente, dann für die Lageverhältnisse, die Besonderheiten der Figur, schließlich selbst für die Form. Die an Einzelergebnissen sehr reiche Untersuchung benutzt mit großem Erfolg die Selbstbeobachtungen. F.

83. Dwelshauvers, G., Recherches expérimentales sur la pensée implicite: RevPh 28 (1928) 217—254. — Das implizite (genauer das unformulierte, unausgesprochene) Denken hat man bekanntlich in den ersten Gedanken beim Lesen eines Beweises, bevor man noch die Worte gefunden hat. Zur Prüfung der Erscheinung bot D. je zwei Worte und ließ den Versuch abbrechen, sobald das Zusammenstimmen oder Auseinandergehen

beider bewußt wurde. Die sofort folgende Befragung stellte dann fest, ob Bilder oder Worte bei diesem Gedanken beteiligt waren. Alle Versuchspersonen fanden in vielen Fällen solches unausgesprochene Denken; erst später kommt die Prüfung, Zerlegung, Fassung in Worte. Besonders beweisend sind die Fälle, wo die folgende Überlegung den vorherigen Eindruck wieder aufgibt. Danach ist an dem Dasein und der Häufigkeit dieser Erscheinung nicht zu zweifeln. Übrigens sieht D. darin noch nicht eine Lösung der Frage nach dem Vorkommen von Denken ohne jede Vorstellung. F.

84. Ormian, Heinrich, Das schlußfolgernde Denken des Kindes. (Heft 4 der Wiener Arbeiten zur pädagog. Psychol.) 8<sup>o</sup> (124 S.) Wien 1926, Verlag für Jugend und Volk. *Sch.* 5.— Die wertvolle, aus dem Wiener Institut hervorgegangene Arbeit schließt unmittelbar an das grundlegende Werk Lindworskys an. Neben den üblichen Massenversuchen an Volksschülern wird hier mit viel Geschick die Selbstbeobachtung der Kinder herangezogen. Untersucht werden Schüler der fünf untersten Volksschulklassen. Nimmt man die guten Leistungen des Schlußfolgerers in den steigenden Klassen, so sind es 33, 39, 45, 63, 84%. Auffallend ist das schnelle Ansteigen von der dritten Klasse an. Das für das Schließen entscheidende Regelbewußtsein (= was sich auf das Ganze des Sachverhaltes bezieht, bezieht sich auch auf einen seiner Teile), ist anfangs nur potentiell gegeben, später wird es auch beachtet. Das Sicherheitsbewußtsein kann schon bei den Kindern ausgeprägt sein; das Kind kennt also wohl den Erkenntnisgrund. — Zieht man unser sonstiges Wissen über das Kleinkind mit heran, so ergibt sich nach dem Verfasser der folgende Entwicklungsgang des Schlußfolgerers: Zuerst kommen Sachverhaltsschlüsse vor, schon beim dreijährigen; später der Analogieschluß an ähnlichem Material; dann der deduktive Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere, erst später auch umgekehrt, stärker vom achten Jahre an; dann erst die Nebenordnung. Bei alledem ist zunächst die inhaltliche Behandlung der Vordersätze maßgebend; eine formal richtige Folgerung, die aber mit dem sonstigen Wissen nicht stimmt, wird nicht anerkannt. Die höhere formale Behandlung der Vordersätze, das ausgeprägte Formbewußtsein zeigt sich im elften Jahr. Vorher geht das Schließen mehr instinktiv voran, ohne Bewußtsein der Methode, die erst mit dem elften Jahr durchbricht. — Es wäre wünschenswert, neben den schönen qualitativen Ergebnissen durch statistische Nachprüfung auch zu quantitativen Angaben zu kommen. F.

85. Antipoff, Hel., L'évolution et la variabilité des fonctions psychomotrices: *ArchPsych* 21 (1928) 1—54. — Eine vorzügliche Untersuchung der Bewegungsleistungen. Nach Claparède kann man aus einer kleinen Zahl von Versuchen die Bewegungsleistungen einer bestimmten Altersstufe ein für allemal festlegen; dann kann von einem neuen Prüfling sofort angegeben werden, wie hoch seine Leistung für sein Alter steht, daß etwa nur 10% über ihm stehen usw. Diese Kurven werden hier für einige Bewegungstests bestimmt, wie Muskelkraft, Schnelligkeit des Tippens, des Schreibens, des Aufreihens von Perlen u. ä. Die verschiedenen Bewegungsleistungen erweisen sich voneinander stark unabhängig. Die Größe des Wachstums mit dem Alter ist äußerst verschieden; ebenso die Kurve des Wachstums. Die Korrelation der Bewegungsfertigkeit zur Intelligenz war fast Null; doch ist bekannt, daß bei Schwachsinnigen auch die Bewegungsleistungen schwach sind. F.

