

## Aufsätze und Bücher.

### 1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Rüfner, V., Der Systemwandel in der Philosophie und seine Voraussetzungen: *BIDPhil* 14 (1940/41) 356—376. — Für den Wandel der philosophischen Systeme in der menschlichen Geistesgeschichte sind nicht so sehr äußere Umstände maßgebend — obwohl auch sie ihren Einfluß ausüben —, sondern letztlich ist es der metaphysische Drang des Menschen zum Absoluten, der immer wieder zum geistigen Umbruch führt. Der Mensch erfährt das Bisherige als unzulänglich, in einer neuen Sicht erschließen sich ihm neue Seiten der Wirklichkeit, die Befreiung von den Übeln des bisherigen Denkens und Handelns versprechen und daher nur zu leicht absolut gesetzt werden. So liegt also dem Wechsel des Weltbildes und der Lebensziele eine metaphysische Entscheidung zugrunde. Selbst da, wo, wie im Positivismus und Materialismus, alle Metaphysik als Lehre vom Übersinnlichen abgelehnt wird, ist diese Ablehnung selber wieder eine Metaphysik, d. h. eine Stellungnahme zur letzten Seinsgrundlage; selbst der Atheist betet seinen Nichtgott an. An zahlreichen geschichtlichen Beispielen wird diese Auffassung in anregender Weise erläutert. „Die Geschichte der Philosophie ist daher die Geschichte der Um- und Irrwege, der Verzerrungen und oftmaligen Enttäuschungen, aber auch der im Auf- und Abstieg sich vollziehenden Bereicherung des menschlichen Seins“ (375). Die Philosophie als Wissenschaft hat gegenüber dem Wechsel der Systeme die Aufgabe, in möglichst allseitiger Betrachtung der Wahrheit schlechthin nachzugehen, wobei sie sich bewußt bleiben muß, daß die Tatsache, daß uns das Metaphysische nur in Vermittlungen und nie in seiner Ganzheit faßbar ist, ein unbedingt endgültiges System unmöglich macht. Metaphysik muß immer neu gewagt werden. de Vries.

Wersdörfer, H., S. J., Die *Φιλοσοφία* des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie. Untersuchungen zur frühhattischen Rhetorik und Stillehre (Klass.-philolog. Studien 13). gr. 8<sup>o</sup> (164 S.) Leipzig 1940, Harrassowitz. *M* 7.—. — Die Arbeit, die den Vorzug hat, nicht nur nach echter Philologenart genau in der Absteckung der Einzelziele, sorgfältig in der Quellen- und Literaturbenutzung und vorsichtig im Urteil, sondern auch (für den einigermaßen mit den Problemen Vertrauten) angenehm lesbar zu sein, führt tief hinein in das gesamte Wollen und Streben des Isokrates, der nach Havet als Begründer der Kunstprosa nicht nur der Griechen, sondern in gewissem Sinn aller abendländischen Völker zu gelten hat. Die scheinbar unverbunden nebeneinandergestellten Einzeluntersuchungen schließen sich zu einem Gesamtergebnis zusammen, an dem nicht nur der Philologe Interesse hat, sondern jeder, der die antike Geistesgeschichte tiefer verstehen will. Selbst die wesentlich formalen (Stil-)Fragen zugewendeten Untersuchungen des vorletzten Abschnittes werfen als bedeutsames Ergebnis die Erkenntnis ab, welchen Typus von „Rhetor“ eigentlich Isokrates darstellt: Er ist der Künstler des Buchstiles, nicht der gesprochenen Rede. Dieses Resultat gewinnt Geschichtsbedeutung, indem es nicht nur aus der Analyse der Werke des Mannes herausgearbeitet, sondern gleichzeitig in die lebhaften Bildungskämpfe seiner Zeit hineingestellt und an den konkurrierenden Idealen, wie sie Alkidamas und andere vertreten haben, erläutert wird. — Der Philosoph wie

der Theologe wird die Arbeit vor allem wegen der sorgfältig gearbeiteten begriffsgeschichtlichen Darlegungen zu beachten haben. Wenn der Philosoph sich vielleicht zunächst um *idéa* kümmern wird, wird der Theologe an der Semasiologie und Entwicklungsgeschichte von *καρρός* zunächst Anteil nehmen. Beide werden sich für ein Wort wie *δόξα* interessieren und im Gefolge davon für die Verbindungen, die es mit *καρρός* eingegangen ist. Manche beachtlichen Linien zur Sprache der Bibel (sowohl der LXX wie des NT) hat der Verf. auch selbst gezogen (vgl. 69 f. den Hinweis auf *εὐχαιρία* in Ps 144, 15 und auf Röm 2, 15 als Sachparallele zum Begriff des *εὐχαιρον*). Der wichtigste geistesgeschichtliche Ertrag der Arbeit bleibt aber das, was sich in ihr — allerdings sehr zerstreut, aber doch eben durch die Einbettung in die jeweiligen besondern Quellen- und Geschichtszusammenhänge sehr fördernd — über die Wertschätzung des *common sense* im Bildungsbetrieb des Sokrates findet. Hier wartet immer noch ein Problem darauf, einmal durch die gesamte Antike hindurch verfolgt zu werden.

Prümm.

Oggioni, E., La „Filosofia Prima“ di Aristotele. Saggio di ricostruzione e di interpretazione (Saggi e Ricerche, Ser. I, 1). gr. 8° (XII u. 207 S.) Mailand 1939, Vita e Pensiero. L 12.—. — Mit dem vorliegenden Buch eröffnet die katholische Universität von Mailand eine Sammlung, die in zwölf Abteilungen ausgewählte, besonders wertvolle Doktorarbeiten bringen wird. O.s Arbeit bedeutet einen guten Anfang. Seit Jaegers bahnbrechenden Forschungen sind uns die Augen geöffnet für die Entwicklung, die das Denken des Aristoteles durchlaufen hat. Am meisten Aufschlüsse bietet dafür die Metaphysik; schon Jaeger hat ihr eine eigene Studie gewidmet; O. nimmt die Fragen von neuem auf. Hierbei schöpft er aus den Erkenntnissen von Jaeger und anderer einschlägiger Werke; doch setzt er sich in manchen Punkten auch kritisch mit ihnen auseinander, indem er zugleich neue Pfade erschließt. Sowohl bei den Untersuchungen über die Entwicklung des aristotelischen Gedankens, als auch bei dessen eindringlicher, inhaltlicher Auslegung (beide stützen sich natürlich gegenseitig) zeigt sich eine große Vertrautheit mit den Texten. Von hier aus sind die Ergebnisse O.s zu würdigen; wir können nur auf das Allerwichtigste hinweisen. Klar ist bei Aristoteles von Anfang an die Ablehnung der platonischen Ideenlehre, womit eine grundlegende Umbildung der Metaphysik notwendig wird. Zunächst faßt sie der Stagirite noch ähnlich wie Platon als Wissenschaft vom Übersinnlichen auf. Darüber durch seine ganze Geisteshaltung hinausgetrieben, entwickelt er einen zweiten, bei Platon noch vorgebildeten Metaphysikbegriff: Wissenschaft von den obersten Prinzipien des Wirklichen, worin neben dem Sinnlichen auch das Übersinnliche eingeschlossen ist. Doch zeigen die Aporien des Buches B, wie wenig hiermit alle Schwierigkeiten gelöst sind, und wie sehr Aristoteles selbst noch am Suchen ist. Vor allem hat er bezüglich des Übersinnlichen noch keinen klaren Standpunkt gewonnen, da die Lehre vom *motor immobilis* erst zu einem viel späteren Zeitpunkt hervortritt; hier liegt die wichtigste, weil für die Sicht des Ganzen ungemein bedeutungsvolle Abweichung O.s von Jaeger, deren Begründung sicher eindrucksvoll ist. Die Lösung der Aporien bringt erst die dritte und endgültige Bestimmung der Metaphysik als der Wissenschaft vom Seienden als solchen und den damit zusammenhängenden Prinzipien. Diese Auffassung, die zu-

erst mehr als Ansatz erscheint, wird immer allseitiger ausgebaut. Schwierigkeiten, mit denen Aristoteles zu ringen hatte, machen sich im heutigen Text noch als Unausgeglichenheiten bemerkbar. Hierher gehören der Begriff des Akzidens, die Bedeutung der Materie für die Wesenheit des Körperlichen, der Einbau der Erkenntnis des Übersinnlichen in die Wissenschaft vom Seienden als solchen. Nachdem der Stagirite seine dritte Bestimmung der Metaphysik einigermaßen zur Vollendung geführt hatte, hat er im Lichte der neuen Ergebnisse seine früheren Darlegungen überarbeitet und darauf hingerichtet; so hat er schließlich alles zu einem Ganzen gerundet. Zuletzt brachte das Buch A die Idee des *motor immobilis* und damit die Klärung für das Problem des Übersinnlichen.

Lotz.

Preiswerk, A., Das Einzelne bei Plato und Aristoteles (Philologus, Suppl. Bd. 32, H. 1.) gr. 8<sup>o</sup> (IX u. 196 S.) Leipzig 1939, Dietrich. M 11.— Die scharfsinnige, aber auch sehr subtile Untersuchung will die Philosophie der platonischen Altersdialoge (und des 7. Briefes) der aristotelischen Ontologie gegenüberstellen und im besonderen die von Stenzel betonte Kontinuität zwischen Platon und Aristoteles gerade hinsichtlich der Frage des Einzelnen bestreiten. In seinen Altersdialogen und in der für sie charakteristischen Diaresislehre kennt Platon das Einzelne im Grunde genommen nicht, wenigstens, wenn man unter dem Einzelnen ein „So und nicht anders“ und ein „Dies und nicht Jenes“ versteht. Gegenüber den täuschenden Umrissen des Einzelnen erscheint seiende Bestimmtheit erst dort, wo wir dem zerbröckelnden „Sein“ der „Wirklichkeit“ das in der Diaresislehre herausgearbeitete Ganze gegenüberstellen, in die das einzelne Glied so sehr eingeordnet ist, daß es in gewissem Sinn selbst das Ganze der Ordnung darstellt. Für Aristoteles ist dagegen das Einzelne nicht bloß der Anstoß zur Entfaltung eines ideellen Kosmos, sondern als bestimmtes Wirkliches das sofort in sich Begreifbare — als Bestimmtheit des Vorhandenen, Formung der Hyle, Spezifizierung des Genos. Eine am Einzelnen orientierte Interpretation kann also unter der Kontinuität der Platon und Aristoteles gemeinsamen Probleme und Termini nur eine tiefliegende Diskontinuität feststellen. — Der Autor hat sich seine Arbeit, besonders im schwierigen 7. Buch der Metaphysik, nicht leicht gemacht. Eine wenigstens vorläufige Lösung liegt in der Polarität von Hyle und Morphe. Diese Lehre selbst wird nicht, wie bei Zeller und Baeumker, kritisiert. Aber vielleicht wäre doch die von Fr. Šanc (Sententia Aristotelis de compositione corporum ex materia et forma, Zagreb 1928) vorgetragene Meinung eines doppelten Formbegriffs geeignet, den Bruch zwischen Plato und Aristoteles nicht so groß erscheinen zu lassen.

Schuster.

Chen, Chung-Hwan, Das Chorismos-Problem bei Aristoteles (Philos. Unters. 9). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 186 S.) Berlin 1940, Limbach. M 6.— In der Stellungnahme des Aristoteles zur platonischen Ideenlehre bedeutet die Kritik des von der Sinneswelt getrennten unsinnlichen Ideenreiches nur einen und zwar den geringeren Teil der zur Lösung stehenden Aufgabe; das Hauptproblem bildet die Frage, wie das von Aristoteles betonte Insein der Ideen (Wesenheiten) in den Dingen positiv zu verstehen ist. Diese erkenntnistheoretisch und metaphysisch gleich wichtige Frage ist in verschiedener Weise immer wieder im Laufe der Geschichte aufgenommen worden und bis auf den heutigen Tag nicht zur Ruhe

gekommen. Sie spielt im Universalienstreit des Mittelalters eine bedeutende Rolle, ist in ganz anderer Betrachtungsweise das Kernproblem im Deutschen Idealismus und wird in der Gegenwart in mannigfacher Weise behandelt, vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach dem „Idealseienden“, das seinem Wesen nach selbständig, seinem Auftreten in der realen Welt nach aber unselbständig sein soll. Die vorliegende, auf Anregung von J. Stenzel entstandene Schrift hat darum nicht bloß historische, sondern auch Gegenwartsbedeutung. Sie stellt sich eine doppelte Aufgabe, eine problematische und eine geschichtliche. Zur Lösung der problematischen Aufgabe fragt sie, ob die Ideen nicht doch in gewisser Weise von den Dingen getrennt oder trennbar seien, und versucht zugleich festzustellen, was der Chorismos in der jedesmal in Betracht gezogenen aristotelischen Behandlung des betreffenden Problems bezeichnet. Die geschichtliche Aufgabe der vorliegenden Arbeit besteht darin, das Verhältnis des Aristoteles zu Platon hinsichtlich seiner Behandlung des Chorismos-Problems klarzulegen. Unter dem Gesichtspunkt, ob Chorismos vorliege oder nicht, werden so untersucht das Verhältnis des Wesens eines Dinges zu diesem Ding, das Verhältnis des Eidos und der Substanz zu Quantität und Qualität, des Dinges zu seinem Proprium, der mathematischen Bestimmungen zu dem wahrnehmbaren Ding, des universale Concretum zu dem wahrnehmbaren Ding, der Gattung zum artbildenden Unterschied; untersucht werden die Ursachen des Dinges und seine Genesis, das Verhältnis des unbewegt Bewegenden (des göttlichen Nus) zur Welt u. a. Hinsichtlich des Verhältnisses des Aristoteles zu Platon (vgl. dazu auch die oben besprochene Arbeit von Preiswerk) kommt die Schrift zu dem Ergebnis, daß Aristoteles zwar die Hypostasierung der Ideen abgelehnt, anderseits aber Platonische Motive und Anregungen weitergeführt habe. — Die Ergebnisse der Arbeit sind dem Kenner der aristotelischen Tradition, wie sie in der Scholastik weiterlebt, nicht neu. Sowohl in der allgemeinen Fragestellung wie auch bei den behandelten Einzelfragen hätte die Schrift grundsätzlich tiefer in das Verständnis des Chorismos-Problems bei Aristoteles eindringen können, wenn sie die scholastische Aristotelesauffassung, vor allem die Aristoteleskommentare des hl. Thomas von Aquin zu Rate gezogen hätte.

Nink.

Wilpert, P., Das Argument vom „dritten“ Menschen: Philologus 94 (1940) 51—64. — „Das Argument vom dritten Menschen hat in der Aristoteles- und Platonforschung der Gegenwart eine große Rolle gespielt.“ Wie Baeumker, der ebenso fachmännische Philologe wie Philosophiehistoriker, mit umfassender Erudition und großem Scharfsinn diesen zuerst von dem Sophisten Polyxenos, dann von Aristoteles gegen Platons Allgemeinideen gerichteten Beweis untersucht hat, so jetzt W. Die Darlegungen interessieren in gleicher Weise den Gräzisten wie den Historiker und Philosophen und bringen einen wesentlichen Beitrag zum eben besprochenen Problem des Verhältnisses von Platon und Aristoteles, das einer grundsätzlichen Neubearbeitung bedarf.

Jansen.

Schächer, E., O. S. B., Studien zu den Ethiken des corpus Aristotelicum. I. Die drei ethischen Pragmatien des aristotelischen Korpus in der gelehrten Forschung seit Beginn des 19. Jahrhunderts. II. Quellen- und problemgeschichtliche Untersuchungen zur Grundlegung der *φιλία*-Theorie bei Aristoteles und im frühen Peripatos (Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altertums 22, 1/2). gr. 80

(XII u. 96, 126 S.) Paderborn 1940, Schöningh. M 12.— Die These von W. Jaeger, daß die Eudemische Ethik das platonisierende Jugendwerk des Aristoteles sei, hat die Forscher erneut auf die Zusammenhänge der drei Ethiken des corpus Aristotelicum gelenkt. Sch. gibt im 1. Teil einen kritischen Literaturbericht über die deutsche Forschung von Schleiermacher bis zur Gegenwart. In der alexandrinischen Zeit hatte die Eudemische Ethik (EE) fünf Bücher, als Verfasser galt Eudemos. *Schleiermacher* fand in der Nikomachischen Ethik (NE) systematische Mängel und sprach sie deshalb Aristoteles ab. Die *Magna Moralia* (MM) stammen nach ihm wenigstens aus Aristoteles' Nähe, die EE aber ist eine Bearbeitung der MM. *Spengel* wird der große Kritiker Schleiermachers. Er beweist die Echtheit der NE und ihre Integrität. Nicht so glücklich ist seine Erforschung der EE und der MM. Die EE hat nach ihm nur geringe Originalität, die MM sind ein zeitlich viel später anzusetzender Auszug aus der EE. Diese Thesen wurden mit geringen Änderungen bis in die neueste Zeit gehalten, so von *Bonitz*, *Brandis*, *Bendixen*, *Trendelenburg*, *Zeller*, *Susemihl*. *Von der Mühl* brachte eine Wendung mit der Auffassung, die EE sei eine vom Aristoteleschüler Eudemos eifertig und nachlässig herausgegebene Nachschrift einer von ihm gehörten, der NE zeitlich voranliegenden Aristotelesvorlesung. Dagegen will *Kapp* die EE als Werk des Aristoteles selbst erweisen. *Jaeger* sieht in der EE die aristotelische Urethik, die einen Einblick in die Entwicklung des Aristoteles vom *Protreptikos* bis zur NE gestattet. Eudemos kann nicht Autor sein. *Gadamer* und *Geffcken* widersprachen mit Recht. Der Verfasser der EE offenbart die gleiche Haltung, wie wir sie von Theophrast kennen, der des Meisters Schriften bald wörtlich benutzt, bald zu Erweiterungen und Korrekturen greift. Für die MM wurde *Arnims* Versuch bahnbrechend; er will sie als Aristotelesvorlesung der Frühzeit erweisen. *Gohlke* stimmte ganz zu, *Praeclter* mit Vorbehalt. *Arnim* verteidigte seine These gegen *Jaeger* und dessen Schüler *Kapp* und *Walzer*. *Brink*, gleichfalls ein Schüler Jaegers, zeigt aus der Stilanalyse, daß die MM nicht von Aristoteles stammen können. *Theiler* endlich sieht in den MM die Redaktion einer hypothetischen mittleren Ethik des Aristoteles. — Der 2. Teil bringt eine selbständige neue Interpretation der grundlegenden Punkte der Philia-Lehre der drei Ethiken, um daraus eine Entscheidung über Abhängigkeit und Autorschaft der ethischen Pragmatien zu gewinnen. Zur Untersuchung dienen der Einleitungsabschnitt, die sog. Aporien, die Ableitung der drei Arten der Philia, endlich deren Beziehung zur Homoion- und Enantion-philon-Theorie. Die Ableitung und strenge Scheidung der drei Arten der Philia aus den drei Phileta gelingt in der NE nicht ohne Schwierigkeiten, weil kein geeigneter Genusbegriff zur Verfügung steht, der alle Arten umschließen könnte. EE und MM lehnen denn auch diesen Versuch ab oder suchen zu vermitteln. Im späteren Peripatos wird dann klar gesagt, daß die drei Arten nur Homonyme sind. — Das Ergebnis, das mit großer Vorsicht und Bescheidenheit ausgesprochen wird, ist folgendes: Die EE zeigt eine einheitliche Konzeption eines Verfassers, der sich seiner Vorlage gegenüber eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt hat, nämlich die, jene ethischen Probleme zu klären, deren Lösung in der NE eine mehr spekulativ gerichtete Denknatur und tief ethisch veranlagte Persönlichkeit von durchaus religiöser Grundstimmung nicht befriedigen konnte. Dabei hat der Verfasser auf aristotelische

Lehren zurückgegriffen, die der Stagirite nicht mehr in die NE aufgenommen hat, was für die neuere Forschung den Anlaß gab, die EE als Jugendentwurf des Aristoteles zu bezeichnen. Hinsichtlich der MM wird gesagt, daß sie die EE nicht voraussetzen. Die Gemeinsamkeiten gehen auf eine gemeinsame, wahrscheinlich durch Theophrast vermittelte Quelle zurück, die noch vor Herausgabe der NE durch Nikomachus fixiert war. Auf jeden Fall ist die Hypothese erschüttert, die MM seien eine Kompilation aus NE und EE. Auch Theilers These von einer „mittleren Ethik“ scheitert, weil die MM in verschiedenen Punkten um eine Fortbildung der NE bemüht sind. — Die grundsätzliche Einstellung, die besonnene und umsichtige Art der Untersuchung und wohl auch die Ergebnisse verdienen alle Beachtung. Schuster.

Wilpert, P., Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias: Hermes 75 (1940) 369—396. — W. liefert hier nach den Vorarbeiten von V. Rose, W. Jaeger und J. Stenzel, auf die er sich beruft, einen wertvollen Beitrag zu den verlorenen Aristotelesschriften. Er führt den sorgfältigen Quellennachweis, daß Alexander von Aphrodisias die aristotelischen Schriften „Über die Lehren der Pythagoräer“, „Über das Gute“, „Über die Ideen“ und „Über die Philosophie“ zitiert. Die Anführungen desselben haben deshalb die hohe Bedeutung, als gleichwertig mit dem Urtext des Aristoteles zu gelten, weil, wie W. einleitend ausführt, Alexander überaus sorgfältig arbeitete und im Gegensatz zu Themistios bei seiner Kommentierweise direkt vom Wortlaut ausgeht. W. schließt: „Wir dürfen auch für die verlorenen Schriften der Berichterstattung des Kommentators vertrauen, daß sie uns ein getreues Bild der Gedankenführung, ja in manchen terminologischen Einzelheiten den Wortlaut ihrer Quelle vermittelt“ (387). Es folgen auf 9 $\frac{1}{2}$  Seiten die Fragmente im griechischen Urtext.

Jansen.

Barth, P., Die Stoa (Frommanns Klassiker der Philos. 16). 5. Aufl., völlig neu bearb. von A. Goedeckemeyer. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 344 S.) Stuttgart 1941, Frommann. M 7.20; geb. M 8.80. — In seiner Besprechung zur 3./4. Aufl. des vorliegenden Werkes hatte der nunmehrige Herausgeber darauf hingewiesen, daß es an der Zeit sei, „auf eine ... Gesamtdarstellung der Stoa zu verzichten und sich dem Versuche zuzuwenden, die einzelnen Phasen ihrer Entwicklung herauszuarbeiten“ (ThLitZtg 47 [1922] 573). Dieses Anliegen hat G. durch eine völlige Umarbeitung des Buches zu erfüllen gesucht. Statt einer nach systematischen Gesichtspunkten geordneten Darstellung der stoischen Philosophie bietet er eine Entwicklungsgeschichte, die sich bemüht, das Verbindende und Individuelle bei den einzelnen Repräsentanten der Stoa sichtbar zu machen. Der Aufbau des Hauptteiles geht darum in drei Kapiteln der älteren, der mittleren und der römischen Stoa nach, überall das Charakteristische wirksam herausarbeitend. Das Buch ist dadurch, trotz der Herabsetzung der Anmerkungen, um 50 Seiten gewachsen. Die Beifügung des Sachverzeichnisses zu dem schon von B. angefertigten Namensverzeichnis ist dankenswert. Druck und Ausstattung sind vorzüglich. — Bedauerlich ist nur, daß G. nicht auch den 3. Teil des Werkes, „die Nachwirkung der Stoa“, gründlich überarbeitet hat, obwohl gerade hier Änderungen notwendig gewesen wären. Was B. hier über das NT und die Theologie der Kirchenväter ausführt, wirkt bisweilen geradezu peinlich. Es ist schade, daß der neue Herausgeber nicht die Möglichkeit gefunden

hat, an Hand der seither erschienenen Literatur die betreffenden Probleme noch einmal zu bearbeiten. Das hätte notwendig zur Richtigstellung mancher Fehltritte und zu einer sachgerechteren Würdigung des Christlichen geführt. Es wäre dankbar zu begrüßen, wenn G. bei einer neuen Aufl. sich auch diese Aufgabe angelegen sein ließe.

Bacht.

Kilb, G., O. F. M., Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. 8<sup>o</sup> (110 S.) Freiburg 1939, Herder. M 4.80. — Die altstoische Lehre ist nur bruchstückhaft erhalten. Dank sicherer Beherrschung der philologischen und philosophischen Methode gelingt es, manche Schwierigkeiten der Überlieferung zu klären und nachzuweisen, daß Cicero in logischem, wissenschaftlichem Verfahren, nicht als Rhetoriker Übersetzungen schafft, die den griechischen Begriff, wenn auch nicht immer umfassend, treffen. Die verschiedene Geisteshaltung der Griechen und Römer zeigt sich anschaulich darin, daß statt der abgezogenen stoischen Begriffe konkrete Ausdrücke des wirklichen Lebens gewählt werden.

Wersdörfer.

Keseling, P., Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus zwei Bücher von der Ordnung, übertragen und erläutert. 8<sup>o</sup> (253 S.) Münster 1940, Regensburg. M 4.20. — K. bietet zunächst eine breit angelegte Einführung, die weiteren Kreisen den Zugang zur Person und zum geistigen Erbe des hl. Augustinus erschließen soll. Was darin über die Bedeutung von Cassiciacum im Leben Augustins und über die Geschichtlichkeit der Cassiciacum-Dialoge gesagt wird, hat aber auch für den Fachmann Bedeutung. Sodann folgt die Übersetzung, die in ihrer kritischen Zuverlässigkeit und in ihrer geschmeidigen Sprache eine sehr gute Leistung darstellt. Zugrunde liegt der Text von Knöll im CSEL (auf S. 210 f. sind abweichende Lesarten angemerkt). Die reichen Anmerkungen (213 — 252) erhöhen den Wert des Buches bedeutend. — Diese ohne Zweifel „lebendigste und abwechslungsreichste von Augustins Erstlingschriften“ verdient gewiß eine so sorgsame Übersetzung und Publikation. Nur glaube ich nicht recht, daß man sie *deshalb* lesen wird oder lesen soll, weil es sich darum um eine „Frage von so ausschlaggebender Wichtigkeit und brennender Gegenwartsbedeutung“ handelt. Dazu sind hier die Gedanken des Heiligen noch zu wenig durchgereift und abgeklärt. Der Dialog endet in einer Aporie, die mehr ist als sokratische Taktik (vgl. 73, 78, fern 205, wo Augustins Selbstkritik aus den Retractationes I, 3 abgedruckt ist).

Bacht.

Oeuvres de S. Augustin. 1. Série: Opuscles. V. Dialogues Philosophiques. II. Dieu et l'âme (Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae). Texte, traduction, notes par P. de Labriolle. kl. 8<sup>o</sup> (417 S.) Paris 1939, Desclée. Fr 18.—. — Die Gediegenheit und Handlichkeit der bisher erschienenen Bändchen weckt den Wunsch, es möchte ihre Fortführung durch die kriegerische Entwicklung doch nicht allzu lange beeinträchtigt werden. Das vorliegende gibt den Text nach PL 32. Die drei Schriften werden geschichtlich und inhaltlich kurz eingeführt, 8 Seiten Anmerkungen, 2 Seiten Biographie, 5 Seiten Sachweiser bilden die Ergänzung.

Hirschmann.

al-Gazzali, Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Ihya' ulum ad-din. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen ver-

sehen von H. Wehr (Islamische Ethik 4). 8<sup>o</sup> (XXV u. 117 S.) Halle 1940, Niemeyer. *M* 6.50. — Die Fortsetzung dieser Reihe von Übersetzungen, von denen H. Bauer die drei ersten Bändchen bestritt (das 37., 12., 14. Buch des Hauptwerkes von al-Gazzali), ist ebenso zu begrüßen wie die Auswahl des 35. Buches, des fünften über die Stationen des Heilswegs im Sufismus. Bisher lagen für eine weiteren Kreisen zugängliche Orientierung hier nur die Untersuchungen Obermanns und Äsins vor. Nur einige unwesentlichere Abschnitte sind überschlagen. Der Übersetzung liegen als Textfassungen zugrunde der Kommentar von Murtada im *Ithâf as-sâda*, die ebendort enthaltene Randversion, ein neuerer Kairiner Druck und die Berliner Handschrift WE 98d. — Die Übersetzung hält sich möglichst an den ursprünglichen Text, liest sich aber immer flüssig und schön. Auch dem Nichtarabisten vermittelt sie, was sie erreichen will: eine anregende Vertiefung in eine der umstrittensten Fragen islamischer — und aller Religiosität. Besonders dankenswert ist die Einleitung über die Geschichte des Problems vom Koran bis zu al-Gazzali. Hirschmann.

\* \* \*

v. Hippel, E., Bacon und das Staatsdenken des Materialismus (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellsch., Geisteswissensch. Klasse, 15./16. Jahr H. 3). gr. 8<sup>o</sup> (68 S.) Halle 1939, Niemeyer. *M* 5.—. — Das Ergebnis dieser Studie läßt sich in vier Sätze zusammenfassen: 1. Bacon ist ein durch und durch unchristlicher Denker, sein Denken anerkennt nur die sichtbare Natur und ihre Gesetze. Sein Weltbild ist das einer kalten Nüchternheit, machtgerigen Strebsamkeit, technischen Mechanisierung, eben gänzlicher Irdischkeit. Bacons Grundbegriff ist der der empirischen Macht. Die sich daraus ergebende politische und staatliche Ordnung ist die gesetz- und machtmäßige Verwirklichung dieser Auffassung. — 2. Dieser Auffassung ganz entgegengesetzt ist die christliche Ordnung, deren Wesen H. in einem unmittelbaren Zugang zum Übersinnlichen und Überweltlichen sieht, in einer Überwindung der naturhaften Welt, die seit der Ursünde nur noch Verfall und Lüge ist. Jedes Ernstnehmen ihrer Gesetze ist Abfall vom Christlichen. Die amtlichen Kirchen sind schon seit Augustinus dem Materialismus von Gesetz und Ordnung verfallen, nur noch in esoterischen Gruppen ist ursprüngliche Christlichkeit zu finden. — 3. Das Baconsche Denken beherrscht nicht nur die amtlichen Kirchen, sondern das ganze moderne Leben in noch viel härterer Ausführung. — 4. Die Überwindung dieser „Leere“ ist nur durch die Wiedergewinnung der urchristlichen Unmittelbarkeit zum Übersinnlichen möglich. Die jüngste Form dieser Haltung ist der deutsche Idealismus. — Im Hintergrund der Schrift steht die Steinersche Theosophie. Die Darstellung Bacons ist im ganzen richtig, nur gerät sie in falsche Perspektiven durch den radikalen Gegensatz zu aller Natur, in den H. alles Christliche und Geistige drängen will. Damit gerät in der Auseinandersetzung mit Bacon und seinen modernen Verwirklichungen das Christliche und der Geist in eine unmögliche Lage, weil sie die berechnete und echte Natur gegen sich haben, die in sich spiritualistisch verzeichnet ist. Delp.

