

nicht zu überwinden, da sie infolge ihres naturalistischen Schuld-begriffs in dem Widerspruch stecken bleibt, kriminalpolitisch die Strafzumessung durch das Täterprinzip, dagegen die Strafvoraussetzung durch das Tatprinzip bestimmt sein zu lassen. Auch die Nachfolger Lists, die Symptomatiker und Charakterologen kommen aus diesem Widerspruch nicht heraus. Soll überhaupt Täterstrafe sein, so muß sie als Sühne für Täterschuld erscheinen.

Der 2. Teil gibt zunächst eine Übersicht über die Fälle, die im geltenden Recht als Erscheinungen des Täterstrafrechts aufzufassen sind: Ansätze bei Rückfallsdelikten und gewerbs- und gewohnheitsmäßig begangenen Verbrechen, Paragraph 51 Abs. II, Paragraph 20a, Paragraph 181a, Paragraph 361. Nur scheinbar ist die Täterstrafe bei Versuch, im Jugendgerichtsgesetz, bei politischen Delikten. — Die bisherigen Theorien ihrer Rechtfertigung von E. Wolf, Freisier, Dahm, Schaffstein, Mezger gelangen trotz wertvoller Ansätze nicht zu einer volltragbaren Lösung. Der Lösungsversuch des Verf. ist: Strafbar ist der Täter, der für sein So-sein gestraft wird, insofern als er seinen Hang, schlecht zu sein, Macht über sich gewinnen ließ, obwohl er anders konnte. Gleichgültig ist, ob dieser Gesinnungszersplitterung langsam oder in jähem Abfall erfolgte. »Nicht in verkehrter Lebensführung, wohl aber in verkehrter Lebensentscheidung liegt das Wesen der Täterschuld.« »Und hierfür wird er gestraft.« Die Tat ist nicht bloßes Symptom dieses Zerfalls, sondern seine Vollendung in der äußeren Welt, in der er strafrechtlich faßbar wird.

Prinzipiell wird man diese Lösung für geeignet finden, sowohl den Forderungen der Gerechtigkeit wie dem Wortlaut des Gesetzes gerecht zu werden. — Ob das gewerbsmäßig begangene Verbrechen hierher zu rechnen ist, kann man mit Gallas, Tatstrafe und Täterstrafe, besonders im Kriegsstrafrecht (Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 60 [1941] 375 Anm. 2) bezweifeln. — Die Behauptung der Freiheit des Schuldigen als einer dem kausalen Denken widersprechenden, aber staatsnotwendigen »Fiktion« läßt theoretisch unbefriedigt und erscheint als Residuum einer im Grunde skeptischen Rechtsphilosophie, die weder den Naturalismus Lists ganz überwindet, noch den Unterschied zwischen dem Begriff der Strafe als Sühne und der Strafe als staatsnotwendiger Präventivmaßnahme restlos durchzuhalten vermag. Auch die Bemerkungen des Verf. in der »Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft« 60 (1941) 417 f. ändern diesen Sachverhalt nicht entscheidend.

J. Hirschmann S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Rauschenberger, W., Parmenides und Heraklit (Sonderdruck aus dem 28. Jahrb. der Schopenhauer-Ges.). 8^o (17 S.) Heidelberg 1941, Winter. — »Das Entscheidende und für beide Richtungen Charakteristische« (1) ist nach R. noch nicht ausgesprochen worden; hier soll das versucht werden. Beide kreisen um dasselbe Problem und gehen von einer gemeinsamen Voraussetzung aus, nämlich der Unvereinbarkeit von Werden und Sein; sie unterscheiden sich durch ihre entgegengesetzten Ergebnisse. Dabei ist Parmenides der typisch griechische Denker; das statisch Logische mit dem Grundsatz der Identität und des Widerspruchs gleicht sich die Wirklichkeit ohne jeden Vorbehalt an. Heraklit hingegen erkennt den Satz des Widerspruchs

lediglich als Denknorm an; in der Wirklichkeit gibt es keine absoluten Gegensätze, weil alles fließt, alles in alles übergeht und so durch und durch relativ ist; demnach ist die Welt nicht rein logisch geartet, und Heraklit hat als erster das Alogische an ihr entdeckt. Diese grundlegenden Feststellungen werden durch Ausblicke in die Geschichte der Philosophie weiter beleuchtet. — Die Schrift stellt also wohl im wesentlichen die bisherigen Forschungsergebnisse kurz zusammen. Zur weiteren Klärung der Fragen müsste man beachten, dass Parmenides und Heraklit das Widerspruchsprinzip ganz anders verstehen als etwa Aristoteles. Nach seiner Formulierung ist es durchaus nicht »mit dem Begriff des Seins unvereinbar«, dass wir »demselben Ding jetzt die eine, unmittelbar darauf die entgegengesetzte Eigenschaft« (9) zuschreiben. Deshalb hebt die Tatsache des Werdens die Geltung dieses Satzes für die Wirklichkeit in keiner Weise auf (vgl. hierzu Schol 16 [1941] 166). Lotz.

Stroisch, Fr., Über die weltanschaulichen Grundlagen der Gerechtigkeit-Idee bei Platon. Eine rechts- und staatsphilosophische Untersuchung. 8^o (VI u. 62 S.) Leipzig 1940, Meiner. M 3.60. — Ausgehend von der Notwendigkeit, die platonische Gerechtigkeitsidee aus ihren weltanschaulichen Voraussetzungen zu verstehen, untersucht die Arbeit ihre Entwicklung in Timäus, Politeia und Nomoi. Das Ergebnis stellt die Grundidee platonischer Rechts- und Staatsphilosophie als »Kombination der Denkform des kosmologischen Monismus mit einem nur sekundär bedeutsamen Dualismus« heraus. — So richtig die Notwendigkeit gesehen und betont wird, Platon aus seiner Weltanschauung heraus zu verstehen und diese Weltanschauung nicht einseitig dualistisch zu deuten, so bleibt die Arbeit in vielem doch bei der Behauptung stehen und macht sich die Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Thesen etwas leicht. Die Demiurgie des Timaeus schließt keineswegs den radikalsten Dualismus innerhalb der Schöpfung notwendig aus, abgesehen von dem in der Arbeit nicht beachteten Dualismus von Welt schöpfer und Welt. Die aristotelische Staatslehre erscheint uns bei der Behandlung der Freiheitsproblematik auf wirkliche Schwächen der platonischen Staatsauffassung hinzuweisen, nicht, wie der Verf. meint, selbst solche zu enthalten. Die starke Bezugnahme auf die Gegenwart ist für die Arbeit weder sachlich noch methodisch allzu fördernd gewesen. Will der Verf. wirklich leugnen, daß Pol 459 stark utopische Züge trägt? Hirschmann.