86. Lohbauer, H., Die Entwicklung der Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung im Kindesalter: *ZAngewPsych* 31 (1928) 1—65 129—172. — Können Kinder über subjektive Zustände richtige Angaben machen? Keine Schwierigkeit besteht für Doppelbilder, geometrisch-optische Täuschungen, negative Nachbilder, wo selbst die Vorschulpflichtigen nach einiger Übung mitkommen. Vorstellungen werden ziemlich gut berichtet. Bei Denkauf-

gaben wird nur gesagt, über was man gedacht hat, aber nicht wie. Bei Zehnjährigen kann man schon mehr erlangen, wenn man sie vorher auf die Möglichkeiten hinweist. Dann werden Vorstellungen beim Denken angeeignet, auch etwas vom Gang des Denkens, wenn auch immer äußerst lückenhaft. Der Hauptgrund der Minderleistung liegt an der Einstellung des Kindes: sein naturgemäßes Ziel ist einzig die Eroberung der Außenwelt. Erst die Pubertät bringt die Wendung zur Innenwelt. — Die sorgfältige Arbeit hat unsere Kenntnis von der Selbstbeobachtung des Kindes nicht unwesentlich gefördert. F.

87. van der Leeuw, G., *La structure de la mentalité primitive: RevHistPhRel* 8 (1928) 1—31. — *A propos de récentes études sur la structure de la mentalité primitive: ebd.* 149—161. — Nach V. d. L. denkt und handelt der Primitive nicht nach unsern logischen Denkgesetzen. Er ist prälogisch, oder besser heterologisch. Sowohl die Substanzkategorie, als auch (gegen Gräbner) die Kausalkategorie scheinen bei ihm zu fehlen. Die Erklärung Lévy-Brühls (mystische Natur des primitiven Denkens) ist ungenügend. Nach V. d. L. wird das ganze Erleben und Denken des Primitiven bestimmt von einer vorgefaßten, „überwertigen“ Idee, welche im Gefühle ihren Ursprung hat. Dies affektive Denken wirkt sich besonders in der Magie und mythologischen Gestaltung aus. Reine Primitive, denen jedes logische Denken abginge, hat es nie geben können. Andererseits findet sich auch bei dem Zivilisierten primitives, d. h. affektives Denken, z. B. in Kunst, Poesie, Religion. V. d. L. verwirft energisch die positivistische Entwicklungstheorie, welche in diesen „primitiven“ Betätigungen des menschlichen Geistes nur Überreste der niedrigsten Entwicklungsstufe sieht. Das primitive Denken ist eine besondere geistige Gesamtstruktur, die zwar von der rein logischen verschieden ist, aber neben ihr existiert sowohl bei dem Primitiven, als bei dem modernen Menschen, wenn auch in verschiedenem Grade. — Im zweiten Artikel nimmt V. d. L. Stellung zu einigen neueren Abhandlungen über dasselbe Problem. Er teilt den Standpunkt von Heinz Werner (*Entwicklungspsychologie*, 1926); ziemlich heftig bekämpft er die Deutungsversuche von Raoul Allier (*Les non-civilisés et nous* [Paris 1927, Payot]) und J. Lindworsky, S. J. (*Die Primitiven und das kausale Denken. Internat. Woche für Religions-Ethnol. IV. Tag., 1926*), welche beide das Denken des Primitiven als eine geistige Rückständigkeit betrachten, die nach Allier in einer durch die Magie verschuldeten geistigen Perversion ihre Erklärung findet, nach Lindworsky in der Unkenntnis der im Naturgeschehen wirksamen zahllosen Bedingungen. — Bedauerlich und bezeichnend ist, daß V. d. L. zwischen Magie und Religion keinen psychologischen Unterschied finden kann. Grausem.

88. Quellen und Studien zur Jugendkunde, Heft 5. Jena 1927, Fischer. gr. 8° (XII u. 250 S.) — 1. Bühler, Charlotte, Die ersten sozialen Verhaltensweisen des Kindes (1—102). — 2. Hetzer, Hildegard, und Tudor-Hart, Beatrix H., Die frühesten Reaktionen auf die menschliche Stimme (103—124). — 3. Bühler, Ch., und Hetzer, H., Inventar der Verhaltensweisen des ersten Lebensjahres (125—250). *M* 13.— 1. Die ersten sozialen Reaktionen zeigt das Kind den Erwachsenen gegenüber. So wird es schon in der dritten Woche durch die menschliche Stimme angezogen; bald erscheint das Mitschreien mit schreienden Kindern, das Lächeln auf menschliche Stimme hin. Das erste Lächeln gilt nur dem Menschen, wird erst viel später auf andere Objekte übertragen. Für die Erforschung der sozialen Beziehungen zwischen Kindern wurden viele Paare von Kindern nahe zusammengesetzt und ihre Äußerungen sorgfältig beobachtet. Anfangs bringt das keinen Kontakt; mit vier Monaten hat man reinen Schaukontakt (Anblicken); erst mit dem sechsten Monat erwacht aktives Interesse; es folgt Berührungskontakt (Greifen, Wegnehmen, Anlächeln, Anlallen, Spielen). — 2. Die Behauptung, daß auf das Kind die