Osske, I., Ganzheit, Unendlichkeit und Form. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff (Philos. Unters. 7). gr. 8<sup>o</sup> (219 S.) Berlin 1939, Limbach. *M* 6.—. — Diese sorgfältig durchgeführten, rein



berichtenden, in keiner Weise kritisch wertenden Studien stellen sich das Thema: Welche Gesetzmäßigkeiten sieht Shaftesbury, jener Mann, in dem das Bildungsideal des uomo virtuoso der Renaissance in durchgeistigter Form lebendig war, in den Bildungen und Bewegungen der natürlichen Welt? In vier Abschnitten wird dargelegt: 1. die allesumfassende Einheit des Weltganzen, 2. das Unvollkommene in diesem Weltganzen, 3. der Naturalismus der inneren Form, 4. die in die Welt entfaltete unendliche Natur. — Die Welt ist Shaftesbury ein einheitliches Ganzes, in dem die kleineren und größeren Gestalten zusammenstrebend den großen lebendigen Gliederbau der Universalnatur formen. Die Naturbeachtung ist eine empirisch-teleologische. — Die einzelnen der Einheit widersprechenden Phänomene werden ins Positive umgedeutet. Nur die disharmonische Seele sieht in der Natur Unvollkommenheit. Scheinbar unvollkommen sind Glieder, die doch Formen bilden. Stückhaft scheint ebenso die Stufe, die gleichwohl den Kosmos mitaufbauen hilft. Das Übel des Kontrastes gestaltet die Struktur; im Widerstreit setzt sich die Form erst durch; das Übel des Mangels bestimmt entscheidend Formen. — Für die Betrachtung des menschlich Seelischen werden die verschiedenen Begriffe der modernen Naturwissenschaften fruchtbar gemacht, stoische und neuplatonische Ideen miteinander in Zusammenhang gebracht. Aus Plotin wird der Gedanke einer geistigen Wertschönheit, des gradweisen Abstiegs und der Rückkehr zu ihr entlehnt, aus der Stoa der Begriff einer universalen Urkraft und rein-kreatürlichen Weltseele. Im großen ist Shaftesburys Naturansicht von dem Gedanken beherrscht, daß eine schaffende und bewegte Natur bis in die äußersten Sphären des Weltgebäudes wirkt. Mit den alten aristotelischen und scholastischen Begriffen verbinden sich die neuen, und es herrscht überall ein großes Schwanken und Ringen in bezug auf die Begriffe von Substanz, Materie, Form, Element. Das Universum ist Ordnung und Schönheit, der Mensch vollendet erst dasselbe, wenn er auch in sich und in dem Zusammenhang mit seinesgleichen Harmonie und Einklang schafft. Nink.

Voigt, A., Umriss einer Staatslehre bei Johann Gottfried Herder (Königsberger rechtswissensch. Forsch. 3). 8<sup>o</sup> (56 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. M 2.80. — Die Untersuchung geht nicht auf die Herausstellung einer systematisch geklärten Staatsauffassung Herders; sie will die Quellen und Komponenten des Herderschen Staatsbegriffes zeigen und seine Umrisse andeuten. Herders Staatsdenken erwächst aus seiner Sprachphilosophie, aus dem Volkstumserlebnis und aus der Begegnung mit geschichtlichen Größen (Griechen, Luther, Leibniz, Friedrich d. Gr.). Es geht weniger auf das Institutionelle des staatlichen Lebens, sondern müht sich um die völkische und kulturelle Erfüllung. — Der Untersuchung gelingt es weithin, das fließende, nie systematisch vorgelegte Gedankengut Herders sichtbar zu machen; doch wäre stellenweise klarere Form und Darstellung zu wünschen. Delp.

Weischedel, W., Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte. gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 200 S.) Leipzig 1939, Meiner. M 8.—. — W. beschränkt seine Studien auf den jungen Fichte, und zwar auf die Wissenschaftslehre von 1794/95, auf das Naturrecht von 1796/97 und auf die Sittenlehre von 1798. In diesen Werken lebt nämlich eine einheitliche Grundhaltung, die sich als ursprüngliches Fragen nach dem Wesen des Menschen kennzeichnen läßt. Es geht um eine Ontologie des

Menschen, die zum ersten Mal den Versuch macht, „vom Menschen und nur vom Menschen aus und in der Beschränkung auf den Bereich dessen, was sich phänomenal in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein zeigt, zu philosophieren“ (109). Dabei ergibt sich, daß der Mensch sein Wesen nur in der Gemeinschaft verwirklichen kann, und deshalb sein Wesen den Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft verlangt. Wegen der Grundwidersprüchlichkeit seiner zugleich absoluten und endlichen Existenz kann die individuelle Freiheit des Menschen nur aus der Gemeinschaft entspringen und nur durch die Gemeinschaft bewahrt werden. Diese Selbstverantwortlichkeit des Menschen für sein eigentliches Wesen entfaltet sich noch tiefer zur Verantwortlichkeit für die anderen, zur Mitverantwortlichkeit für die Möglichkeit, Mensch zu sein; denn „das letzte Ziel seiner Existenz“ ist „das Freiseinkönnen aller“ (172). — Später löst sich das Philosophieren Fichtes immer mehr vom Menschen; es wird „aus einer Ontologie des Menschen zu einer Metaphysik des Ganzen“ (191). In den Vordergrund tritt die Einheit des Absoluten, und der Mensch wird nicht mehr unmittelbar von ihm selbst, sondern von dieser Einheit her betrachtet. Hieraus erwächst eine Philosophie der Gemeinschaft, die den Einzelnen so sehr verkürzt, daß eine echte Gemeinschaft unmöglich wird. — W.s Arbeit bietet ein lebendiges Nachvollziehen von Fichtes Gedankenwelt. Die Darlegungen sind in sorgfältig ausgewählten Texten verankert, die durch immer wieder erneuerte Fühlung mit den Phänomenen in Fluß gebracht und in ihrem Gehalt erschlossen werden. Der Nachweis der zwei Phasen bei Fichte dürfte gelungen sein. Bei der Auslegung der ersten Phase bildet den Hintergrund die Existenzphilosophie. Letztlich steht hinter allem die „Entscheidung über das Wesen der Philosophie“ (191) überhaupt. Die beiden Typen einer Ontologie des Menschen und einer Metaphysik des Ganzen oder Absoluten stehen nicht in jener einseitigen Ausschließlichkeit einander gegenüber, wie es bei W. scheint. Vielmehr fordern sie sich gegenseitig, und erst in ihrer Durchdringung vollendet sich das Wesen der Philosophie. Eine Ontologie des Menschen, „die innerhalb der Grenzen des phänomenal Ausweisbaren zu bleiben entschlossen ist“, die also nicht zum An-sich vordringt, für die „Gott der Schöpfer ... nicht Gegenstand“ (90) sein kann, kann streng genommen höchstens als ‚Phänomenologie‘, nie aber als ‚Ontologie‘ des Menschen bezeichnet werden, da diese doch nicht allein davon zu sprechen hat, wie der Mensch erscheint, sondern von dem, was er letztlich und eigentlich ist. Nun enthüllt sich aber das Sein nur im Rahmen einer Metaphysik; deshalb wird sich Ontologie als Ontologie erst dann verwirklichen, wenn sie sich zur Metaphysik des Ganzen und schließlich des Göttlichen vollendet. Eine solche Metaphysik überwindet die Unverbindlichkeit „einer metaphysischen Hypothese“ und gewinnt „den Charakter einer erweisbaren Grundvoraussetzung des konkreten und faktischen Seins des Menschen“ (189), wobei dann freilich die bloß phänomenologische Auslegung zur echt metaphysischen Auslegung fortschreitet. Weil diese Metaphysik ganz im Menschen verankert ist, entbehrt sie keineswegs der „Ursprünglichkeit des Philosophierens“ (191), noch nimmt sie den Menschen aus der „Unruhe des ständigen Fragens“ (180) heraus, da sie vielmehr einzig im Vollzug eben dieses Fragens echt ergriffen werden kann.

Lotz.

Kein, O., Schellings Kategorienlehre. gr. 8<sup>o</sup> (135 S.) Berlin

1939, Junker und Dünnhaupt. *M* 6.—. — K. geht zum ersten Mal der Kategorienlehre Schellings in den verschiedenen Perioden seiner Philosophie nach. Schelling hat die Kategorien nur im System des transzendentalen Idealismus zusammenhängend dargestellt. Doch finden sich auch in den übrigen Schriften größere oder kleinere Auslassungen, die es ermöglichen, seinen verschiedenen Auffassungen über diesen Gegenstand zu folgen. Es zeigt sich dabei, daß Schelling trotz aller Wandlungen den Grundprinzipien seiner Lehre stets treu geblieben ist (9). Geschichtlich bedeutsam wurde Schellings Kategorienlehre vor allem durch ihren Anteil an der mit Kant anhebenden Entwicklung, bei der die Kategorien aus Formen des Denkens zu Formen des Seins umgewandelt wurden. Nach Schelling sind die Kategorien konstituierende Elemente der sich selbst schaffenden Natur (10) oder schaffende Formen des Seins (38). In der „Philosophie der Kunst“ erscheinen sie auch unter den Namen: Grundformen, Formen des Seins, Potenzen, ideelle Erklärungs-begriffe der erscheinenden Wirklichkeit (96). Die Auffassung der Natur als werdendes Ich gestattet, die Kategorien nicht nur im reinen Denken, sondern auch in der Erfahrung aufzusehen (10). Doch darf man nicht meinen, die Wandlung der Kategorien zu Formen des Seins hebe den transzendentalen Idealismus auf. Denn das Ding an sich, dessen Formen die Kategorien darstellen, ist eine Idee, d. h. der übersinnliche, durch das absolute Ich bedingte Grund des Sinnlichen (20). Schelling schließt sich in der Aufteilung der Kategorien enge an Kant an. Angelpunkt seiner Philosophie ist die Kategorie der Relation mit ihrer dreifachen Untergliederung: Substanz, Kausalität und Wechselwirkung (38). Von diesen ist besonders die Kategorie der Wechselwirkung für Schelling bedeutungsvoll, da er auf sie den für ihn charakteristischen Gedanken des Allorganismus stützt (44). — S. 19 unten muß es wohl Grenzstein statt Grundstein heißen. Brugger.

Wirz, L., Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung (Grenzfragen zwischen Theol. und Philos. 13). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 193 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 6.30. — Über den mannigfachen Wandlungen hat man oft nicht die einheitlichen Grundlinien in Schlegels Entwicklung beachtet, obwohl dieser selbst die Stufen seines Werdens des öfteren gezeichnet hat. Man schaute eben zu einseitig auf Schlegels Berliner Zeit; auch hatte man noch nicht das „Material gerade aus den für die Entwicklung bedeutungsreichsten Jahren“ (2) zur Verfügung, das neuerdings Josef Körner erschlossen hat. Tatsächlich weist Schlegels Entwicklung einen durchaus folgerichtigen Wuchs ohne Widersprüche auf. Das zeigt W. im einzelnen an den vier Epochen, die er im Lebensgang des Romantikers in Anlehnung an dessen eigene Einteilung unterscheidet: Philosophische Lehrjahre, Gärung und Wandlung, Klärung, Vollendung. Überall finden sich mehr oder minder deutlich dieselben Grundthemen, die dann in seiner Altersphilosophie ihre reife Gestalt erreicht haben. Es sind hauptsächlich die folgenden: Notwendigkeit der Offenbarung, weil die Vernunft allein notwendig in Irrtum führe; Zersplitterung unserer geistigen Kräfte und Wiederherstellung der Einheit des Bewußtseins; Lebens-, Existenz- und deshalb Erfahrungsphilosophie gegen abstrakte Vernunftspekulation; nicht formelhaftes System, sondern organisch-lebendige Einheit; über der Vernunft stehen der Geist, der Verstand und vor allem die Liebe; allbeherrschend ist die Idee des Unendlichen, der Gottesgedanke. Alle diese Anschauungen sind schon in den Lehr-

jahren unverkennbar angelegt, sie werden in der zweiten Periode, in der Schlegel immer mehr der Offenbarung begegnet, unter deren Einfluß ausgebaut und in den Kölner Vorlesungen systematisch dargestellt, sie werden nach Schlegels Konversion im Lichte der eigentlich christlichen Offenbarung geklärt und schließlich in der Altersphilosophie relativ ausgewogen und allseitig ausgestaltet. — Die Studie ist mit guter Sachkenntnis geschrieben, sollte aber im Wurf der Darstellung selbständiger sein. Leistung und Schwächen Schlegels werden einem gerade an einem solchen Durchblick sehr klar. Bei aller Genialität mangelte ihm die eigentlich denkerische Gestaltungskraft.

Lotz.

Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'Esprit*. — Traduction de J. Hyppolite. Bd. I. gr. 8<sup>o</sup> (VII u. 358 S.) Paris 1939, Aubier. Fr 60.—. — In einer kurzen Vorbemerkung weist der Übersetzer darauf hin, daß der 1. Teil der Phänomenologie, der nun in dieser Übersetzung vorliegt, die Entwicklung und Formung des naiven Einzelbewußtseins zum philosophischen Wissen darstellt, während das Spätere im Grunde der Aufriß einer Geschichtsphilosophie ist, sich also mit der Entwicklung des „Geistes“ im eigentlich Hegelschen Sinn beschäftigt. Die Übersetzung hält sich an die Lassonsche Ausgabe, wie sie kürzlich, ergänzt von Hoffmeister, herauskam. — Der Übersetzer hat sich, wie er eigens versichert, einer einfachen, klaren Sprache beflissen. Doch das Wertvollste sind die beigegebenen Fußnoten, in denen schwierige Stellen erläutert, Übersetzungen spezifisch Hegelscher Ausdrücke gerechtfertigt werden.

Rast.

Hötschl, C., O. F. M. Cap., *Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe, dargestellt im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des Actus purus der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik*. gr. 8<sup>o</sup> (186 S.) Paderborn 1941, Schöningh. — Die vorliegende Arbeit legt in durchaus selbständiger, klarer und maßvoller Weise die Grundgedanken Hegels über das Absolute und die Dialektik dar und beurteilt sie kritisch. Begrüßenswert ist auch das Eingehen auf die Stellungnahme der jüngsten Hegelliteratur. Die Verflochtenheit, die Bedingtheit der Fassung des Absoluten und der Dialektik, das eigentliche Thema der Untersuchung, wird lichtvoll dargelegt, wengleich die Architektonik in der Anlage und die Straffheit in der Durchführung unter den beiden Anläufen „2. Kap. Hegels Dialektik; 3. Kap. Das Absolute in Hegels Dialektik“ etwas leiden. Wie es bei der enzyklopädischen, synthetisch-analytischen Eigenart des Hegelschen Systems nicht anders sein kann, wird das Absolute in das Ganze seiner Philosophie hineingestellt und aus ihm erklärt, wofür der Verf. das nötige Wissen und die nötige Sehweite mitbringt. Gelegentlich geschieht des Guten aber zu viel, z. B. S. 145 ff. „Einzelausführungen im Systembau“. — Um auf einige zentrale Punkte aufmerksam zu machen, die der Verf. in hellsichtiger Weise hervorhebt, so sei zunächst auf die Beziehungen Hegels zu Kant hingewiesen. Gelegentlich wäre ein noch schärferes und kräftigeres Herausarbeiten der Verwandtschaft und der Verschiedenheit z. B. der transzendentalen Apperzeption und der absoluten Idee angebracht gewesen. Sodann ist die Betonung, daß Hegels System Gleichsetzung von Denken und Sein — was freilich zur Genüge bekannt ist —, vor allem aber — was oft weniger beachtet wird — von Metaphysik und Religionsphilosophie ist, zu loben. Ebenso der Hinweis auf die Bevorzugung der teleologischen Betrachtungs-

weise und Erklärung in Hegels Aufbau, aus der streckenweise die Schichtung der Inhalte zu verstehen ist, mit Verkürzung der Erklärung durch die Wirkursachen. Vor allem aber ist die lichtvolle Klarheit und wohlthuende Sicherheit zu begrüßen, mit der durchgeführt wird, wie der Gegensatz, den die Dialektik in der dynamischen Fortbewegung des Entwicklungsprozesses tatsächlich meint und anwendet, der dem Systemganzen und dem Einzelnen erst seine Einheit und Lebendigkeit gibt und der das bleibende Verdienst Hegels in der Befruchtung der menschlich bedingten Geisteswissenschaften, vorab der Geschichte der Philosophie, ausmacht, der konträre bzw. relative Gegensatz ist. Von hier aus gewinnt der Neuling auch am leichtesten den Zugang zur Bewältigung der neuen, revolutionären Terminologie, etwa Sein = Nichts = Werden, Positivität = Negativität, Tod = Leben, namentlich wenn das Einzelne von vornherein in das übergreifende Ganze hineingestellt und von der teleologisch einsetzenden Dynamik ergriffen wird. — So sachlich gut unterbaut auch das Schlußkapitel, der Vergleich des Absoluten Hegels mit dem Actus purus des Aristoteles, ist, man hätte doch noch überwältigender gewisse Berührungspunkte in den Theorien beider Denker über das Unendliche herausarbeiten und, wenn man dem Werden des jungen Hegel nachgegangen wäre — worauf der Verf. freilich verzichtet (14) —, zeigen können, wie Grundauffassungen Hegels aus denen des Aristoteles herausgewachsen sind.

Jansen.

Jung, E., Entzweigung und Versöhnung in Hegels Phänomenologie des Geistes, hrsg. von H. Röckel. gr. 8<sup>o</sup> (115 S.) Leipzig 1940, Meiner. M 4.—. — Es war dem Verf., der 1937 im Alter von 29 Jahren starb, nicht vergönnt, die vorliegende Arbeit zu vollenden; es fehlt die endgültige Fassung und der 2. Teil: die Versöhnung in der Religion. Dem Herausgeber lag unter Führung des Grundgedankens die Auswahl und Zusammenstellung des vorhandenen Materials ob. Seine Einführung gibt ein ansprechendes Bild von der Persönlichkeit des früh Verstorbenen. — Absicht des Verf. ist es, an Hand der „Phänomenologie des Geistes“ die grundlegenden Bedingungen der Erscheinungen menschlichen Daseins in der Zeit aufzuzeigen. Die beherrschende und zu immer neuen Formen zwingende Macht der Geschichte ist die Entzweigung. Während die Formen und Gestalten der Geschichte aber bei Hegel der Reihe nach zerschlagen und vernichtet werden, um den Übergang in den zeitlosen und absoluten Gedanken zu ermöglichen, die Versöhnung also den Sinn des Endes aller Zeit hat (72 f.), vertritt der Verf. eine Versöhnung in Liebe als das Ende gegenseitiger Anerkennung, also Aussöhnung der individuellen Gestalten des Selbstbewußtseins. Die Geschichte ist kein langes Gräberfeld der Gestalten des Geistes, sie endet nicht auf der Schädelstätte des absoluten Begriffs, durch den die Zeit vertilgt wird (86; 97). Die Gestaltenreihe des lebendigen Geistes ist vielmehr niemals abgeschlossen, sondern immer auf dem Wege; die Bewegung der Anerkennung strebt einem unbestimmten Ziele entgegen. — Obwohl der Verf. dem Mißverständnis entgegentritt, Hegel habe in der Phänomenologie Historie lehren wollen (94), scheint er diesem Mißverständnis doch selbst in etwa erlegen zu sein. Sonst könnte er Hegels Absicht nicht darin sehen, das menschliche Sein im absoluten Begriff zu „beschließen“, „einzusargen“. Wohl werden nach Hegel durch die dialektische Bewegung die Gestalten der

Geschichte in ihrer Vereinzelung und Selbständigkeit vernichtet, bleiben aber als Momente des Ganzen aufbewahrt. Das Wirkliche und Wahre ist der Prozeß als Ganzes, die Selbstbewegung des absoluten Begriffs.

Brugger.

Müller, G. E., Hegel über Sittlichkeit und Geschichte. 8<sup>o</sup> (100 S.) München 1940, Reinhardt. M 2.50. — Der Verf. möchte das Gedankengut Hegels weitem Kreisen zugänglich machen unter Vermeidung der Fachausdrücke und eines starren Festhaltens am „System“. Nach einer vielleicht allzu skizzenhaft gehaltenen Darstellung der chronologischen Entwicklung Hegels in bezug auf seine Ethik werden dessen Gedanken über den „objektiven Geist“, die Moral, das Recht, die konkrete Sittlichkeit und die Geschichte aufgezeigt. — Wer sich in Hegel etwas auskennt, liest das in schlichter Sprache geschriebene Büchlein ohne Mühe. Dagegen steigen einem doch Bedenken auf, ob es dem Verf. gelungen, ja ob es überhaupt möglich sei, die Gedankenwelt Hegels in ihrer Tiefe auch jenen Lesern nahe zu bringen, denen die deutsche idealistische Philosophie noch Fremdland ist. Es ist doch so, daß man kaum einen Satz Hegels verstehen kann, ohne gleichsam beständig sein ganzes philosophisches Gebäude im Hintergrund zu sehen. Erst in dieser Sicht bekommen manche scheinbar harmlose Ausdrücke wie Freiheit, Geist, das Allgemeine, das Individuelle usw. ihren eigentlichen metaphysischen Sinn. Ohne diese Zusammenhänge bewegen wir uns, um mit Hegel selbst zu reden, nur in „Abstraktionen“, d. h. wir haben nur noch Bruchstücke in der Hand. So wäre es für den Zweck der vorliegenden Arbeit wohl notwendig gewesen, gleich am Beginn einen kurzen Überblick über das Gesamtsystem Hegels, besonders über dessen idealistische und pantheistische Voraussetzungen zu geben. Gewiß ist Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ denselben Weg gegangen wie der Verf., aber diese bleibt ohne Kommentar doch auch einem spekulativ geschulten Leser ein verschlossenes Buch.

Rast.

Larenz, K., Hegelianismus und preußische Staatsidee. Die Staatsphilosophie Joh. Ed. Erdmanns und das Hegelbild des 19. Jahrhunderts. 8<sup>o</sup> (69 S.) Hamburg 1940, Hanseatische Verlagsanstalt. M 2.50. — In welchem Sinn kann man Hegel als „preußischen“ Staatsphilosophen bezeichnen? Gegen die traditionelle Meinung, als ob Hegels Philosophie dem Geist der preußischen Restauration zugeordnet sei, will L. zeigen, wie der Hegelschüler Erdmann zur Entstehung dieses falschen Bildes beigetragen hat und wie er dabei hinter einem vollen Verständnis Hegels zurückgeblieben ist. Erst unsere Gegenwart ist überhaupt imstande, Hegels eigentlichstes Anliegen, die sittliche Totalität und Gemeinschaft des Volkes, zu verstehen. Ist er auch noch kein Vorläufer des Dritten Reichs, so ist er doch weit mehr als der „preußische Staatsphilosoph“ des 19. Jahrh. In drei wesentlichen Punkten hat Erdmann, der nur den Spät-Hegel kannte, seinen Lehrer mißverstanden. In der Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Integration zum Staate will Hegel Stände und Korporationen als Heilmittel gegen die soziale Frage organisieren, während Erdmann die soziale Frage als solche überhaupt nicht behandelt. Ferner ist für Hegel in der Lehre vom Volksgeist das Volk das erste, angelegt in der Natürlichkeit, sich entfaltend zur sittlichen Gemeinschaft und sich vollendend zur geschichtlichen Persönlichkeit als Staat. Für Erdmann ist Volk die Gesamtheit aller Glieder eines Staates ohne Rücksicht auf ihr Volkstum. Das deutsche Ein-

heitsstreben wird abgelehnt. Endlich wird bei Hegel die Staatsphilosophie zur Geschichtsphilosophie. Seinem vollen Sinngehalt nach kann Hegels Staatsbegriff nur in den gegenwärtigen Staaten Wirklichkeit werden. Erdmann will bloß vom unveränderlichen Wesen des Staates handeln. Erdmann gibt auch den dynamischen Zug Hegels preis, der nicht zum Konservatismus paßt und den gerade die Hegelsche Linke aufgegriffen hat. Schuster.

Najdanović, D., Die Geschichtsphilosophie I. H. Fichtes (Philos. Abhandlungen 10). gr. 8<sup>o</sup> (207 S.) Berlin 1940, Ebering. M 7.80. — Die außerordentlich reichhaltige und klar durchgeführte Arbeit vermittelt uns einen tiefen Einblick in die Metaphysik des jüngeren Fichte. Dessen Auseinandersetzung mit Hegel, der über ein Drittel des Buches gewidmet ist, deckt die Schwächen des großartigen Systems auf, so das Fehlen einer Erkenntnistheorie, wodurch das zu Beweisende schon als bewiesen vorausgesetzt ist, die Herabwürdigung Gottes wie des Menschen durch den Pantheismus, das Fehlen des Übergangs in die reale Welt. Im Grunde wäre Hegel persönlich Theist, aber der Geist seines Systems pantheistisch, daher das „Hinüberspielen des Metaphysischen ins Persönliche“. — Fichtes eigene Metaphysik ist charakterisiert durch die starke Betonung des Individuellen, so daß sie fast notgedrungen in die Geschichtsmetaphysik ausmündet. Diese behandelt die großen Themen der Welterschöpfung, Weltentwicklung als Menschheitsgeschichte und Rückkehr zu Gott. Ihr Grundbegriff ist der des „Genius“, der das Ewige im Menschen ist und zugleich seine innerste Individualität ausmacht. Als „Urposition“ war er mit seiner „pneumatischen Existenz“ real in Gott, verwirklicht sich durch selbstschöpferische Freiheit und kehrt in einer ethischen Entwicklung, die aber stets durch das Böse gehemmt wird, zurück zu Gott. Wie die Liebe das Grundmotiv Gottes zur Schöpfung ist, so bleibt die Liebe auch das treibende Motiv in der Aufwärtsentwicklung der Menschheit. — Die Auffassungen Fichtes, der bewußt auf christlichem Boden stehen wollte, weisen tatsächlich viele Berührungspunkte auf mit christlicher Gottes- und Schöpfungslehre und vermitteln manche interessante Anregungen. Dennoch scheint er sich vom Banne des deutschen Pantheismus nicht ganz losgemacht zu haben. Man hat trotz der klaren Darstellung bei N. den Eindruck eines emanatistischen Pantheismus. N. selber rechnet Fichte zu den Pantheisten. Wir möchten das positive Verdienst Fichtes vor allem in seiner Widerlegung des Hegelschen Pantheismus sehen.

Rast.

Westemeyer, D., O. F. M., Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik. gr. 8<sup>o</sup> (262 S.) Münster 1940, Regensburg. M 6.80. — Diese sorgfältige Arbeit gilt dem Politiker, Staatsmann und Propheten Donoso Cortés. Sie will zeigen, wie der große Spanier die Theologie zu einer politischen Theologie zu machen sucht, dabei aber starken traditionalistischen Neigungen erliegt. Beherrschung des Stoffes und der Literatur, freie und aufgeschlossene Art der Behandlung der prinzipiellen und geschichtlichen Fragen zeichnen die Untersuchung aus. Donoso Cortés war zu sehr Prophet, als daß er in streng wissenschaftlicher Weise seine großen und richtigen Intuitionen hätte formulieren können. Seine Hauptstärke liegt in der Kritik seiner Gegner, des Rationalismus, Liberalismus und Sozialismus. Die menschliche Natur, ihre Kräfte und tatsächlichen Möglichkeiten werden aber zu gering eingeschätzt. Mit aller Sorg-

falt und Offenheit wird dieses Ergebnis erarbeitet und dargestellt. Ein Schlußabschnitt würdigt die Leistungen des Spaniers auch positiv für das Verhältnis von Theologie und Politik. Donosos Zuordnung von Katholizismus und Monarchie stützt sich auf drei Momente: Der Mensch ist auf sich selbst gestellt und ohne Führung der Offenbarung, nicht fähig zum Schaffen einer wahren Ordnung; die neuzeitlichen Staatsverfassungen sind aus christentumsfeindlichem Geist entsprungen; es gilt das sogenannte Prinzip der Analogie von religiösen und politischen Vorstellungen, das Entsprechungen zwischen Gott und der irdischen Ordnung sucht, um diese zu stützen. Trotz der Schwäche dieser Gründe behält die Geschichtstheologie in der Politik eine gewisse Berechtigung, weil sie an die Gerechtigkeit Gottes glaubt, der die soziale Gerechtigkeit im Völkerleben garantiert.

Schuster.