Hartmann, N., Aristoteles und das Problem des Begriffs (Abhdg. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1939. Phil.-hist. Kl. 5). Lex. 8^o (32 S.) Berlin 1939, de Gruyter. M 2.—. — Seit Hegel ist immer wieder die Ansicht geäußert worden, Aristoteles habe den Begriff zum Formprinzip aller Dinge gemacht. H. zeigt, daß diese Auffassung schon deshalb unhaltbar ist, weil dem Stagiriten ein reflexes Wissen um den Begriff als eigenständiges logisches Gebilde neben Schluß und Urteil noch fehlt. Gewiß hat er, an Sokrates und Platon anknüpfend, die Methoden, die tatsächlich der Begriffsbildung dienen, namentlich die Definition, scharf herausgearbeitet; trotzdem hatte er noch keinen ausdrücklichen Begriff vom Begriff als Denkinhalt. Gattung und Art sind ihm Seinsinhalte, ebenso die Kategorien. Die Definition selber hat die Form des Urteils; durch sie wird nicht ein Begriff umgrenzt, sondern die Sache selbst. Der ὅρος (terminus) ist zunächst das äußere Zeichen. Der Grund dafür, daß der Begriff als solcher nicht hervortritt, ist das starke Überwiegen des Interesses für das Seiende selber; selbst der Schluß wird als Aufzeigen eines Seinsverhältnisses aufgefaßt. Umgekehrt beruht die Selbstverständlichkeit, mit der die neueren Aus-

leger die aristotelischen Ausdrücke ($\gammaένος, εἶδος, καθόλου$ usw.) für den »Begriff« in Anspruch nehmen, auf dem zeitbedingten Vorurteil, das Allgemeine könne eben nichts anderes als Begriff sein. H. geht weiter auf die Frage ein, wie und wann es denn zum reflexen Wissen um den Begriff gekommen sei. Die $\kappaωιή \acute{\epsilon}ννοια$ und die $\piρόληψις$ der Stoiker treffen das Wesentliche des Begriffs nicht. Das logische Gebilde des Begriffs, das in der griechischen Philosophie gewiß unausgesprochen mitgemeint war, tritt vielmehr zuerst bei den römischen Übersetzern deutlicher hervor. Der Begriff der »notio« bei Cicero ist zwar noch reichlich unklar. Boethius mit seiner »conceptio animi« kommt der Sache näher, wenn auch der Denkkakt noch im Vordergrund steht. Vor allem die Spätscholastik (Ockham), meint H., habe den Begriff »conceptus« klar herausgearbeitet. In der neueren Philosophie sei der Begriff als logisches Gebilde zunächst wieder in den Hintergrund getreten, um dann bei Kant und Hegel um so einseitiger hervorzutreten. Erst auf dem Umweg über die Kritik der psychologistischen Logik sei ein haltbares Bild der logischen Sphäre wiedergewonnen worden. — Diese Andeutungen weisen auf ein bisher wenig beachtetes ideengeschichtliches Problem hin, das eine nähere Untersuchung verdiene. Eine ergänzende Weiterführung der besprochenen Aristoteles-texte wäre die Behandlung der Stelle, an die die scholastische Unterscheidung der »duplex operatio intellectus« vorzüglich anknüpfte: De anima 3,6, wo die $\tauών \acute{\alpha}διαγέτων νόησις$ dem Urteil als $\acute{\sigma}ύνθεσις νοημάτων$ gegenübergestellt wird; gerade dieser letzte Ausdruck scheint doch ein Verständnis für das Urteil als begriffliches Gebilde und damit auch für den Begriff als $\nuόημα$ zu zeigen. de Vries.

Zimara, C., S. M. B. Die Lehre des hl. Augustinus über die sogenannten Zulassungen Gottes: DivTh (Fr) 19 (1941) 268—294. — Die Augustinischen Ausdrücke *permittere*, *sinere* oder auch *pati* für Gottes Verhalten zum Übel, zu Versuchung und Sünde sollen eine einheitliche gestatten. Die Texte mit der Wiedergabe von Zulassung werden nach läßt. Das ist gewiß eine dankbare Arbeit. *Permittere* heißt oft erlauben, genauere Sinndeutung finden, die Augustinus selber noch vermissen Möglichkeit in chronologischer Ordnung gebracht von De ordine bis zu den sermones. Im allgemeinen gibt Augustin die Antwort: Gott hindert zwar die Sünde nicht, aber er straft sie. Kraft seiner Allmacht kann er auch das Übel zum Guten wenden. Die vorhergesehenen Sünden können Gott nicht an der Erschaffung des Menschen hindern. Dabei will Augustin die Unergründlichkeit Gottes nicht leugnen. Seine Antworten auf die Fragen des Warum sind mehr apologetisch: die Übel brauchen nicht gegen die christlichen Überzeugungen von Gottes Wesen und Eigenschaften zu sprechen. Für die Übel vertritt der Heilige eine Art Alleinwirksamkeit des Geschöpfes, es bedeutet also *permittere* soviel wie zulassen. — Man würde noch eine zusammenfassende Würdigung wünschen, vor allem mit Rücksicht auf unsere heutigen Probleme, die nicht so sehr das Warum so großer Übel im allgemeinen betreffen, sondern u. a. die Grundfrage: wie können wir einsichtig machen, daß Gott für die Sünde nicht verantwortlich gemacht werden darf, auch nicht bloß auf Grund eines voluntarism in causa? Schuster.

* * *

Sciaccia, M. F., La filosofia italiana. 8^o (VIII u. 150 S.) Mailand 1941, Bocca. L 12.— Das Buch will den Begriff der »italienischen Philosophie« klären und verteidigen, den Sc. in der 23-bändigen, unter seiner Leitung erscheinenden Geschichte der italienischen Philosophie zugrunde legt. Der 1. Bd. dieses Sammelwerkes behandelt den hl. An-

selm, und noch 5 weitere Bände sollen der mittelalterlichen Scholastik gewidmet sein. Diese Stoffverteilung widerspricht der im italienischen Idealismus herrschenden Auffassung, nach der eine eigentlich »italienische« Philosophie erst mit der Renaissance ihren Anfang nimmt, während die Scholastik wegen ihres christlichen Universalismus jeder völkischen Eigenart entbehre. Nach Spaventa und Gentile wäre die italienische Philosophie durch einen die Transzendenz Gottes leugnenden Idealismus gekennzeichnet; die Philosophie der Renaissance sehen sie als Wegbereitung für den deutschen Idealismus, die des Risorgimento (Rosmini, Gioberti) als dessen Weiterführung, ihre eigene als dessen Vollendung. Carabellese will der italienischen Philosophie eine größere Selbständigkeit wahren; gegenüber dem deutschen Subjektivismus kennzeichnet er die italienische Philosophie als objektiven Idealismus. Beiden Auffassungen stellt Sc. seine eigene entgegen: Die sich seit der Scholastik in der Renaissance (sogar bei G. Bruno), in den folgenden Jahrhunderten bis Vico und im Risorgimento durchhaltende Linie ist die einer christlichen, wenn auch nicht immer kirchlichen Philosophie, in der die Transzendenz Gottes, die Geistigkeit der menschlichen Seele und ihre überweltliche Bestimmung im Mittelpunkt stehen; diese christliche Einstellung der Philosophie zu hüten, ist die Aufgabe Italiens gegenüber der übrigen europäischen Philosophie, die viel mehr in Gefahr ist, die christliche Linie aufzugeben. Es ist klar, daß unter diesen Voraussetzungen der an Hegel anknüpfende Idealismus als Abfall von der großen nationalen Überlieferung gewertet wird. — Sicherlich kommt die Auffassung Sc.s der Wahrheit näher als das verzeichnete Geschichtsbild Gentiles. Aber man kann doch fragen, ob nicht auch Sc. seiner These zuliebe den geschichtlichen Tatsachen zuweilen einige Gewalt antut; so dürfte etwa der Gegensatz zwischen Scholastik und Renaissance doch bedeutender sein als Sc. zugeben möchte. Die grundsätzlichere Frage ist die: Kann die völkische Eigenart einer Philosophie überhaupt so stark inhaltlich festgelegt werden, wie sowohl Sc. als seine Gegner es wollen? Wird sich nicht die völkische Besonderheit zunächst mehr im Formalen, im eigentümlichen Denkstil usw. kundtun? Jedenfalls müssen wir es ablehnen, wenn die deutsche Philosophie als pantheistisch gekennzeichnet wird; der deutsche Idealismus von Fichte bis Hegel ist gewiß eine bedeutsame Erscheinung der deutschen Philosophie, aber doch nicht die deutsche Philosophie.

de Vries.