menschliche Stimme einen ganz auffallenden Eindruck mache, wird hier an etwa 150 Kindern nachgeprüft, indem diese Stimmäußerungen mit andern Schallreizen abwechselnd dargeboten werden. In den ersten zwei Wochen zeigte sich kein Vorteil für die Stimme; aber mit der dritten und vierten Woche wird die menschliche Stimme mehr beachtet als anderes und veranlaßt Saugbewegungen. Zornige und freundliche Rede werden erst im vierten bis fünften Monat verschieden (durch Weinen oder Lächeln) beantwortet. — 3. Durch genaue Beobachtung von 69 Kindern wird hier zum ersten Mal eine vollständige Übersicht über alle sinnlichen Lebensäußerungen des ersten Lebensjahres geboten, soweit sie von außen zu erkennen sind. Neben dem Schlaf und wachen Dämmerzustand gehören dazu die Einzelreaktionen (Reflexe oder Einzelwahrnehmungen); die ziellosen (impulsiven) Bewegungen; die fortlaufenden spielerischen Tätigkeiten; die zielstrebigten Handlungen, die Lust- und Unlustreaktionen. Zu den letzten, den negativen Reaktionen gehören beispielsweise Flucht- und Abwehrbewegungen, das Schreien mit seinen vielen Ursachen, die Ausdrucksbewegungen von Furcht, Erschrecken, Erstaunen, Zorn. Zu den positiven Reaktionen, die anfangs zurücktreten, aber im Lauf des Jahres immer mehr überwiegen, gehören die Bewegungen der Nahrungsaufnahme, der Sinnesreize, des Greifens, der sozialen Hinwendung, die Ausdrucksbewegungen. Die spontanen Reaktionen zeigen eine aufsteigende Reihe, anfangend von den ziellosen Bewegungen über die Reihen unzusammenhängender Bewegungen, die spielenden Experimentierbewegungen, die fortlaufenden Experimentierarbeiten, die Handlungen am eigenen Körper, das Herumhantieren mit Gegenständen, die organisierten Spieltätigkeiten, den Anfang des Werkzeuggebrauches. Besonders diese dritte Nummer bildet eine sehr erwünschte Ergänzung unseres Wissens über das erste Lebensjahr. Fröbes.

89. Bühler, Charlotte, und Mitarbeiter, Zur Psychologie des Kleinkindes. *Experim.-psych. Arbeiten: ZPsych 107 (1928) 1—254.* — Heft 1—4 der ZPsych berichten über Arbeiten der Wiener Schule, die alle zusammengehören und im Dienste einer auf exakter Wirklichkeitsbeobachtung fußenden Lehre von der seelischen Entwicklung des Kindes stehen. Unter Leitung von Charlotte Bühler wurden zahlreiche Kinder in ihrem Gesamtverhalten gegenüber der dinglichen und menschlichen Umwelt systematisch beobachtet. Willwoll.

90. Bühler, Charlotte, und Spielmann, Lothar, Die Entwicklung der Körperbeherrschung im ersten Lebensjahr: *ZPsych 107 (1928) 3—29.* — Einleitend erörtert B. den Instinktbegriff. Eine mechanistische Auffassung der Instinkthandlung nach dem Schema: „Bestimmter Reiz verursacht bestimmte Reaktion“ wird abgelehnt. Dafür wird die Eigenart der Instinkthandlung als einer vom Ganzen des Organismus ausgehenden und dem Ganzen dienenden, „zentral gesteuerten“ — in scholastischen Termini: der „*activitas una et immanens*“ — knapp und scharf herausgearbeitet. — Zur Arbeit selbst: Auf allen Entwicklungsstapen bis ins späte Alter geht die Bewältigung der gegebenen Lebenssituationen parallel der Beherrschung des eigenen Körpers und später der psychischen Antriebe. Die Arbeit zeigt die Entwicklung der Körperbeherrschung im ersten Lebensjahr, beginnend mit hilflosem Appell an die Hilfe der Umwelt über zuerst völlig planloses Aufbieten aller zur Verfügung stehenden Bewegungsmöglichkeiten, dann planmäßige, zweckangepaßte Abwehr störender Reize bis zur siegsicheren Beherrschung der „Situation“, in der die früher nur unlustvollen Reize als Spielgegenheit freudig begrüßt werden. W.

