

Das vorliegende Werk scheint zunächst eine Übersetzung der vlämischen Lebensbeschreibung „Leonardus Lessius“ zu sein, die v. S. 1923 bei Gelegenheit der Dreihundertfeier des Todes L.' in Wetteren erscheinen ließ. Bei genauerem Vergleich stellt es sich dagegen als ein wesentlich neues Werk heraus. Während die vlämische Lebensbeschreibung mehr im Stile einer paränetischen Erbauungsschrift ohne wissenschaftlichen Apparat usw. abgefaßt war, ist das französische Werk mit ruhiger Sachlichkeit geschrieben und durch ein Quellenverzeichnis, eine ausgezeichnete Lessius-Bibliographie und durch zahlreiche Anmerkungen mit Quellenbelegen gründlich unterbaut. Einen erfreulichen Fortschritt zu wissenschaftlicher Ruhe und Verständigungsbereitschaft zeigt auch die Formulierung des Satzes über die Zerstörung des Löwener Stadtviertels 1914 in dem französischen Werk auf S. 23 gegenüber dem vlämischen Buche auf S. 32. — S. 17 heißt es, der Disputationsbetrieb habe an der Löwener Universität am Feste der hl. Lucia (13. Dez.) begonnen; dürfte das nicht eine Verwechslung mit dem Sankt Lukastage (18. Okt.), dem gewöhnlichen Eröffnungstermin der Hochschulen sein? — Die lange Anmerkung auf S. 121 f. gehörte zu S. 23.

Trotz der unleugbaren großen Vorzüge wird v. S.s Arbeit, verglichen etwa mit der Suarez-Biographie von de Scorraile, noch nicht als die Lessius-Biographie gelten dürfen, wie sie die heutige Fachwissenschaft erwartet. Es ist dem Verf. nicht völlig gelungen, die Geschichte der großen Geistesbewegungen und die Ergebnisse der Einzelforschung entsprechend in sein Werk hineinzuverarbeiten, so z. B. bei der Gestalt des norwegischen Jesuiten „Laurent Nicolas“, zu dem L. in die engste Verbindung tritt. Es handelt sich um den Konvertiten P. Laurits Nielsen (auch Lorenz Nicolai oder Klosterlasse genannt). Die ganze reiche Forschungsliteratur, die sich mit dieser merkwürdigen Persönlichkeit beschäftigt (Theiner 1838, Brandrud 1895, Perger 1896, Biaudet 1906, Amann 1929) ist dem Verf. offenbar unbekannt. Das gleiche gilt für die Beziehungen zwischen Lessius und Gregor von Valencia (vgl. Hentrich, Val. u. d. Molinismus, Kap. V. 4. „V.s Gutachten über die zensurierten Lessius-Thesen“), ferner für die Stellung L.' zum Zinsverbot usw.

Doch auch in der vorliegenden Form werden alle, die sich der Erforschung der Scholastik des 16. Jahrhunderts widmen, das Werk des P. v. S. dankbar begrüßen und mit großem Nutzen gebrauchen.

W. Hentrich S. J.

Herrigel, Eugen, Die metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant. Erster Halbband: Der mundus sensibilis. gr. 8^o (VIII u. 190 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 12.—

Das Vorwort dieses Werkes ist in Sendai in Japan unterschrieben, wo H., ein Schüler Rickerts, sechs Jahre an der kaiserlichen Tohoku-Universität gewirkt hat. H. will zeigen, wie Kant, der um einer von ihm beabsichtigten Geistesmetaphysik willen die alte „Sachmetaphysik“ glaubte zerstören zu müssen, durch Überspannung des transzendental-logischen Gedankens den Weg auch zu dieser Geistesmetaphysik sich verbaut habe. Die Natur wird nach Kant vom empirischen Subjekt gebildet, indem ein gegebenes sinnliches Material durch logische Formen geprägt wird. Die so zustande kommende empirische Wissenschaft ist objektiv gültig, insofern das empirische Subjekt, d. i. unser Erkennen, den sinnlichen Stoff gemäß den urbildlichen Synthesen des reinen Erkennens (den „Grundsätzen“) gestaltet. Die absolute Geltung der urbildlichen Synthesen selbst kann entsprechend dem „kopernikanischen“ Standpunkt Kants nur aus der Spontaneität des