Paracelsus, »Die Geheimnisse«. Ein Lesebuch aus seinen Schriften, mit einer Lebensbeschreibung, einem Abriss seiner Lehre, mit Vorberichten, Anmerkungen und erklärendem Register, herg. v. W. E. Peuckert (Sammlung Dieterich 83). kl. 8° (LXI u. 474 S., 9 Abb.) Leipzig 1941, Dieterich. M 5.50. — Paracelsus Theophrastus Bombastus ist anlässlich der 400-jährigen Wiederkehr seines Todestages im September 1541 viel beachtet und namentlich in Salzburg, wo er starb, gefeiert worden. Eine Gelehrtennatur wie die seinige mit den vielfachen, verschiedensten Interessen, namentlich auf dem Gebiet der Philosophie und Medizin, der Anthropologie und Naturwissenschaft, auch der Religion, des Christentums, mit dem merkwürdigen Ineinander von gesunden, fortschrittlichen Ideen, Beobachten, Experimentieren und phantastischen, neuplatonischen, hermetischen Grübeleien ist dem Verständnis weiterer Kreise von heute nicht leicht zugänglich. Sie ist dem Laien im Fach zwar durch Goethes Faust in gewissen Grundzügen bekannt, aber auch nur in gewissen, und dies einseitig. Schon die Tatsache, daß Paracelsus gewaltig Schule ge-

macht und spätere Denker wie die beiden Helmont und Mystiker wie Jakob Böhme tief beeinflußt hat, zeigt seine Bedeutung. — P., der bereits verschiedene Schriften über Paracelsus veröffentlicht hat, gibt nun in dem vorliegenden Paracelsus-Lesebuch gut gewählte, charakteristische Auszüge aus dessen reichem Gesamtschrifttum, unter systematischen Gesichtspunkten geordnet, und führt dafür im Anhang den sorgfältigen Quellennachweis. Unter dem Stichwort »Gemeine Philosophie« folgen Texte über Welt und Mensch, Anthropologie, Krankheit, Arznei und Arzt; die »Drei Wege der Philosophie« werden durch Texte erläutert; es folgt »Philosophia adepta aus dem natürlichen Lichte«, wo von göttlichen Baugedanken, von der wahren Influenz der Dinge — alle Heilung erfolgt von innen her, durch Anregung des Archeus —, von Spuk und Tod, von Menschen ohne Seele, von Riesen in die Rede ist; zuletzt wird »Der weise Wandel« beschrieben, »Das ewige Reich« und »Das selige Leben« durch Auszüge über Religion veranschaulicht. Man sieht, der Leser wird gut eingeführt; ohne zu ermüden, erhält er ein Gesamtbild des abenteuerlichen, ruhelosen, vielgeplagten Renaissancegelehrten. Die Abbildungen tun das Ihrige hinzu, vor allem die übersichtliche Karte mit all den Orten, wo Paracelsus sich aufhielt: vom Geburtsort Einsiedeln bis zum Todesort Salzburg, von Nürnberg im Norden, Wien im Osten bis St. Moritz und dem Veltlin im Süden und Basel, Kolmar, Straßburg im Westen. Auch das vorausgeschickte Lebensbild samt dem Abriss seiner Philosophie sind der Mentalität weiterer Kreise von Gebildeten angepaßt, während das sorgfältig erarbeitete, reichhaltige Register der »Stichwörter« auch dem Fachmann wertvolle Dienste leistet. Jansen.

Campanella, T., La città del sole. Testo italiano e testo latino a cura di N. Bobbio (Nuova raccolta di classici italiani annotati 2). 8° (213 S.) Turin 1941, Einaudi. L. 20.— Die Schriften Campanellas sind ein wichtiger Beitrag für das Verständnis der Philosophie wie überhaupt der Kultur der Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit. In besonderer Weise gilt das von dem »Sonnenstaat« mit seinen unausgeglichenen, kommunistischen, revolutionären Gesellschaftsideen. Eine kritische Neuausgabe ist daher zu begrüßen. Die vorliegende wird allen Anforderungen eines solchen Unternehmens gerecht. Sie schickt überdies dem lateinischen Originaltext eine flüssige italienische Übersetzung voraus, die von zahlreichen aufschlußreichen Anmerkungen begleitet ist. Daraus ist der Umstand zu erklären und aufgewogen, daß der lateinische und italienische Text nicht nebeneinander stehen und deshalb nicht sofort leicht zu vergleichen sind. Die mit Erudition gespickte Einleitung berichtet vor allem über die Entstehung des Werkes und gibt zugleich Erklärungen über manche inhaltliche Lehrstücke desselben. Die Wiedergabe des Originaltextes arbeitet mit einem bescheidenen Apparat, um so ausführlicher aber ergehen sich die 35 Seiten »Anmerkungen« über die Beschreibung der vorhandenen bzw. gefundenen 11 Hss. Den Schluß der Ausgabe bilden eine Bibliographie über Campanella, ein Namen- und Sachverzeichnis zum »Sonnenstaat« und ein weiteres »allgemeines Namenverzeichnis«.

Jansen.

Mattei, A., L'homme de Descartes. 8° (263 S.) Paris 1940, Aubier. Fr. 22.— Den Charakter dieses Essay, dessen buchhändlerische Aufmachung für französische Verhältnisse recht gut ist, ersieht man aus dem Inhaltsverzeichnis: »Visage« als Einleitung; es; folgen die drei Hauptteile des Werkchens: 1. »Naissance en ciel« (mit den Unterteilen: »Le temple du Saint Esprit« und »Départs«), 2. »Cheminement d'un esprit méthodiquement pur« (wiederum mit 2 Unterteilen: »Ren-

contre avec Dieu« und Invention d'un monde), 3. »Retours vers l'homme« (ebenfalls mit 2 Unterteilen: »L'auteur« und »Le spectateur«), dann der Schluß: »Béatrice perdue«. Man sieht, der Verf. versteht sich meisterhaft auf Prägungen, Stilisierung und Formulierungen. In ihnen steckt weit mehr wissenschaftlicher Gehalt, als man vielleicht erwarten sollte. Philosophiegeschichtlich Neues erfährt freilich weder der Fachmann noch der Schüler, wenn er den Überweg oder Falkenberg sich zu eigen gemacht hat. Dem Schüler bietet die Lesung weniger als dem Fachmann; dieser kann die pikanten Ausführungen kritisch auf das rechte Maß historischer Wahrheit zurückführen; er kann die fühlbare Sympathie, mit der Descartes behandelt wird, verstehen, ohne zu gleicher Sympathie hingerissen zu werden; er sieht den Menschen Descartes in einer zum Betasten reizenden Leibhaftigkeit und kann doch kühle Distanz wahren. — Daß mehrmals Ulm samt dem berühmten Traum Descartes' am 10. 11. 1619 nach Böhmen verlegt wird, stört bei der Art des Werkes nicht besonders.

Jansen.