91. Bühler, Charlotte, und Hetzer, Hildegard, Das erste Verständnis für Ausdruck im ersten Lebensjahr: *ZPsych 107 (1928) 50 bis 61.* — Mienen- und Gebärdensprache wirken in den ersten zwei Monaten lediglich wie irgend ein anderer Sinnesreiz, vom zweiten bis achten Monat bereits irgendwie „sozial“ in suggestiver Stimmungsübertragung auf

das Kind; vom achten Monat an wird der Ausdruck richtig als vielleicht bloßes „Spiel“ aufgefaßt. Die erste Affektauslösung durch mimischen Ausdruck geht nur vom Auge des andern Menschen, nicht vom übrigen Mienenspiel aus. W.

92. Hetzer, Hildegard, und Wolf, K., Baby-Tests, eine Testserie für das erste Lebensjahr: ZPsych 107 (1928) 62—104. — Die Einleitung von Ch. Bühler gibt Kritik der üblichen „Begabungsprüfungen“. — Während gepflegte Kinder in der Körperbeherrschung und in Dingen, die ihnen durch die Pflege vertraut geworden sind (Verstehen von mimischem Ausdruck, Spielzeuggebrauch usw.) den schlecht besorgten vom vierten Monat an voraus sind, besteht kein Vorsprung in Dingen, die innere Reifung fordern, wie Nachahmung, Gedächtnisleistung, Relationserfassung. W.

93. Bühler, Charlotte, mit Hetzer, Hildegard, und Mabel, Francis, Affektwirksamkeit von Fremdheitseindrücken im ersten Lebensjahr: ZPsych 107 (1928) 30—49. — Alles Neue wirkt auf das Kind zunächst als fremd, und alles Fremde wirkt bei ihm zunächst unlustvoll. Unlustvoller wirkt Fremdheitseindruck an sonst Bekanntem, als schlechthin Fremdes. Grund der negativen Affektwirksamkeit: das psychische „System“ wird aus dem Gleichgewicht gerissen, gestört; erst wenn es selbst innerlich gefestigter ist und die Fülle der Eindrücke schon einen größeren Prozentsatz des Gewohnten enthält, tritt Langeweile am Gewohnten und Verlangen nach Abwechslung ein. W.

94. Guernsey, Martha, Eine genetische Studie über Nachahmung: ZPsych 107 (1928) 105—168. — Nachahmung entspringt nicht eigenem Instinkt, aber doch angeborener Anlage, die als Begleiterscheinung von Aufmerksamkeit, Emotion und sozialen Instinkten aktuiert wird. Nachahmungshandlung ist stets triebartig; je bewußter die Nachahmung, desto schwieriger, roher und unkoordinierter sind die entsprechenden Bewegungen. Reflexartige Nachahmung beginnt am Ende des zweiten, aktive im vierten, gedächtnismäßige im achten Monat des ersten Jahres. W.

95. Beyrl, Franz, Konzentration und Ausdauer im frühen Kindesalter: ZPsych 107 (1928) 189—236. — An Hand sauber durchgeführter Versuche wird gezeigt, wie das Kind zwischen vier und fünf Jahren sein Handeln von der Stufe bloßer Funktionsübung — für die das Objekt, an dem sie sich vollzieht, verhältnismäßig unbedeutend ist — umstellt auf eigentliche „Sachleistung“, auf Freude an gestellten Aufgaben und Trachten nach deren Durchführung. W.

96. Benussi, Vittorio, La suggestione e l'ipnosi come mezzi di analisi psichica reale. 8<sup>o</sup> (171 S. mit 31 Figuren) Bologna 1925, Zanichelli. L 17.50. — Sehr versprechend erscheint in diesem Buch die eigenartige Verwendung der Atemkurve zur Kennzeichnung der verschiedenen Bewußtseinszustände, des Wachens, Schlafens, der Hypnose. Der Atemschnitt erlaubt bisweilen auf einen Blick, die Zugehörigkeit zu einem dieser Zustände zu entscheiden. Die beiden Hauptleistungen des Buches sind die Erforschung der Autonomie der Gefühle und der Ursachen gewisser Scheinbewegungen. Gibt es reine Gefühle in dem Sinn, daß alle Vorstellungs- und Gedankengrundlagen fehlen und doch das Gefühl in seiner ganzen Wesenheit und Reinheit erhalten bleibt? Das wurde bisher für gewisse niedere Gefühle, wie Trauer, Lust, Furcht, Erregung, vielfach angenommen. B. glaubt es auch für höhere Gefühle nachweisen zu können, wie für ästhetische Freude, Hoffnung, Neid, Mitleid, moralischen Schmerz, ja selbst für „intellektuelle Zustände“, wie Zweifel, Bejahen, Evidenz, Verständnis, die ohne intellektuelle Grundlage als reine Gefühle ausführbar seien. Zum Beweis geht er regelmäßig von der gleichen Bewußtseinsgrundlage aus, von dem sog. Grundschlaf. Wird in diesem Zustand die Suggestion erteilt, es entwickle sich nun ein in einem Wort genanntes bestimmtes Gefühl, so geschieht das sofort, ohne daß erst begründende Situationen auf-

