

Wenn Thomas die „Form“ den eigentlichen Gegenstand des Verstandes sein läßt, dürfen wir dann den Sinn dieses Wortes ohne weiteres auf die substanziale Form einengen, die doch offenbar — auch nach Thomas — für uns nicht das Ersterkannte ist? Wird nicht „Form“ hier im weitesten Sinn als jede aktuelle Seinsvollkommenheit zu verstehen sein, nur im Gegensatz zum „Subjekt“ als letzten Träger der Form? Nun ist es aber eine Erfahrungstatsache, daß nur derartige „Formen“, nicht das „Subjekt“, von uns wesentlich erfaßt werden. Werden wir darum nicht recht daran tun, wenn wir das „intelligi“, soweit es auf die Formen eingeschränkt wird, als ein intelligi im strengeren Sinn, als eine Wesenserfassung auffassen, nicht aber als ein begriffliches Denken im allerweitesten Sinn? Dann besteht auch kein Widerspruch mehr dazu, daß als Inhalt des Allgemeinbegriffs nicht die Form allein, sondern die Form mit der „*materia communis*“ angegeben wird. Gewiß enthält der Allgemeinbegriff beides, aber das, was in ihm leuchtend ist und die Möglichkeit apriorischer Einsicht begründet, ist allein die „Form“.

Zu S.s Ablehnung der Thomasdeutung *Sladeczek's* seien mir als Schüler *Sladeczek's* einige Worte gestattet, zumal dieser selbst kaum Gelegenheit finden wird, sich zu den Einwänden S.s zu äußern. *Sladeczek* liegt es fern, eine unmittelbare, durch keine Species vermittelte intellektuelle Schau des körperlichen Einzeldinges zu halten; dieses wird nur im „Phantasma“ erfaßt. Auch die Gleichzeitigkeit der Erfassung des Einzelnen mit dem Allgemeinen ist nicht das Wesentliche in seiner Erklärung; übrigens ist es keineswegs ausgemacht, daß die Priorität, die Thomas dem Allgemeinen zuschreibt, eine zeitliche ist. Entscheidend ist für *Sladeczek* nur dies: Die allgemeine Wesenheit wird nicht bloß im abstrakten Begriff getrennt von den konkreten Sinnesgegebenheiten erfaßt, sondern auch *in* den Sinnesgegebenheiten selbst (als intelligibile *in sensibili*); diese Wahrheit, die in den üblichen Darstellungen der thomistischen Abstraktionslehre nicht mehr wiederzuerkennen war, ist von *Sladeczek* zuerst wieder ins rechte Licht gerückt worden. Daß er sie dabei mit weniger Wichtigem vermischte und in der Entdeckerfreude auch in Texten wiederzufinden glaubte, die tatsächlich mit dieser Frage nichts zu tun haben (z. B. S. th. 1 q. 85 a. 2), wird man verstehen und verzeihen. Daß diese Lehre wirklich Thomas entspricht, wird immer mehr anerkannt. *G. Rabeau* (vgl. Schol 14 [1939] 414 f.) und *K. Rahner* (Geist in Welt 192, 197—199) kommen in ihren Untersuchungen zu ähnlichen Ergebnissen. Bemerkenswert ist auch, daß *Rahner* Cajetans Deutung der „*reflexio ad phantasma*“ durch einen Schluß, die nach S. den Ausführungen des hl. Thomas am besten entspräche und die auch *Sladeczek* für die Frühzeit des hl. Thomas annahm, für „von vornherein unmöglich“ hält (a. a. O. 199, Anm. 130).

Gewiß erregt das scharfsinnige Buch S.s in vielem Widerspruch. Aber indem es zur Besinnung über die Zeitbedingtheiten und den eigentlichen Sinn der thomistischen Lehren zwingt, behält es seinen unbestreitbaren Wert.

J. de Vries S. J.

Jansen, B., S. J., Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant. gr. 8<sup>o</sup> (299 S.) Paderborn 1940, Schöningh. M 5.80.