Heintzel, E., Nietzsches „System“ in seinen Grundbegriffen. Eine prinzipielle Untersuchung. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 220 S.) Leipzig 1939, Meiner. M 8.— Das Kernstück des vorliegenden Buches bilden die beiden Untersuchungen über „Wirklichkeit und Wahrheit bei Nietzsche“ und über „das Problem des Wertens in Nietzsches System“; im Lichte der Ergebnisse, die hierbei erwachsen, beleuchtet eine 3. Untersuchung „Nietzsches systematische Entwicklung“. Die 1. Erörterung liefert einen dankenswerten Beitrag zur Klärung der Begriffe „Wirklichkeit“, „Realität“ und „Schein“ bei Nietzsche; überzeugend ist die Widerlegung einer fiktionalistischen Auslegung Nietzsches im Sinne der Philosophie des Als-ob. Die wichtigsten Erkenntnisse bringt die 2. Erörterung; ihre Bedeutung liegt vor allem in der Herausarbeitung der Grundspannung, die bei Nietzsche alles durchzieht und sein Philosophieren niemals zu einem ausgeglichenen System werden läßt (daher die Anführungszeichen im Titel). Naturalistischer Realismus und ethischer Idealismus stehen sich in theoretisch niemals bewältigter Widersprüchlichkeit gegenüber. Während nach dem ersten die Unentrinnbarkeit kausaler Abläufe und Entwicklungsreihen den Menschen verschlingt, gestaltet nach dem letzteren der Mensch mit seiner freien Wertsetzung sein Dasein und seine Welt. Die damit gegebene Zwierspältigkeit führt auf „dem eigentlichen Interessengebiet Nietzsches“, dem Werten, „zu einer ganzen Stufenreihe von Standpunkten“, die H. in einer „Phänomenologie des Wertens“ (158) als allmählichen Übergang zwischen den beiden Extremen darstellt. Die klare Erkenntnis dieser Zusammenhänge ist wirklich „besonders aufschlußreich für das Gesamtdenken Nietzsches“ (ebd.). Vor allem werden die drei Brennpunkte, die am meisten sein Schaffen kennzeichnen, „der Wille zur Macht, die Wiederkunft des Gleichen und der Übermensch in ihren schwankenden Fassungen“ (161 f.) beleuchtet. — Trotz dieses sachlichen Ertrages wird man des Buches nicht recht froh. Rein äußerlich gesehen, stören die vielfach recht anspruchsvolle Sprache und die oft etwas herablassende Art, in der Nietzsches Mängel herausgestellt werden. Tiefer greift die Überschätzung der idealistischen Philosophie von R. Reininger, die mehr oder minder als Gipfelpunkt alles bisherigen Philosophierens erscheint. Am schwersten wiegt, daß Reiningers Denken als „Problemschema“ oder als „Hilfssystem“ benutzt wird, um „an ihm die verstreuten Aphorismen Nietzsches in einen geordneten Zusammenhang zu bringen“ (34). Infolgedessen wird die ganze Untersuchung an dem ausgerichtet, was für Reininger „das ontologische Grundproblem“ ist, nämlich an „der Übereinstimmung von Denken



und Sein“ (17). Ferner werden auch die Grundbegriffe von Nietzsches System von Reiningher her gesichtet. Am meisten macht sich das bei dem ersten Abschnitt bemerkbar; auch der zweite steht noch unter diesem Einfluß, obwohl ihn zugleich die innere Dynamik der Fragen über Reiningers Rahmen hinausführt. — Eine vollgültige Auslegung der Grundbegriffe Nietzsches müßte viel mehr von diesem selbst ausgehen, als es hier geschieht. So erst könnte sich zeigen, welche Begriffe für Nietzsche selber wirklich Grundbegriffe sind; so erst könnte man *die* Grundbegriffe zuverlässig und vollständig umgrenzen; so erst wäre ein Urteil über Nietzsches System eigentlich begründet. Deshalb verspricht der Titel des vorliegenden Buches mehr, als die Ausführung hält.

Lotz.

Glock, C. Th., Wilhelm Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie (Neue Deutsche Forsch., Abt. Phil. 31). gr. 8<sup>o</sup> (212 S.) Berlin 1939, Junker und Dünnhaupt. M 9.50. — Diltheys Ringen gilt dem menschlichen Leben, das „in einer rein immanent fortschreitenden Interpretation aus ihm selber verstanden werden“ (27) soll. Mit dieser Methode erstrebt er die Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie. Inwieweit ihm das gelungen ist und überhaupt gelingen konnte, ergibt sich aus der Prüfung von zwei Fragen, die Gl. aufwirft: 1. Wie kann das eigene Erlebnis soweit gereinigt werden, daß in ihm das Leben in seiner sachlichen Wahrheit offenbar wird? 2. Wie kann der Wahrheitsanspruch der wissenschaftlichen Aussage über solch sachlich wahres Erleben begründet werden? Die Antwort Diltheys auf die beiden Fragen sucht Gl. im Sinne seiner letzten Entwicklungsstufe zu formulieren, wobei freilich vielfach nur bruchstückhafte Andeutungen erst zu einem Ganzen zusammengefügt werden müssen. Die sachliche Bedeutung des Einzelerlebnisses wird faßbar, indem es durch das Zusammenspiel von Eigenerleben und Fremdverstehen dem Gesamtlebenszusammenhang eingeordnet wird. Der Wahrheitsanspruch lebensphilosophischer Aussagen wurzelt in dem unmittelbaren, spontan und absichtslos hervorquellenden Erlebnis Ausdruck des künstlerischen Schaffens, der in strukturell notwendiger Verknüpfung mit dem sachlich wahren Erlebnis steht und so unbedingt wahr ist. — Gl.s Kritik an Dilthey können wir hier nicht im einzelnen verfolgen; (als Gewährsmann erscheint immer wieder Heinrich Maier). Nicht in allem wird sie der Genialität des Großen gerecht; so kommt doch dem Vorrang des Menschen vor der Welt eine ganz grundlegende Bedeutung zu. In vielem trifft sie scharfsinnig die eigentlichen Kernpunkte. Besonders gilt das von der Spannung zwischen dem Lebensstrom und dem begrifflichen Wissen. Daß Dilthey gegenüber dem Begriffsapriori kantischer Prägung wieder die Immanenz des Bedeutungshaften im Erlebnishaften sah, ist eine seiner fruchtbarsten Erkenntnisse. Damit konnte er aber das begriffliche Wissen nie in Einklang bringen, weil er es als Vergewaltigung des Lebens auffaßte. Eine echte Lösung hätte nur der Übergang in die Metaphysik ermöglicht, der einem Dilthey fernlag, und den auch Gl. nicht vollzieht, worin der tiefste Mangel seiner Kritik liegt.

Lotz.

Vanni Rovighi, S., La filosofia di Edmund Husserl (Publ. d. Univ. Catt. d. S. Cuore. Ser. I 31). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 173 S.) Mailand 1939, Vita e Pensiero. L 14.—. — Eine gediegene Studie, die einen guten Einblick in die Philosophie Husserls und ihre Entwicklung gibt. Von der Phänomenologie Husserls lassen

sich verschiedene Definitionen aufstellen, die an ihrem geschichtlichen Ort mit Recht gegeben werden. Eine Definition jedoch, die der Phänomenologie in allen Gestalten ihrer Entwicklung gerecht würde, läßt sich nicht geben. V. R. wählt darum die geschichtliche Darstellung, die hinter der zeitlichen Abfolge eine logische Entwicklung sichtbar werden läßt. Bestimmend für alle Wandlungen der Husserlschen Phänomenologie war die Aufgabe, die letzten Fundamente der Logik aufzusuchen. Auf dem Weg zur Lösung dieser Aufgabe lassen sich mehrere Abschnitte unterscheiden. In der Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Fr. Brentano kommt Husserl zur klaren Scheidung des subjektiven und realen Erkenntnisaktes vom objektiven und idealen Inhalt, von Noësis und Noëma. Die idealen Wesen und Wesensbeziehungen werden durch eine ursprüngliche, auf nichts anderes zurückführbare Funktion erkannt, die Ideation oder Wesenserfassung. Sie ermöglicht allgemeine und notwendige Urteile, die unsere Erkenntnis erweitern. Über die Tragweite dieser schlichten Wesenserfassung scheint sich Husserl nicht klar gewesen zu sein. Auf jeden Fall sind seine Schüler (Linke, Conrad-Martius), die auf diesem Wege eine apriorische Naturphilosophie begründen wollten, zu weit gegangen. Mit der phänomenologischen Reduktion und dem transzendentalen Idealismus beginnt Husserl der Logik ein metaphysisches Fundament zu geben. Bei aller Anfechtbarkeit des Husserlschen Idealismus findet sich darin doch der wahre Gedanke von der allgemeinen Vernünftigkeit des Seins als der Bedingung für alle unsere Wahrheitserkenntnis ausgesprochen. — V. R.s Darstellung zeichnet sich durch große Klarheit aus; die kritischen Bemerkungen sind maßvoll und überzeugend.

Brugger.

Schaber, G., Die Theorie des Willens in der Psychologie von Ludwig Klages (Kulturphilos., philosophiegesch. und erziehungswiss. Stud. 9). gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 150 S.) Würzburg-Aumühle 1939, Tritsch. M 4.80. — Für Klages wird im Laufe seiner Entwicklung die Willenslehre „immer mehr Mittelpunkt“ (12) seiner Gedankenwelt. Zugleich verschiebt sich „der Blickpunkt der Betrachtung ... vom psychologischen und charakterologischen Gebiet immer mehr ins metaphysische“ (52). Schließlich erhebt sich die Willenstheorie „zum letzten und entscheidenden Prinzip der Lehre vom geschichtlichen Menschen“ (12). Ihre bestimmtere Prägung empfängt sie durch die für die Lebensphilosophie von Klages überhaupt kennzeichnende „Wesensfeindschaft von Geist und Leben“ (6). Danach „bricht der Geist, selbst akosmisch, unlebendig und lebensfeindlich, von außen her in das Leben ein, um es zu bekämpfen und fortschreitend zu vernichten“ (6). Nun ist Wollen „die Hauptbekundungsform des Geistes“ (10), dessen Wesen geradezu „lebensfeindlicher, lebentötender Wille“ (32) ist. „In dieser universellen Lebensverneinung“ liegt „der Kerngedanke der Klages'schen Willenslehre“ (39). Ihre Einzelheiten, die Sch. sorgfältig darlegt, erklären sich von hier aus. So nährt sich das Wollen von den vitalen Antrieben, die, in Triebfedern verwandelt, „zum tragenden Element der Auseinandersetzung zwischen Geist und Leben“ (75) werden, deren Energien der Geist zum Kampf gegen das Leben benutzt. Ebenso werden erst auf diesem Hintergrund verständlich Klages' genauere Fassung der Willensfreiheit und seine Analyse des Zweckes: „der Willensakt erzeugt den Zweck“ (85). — Gelegentlich gibt Sch. in klugen kritischen Bemerkungen seinen eigenen Standpunkt zu erkennen. Der Beweis-

gang für „das Axiom von der schlechthinigen Lebensfeindschaft“ des Wollens erscheint ihm „keineswegs zwingend“ (40). Auch weist er darauf hin, daß Klages den Geist von vornherein auf „abgelöste Geistigkeit“ oder „Überbewußtheit“ (10, Anm. 19) einengt. Damit wird angedeutet, daß Klages kritiklos dem Geistbegriff eines Zeitalters verfällt, dessen echte Überwindung einzig durch Rückkehr zu jener Sicht des Geistes möglich wird, nach der gerade der Geist den höchsten Grad des Lebens darstellt (vgl. S. c. gent. 4, 11).  
Lotz.

## 2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik.

Landgraf, A., Bearbeitungen von Werken des Petrus Lombardus: CollFranc 10 (1940) 321—337. — L., der eine eigene Arbeit über die eigenständigen Abkürzungen der Sentenzen verspricht, behandelt 4 Hss, die trotz ihrer Quästionenform Abkürzungen der Sentenzen des Lombardus oder auch seines Kommentars zu den Paulinen sind: Cod. 18108 der Pariser Nationalbibliothek, Cod. Laud. Misc. 5 der Bodleiana, Cod. Plut. 18 dextr. 8 der Laurenziana und endlich Cod. Royal 8 E 16 des Britischen Museums. Bei letzterer Hs ist der Gegenstand der Fragen bzw. Rubriken angegeben. L. weist darauf hin, wie in den letzten Werken der Versuch gemacht wird, den dogmatischen Gehalt des Paulinenkommentars zu erschließen.  
Pelster.

Glorieux, P., La Summa Duacensis: RechThAncMéd 12 (1940) 104—135. — In Cod. 434 I Douai finden sich 59<sup>r</sup>—62<sup>v</sup> (!), 65<sup>v</sup>—70<sup>r</sup> Fragmente eines Traktats De bono et virtutibus. Auf den ersten Blick fällt der Parallelismus der Fragen mit der Summa de bono des Philippus Cancellarius auf. Gl. untersucht nun das Verhältnis der beiden Schriften. Auf gute Gründe gestützt, kommt er zu der Annahme, daß Philipp in seiner Summe diesen Traktat benutzt hat. Der Traktat fließt in behaglicher Breite dahin, wie dies dem mündlichen Lehrvortrag, aus dem er erwachsen sein dürfte, entspricht; die Summe ist ungleich straffer. Ist es eine erste Redaktion? Gl. macht hiergegen geltend, daß bei allem Parallelismus so wenig wörtliche Übereinstimmung sich findet. Wenn dies überall so ist wie in der mitgeteilten Frage, so hat dies Moment großes Gewicht. Es bliebe also nichts anderes übrig als eine trotz aller Ähnlichkeit doch recht selbständige Benutzung von D — von einer einfachen Herübernahme, die sich betreffs einiger Stücke der Summa Philipps bei Alexander findet, kann keine Rede sein —. Es wäre eine Benutzung etwa wie Albert in seiner Summa die Summa Alexanders oder Thomas den Kommentar Alberts und anderer Vorgänger benutzt hat. Es ist zu wünschen, daß weiteres Vergleichsmaterial mitgeteilt werde.  
Pelster.

Lottin, O., Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher: RechThAncMéd 12 (1940) 136—145. — Diese Studie zeigt, wie wertvoll der Vergleich dogmatischer Texte verschiedener Auktoren auch für die Literargeschichte sein kann. L. hat die Lehre über die Erbsünde bei Wilhelm von Auxerre, Roland von Cremona und Hugo von St. Cher miteinander verglichen und kommt zu dem zwingenden Schluß, daß Roland seine Summe nicht vor Hugo, wie man aus der zeitlichen Folge der Pariser Lehrtätigkeit annehmen geneigt war, sondern erst nach ihm und außerhalb Paris

in Toulouse, wie schon Filthaut gesagt hatte, oder erst in Italien geschrieben hat. Beide hängen von Wilhelm ab. Die im Gegensatz zu Hugo auffallend große Aristoteleskenntnis dürfte vielleicht eher der italienischen als der Pariser Umwelt zu danken sein.

Pelster.

Henquinet, F. M., *Le commentaire d'Eudes Rigaud sur le IV<sup>me</sup> livre des sentences*: CollFr 10 (1940) 481—493. — H. hat von den drei bisher Odo Rigaldi zugeschriebenen Kommentaren zum vierten Buch der Sentenzen zwei, nämlich Cod. 1862 Troyes und Cod. 1542 Brüssel auf Grund der ihm zu Gebote stehenden Photographien miteinander verglichen. Cod. 824 Troyes scheint mit Cod. 1862 identisch zu sein. Das Ergebnis ist, daß die beiden Hss in sehr vielen Distinktionen völlig verschieden sind, in andern zum Teil, in den letzten besonders völlig übereinstimmen. Der echte Odo dürfte wohl sicher in der Brüsseler Hs stecken. Eine Reihe von Stichproben aus dem dritten Buch der Brüsseler Hs und des Cod. 208 Brügge zeigt hinreichend, welch schwierige Aufgabe einem Herausgeber auch die übrigen Bücher stellen.

Pelster.

Henquinet, F. M., *Eudes de Rosny O. F. M., Eudes Rigaud et la Somme d'Alexandre de Hales*: ArchFrancHist 33 (1940) 3—54. — Odo von Rooni war bisher nur durch eine Einleitungsvorlesung zum ersten Buch der Sentenzen in Cod. Par. Nat. 15702 bekannt. H. ist es gelungen, auch die Einleitung zum dritten Buch in der gleichen Hs festzustellen und, was wichtiger ist, die Bearbeitung des dritten Buches von Odo Rigaldus in Cod. Troyes 1245, 1501, 1862 (ein Bruchstück) als Werk des ersten Odo zu bestimmen. Nicht uninteressant ist, daß Odo vertritt, die Menschwerdung würde auch ohne den Sündenfall stattgefunden haben, während Rigaldus diese Lehre als nicht in der Tradition begründet ablehnt. Ein Exkurs über den Namen Odo Rigaldis, wie man bisher nach Bernardus de Bessa sagte, zeigt, daß die Bezeichnung Rigaldus oder Odo Rigaldus wohl richtiger ist. Ich vermute, daß Odo vor seiner Erhebung zum Erzbischof von Rouen einfachhin Rigaldus genannt wurde, um ihn von anderen Odonen zu unterscheiden. H. bringt dann aus dem Kommentar Odos weitere Beweise, daß die wohl sicher von Rupella verfaßte Christologie — zu Beginn des dritten Teiles der Summa Alexanders — schon 1245 bekannt war. Das Gleiche gilt vom Traktat *De legibus et praeceptis*. Überhaupt muß das dritte Buch beim Tode Alexanders und Rupellas redaktionell am meisten fortgeschritten gewesen sein, wie es ja auch allein einen ausführlichen Prolog besitzt. Inwieweit die ersten Bücher, abgesehen von den bekannten Ergänzungen, in ihrer heutigen Gestalt 1245 vorlagen, läßt sich noch kaum entscheiden. Daß Rupella und andere gleichzeitig an der Ordnung und Bearbeitung des Materials zu den drei ersten Büchern der Summa arbeiteten, ist mir durchaus wahrscheinlich. Aber wieviel stammt von ihnen, wieviel ist später an verschiedenen Stellen noch eingefügt? Neu ist die Hypothese, daß man damals in Paris 4 Jahre über die Sentenzen las. Ich vermisste jeden Beweis dafür. Richtig ist aber jedenfalls, daß die Erlangung der Magisterwürde nicht notwendig mit dem Abschluß der Sentenzenvorlesung zusammenfiel. Es ist zu hoffen, daß H. die wichtige und interessante Frage nach der Kompilation und dem zeitlichen Abschluß der heutigen Summa noch weiter fördere.

Pelster.

Ehser, K., Zu der Epistola de tribus quaestionibus des hl. Bonaventura: FranzStud 27 (1940) 149—159. — Ein Meisterstück sachlicher Polemik ist der Brief des hl. Bonaventura „ad magistrum innominatum“. Man weiß nicht, ob man mehr die glühende Liebe zu den Idealen des eigenen Ordens oder die Milde und verstehende Güte gegenüber dem Magister bewundern soll, der seine Schwierigkeiten gegen die Armut des Ordens, wie sie geübt wurde, vorbrachte. Es handelt sich um die Fragen, ob die Annahme von Geld durch eine Mittelsperson, der Besitz — nicht das Eigentum — von Büchern, Gebrauchsgegenständen, Häusern der Armut des Ordens entspreche, ob die Handarbeit ein Gebot für alle Mitglieder sei, ob es erlaubt sei, Magister zu werden und Philosophie zu studieren. E. vergleicht den Brief mit der in Cevas Firmamentum trium ordinum gedruckten Regelerklärung des Hugo von Digne und zeigt, daß Bonaventura in seiner Argumentation weitgehend von Hugo abhängt. Der letzte Abschnitt über das Philosophiestudium ebenso wie die Intonation des Briefes ist ganz Eigentum Bonaventuras. Bei der nahen Verwandtschaft der Texte bot sich hier eine ausgezeichnete Gelegenheit, die Stilkunst Bonaventuras zu studieren, die E. leider nicht benutzt hat. Was den Adressaten angeht, so läßt sich meines Erachtens aus dem Additamentum oder richtiger Resectum mit Sicherheit schließen, daß er unter dem Einfluß des einen oder anderen Dominikaners stand. Die Frage der Mittelsperson wurde 1269, die über die Handarbeit gleichfalls in Oxford sehr lebhaft erörtert. Vgl. A. G. Little: The Grey Friars 320—25 und Pelster ArchFrPraed 1933, 60—62. Dazu stimmt, daß Bonaventura in diesem Zusammenhang die Entschuldigung des Generalmagisters — es ist der General der Dominikaner gemeint — beim Provinzialminister Englands erwähnt. Ob es sich um einen in Oxford lebenden Magister handelt? Bonaventura besuchte England. Andererseits muß der Magister eine gewisse Zuneigung für den Orden und zwar für eine strenge Richtung empfunden haben. Bonaventura sieht in ihm einen möglichen Kandidaten für den Orden.

Pelster.

Ilarino da Milano, La Summa contra haereticos di Giacomo Capelli O. F. M. e un suo Quaresimale inedito (saec. XIII): CollFranc 10 (1940) 66—82. — Der Verf. behandelt eine Summa contra haereticos, d. h. contra catharos, die Molinier zuerst nach Cod. I 5 inf. der Ambrosiana bekannt gemacht hatte. Dieselbe wirft reiches Licht auf Lehre und Leben der norditalienischen Katharer des 13. Jahrh. Es ist Il. gelungen, ein zweites Exemplar in Cod. S. I. VIII Cesena festzustellen, das Bazocchi 1920 in Bologna veröffentlicht hat, ohne auf die Identität mit der Ambrosiana-Hs aufmerksam zu werden. Auf Grund der vorausgehenden Forschungen entwirft Il. ein interessantes Bild der Bekämpfung dieser Häresie durch die Dominikaner und Franziskaner. Beachtenswert ist, daß der Verfasser der Summa die ihm bekannten Katharer vor dem Vorwurf der Unsittlichkeit in Schutz nimmt. Il. schreibt die Summa einem Jacobus Capelli zu, der in der Hs genannt wird. Vom gleichen Capelli hat er in Cod. N 42 sup. (14. Jahrh.) Sermones quadragesimales gefunden, von denen er einen veröffentlicht. Endlich möchte er, vielleicht in allzu kühnem Schwung, den Jacobus Capelli mit einem Jacobus lector Mediolanensis, dem die Pseudo-bonaventurianische Schrift Stimulus amoris zugeschrieben wird, gleichsetzen. Mir bleibt ein Bedenken in betreff des Jacobus Capelli als Verfasser der Summa, das ich ohne genaueres Studium

der Hs nicht lösen kann. Der Satz „*fratris Jacobi de Capellis ordinis minorum conventus Mediolani*“ ist zum Explicit in anderer Hand des 14. (!) Jahrh. hinzugefügt. Auf der folgenden Seite steht neben einem aszetischen Traktat oder dem Bruchstück einer Predigt: *Ego suprascriptus Capellus scripsi et subscripsi*. Bezieht sich dies auf die Summa oder auf den Traktat? Ist diese Hand identisch mit der Hand des Schreibers oder dessen, der den Namen hinzugefügt hat? Il. scheint es zu verneinen. Bezeichnet die erste Attribution den Besitzer, Schreiber oder Verfasser? Zu denken gibt auch, daß Cod. Ambros. nach Il. verschiedene Fehler aufweist und nicht allerwegs dem Cod. Cesen. überlegen ist. Möglicherweise kann ein Vergleich mit den Predigten Capellis die noch vorhandene Dunkelheit aufhellen. Pelster.

Pieper, J., Über Thomas von Aquin. 80 (78 S.) Leipzig 1940, Hegner. M 2.50. — Das Büchlein bietet eine ebenso zuverlässige wie gewinnende erste Einführung in Leben, Persönlichkeit und Werk des hl. Thomas. Gegenüber ungeschichtlichen Entfärbungen des Thomasbildes wird das Kampfbewegte seines Lebens hervorgehoben. Die geistige Gestalt des heiligen Lehrers erstet vor dem Leser in ihrer lauterer Wahrheitsliebe, schlichten Klarheit und menschlichen Liebenswürdigkeit. Sein Werk wird vor allem als Bejahung der Schöpfungswirklichkeit gekennzeichnet, die aus tiefchristlichem Geist, aus Ehrfurcht vor der Menschwerdung Gottes entspringt; diese christliche Haltung bestimmt und begrenzt auch seine Stellung zu Aristoteles, in dessen reichen Geist sich, wie Thomas selbst einmal sagt, die Ordnung des Weltalls eingezeichnet hat. So zeigt P., daß der gegen Thomas erhobene Vorwurf einer „Hellenisierung des Christentums“ unberechtigt ist; gerade dies gibt dem Büchlein P.s seine Gegenwartsbedeutung. de Vries.

Grabmann, M., Die Autographe von Werken des hl. Thomas von Aquin: HistJb 60 (1940) 514—537. — G. gibt eine lehrreiche Übersicht über die als Autographe bezeichneten Hss und die Gründe, die für oder gegen den Charakter als Autographe angeführt wurden. Sicher als Autograph erwiesen sind bisher nur Cod. Vat. 9850 mit der Summa contra gentiles, einem Bruchstück des Isaiaskommentars und der Erklärung zu Boethius *De trinitate* — einzelne Blätter der Hs sind in der Ambrosiana und in der Casanatense zu Rom — und Cod. Vat. 9851 mit dem Kommentar zum dritten Buch der Sentenzen. Der Kommentar zur Physik in Salerno scheidet sicher aus — ein Blick auf die von Théry gebrachte Wiedergabe eines Blattes genügt, um dies zu erkennen —, ebenso der Brief an den Abt Bernardus in Cod. 82 von Monte Cassino; G. gibt eine sehr annehmbare Erklärung für die verschiedenen Tinten; desgleichen Cod. Vat. Borgh. 362. Über die Randglossen in der Bibel-Hs zu Viterbo kann man nichts sagen, bevor man sie gesehen hat; ebenso wäre bei dem verlorenen Kommentar zum 4. Sentenzenbuch das Facsimile bei Villanueva mit den Autographen zu vergleichen. Dagegen bleiben noch durchaus für eine nähere Untersuchung zu berücksichtigen die Neapler Hs mit der Abschrift von Alberts Kommentar zum Areopagiten — ich kann hier Gr., der die Echtheit auf m. E. nicht genügende Gründe hin verwirft, noch nicht beistimmen; Korrekturen, Streichungen und Hinzufügungen sind ein vorzügliches, aber nicht das einzige Kriterium. Will man bei dieser Hs ebenso wie bei Cod. VIII F. 16 der gleichen Bibliothek mit dem Metaphysikkommentar methodisch vorgehen, so muß man zuerst feststellen, ob die Buchschrift und die Halb-

kursive in den Autographen von Thomas herrührt, was zum mindesten höchst wahrscheinlich ist; alsdann sind diese Hände mit den fraglichen Stücken zu vergleichen, wobei — unter Berücksichtigung der Verschiedenheit in der Zeit und der starken Individualität des Verfassers — wohl sichere Ergebnisse zu erwarten sind. Betreffs des von mir als Thomasautograph angesehenen Cod. Vat. 781 sei bemerkt, daß ich die seit langem daliegende Untersuchung noch nicht veröffentlicht habe, weil mir die Gelegenheit und Muße für eine abschließende, vergleichende palaeographische Darstellung bisher fehlte. Die Gründe für meine Behauptung habe ich ziemlich ausführlich skizziert (Greg 1929, 63—64). Soviel ist völlig gesichert: Es handelt sich entweder um ein Autograph — und dies ist mir das bei weitem wahrscheinlichere — oder wenigstens um ein Diktat des Verfassers. Pelster.

Motte, A. R., Un chapitre inauthentique dans le Compendium theologiae de S. Thomas: RevThom 45 (1939) 749—753. — Eine kleine interessante textkritische Studie. Kap. 5 des Compendium theologiae ist so gut wie wörtlich Kap. 15 Contra gentiles entnommen. Es steht nicht recht am Platz; denn die Ewigkeit Gottes, die es kurz beweist, wird in Kap. 7—8 noch einmal erhärtet. M. schließt daraus, daß es von Thomas anfänglich beabsichtigt, aber nach reiflicher Überlegung gestrichen wurde, daß aber der Abschreiber diese Streichung nicht beachtet habe. Denn die Überlieferung hat, soweit sie bisher geprüft wurde, einmütig dieses Kapitel. Sehr dankenswert ist die Übersicht über den Handschriftenbestand des Compendiums. Ich gestehe, daß die wörtliche Entnahme des kurzen Kapitels aus S. c. g. stößt; es ist dies nicht die Gewohnheit von Thomas, aber bei der Kürze wäre es doch verständlich. Der inhaltliche Beweis überzeugt nicht recht. Denn Kap. 5 zeigt, daß Gott ewig im Sinn von „motor immobilis“ ist, die folgenden aber, daß er „proprie aeternus“ ist im Sinn der Boethianischen Definition. Es wird daher wohl besser sein, die handschriftliche Tradition beizubehalten. Pelster.

Heyssse, A., Fr. Pierre de Falco ne peut être identifié avec Guillaume de Falegar, O. F. M.: ArchFrancHist 33 (1940) 241—267. — Hier wird ein Irrtum richtig gestellt, der wenigstens 60, wahrscheinlich aber 650 Jahre alt ist: die Gleichsetzung des Magisters Petrus de Falco mit dem Provinzialminister von Aquitanien und zeitweiligen Generalvikar Wilhelm de Falgario (Falegar). Es gibt Quaestiones eines Franziskaners Petrus de Falco in Assisi, Brügge, Toulouse, Bordeaux und anderswo und ebenso Quaestiones eines Guilelmus de Falegar in Cod. Paris Arsenal 457. Ehrle hatte aus diesen Hss für eine beabsichtigte Literargeschichte der älteren Franziskanerschule nicht nur das Quästionenverzeichnis, sondern auch sehr umfangreiche Auszüge gesammelt. Nun nennt Salimbene den handschriftlichen Wilhelm de Falgario Petrus. Außerdem wußte Ehrle, daß in Toulouse, der weiteren Heimat Wilhelms, Träger des Namens de Falgario schon im 13. Jahrh. nachweisbar sind, und, was wichtiger ist, daß es in der Haute-Garonne arr. Villefranche eine Örtlichkeit Falga gibt oder gab. So kam er zu der Annahme, daß der Petrus der Hss mit dem Wilhelm identisch sei und wohl Petrus Wilhelm geheißten habe. Ein Erinnerungsfehler führte dann zu der Verwechslung des Prozesses oder der Vita Ludwigs von Toulouse mit seinem Testamente und des Wilhelm mit dem präsumierten Petrus. Übrigens kann ich bezeugen, daß Ehrle einen letzten Skrupel in dieser Sache nie überwunden hat.