gesucht oder Gedanken formuliert werden. Besonders paradox klingt die intellektfreie Evidenz, unabhängig von jeder Gedankengrundlage. Liest man indessen die Beschreibungen der Versuchsperson „von einem Klarsehen, ohne daß ein Sehen dabeigewesen sei, von einem bejahenden Nicken, einer Erweiterung der Augen, wie um weiter zu sehen, von einer großen Freude, einer Verwunderung, von dem Ungeahnt-leicht-finden, was sonst schwer erschien, von einem Identisch-werden mit Dingen . . .“, so ahnt man, daß die Lösung wohl eine andere sein wird: Der Betreffende lebt sich in das Hochgefühl ein, daß er bei einem unerwarteten Verständnis, beim Aufgehen einer Lösung einmal eindrucksvoll erlebt hat. Aber diese Folgeerscheinung des Verstandesprozesses sollte man nicht selbst Evidenz oder Verständnis nennen. Ähnliches wird wohl schon von den höheren Gefühlen gelten. Man kann nicht wohl Mitleid oder Hoffnung oder Neid haben, außer mit jemand, auf etwas, wegen eines Tatbestandes. Mit dieser Deutung fällt auch eine weitere Vermutung B.s, daß das Gebet der Ruhe und die Ekstase im Sinne der hl. Theresia mit dem Grundschlaf bzw. den darin entwickelten verstandesfreien Gefühlen zusammenfalle. Diese Gleichsetzung vernachlässigt einen Hauptpunkt. Wer aus dem Grundschlaf erwacht, weiß wohl, daß sein großes Verständnis ohne Gedankeninhalt eine große Täuschung war. Der Mystiker ist in durchaus entgegengesetzter Lage. Er erinnert sich, reale höchste Erkenntnisse über Gott gehabt, und durchaus nicht in einem bloßen objektlosen Gefühlsschlummer verweilt zu haben. — Mehr zur rein experimentellen Wissenschaft gehört es, wenn der Verfasser mit Hilfe einer suggerierten negativen Halluzination die Scheinbewegungen zerlegt und schließlich Augenbewegungen als ihre Ursache nachweist. Die nicht ganz leichten Ausführungen sind für den Experimentalpsychologen von größtem Werte. Fröbes.

97. Schneider, Kurt. Zur Einführung in die Religionspsychopathologie. gr. 8° (VII u. 59 S.) Tübingen 1928, Mohr. Geb. M 3.60. — Gegenüber den ausführlicheren und mehr apologetischen Werken über diesen Gegenstand, etwa von Familler und Montmorand, hat dieses Werk die Eigenart, daß es vom rein medizinischen Standpunkt ausgeht und die religiösen Phänomene darstellt, die dem Verfasser als Oberarzt an der Kölner psychiatrischen Klinik begegnet sind. Besonders wertvoll ist, daß nicht Einzelsymptome geprüft, sondern die klinischen Formen der Reihe nach vorgeführt werden, vom angeborenen Schwachsinn bis zu den Zyklithymen und Schizophrenen. Das Religiöse spielt eine geringe Rolle bei den Schwachsinnigen, eine größere bei den Psychopathen, sowohl bei den geltungssüchtigen als bei den selbstunsichern mit ihrem Zwangsdanken und den fanatischen. Zu den vorübergehenden abnormen seelischen Reaktionen gehören auch religiöse Sinnestäuschungen, Ekstasen, seelisch bedingte Körperveränderungen bis zur Stigmatisation. Eigentliche Gehirn-erkrankungen, wie Paralyse, Intoxikationen, weisen nur selten religiös gefärbte Inhalte auf. Epileptiker haben, zumal vor den Anfällen, merkwürdige religiöse Erlebnisse, die mystischen ähnlich scheinen. Von den Zyklithymen sind die manischen nur wenig, mehr dagegen die depressiven auf das Religiöse gerichtet. Die meisten Beispiele bringt Sch. von Schizophrenen, wo das Unsinnige dieser Erlebnisse auch am klarsten zu Tage tritt. — Die abnormen Reaktionen, die der vergleichenden Religionspsychologie das beste Material liefern könnten, sind nicht genügend deutlich belegt. Doch kann jeder Leser die eine Folgerung aus dem Gebotenen leicht ziehen: Außergewöhnliche Religiosität und Geisteskrankheit sind nicht gleichzusetzen, sondern bis auf wenige schwierige Fälle himmelweit verschieden und leicht auseinanderzuhalten. v. Frentz.