Schon vor längerer Zeit hatte J. für die „Philosophische Handbibliothek“ die Abfassung des 3. Bandes der „Geschichte der Philosophie“ übernommen. Doch das Werk des Verf. wuchs über

diesen engeren Rahmen hinaus: es entstand eine dreibändige Geschichte der neueren Philosophie vom Ausgang des Mittelalters bis Kant. Der vorliegende 1. Bd. umfaßt die Erkenntnislehre. Auch der 2. Bd., die Geschichte der Metaphysik, ist bereits handschriftlich vollendet und wird wohl bald erscheinen. Der Schlußband dagegen, die Geschichte der praktischen Philosophie, ist einstweilen nur geplant und im allgemeinen vorbereitet.

Seit Jahrzehnten hatte J. sich auf dieses Werk durch eine Fülle von Aufsätzen, durch Einzeluntersuchungen über die verschiedenen scholastischen Schulen dieser Periode und durch größere Arbeiten über die Erkenntnistheorie Leibnizens (1920), über Kants Kritizismus (1925) und dessen Religionsphilosophie (1929) vorbereitet. J. gliedert den vorliegenden Band der Geschichte der *Erkenntnislehre* in 2 Bücher: Die Geschichte der *Methodenlehre* (1. das Ringen um die neue Methode; 2. deren Durchführung) und die Geschichte der *Erkenntnistheorie* (1. die Entwicklung vor Kant; 2. Kant). Wenn sich das Werk J.s schon in seiner äußeren dreibändigen Anlage von dem ursprünglich geplanten Teilband der „Philos. Handbibl.“ unterscheidet, so mehr noch in seiner inneren Struktur: es ist problemgeschichtlich aufgebaut. „Über die Vorzüge und Mängel einer solchen Darstellung ist“, wie J. mit Recht im Vorwort bemerkt, „kein Wort zu verlieren, sie stehen von vornherein fest, der Leser wird nachträglich auf sie stoßen.“ J.s Werk ist wohl der erste Versuch dieser Art auf katholischer Seite im deutschen Sprachgebiet. Dem Verf. schwebte offenbar vor, ein Gegenstück zu W. Windelbands vielgerühmtem, vielleicht in etwa zuviel gerühmtem „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ zu gestalten, allerdings mit Beschränkung auf einen umgrenzten Zeitraum. Die Fachwissenschaft wird J. für diesen Versuch dankbar sein.

Die Vorzüge des Werkes bestehen in der übersichtlichen Gliederung; den guten Zusammenfassungen zu Beginn und am Schluß der einzelnen Abschnitte; dem gründlichen Quellenstudium und der Benützung der einschlägigen Literatur; der ruhigen Festigkeit, mit der bei allem Streben, den ständig sich wandelnden Erscheinungsformen der Weltweisheit gerecht zu werden, die eigene philosophische Grundhaltung gewahrt wird. Eine besondere Eigenart, zugleich ein besonderer Eigenwert des Buches, besteht in der Berücksichtigung der Entwicklungsgeschichte der zeitgenössischen Scholastik. Gerade hierfür hatte J. sich durch seine letzten Arbeiten (vgl. meine Besprechung in Schol 15 [1940] 97) als Kenner ausgewiesen.

Alles Literargeschichtliche, Biographische, Entwicklungsgeschichtliche der einzelnen Philosophen mußte bei der Grundanlage des Buches naturgemäß zurücktreten. Daß J. auch auf jegliche Literaturangaben verzichten zu müssen, weil „das die einheitliche Architektonik nur sprengen würde“ (6), halten wir nicht für einen Vorteil des Buches. Eine wohl abgewogene Auswahl der spezifischen Literatur zur *Problemgeschichte* (nicht zur Geschichte der einzelnen Philosophen) am Schluß der einzelnen Abschnitte oder Bücher würde, ohne die Architektonik des Buches zu beeinträchtigen, seinen praktischen Wert erhöht haben. Auch anerkannte Meister ideengeschichtlicher Darstellungskunst haben nicht darauf verzichten zu müssen geglaubt.