Lazzaroni, V., La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica (Problemi d'oggi 1). Lex. 8° (265 S.) Padua 1940, Cedam. L 20.— Mit Recht hebt der Verfasser in der Einleitung hervor, daß die reiche Literatur die in den letzten Jahrzehnten über Descartes erschienen ist, keine genügende Klarheit gebracht hat, da sie sich in ihren Ergebnissen vielfach widerspricht. Er verfolgt nun das Ziel, Descartes als Fortsetzer der Scholastik zu erweisen, wobei er vor allem an die Vorarbeiten Gilsons anknüpft. Zu dem Zweck stellt er zunächst die Entwicklung des scholastischen und das Werden des kartesianischen Gedankens gegenüber. Darauf folgen Kapitel über die Entwicklung der Philosophie Descartes', über die Bedeutung der Metaphysik in seinem System, besonders in seiner Gotteslehre, weiterhin über seine Psychologie, Erkenntnislehre und Physik. In der Schlußbetrachtung wird das Ergebnis zusammengefaßt: In bezug auf das scholastische Grundproblem des Verhältnisses von Vernunft und Glaube ist die Auffassung Descartes' »rigidamente scholastica« (246); das Lehrgebäude Descartes' ist und bleibt scholastisch, es ist als ein Versuch zu betrachten, die Gegensätze auszugleichen, die innerhalb der Scholastik zwischen theologischem Augustinismus und Aristotelismus bestehen (249). Es ist sicherlich ein verdienstvoller Beitrag zur Erklärung der Philosophie Descartes' und der neueren Philosophie überhaupt, daß L. nach dem Vorgang vieler Historiker, wie v. Hertlings, Koyrés, Gilsons, die Beziehungen der Philosophie Descartes' zur Scholastik untersucht und so von neuem das alte Vorurteil überwinden hilft, als habe dieser sie unabhängig von der Vorzeit erdacht, als sei die neuere Philosophie durch eine förmliche Kluft vom Mittelalter getrennt. Diese Thesen sind freilich längst aufgegeben, im einzelnen ist aber noch sehr viel zu erforschen. Auch das gibt, neben der Klarheit, dem Werk seinen Wert, daß die neuere Descartesliteratur reichlich herangezogen und daß auch auf die erkenntniskritischen, idealistischen, mechanistischen, mathematischen Motive kritisch hingewiesen wird, die gegen die aufgestellte Grundthese zu sein scheinen. — Trotzdem muß diese in ihrer Allgemeinheit abgelehnt werden. Wir sind uns dabei wohl bewußt, daß, wie auch L. gelegentlich andeutet, der Kartesianismus verschieden an Aspekten ist, noch mehr, daß er trotz der scheinbaren Geschlossenheit und der mathematischen, deduktiven Methode etwas ebenso unausgeglichenes, Schillerndes hat wie der persönliche, so gegensätzlich bewertete Charakter des Philosophen. Im 2. Band seiner Geschichte der neueren Philosophie, der »Geschichte der Metaphysik«, sucht der Ref. zu erweisen, wie der innerste Geist der Philosophie

Descartes' antischolastisch, antiaristotelisch ist. Um hier schon einen Hinweis zu geben: Wie kommt es denn, daß mit Descartes, dem »Vater der neueren Philosophie«, und erst mit ihm der eigentliche Bruch mit Aristoteles und der Scholastik und der Siegeszug des neuzeitlichen Mechanismus und Kritizismus einsetzt? Wenn die meisten Lehrbücher der Geschichte der Philosophie schlagwortartig als das Eigentümliche seiner Anthropologie den »Dualismus« von Leib und Seele bezeichnen und ihn dem Monismus der verschiedenen Spielarten entgegenstellen, so ist diese Prägung gewiß zu unbestimmt. Einen gewissen Dualismus lehren sowohl Platon und Augustinus wie Aristoteles und Thomas. Aber doch welcher Gegensatz, systematisch wie in der geschichtlichen Auswirkung! Descartes' Dualismus ist der scharfe Gegensatz zu dem des Aristoteles und drängte mit ideengeschichtlicher Notwendigkeit über sich hinaus, sei es zum Okkasionalismus, sei es zum Spinozismus. Diese Andeutungen mögen hier genügen. Darüber hinaus sucht der Ref. zu erweisen, daß Descartes kein Metaphysiker großen Formats ist, daß seine philosophische Eigenart und Bedeutung in seiner mathematisch-naturwissenschaftlichen Sehweise gründet. Sie führt ihn zu seinem Kritizismus, seiner Erkenntnistheorie, zu dem methodischen Aufbau seiner philosophischen Inhalte, ja sie bestimmt sogar maßgebend diese Inhalte selbst, etwa das Wesen der Seele und des Körpers.

Jansen.

Hagberg, K., Carl Linnaeus. Ein großes Leben aus dem Barock. Dt. v. Th. Dohrenburg. 2. Aufl. gr. 8° (288 S.) Hamburg 1940, Goverts. M 7.50. — Eine nach Anlage und Inhalt neuartige, etwas unkonventionelle Biographie, die mit großem Geschick aus dem vollen der Linnaeusforschung, besonders der schwedischen, schöpft, unauffällig manche eigenen Scherflein beisteuert, die banalen Daten und viele äußeren Umstände kurz abmacht, das reiche Innenleben des Mannes überall in den Vordergrund rückt und mit Zitaten nicht spart, wenn es gilt, den großen Forscher als künstlerisch begabten Naturgenießer, als wunderbar aufgeschlossenen, auf jedes Erlebnis mit Stimmung reagierenden Reisenden, als warmherzigen Freund und vorbildlichen Vater, als emsigen Schmied und selbstbewußten Schilderer seines Lebensglücks und unerhörten Ruhmes, als Kritiker des zeitgenössischen Wohllebens, als zweiten Ecclesiastes im Predigen der Vergänglichkeit aller irdischen Güter, vor allem aber als wißbegierigen »naturae curiosus« von der Wiege bis zum Grabe dem staunenden Leser vor Augen zu stellen. Wer das Buch aus der Hand legt, hat die Überzeugung, Linné durch und durch zu kennen, seine Schwächen wie seine Größe. H. ist ein junger, zweifellos sehr begabter schwedischer Gelehrter, vielleicht etwas mehr bewandert in Literaturproblemen als in letzten biologischen und naturphilosophischen Fragen. So erklären sich Sätze wie S. 95: »Die Arten sind für Linnaeus Ideen, die in Gottes Bewußtsein lebten, bevor die Schöpfung entstand. Ähnlichkeiten und Zusammenhänge zu finden, war für Linnaeus darum nicht dasselbe wie für uns — einen kleinen Teil einer unendlich zusammengesetzten Entwicklung festzustellen, sondern in der Natur die Spuren von Gottes eigenem Schöpfungsplan herauszufinden.« Das Werk ist mit 13 ganzseitigen Abbildungen ausgestattet.

Schmitz.

* * *

Perpeet, W., Kierkegaard und die Frage nach einer Ästhetik der Gegenwart (Philos. u. Geisteswiss. 8). gr. 8° (284 S.) Halle 1940, Niemeyer. M 9.—; geb. M 11.—. — Der Titel des Buches will sagen: es kommt darauf an, »die Positivität des Kierkegaardschen Antwortens auf die ästhetische Frage für eine existenzial-ontologische Neufundierung des Ästhetischen« (8) zu