So ist die staunende Frage H.s über diese Anmerkung Ehrles, die so unheilvolle Folgen hatte, beantwortet. Durch Glorieux wurde diese Theorie ausgebaut und in weitere Kreise getragen. H. zeigt nun, daß Salimbene mehr als einmal in seinen Angaben wenig korrekt ist. Dies allein würde kaum überzeugen, denn es handelt sich um eine bekannte Persönlichkeit, die Provinzial und Generalvikar war. Aber H. hat auch die Struktur und das Formelwesen der Quästionen des Petrus mit jenen des Wilhelm verglichen und hier findet er so durchgreifende Unterschiede, daß man notwendig zwei verschiedene Verfasser annehmen muß. — Eine persönliche Bemerkung mag die entstandene Verwirrung beleuchten. In den *RechThAncMéd* 1931, 410 hatte ich 4 Fragen in Cod. 174 Assisi ff. 26<sup>r</sup>—27<sup>v</sup>, 29<sup>r</sup>—30<sup>v</sup> Wilhelm zugesprochen, weil 2 von ihnen in Cod. 457 Arsenal unter seinem Namen gehen und alle die gleichen Formeln haben; ich hatte aber 3 andere der gleichen Hs ff. 30<sup>v</sup>—33<sup>v</sup>, die wegen des Formelwesens denselben Verfasser wie die Fragen ff. 82<sup>r</sup>—84<sup>r</sup> des Cod. 457 Arsenal haben mußten, Wilhelm abgesprochen, da ihre Art von jener Wilhelms sich klar unterschiede. H. sagt mit Recht, er könne eine solche Folgerung nicht begreifen. Bei der ersten Behauptung hatte ich mich hauptsächlich auf das äußere Zeugnis gestützt; bei der zweiten hatte ich mich unglücklicherweise der Quästionen des Petrus als Vergleichsobjekt bedient. Betreffs der gerügten zahlreichen Fehler in der Beschreibung von ff. 82<sup>r</sup>—84<sup>r</sup> lehrte ein Vergleich mit meinen ursprünglichen Aufzeichnungen, daß ohne Ausnahme, selbst bei der Hinzufügung von *eterna*, nicht der arme Setzer die Schuld hat, wie H. gütigst annimmt, sondern der Verfasser, der es unterließ, die französische Übersetzung, in die sich alle diese Fehler eingeschlichen hatten, an der Urschrift zu kontrollieren. — Eine letzte Frucht der Arbeit. Glorieux hatte auf nicht genügende Gründe hin — die Fragen stehen in Cod. Brügge 185 zwar vor den Quästionen des Petrus de Falco, sind aber anonym — 2 Quodlibeta unserem vermeintlichen Wilhelm-Petrus zugeschrieben. Sie finden sich: Q. 1: Paris Nat. 14305 ff. 148<sup>r</sup>—153<sup>r</sup>, Brügge 185 ff. 8<sup>r</sup> (nicht 5<sup>r</sup>)—14<sup>v</sup>, Bordeaux 119 ff. 61<sup>r</sup>—67<sup>v</sup>; Q. 2: Paris Nat. 14305 ff. 153<sup>r</sup>—159<sup>v</sup>, Brügge ff. 1<sup>r</sup>—8<sup>r</sup> (nicht 5<sup>r</sup>), Bordeaux 119 ff. 67<sup>v</sup>—76<sup>v</sup>. Meine Notizen aus der Hs Bordeaux genügen, um aus dem Formelwesen mit Sicherheit zu schließen, daß Petrus Falco der Verfasser ist. Wann hat Petrus gelebt? Mit seinem Zunamen Wilhelm gingen ihm sämtliche Lebensdaten verloren. Nach dem Lehrinhalt steht zu vermuten, daß er schon recht nahe an Scotus heranrückt. In der Quaestio *Utrum voluntas faciat suum primum velle* steht nach Cod. Bordeaux und Brügge: *Respondet D.* Ob dies Duns bedeutet?? Bei dem Inhalt der Frage könnte man daran denken. Sehr möchte ich endlich eine Bemerkung H.s der Beachtung empfehlen, man solle doch lateinische Namen nicht in moderne umwandeln — wenigstens dann nicht, wenn man der Identität nicht sicher ist. Der Unfug geht schon auf die Sammarthani und die *Histoire Littéraire* zurück und treibt besonders in Frankreich — aber auch anderswo — die merkwürdigsten Blüten. H. gibt eine Auslese, die jeder leicht vermehren kann. Pelster.

Leisegang, H., Dante und das christliche Weltbild (Schriften der deutsch. Dantegesellschaft 6). gr. 8<sup>o</sup> (51 S. mit 10 Tafeln u. 6 Abb. im Text) Weimar 1941, Böhlau. M 4.—. — Die feinsinnige Studie ist ein dankenswerter Beitrag zur Dantepreter-



tion. Auf Grund seiner reichen Belesenheit zumal auch in der gnostischen Literatur und an Hand von interessanten Drucken und Gemälden aus der Zeit Dantes vermag L. mannigfachen Aufschluß über Art und Herkunft des Weltbildes zu geben, das der „Göttlichen Komödie“ zugrundeliegt. Im wesentlichen ist es dasselbe, das uns auch aus den Werken der Scholastiker bekannt ist, das sich bis in die Anfänge der griechischen Philosophie zurückverfolgen läßt. Sehr aufschlußreich sind die Parallelen, die L. aus den Schriften der hl. Hildegard von Bingen beibringt; sie gestatten uns, das Zeitgebundene und Individuelle im Weltbild Dantes gegeneinander abzugrenzen. — Problematisch ist in dieser Studie vor allem der Begriff des „Christlichen“ an diesem Weltbild. Aber die Auseinandersetzung darüber würde uns hier zu weit führen. — Zwei Kleinigkeiten seien noch angemerkt: S. 31 dürfte der Ring, der Vater und Sohn verbindet, ikonographisch wohl als Symbol des Heiligen Geistes zu deuten sein. S. 45 scheint mir bei der Auslegung des Kupferstiches aus der Cottaschen Bilderbibel der Rückgang auf die platonische Doppelung von mundus intelligibilis und mundus sensibilis nicht notwendig zu sein.

Bacht.

Maier, A., Die Impetustheorie der Scholastik. gr. 8<sup>o</sup> (178 S.) Wien 1940, Schroll. M 7.50. — Diese Schrift bringt eine richtigstellung der seit den Untersuchungen Duhems verbreiteten Ansicht, die Mechanik und Dynamik der Neuzeit sei nur eine konsequente Weiterbildung der Impetustheorie der Scholastik, die die neue Naturlehre bereits keimhaft, wenn auch noch unausgesprochen, enthalte. Der Impetus der scholastischen Naturphilosophie ist die dem bewegten Körper immanente fortdauernde Ursache seiner Bewegung. Nach dem Trägheitsgesetz jedoch, das die Grundlage der modernen Bewegungslehre bildet, bedarf die einmal eingeleitete Bewegung keiner weiteren Ursache, sondern ist ein aus sich fortdauernder Zustand; eine Ursache ist nur erforderlich für die *Änderung* des Bewegungszustandes. Es liegt den beiden Anschauungen also eine ganz verschiedene Auffassung von der Ortsbewegung zugrunde. Für die scholastische Philosophie ist die Bewegung ein rein sukzessives Sein, das nur solange dauert wie die verursachende Kraft, während im Sinn der modernen Dynamik die Bewegung ein Zustand ist, der sich als solcher übertragen läßt und weiter dauert, bis er durch äußere Ursachen wieder zerstört wird. — M. macht es wahrscheinlich, daß die Impetustheorie der Scholastik eine originale Leistung ist und nicht auf eine Beeinflussung durch den ersten Vertreter dieser Theorie, Philoponus, zurückzuführen ist. Die Impetuslehre im strengen Sinn findet die Verfasserin in der Scholastik erstmalig nicht, wie B. Jansen, bei P. J. Olivi, sondern bei dem als Philosophen weniger bekannten Skotisten Franciscus Rubei aus Pignano, genannt Franciscus de Marchia. Dieser hat die Theorie aus spekulativen Gründen aufgestellt im Gegensatz zu Johannes Buridanus, dessen Impetustheorie ganz an der Erfahrung orientiert ist. Durch den letzteren fand die neue Theorie Heimatrecht in der Scholastik, während der weniger originelle Albert von Sachsen einer ihrer stärksten Wegbahner wurde. Wenn auch manche Scholastiker in der Impetustheorie einen Gegensatz zu Aristoteles sahen, so wird die neue Bewegungslehre von den meisten jedoch als eine folgerichtige Weiterführung der aristotelischen Auffassung angesehen. Sie bewegt sich auch vollständig in aristotelischen Kategorien, nur wird

die Bewegungsursache von dem Medium in den bewegten Körper selbst verlegt. Erst durch den Kraftbegriff im Sinne des Trägheitsgesetzes wurde eine Bewegungslehre geschaffen, die mit aristotelischen Auffassungen unvereinbar ist und sich im offenen Gegensatz zu diesen entwickelt hat. — Mit Meisterschaft werden die Texte, die im wesentlichen aus Handschriften und Drucken der vatikanischen Bibliothek stammen, diskutiert und die führenden geistigen Linien aufgezeigt. Den Resultaten, zu denen die Untersuchung führt, wird man die Zustimmung nicht versagen können. Zur Spezialfrage der Stellung von Olivi wird sich B. Jansen als erster Olivi-Kenner wohl eigens äußern. Junkt.

Cusanus-Texte. I. Predigten. Bd. 6. Die Auslegung des Vaterunser in vier Predigten. Hrsg. u. untersucht v. Jos. Koch u. H. Teske (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse, 1938/39, 4. Abh.). gr. 8<sup>o</sup> (320 S.) Heidelberg 1940, Winter. M 16.— — Das neue „Schrifttum über Nikolaus von Cues“ der Heidelberger Akademie umfaßt „Cusanus-Texte“ und „Cusanus-Studien“. Von letzteren sind bisher vier Monographien erschienen, von ersteren Bd. 1—5 der „Predigten“ und von den „Traktaten“ Bd. 1 (De auctoritate presidendi in concilio generali). Der neue Band bringt nach einer Einleitung den lateinischen bzw. deutschen Urtext der vier Predigten und parallel dazu eine gute, gefällige Übersetzung in das heutige Deutsch (11—139). Die Übersetzung haben beide Herausgeber gemeinsam hergestellt, bei der sie „von H. Roos treu unterstützt wurden“ (8). „Unsere Anteile an der Edition der beiden deutschen Stücke entsprechen unsern Fachgebieten. Der Germanist (H. Teske) hat die Texte und den philologischen Apparat der beiden Predigten hergestellt, der Theologe (J. Koch) den zweiten Apparat beigesteuert, der die Quellennachweise und Parallelstellen aus andern Schriften des Cusanus, insbesondere aus seinen Predigten, enthält. ... Die beiden lateinischen Stücke sind von J. Koch herausgegeben und erläutert“ (7). — Auf diesen 1. Teil des Werkes folgen als 2. Teil die „Untersuchungen“. Zuerst behandelt Teske „die handschriftliche Überlieferung und die Sprache der beiden deutschen Vaterunser-Predigten“, eine vorbildliche Leistung des Sprachkenners. Darauf folgen die „literarhistorische Untersuchung“ und die „Erläuterungen“ von Koch, in denen sich das reiche ideen- und literargeschichtliche Fachwissen und der kritische Scharfsinn des Forschers offenbaren, die er in seinen bisherigen ergebnisreichen Untersuchungen über Durandus, Olivi, die Zensurierungen und andere Stücke des Mittelalters gezeigt hat. — Den Schluß des Werkes bilden ein „Anhang“, der u. a. „Nikolaus Cusanus und die sog. Kapistran-Kanzel in Wien“ von Dagobert Frey enthält, sodann das Verzeichnis der benutzten Hss und die wertvollen Wörterverzeichnisse zu den lateinischen und deutschen Predigten. Jansen.

Schikowski, U., Dominicus de Flandria O. P. († 1479). Sein Leben, seine Schriften, seine Bedeutung: ArchFrPraed 10 (1940) 169—221. — Dominikus von Flandern ist für die Geschichte der Philosophie deshalb von Bedeutung, weil er der hervorragendste Vertreter eines strengen Thomismus im ausgehenden 15. Jahrh. und zugleich ein viel gebrauchter Auktor in der zweiten Blüteperiode der Scholastik war. Heute ist er ziemlich vergessen, was vom Standpunkt des Historikers sehr zu bedauern ist. Die vorliegende Studie, die das notwendige Fundament für weitere Untersuchungen bildet, darf deshalb aufrichtig begrüßt werden.

Sch. hat die Lebensdaten, die von einem Handbuch und von einem Lexikon ins andere wanderten, ganz wesentlich bereichert und kritisch gesichtet. Auch das Todesjahr 1479 wie die Geburtsgegend, die ehemalige Diözese Théronanne (Pas de Calais) wurden bestimmt. Als Geburtsort des Baldwin Lottin scheint mir nur Meris in Frage zu kommen. Das Geburtsjahr dürfen wir ruhig nach 1430 ansetzen. Interessant ist, daß ein Limburger Johannes van Gulpen ihn zu Bologna in den Orden aufnahm und der spätere Kölner Lehrer Johannes Versor ihn wahrscheinlich in die Geheimnisse der Philosophie einweihte. Damit wäre auch seine Liebe zu Albert und die schonende Behandlung des Albertismus erklärt. In Florenz kam Dominikus in Berührung mit der humanistischen Aristoteles-erklärung, die ihn aber kaum tiefer beeinflußte. Sch. gibt im zweiten Teil eine treffliche Übersicht über die vorhandenen Hss und die Drucke. Besonderes Augenmerk hat er dem Hauptwerk des Flamen — oder ist Lottin Franzose? — gewidmet, der Summa philosophica, und geboten, was man von einer literarhist. Einleitung billigerweise verlangen kann. Ob Dominikus selbständige Bedeutung als eigener Denker besitzt oder nur als Typ der Schule seiner Zeit, müssen weitere Untersuchungen ergeben. Obgleich er einmal den Streit der Schulen als Wortgezänk bezeichnet, hat er kräftig mitgestritten.

\* \* \*

Lucchesi, C., *L'antica libreria dei padri domenicani di Bologna alla luce del suo inventario: Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per l'Emilia e la Romagna* 5 (1939—40) 1—50. — Man darf von vornherein erwarten, daß die Literaturgeschichte des Dominikanerordens, die Geschichte der Scholastik, aber auch die Geschichte des kanonischen Rechtes aus der Veröffentlichung des mittelalterlichen Bibliothekskatalogs eines so bedeutenden Konventes, wie es S. Domenico in Bologna war, reichen Gewinn ernten werden. L., der lange Jahre Bibliothekar an der Stadtbibliothek Bologna war und jetzt Direktor der Bibliothek von Rimini ist, hat den heute im Zentralarchiv Bologna aufbewahrten Katalog von S. Domenico mit aller Liebe und Sorgfalt zum ersten Mal vollständig wiedergegeben. In der Einleitung finden wir eine genaue Beschreibung des Verzeichnisses, das ein Bestandteil des *Liber possessionum conventus predicatorum de Bononia* ist. L. zeigt, daß dies Inventar nicht erst um 1390, sondern schon um 1378 oder noch früher geschrieben ist; er verfolgt das Schicksal der Bücher und ist so glücklich, von den 472 Bänden des Verzeichnisses noch wenigstens 60 in der heutigen Universitätsbibliothek und in der Stadtbibliothek nachweisen zu können. — Was den Inhalt angeht, so verrät sich sofort die Herkunft: der große Dominikanerkonvent und die Stadt der Juristen. Der Predigerorden in seiner Tätigkeit auf dem dogmatischen und exegetischen Gebiete, auf der Kanzel und durch Beicht hören ist durch seine Größen, aber auch durch viele interessante Schriften zweiten und dritten Ranges vertreten. Verhältnismäßig reich ist auch die Väterliteratur, sehr wenig zahlreich sind natürlich die Schriftsteller des frühen Mittelalters, um so zahlreicher die Bologneser Kanonisten. Sehr auffallend ist das spärliche Vorkommen der Scholastiker anderer Richtung und der späteren Aristotelesklärer, noch auffallender im Italien jener Zeit das völlige Fehlen der Klassiker und der Schriften in italienischer Sprache. Auch die Geschichte ist fast nur durch Beda, Vinzenz von Beauvais und Martinus Polonus vertreten; es ist die Bibliothek

eines noch rein theologisch orientierten Konventes. — Einige wenige Ergänzungen seien angemerkt: Die Schrift des Robertus de prendipartibus (Primadizzi) und die abbreviatio Heinrichs von Gent (23) ist in Cod. 1539 der Universitätsbibliothek erhalten. Der primus et secundus Ricardi anglici (24) d. h. Fishacre ist wohl sicher Cod. 1546 der gleichen Bibliothek. Der Johannes de Ripolis als Verfasser einer Summa (24) ist Johannes de Rupella O. Min. mit seiner Summa De anima oder De virtutibus; die Summa cancelarii ist jene des Philippus Cancellarius. Das Opus fratris Roberti super sententias (25) ist der Sentenzenkommentar Roberts von Kilwardby, wie er im Barberinikatalog (cod. 3185 f. 125<sup>r</sup>) aus dem beginnenden 16. Jahrh. ausdrücklich genannt wird. Der primus et secundus magistri Gregorii (25) ist wohl sicher Gr. von Rimini, nicht der ziemlich unbekanntes Georgius de Peyra. Ob nicht das Opus fratris Alexandri super tertium (24) identisch ist mit Cod. 1730 der Universitätsbibliothek, der das dritte Buch (saec. 13) enthält? Alverelus De motu cordis (23) ist Alfredus Anglicus de Sareshel; Policraton (30) ist der Polycraticus des Johannes von Salisbury. Auch die rätselhafte Lectura fratris Johannis menhenth und die ihr folgende ebenso rätselhafte alia fratris Alexandri de Lanch lassen sich bestimmen trotz den besonders in Italien gewohnten Entstellungen englischer Namen. Es ist die in Cod. A. 939 der Stadtbibliothek enthaltene Lectura fratris Johannis Went de Anglia, in der auf f. 35<sup>v</sup> die Lectura Alexandri de Langele beginnt. Beide Namen, letzterer als Alexander Angeley kommen auch in Cod. Vat. 986 vor. Die hier beigefügte Standortnummer: A dextris in 18. banca zeigt, daß schon im 15. Jahrh. die Anordnung gewechselt wurde. Als Verfasser der Bände des „glossarium“ zu den verschiedenen Büchern der Schrift „Simon Anglicus“ (28) kommt in erster Linie wohl der Oxforder Lehrer und Provinzial Simon von Henton in Betracht. Besondere Erwähnung verdient der Hinweis L.s auf Cod. B. 1420 der Stadtbibliothek mit dem vierten Buch des Bombolognus de Bononia, von dem bisher nur das erste und dritte Buch bekannt waren (vgl. *RechThAncMéd* 9 [1937] 404—412). Wie bei Went läßt auch hier der Eintrag in Cod. 753 (1506) der Universitätsbibliothek (C. 1): „In VI banca a dextris ad litteram M“ erkennen, daß im 15. Jahrh. eine Neuordnung stattfand. — Ich schließe mit dem Wunsch, daß der reiche Schatz Italiens an mittelalterlichen Bibliothekskatalogen einmal zusammengefaßt und systematisch gehoben werde, wie dies für Deutschland und die Schweiz erfolgreich begonnen wurde.

Peister.

Abate, G., *Rassegna Francescana: Misc. Franc.* 40 (1940) 269—294. — Auf diesen Literaturbericht sei eigens aufmerksam gemacht, weil er eine Reihe von richtigen Ergänzungen und Quellen zu älteren Werken der allgemeinen Geschichte und der Literaturgeschichte des Franziskanerordens anführt. Der Ire Lukas Wadding († 1650) hat für immer seinen Namen verewigt durch die *Annales Minorum*, die große Scotusausgabe und die *Scriptores ordinis Minorum*. Bei Besprechung des außerhalb Italiens wenig bekannt gewordenen Werkes von Fausta Casolini, Luca Wadding (Mailand 1936) weist A. auf die von Wadding stark benutzten Werke hin: die *Cronaca* des Mariano da Firenze, die *Seraphicae Religionis libri tres* des Xiberto da Tossignano und die Werke des Franciscus Gonzago und Marcus von Lissabon. Trotz mancher Schwächen war Wadding ein Historiker großen Stiles. Auch über

die Werke des Sbaraglia, der das bekannte Supplementum zu den Scriptoribus schrieb, das jetzt in neuer Auflage vorliegt nebst einer Fortsetzung des Sb. (A. Chiappini, Rom), und über dessen Quellen, andere Arbeiten und Fortsetzer weiß der Archivar der Konventualen wertvollstes Material beizubringen. Pelster.

### 3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Calogero, G., Come ci si orienta nel pensiero contemporaneo. Con un' appendice sulla filosofia italiana del dopoguerra. kl. 8<sup>o</sup> (60 S.) Florenz 1940, Sansoni. L 8.— Die Antwort, die C. auf die Frage gibt, wie man sich in den philosophischen Strömungen der Gegenwart zurechtfinden könne, ist für den philosophischen Laien nicht gerade sehr ermutigend: Auf zusammenfassende, sachlich berichtende Überblicke sei wenig zu geben, man solle vielmehr möglichst bald an die Lesung bedeutender, d. h. einflußreicher philosophischer Werke herangehen. Es fragt sich indes, ob es nicht einer geistigen Vorbereitung bedarf, wenn eine solche Lesung wirklich fruchtbringend sein soll. — Der beigelegte Aufsatz über die italienische Philosophie der Nachkriegszeit (1920—40) ist eine Auseinandersetzung über die Richtigkeit des Maßstabes, den A. Tilgher in seiner „Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra“ (Modena 1937) bei der Auswahl der aufzunehmenden Stücke angelegt hat. Tilgher schließt die Vertreter des historischen Idealismus aus, weil dieser mit seinem vertrauensseligen Fortschrittsglauben geistig noch der Vorkriegszeit angehöre. Demgegenüber betont C., der neue italienische Idealismus unterscheide sich in diesem Punkt wesentlich von Hegel. de Vries.

Flechtner, H. J., Erlebnis und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Krisis der Philosophie. 8<sup>o</sup> (71 S.) Innsbruck 1940, Wagner. M 2.— F. stellt die Frage, ob Philosophie heute noch einen Sinn habe: Kann Philosophie „Weisheit“ werden, vermag sie gegenüber der Bedrohtheit des menschlichen Daseins standzuhalten und zu echter Überwindung des Schicksals zu führen? Oder vermag das nur die Religion? In der Tat, antwortet F., die Philosophie würde es nicht vermögen, wenn sie bloße sachbezogene Erkenntnis wäre, wie die Einzelwissenschaften. Aber sie bezieht den Menschen selber ganz persönlich in ihr Fragen mit ein, stellt die Ereignisse in den Gesamtzusammenhang von Welt und Mensch hinein und verhilft so zu innerlicher Überwindung des Leids. Philosophische Erkenntnis, von der wir ganz durchdrungen sind, wird zum Erlebnis und damit zur Weisheit, die „ein durch Erkenntnis vorgeformtes Erleben“ ist. — Man muß sich fragen, ob F. der Philosophie nicht eine Aufgabe zumutet, die nur die Religion erfüllen kann; auch wenn die Philosophie für sich allein nicht letztes Heilswissen sein kann, behält sie im Ganzen des menschlichen Lebens ihre unaufhebbare Bedeutung. de Vries.

Weinhandl, F., Philosophie — Werkzeug und Waffe. Lex. 8<sup>o</sup> (VIII u. 60 S.) Neumünster 1940, Wachholtz. M 2.40. — Die Schrift vereint 5 Vorträge und Abhandlungen des Verf., in denen Gedanken zu verschiedenen philosophischen Fragen meist mehr angedeutet als ausgeführt werden. So kommen zur Sprache: Das Problem der Willensfreiheit, der Begriff der Intuition, das Außen-

weltproblem. Immer wieder wird die Bedeutung des Gestaltgedankens, der Anschaulichkeit und im besondern der graphischen Darstellung für das philosophische Arbeiten betont; doch auch hier vermißt man die letzte Klarheit darüber, was die Zeichnungen leisten sollen und können. Die bei weitem umfangreichste Abhandlung „Philosophie als Waffe“ (31—60) untersucht an Hand schematischer Darstellungen Angriffe französischer und englischer Schriftsteller gegen die deutsche Philosophie, die meist noch der Zeit des Weltkrieges angehören. In diesen Machwerken und Hetzschriften erscheint die deutsche Philosophie als getarntes Werkzeug des „pangermanistischen“ Machtwillens. Die Willkürlichkeit dieser Angriffe zeigt W. gut an den Widersprüchen, in die sie sich verwickeln; das einmal ist Hegel der rücksichtslose Philosoph der Gewalt, dann wieder ist es der Abfall von Kant und Hegel, der die deutsche Philosophie entarten ließ. Leider läßt sich W. dazu verleiten, seinerseits in ähnlicher Weise die Philosophie als Waffe zu gebrauchen.

de Vries.

Jaensch, E. R., Das Wahrheitsproblem bei der völkischen Neugestaltung von Wissenschaft und Erziehung (Mann's Pädagog. Magazin 1433). 8<sup>o</sup> (40 S.) Langensalza 1939, Beyer. M 1.— In dieser Marburger Universitätsrede wendet sich der inzwischen verstorbene bekannte Psychologe mit bemerkenswerter Schärfe gegen die relativistische Aushöhlung des Wahrheitsbegriffs, die einige in völliger Verkennung deutscher Art aus völkisch-politischen Gründen fordern zu müssen glaubten. Bei diesen Bestrebungen handle es sich um Auflösungserscheinungen, wie sie dem liberalen Menschentypus des verklingenden Zeitalters entsprachen. Das Streben nach objektiver Wahrheit sei aber keineswegs gleichbedeutend mit „Scholastik“. (Wenn Scholastik das wäre, wofür J. sie ansieht, — „Begriffsdichtung“ — dann wären wir die ersten, die sie ablehnten.) Beachtenswerte Darlegungen über den Unterschied deutscher Wissenschaftsgesinnung von französischer (kartesianischer) und mittelländischer schließen den eindrucksvollen Vortrag ab.

de Vries.

\* \* \*

Moretti Costanzi, T., Pensiero ed essere. 8<sup>o</sup> (VIII u. 171 S.) Rom 1939, Perrella. L 15.— Der 1. Teil des Werkes bietet eine gründliche Kritik des Idealismus, vorzüglich des empirischen Idealismus Berkeleys und Humes. Die Gegebenheiten des Bewußtseins verbieten die Einschränkung der Erkenntnis auf die bloßen Erscheinungen oder gedanklichen Inhalte, da diese einerseits nach der Seite des Gegenstandes wirkliche Dinge als Ursachen voraussetzen, anderseits nach der Seite des Subjekts ein erfahrendes und denkendes Ich als substantziellen Träger. Der Idealismus muß entweder mit Kant unfolgerichtig die absolute Geltung des Urteils in einem nicht absoluten Subjekt gründen lassen oder mit Fichte folgerichtig, aber entgegen allen Gegebenheiten der Erfahrung, das denkende Subjekt als absolutes setzen. Rosmini hat gegenüber Kant zwar das Verdienst, wieder auf den überkategorialen Seinsbegriff hingewiesen zu haben, aber da er diesen doch wieder a priori sein läßt, kann auch er den Subjektivismus nicht folgerichtig überwinden. — In diesem 1. Teil vermißt man etwas ein ausführlicheres Eingehen auf den zeitgenössischen italienischen Idealismus. — Der 2. Teil bringt einen positiven Aufbau im Anschluß an Varisco und namentlich an Zambonis Gnoseologie. Die Vorzüge wie die Schwächen dieser Gnoseologie findet man hier

wieder. Ihre Vorzüge: Die Wirklichkeitsnähe, die Betonung der überragenden Bedeutung der inneren Erfahrung, die klare Unterscheidung von Urteil und das Urteil letztlich begründender Wahrnehmung (percezione). Ihre Schwächen, so namentlich die immer noch nicht befriedigend geklärte Unterscheidung von Wesen, Dasein (esistenza) und Akt des Seins (atto di essere). Das letzte Kap. umreißt eine Art noëtischen Gottesbeweis aus der Abhängigkeit unseres Denkens von Dingen, die ihrerseits selbst ein Denken voraussetzen, das letztlich ein schöpferisches Denken sein muß. Der Verf. scheint für diesen Gedankengang eine Vorrangstellung vor allen andern Gottesbeweisen zu beanspruchen, weil nur er ursprünglich zum Gottesbegriff führe, der in den andern Gottesbeweisen bereits vorausgesetzt werde. Indes scheint uns diese Vorrangstellung nicht einsichtig gemacht zu sein. de Vries.