Das Werk setzt, wie der Verf. betont, Vertrautheit mit den großen Fragen der systematischen Philosophie und eine allgemeine Kenntnis der Geschichte der Philosophie in der hier behandelten

Periode voraus. Dadurch ist der Kreis der Benutzer, im Gegensatz zu dem der „Philosophischen Handbibliothek“, von vornherein mit kleinerem Zirkel gezogen. Für diesen Kreis wird das gründliche Studium des Jansenschen Werkes ohne Zweifel reichen Gewinn abwerfen.

W. Hentrich S. J.

Guardini, R., Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit. 8<sup>o</sup> (568 S.) Leipzig 1939, Hegner. M 12.50.

Was kann denn Hölderlin dem Philosophen oder gar dem Theologen zu sagen haben? Wenn er dies Werk von G. nicht nur anblättert, wenn er nicht nur den letzten Abschnitt liest, sondern der eindringenden Interpretation, welche die ganze Breite der Texte berücksichtigt, geduldig und ausdauernd durch alle fünf „Kreise“ (Strom und Berg; der Mensch und die Geschichte; die Götter und der religiöse Bezug; die Natur; Christus und das Christliche) folgt, „immer bereit, was schon klar und abgeschlossen schien, durch einen neuen Zusammenhang erweitert, eingeschränkt, abgetönt und verändert zu sehen“, wenn er also einen greifbaren Ertrag nicht schon auf den ersten Seiten erwartet, sondern sich willig der Führung dieses Meisters der Interpretationskunst anvertraut, so wird er von Kreis zu Kreis geneigter sein zu beständigen, was G. im Vorwort sagt: „An die Arbeit der Interpretation müßte nun die des Philosophen und Theologen anschließen und hätte sehr Wichtiges zu leisten.“ Nicht nur deshalb, weil wir heute in einer „Hölderlin-Renaissance“ stehen, die seit der Jahrhundertwende, vom George-Kreis, wie es scheint, angeregt, immer neue Gemüter, besonders der Jugend, ergriff, die, durch den Weltkrieg vertieft, auch die Aufmerksamkeit von Fachphilosophen gewann (Heidegger z. B. las in den letzten Jahren ein vierstündiges Kolleg über Hölderlin), die selbst heute, mitten in einem neuen Krieg, fort dauert, wie die zahlreichen Aufsätze, Dissertationen (vgl. W. Steinkuhl, Die Hölderlinsche Mitte, Emstetten 1939, Lechte. M 3.—) und Bücher über Hölderlin beweisen — nicht nur deshalb, sondern vor allem, weil Hölderlin nicht „Dichter“ ist im neuzeitlichen Sinne, weil er vielmehr in der Linie der „religiösen Prophetie“ steht. Das religiöse Organ war in ihm ungewöhnlich rein und stark entwickelt ... Was endgültigerweise sein Weltbild bestimmte, war die religiöse Erfahrung, verbunden mit einer wunderbar reinen Kraft dichterischen Schauens und Sagens ... Aber sein religiöses Bewußtsein richtete sich nicht auf persönliche Zustände und Steigerungen, sondern auf gegenständliche Mächte und Wesenheiten. Die Innerlichkeit, auf die es ihm ankam, war der Tiefenbereich des wirklichen Seins ... Was sein künstlerischer Wille verlangte, war nicht, eigenes Erleben mitzuteilen, sondern Hoheiten zu preisen, Mächte zu verkünden, Sprecher großen Geschehens und Bote von Weltforderungen zu sein (180, 194 f.).

Diesem religiösen Menschen nun war in seiner schwäbischen Heimat eine *Christlichkeit* entgegengetreten, die sich in Philosophie und Moral aufgelöst hatte — oder aber aus dem Zusammenhang mit Welt und Geschichte geglitten und ins Abseitig-Pietistische gegangen war. So gewann er den Eindruck, es handle sich da gar nicht mehr um jenes Mächtige, von Sein zu Sein gehende, Volk und Welt Erfassende, als was er Religion nur verstehen konnte — geschweige denn, daß ihm daraus die das Dasein stürzende und neubauende Wirklichkeit des Christlichen deutlich geworden wäre. Wenn er darum auch das Christliche als Bekenntnis verlassen hat, so wirkt es dennoch in seine Vorstellungen und Gesinnungen