98. Fritsch, F., und Hetzer, H., Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen (auf Grund von Tagebüchern): ArchGsmtPsych 62 (1928) 409 bis 442. — Zu diesem Thema haben die Verfasser durch Vergleichen von

40 Tagebüchern Jugendlicher einen wertvollen Beitrag geliefert. Bis zum Beginn der Pubertät sind die Aufzeichnungen zu Dreiviertel einfache Tatsachenberichte; von da an werden sie persönlich gehalten und entspringen bei den Knaben mehr aus intellektuellem Bedürfnis, bei den Mädchen mehr aus dem starken Gefühlsleben. Die Knaben beginnen mit verstandesmäßiger Reflexion und schreiten dann zu einer mehr gefühlsmäßigen Hinwendung zu Gott fort, während die Mädchen den umgekehrten Weg machen. Die eigentliche religiöse Problematik setzt erst mit 16 Jahren ein, wo gefühlsmäßiges religiöses Bedürfnis mit intellektuellem Zweifel zusammentrifft. Hier ist merkwürdigerweise der Zweifel bei den mehr durch das Gefühl bestimmten Mädchen häufiger als bei den Knaben. Die Zweifel, die im 17. Jahr am lebhaftesten sind und vorher sich fast ausschließlich auf religiöse Formen beziehen, richten sich vor allem auf Gottes Dasein, dann auf die Unsterblichkeit und das Verhältnis von Glauben und Wissen, und zwar recht charakteristisch wieder so, daß das erste Problem beide stark bewegt, während das zweite bei den Mädchen, das dritte bei den Knaben überwiegt. Mit etwa 19 Jahren tritt eine Beruhigung ein, deren Ergebnis ist, daß zwei Drittel den Glauben ganz oder zum Teil bewahren, ein Drittel ihn abwirft oder durch ein Idol ersetzt. Vom Inhalt der positiven religiösen Erlebnisse ist bemerkenswert, wie gering die Zahl der bloßen Stimmungs-erlebnisse ist und wie groß die der Bittgebete, während je ein Fünftel einfache, vertrauensvolle Hingabe und Dankgebete sind. — Weiterführung der Arbeit an einer größeren Zahl Jugendlicher wird ihren Ergebnissen mehr Sicherheit verleihen; die geringe Bedeutung, die die Verfasser der Umwelt beimesen, scheint nicht genügend begründet zu sein. v. F.

99. Weckesser, A., Die parapsychologische Forschung und ihre Bedeutung für Religion und Religionswissenschaft. 8<sup>o</sup> (47 S.) Karlsruhe 1928, A. Gräff. M 1.50. — Ähnlich und mehr noch als die Psychopathologie muß die Parapsychologie (Okkultismus) von der Religionswissenschaft zum Vergleich herangezogen werden. Die Phänomene der Telepathie, Kryptoskopie, Psychometrie, des Hellsehens sind zu häufig bezeugt, als daß man sie heute noch mit einer Handbewegung abfertigen könnte, und ihre Ähnlichkeit mit manchen mystischen Erlebnissen und Wundertatsachen ist ebensowenig zu verkennen. Die Lösung, die W. vorschlägt, ist etwas zu einfach und mit der christlichen Lehre unvereinbar: Zugeben der über die gewöhnlichen Kräfte der Natur hinausgehenden Wirkungen und Leugnung ihres Wundercharakters durch Hinabziehen in das Gebiet des Parapsychischen; aber seine kurze und klare Darlegung ist als Einführung in diesen Teil der Psychologie recht geeignet und läßt erkennen, daß manche religiöse Phänomene noch genauer zu untersuchen sind, ehe man sie der Wirkweise der „causae secundae“ entzieht und unmittelbarem Einfluß Gottes zuschreibt. v. F.

#### 4. Ethik und Rechtsphilosophie

100. Mersch, Émile, S. J., L'Obligation morale principe de liberté. Étude de philosophie morale. (Museum Lessianum — Section philos. N. 10.) 8<sup>o</sup> (166 S.) Louvain 1927, Éditions du Museum Lessianum. Fr 10.— In leichter, schöner Sprache, in wissenschaftlichem, an Thomas geschultem Denken wird hier eine Ethik, Psychologie und Metaphysik des Willensaktes und des Pflichtbegriffes geboten. Von der Immanenz zur Transzendenz vorschreitend, geht M. zur Erklärung der sittlichen Verpflichtung zunächst nicht von Gott aus, sondern vom Willensakte. Dieser, wie alles Geistige in sich reflektierend, will sich selbst, sein Streben und damit sein Ziel, und zwar zuletzt ein absolutes Ziel, das Notwendigkeit in sich trägt. Das Ziel des Willens kann also nur sein die möglichste Aufhebung des Kontingenten im Willen durch Vereinigung mit dem absoluten Notwendigen.