Calogero, G., *La conclusione della filosofia del conoscere* 8<sup>o</sup> (XIII u. 223 S.) Florenz 1938, Le Monnier. L 25.—. — Während Carlini und Guzzo den Idealismus Gentiles in der Richtung auf die Transzendenz Gottes weiterzuführen suchen, gehört C. zu jenen Schülern Gentiles, die auch die letzten Spuren metaphysischen und theologischen Denkens aus der Lehre des Meisters ausmerzen und sie zu einem folgerichtigen Immanentismus weiterbilden wollen. (Vgl. über die verschiedenen Strömungen im heutigen italienischen Idealismus die Darlegungen von S. Vanni-Rovighi in *RivFilNeoscol* 32 [1940] 193—206.) Das vorliegende Buch enthält gesammelte Aufsätze C.s zu Fragen der Methodenlehre aus den Jahren 1925—1935, die zum Teil, wie der zuerst in deutscher Sprache in den *Kant-Studien* 1934 (286—300) veröffentlichte Vortrag über „Philosophie der Philosophie im heutigen italienischen Denken“, neu überarbeitet sind. Die idealistische Grundauffassung, daß jeder Gegenstand Setzung des Denkens ist, wird in diesen Arbeiten fraglos vorausgesetzt. Es handelt sich nur um die folgerichtige Durchführung dieser These. Entgegen Croce und Gentile verteidigt C. mit Entschiedenheit, daß der Idealismus nicht nur jede Metaphysik, sondern auch die Erkenntnislehre (Gnoseologie) unmöglich macht. Zwei Gründe werden in immer neuen Abwandlungen dafür vorgebracht. Der erste ist, daß jede Theorie des Erkennens nur „gedachter Gedanke“ ist, nur Inhalt und Erzeugnis des „denkenden Denkens“; darum kann die Theorie niemals für den wirklichen Denkvollzug maßgebend sein. Vom idealistischen Standpunkt des Verf. ist das nur folgerichtig; wenn das Denken nicht Ausdruck vorgegebener Wirklichkeit, sondern freie Setzung des Geistes ist, dann sind natürlich auch das Ich und seine Erkenntnisse als Inhalte des Gedankens nicht Ausdruck des wirklichen Ich und seines wirklichen Erkennens; d. h. die vollkommene Rückkehr des Geistes zu sich selber ist unmöglich, und damit auch alle Erkenntnistheorie; diese ist also in der Tat folgerichtig nur möglich bei realistischer Auffassung des Erkennens. Man muß sich aber fragen, ob die Philosophie der Praxis, die C. beibehalten will, bei Zugrundelegung der idealistischen These in wesentlich besserer Lage ist. Wenn der Gegenstand der Erkenntnis nicht an sich Seiendes ist, sondern zu einem bloßen Bewußtseinsinhalt relativiert wird, ist dann überhaupt noch „absolute Erkenntnis“ möglich, was C. zufolge (115) Philosophie doch sein soll? — Mit dem erwähnten Gedankengang verquickt C. einen zweiten Grund gegen die Möglichkeit der Erkenntnislehre, der, wenn er richtig wäre, die Erkenntnislehre nicht nur unter Voraussetzung des Idealismus, son-

dem schlechthin unmöglich machen würde. Jede Erkenntnistheorie setzt dem Erkennen Grenzen; aber gerade dadurch, daß sie die Grenze setzt, bekundet sie, daß die Grenze nicht besteht, daß der Geist also unbegrenzt ist. Diese Begründung scheint darauf zu beruhen, daß die verschiedenen Formen des Erkennens nicht hinreichend unterschieden werden. Gewiß, wenn eine Grenze gesetzt würde, über die hinaus ein Gegenstand für gänzlich *undenkbar* erklärt würde, höbe sich diese Behauptung selber auf, da man das etwa jenseits der Grenze Bestehende gar nicht als undenkbar bezeichnen kann, ohne es zu denken. Aber keineswegs gilt dasselbe, wenn z. B. eine Grenze der *Anschauung* oder der sicheren *Erkennbarkeit des Daseins* von Gegenständen gesetzt wird. — Eine andere Folgerung der idealistischen These ist für C. die Gleichsetzung von Philosophie und Geschichte (der Philosophie): die Geschichte erkennen ist nichts anderes als sie neuschaffen; auch diese These, meint er, könnten Croce und Gentile nicht ganz folgerichtig durchführen. — Der Anhang (147—219) bringt 4 Aufsätze zur Geschichte der Logik, in denen unter verschiedener Rücksicht der im systematischen Teil des Buches behandelte Fragenkreis in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden soll. de Vries.

Wein, H., Die zwei Formen der Erkenntniskritik: BIDPhil 14 (1940/41) 34—54. — Ausgehend vom Stand der neuen Naturwissenschaft und von der Voraussetzung, daß das Verhältnis von Akzidenz und Wesenssubstanz überwunden sei, fragt die Abhandlung nach dem philosophischen Sinn der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe „Arbeit“ und „Wirkung“. Was ist das Beharrliche in einer kausal-gesetzlichen Kette von dynamischen Zuständen? Antwort: „Die Konstante, das Beharrliche im Weltgeschehensfluß ist das Fließende selber, d. h. das beständige kausal-dynamische Hervorgetriebener neuer Energiezustände“ (47). Die Konstanz der Kausalbeziehung im Weltzusammenhang „ist selber ein *qualitatives* Moment, das einheitlich allem Weltgeschehen zukommt“ (48). Das reale Sein ist ein unteilbarer und unablässig kausal fortbewegter Geschehensfluß. Das einzelne Seiende ist mitsamt seinen Qualitäten als „Arbeit“ und „Leistung“ aufzufassen und ist durch und durch nur Phase im kausalen Weltprozeß. Es folgen Ausführungen über die Kategorien, die im Begriff des unteilbaren kausal-bewegten Geschehensflusses enthalten sind. — Inhaltlich kommt die Abhandlung auf die Lehre vom πάντα ὅει zurück, die schon oft als widerspruchsvoll nachgewiesen ist; vgl. z. B. *Platon*, *Theätet* 182, 183, wo erörtert wird, daß von dem „nur Fließenden“ überhaupt nichts mehr ausgesagt werden kann, weder: „es ist so oder nicht so“, noch selbst: „es wird so oder nicht so“; oder *Aristoteles*, *Metaphysik* IV 8 Ende. Nink.

Häberlin, P., Naturphilosophische Betrachtungen. Eine allgemeine Ontologie. I. Einheit und Vielheit. II. Sein und Werden. gr. 8<sup>o</sup> (209 u. 188 S.) Zürich 1939 u. 1940, Schweizer Spiegel Verlag. — Dieses Werk nimmt einzelne naturtheoretische Fragen als Anlaß und Beispiele für die Frage nach der Erkenntnis des Seienden als solchen. Es vertritt folgenden Standpunkt: Die Individuen konstituieren völlig lückenlos das *eine* Seiende. Das *eine* Seiende und daher die Einheit selbst ist *in* den Individuen und sonst nirgends. Das wirkliche Ganze steht dem Einzelnen nicht gegenüber, sondern besteht in und mit den Individuen und sonst — ohne sie — nicht. Die Individuen sind nicht Teile oder isolierte Stücke, die



es erst nötig hätten, durch etwas verbunden zu werden, was außer ihnen existierte, sondern sie sind Modi des *einen* Seienden, aber dieses *eine* Seiende je in besonderer Weise. Sie sind in ihrer Einheit das Seiende als solches. Alles Seiende ist ewig, und zwar nicht nur das Seiende im Ganzen, sondern alles Einzelne. Für unsern individuellen gegenständlichen Aspekt mag vielleicht etwas verschwinden, niemals aber hört das, was Individuum ist, auf zu sein. Das Seiende ist lebendig. Leben aber ist das ständige Wechselspiel seiner Modi, das ist der Verkehr der Individuen untereinander, an welchem nichts nicht teilnimmt. Die Einheit des Seienden ist ständig individuell gelebte Einheit. Die jeweilige Gestalt des Seienden in diesem Wandel kann als seine *Wirklichkeit* bezeichnet werden. Die Ewigkeit des Seienden ist ewiges Leben. Der Wandel selbst ist ewig als ständige Bewegung aus einer Möglichkeit zur andern, ohne Erschöpfung dieser Möglichkeiten. — Von dieser Grundlage aus werden behandelt die naturphilosophischen Fragen: Individuum und Organismus, organisches Leben und anorganische Existenz, Fortpflanzung, Vererbung und Variation, Art und Artbildung, der Sinn der phylogenetischen Entwicklung. — Auch für die scholastische Philosophie umschließen die Begriffe: Einheit und Vielheit, Sein und Werden ernste Fragen, die von altersher großes Interesse gefunden haben. Wie nach ihr jedes Einzelding eine logisch-teleologisch aufgebaute Vieleinheit und in unablässiger Entwicklung begriffen ist, so bildet auch die große Welt der Dinge eine sinn- und zweckvoll eingerichtete Einheit, die in ständiger Entwicklung begriffen ist und von Gott unablässig erhalten und auf ihr Endziel hingeführt wird. Gott und Welt bilden aber nicht *ein* Sein, sondern sind mehrere Seiende, derart, daß das Sein der Welt innerlich abhängig ist von Gott als seiner letzten Ursache und innerlich hingeordnet ist auf Gott als sein letztes Ziel. Das vorliegende Werk vertritt den Standpunkt, daß der Gott des religiösen Glaubens rational nicht erkennbar und Philosophie weder theistisch noch atheistisch noch pantheistisch sei.

Nink.

Lombardi, A., *Critica delle metafisiche*. 8<sup>o</sup> (353 S.) Rom 1940, Bardi. L 15.—. — Der Verf. will die Unhaltbarkeit abendländischer und orientalischer philosophischer Systeme zeigen, die das *Verhältnis der Welt zu Gott* falsch darstellen. Leider spürt man aber bald, daß seine Kräfte diesem Unternehmen nicht gewachsen sind. Schon die äußere Darbietung und Gliederung des Stoffes ist wenig vertrauenerweckend. Die Kapitel sind überschrieben: Gegen Bruno, gegen Spinoza, gegen Kant, gegen Hegel (dieses Kap. ist bei weitem das umfangreichste), gegen Nāgārjuna, gegen Asanga usw.; die einzelnen Kapitel sind in viele kurze Abschnitte untergeteilt, in denen jeweils eine Einzelthese des betreffenden Systems „widerlegt“ wird. Der Verdacht, daß es bei diesem Verfahren nicht zu einem Erfassen der wirklichen Probleme und des eigentlichen, sich erst im Gesamtzusammenhang erschließenden Sinnes der gegnerischen Thesen kommt, bestätigt sich beim Lesen einzelner Kapitel nur zu bald. So vermißt man z. B. in dem Kap. gegen Kant jedes tiefere Verständnis des eigentlichen Anliegens der Kantischen Kritik. Daher ist es nicht zu verwundern, daß die Beurteilung der Einzelthesen am Maßstab eines wenig tief erfaßten Thomismus nicht selten den Fragepunkt verfehlt. Die ganze Art des Buches erinnert an die wenig fruchtbare, heute zum Glück um ihr Ansehen gekommene Art, wie manche Lehrbücher des

vorigen Jahrhunderts die „Absurditäten“ halb verstandener Gegner abtaten.

de Vries.

Morabito, G., O. M. I., *L'idea dell'essere e la trascendenza divina in Suarez* e in S. Tommaso: RivFilNeoscol 32 (1940) 367 bis 415. — Gegenüber dem Agnostizismus, der im Sinn der Mehrdeutigkeit (aequivocatio) des Seinsbegriffs jede Ähnlichkeit zwischen Geschöpf und Gott leugnet, wahrt die scholastische Lehre von der Seinsanalogie die Erkennbarkeit Gottes, gegenüber dem Immanentismus aber, der nur einen streng eindeutigen (univoken) Seinsbegriff kennt und daher Gott und die Welt wesentlich auf die gleiche Stufe stellt, wahrt sie die Transzendenz Gottes. Die Analogielehre liegt aber in zwei verschiedenen Formen vor, in der des hl. Thomas und der des Suarez. M. stellt die Frage, welche der beiden Formen Erkennbarkeit und Transzendenz Gottes am besten miteinander vereinige. In der Darlegung der thomistischen Lehre bevorzugt er in auffallender Weise den bekannten Text De ver. q. 2 a. 11, in dem die Analogielehre des Aquinaten gewiß nicht ihre reifste Fassung gefunden hat. Daher tritt die sog. Proportionalitätsanalogie beherrschend in den Vordergrund. Sie erkennt dem Begriff des Seienden nur die unvollkommene „Proportionalitätseinheit“ zu und wahrt dadurch aufs beste die göttliche Transzendenz. Suarez dagegen, stark von Skotus beeinflusst, geht von der Einheit des Seinsbegriffes aus, die ihm in der thomistischen Proportionalität nicht hinreichend gewahrt scheint. Der Inhalt des einheitlichen Begriffs des Seienden ist sowohl Gott wie dem Geschöpf innerlich, aber nicht in streng eindeutigem Sinn, weil er Gott in voller Unabhängigkeit, dem Geschöpf aber in Abhängigkeit von Gott zukommt; so kommt Suarez zu einer „analogia attributionis intrinsecae“, die Thomas fremd ist. Die Transzendenz Gottes tritt in dieser Lehre längst nicht so klar hervor, da die Analogie nur auf der äußern Beziehung der kausalen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott beruht, während der Unterschied in der innern Seinsstruktur zwischen Gott und dem Geschöpf vernachlässigt wird. Suarez verkennet eben die Akt-Potenz-Struktur des geschöpflichen Seienden. — Daß Thomas die Lehre von der innern Attributionsanalogie der Sache nach nicht kenne, scheint uns schwer vereinbar zu sein mit dem, was er S. th. 1 q. 13 a. 5 f. lehrt. Die Proportionalität allein würde ja auch von der kausalen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott absehen; diese aber ist, wie M. selbst betont, unbedingt notwendig, um überhaupt zur Erkenntnis Gottes und seiner wesentlichen Seinsüberlegenheit zu gelangen. Tatsächlich dürften die beiden Analogiearten nicht eigentlich zwei verschiedene Analogien als vielmehr zwei aufs engste miteinander zusammenhängende Seiten der einen Seinsanalogie sein. Es ist ja gerade die mit der Kontingenz gegebene metaphysische Akt-Potenz-Struktur des innerweltlichen Seienden, die dieses als verursacht erweist, und zwar als verursacht letztlich von einer ersten Ursache, der das Sein aus sich und daher in innerlich anderer Weise, nämlich als in sich subsistierendes Sein, zukommt. So vollendet sich der Gedanke der Attributionsanalogie notwendig in dem der Proportionalitätsanalogie. Daß Suarez die letztere nicht kennt, ist ohne Zweifel ein großer Mangel. Er ist wohl letztlich darin begründet, daß er in seiner Metaphysik von einem „ens ut sic“ ausgeht, das nicht den Begriff des „Seienden“ mit seiner innern Struktur („etwas“, dem „Sein“ zukommt), sondern im Grunde das bloße strukturlose „Etwas“ bedeutet (die „res“ des hl. Thomas als die

de Vries.

Schuler, B., O. F. M., Der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis oder Erweis Gottes aus unsern Vorstellungen; Wiss-Weish 8 (1941) 37—53. — Die Abhandlung, deren abstrakter, oft eigenwilliger Denkstil an Driesch erinnert, will einen neuartigen Erweis des Daseins Gottes geben. Ausgangspunkt sollen nur die eigenen Vorstellungen sein, bei denen es dahingestellt bleibt, ob sie realistisch oder idealistisch zu deuten sind. Jeder uns bewußt gegebene Gegenstand zeigt Einheit und Vielheit in eins zusammengebunden, ist also nicht-einfach. Das Nicht-Einfache setzt aber das Einfache als der Natur nach früheres Prinzip voraus, und das Einfache muß unendlich und kann darum nur eines sein. Auch unser Ich erleben wir als nicht-einfach. Der letzte Seinsgrund ist also sowohl den Gegenständen wie unserm Ich gegenüber transzendent, er ist das Urprinzip alles endlichen Seins, der Schöpfer aller Dinge, Gott. — Der Gedankengang erinnert an den Gottesbeweis aus den Seinsstufen; in dieser Richtung weitergeführt, kann er gewiß zu einem vollgültigen Beweis werden. Wie er vorliegt, erheben sich zwei Bedenken: 1. Enthält er nicht einen logischen Sprung aus der bloßen Denkkordnung in die Seinsordnung, wenn er von bloßen Vorstellungen aus auf das wirkliche Dasein Gottes schließen will? 2. Es wird nicht klar ersichtlich, mit welchem Recht auf ein transzendentes, in sich subsistierendes einfaches Prinzip geschlossen wird. Würde nicht dem Satz von der Priorität des Einfachen vor dem Nicht-Einfachen schon durch die Annahme einfacher, den Dingen selbst immanenter Seinsprinzipien Genüge geschehen? (Als nicht in sich subsistierend brauchten diese auch nicht unendlich zu sein.) Daß eine reine, den Dingen transzendente Verwirklichung der „einfachen Merkmale“ notwendig ist, dürfte wohl ohne Zuhilfenahme des Kausalprinzips nicht erweisbar sein. — Bemerkenswert (bei einem Schüler des Skotus) ist der Satz: Wenn Gott auch nur eine einzige Eigenschaft, etwa das Sein, mit andern, endlichen Wesen gemeinsam hätte, so daß sie ihm im gleichen Sinn (univok) zugeschrieben werden könnte wie diesen, so wäre er eben dadurch nicht-einfach, endlich (50). de Vries.

Borgmann, P., O. F. M., Seiender oder werdender Gott? (Aus: E. Schlund, Theologische Gegenwartsfragen 63—81). — Der Entwicklungs-Pantheismus nimmt einen „werdenden Gott“ an, d. h. ein Absolutes, das in einer endlosen Reihe zeitlich sich folgender, wesentlich gleichartiger Entwicklungsstufen, also in einer „akzidentell geordneten Reihe“ besteht. B. will die Unhaltbarkeit dieser Auffassung zeigen, und zwar ohne Verwendung des von vielen nicht als einsichtig anerkannten Kausalprinzips (vgl. B.s frühere Arbeiten, bespr. in Schol 13 [1938] 457 f.). Er bringt zwei Beweisformen. Die erste geht davon aus, daß jeder zeitliche Vorgang *notwendig* von einem relativ zu ihm beharrenden Seienden abhängig ist, daß er also nicht nur in einer akzidentell geordneten Reihe (wesentlich gleichartiger, zeitlich sich folgender Glieder), sondern notwendig auch in einer wesentlich geordneten Reihe (einander untergeordneter, zusammenbestehender Glieder) steht; in einer wesentlich geordneten Reihe kann es aber keinen Fortgang ins Unendliche geben; so muß schließlich ein absolut beharrendes, ewiges Seiendes angenommen werden. Da aber, wie B. meint, der Satz von der notwendigen Abhängigkeit alles Zeitlichen ähnlich wie das Kausalprinzip Widerspruch finden werde, versucht er im Anschluß an Scotus eine zweite Beweisform, die nur die *Möglichkeit* einer solchen Abhängigkeit zugrunde legt; diese Möglichkeit steht

aus der Erfahrungswirklichkeit fest: tatsächlich gründen unsere wechselnden Akte in dem relativ zu ihnen beharrenden Ich. Ist nun das relativ Beharrende seinerseits noch zeitlich, so besteht wiederum die Möglichkeit, daß es in einem wesentlich noch mehr Beharrenden gründet. Es entsteht also wieder eine wesentlich geordnete Reihe, in der notwendig ein erstes, unbedingtes Glied anzunehmen ist. So steht zunächst die *Möglichkeit* eines ewigen, absolut beharrenden Seienden fest. Ist dieses aber möglich, so hat es auch notwendig *Dasein*, da das Absolute nicht als bloß möglich gedacht werden kann. — Bei der zweiten, nicht in allen Einzelheiten ausgeführten Beweisform wünschte man allerdings genauer begründet zu sehen, mit welchem Recht von der in einem *Einzelfall* erkannten Möglichkeit der Abhängigkeit auf die Möglichkeit der Abhängigkeit *alles* Zeitlichen geschlossen werde. Könnte man nicht auf ähnliche Weise auch schließen: Dieses Seiende ist abhängig; also kann Seiendes abhängig sein; also kann alles Seiende abhängig sein? Der Ausgang von der bloßen Einzel Tatsache kann nicht genügen. Zum mindesten müßte eingesehen werden: Bei allem zeitlichen Geschehen *als solchen* besteht (notwendig) die Möglichkeit der Abhängigkeit. Dann würde die zweite Beweisform sich aber nicht mehr so wesentlich von der ersten unterscheiden.

\* \* \*

Maritain, J., Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. 8<sup>o</sup> (267 S.) Paris 1939, Desclée. Fr 16.— Die 4 unter dem genannten Buchtitel lose zusammengefaßten Einzelabhandlungen, denen als Anhang ein kurzer Aufsatz über „Intuition und Verbegrifflichung im Hinblick auf Bergsons Intuition der Dauer“ beigegeben ist, wollen nach verschiedenen Richtungen Ergänzungen zu des Verf.s bekanntem Werk „Les degrés du savoir“ bieten. Die 1. Abhandlung beschäftigt sich mit der Psychoanalyse Freuds, ihrer Methode, ihrer Psychologie und Philosophie. Die Psychoanalyse beruht auf einer Philosophie, die das Geistige im Menschen leugnet; sie verwechselt das Triebleben — und auch von diesem nur einen Ausschnitt — mit dem ganzen menschlichen Seelenleben und vergißt, daß auch das Triebleben im Menschen ein menschliches, nicht ein tierisches ist. — Die 2. Abhandlung „Zeichen und Symbol“ bringt zunächst im Anschluß an die Logik des Johannes a. S. Thoma eine Theorie des Zeichens; bemerkenswert ist die Lehre vom Enthaltensein des Bezeichneten im Zeichen „in anderer Seinsweise“; weitere Klärung wäre hier erwünscht. Die Abhandlung geht dann auf das magische Zeichen über. Der Primitive, dessen Vernunft noch ganz unter der Herrschaft der Einbildungskraft steht, neigt dazu, das Bezeichnete im Zeichen physisch gegenwärtig zu denken (vgl. Götzendienst); vor allem schreibt er gern dem Zeichen eine eigene (nicht bloß instrumentale) Kraft zu, das Bezeichnete tatsächlich zu wirken. — Die 3. Abhandlung ist ein Vortrag, den M. auf der Tagung für Religionspsychologie in Avon-Fontainebleau (1938) (vgl. Schol 15 [1940] 316 f.) über das Thema „Natürliche mystische Erfahrung“ gehalten hat. Das philosophische Denken kann in seiner Vollendung zu einer Art natürlicher Kontemplation führen; doch ist diese keine mystische Erfahrung, weil sie im Bereich des abstrakten Denkens bleibt und nicht zu einer verkostenden Gotteinigung wird. Dagegen sieht M. eine Art natürlicher mystischer Erfahrung im indischen Yoga. Im Akt der Abwendung von allen Sinnesgegebenheiten erfährt die Seele

in tieferer Weise ihr eigenes Sein. Da diese Erfahrung leer bleibt und nicht zu einer Intuition des Wesens der Seele wird, kann dieses Sein in der nachträglichen Reflexion mit dem absoluten Sein gleichgesetzt werden. Man fragt sich freilich, inwiefern diese Erfahrung dann noch mit Recht „mystisch“ heißen könne. — Die 4. Abhandlung, eine Erweiterung von M.s Vortrag auf dem Thomistenkongreß 1936 (vgl. Schol 13 [1938] 97 f.), hat zum Gegenstand „Wissenschaft und Philosophie“. M. macht sich in weitgehendem Maß die von der sog. Wiener Schule vertretene Auffassung der mathematisch-physikalischen Wissenschaft zueigen, wenn er auch selbstverständlich die positivistische Leugnung der Metaphysik als Wissenschaft scharf abweist. Aber ist die positivistische Wissenschaftslehre tatsächlich durchführbar, oder ist nicht eine Wissenschaft, die in dieser Weise der bloßen sinnlichen Erfahrung ausgeliefert wird, rettungslos dem Relativismus verfallen? (Vgl. unsere Bespr. von Ed. May, *Am Abgrund des Relativismus* oben S. 394 ff.). — Es mag wohl eine Auswirkung der völligen Trennung der empirischen Wissenschaft von der Philosophie und ihrer damit gegebenen Unterbewertung sein, daß M. selbst in seinen Untersuchungen die empirische Forschung etwas zu kurz kommen läßt. Gewiß sind seine Darlegungen stets geistvoll und anregend, aber man hat doch zuweilen den Eindruck, daß die begrifflichen Schemata durch eine nähere Fühlung mit der Erfahrungswirklichkeit an Seinsgehalt gewinnen würden. de Vries.

Molitor, A., Zur neupositivistischen Philosophie der Mathematik: *PhJb* 53 (1940) 427—436; 54 (1941) 54—70, 214—228. — Aus der heutigen Literatur über die Philosophie der Mathematik werden drei Namen herausgegriffen. Zunächst wird der Nachweis erbracht, daß Wesen und Ursprung des Prinzips der „vollständigen Induktion“ oder des Schlusses von  $n$  auf  $n+1$ , das in der Mathematik eine bedeutende Rolle spielt, „durch die Entwicklungen Wittgensteins der völligen Aufklärung kaum näher gebracht“ (436) worden sind. Der zweite Teil untersucht die logizistische Grundlegung der Mathematik durch Hans Hahn, nach der das Denken überhaupt erst durch die Sprache entsteht und weiter nichts vermag, als Gesagtes tautologisch umzuformen. Das gilt auch von den Sätzen der Mathematik. Neue Erkenntnisse können auf diese Weise erzielt werden, insofern wir nicht auf den ersten Blick übersehen, was wir alles mit unseren Sätzen behaupten. Das einzige Kriterium für die mathematische Existenz ist die Widerspruchsfreiheit, die Wahrheit der Sätze besteht allein in ihrer Bewährung durch die Beobachtung. Der Darlegung dieser Lehre folgt die Widerlegung durch M. Schließlich wird noch Mannourys Philosophie der Mathematik behandelt. Dieser nimmt eine unklare Mittelstellung ein zwischen dem Intuitionismus Brouwers und dem Neupositivismus der Wiener Schule. — Die Darlegungen des Verf. hätten bedeutend gewonnen, wenn die berichteten einzelnen Behauptungen in einen größeren Zusammenhang gestellt worden wären. So wäre eine noch tiefergehende Durchdringung der Fragen ermöglicht worden. Die Arbeit setzt die Kenntnis der heutigen Darstellungen zur Philosophie der Mathematik und der neupositivistischen Denkhaltung voraus. Junk.

Mercier, A., Logik und Erfahrung in der exakten Naturwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Physik. 8<sup>o</sup> (62 S.) Bern 1941, Francke. *Fr* 2.80; *M* 1.80. — Ziel dieser kleinen Schrift ist, die Methodik der exakten Naturwissenschaft aufzuzei-

gen. Unter dieser Wissenschaft wird verstanden „das exakte Studium der Naturerscheinungen, d. h. der menschlichen Erlebnisse durch Empfindungen, am häufigsten durch das Sehen“ (7). Da die Wissenschaft erklären will, „d. h. den Vorschlag einer Konstruktion machen, nach welcher das, was geschah und konstatiert worden ist, im Prinzip wieder geschehen könnte“ (9), bedarf es der Theorie, in der die katalogisierten Erfahrungsstatsachen mit der Logik verknüpft werden. Für eine solche Theorie fordert M. einen axiomatischen Aufbau, der der axiomatischen Methode der Mathematik nachgebildet ist. Aus vorangestellten Definitionen, Postulaten, Axiomen, die mit den experimentellen Befunden in Verbindung zu bringen sind, werden deduktiv Schlüsse abgeleitet, die an der Erfahrung verifiziert werden können. Für die Definitionen, Postulate und Axiome wird lediglich Widerspruchsfreiheit verlangt. Kurz wird zum Schluß des Büchleins zur Erläuterung der axiomatischen Aufbau eines Teiles der Physik skizziert. — Die Darstellung entspricht dem wirklichen Vorgehen der theoretischen Physik von heute. Sie bleibt auch in der positivistischen Grundhaltung befangen, der diese Methode entspringt. Wir können darum aus der Abhandlung nichts darüber erfahren, wieweit die physikalische Wissenschaft uns über die Naturwirklichkeit Kenntnis bringt.

Junk.

\* \* \*

Schaller, H., Die europäische Kulturphilosophie (Kulturgeschichte Europas 6). gr. 8<sup>o</sup> (130 S.) München 1940, Reinhardt. M 5.80. — Dieses sorgfältig gearbeitete Buch bietet einen Überblick über die moderne Geistes- und Kulturgeschichte von kulturphilosophischer Sicht aus. Während die moderne Geschichtswissenschaft in der Renaissance ihren Ursprung hat, wird seit 1700 die Frage der Geschichtsphilosophie von allen großen Denkern immer wieder gestellt, besonders von den deutschen Klassikern und Romantikern und den Geschichtsforschern. Darüber hinaus fragt das Buch nach dem Sinn der Kultur und ihrer Entwicklung. Woher und warum brechen gerade in dieser Landschaft, bei diesem Volke, zu dieser Zeit die schöpferischen Trieb- und Bildungskräfte hervor? Wie kommt es, daß die Entwicklung hier so rasch vor sich geht, in fortwährendem Wandel der Formen, während sie dort völlig ruht, so daß wir heute Völker auf fast allen Entwicklungsstufen der Kultur antreffen? Um dies zu erklären, reicht die rein morphologische Betrachtungsweise nicht aus, sondern Menschen und Zeitalter unterscheiden sich vor allem im Kulturethos und Werteleben. Am meisten aber wird die Kultur der Völker durch die *Religion* bestimmt, die ihr Innerstes und darum auch ihr Denken und Handeln beherrscht. Im Grunde sind es ganz wenige große Genien, die die Menschheit wirklich über sich selbst erhoben und das göttliche Ebenbild in ihr erstrahlen lassen. Hohes Verständnis findet die mittelalterliche Kunst: „Über die Größe, Feierlichkeit und innere Erbauung der großen mittelalterlichen Bauten werden wir nie hinaus kommen. Ihre Tiefe ergreift uns immer wieder von neuem, und die Innigkeit und kindliche Gläubigkeit mittelalterlicher Kunst erhebt sie weit über alle bloße Kunst“ (124).

Nink.