erfassen. Das so gesteckte Ziel wird man nur dann erreichen, wenn man nicht bei Kierkegaard haltmacht, sondern »gelernt hat, ihn selbst mit seinem eigenen Frageverständnis kritisch zu betrachten« (ebd.). Damit ist die Methode P.s gekennzeichnet. — Welche Ergebnisse erreicht sie im einzelnen? Kierkegaard hat sein neues Seinsverständnis »am eindringlichsten mit den Begriffen ‚ästhetisch‘ und ‚christlich‘ entfaltet« (17). Zugespitzt verhalten sich beide so zueinander: »das Ästhetische ist sein Christliches nur mit negativem Vorzeichen« (21). Im Christlichen konstituiert sich der Mensch »im Sichselbstsein vor Gott«, während er im Ästhetischen »sich mißversteht ohne Gott« (ebd.). »Im Christlichen ist er zum Sein«, zur Eigentlichkeit, im Ästhetischen hingegen verhält er sich zum uneigentlichen Sein, entgleitet er ins Nichts« (17). Infolgedessen heißt christlich existieren »dauerndes Kämpfenmüssen gegen das nichtende Nichts, das den Menschen anfällt im Ästhetischen« (19). — Der Grund für diese scharfe Gegensätzlichkeit liegt in Kierkegaards neuem Seinsverständnis. Der Mensch ist »eine reine Geistesexistenz« (31), die im Vollzug der Freiheit sich als Selbst verwirklicht. Mit dem Werden des Selbst fällt das Sein zusammen; es ist »nur erwirkbar... im Aktvollzug des Sichselbstseins« (17). Einzig also in der unsichtbaren Innerlichkeit des Selbst gibt es Sein; was außer ihr steht, ist bloßer Schein. Folglich kann das Sein »nicht sichtbar« (137) werden; alles Erscheinende, also auch das Ästhetische, ist »täuschender, seinsverdeckender Schein« (161). Das Bild rundet sich durch die Entfaltung der drei »Grundexistenziale des Ästhetischen«: »Unmittelbarkeit, Stimmung, Phantasie« (163). Es sind jene »Verhaltensweisen, in denen der Mensch zum Nichts und nicht zum Sein ist« (169). Bei ihnen handelt es sich um »die unter dem Ichpunkt liegenden Persönlichkeitsschichten«, die Kierkegaard »richtig als den Quell des Ästhetischen gesehen hat« (169), denen er aber das Lebensrecht abspricht. — Es bleibt uns noch anzudeuten, wie P. selbst, von Kierkegaard ausgehend, die »Aufgabe einer Existenzial-Ästhetik« (235) umreißt. Sie hat die Explizierung des ästhetischen Existenzials zu leisten als »einer transtheoretischen menschlichen Verhaltensweise... in welcher der Mensch zum Sein und nicht zum Nichts ist« (223). Zum Sein ist aber der Mensch nur durch »die Selbstsetzung als freier Wille« (251). Kierkegaard »übersah, daß auch die Tiefenperson eigene Kräfte zur Selbstbestimmung hat« (233). Sie bringen »die verschwimmenden Eindrücke der gegenstandsbezogenen Einzelgefühle und den Strom des zentrifugal sich ergießenden Stimmungshorizontes des Totalgefühls« (264) zur schöpferischen Synthese, und zwar durch die Freiheit, die das nichtig sich verströmende Leben zum gestalteten »Erleben des Selbstseins« (258) erhebt. So vollzieht sich auch im Ästhetischen ein »Zusichselbstkommen des Menschen« (261) und damit »unmittelbare Seinsgegenwart angesichts des da-wider drängenden, nichtenden Nichts« (249), worin sich »erst die ästhetische Gestalt« (254) oder die Schönheit konstituiert. — P.s Arbeit verdient alle Beachtung. Sie dringt tief in des großen Dänen Geisteswelt ein, weiß sie von ihrer inneren Mitte her nachzuvollziehen, und zwar aus genauester Kenntnis aller Schriften, für deren Verständnis P. manchmal wertvolle Gesichtspunkte aufzeigt. Wichtig ist auch, was über Kierkegaards trotz ausgesprochener Gegnerschaft fortbestehende Abhängigkeit von Schelling und Hegel gesagt wird. Von Hegel heißt es, daß er ihn »nur formal zu überwinden vermochte« (31), während er seine sachlichen Ergebnisse »vom Logisch-Ontologischen ins Existenzial-Ontologische übersetzt« (102 f.) habe. Von neuem klar wird schließlich, wie stark die Existenzialphilosophie eines Jaspers und Heidegger in Kierkegaard verwurzelt ist. All das umgibt aber nur die tiefgehende Entwicklung

einer Problematik des Ästhetischen. Sie nimmt Kierkegaard auf, verwandelt jedoch das Ästhetische aus einem Verhalten zum Nichts in ein Verhalten zum Sein. Wenn sie mit Kierkegaard »die Dingsubstantialität des Seins ... radikal im ungegenständlichen Werdeakt des schöpferischen Menschen« (249) auflöst, so zeigt sich hier die Grenze des existenzialen Denkens, die das Erbe des Idealismus fortträgt, und die auch P. nicht überwunden hat.

Lotz.

Weymann-Weyhe, W., Das Problem der Personseinheit in der ersten Periode der Philosophie Max Schelers. gr. 8° (VIII u. 110 S.) Emsdetten 1940, Lechte. M 3.20. — Diese erste monographische Behandlung des Themas ist lohnend und in Darstellung und Kritik gelungen, obwohl sie auf die geschichtlichen Zusammenhänge (Abhängigkeit und Fortwirkung) nicht eingeht. Die Person steht dem Gegenstand gegenüber als Geist. Aber Geist hat sein Sein nur im Vollzuge. Die Person ist ein ständiges Quellen in der seinsmäßigen Einheit aller möglichen intentionalen Akte und zwar im Gegensatz zu einer substanzialen Einheit. Denn die Person ist niemals eine Substanz oder Ding. Daraus folgt, daß alles, was nicht Person ist, nur Hülle der Person bedeutet, wenn es mit dieser zusammen angetroffen wird. Der menschliche Leib ist nicht in die Einheit der personalen Existenz hineingenommen, sondern er ist Gegenstand. Person bleibt auch noch jenseits des psychischen Ichs. Der Mensch als »homo naturalis« ist ein Tier. Der Gottsucher aber und seine Wesensprädikate, das ist eine neue Wesensklasse, ein Reich von Personen. Die Kritik ist maßvoll; bedeutsam ist der 2. Abschnitt über die geistige Dialektik als Quelle für den Nachweis der substanzialen Einheit des lebendigen konkreten Geistes. Gut ist auch die Bedeutung der Kantischen Lehre vom Schematismus gesehen, die Scheler zu Unrecht kritisiert. Man könnte noch hinzufügen, daß Scheler den Substanzbegriff zu sehr im Blickpunkt Descartes' betrachtet. Die Lehre Schelers von der Individualisierung und Unverwechselbarkeit des Geistes und der Person scheint mir eine tiefsinnige Anregung und Intuition. Die Lehre vom aktualen Vollzug der Person hat nahe Verwandtschaft zur Existenzialerhellung Jaspers. Die scharfe Gegenüberstellung von Geist-Person und Gegenstand, Trieb, Leben, wirkt sich, wie der Verf. kurz andeutet, in der späteren Entwicklung Schelers verhängnisvoll aus. Vermutlich war sie auch in der tragischen Charakteranlage Schelers mitbegründet.

Schuster.

Sertillanges, A. D., O. P., Henri Bergson et le catholicisme. 8° (150 S.) Paris 1941, Flammarion. Fr. 18.— — S. gibt eine ansprechende, nicht nur auf gründliches Studium der Werke des verstorbenen Philosophen, sondern auch auf persönliche Aussprachen sich stützende Gesamtwürdigung des philosophischen Entwicklungsganges Bergsons. Durch seinen tiefgehenden Einfluß hat dieser ganz wesentlich zur Überwindung der positivistischen Geisteshaltung beigetragen und durch sein ehrliches Wahrheitsstreben sich schrittweise christlichen Auffassungen immer mehr genähert, wenn er auch nicht zur letzten Klarheit gekommen ist. So erscheint er dem Verf. geradezu als ein »Apologet von draußen« (146). Gewiß wurden drei seiner Hauptwerke kirchlich verboten, und zwar mit Recht, weil man damals noch nicht absehen konnte, in welcher Richtung die Gedanken weitergeführt werden sollten; heute, meint S., da die Zweideutigkeit durch die weitere Entwicklung behoben ist, würden die gleichen Bücher wohl nicht mehr auf den Index kommen (7). »Les données immédiates de la conscience« bedeutet die Überwindung des Determinismus, »Matière et mémoire« entdeckt wieder die wesentliche Un-

abhängigkeit der Seele vom Gehirn und läßt damit das Überleben des Todes möglich erscheinen. »L'évolution créatrice« arbeitet die Finalität heraus und weist so auf einen geistigen Urgrund der Entwicklung hin; wenn dieser auch noch nicht klar als überweltlicher Schöpfer erscheint, so zielt doch die These des Buches nach einer Äußerung Bergsons selbst auf einen freien Schöpfergott (34). Zu größerer Klarheit kommt dieser Gedanke in »Les deux sources de la morale et de la religion«. Freilich läßt sich Bergson auch hier noch durch mancherlei Vorurteile und Mißverständnisse zu Äußerungen verleiten, die den Gegensatz zwischen seiner und der katholischen Auffassung größer erscheinen lassen, als er in Wirklichkeit ist. Der Grund für diese Mißverständnisse liegt wohl zum Teil in der allzu starren Art, wie die thomistische Philosophie zuweilen dargeboten wird. Sie mag den Philosophen des »*élan vital*« in seinem tiefen Mißtrauen gegen das begriffliche Denken bestärkt haben, so daß er die Gottesbeweise ablehnt und Gott nur in mystischer Schau erfaßt werden läßt. Doch glaubt S. ihn nicht nur gegen den Vorwurf des Pantheismus, sondern auch gegen den modernistischen Entleerung des Dogmas in Schutz nehmen zu müssen. Das letztere würde freilich voraussetzen, daß die sonst festgehaltene konzeptualistische Auffassung des Denkens durchbrochen würde; gewisse Texte scheinen dies in der Tat nahezuzeigen (104).

de Vries.