Subjekt abgeleitet werden. Dann darf aber dieses Subjekt nicht wiederum als eine bloß logische Form aufgefaßt werden, sondern es muß schließlich eine metaphysische Form sein, die jeder kritischen Zersetzung spottet; sonst hängt alles in der Luft. Bei Kant aber schwebt das Denken tasächlich „substanzlos in der Luft“ (151). Das Subjekt wird in „ungeheuerlicher Verkenning“ (143) seines Wesens zu einem bloßen Objekt im Bewußtsein, zur kategorialen Form der „Einheit überhaupt“ (152), zum bloßen Inbegriff der theoretischen Voraussetzungen von Gegenständen (135), zu einer „toten Sachstätte“ (143). Wenn aber so das Subjekt, von dessen „Setzen“ alle Sachgeltung abhängig ist, selbst wieder etwas „Gesetztes“ ist, dann verliert der kopernikanische Standpunkt alle Festigkeit (153).

Die Kant-Auffassung H.s steht in entscheidenden Punkten in schroffem Gegensatz zu der Auslegung, die Heidegger in seinem fast gleichzeitig erschienenen Kantbuch bietet (Kant und das Problem der Metaphysik; vgl. Schol 5 [1930] 422 ff.). Nach Heidegger bilden Anschauungsformen und Kategorien den Horizont, in den hinein wirklich Seiendes erscheint; Herrigel hält an der überlieferten idealistischen Erklärung Kants fest, vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt offenbar mit Recht. Heidegger leugnet, daß die Kategorien aus dem reinen Verstand allein erklärt werden können; sie entspringen nach ihm aus dem Schematismus der reinen Einbildungskraft; Herrigel zufolge ist dagegen das sinnliche Material nicht verantwortlich für die Bedeutungsdifferenzierung der Kategorien, diese sind vielmehr in ihrer Vollständigkeit aus dem reinen Verstand ableitbar (33—35). Dementsprechend sind die Kategorien für Heidegger nur Formen „unseres“ Erkennens, „Bestimmungen des Seienden, insofern es einem endlichen Wesen begegnet“; der „reine Verstand“, den Kant untersucht, ist „unser“ reiner Verstand, der „endliche“ reine Verstand; Herrigel dagegen betont die Stellen, wo Kant den Kategorien ein „uneingeschränktes Feld“ zuschreibt; die Kategorien sind ihm Formen allen Seins und allen Erkennens (28—30); der „reine Verstand“ wird „unserem Verstand“ scharf gegenübergestellt (bes. 118—131 164—184), wenn auch zugegeben werden muß, daß Kant diese Unterscheidung nicht immer folgerichtig durchführt (46).

In der Tat scheint H. in der Gegenüberstellung von „reinem“ Verstand und „unserem“ Verstand weit über Kant hinauszugehen; hier liegen aber auch die tiefsten Probleme seiner an drängenden Fragen so reichen Auseinandersetzung mit Kant. Der reine Verstand ist zeitlos, ohne Anfang und ohne Ende in seinem Erkennen (96), absolut schöpferisch (103); in der Sprache der Scholastik würden wir sagen: er ist reiner Akt (*actus purus*). Ihm gegenüber ist es freilich berechtigt, wenn H. davor zurückschreckt, den Verstand seine Formen einer ihm selbständig gegenüberstehenden materiellen Welt nachbilden zu lassen, da selbstverständlich diese Welt umgekehrt den urbildlichen Formen des „reinen Verstandes“ nachgebildet ist. Ja, dem „reinen Verstand“ kann nicht einmal die unterste Materie als etwas schlechthin „Irrationales“ und „Anderswoher-Stammendes“ gegenüberstehen, wie auch H. andeutet (166).