Breysig, K., Gestaltungen des Entwicklungsgedankens. 8<sup>o</sup> (XVI u. 223 S.) Berlin 1940, de Gruyter. M 8.—. — Der hochangesehene greise Geschichtsphilosoph und Vertreter des Entwicklungsgedankens in der Menschheitsgeschichte, den er in zahlreichen

Werken dargelegt hat, führt hier die Theorien einiger bedeutender Geschichtsphilosophen aus alter und neuer Zeit vor. Das 1. Buch beschäftigt sich mit den Glaubensformern; nach den Sumerern werden Lactantius, Augustinus, Bossuet behandelt. Das 2. Buch bringt von Philosophen Kant und Hegel, das 3. von Gesellschaftsformern Saint-Simon, Comte und Marx. Jeder Zeile merkt man den Altmeister an, souverän, fast ohne Angabe von Quellen und Literatur, greift er die Wesensstücke heraus, deckt Vorzüge und Schwächen auf, arbeitet die Bedeutung der Einzellehren heraus. Auf welchem weltanschaulichen Standpunkt er steht, ist an Hand des Buches nicht festzustellen, nur die Kritik des 1. Buches ergibt, daß er das Christentum, vielleicht auch den Theismus ablehnt, insofern er auf eine aus deren Wahrheiten sich ergebende Geschichtsphilosophie nicht viel zu geben scheint. Sonst wäre der bittere, vorwurfsvolle Schelton und die heißende Verachtung, mit der die, freilich düstere und einseitige, Sinndeutung des genialen Kirchenvaters abgetan wird, nicht zu verstehen. Ein überzeugter Gläubiger und folgerichtiger Christ kann die pessimistische Wertung der großen Weltreife, wie sie Augustinus aus der Ewigkeitsschau gibt, verstehen, Br. unternimmt überhaupt keinen Versuch, die düstere Schilderung der Wirklichkeit von Augustins Sünden-, Gnaden- und Erlösungsauffassung her zu würdigen und zu entschuldigen. Lactantius kommt entschieden besser weg. Freilich spart der Verf. auch nicht mit der Kritik an den Neueren, vor allem an Kant und Marx, sowie an Comte; am besten kommen, scheint es, Saint-Simon und Hegel weg. Gelehrten, Forschern mit selbständigem, ausgereiftem, kritischem Urteil und historischem Fachwissen gibt das geistvolle Werk Anregung, sei es zu Zuspruch, sei es zu Widerspruch.

Jansen.

De Ip, A., S. J., Weltgeschichte und Heilsgeschichte: *StimmZeit* 138 (1940/41) 245—254. — Die Rückbesinnung auf die Endlichkeit des Menschen in der Philosophie unserer Tage hat auch seine Geschichtlichkeit neu gesichtet. Doch kam es dabei zu einer Verkrampfung in die Endlichkeit, so daß die übergeschichtliche Seite des Menschen verschwinden mußte. Hier setzt D.s Arbeit ein, indem sie einerseits mit der Geschichtlichkeit des Menschen ernst macht und andererseits seine übergeschichtliche Vollendung, sein Heil, zur Geltung bringt. Beide fallen weder in eins, noch klaffen sie restlos auseinander; vielmehr bilden sie ein gespanntes Zugleich. Geschichte ist die Daseinsweise der innerweltlichen Wirklichkeit; ihr Sinn ist die kreatürliche Darstellung Gottes oder die Bildlichkeit durch Verwirklichung der von Gott begründeten allgemeinen Ordnungen; ihr Träger sind die organischen Gliederungen des Menschheitsganzen, vorab die Völker und Staaten. Damit ist schon klar, daß die Geschichte nicht letzter Ort des Heiles sein kann; denn dieses geht den Einzelnen an und greift als Begegnung mit Gott über die Geschichte hinaus. Von hier aus gesehen, ruft die Geschichte in ständig neuen Situationen eine doppelte Entscheidung des Menschen an: seine geschichtsimmanente Entscheidung zur Meisterung der jeweiligen innerweltlichen Lage und seine geschichtstranszendente Entscheidung zur ethischen Treue vor Gott. So wird die Geschichte zum Ort der Bewährung des Menschen, auch bezüglich seines Heiles; die geschichtlichen Situationen bedeuten für ihn Möglichkeiten, sein Heil zu wirken. Selbst die Gottesunmittelbarkeit der übernatürlichen Ordnung in Christus befreit ihn nicht von der Last der Geschichte. Denn durch die

Menschwerdung hat sich die Gnadenordnung in die geschichtliche Daseinsweise eingefügt. Die Geschichte verliert ihre alte Zuständigkeit nicht, sondern wird sogar erweitert, indem sie auch die übernatürliche Heilsgeschichte umfaßt. Sie wird zum Raum der Gottesbegegnung durch Anschluß an Christus, weil der Wille zur geschichtlichen Verantwortung mit zu den Voraussetzungen auch des übernatürlichen Heiles gehört. Der Mensch soll in der Geschichte sein Heil wirken, und er kann es auch jederzeit darin wirken, im äußersten Fall wenigstens um den Preis seines geschichtlichen Untergangs. — D.s Darlegungen sind aus lebendigem Mitvollzug heutigen Geschichtsverstehens und aus echt christlicher Haltung zugleich geschrieben. Der von ihm entworfene Rahmen bietet einen wertvollen Ansatz zur Bewältigung der hier schwebenden Fragen, besonders auch zur Durchleuchtung der vielgestaltigen Besonderungen des geschichtlichen Lebens. Lotz.

Andersen, W., Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie (Beitr. z. Förderung christl. Theol. 42/1) gr. 8<sup>o</sup> (217 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. M 5.50. — Der Höhepunkt des Einflusses der Existenzphilosophie auf das philosophische und theologische Denken der Zeit ist überschritten, und das Bild ihres Werdens und Einwirkens hebt sich allmählich schärfer und klarer ab. Die vorliegende Arbeit sucht dem Verständnis des von Philosophen und Theologen verwandten außerordentlich unbestimmten Begriffs des existenziellen Denkens näher zu kommen. Ausgehend von Kierkegaards Existenzbegriff zeigt sie, wie der von ihm herrührende Anstoß in der neueren Philosophie und Theologie zur Auswirkung gekommen ist. Am stärksten hat Karl Jaspers Kierkegaards Gedankengänge für seine Philosophie benutzt. Auch Heidegger hat von Kierkegaard gelernt. Griesebachs Gegensatz gegen die idealistische Systematik deckt sich weithin mit Kierkegaards Kritik an Hegel. Von den Theologen, bei denen der Begriff der Existenz eine wesentliche Rolle spielt, werden besonders behandelt Robert Winkler, Emanuel Hirsch, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Karl Heim, Friedrich Gogarten und Karl Barth. Der letzte Teil der Arbeit gibt eine kritische Beurteilung der verschiedenen Existenzverständnisse von protestantisch-theologischem Standpunkt aus; der katholische Standpunkt wird abgelehnt. An dem Wort Gottes, dessen Inhalt Jesus Christus ist, werden die verschiedenen Existenzverständnisse geprüft und gemessen. Den Schluß bildet ein Aufriß eines christlich-theologischen Existenzverständnisses und eines christlich-theologischen Denkens. Weder die gegebene Wirklichkeit oder das geschichtliche Sein, noch die Doppelheit von Geschichte und Offenbarung, sondern das Wort Gottes als Gesetz und Evangelium, als das unsere natürliche Existenz bestimmende Gesetz Gottes und als Gottes ewiges gnädiges Wort in Jesus Christus ist Erkenntnis- und Ermöglichungsprinzip der eigentlichen Existenz. — Das Buch hat die Hauptmotive der Existenzphilosophie und die Grundlinien ihrer Einwirkung auf theologische Richtungen der Gegenwart klar und übersichtlich gezeichnet. Mit Recht sieht es die zeit- und situationsbedingte Werbekraft dieser philosophischen Richtung darin, daß in der Zeit einer alle Gebiete erfassenden Krisis die Meinung entstehen konnte, die Existenzwirklichkeit biete einen festen Halt und einen neuen Ansatzpunkt für das Denken und für den Glauben. Nink.



van der Leeuw, G., *Der Mensch und die Religion. Anthropologischer Versuch* (Philosophia universalis 2). gr. 8<sup>o</sup> (200 S.) Basel 1941, Haus zum Falken. *M* 6.— Das Buch will ein zwar „recht bescheidener, aber ... entschiedener Versuch“ sein, den „ersten und ursprünglichen Einigungspunkt der Wahrheit“ in der Anthropologie, d. h. in der Rede vom Menschen, „wieder zu entdecken“ (10). Was geboten wird, ist im wesentlichen eine Phänomenologie der religiösen Existenz des Menschen. Es geht um die beiden Fragen: Wie erscheint der Mensch sich selbst in seiner Stellung zur Welt und zu Gott? (1. Teil), und: Wie stellt sich Gott im religiösen Erleben des Menschen dar? (2. Teil). Von der Frage nach der Wahrheit der religiösen Überzeugungen wird abgesehen. Die gebotene Phänomenologie der Religion baut auf zwei Voraussetzungen auf, 1. auf der religionsgeschichtlichen Auffassung, daß alle Erscheinungen des religiösen Lebens bei den verschiedenen Völkern und Kulturen als gleichwertig, d. h. als gleich ursprünglich und gleich gültig zu nehmen sind, und 2. auf der philosophisch-theologischen Überzeugung, daß die Erscheinungen des religiösen Lebens am treffendsten mit den Kategorien der Existenzialphilosophie (hauptsächlich Jasperscher Prägung) und der dialektischen Theologie zu interpretieren sind. Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Voraussetzungen vermißt man allerdings. Manche christliche Begriffe, wie Erlösung, Schuld, Gewissen, werden entsprechend den Voraussetzungen des Verf. umgedeutet.

Naumann.

#### 4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Barthel, E., *Die Erde als Grundkörper der Welt.* 8<sup>o</sup> (64 S.) Erfurt 1940, Ebertin. *M* 2.70; geb. *M* 3.60. — Die Broschüre setzt sich zum Ziel, eine neue Kosmologie zu begründen, durch die so ungefähr alle Anschauungen der heutigen Wissenschaft über Welt und Erde über den Haufen geworfen werden. Die Erde soll nicht ein Stäubchen sein in einem riesigen Weltenraum. Sonne und Erde sind die Körper von kosmischen Ausmaßen, der „ganze Fixsternhimmel ist ein optisches Strahlungsphänomen, dessen Ursache die strahlende Sonne und dessen Mitbedingung der Kristall des Weltraumes ist“ (57). Seine phantastischen Ansichten legt B. in 64 Thesen dar, die mit den notwendigen Anmerkungen, Erklärungen, Zusätzen usw. versehen sind. Den Abschluß bilden eine biographische und eine bibliographische Notiz, die über die „Begabung und Leistung“ (64) des allgemein verkannten Verf. unterrichten. Wenn ein Beweis für die 64 Behauptungen überhaupt versucht wird, ist er nichts weniger als überzeugend. Geradezu abstoßend wirken in einer Schrift, die wissenschaftlich sein will, die gehäuften und abwechslungsreichen Beschimpfungen, mit denen alle Andersdenkenden, das sind hier fast alle ernstesten Naturwissenschaftler und -philosophen, bedacht werden. Ohne es zu wollen, spricht sich der Verf. selbst das Urteil: „Die Philosophen der Natur sitzen nicht dort, wo die größte Reklame sitzt“ (53), wir fügen hinzu, besonders nicht da, wo die Reklame dazu noch in so streitbarer Weise betrieben wird.

Junk.

Janssen, O., *Zeit und Gegenwart. Eine Untersuchung zum Problem der Zeit: PhJb* 54 (1941) 10—53. — Der Verf. legt seine Gedanken in einer eigenwilligen, das Verständnis leider erschwe-

renden Sprache vor. Wie es scheint, soll der Artikel die Zeit von der Gegenwart her verstehen lehren. Gemeint ist die eine ideelle und unabänderliche Zeit, in der die Dinge und Veränderungen da sind. Der Gegenwart wird eine gewisse Breite zugesprochen, in der eine wenn auch noch so kurz bemessene Veränderung möglich ist, so daß unter Gegenwart die Präsenzzeit der Veränderung zu verstehen ist und nicht etwa eine punktförmige, unausgedehnte Zeitlichkeit. Die Zeit selber darf nicht wieder zeitlich aufgefaßt und so verzeitlicht werden. „Nicht die Zeitlichkeit sehen wir ‚dahinfließen‘, sondern nur ein *Etwas* im Sofern seiner Zeitlichkeit“ (21). Die Vergangenheit ist nur zu verstehen mit Rücksicht auf ihre einstige Gegenwart, wobei der Zeitlichkeit das Nacheinander nicht wesentlich sein soll. — Die Überlegungen und Analysen des Aufsatzes betreffen nicht, wie es nach den einführenden Bemerkungen scheinen möchte, die *eine* abstrakte Zeit, in der alle Dinge und Veränderungen ihre zeitliche Dauer haben, oder das Zeitschema, in das sich die Dinge nach ihrer zeitlichen Dauer einordnen lassen. Sie können sinnvoll nur verstanden werden von der den einzelnen Dingen zukommenden konkreten, inneren Zeit oder vielleicht auch von der erlebten Zeit. Eine klarere Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von Zeit wäre gewiß von Vorteil gewesen. Durch den Hinweis auf die Präsenzzeit der Veränderung wird der „Unsinn einer punktuellen Gegenwart“ (50) nicht widerlegt, wie der Verf. glaubt. Es wird ja nicht behauptet, die Gegenwart werde als unausgedehnter Zeiteil erlebt oder die Zeit setze sich aus solchen Teilen zusammen oder auch ein Zeitpunkt sei überhaupt ein Teil der Zeit. Das punktförmige Jetzt bedeutet nur einen idealen Schnitt in der stetigen Zeit, wie auch der Punkt einen solchen Schnitt in der kontinuierlichen Linie darstellt.

Junk.

Driesch, H., Biologische Probleme höherer Ordnung (Bios 11). gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 82 S.) Leipzig 1941, Barth. M 4.80. — Als biologische Probleme höherer Ordnung werden die Fragen betrachtet, die über den wissenschaftlichen Nachweis der Autonomie des Lebens aller Mechanistik gegenüber hinausgehen. Diesen Beweis endgültig geliefert zu haben, ist der Verf. überzeugt; das ist kein noch zu lösendes Problem mehr. Trotzdem werden in den beiden Abschnitten: „Zum Problem Freiheit“ (Indeterminismus) und „Der Begriff Mechanismus und sein Gegenstück“ die wissenschaftlichen Beweise für die Autonomie erörtert. Das „Höhere“ liegt hier darin, daß der Unterschied zwischen belebtem und nicht-belebtem Geschehen auf eine begriffliche Gegensätzlichkeit beider Geschehensarten zurückgeführt wird: im Problem der Freiheit auf den Gegensatz zwischen determiniertem und indeterminiertem Geschehen. Das nicht organische ist determiniert, das organische hat stets einen bestimmten Spielraum der Betätigung, den der Verf. Freiheit nennt. In dem anderen Abschnitt wird derselbe Unterschied zurückgeführt auf die begriffliche Gegensätzlichkeit zwischen „merogemem“ und „hologenem“ Wirken. (An anderer Stelle gebraucht der Verf. die geläufigere Formel: in nichtbelebten Körpern sind die Teile vor dem Ganzen, in den belebten ist das Ganze vor den Teilen.) — Eigentliche höhere Probleme sind solche Einzelfragen, die dem Biologen als Biologen sich darbieten, ja manchmal aufdrängen, die aber meist nicht beachtet oder der „Metaphysik“ zugewiesen werden. Solche gibt es natürlich nur für den Vitalisten, von den Mechanisten oder gar Materialisten werden diese höheren

Probleme als Zufall oder Epiphaenome abgetan. Die wichtigsten sind folgende: Die Art und Weise, wie im Lebewesen das „andere Agens“ (Entelechie) in das Getriebe der Materie eingreift. Eine letzte Entscheidung, meint der Verf., stehe da noch aus. Nach unserer Meinung kann diese Frage durch die aristotelische Lehre von der substantiellen Konstitution aus Potenz und Akt als gelöst bezeichnet werden. Eine weitere Frage höherer Ordnung ist die: „wie *ein* Ganzes sich einerseits in viele ihm gleiche Ganze, andererseits in untergeordnete Teilganze aufspalten kann“. (Hier gibt die Annahme einer zum Wesen der Einzelentelechien gehörenden Pluripotentialität eine hinreichende Erklärung, wenigstens eine vorläufige.) Eine dritte Frage ist die, ob *eine* einzige nichtmechanische Wesenheit zum Verständnis des organischen Getriebes genügt oder ob ein eigenes „Ego-wesen“ angenommen werden muß. (Die Frage nach der *simplicitas essentialis animae*.) Dann ist da die Frage des *Todes*, und damit zusammenhängend die nach der Permanenz des Ego-wesens. Auch dieses Problem scheint dem Verf. noch nicht endgültig geklärt; aber er hält es, besonders auf parapsychologischem Gebiet, für prinzipiell lösbar. Beim Problem der Freiheit, dem letzten der Reihe, ist der Verf. schließlich doch geneigt, alles unter-menschliche Geschehen als determiniert zu betrachten. Der einzige Fall nämlich, wo man zweifeln könnte, bei den sog. „aequifinalen Regulationen“, wo das nämliche Ziel auf verschiedenen Wegen erreicht wird, „ist es doch das Naheliegende, einfach anzunehmen, daß hier verschiedene Bedingungen, etwa im Ernährungszustand, Alter usw. vorliegen, die wir zur Zeit nicht kennen, die aber ... die verschiedenen Wege der Regulation eindeutig bestimmen. In diesem Fall wäre die einzige Stelle, wo das Problem der Freiheit auftritt, die Willensfreiheit. Daß das Problem auch hier ungelöst ist, wissen wir“. Der Verf. käme hier wohl weiter, wenn er zugeben würde, daß auch das, was wir in uns erleben, (daß wir uns frei „fühlen“, ist nach dem Verf. evident) als Wirklichkeit reflex erkannt werden kann. — Die Schrift führt gut in die Philosophie des Verf. ein und setzt die Kenntnis früherer ausführlicherer Werke nicht voraus, wie D. selbst betont. Frank.

v. Uexküll, J., Bedeutungslehre (Bios 10). gr. 8<sup>o</sup> (62 S.) Leipzig 1940, Barth. M 4.20. — Der Verf. behandelt hier zusammenfassend sein Lieblingsthema, die Symphonie der Natur unter dem ihm eigentümlichen Bild einer kunstvollen musikalischen Komposition. In einer mehr bildfreien wissenschaftlichen Form ausgedrückt, ist es die alle Dinge der Natur umfassende finale, meist zweckhafte Bezogenheit aufeinander. Den Begriff „Bedeutung“ erklärt er so: Ein Schotterstein der Landstraße dient dem Fuß des Wanderers als Stützpunkt; er hat eine Bedeutung (Sinn, Zweck, Wert) für die Aufgabe der Landstraße, er hat einen Strabenton. Werfe ich den Stein auf einen mich anfallenden Hund, so erhält er einen neuen „Ton“, den Wurfton. Übertragen auf die Naturdinge, zeigt es sich, daß es da keinen einzigen beziehungslosen „Gegenstand“ gibt, alle sind Bedeutungsträger für irgend ein Subjekt. Alle Bedeutungsträger (Wertträger) sind geeignet und bestimmt, von einem Subjekt ver-wertet, verbraucht zu werden. „Wäre nicht die Blume bienenhaft, und wäre nicht die Biene blumenhaft, der Einklang könnte nie gelingen.“ Aber auch: „Wär' nicht die Sonne augenhaft, an keinem Himmel könnte sie erstrahlen.“ In mancherlei Ausdrücken, sämtlich dem Gebiet der Musik entnommen, wird das zu einer „Kompositionslehre“ der Natur ver-

arbeitet: „Wie bei der Komposition eines Duetts die beiden Stimmen, Note für Note, Punkt für Punkt, zueinander komponiert sein müssen, so stehen in der Natur die Bedeutungsfaktoren zu den Bedeutungsverwertern in einem kontrapunktischen Verhältnis.“ Das wird dann noch an einigen besonders einprägsamen Beispielen, wie dem Verhältnis des Spinnennetzes und der Fliege bis ins Kleinste ausgeführt. Vielleicht sagt die durchgehend bildliche, poetische Form der Darstellung weniger zu; es ist aber leicht, diese Sprechweise in die übliche wissenschaftlich-philosophische Terminologie zu übersetzen. Sachlich braucht dabei nichts geändert zu werden. Das Buch kann bestens empfohlen werden.

Frank.

Marais, E. N., Die Seele der weißen Ameise. 8<sup>o</sup> (250 S.) Berlin 1939, Herbig. *M* 5.80. — Das Buch ist etwa im Stile Maeterlincks („Das Leben der Ameisen“) geschrieben und, wie es scheint, bestimmt, eine ebenso weite Verbreitung zu finden. Aber es ist besser als Maeterlincks Werk, obwohl auch Marais kein zünftiger Naturforscher und kein Philosoph war. Eine Unmenge von feinen Beobachtungen, nicht nur an den Termiten, den sog. „weißen Ameisen“, sondern an allen Tieren, besonders auch an Vögeln und Affen, sind hier niedergelegt. Der Verfasser stieß dabei auf wichtige Probleme, die das Gesellschaftsleben der Tiere, insbesondere der gesellig lebenden, von jeher bot. Wie stehen sie miteinander in Verbindung, wie verhalten sich Individuum und Ganzheit, ist die Ganzheit seinsgemäß oder nur durch finale Entsprungen begründet, geschieht die Verbindung rationell oder rein naturhaft und unbewußt? Der Verf. spricht darüber nur in bildhaften Ausdrücken; aber gewiß ist, daß die Einheit des Staates nicht die eines individuellen höheren Organismus ist — das ist ja augenscheinlich nicht der Fall — und daß ein vernünftiger gegenseitiger Verkehr der Einzelwesen ausgeschlossen ist.

Frank.

Dobzhansky, Th., Die genetischen Grundlagen der Artbildung. Übersetzt ins Deutsche von W. Lerche. gr. 8<sup>o</sup> (252 S., 22 Abb.) Jena 1939, Fischer. *M* 9.50; geb. *M* 11.—. — Das Grundproblem der Abstammungs- bzw. Entwicklungstheorie ist die Frage, wie können verschieden gestaltete Organismen durch Abstammung zusammenhängen. Abstammung vermittelt ja als konservierender, vererbender Vorgang Ähnlichkeit und artgemäße Gleichheit. Soll bei diesem Zusammenhang der Organismen eine erbliche artgemäße Verschiedenheit entstehen, sollen neue Arten sich bilden, so muß ein der Vererbung entgegenarbeitender Naturvorgang parallel einhergehen. Wo setzt nun dieser umbildende und in die Höhe treibende Naturvorgang ein: Am mehr oder weniger schon ausgebildeten Organismus, dem sog. Soma, oder an den Keimzellen? Diese Frage wird hier unter einem bestimmten Gesichtspunkt sehr gründlich untersucht. Das Buch wurde in den Vereinigten Staaten geschrieben; wir erwarten deshalb von vornherein, daß besonders die durch das Mikroskop uns erschlossenen und durch das Experiment nachgeprüften Veränderungen in den Erbträgern, den Genen und Chromosomen, behandelt werden (Mutationen). Auf diesem Gebiete haben die Amerikaner am meisten gearbeitet und gefunden. — Der Verf. sucht in diesen Veränderungen des Keimplasmas die bewirkende Ursache der Umwandlungen und Höherbildung (Typenbildung) der Organismen. Die Einflüsse, die an das Soma herantreten, erzwungene Anpassung an veränderte Lebensbedingungen, Auslese des Besseren, Iso-

lierung usw. sind unterstützende Faktoren bei der Artbildung, aber sie schaffen sie nicht. — Das Buch ist sehr klar und ausführlich, setzt aber eine gewisse Vertrautheit mit der Terminologie der mikroskopischen Zellforschung voraus. Wer diese hat, wird das Buch mit Genuß lesen. Die behandelten Fragen sind von recht aktueller Bedeutung, da sich die Neigung zeigt, den äußeren Faktoren, namentlich der Auslese, wieder mehr gestaltenden Einfluß zuzuschreiben. Frank.

Wetzel, Fr., Mensch, wer bist Du? Zeugnisse der Selbstoffenbarung des Geistes in der Natur. 4<sup>o</sup> (80 S., 34 Abb.) München-Solln 1940, Herold-Verlag. M 2.50. — Die Schrift setzt sich zusammen aus Beiträgen der Zeitschrift „Natur und Kultur“ und einigen zusätzlichen Abhandlungen über Einzelfragen, die gerade in unseren Tagen viel erörtert werden. Die Darstellung berücksichtigt im Sinne heutiger Fragestellungen weitgehend Bedeutung, Sein und Aufgabe des Einzelmenschen und seiner Rassezugehörigkeit. Alle Beiträge bewegen sich um die Frage nach der Stellung des Menschen in der nicht-menschlichen Umwelt, die er dem Geiste verdankt, und der menschlichen Umwelt gegenüber. Die Frage „Mensch, wer bist Du?“ fällt zusammen mit der nach seiner Herkunft und seinem historischen Werden. Ihre Beantwortung fällt also weiterhin zusammen mit der Auffassung, die man von der Abstammungs- und Entwicklungstheorie hat; denn unter diesen Schlagworten wird das Problem nach dem Wesen des Menschen erörtert. Die immer noch mehr oder weniger materialistisch beeinflusste Lehre von der Tierabstammung, auch des menschlichen Körpers, wird im allgemeinen abgelehnt, wenn diese Ablehnung auch nicht gerade thesenhaft formuliert und geprüft wird. Man vermißt aber ein systematisches näheres Eingehen auf eine andere positive Erklärung. Was über „Ursprung und Geschlecht“ im Zusammenhang mit der dunklen Frage nach der mythischen ursprünglichen Eingeschlechtigkeit gesagt wird, klingt vernünftig. Man wird überhaupt allen Mitarbeitern bezeugen können, daß sie mit Sachkenntnis und Ruhe ihre Ansichten darlegen, wenn man auch nicht mit allem einverstanden ist. Frank.

Nauck, E. Th., Das Problem der Menschwerdung I. gr. 8<sup>o</sup> (74 S. u. 9 Abb.) Freiburg 1940, Schulz. M 2.40. — Wie der Untertitel sagt, handelt es sich um die menschliche Stammesentwicklung, ein Thema, das in der Einleitung (5) auf die körperliche Menschwerdung eingeschränkt wird, da über die seelische „kaum Zufriedenstellendes mitzuteilen wäre“ und ... „die Unklarheiten betr. die Seelenentwicklung niemals endgültig beseitigt werden können“ (6). Man kann nicht sagen, daß diese klar vorgezeichnete Linie im weiteren Verlauf streng festgehalten werde, zumal im Abschnitt „Historisches zur Frage nach der Menschwerdung“ (12—26). Dort werden die tieferen Probleme der philosophischen Anthropologie wenig berührt. Von S. 27 an wird das eigentliche Thema der Schrift aufgenommen, „die Entwicklung der Einzelperson und das Menschwerdungsproblem“. Man findet hier in ähnlicher Weise wie bei Gehlen (Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 80—126), aber durch mehr Abbildungen erläutert, eine ausführliche Darlegung der Bolkschen Fötalisationstheorie (36—43), der Proterogenese Schindewolfs (45—50) und der Theorie Westenhöfers (50—55). Ein letzter Abschnitt (63—72) beschäftigt sich mit den neuerdings beobachteten Erscheinungen umwegiger Keimesentwicklung beim Menschen und einigen Tieren. Sie

sollen sich unschwer mit Bolks Anschauungen vereinigen lassen.  
Schmitz.

\* \* \*

Rohracher, H., Die elektrischen Vorgänge im menschlichen Gehirn: ZPsych 149 (1940) 210—281. — Schon Berger unterscheidet beim Gehirn zwei Arten von elektrischen Wellen als Alpha- und Betawellen; was allgemein angenommen wurde. R. gelang es, in eigenen Untersuchungen diese Vorgänge genauer zu fassen und über ihre Bedeutung begründete Vermutungen aufzustellen. Die Alphawellen haben bei allen Menschen dieselbe Frequenz, nämlich zwischen 8—12 Schwingungen in der Sekunde. Sie finden sich auch bei Tieren mit einer ähnlichen Frequenz. Sie sind besonders deutlich bei vollkommener körperlicher und geistiger Ruhe. Aber auch bei Unruhe und geistiger Tätigkeit fehlen sie nicht ganz, treten aber dann nur in ganz kleinen Gruppen von 1—3 Schwingungen auf, in Abständen von höchstens 10—14 Sekunden, weshalb sie von den Forschern oft gelegnet wurden. Die Betawellen sind sehr unregelmäßig; sie treten bei Sinnesreizen auf; besonders am Anfang, wenn diese die Aufmerksamkeit auf sich ziehen; sie sind von kleiner Amplitude, verschieden für verschiedene Rindengebiete (Kornmüller), werden stärker bei starker psychischer Aktivität. Es scheint nach allem, daß die raschen, beständig wechselnden Betawellen die Begleiter psychischer Vorgänge sind; dagegen haben die Alphawellen eine wichtige Rolle für das Leben der Ganglienzellen. Nach der Ansicht des Verf. gehören dazu die Ernährungsvorgänge zur Erhaltung des Lebens der Zelle und für die Aufnahme der Stoffe, die durch Ernährung verbraucht werden. Aus dieser Hypothese lassen sich ihre verschiedenen Eigenschaften gut erklären. Fröbes.