Diese Einigung mit Gott, soweit der Wille sie hienieden frei umfassen kann und muß, ist die sittliche Pflicht. Ihr Ziel ist erreicht, wenn einst der Wille allseitig „determiniert“ ist wie Gott. — Wenn M. (137 ff.) ausführt, das Wählenkönnen sei wesentlich ein Verzichtemüssen, deshalb eine Schwäche und Unvollkommenheit, so müßte er, da nicht bloß die „specificatio“, sondern auch das „exercitium“ Gegenstand einer Wahl ist, dasselbe vom „dominium sui actus“, das er (142) der „libertas indifferentiae“ gegenüberstellt, sagen; es müßte dann auch Gott in seiner Wahl nach außen „wesentlich“ unvollkommen sein. Die „libertas indifferentiae“ ist, wie das „dominium sui actus“, nur „ratione obiecti“, wenn dies kontingent, unvollkommen, „ratione subiecti“ ist sie nur eine Vollkommenheit, so daß wir sie auch Gott „formaliter“ zuschreiben. Wenn M. ferner das Wesen der sittlichen Verpflichtung in der immer größeren Angleichung des Willens an die Notwendigkeit Gottes erkennt (163), so will er natürlich nicht in jeder Beziehung in Gott die Freiheit leugnen, wie er ja auch anderswo als End-Erfüllung des Menschen seine restlose Freiheit bezeichnet (165). Man muß die Vieldeutigkeit der Worte „Notwendigkeit“, „Freiheit“ beachten, welche beide, je nachdem, Unvollkommenheit oder Vollkommenheit anzeigen können. — Die Lesung dieses Werkes ist lehrreich, anregend und angenehm. Gemmel.

101. Bauch, Bruno, Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte (F. M. Päd. Mag. H. 1155). 8° (34 S.) Langensalza 1927, Beyer. M — 90. — B. nimmt in diesem Vortrag über Eucken letzteren in Schutz gegen seine Kennzeichnung als „Lebensphilosophen“, gerade weil Eucken über „Sinn und Wert“ des Lebens geschrieben habe. Er bietet sodann wohl mehr seine als Euckens Gedanken, indem er kurz zusammenfaßt, was er früher (Wahrheit, Wert und Wirklichkeit [1923]; Die Idee [1926]) weiter ausgeführt hat. — Früher mehr Marburger Neukantianer, jetzt mehr Hegelianer, steht B. wohl nur äußerlich, als langjähriger Kollege, Eucken nahe. Er faßt auch jetzt noch die Wahrheit als die Wirklichkeit konstituierend, wobei die Werte immer noch als (kantische) unerreichbare regulative Ideen auftreten. Gegen solchen Marburger Panlogismus hat sich Eucken oft gewandt, freilich mit unzulänglichen Mitteln. G.

102. Del-Negro, Walter, Der Sinn des Lebens — ein Problem der Ethik?: ArchPhilSoz 31 (1928) 1—16. — Manche Philosophen haben den Sinn und die Bestimmung des Lebens in die Sittlichkeit verlegt. Damit nun der Lebenssinn vom schwankenden ethischen Urteil befreit werde, will Del-N. dem Leben einen absoluten Wert in sich selbst — unabhängig vom Ethischen — zuweisen. — Er gibt selbst zu, daß gewisse sittliche „Rahmen“-Prinzipien feststehen. Die Anwendung auch auf einmalige Situationen kann evident und somit die Verpflichtung absolut sein, was sie auch für jeden in gleicher Lage wäre: qualitative Allgemeingültigkeit; diese ist unabhängig von der quantitativen Allgemeingültigkeit, dem häufigeren Vorkommen jener Situation. Die Erfüllung der sittlichen Bestimmung, weil allein der Freiheit unterliegend, ist der wesentlichste Bestandteil der Gesamterfüllung der Geistnatur des Menschen (der aristotelischen εὐδαιμονία, der beatitudo der Scholastik); die sittliche Erfüllung ist nicht mit der Gesamterfüllung identisch; letztere hängt aber von ersterer wegen der Freiheit ab. Die Gesamterfüllung liegt offenbar nicht in des hinaffälligen Menschen Macht. Sie ruft nach dem göttlichen Vollender; ohne Gott wäre der Mensch ein lebendiger Widerspruch. G.