M a u t i n o, A., La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce (Saggi 24), 2. Aufl. 3^o (154 S.) Turin 1941. Einaudi L 15.— Seit fast fünf Jahrzehnten ist Croce für die geistige Entwicklung Italiens mitbestimmend. Bei der Bedeutung des heutigen Italien für die Welt und wegen des Einflusses Croces über Italien hinaus wird man obige neue Würdigung der Philosophie Croces begrüßen. Sie behandelt die praktische Philosophie Croces, also den Teil, der in allen Systemen in der heutigen Umbruchszeit entscheidend ist. M. schildert die Entwicklung des Croceschen Denkens gegenüber dem marxistischen Geschichtsmaterialismus und in der Frage der Beziehung von Politik und Wirtschaft zur Ethik. Croce war einer der ersten, die von philosophischer Warte aus den weittragenden Einfluß des Marxismus erkannten. Auf dem Gebiete der Wirtschaftsphilosophie ist seine Auseinandersetzung mit Pareto lehrreich, durch dessen Vorlesungen bekanntlich Mussolini in die Geisteswelt Sorels eingeführt wurde, dieses — nach den eigenen Worten des Duce — hauptsächlichsten Lehrers des Faschismus. Politik und Wirtschaft sind nach Croce amoralisch. Diese freilich auch nach ihm nicht vollständige Unabhängigkeit von der Sittennorm wird von ihm keineswegs auf das Technische eingeschränkt, wie dies de Broglie gegenüber Vialatoux betonen wollte. Zur tieferen Erfassung der Croceschen Gedanken wäre freilich ein weiteres Eingehen auf dessen theoretische Philosophie erwünscht gewesen. Es hätte sich dann noch mehr gezeigt, wie die Crocesche Wirtschafts-, Sitten- und Rechtsphilosophie an dem Geburtsfehler des von ihm wesentlich festgehaltenen Hegelschen Systems leidet: der historistischen Relativierung aller Dinge und Werte. Erschöpft sich doch nach Croce die Philosophie in der Methodologie der Geschichte. Das tiefere Eindringen in das Crocesche System hätte auch die Andeutungen über seine Auseinandersetzung mit seinem einstigen Freunde Gentile verständlicher gemacht. — Das heutige politische Italien steht dem Senator Croce, dem unentwegten Bannerträger des Liberalismus, zurtückhaltend gegenüber. Auch erhebt sich eine immer stärkere, nicht bloß von den Katholiken gebildete Front gegen den Croce-Gentileschen Idealismus. Immerhin haben diese beiden Denker das Verdienst, wie gleichzeitig Bergson in Frankreich, in Italien

die frühere Vorherrschaft der materialistischen und positivistischen Kreise gebrochen zu haben. Das Buch, das eine vornehme Ausstattung aufweist, bietet ein Verzeichnis der Schriften über Croce, in dem katholische Arbeiten übergangen zu sein scheinen. Gemmel.

* * *

Taketi, T., Japanische Philosophie der Gegenwart: BIDPhil 14 (1940/1) 277—299. — T. gibt in diesem Bericht einen bemerkenswerten Überblick über die neuere japanische Philosophie. Behandelt werden K. Nishida und H. Tanabe. — Die Gedankengeschichte Japans war seit der Meijiperiode die Geschichte der Einpflanzung der europäischen Philosophie. Erst in der neueren Zeit ist sich das orientalische Denken seiner bodenständigen und weltgeschichtlichen Bedeutung wieder bewußt geworden und hat, ohne bloße Erneuerung der Tradition zu sein, zu einer eigenständigen japanischen Philosophie geführt. — Als führender Philosoph Japans gilt Kitaro Nishida [vgl. Schol 15' (1940) und die hier folgende Besprechung]. Seine Philosophie zielt auf das Orientalische in der Weise des europäischen Ausdrucks ab. Unter »Orientalisch« versteht er den Gedanken, der entgegen dem europäischen Begriff des Seins oder des Eidos das »Nichts« als die wahre Realität annimmt. Der Sehnsucht des Orientalen nach dem, »worin man Gestalt ohne Gestalt sieht und Stimme ohne Stimme vernimmt«, möchte Nishida eine philosophische Grundlage geben. Gemeint ist nicht die Verneinung der Gegenwart in einem zukünftigen Nichts, sondern eine solche im Nichts als dem Abgrund der Gegenwart. Dabei wird die absolute Verneinung zur absoluten Bejahung. Im Mittelpunkt steht die Tat. Seit 1911 veröffentlichte Nishida eine Reihe von Werken, in denen sich seine Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie und Mystik und sein Suchen nach dem letzten Absoluten spiegelt. Als seine Grundüberzeugungen lassen sich feststellen: Erstens die Ausschließung des Intellektualismus sowohl im Gegensatz zum Voluntarismus, als auch im Sinne des Idealismus Fichtes, der die Wirklichkeit vom Standpunkt des Wissens aus begreift. Zweitens das religiöse Motiv, das darauf abzielt, den rational moralischen Willen, der das Gute und Schlechte beurteilt, zu transzendieren. Drittens der Antianthropologismus, der es ablehnt, als letzte Realität uns Menschen oder das Persönliche anzunehmen, das durch Analogie zum Menschen hypostasiert wird. (Hier wird trotz der Nahestellung zur dialektischen Theologie der tiefste Gegensatz zur christlichen Gottesauffassung sichtbar.) — Nishida hat eine eigentümliche Lehre vom »Feld« entwickelt. Es ist das Nichts, welches in sich das Sein spiegelt und worin das Sein besteht. Der Gedanke des Feldes wird jedoch nicht als religiöses Motiv dargestellt, sondern als ein Problem der Urteilstheorie. Mit Hegel unterscheidet Nishida das Besondere und Allgemeine, oder das »etwas, was unter« der Allgemeinheit, und das »Feld, worin« jenes liegt. So kann man sagen, das Urteil sei die Selbstbegrenzung des Allgemeinen, oder das Feld bestimme sich selbst. Auch in seinen späteren Werken hat sich Nishida immer mehr Hegelschen Gedanken geöffnet, dabei aber das Hegelsche Sein immer in sein absolutes Nichts gewendet. — Hajime Tanabe ist der Nachfolger Nishidas an der Kaiserlichen Kyoto-Universität. Ursprünglich hatte er ein enges Verhältnis zum Neukantianismus. Nach anfänglicher Gegnerschaft erschloß er sich der spekulativen Bedeutung der Hegelschen Dialektik. Lange stand er unter dem Einfluß Nishidas, doch hat er dessen Lehren selbständig weiterentwickelt und sich in einigen Punkten von ihm entfernt. Nishida, meint er, habe eine metaphysisch-mystische Neigung, die ihn verhindere zum wahren Nichts zu gelangen. Ferner scheidet er nicht klar genug zwischen Philosophie und

Religion. Die Philosophie anerkenne zwar die Religion, sei aber doch fundamentaler als sie. Ferner könne Nishida die grundsätzliche Bedeutung des konkreten Volkes und Staates nicht begründen. Demgegenüber entwickelt Tanabe eine »Sozialontologie« oder »Logik der Spezies« oder »Staatliche Ontologie«.

Brugger.