Finkenstädt, E., Die Sehgröße. Eine Untersuchung der eidetisch unterbauten Wahrnehmungslehre: ZPsych 148 (1940) 205 bis 264. — Nach dem Emmertschen Gesetz vergrößert sich die Sehgröße eines Nachbildes proportional zur Entfernung, in die es projiziert wird. Wie schon länger bekannt ist, nähert sich die Sehgröße der sog. Anschauungsbilder diesem Gesetz und zwar um so mehr, je stärker die eidetische Begabung ist. Diese Regel wird hier eingehend bestimmt. Nur ist die Darstellung der Methode der Versuche nicht klar genug, vielleicht, weil der Verf. sie als genügend bekannt voraussetzt. In Zahlen steigen bei stärkster eidetischer Veranlagung die Sehgrößen beim Übergang von 100 bis 300 cm Entfernung von 15,2 auf 29,2 cm; bei ganz schwacher Veranlagung nur von 12,8 auf 16,3. Bei Nicht-Eidetischen vom Typus  $J_1$  (nach Jaensch) von 11,2 auf 13,8; beim Typus  $J_2$  besteht sogar ein schwaches Abfallen von 10,0 auf 9,8. — Weiter nimmt bei wachsender Kompliziertheit des Objektes die Vergrößerung ab. Ebenso werden weitere Gesetzmäßigkeiten abgeleitet. Man nimmt an, daß die eidetische Anlage in frühester Kindheit so stark ist, daß die Verschiedenheit der Vorstellungen und Wahrnehmungen sich erst aus ihr entwickelt. Doch ist beizufügen, daß der  $J_3$ -typus sofort durch Vererbung das Endprodukt dieser Entwicklung besitzt. Fröbes.

Kleint, H., Versuche über die Wahrnehmung (Fortsetzung und Schluß): ZPsych 148 (1940) 145—204 u. 149 (1940) 31—82. — In der Erklärung des Tiefensehens bevorzugt Hering bekanntlich die physiologische Erklärung, nämlich aus der Quersparation; da-

gegen zeigt Helmholtz, daß häufig gegen diese Regel verfahren wird. K. sammelt im 1. Artikel eine große Menge Fälle, die der Erklärung durch Querdisparation widersprechen, wie sie vielfach schon die Lehrbücher vorbringen. So sehen die Schielenden mit disparaten Netzhautstellen; es gibt selbst bei Einäugigen Doppelbilder; man kann plastisch sehen bei erheblicher Divergenz der Augen. Es gibt Spaltung selbst von Nachbildern. Auf die positive Erklärung läßt sich die Arbeit gewöhnlich nicht ein; was zu bedauern ist. — Betrachtet man eine stirnparallele ebene Fläche, so läßt sich zu jedem gereizten Netzhautpunkt des einen Auges nicht bloß ein korrespondierender, sondern auch ein disparater des anderen Auges finden, wonach einzelne Punkte der Fläche vorspringend erscheinen müßten. Das stimmt nicht zum klaren Eindruck der ebenen Fläche. Nach K. sind disparat nicht die Punkte, sondern die gesamten Netzhautbilder von ausgeprägten Gestalteigenschaften, wenn sie in hohem Maße ähnlich sind. — Der Hauptwert des Aufsatzes liegt in der Fülle der einschlägigen Tatsachen; dagegen wird die genauere Abgrenzung der Theorien und ihre Erklärung aus den Bedingungen meist nicht gegeben. — Der 2. Artikel behandelt allgemeiner die Bedingungen der Orientierung, daß z. B. Richtungen und Bewegungen kleinerer Objekte regelmäßig auf die Richtungen und Bewegungen des Gesamtfeldes bezogen werden. Andere allgemeine Eigenschaften der Wahrnehmungen sind Fremdheit und Unwirklichkeit, Veränderungen der Körpergröße und Schwere. Beim Schwindel wird neben der Wahrnehmungsstörung auch der Denkschwindel erwähnt, der bei sehr raschem Wechsel von Fragen und Aufgaben eintreten kann. Unter den Bedingungen der Wahrnehmung spielt nach Ansicht des Verf. auch der Tonus eine große Rolle. Fröbes.

Mansfeld, Fr., Die Verdunklung und die Blinden: ArchGsmt-Psych 107 (1940) 411—436. — Hier schildert in äußerst interessanter Weise ein blindgeborener Blindenlehrer die Sinneswahrnehmungen der Blinden, die bei der Orientierung im Raum von Bedeutung sind. Als höchst bedeutungsvoll erscheint ihm der Schall. Schon der Stoffschall läßt durch Beklopfen den Stoff des Objektes unterscheiden, ob Holz, Eisen, Ziegel, Wolle, Papier; bei Übung außerdem auch Größe, Gestalt, gegenseitige Lagerung. Das Ohr stellt sich durch Körper- und Kopfbewegungen scharf auf die Schallquellen ein; das erlaubt dem Blinden, auf etwas zuzugehen oder von ihm wegzugehen. Je nach der Art des Bodens ist die Klangfarbe verschieden; Schnee verschluckt den Schall; Nebel dämpft ihn; Wolken verbessern ihn als Schalldeckel. M. unterscheidet die Urschälle, die Mitschälle und die Rückschälle. Die Urschälle gehen vom Schallerreger aus, wie Wasserrauschen, Tierstimmen; wenn sie sich bewegen, entstehen die Hörlinien. Beim Mitschall schwingt ein vom Schall getöffener Körper mit; der Rückschall wird durch Schallspiegelung an einem Objekt bewirkt. Die Urschälle sind die stärksten, sie sind die Feldmeßzeichen. So sind beim Bach seine Wasserfälle die Richtpunkte, denen man entlang geht. Die Richtlatte besteht da aus der Aufschlagstelle des Stockes und den Auftrittspunkten der Absätze. Diese Linie muß man mit den Richtpunkten des Baches parallel halten, wenn man ihm entlang geht. Denselben Dienst leisten die hintereinander fahrenden Fuhrwerke. Die Mitschälle geben die Dingumrisse an, die durch die Mitschälle ausgefüllt werden. Das ermöglicht ein rechtzeitiges Ausweichen. Auch scharf ausgeprägte Gehsteigränder

melden sich hierdurch. Wenn man an eine Ecke der Straße kommt, steigt der Schrittschall schnell. Das warnt den Blinden vor dem kommenden Gehsteig, daß er nicht über seinen Rand stolpert. — Diese interessanten Beschreibungen eröffnen eine neue Welt.

Fröbes.

Wolf, H., Die Entstehung der Wiedererkennungstäuschungen: ZPsych 149 (1940) 306—320. — Es wird hier zunächst eine Reihe von gegebenen Erklärungen dieser Täuschungen aufgeführt und besprochen. W. bevorzugt die Erklärung, daß von einem vorliegenden Objekt nacheinander eine Reihe Wahrnehmungen ausgehen, die schnell dunkel bewußt werden, etwa weil sie in starker Zerstreuung aufgefaßt waren. Dann hat man in den späteren Stadien der Wahrnehmung ein Bewußtsein, das schon einmal erlebt zu haben; ohne zu durchschauen, daß es nichts ganz Neues ist, sondern grade eben schon wahrgenommen, aber sofort vergessen war. W. weist auf frühere Experimente hin, wo die Glieder von gebotenen Silbenreihen daraufhin zu beurteilen waren, ob sie neu oder bekannt seien. Da erschien nicht selten eine Silbe zunächst als neu, später und zwar irrigerweise als bekannt. Die hier gebotene Haupterklärung wurde übrigens schon vor Jahren von Lindworsky auf Grund eines eigenen Erlebnisses gegeben, was Titchener anerkannte (vgl. mein Lehrbuch der experimentellen Psychologie II<sup>3</sup>, 161).

Fröbes.

Hennig, R., Inventarium eines abnormen Datengedächtnisses: ZPsych 49 (1940) 83—126. — H. untersucht hier sein eigenes Gedächtnis für Daten der Welt- und Kulturgeschichte oder Lebensdaten aus dem Kreis seiner Bekannten. Um sie erstmalig zu lernen, muß er sein Diagramm für Jahreszahlen und Kalenderdaten aufmerksam wecken. Später genügt das Auftauchen des Ereignisses (wann war die Übergabe Sedans im deutsch-französischen Krieg?). Dann taucht von selbst sofort das Diagramm auf, das die Daten liefert. Hier wird untersucht, wie viele solcher Daten in seinem Gedächtnis bleibend ruhen, die sofort geweckt werden können. Die über ein Jahr dauernde Untersuchung stellte fest: im Durchschnitt können jedem Tagesdatum 21 geschichtliche Ereignisse zugeordnet werden, die auf dieses Datum fallen. Wird also eines dieser Ereignisse genannt, so taucht sofort das zugehörige Datum mit Jahreszahl auf. Wird dagegen das Datum genannt, so weckt es zunächst bloß in einem Drittel der Fälle das zugehörige Ereignis. Die Gesamtzahl dieser historischen Erinnerungen waren bei ihm 7800. Wenn er dazu die Ereignisse aus dem eigenen Leben fügt, so kommen dazu noch weitere 5890 Daten; zusammen also etwa 13700 Daten. Im übrigen ist sein sonstiges Gedächtnis nur durchschnittlich.

Fröbes.

Révész, G., Die Sprache. In: Proceedings d. Nederlandsche Akademie van Wetenschappen 43 (1940) Nr. 8 (12 S.) — Ders., Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tier-sprache. Ebd. 43 (1940) Nr. 9 u. 10; 44 (1941) Nr. 1 (zus. 34 S.). — Der Artikel über die Sprache behandelt summarisch gedrängt die Haupteigenschaften der Sprache mit besonderer Betonung ihres Denkcharakters. Darüber, ob der Ursprung der Sprache ein unlösbares Problem sei, werden die Ansichten freilich auseinander gehen. R. hofft, die eingehenderen Begründungen in einer folgenden Studie zu bringen, worauf man gespannt sein wird. — Sehr viel eingehender ist die zweite Arbeit. U. a. wird die Tatsache untersucht, daß Tiere lernen können, auf gewisse Worte eines



Menschen hin die passende Handlung folgen zu lassen, und mit Recht aus dem sinnlichen Leben erklärt. Der Verf. stützt sich auf wochenlange Beobachtungen, die er darüber ausführen ließ. Die Laute der sog. autochthonen Tiersprache haben keine symbolische Bedeutung. Das Tier hat nur ein vererbtes starres Ausdrucksmittel, es lernt nicht seine Ausdruckszeichen aus der Umgebung. Die 32 „Wörter“, die Yerkes und Learned bei 2 Schimpansen feststellten, bezogen sich auf eigene Gefühle, wie Hunger, Angst, Schmerz, sind auch eindeutig an diese gebunden. Die Lock- und Warnrufe betrachtet R. als Triebäußerungen, ohne kundgebende Absicht, die von den anderen Tieren mit der biologisch zweckmäßigen Reaktion beantwortet werden. Es kommt freilich vor, daß Haustiere bestimmte Menschen um etwas bitten, wie ihnen die Tür zu öffnen, bis man nachgibt. Hier hat man spontane, individuell erworbene Verhaltensweisen, die an bestimmte Personen gerichtet sind. Solche Fälle erklären die gewöhnlichen Beispiele, die einer Tiersprache zugeschrieben werden. Anzuerkennen ist aber nur eine kommunikative Kontakt- und Aufforderungsfunktion. Fröbes.

Heynig, O., Zur Psychologie quantitativ bestimmter Vornahmehandlungen: ArchGsmtPsych 107 (1940) 1—34. — Die vorliegende Arbeit besteht aus Willensexperimenten nach dem Vorbild von Rohracher. Die Versuchsperson hat zunächst 40 Probenzüge am Ergographen auszuführen; dann bestimmt sie selbst willkürlich, welche weitere Zahl von Zügen sie ausführen wolle, etwa bis zur Grenze der eigenen Leistungsfähigkeit, bei freiem Rhythmus. Nachher ist dann eine psychologische Beschreibung des ganzen Willenserlebnisses zu geben. Danach wird der Willensablauf als Ganzes erlebt, das Ziel hält ihn zusammen. Besonders wird bei wachsender Anstrengung die Vornahme zum Kern des Erlebens; die Spannung breitet sich dann immer mehr über den ganzen Körper aus. Wenn die Kräfte verbraucht sind, folgt Aufgeben; wenn es gut geht, erlebt man das Gefühl der Befriedigung. Beim Willenskampf macht man sich etwa Mut, benutzt vielleicht die Rhythmisierung; bei starkem Willen tritt dieser Kampf mehr zurück. — In einer anderen Versuchsreihe ist zunächst eine Hantel mit seitwärts gestrecktem Arm 30 Sekunden in der Schwebe zu halten. Darauf wird der Arm gesenkt und die Versuchsperson wählt frei eine weitere Zeit für eine sofort folgende Streckung. Auch hier wird der wachsende Widerstand durch stärkeren Willenseinsatz überwunden. Gewöhnlich trat nach 30—40 Sekunden ein erster Totpunkt ein; man rafft sich dann zusammen. Bei größer werdender Last folgt die Verkrampfung, die den ganzen Körper erfaßt. Wesentlich ist dem Gesamtverlauf die Zielgerichtetheit und die Ablendung von Fremdem. Fröbes.

Dirks, H., Lebenskraft und Charakter (Die Lehre von der praktischen Menschenkenntnis I/2). 8<sup>o</sup> (105 S., Anhang mit Bildern und Schriftproben der geschilderten Fälle.) Berlin 1940, Bernard u. Graefe. M 4.— Die Schrift, herausgegeben von der Inspektion für Eignungsuntersuchungen im O. K. H., will keine psychologische Theorie bieten, sondern nur eine beschränkte Anzahl von Einzelbeispielen nach Klassen ordnen. Die untersuchte Vitalität bedeutet Lebenskraft in psychologischem Sinn, das ständige Sichentfalten, Wachsen. In einem Schema (22) werden die verschiedenen Stärken von Vitalität mit ebensolchen von Willenskraft und von Antrieben kombiniert und ihre Benennungen in der Sprache angegeben. So kommt starke Vitalität vor bei starker Willenskraft, bei

Lebenstüchtigen, aber auch bei mehr Passiven (also schwachen Antrieben); ferner bei schwacher Willenskraft bei haltlosen Robusten, oder auch bei schwachen Antrieben bei den haltlosen Robusten usw. Die Hauptleistung der Arbeit ist die Untersuchung von Bewerbern für die Offizierslaufbahn zwischen 18—22 Jahren, nach den Methoden der Wehrmachtpsychologie (von Simoneit). Die gebotenen Fälle enthalten überwiegend Vital schwache mit vielen Unterordnungen anderer Züge, wie die Willensbestimmten, mit geistigem Niveau, die sozial Schwierigen, die Resignierenden, endlich die Versager. Ihnen werden einige Fälle von Vitalstarken gegenübergestellt, ebenso mit genauerer Analyse. — Die gewonnenen Befunde sind außerordentlich reich an Einzeldaten. Mit den Vitalstarken sind etwa solche gemeint, die sich zwanglos durchsetzen und behaupten; dabei mögen das Willensleben, die inneren Antriebe vielleicht schwächer entwickelt sein, ebenso das Geistige; der Platz für aktive Betätigung ist der Bereich des Lebenspraktischen. Der Blick des Vitalstarken ist nicht nach innen, sondern nach außen gerichtet. Aus dem gesteigerten Lebensgefühl folgt ein gesundes Selbstvertrauen. — Ob die Einführung des Begriffes der Lebensstärke ein Fortschritt für die psychologische Charakterlehre ist, ist mir nicht klar geworden. Vielleicht würde das Lesen anderer Schriften dieser Schule hier weiter helfen. Einstweilen hat ja die Psychologie keinen Mangel an anerkannten Charakterteilungen, die in den letzten Jahrzehnten ausgebildet wurden, wie die von Jung, Kretschmer, Jaensch u. a. Fröbes.

Röser, F., Kind und Gemeinschaft. Experimentell-psychologische Untersuchungen zur sozialen Entwicklung des Kindes. gr. 8<sup>o</sup> (VII u. 302 S.) Würzburg-Aumühle 1940, Tritsch. M 9.— Die Untersuchung, die sich an Erzieher richtet, fragt: Wie entwickelt sich das Kind zur Gemeinschaft? Kap. 1 sucht nach der besten Methodik. Hier werden Tests geboten nach der Methode der zu ergänzenden Geschichten; z. B.: Ein armes Kind hat keine Schuhe; es ist bitter kalt; es kommt zu einer Hausfrau. Wie geht dann die Geschichte weiter? Die verwendete Hauptstaffel enthält 21 Tests; eine Nebenstaffel wiederholt diese Testsituationen in der Familie; eine zweite Nebenstaffel von 7 Tests klärt die sozialen Beziehungen von Armut und Reichtum auf. Geprüft wurden 300 Schulkinder von 8—13 Jahren aus zwei Volksschulen von Köln; ferner 40 Hilfsschulkinder; dann zwanzig 5—7jährige aus Volksschule oder Kindergarten. — Kap. 2 untersucht das soziale Verhalten und die Gesellungsformen der Hilfsschulkinder. R. findet bei 7-jährigen anfangs eine Tendenz des ängstlichen Aneinanderdrängens. Später suchen sich die Kinder in ihren Leistungen zu übertreffen; schließlich hat man die kindliche Gemeinschaft: man sucht mit einander auszukommen. Besonders das Spiel wird eingehend untersucht nach seinen Motiven. Viele Beispiele werden hier wörtlich erzählt. — Das große Kap. 3 schildert nunmehr die soziale Erlebniswelt der 8—13-jährigen. Die Themata der Testgeschichten sind beispielsweise: Hilfe für frierende und hungernde (wie die vorher genannte Geschichte). Ebenso wird geprüft die Hilfsverpflichtung gegenüber dem Schwachen; die Unfallhilfe; die Hilfe bei einem Jungen, der sein Geld verloren hat, womit er etwas kaufen sollte; das Gehen auf zu dünnes Eis; das Eintreten für einen unschuldig Bestraften; die kameradschaftliche Opferbereitschaft. Der Prozentsatz der positiven und negativen Leistungen verändert sich mit dem Alter. — Kap. 4 gibt die soziale Ent-

wicklung vom 1. bis zum 14. Jahr. Hier werden die gewonnenen Ergebnisse in die einzelne kindliche Persönlichkeit verfolgt. Für die ersten 5 Jahre fehlen die Tests. Da hält man sich an die Literatur über die psychologische Entwicklung des Kindes. Vom 6. Jahr an hat man die Staffelergebnisse neben der sonstigen Literatur, z. B. von Kroh. — Kap. 5 beschreibt eine Reihe sozialer Charaktere, unter den Titeln: die Sanfte; die Häßliche; die Hübsche; die Führerin ... der Dicke; der Stotterer; der Berechnende; der Starke. — Das Schlußkap. 6 endlich untersucht den Sinn der sozialen Entwicklung; es werden die Leitlinien der Entwicklung nach der psychologischen Literatur aufgesucht. So die Theorie der sozialen Instinkte, wie die Lehre der Gesinnungen bei McDougall; die Rolle der Intelligenz bei Spranger; die neueren Charakterteilungen bei Jaensch, Kretschmer, Pfahler usw. In dieser Darstellung und Bewertung wird die Psychologie nicht überall derselben Ansicht sein. Das darf aber nicht abhalten, den Wert der gewaltigen Arbeit anzuerkennen, die mit neuen Mitteln die Kenntnis der sozialen Entwicklung des Kindes erheblich gefördert hat.

Fröbes.

Roth, H., Psychologie der Jugendgruppe (In: Die Lehre von der praktischen Menschenkenntnis, Teil 4, Bd. 1). gr. 8<sup>o</sup> (184 S.) Berlin 1938, Bernard u. Graefe. *M* 4.50; geb. *M* 6.50. — Diese Untersuchung verfolgt das Ziel, „den Typus Jugendgruppe, seine formale Gesetzmäßigkeit und seine idealtypische Wesensstruktur an Beispielen dieses Gemeinschaftslebens zu ermitteln und zusammenschauend aufzubauen“. Nach historischen Vorbemerkungen über den Werdegang von Jugendbewegung (bestimmter Prägung) zur Staatsjugend erstreben die drei Hauptteile der Arbeit (B—D) die „psychologische Klärung der empirischen Lebenszusammenhänge der Gruppe“ (21—98), die „phänomenologische Deutung ihres Wesens“ (99—127) und die pädagogische Wertung ihrer erzieherischen Kräfte“ (129—179). Besonders seien hier die psychologischen Analysen (Teil B) hervorgehoben. Unter den „Antrieben zur Vergemeinschaftung“ in der eigenrechtlichen Lebensform tritt neben irrational-persönlichem Bindungsbedürfnis mehr und mehr die Blickrichtung auf zu verwirklichende Werte im Volksganzen hervor. Dem entspricht die Entwicklungs- und Schichtungsfolge von „vitaler Sympathie“ über Freundschaft zur Kameradschafts-Hingabe, bei der bewußtere Zielsteckungen, Zukunftsbilder, Wertmaßstäbe hervortreten, Hingabe- und Gestaltungswillen ineins wirken. Kräftespannungen zwischen Führungs- und Eigenwille, Masse und Elite, Exklusivität und Expansivität, Masse und Sekte usw. verlangen Kräftebindung in der rechten Kräfteordnung. In dem vielen, „was die Gruppe tut“, den „Inhalten ihrer Lebensgestaltung“, in Wanderung, Spiel und Gruppenkultur im Gruppenheim, wird in steigendem Maß der Wille zur „ganzheitlichen Lebensgestaltung“ im Rahmen des Volksganzen aufscheinend. Die gleiche Tendenz hebt der zweite Hauptteil (C) hervor, nachdem er zunächst eine negative Auseinandersetzung mit vorhandenen Erklärungstheorien für das Sein und Werden der Gruppen (Erklärungen aus Anti-Schul-Protest, aus psychobiogenetischem Grundgesetz, aus homosexueller Grundhaltung) gebracht hat. Der letzte Teil (D) behandelt die Gruppe als Naturform der Erziehung („das Leben der Gruppe wird nicht veranstaltet, um zu erziehen, sondern erzieht, weil es echtes, pulsierendes, kämpfendes, wertendes Leben ist, wenn auch auf junglichem Niveau“ 146). Daran anschlie-

Bend werden die erzieherischen Kräfte der Gruppe als „Selbsterziehungsversuch der Jugend“ und als „Stätte nationalpolitischer Erziehung“ besprochen. Willwoll.

Lenz, Fr., Erbpsychologische Gruppenuntersuchungen nach integrationstypologischer Methode. ZPsych 148 (1940) 287—360. — Die Arbeit steht auf dem Boden der Integrationstypenlehre von Jaensch. Zunächst werden die üblichen Tests dieser Typen ausführlich beschrieben, wie die Versuche mit der Spirale, dem persönlichen Tempo, dem Tremometer, dem Dynamographen, dem Rorschachtest usw. Die so unterschiedenen Typen werden mit denen von Kretschmer und Pfahler verglichen. Ein Hauptthema betrifft die Gesetze der Vererbung. Die Erbpsychologie muß nach G. H. Fischer statt des einzelnen Merkmals vielmehr die Dispositionen untersuchen, den Aufbau der Persönlichkeit, den Typus. So hatte schon Zilian den verschiedenen Übereinstimmungsgrad zwischen eineiigen Zwillingen (EZ) im Gegensatz zu den zweieiigen (ZZ) festgestellt. Für die Persönlichkeitsmerkmale fand er bei EZ 86% Übereinstimmung, bei ZZ nur 11%. Ebenso fand v. Verschuer, daß die Erbgleichen von den Eindrücken sehr ähnliche Erinnerungen behalten. Auch nach L. ist die Konkordanz der EZ weit größer als die der ZZ. Bei Untersuchung von 90 Familien fand er: Wenn die Eltern gleiche Struktur haben, kehrt diese bei den Kindern in der Regel wieder; bei Eltern verschiedener Struktur folgen 70% der Kinder der labileren. Es folgen eingehende Angaben über den sozialen Charakter der Jaenschschen Typen. Am meisten sozial sind  $J_2$  und  $J_3$ , weniger tief  $J_1$ ; S ist egozentrisch,  $S_1$  immer unzuverlässig,  $S_2$  ist sehr sozial, aber nicht spontan (wie  $J_1$ ) oder aus moralischer Verpflichtung (wie  $J_3$ ), sondern aus rationaler Überlegung, aus Zweckmäßigkeit. Wie immer bei Jaensch, bleibt hier dunkel, inwiefern zwischen rationaler Überlegung und der nicht näher definierten moralischen Verpflichtung ein Gegensatz bestehe. — Der Hauptwert der Arbeit liegt in der eingehenden Beschreibung der Jaensch-typen. Fröbes.

## 5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre. Pädagogik.

Ritschl, O., Ethologie des sozialen und persönlichen Menschenlebens. 2 Bde.: 1. Das Ethos des praktischen Idealismus und der pflichtgebundenen Sittlichkeit. 2. Die das lebendige Ethos bewirkenden dynamischen und die es gestaltenden geistigen Kräfte des Menschen (Theol. Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- u. Geistesgesch. 11). gr. 8<sup>o</sup> (356 u. 257 S.) Halle 1939—40, Akademischer Verlag. M 11.20 u. M 8.60. — R. schrieb nach der Entpflichtung von der Professur zwischen seinem 70. und 80. Lebensjahr die beiden vorliegenden Bände über Fragen des sittlichen Lebens. Im großen und ganzen behandeln die einzelnen Themen den Stoff, den die katholischen Handbücher für Ethik und Aszetik in ihrem ersten allgemeinen Teil zu bringen pflegen: Das Wesen des sittlichen Wollens, Ideale und Tugenden, Pflicht und Sittlichkeit, die Ordnung zwischen den dynamischen Trieben und den geistigen Motiven, Willensfreiheit, Gewissen. Der Verf. will keine normative Ethik schreiben, sondern seine beiden Bände sollen „eine Art von Naturgeschichte des sittlichen Werdens und Lebens“ bieten. Darum auch der Name „Etho-logie“: eine Wissenschaft über das

menschliche Ethos, die den Zweck verfolgt, die lebendigen Kräfte psychologisch zu erfassen, welche die sozialen und individuellen Erscheinungen des sittlichen Lebens innerhalb der Menschheit hervorrufen. — Die Durchführung legt Wert darauf, zu zeigen, wie der lebendige Wille nicht nur auf die geistigen Ziele und Motive angewiesen ist, sondern die ständige Quelle seiner Lebendigkeit in den dynamischen Kräften einer gesunden Triebwelt und starker Gefühle hat. Von diesem Ansatz her wird Kant abgelehnt, der den sittlich guten Willen nur an die Pflicht binden wollte und auf diesem Wege schließlich zu der Folgerung kam, neben der gesetzlichen Gebundenheit an ein Sollen könne als eigentlich sittliches Phänomen das gesetzesfreie Streben nach Idealen nicht angesehen werden. Die Gegenthese wird von R. so nachdrücklich vertreten, daß nun andererseits in der Auswertung seiner Gedanken der Begriff der Willensfreiheit zu schillern beginnt. Der Verfasser ist Determinist, im Hinblick auf die Verwurzelung des menschlichen Wollens in seinen kausalen und finalen Gründen. Aber es wird nicht deutlich, ob dadurch mehr abgelehnt werden soll als jener unhaltbare Indeterminismus, der jeden Einfluß auf den Willensentschluß durch dynamische oder geistige Kräfte leugnet. Die Frage, die nicht klar gestellt ist und darum auch nicht entschieden werden kann, ist diese: sind Triebe und Motive nur die notwendige Voraussetzung für das Wollen oder geht der Willensentschluß mit naturgesetzlicher Notwendigkeit aus ihnen so hervor, daß er dem stärkeren Zug oder Drang jeweils widerstandslos verfällt? — In den häufigen Hinweisen auf den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Gemeinschaft zeigt R. ferner die Richtigkeit eines weiteren Grundsatzes aus der Vorrede: Alle persönliche Sittlichkeit vermag allein in der Wechselwirkung der einzelnen Menschen mit der mannigfach gegliederten menschlichen Gemeinschaft zu entstehen, sich zu entwickeln und mehr oder weniger zu reifen. In dem Kap. über das Wesen des sittlichen Wollens schließt R. daraus, das Gemeinwohl sei oberster Endzweck der Sittlichkeit. Nun erfaßt ohne Zweifel der Dienst an der Gemeinschaft die meisten und im Rahmen des innerweltlichen Lebens sogar die vornehmsten sittlichen Leistungen. Aber es liegt doch eine Verwechslung zwischen dieser zentralen Aufgabe und dem Wesen der Sittlichkeit schlechthin vor, wenn der Dienst an der Gemeinschaft geradezu zur Sittennorm erhoben wird (95; vgl. auch 74). Sittlichkeit ist zwar ein totaler Begriff, der die Tat des Menschen ins *Ganze* einordnet und aufs *Letzte* bezieht. Aber das Letzte ist nicht irgendein innerweltliches Gut, sondern Gott selbst, und das Ganze ist nichts anderes als die innere Ordnung zwischen all den verschiedenen Lebenswerten des Menschen, wodurch einem jeden zugeteilt wird, was ihm gebührt: Gott und der Welt, dem Leib und der Seele, dem Ich und der Gemeinschaft. Bolkovac.

Otto, R., Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte (Samml. gemeinverständl. Vortr. u. Schriften a. d. Gebiet d. Theol. u. Religionsgesch. 187). Mit einem Nachwort hrsg. v. Th. Siegfried. gr. 8° (40 S.) Tübingen 1940, Mohr. M 1.50. — Das Heft enthält die letzte Arbeit R. Ottos, über der er am 7. März 1937 starb. Trotz ihrer Unfertigkeit dankt man dem Herausgeber für die Veröffentlichung und die gute Herausstellung ihres Zusammenhangs mit dem Gesamtschaffen O.s, vor allem mit seiner religiösen Ethik. Das Gespräch setzt sich vor allem mit den drei von N. Hart-

mann in seiner „Ethik“ aufgestellten Antinomien zwischen autonomer Ethik und Religion auseinander. In der ersten (zwischen Diesseitstendenz der Ethik und Jenseitstendenz der Religion) wird darauf hingewiesen, wie einerseits die Jenseitstendenz der Religion die Wertung des Diesseits als eigenständigen Wertgebildes aus Gottes Hand nicht ausschließt, andererseits jede Diesseitigkeit existenziell der Sphäre des Heiligen gegenüber offen bleibt. In der zweiten (Erlösung, Gnade, Vergebung als religiöse Werte, gegen die eine Ethik protestiert) weist O. mit Recht auf das bei Hartmann verkürzte Ethos des Verzeihens hin. Eine personale Religion muß Schuld als Verletzung einer Person auffassen, die nur durch Verzeihung, aber auch immer durch sie entsühnt werden kann. In der dritten Antinomie (autonome und autoritative Ethik) wird die Entspannung in der Richtung der Identität von Gesetz und Willen bei Gott einerseits und in der Gottebenbildlichkeit der religiös-sittlichen Person andererseits gesucht: im Logos als Schöpfungsprinzip der Welt. Hirschmann.