„Unser“ Erkennen ist dagegen zeitlich und von dem ihm „Gegebenen“ abhängig; „gegeben“ ist aber nicht bloß das sinnliche Material, sondern auch die Gesamtheit der Verstandesformen (167); unser Erkennen ist daher keineswegs absolut schöpferisch, sondern es hat die Aufgabe, mit Hilfe der ihm gegebenen Formen in der sinnlichen Materie die urbildlichen Synthesen des reinen Verstandes „nach-

zubilden“; wenn es also richtig ist, daß wir der Natur Gesetze „vorschreiben“, so ist es nicht minder richtig, daß wir sie der ursprünglichen Gesetzgebung des reinen Verstandes „nach-schreiben“ (122); in dieser nachbildlichen Tätigkeit steht unser Verstand unter einem „Sollen“, unter einer Forderung, die wir uns nicht selbst geben (164—184). Wir würden sagen: Unser Verstand schreitet von der Möglichkeit (*potentia*) zur Wirklichkeit (*actus*) voran, und er ist in dieser Bewegung von einem ihm vorgesteckten Ziel bestimmt, das ihm freilich nicht nur als ein gleichsam fremdes, Gehorsam heischendes „Sollen“ entgegentritt, sondern auch seinem innersten Wesen, sozusagen seiner innersten Liebe entspricht: er ist, eben weil nicht reiner Akt, seinem innersten Wesen nach ein „Naturstreben“ (*tendentia naturalis*) zur Erkenntnis des Seins.

Mit vollem Recht betont H., daß eine kritisch begründete Metaphysik notwendig irgendwie von der Erkenntnis der „metaphysischen Form“ des Subjekts ausgehen muß; auch nach Thomas ist die Erkenntnis der „Natur des aktiven Prinzips, das der Verstand selbst ist“, Grundlage wahrer Erkenntnis der „Dinge“ (De ver. q. 1, a. 9). Auch darin stimmen wir H. zu, daß die Erkenntnis der metaphysischen Form schließlich in einer „Schau“ gründen muß, in einem unmittelbaren „Sichgeben“ des metaphysischen Seins (11). Aber ist dadurch nicht Kants Grundvoraussetzung, daß wir nur sinnliche Anschauung haben, aufgegeben? Mit welchem Recht wird dann aber die auf dieser Voraussetzung aufgebaute idealistische Kategorienlehre Kants so kritiklos den Untersuchungen zugrunde gelegt? Das muß um so mehr auffallen, als H. selbst auf dem Weg über die Metaphysik des erkennenden Subjektes auch zu einer Naturmetaphysik zu gelangen hofft (15).

Die entscheidende Frage scheint uns aber zu sein: Welches Subjekt wird von uns als metaphysische Form geschaut, das Subjekt des „reinen“ Erkennens oder das Subjekt „unseres“ Erkennens? Oder sollen beide schließlich doch ein und dasselbe Subjekt sein? Das wäre ein widerspruchsvoller Pantheismus. Wenn aber beide Subjekte verschieden sind, kann offenbar nur das Subjekt unseres Erkennens erschaut werden. Aus dessen „Setzen“ rein subjektivistisch die Geltung der Wahrheit begründen zu wollen, wäre aber Psychologismus. So bleibt also schließlich doch nichts anderes übrig, als die absolute Geltung der Wahrheit darin letztlich zu begründen, daß unser Erkennen einem ihm gegebenen realen Objekt sich angleicht; dieses, freilich nicht rein „sachliche“ Objekt ist eben das eigene Subjekt; so wird der Subjektivismus zum Objektivismus.

An diesen Problemen wird wohl der zweite Halbband des Werkes, der den „mundus intelligibilis“ behandeln soll, nicht vorübergehen können; man darf also seinem Erscheinen mit Spannung entgegensehen.

J. de Vries S. J.

Kröner, Franz, Die Anarchie der philosophischen Systeme. gr. 8^o (VIII u. 348 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 16.—; geb. M 18.50.

Kann die Anarchie der philosophischen Systeme durch ein absolutes System überwunden werden? oder ist sie begründet im Wesen der Philosophie, und welches ist in diesem Falle ihr Sinn? Die Beantwortung dieser Frage, die K. in vorliegendem Buche unternimmt, würde den „Skandal“ dieser Anarchie aus der Welt schaffen. Somit stellt sich zuerst die Frage: Ist der Begriff eines absoluten Systems möglich und sinnvoll? In einem vorbereitenden Teile verwirft K. alle