Nishida, K., Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen. Übers. von F. Takahashi u. O. Kreßler (Abhdl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1939, Phil.-hist. Kl. 19). Lex. 8^o (19 S.) Berlin 1939, de Gruyter. M 1.— Es ist erfreulich, daß uns einmal ein Originalbeitrag N.s zugänglich gemacht wurde (vgl. zum System oben). N. stellt im 1. Teil der Abhandlung den Grundgedanken seiner Metaphysik, das »Nichts«, in Beziehung zu den großen Kulturformen der Welt. Im 2. Teil bestimmt er die Eigenart der japanischen Kultur und hebt sie von den übrigen abend- und morgenländischen Kulturen ab. Beim Lesen der gedankenreichen Studie ist zu beachten, daß N., wie er am Ende eigens hervorhebt, die vorgebrachten Kennzeichnungen nicht als abschließend betrachtet, sondern als Vorbetonungen. Ferner darf man nicht vergessen, daß N.s Urteile, auch wenn sie ohne Einschränkung ausgesprochen werden, doch nur Annäherungsformeln sein wollen, die dann durch andere, widersprechende Aussagen begrenzt werden. — Einige Grundgedanken des Buches: Die Grundlage der Wirklichkeit war für das Abendland das Sein, für das Morgenland das »Nichts«. Unter Sein versteht N. das Gestalthafte, unter Nichts das Gestaltlose. Bei Plato war die Idee als das Gestaltungsprinzip das eigentlich Reale. In der christlichen Anschauung ist Gott zwar das über diese Welt hinausreichende Absolute, Unnennbare. Was aber nach N. das Christentum zur abendländischen Kultur beigetragen hat, ist der Gedanke der Persönlichkeit, und als Persönlichkeit ist Gott nicht Nichts, sondern das Meistbegrenzte und sich bewußt Begrenzende, das vollkommene Sein. Ganz anders als im Christentum, wo es ja auch eine negative Theologie gibt, ist die Rolle des Nichts in der indischen Religion. Die absolute Verneinung wird dort zur Grundlage der ganzen Kultur. Sie äußert sich in der tiefsten Meditation und der grenzenlosen Barmherzigkeit. Sie verneint das All (daher kein Pantheismus!) und die Persönlichkeit. Als absolute Verneinung ist sie die absolute Bejahung. (Die absolute Verneinung oder das Nichts N.s darf also nicht verwechselt werden mit dem nihilum absolutum der Scholastik.) — Auch die Kultur Chinas läßt sich auf das »Nichts« zurückführen. Am klarsten ist das bei Laotse. Merkwürdig sind auch bei Konfuzius die Anklänge an das Wu-wei (Nicht-tun), und wenn man die weitere philosophische Entwicklung des Konfuzianismus kennt, wird man wohl nicht leicht widersprechen können, wenn N. auch die chinesische Kultur unter den Leitgedanken des »Nichts« stellt. — Die Eigentümlichkeit der modernen europäischen Kultur besteht für N. in ihrem wissenschaftlichen, positiven Geist, der alles Subjektive verneint. Das Wirkliche ist die Materie. Das Subjekt, das auf diesem Standpunkt übrigbleibt, ist die Vernunft des Rationalismus. Am meisten orientalisches Kolorit zeigt nach N. die russische Kultur, die sich am weitesten von der griechischen entfernt. — Obwohl von Indien und China her stark beeinflußt, hat Japan eine eigenartige Kultur entwickelt. Während Christentum und Buddhismus transzendente Weltanschauungen darstellen, jenes im bejahenden, dieses im verneinenden Sinn, sind die griechische und chinesische Kultur, von denen die erste als künstlerisch, die zweite als moralisch gedacht wird, beide immanente Weltanschauungen. Die japanische Kultur gehört zu den immanenten und künstlerischen Kulturformen. Von der griechischen Kultur

unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht intellektuell, sondern gefühlsmäßig ist. Aus dem Gefühl als dem Richtunggebenden leiten sich alle übrigen Eigentümlichkeiten des Japaners her. Darum lebt der Japaner ganz in der Gegenwart. Von ihr aus versteht er Vergangenheit und Zukunft. In ihr erschließt sich ihm das Ewige. »Dort kann man die Form ohne Form, die Stimme ohne Stimme denken.« Das »bedeutet nicht, daß es überhaupt nichts gibt, sondern daß das Gegenwärtige intellektuell nicht bestimmt werden kann, daß es Ausdruck eines bestimmten Gefühls ist... Darin muß man das eigentliche Wesen unserer Kultur erfassen« (17). Brugger.

2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik.

Günster, J., M. S. F., Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg. Eine dogmengeschichtliche Studie zu seiner Auffassung von der hypostatischen Union. gr. 8° (114 S.) Köln 1940, Lahn-Verl. M 3.50. — Die sorgfältige Arbeit zieht neben dem umfangreichen bereits veröffentlichten Schrifttum auch die noch ungedruckten Werke des Reichersberger Propstes für die Untersuchung heran. Schon dadurch ist die Gewähr neuer Ergebnisse gegeben. Gewiß ist die grundsätzliche Auffassung Gerhohs zur gottmenschlichen Vereinigung so eindeutig in seinen Schriften festgelegt, daß hier Neues nicht mehr zu erwarten war. Er ist zu deutlich Vertreter des Wesens der Assumptus-Theorie mit ihrer Lehre von der Aufnahme des Homo, nicht nur der Humanitas in die Einigung. Auch die Auswirkung dieser christologischen Auffassung in der Übertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur in der Verherrlichung des Gottessohnes ist bereits erkannt und dargestellt (vgl. z. B. Schol 13 [1938] 22 ff.; 225 ff.; 14 [1939] 22 ff.). Aber gerade deshalb, ist der Weg, den G. hier geht, besonders willkommen. Seine Arbeit geht nämlich im Wesensteil nach rückwärts und untersucht die tieferen historischen und systematischen Gründe der Assumptus-Theorie des Reichersbergers, woraus sich dann auch die besondere Färbung der Lehre bei Gerhoh ergibt. Das Ergebnis läßt sich wohl in den Worten zusammenfassen, daß Gerhoh gegenüber der Gefahr der Auflösung der vollen Menschennatur im Gottmenschlichen durch die beiden andern Theorien, die Habituslehre (die die Unveränderlichkeit Gottes verteidigen wollte und darum die menschliche Natur nur als ein »Anhaben Gottes«, der durch sie nichts Neues, kein »Etwas« erhielt, auffaßte) und die beginnende Subsistenzlehre (Annahme der abstrakten Humanitas) die ganze Menschheit des »Homo« verteidigen wollte. Das tritt immer wieder deutlich in der Arbeit als Grundanliegen Gerhohs hervor. Gewiß lag darin für den Propst die Gefahr, nun die Einigung mit der Gottheit zu lose zu gestalten und so dann andererseits in das andere Extrem (besonders im Kampf gegen die, wie gesagt, für die Unveränderlichkeit Gottes kämpfende Habitus-Theorie) zu fallen und im Mangel des geeigneten Mittelweges göttliche Eigenschaften der Menschennatur zuzuschreiben, damit diese nur ja vollendet sei. Der Gefahr der Trennung der beiden Naturen im Homo assumptus sucht Gerhoh zwar, wie G. vorzüglich zeigt, durch das Zusammenwirken Gottes und Marias bei der Geburt zu entgehen. Es ist aber deutlich, daß hier das physische Element das metaphysische zu sehr verdrängt. — Neben dieser restlosen Klärung der psychologischen und geschichtlichen Hintergründe bringt G. aber noch ein anderes weittragendes Ergebnis in seiner Arbeit. Es ist die erneut deutlich bewiesene Tatsache, daß in den verschiedenen Theorien der hypostatischen Vereinigung des 12. Jahrh. (hier besonders in der Assumptuslehre) das gemeinsame ehrliche

Streben sich offenbart, das Geheimnis der Menschwerdung in seiner ganzen Fülle zu wahren. Es ist von G. wiederum der Beweis erbracht, daß die Theologie des 12. Jahrh. nicht, wie es etwa Studeny (vgl. Schol 15 [1940] 444 f.) für die drei christologischen Theorien tat, von der geklärten Lage des 13. Jahrh. aus zu beurteilen ist. Denn etwas ganz anderes ist die logische Haltbarkeit und das psychologische, persönliche Streben, besonders in solchen Übergangszeiten und so schwierigen Geheimnissen. Vielleicht wäre es daher wohl auch von G. besser gewesen, nicht von Gerhohs »Richtung auf den Nestorianismus« (112) zu sprechen. Es verliert eben bei ihm diese Irrlehre ihren typischen Sinn. — Wir sehen also den weiteren Arbeiten des Verf. über Gerhoh mit gespanntem Interesse entgegen. Ist doch dieser deutsche Theologe, wenn auch kein eigentlich spekulativer Kopf, so doch der kämpfende Führer einer ganzen Zeitbewegung.