103. Liebert, Arthur, Zur Kritik der Gegenwart (Päd. Mag. H. 1173). 8° (86 S.) Langensalza 1928, Beyer. M 1.90; geb. M 2.60. — Nach L., dem Vorsitzenden der Kantgesellschaft, besteht die allseitige Krise, die sich neuestens bis auf die formale Logik erstreckte, in der Relativierung aller Normen und Werte, einer Frucht des Positivismus, Evolutionismus, Historismus des 19. Jahrhunderts. Selbst für einen Theologen wie Troeltsch

bestehe die „Absolutheit“ des Christentums darin, daß es „die“ Wahrheit „für uns“ Europäer sei. Auch der Irrationalismus der Lebensphilosophien, wie der Nietzsches, sei keine Rettung, da das Irrationale erst recht einer Kontrolle, einer Norm bedürfe. L. verlangt gegenüber dem blind determinierenden Naturgesetz für den Menschen die (kantisch verstandene) Freiheit und Individualität des Geistes. Das Absolute müsse uns durch einen neuen „Mythus“ erschlossen werden, der von der noch sehr zu vervollkommnenden geisteswissenschaftlichen Psychologie und Sinn-Philosophie (Spranger u. a.), besonders aber von der Religion zu erhoffen sei: „Das Problem der Gegenwart ist nahezu gleichbedeutend geworden mit dem Problem der Religion“ (79). — L. müßte die Verbindung mit Kant und Hegel, von denen direkt oder indirekt der Relativismus des 19. Jahrhunderts sich herleitet, noch entschiedener lösen und zur aristotelischen Objektivität und Absolutheit der Erkenntnis sich erheben. G.

104. Jordan, E., *Forms of Individuality. An Inquiry into the Grounds of Order in Human Relations.* gr. 8° (IX u. 469 S.) Indianapolis 1927, Ch. Laut & Company; Leipzig, Wilhelm Heims. \$ 3.75. — J. unterscheidet das Individuum als private, biologisch-anthropologische „Individuation“ von dem Individuum als einer wahren „Individualität“, welche letztere allein Person, Persönlichkeit genannt zu werden verdient. In dem Maße ist ein Mensch „Person“, als er die objektive Ideenwelt, die sein ordnender Geist spiegelt, in sich sowie in der Gemeinschaft verwirklicht. Der verwirklichte Geist, sei es in einer einzelnen Individualität oder in einer Gemeinschaft, ist Persönlichkeit, Person geworden, Einzelperson oder Gesamtperson. Innerhalb der Gemeinschaften unterscheidet J. scharf diejenigen, die in der Natur der Dinge begründet sind und pflichtmäßig erscheinen, von den willkürlichen. Die wahre personhafte Individualität wird exemplifiziert am Eigentum (wo J. „ownership“, privat, vom „use“, der sozial sein muß, unterscheidet), am Gesetz, am Vertrag, welche alle nicht rein privat, individuationshaft sein dürfen, sondern geist-, personhaft sein müssen. — Man sieht, wie fruchtbar hier die objektive Begründung der Geisterkenntnis in der Wesenheit der Dinge, mit ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles, sich auswirkt. Wenn J. freilich einen Gegensatz findet zwischen der objektiven Gemeinschaftsauffassung der Individualität bei Aristoteles und der späteren subjektivistischen Auffassung des (privaten) „Seelenheils“ in der hellenistischen und christlichen Zeit, so braucht er auch hier nur ganz aristotelisch zu denken: Die εὐδαιμονία der einzelnen ist nach Plato wie Aristoteles Zweck des einzelnen wie des Staates. Die Verwirklichung der Seele trägt die Gemeinschaft am sichersten, wie die Verwirklichung der Gemeinschaft nach den ewigen Ideen das Heil der einzelnen wirkt. G.

105. Stoltenberg, H. L., „Kultursoziologie“: ArchRWirtschPh 21 (1927/28) 563—575. — Alfred Webers Kultursoziologie wird mit den entsprechenden Aufstellungen von Schleiermacher, Richard Rothe (1845), Tönnies verglichen und größtenteils der Sache nach auf sie zurückgeführt. S. will dem ganzen Innenleben, das Gefühl und Verstand umschließe, die Bezeichnung „Seele“ verliehen wissen, während der objektive Gehalt der Begriffe und Gebilde „Geist“ zu benennen sei. — Die Klassifizierung unseres ganzen subjektiven und objektiven Geisteslebens und des Gemeinschaftslebens um Erkennen und Fühlen dürfte wohl zu ärmlich sein. Die reiche Architektur der Erkenntnisfunktionen nach Aristoteles und Thomas würde auch zum Verständnis der objektiven Geisteswelt dienen. Es geht nicht an, die Kultur — mag man sie positiv oder negativ werten — gleichsam als das Irrationale dem bewußten Verstande voraufgehen zu lassen. G.