Wittmann, M., In Sachen der Wertethik: PhJb 54 (1941) 159—185. — Der Verf. äußert sich zu Hessens Kritik seiner Wertethik (vgl. Schol 16 [1941] 93—95) in der Kölnischen Volkszeitung (1940, Nr. 353); Hessen erkennt die Einordnung der Wertethik in die Linie des Kritizismus nicht an, sondern will sie mit dem Platonismus zusammenstellen. W. will demgegenüber eine kurze Zusammenfassung und Ergänzung zu den zwei Fragen geben: Verhältnis der Wertethik zum Kritizismus und zum Platonismus. Trotz der Ablehnung Kantischer Thesen bleibt die Wertethik im Schatten Kants. So bei Scheler in seinem Pflichtbegriff (Inhaltlosigkeit, Uneinsichtigkeit, Gegensatz zur Neigung, negativ-einschränkender Charakter), im Apriorismus, der auf die Kantische Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, Erfahrung und Ideenwelt zurückweist trotz der Verwandlung in einen emotionalen Apriorismus, in der Trennung von Wert und Sein, endlich in der Ablehnung der Zweck- und Gütermoral, in der nur unvollkommenen Trennung vom Formalismus und der Annäherung an einen Subjektivismus. Auch Hartmann übernimmt den Apriorismus, nur nennt er sein System Platonismus, und meint überdies, daß die Trennung von Sein und Wert bereits dem Altertum und Mittelalter geläufig sei. Aber Plato kennt weder eine wertfreie Wirklichkeit, noch reine Werte. Ideen und Dinge verhalten sich nicht wie Wert und Sein, sondern wie Wesenheit und Erscheinung. Auch die aristotelisch-scholastische Wesenheit kann nicht als Vorbild der Ideenwelt Hartmanns gelten. Die Kantische Tradition wird in der Wertethik auch in der Autonomielehre weitergeführt, die konsequent das göttliche Gebot nicht bloß zurückdrängt, sondern das Gesetz Gottes ganz ausschaltet. Das Kantische Pflichtethos ist allerdings vor dem Angriff Nietzsches zusammengebrochen. Endlich haben die Begründer der Wertethik ihre geschichtliche Stellung anders aufgefaßt als Hessen: Nicht Plato, sondern Kant übt bewußt einen maßgebenden Einfluß aus, so bei Scheler und so auch noch bei Hartmann. Schuster.

Rohner, A., O. P., Die Gewissensfreiheit (Freiburger Universitätsreden, Neue Folge 1). 8<sup>o</sup> (64 S.) Freiburg (Schweiz) 1940, Universitätsbuchhandlung. M 1.80. — R. entwickelt die aus der scholastischen Ethik sich ergebende Auffassung von Gewissensfreiheit (= wahre sittliche Freiheit) gegenüber der modernen Auffassung, wonach Gewissensfreiheit mit absoluter sittlicher Auto-

nomie gleichzusetzen ist. Gegen jeden Moralpositivismus wird die Stimme des Gewissens als die Stimme des Geistes im Menschen dargetan; gegen den Idealismus wird gezeigt, daß jeder rein immanente Erklärungsversuch dieser Geistesstimme scheitert, daß sie vielmehr als Stimme Gottes sich kundgibt. Die hierfür vorgebrachten Beweise wären einer eingehenderen Durchführung fähig; so werden z. B. nicht alle mit der Form des Beweises einverstanden sein, daß der Wahrheitsgehalt der idealen Wertordnung von einem außer- und übermenschlichen Denker ausgedacht ist (49).

Naumann.

\* \* \*

Larenz, K., Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie seit 1935: Forschungen und Fortschritte 16 (1940) 313—316, 329—333. — In dankenswerter Weise führt diese Übersicht die Darstellung der deutschen Rechts- und Staatsphilosophie, die L. in seinem Buche „Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart“ (2. Aufl. Berlin 1935) für die Zeit vom Beginn des Jahrhunderts bis Anfang 1935 gegeben hat, bis zum letzten Jahre weiter. Der Bericht faßt die neuerschiedenen Arbeiten in zwei Teilen zusammen. Unter den *systematischen* Werken setzen die einen schon früher hervorgetretene Richtungen fort. Neben der an den deutschen Idealismus (Hegel) anknüpfenden Rechtsphilosophie, repräsentiert hauptsächlich durch J. Binders „System der Rechtsphilosophie“ 1937, wird vor allem K. Petrascheks „System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts“ 1938 als Vertreter der Naturrechtslehre genannt. L. hebt als besonders bemerkenswert Petrascheks Unterscheidung eines „statischen“ und eines „dynamischen“ Naturrechts hervor. Das „statische“ soll die unveränderlichen, für alle Zeiten und Völker geltenden Rechtsgrundsätze umfassen, die inhaltlich naturgemäß sehr allgemein, aber als letzte Grundlage allen Rechts höchst bedeutsam sind; das „dynamische“ Naturrecht fügt dazu ein veränderliches und konkreteres Element, das bedingt ist durch die natürliche Eigenart, Gesittungsstufe und historische Situation eines Volkes und allgemein durch den sittlich-kulturellen Fortschritt des menschlichen Gemeinschaftslebens. L. sieht darin eine Modifizierung des (traditionell katholischen) Naturrechtsbegriffes. Eher müßte man wohl sagen, daß diese Unterscheidung ein wichtiges Moment hervorhebt, das diesem Naturrechtsbegriff eigen ist, wenn es auch nicht immer deutlich genug erkannt wurde. Zum Beweis dafür, daß mit der Unterscheidung Petrascheks nicht etwas der genannten traditionellen Lehre gänzlich Unbekanntes eingeführt ist, sei ein Satz M. Pribillas zitiert (StimmZeit 120 [1931] 248), der sich dafür in einer besonderen Frage des Ehrechts auf „Andeutungen“ bei Augustinus und Thomas beruft: „Das Naturrecht ist, soweit nicht seine obersten, allgemeinen Grundsätze in Frage stehen, keine starre, unabänderliche Formel, sondern berücksichtigt seinem Wesen nach auch die Entwicklungs- und Kulturstufen der Menschen und der Menschheit.“ — Eine zweite Gruppe systematischer Arbeiten der letzten Jahre sucht einen neuen Ansatz rechtsphilosophischen Denkens; L. sieht ihn in der anthropologischen Fragestellung. Diese Versuche, die in K. Schillings staatsphilosophischen Büchern, in E. Kriecks „Völkisch-politischer Anthropologie“ und H. H. Dietzes „Naturrecht der Gegenwart“ vorliegen, hält L. noch für wenig befriedigend. — Der zweite Teil des Berichtes faßt *methodische*

und *geschichtliche* Arbeiten dieser Jahre zusammen. Besonders hingewiesen sei auf die Interpretation, die L. dem C. Schmittschen Begriff des „konkreten Ordnungsdenkens“ gibt. Hartmann.

zu Dohna, A. Graf, Kernprobleme der Rechtsphilosophie (Philos. Unters. 8). gr. 8<sup>o</sup> (96 S.) Berlin 1940, Limbach. M 5.— Diese Rechtsphilosophie ist eine Überraschung. Man erwartet heute keinen Widerspruch, wenn man den Neukantianismus in Deutschland als eine in die Geschichte eingegangene Erscheinung bezeichnet. Für die Rechtsphilosophie im besonderen hat K. Larenz zu Beginn seines Berichts über „die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie seit 1935“ (vgl. die vorangehende Besprechung) gerade festgestellt: „Der Positivismus und der Neukantianismus gehören in der deutschen Rechtsphilosophie nunmehr bereits der Vergangenheit an.“ Nun zeigt dieses Buch, daß ein erfahrener und angesehener Rechtslehrer eben den unveränderten Neukantianismus „nach seiner innersten Neigung und aus seinem eigensten Bedürfnis“ (11) als seine Philosophie erwählt und im betonten Gegensatz zu der an Hegel sich anschließenden Rechtsphilosophie (die er als *die* andere Möglichkeit heutiger Rechtsphilosophie betrachtet) ein Bekenntnis zur kritischen Philosophie ablegt, „die in jüngster Zeit Rudolf Stammler für die Rechtswissenschaft fruchtbar gemacht hat“ (12). Bis auf kleine Abweichungen ist die vortragene Lehre ihren Grundideen nach mit Stammlers Rechtsphilosophie identisch. Allgemeine philosophische Aussagen berufen sich auf Windelband, Rickert und Riehl. — Die Philosophie, deren Großtat (durch Kant!) es war, das metaphysische Gewand abzustreifen, ist „nichts anderes, als die Besinnung auf den Inhalt unserer Vorstellungen“ (6); die Wissenschaft erforscht die Dinge, die Philosophie aber den Verstand, der die Dinge begreifen will, heißt es mit Riehl (12). Durch das Ganze geht „überall der gleiche Gegensatz, der sich in den Antithesen: Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert, Kausalität und Telos, Natur und Zweck, Wahrnehmen und Wollen, Geschehen und Bewirken, explikativer und normativer Methode, Realität und Idealität ausdrückt“ (20). Die Rechtsphilosophie sucht allgemeingültige Erkenntnisse. Nun ist aber aller Stoff unvermeidlich begrenzt und wechselnd. Also sind die philosophischen Ergebnisse notwendig rein formal. Es gibt darum auch keine „stofflich ausgefüllten Einzelziele“, denen „Gerechtigkeit als unwandelbare Eigenschaft zukäme“ (71). Echt neukantianisch wird Platos Idee der Gerechtigkeit als „Idee“, das heißt als eine den empirischen Stoff ordnende Methode interpretiert. — Mit Stammler lehnt D. das Naturrecht ab. Befremdlich ist, daß die von katholischen Philosophen vertretene Naturrechtslehre als gradlinige Weiterführung des rationalistischen Naturrechts angesehen wird. — Im Bereiche des Problems der Verantwortlichkeit vertritt D. den Determinismus. Die Frage löst sich für ihn folgerichtig schließlich dadurch, daß er den fundamentalen Unterschied zwischen sittlicher Bewertung und der Schätzung sonstiger persönlicher Qualitäten leugnet. Daß das schöne Mädchen umworben wird, „dieweil das häßliche an der Mauer stehen bleibt“, birgt dieselbe Gerechtigkeit in sich, nach der dem Guten und dem Bösen vergolten wird (86). Der Verf. will bei Kant in die Schule gegangen sein (11). Was würde Kant zu solchen Jüngern sagen! — Am Ende der Einleitung ist ausgesprochen, daß die Ausführungen des Buches notwendigermaßen den enttäuschen werden, der von der Rechtsphilosophie eine Stellungnahme zu den großen



inhaltlichen Problemen des sozialen Lebens erwartet. Es ist anzunehmen, daß heute sehr viele in einer Rechtsphilosophie mehr als formale Ergebnisse suchen.

Hartmann.

von Leers, J., Deutsche Rechtsgeschichte und deutsches Rechtsdenken. 8<sup>o</sup> (179 S.) Berlin 1939, Deutscher Rechtsverlag. M 2.10. — Dieser Leitfaden der deutschen Rechtsgeschichte geht aus vom Gedanken von Blut und Rasse und will auch die politische Bedeutung der Rechtseinrichtungen überall hervorheben, endlich die Wirkung günstiger und besonders schädlicher Entwicklungen des deutschen Rechts anzeigen. Der Inhalt ist sehr reich. Privatrecht und Staatsrecht, Verfassung, Strafrecht und Prozeßwesen, Ständeordnung, Lage und Stellung des Bauern usw. findet Berücksichtigung. Der geschichtliche Überblick reicht vom indogermanischen Urvolk bis zur nationalsozialistischen Gesetzgebung. Bei der Beurteilung des Christentums fehlt es an sachlicher Unvoreingenommenheit, an Verständnis für die christlichen Lehren und gründlicher Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen. Sonst käme es nicht zu Behauptungen wie etwa der folgenden: „Für die Kirche war menschliches Edeltum aus guter Art ein ‚heidnischer‘ Begriff“ (43).

Schuster.

\* \* \*

Coulmas, P., Die Arbeit in Antike und Gegenwart: BIDPh 14 (1940) 22—33. — C. unterscheidet in der Geistesgeschichte die zwei Typen des Schauenden, Kontemplativen und des Talmenschen oder Gestalters, um daran den Gestaltwandel der Arbeit in alter und neuer Zeit zu erläutern. In der Antike war Arbeit körperliche Arbeit und ein Übel; bei Fichte vorwiegend geistige Arbeit, aber ein Gut; bei den Sozialisten zuletzt wieder körperliche Arbeit und dennoch ein Gut. Erst nach dem Sieg über die Faulheit konnte die Synthese in unserem tätigen Jahrhundert heraufkommen, die in jeder Arbeit einen Wert sieht. Wichtig ist bei der Wertung der Arbeit die veränderte soziale Situation. Die Intelligenz — früher identisch mit Aristokratie — ist ins Bürgertum herabgestiegen; sie muß neuerdings für ihr Brot sorgen und schätzt folglich ihre Tätigkeit hoch. Platons Verachtung der Arbeit hat die Sklaverei zur Voraussetzung. Die Platonische Ideenschau und Kontemplation hat nichts mit geistiger Gestaltung zu tun. Fichte dagegen ist der Nichtaristokrat, der homo novus, der Plebejer; er stammt aus einem armen sächsischen Leinwebergeschlecht und muß sich über lange Zeiten hinweg sein Brot durch ein demütigendes und aufreibendes Hauslehrerdasein verdienen. So empfindet er in durchaus moderner Weise die Arbeit als ein dringendes Problem. — Man vermißt ein Verständnis für die christliche Wertung der Arbeit.

Schuster.

Wagner, Dr., Vom Adel deutscher Arbeit. Die Befreiung deutschen Wesens. 8<sup>o</sup> (31 S.) Halle 1939, Niemeyer. M 1.30. — Das Schriftchen enthält zwei Reden. Die 2., kürzere Ansprache handelt von der Befreiung des deutschen Wesens von undeutschen Überfremdungen. Ausführlicher versucht die 1. Rede den Arbeitsbegriff und die Arbeitshaltung der Gegenwart herauszustellen. Arbeit ist ein Zentralwert des gegenwärtigen Lebens. Sie ist zum Dienst am Ganzen geworden, zur Pflicht, zur Ordnungsgröße. Sie allein adelt und soll in soldatischer Haltung übernommen werden. Diese Haltung steht gegen die materialistische Entseelung der Arbeit durch den Marxismus und gegen die christliche Haltung,

die nach W. die Arbeit nur als Fluch, Qual und Buße kennt. — Demgegenüber ist auf den Arbeitsbefehl am Anfang der Menschengeschichte zu verweisen: Macht euch die Erde untertan; ebenso für die katholische Haltung auf die Lehre von der Wertigkeit des Innerweltlichen, von der Aufgabe und Zuständigkeit der Zweitursachen und auf die Pflichtenlehre der katholischen Moral, für die protestantische Haltung auf die enge Verbindung zwischen bestimmten protestantischen Lehren und der Entwicklung des modernen Arbeitsbegriffs, für beide zusammen auf die Leistungen der Geschichte.

Delp.

Keulemans, Th., O. Carm., Het Gildewezen. Opkomst, Bloei en Verval. 8<sup>o</sup> (105 S.) Haag 1941, Leopold. Fl 1.—. — Der durch sein großes Werk „Maatschappijleer“ (vgl. Schol 14 [1939] 107 f.) bekannte Verf. schenkt uns in dieser Schrift eine für weitere Kreise bestimmte Darstellung der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung. Der Untertitel gibt die Einteilung der Schrift an (Entstehung, Blüte und Verfall des Zunftwesens). K. schließt sich der Ansicht derer an, die zwischen den Collegia der römischen und den Gildoniae der karolingischen Zeit einerseits und den mittelalterlichen Gilden oder Zünften andererseits einen Zusammenhang annehmen. Hier wäre freilich größere Klarheit erwünscht. Auch das Verhältnis zwischen Zunft und Bruderschaft bleibt ungeklärt. Hatten beide dieselbe Leitung oder standen sie selbständig nebeneinander? Da der Bruderschaft die so wichtige Aufgabe zufiel, den religiösen und sozialen Geist zu pflegen, sind diese Fragen wohl von Bedeutung. Die beiden letzten Kap. zeichnen sich durch Übersichtlichkeit aus. Der Verf. arbeitet klar das viele Gute der Zunftordnung heraus, aber auch die Gefahren der Erstarrung und des Gruppenegoismus, die ja auch tatsächlich schließlich zum Niedergang der Zünfte führten. Mit Recht weist der Verf. darauf hin, daß die Zünfte nicht das ganze mittelalterliche Leben umfaßten, selbst nicht innerhalb der Stadtmauern. In diesem Zusammenhang hätte er noch die jahrhundertlangen Streitigkeiten erwähnen können, die in den großen flandrischen Städten zwischen den Handwerkszünften mit ihren städtischen Interessen und den Kaufherren mit ihren internationalen Handelsbeziehungen bestanden.

Mulder.

Mieder, E., Die Betriebsgemeinschaft und ihre Verwirklichung. Die sozialen Aufgaben des Unternehmens. 8<sup>o</sup> (149 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. M 4.—. — Die Schrift erwächst sowohl aus der theoretischen Kenntnis der Geschichte, der Probleme und Gesetze der Wirtschaft als auch aus der praktischen Erfahrung an den Orten des wirtschaftlichen Geschehens. Der 1. Teil (Der Betrieb als soziales Gebilde) schildert, ausgehend von der vorindividualistischen patriarchalischen Betriebsordnung, die Zerstörung dieser Ordnung durch Entwicklung und Freiheitstrieb und stellt die sie ablösende versocialisierte und entpersönlichte Arbeitswelt unter der Geltung des „reinen“ Unternehmens und der Klassenkampfidologie dar. Schließlich finden die gegenwärtige Ordnung und ihre Versuche einer Synthese zwischen wirtschaftlicher Notwendigkeit, volklich-staatlicher Ordnungsganzheit und menschenwürdiger Daseinsmöglichkeit des arbeitenden Menschen eine gute Zeichnung. Der 2. Teil behandelt die Wege zur „Betriebsgemeinschaft“ in den Kapiteln: Weckung und Förderung der Arbeitsfreude (mit klugen Ausführungen über Arbeitszeit, Urlaub, Lohn), Erziehung der Gefolgschaft zum Verständnis der Lebensgesetze und Notwendigkeiten

des betrieblichen Lebens, Maßnahmen des Betriebes zur Hebung des Lebensniveaus, Heranbildung des Nachwuchses, Betrieb als Weg zur Volksgemeinschaft. — Das Buch bietet viele in praktischer Erfahrung gewonnene Vorschläge und ist von der Idee getragen, bei aller Wahrung des Wirtschaftlichen doch den wirtschaftlichen Menschen in die Mitte zu stellen und dadurch die reine Macht und reine Rechenhaftigkeit des Wirtschaftslebens zu überwinden. Delp.

Freyer, H., Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts. 8<sup>o</sup> (149 S.) Leipzig 1939, Engelmann. M 5.60. — Die Studie des bekannten Soziologen, die ihren Inhalt nur dem Leser öffnet, der eine gute Kenntnis sowohl der Philosophie wie der Wirtschaftslehre und Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrh. mitbringt, kann für sich mit Recht in Anspruch nehmen, daß sich ihre Neuherausgabe heute vielleicht noch spannender liest als die 1. Ausgabe 1922. In 10 Kapiteln werden die wirtschaftlichen Tatsachen und Bestrebungen zu dem jeweiligen philosophischen Denken in Beziehung gebracht, es zeigt sich eine gegenseitige Abhängigkeit und Beeinflussung der beiden Lebensbereiche. Das Ergebnis liegt in folgenden Erkenntnissen: 1. Am Anfang des modernen wirtschaftlichen Lebens steht eine religiöse Wertung und Bindung des Lebens und seiner Leistungen. 2. Das wirtschaftliche Leben ebenso wie das Denken lösen sich von ihrem religiösen Mutterboden, finden ihre eigenen Ordnungen und Gesetze, verselbständigen diese und wandeln sie nach all ihren Möglichkeiten ab. 3. Es bestehen viel engere Beziehungen zwischen dem geistigen und wirtschaftlichen Leben einer Zeit, als man gemeinhin annimmt. 4. Insbesondere setzt jedes wirtschaftliche System eine bestimmte Sicht des Weltganzen und namentlich des Menschen voraus und ist nur aus diesen Haltungen zu begreifen. Die Kap. Romantische Nationalökonomie, Philosophie der Arbeit, des Elends, des Proletariats, des Manchestertums sind gute Belege dafür. 5. Durch die Loslösung von einer tragenden Gesamtordnung wurde die Wirtschaft aus einer dienenden Leistung eine herrschende Macht. Nur durch eine oft versuchte Rückbindung in eine Gesamtordnung (vgl. die Kap. „Technik und Seele“, „Überwindung des kapitalistischen Menschen“) kann diese Verkehrung überwunden werden. 6. F. sieht als Aufgabe des 20. Jahrh., diese Ordnung wiederherzustellen durch eine echte Lehre vom Politischen und eine Einbeziehung der Wirtschaft als dienendes Glied in die politische Rechts- und Machtordnung. — Man muß wohl noch weitergehen und eine Rückbindung vollziehen in den Gesamtkosmos der Werte, der auch den religiösen Hintergrund wiederfindet, aus dem das wirtschaftliche und denkerische Geschehen des 19. Jahrh. sich löste, da ja gerade diese Emanzipation alle Entwicklungsstufen in ihre Einseitigkeiten verführte, dagegen eine Rückführung dem wirtschaftlichen und politischen Leben seine Eigengesetze läßt und den wirtschaftlichen und politischen Menschen von innen bindet. — S. 10 werden die Hypothesen Max Webers etwas zu unbesehen übernommen, S. 11 f. wird die Haltung des katholischen Menschen zur Welt und ihren Aufgaben zu einseitig dargestellt. Es geht dem Katholiken gar nicht nur um das Sammeln von „Verdiensten“, es muß ihm genau so ursprünglich um die rechte, sachgemäße Ordnung und Leistung der Wirklichkeit gehen. Delp.

Hugelmann, K., Volk und Staat im Wandel deutschen Schicksals (Vollslehre und Nationalitätenrecht in Gesch. u. Gegenwart I 1). gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 256 S.) Essen 1941, Essener Verlagsanstalt. M 7.—; geb. M 9.80. — H. will die schwierigen, umstrittenen Fragen von Volk, Staat, ihrem gegenseitigen Verhältnis, Nationalitätenproblem und Reich, im Sinne der völkischen Weltanschauung zur Darstellung bringen und so der Staatswissenschaft zu einem neuen Durchdenken ihrer Grundlagen verhelfen. Dabei wird immer auch Rücksicht genommen auf die Geschichte und die Schicksale des deutschen Volkes. Das Wesen des Volkes wird bestimmt nach den Merkmalen, die Herodot angegeben hat: Gleichheit des Blutes, der Sprache, Gemeinsamkeit der Götterverehrung, Gleichartigkeit der Sitten. Die christlich-metaphysische Deutung des Volkes nach H. Eibl beschließt den ersten Teil. Bei der Aufhellung des Staatsbegriffs wird u. a. auch die scholastische Lehre gewürdigt. H. meint, es sei ein Unterschied, ob man dem Staat den Zweck zuschreibt, einen Wert durch seine *Wirksamkeit* zu verwirklichen oder ob man annimmt, daß er diesen Wert schon durch sein *Dasein* verwirklicht, daß sein Wesen diesen Wert darstellt. Richtig verstanden, lassen sich aber diese beiden Gesichtspunkte nicht voneinander trennen. Nicht behandelt wird die wichtige Frage nach dem Verhältnis des bonum commune zum Wohl der Einzelnen und die Soziallehre der katholischen Kirche. Ausführlich kommt das Nationalitäten- und Minderheitenrecht zur Sprache. Der Abschnitt über die Begegnung von Christentum und deutschem Volk ist ruhig und sachlich gehalten. Dem Verf. ist es bedeutsam, daß das deutsche Volk in seiner Geburtsstunde religiös geeint war.

Schuster.

Restrepo, F., S. J., Corporativismo. kl. 8<sup>o</sup> (94 S.) Bogotá 1939, Revista Javeriana. — R. faßt die Ansprachen zusammen, die er anlässlich eines Staatsaktes in Buga (Kolumbien) und anlässlich seiner Aufnahme in die Academia Colombiana de Jurisprudencia über die Frage des „Korporativismus“ hielt. Zugefügt ist ein abschließendes neues Kap. zur gleichen Frage. Der Verf. verfügt über ein gediegenes geschichtliches und soziologisches Wissen, so daß sowohl die Ausführungen über korporative Erscheinungen im öffentlichen Leben der Vergangenheit wie seine Untersuchungen über korporative Versuche und Ansätze im gegenwärtigen staatlichen und wirtschaftlichen Leben der verschiedenen Länder Interesse verdienen. Die praktischen Vorschläge sind natürlich hauptsächlich auf die Heimat Kolumbien abgestimmt. Damit ist auch begründet, daß die portugiesische Verwirklichung eines modernen korporativen Staates besondere Beachtung findet.

Delp.

Leibbrandt, G., Bolschewismus und Abendland. Idee und Geschichte eines Kampfes gegen Europa. 8<sup>o</sup> (156 S.) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. M 3.20. — Das Buch enthält wertvolle Ausführungen über die Entstehung des russischen Geistes. Für die Deutung des Bolschewismus selbst und seiner Beziehung zum Maurer-, Juden- und Christentum sind hauptsächlich H. St. Chamberlain, die nationalsozialistischen Schulungsbriefe und andere Parteischriften maßgebend. — Die Bezeichnung Jakobiner (34) hat mit Jakob von Molay nichts zu tun. Auf das S. 26 über die Reue Gesagte und Ähnliches wird man sich nicht stützen. Anerkennenswert ist der außerordentliche Ernst, mit dem hier der Bolschewismus behandelt wird. Doch wird die ihm entgegengestellte Weltanschauung kaum

sichtbar. Sie dürfte einer eigenen, positiven Darstellung vorbehalten sein.

Gemmel.

\* \* \*

Hoffmann, H., Bernard Overberg. Sein Leben und sein Wirken in Zeit und Überzeit (Gestalten des christl. Abendlandes 5). 8<sup>o</sup> (308 S.) München 1940, Kösel-Pustet. M 6.80. — Overberg verdient es, unter die Gestalten des christlichen Abendlandes aufgenommen zu werden. Das Buch ist ein würdiges Denkmal des frommen, ganz aus den Kräften der Übernatur lebenden Mannes, der sich vom dunklen Hintergrund der Aufklärungszeit leuchtend abhebt. Von selbstloser Liebe zu den Kindern und jungen Menschen beseelt, entnimmt er aufgeschlossen und mit gesunder Kritik der Vor- und Mitwelt wertvolles pädagogisches Gut, um es dann zu geschlossener katholischer Erziehungsweisheit zu formen. Die treffend gewählten Auszüge aus seinen Werken vermitteln einen tiefen Einblick in diese begnadete Erzieherseele, die nicht nur für die Religionspädagogik, sondern auch für Erziehung und Unterricht im allgemeinen von stärkster Wirkung war. Der Schlußabschnitt stellt geschickt die Bedeutung Overbergs für unsere Zeit heraus und weist sein pädagogisches Werk als Ausfluß seines gottgeformten Menschentums nach. Das gut geschriebene und ausgestattete Buch wünscht man in den Händen aller katholischen Erzieher.

Schröteler.

Scholz, K., Fröbels Erziehungslehre. Ihre philosophischen Voraussetzungen und ihre Ergebnisse für die Auffassung des Spiels (Heidelberger Abhandl. z. Philos. u. ihrer Gesch. 31). gr. 8<sup>o</sup> (101 S.) Tübingen 1940, Mohr. M 6.—. — Diese klar geschriebene Dissertation stellt sich die nicht leichte Aufgabe, die philosophischen Voraussetzungen der Erziehungslehre Fröbels herauszustellen und in ihrer Bedeutung für die Auffassung des Spiels aufzuweisen. Diese Aufgabe ist deshalb schwierig, weil Fröbel weder eine gründliche philosophische Ausbildung genossen noch seine philosophischen Gedanken zusammenhängend dargestellt hat. Sorgsam geht daher die Verfasserin den Ansatzpunkten des Fröbelschen Philosophierens in der Pädagogik und Philosophie seiner Zeit nach und sucht die Zusammenhänge mit Fichte, Schelling, Krause — dieser hatte unter den Philosophen den stärksten Einfluß —, Schleiermacher und Novalis auf. Von den Pädagogen wird nur Pestalozzi behandelt. Sodann werden die philosophischen Grundlagen der Erziehungslehre (Wesen und Bestimmung des Menschen, Ziel und Gang der Erziehung) sowie das Spiel in seiner Bedeutung für die Erziehung behandelt. Den Schluß bildet eine kurze Betrachtung über Fröbel und die Gegenwart. Die Arbeit ist im wesentlichen berichtend, nur selten nimmt Sch. kritisch Stellung. Vor allem hätte man eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Fröbelschen Spieltheorie gewünscht. Sie wird nur mit Schillers und Maria Montessoris Auffassung verglichen.

Schröteler.