Weisweiler.

Lottin, O., O. S. B., *Les théories du péché originel au XII^e siècle: I. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux; II. La réaction abélardienne et porrétaïne; III. Tradition augustinienne.* *RechThAncMéd* 11 (1939) 17—32; 12 (1940) 78—102; 236—274. — *Le traité du péché originel chez les premiers maîtres dominicains de Paris: EphThLov* 17 (1940) 27—57. — *Le traité du péché originel chez les premiers maîtres franciscains de Paris: ebd.* 18 (1941) 26—64. — *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin: RechThAncMéd* 12 (1940) 275—328. — Über den ersten Teil der großen und eingehenden Erbsündenlehre von Anselm von Laon bis Thomas von Aquin haben wir bereits bei Gelegenheit unseres Überblicks: *Neue Veröffentlichungen zur ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux* (Schol 16 [1941] 110) berichtet. Wir konnten damals als Ergebnis des 1. Artikels dieser Abhandlungsreihe L.s feststellen: die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux hält zwar im Wesentlichen an der augustinischen Auffassung der Erbsünde als Begierlichkeit fest; es zeigt sich aber wie überall in dieser Schule neben dem Festhalten an der Tradition das neue Weiterforschen. Der Traducianismus wird endgültig überwunden und die Erbsünde nicht mehr auch in die Unwissenheit verlegt. Die augustinische Grundlage bleibt aber so stark, daß ein Einfluß der Theorie Anselms von Canterbury nicht feststellbar ist. Die weiteren, vielfach auf unveröffentlichten Quellen beruhenden Artikel L.s zeigen nun, wie das durch die Schule von Laon aufgenommene und verarbeitete patristische Erbgut im wesentlichen bis Thomas stark weiterwirkt, aber auch, dem intensiven theologischen Streben dieser Zeit entsprechend, immer tiefer durchdacht wird und so innerlich ausreift. Des Anselm von Canterbury Theorie bleibt weiter bis zum 13. Jahrh. fast unbeachtet. Honorius Augustodunensis, teilweise die Ysagoge und Achard von St. Victor sind fast die einzigen feststellbaren Vertreter. Die augustinische Theorie war zu stark. Für das 12. Jahrh. sind ideengeschichtlich zwei weitere Feststellungen von besonderer Bedeutung. Zunächst die Tatsache, daß zwar Hugo von St. Viktor und die ihm vielfach so nahestehende Summa sententiarum des Otto von Lucca wieder — der Gesamtichtung der Viktorinerschule entsprechend — auf Augustin stärker zurückgehen. Aber trotz des großen Einflusses von Hugo's *De sacramentis* vermag sich diese Richtung nicht durchzusetzen; der Einfluß der Laoner Schule mit ihrer neuen weiterbauenden Stellung war bereits zu groß geworden. Er wird vom Lombarden vor allem weitergetragen. Das zweite interessante Ergebnis liegt dann im völligen Versagen einer inneren Auseinandersetzung mit der neuen Theorie

Abaelards und Gilberts, in der der Sündenbegriff so sehr das Willensmäßige einschloß, daß die Erbsünde nicht mehr unter ihm im strengen Sinn fallen konnte. Sie wird daher als Strafe nur Schuld im weiteren Sinn. Die augustinische Richtung sah darin einen solchen Abfall von der traditionellen Auffassung, daß sie die doch tatsächlich vorhandene Schwierigkeit des einheitlichen Sündenbegriffs und die von Abaelard versuchte Lösung gar nicht zu sehen vermochte. So brachte bereits die *Summa sententiarum* die neue Ansicht in fälschlich verkürzter Form, als leugne sie überhaupt jeden Sündencharakter. Das blieb auch in der Folgezeit so. L. belegt aber, daß die Gegenseite es nicht anders machte. Auch hier fehlt das innere Verständnis dafür, wieweit die doch nun einmal vorhandene Begierlichkeit zur Erbschuld gehört. Man sieht nur die richtige Tatsache, daß die falsche Richtung des sensitiven Lebens nicht einfachhin »Sünde« sein kann. Es war also ein völliges Nebeneinander beider Ansichten festzustellen. Dennoch hat der Vorstoß Abaelards und Gilberts wesentlich der Förderung des Problems bei anderen Theologen gedient. Er führte zunächst zur Theorie der Erbsünde als einer »macula« der Seele bei Stephan Langton und Roland von Cremona; von Johann von Rochelle wurde diese als ungenügend endgültig abgewiesen. Von ausschlaggebender Bedeutung aber wurde der Angriff Abaelards, Gilberts und ihrer Schüler im 13. Jahrh., als der Dominikaner Johann von St. Gilles und der anonyme Pariser Magister des Cod. 434 von Douai die angegriffene Einseitigkeit der augustinischen Begierlichkeitslehre durch eine Verbindung dieser Auffassung mit der Anselms von Canterbury zu lösen versuchten: die Erbschuld ist Sünde als Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit; sie ist Strafe als Begierlichkeit. Diese Strafe ist bei ihnen aber noch Wesenselement der Erbschuld, nicht bloße Folge. Übernommen von Alexander von Hales und Johann von La Rochelle wird diese Formel von Albert dem Großen ausgebaut: die Begierlichkeit ist Materialelement, die Beraubung der Gerechtigkeit Formalelement. Bonaventura zeigt das Bestreben, die Begierlichkeit wieder mehr hervorzuheben, während Thomas offenbar mehr Anselm von Canterbury zuneigt und besonders in den späteren Schriften die Begierlichkeit nur mehr als Folge bestehen läßt. Immerhin ist aber auch bei ihm der augustinische Einschlag noch sehr maßgebend: *si Saint Thomas a voilé sa pensée, c'est manifestement par respect pour l'autorité de saint Augustin* (322). — Außer dieser grundlegenden Entwicklung des Begriffes der Erbsünde untersuchen die Artikel naturgemäß auch die damit zusammenhängenden Fragen der Übertragung, der Anrechnung, der Eigentümlichkeiten der Erbschuld. Am Schluß gibt L. außerdem noch kurz das Ergebnis eines später erscheinenden Artikels über den Nachlaß der Erbsünde. Daß die Artikel nebenbei noch eine große Anzahl literarhistorischer Fragen der Priorität bzw. der Abhängigkeit berühren und klären, ist bei einem Forscher wie L. selbstverständlich. Wir können daher nur wünschen, daß diese Untersuchung auch bald in Buchform einem weiteren Kreis zugänglich werde.

Weisweiler.

Gramann, M., *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien. Ein Beitrag zur Geschichte des Einwirkens der Aristotelischen Logik auf die Ausgestaltung der mittelalterlichen philosophischen Disputation* (BeitrGPhThMA 36,1). gr. 8° (98 S.) Münster 1940, Aschendorff. M 4.50. — Gr. setzt hier seine verdienstreichen Studien über die mittelalterliche Logik fort. Diesmal behandelt er die von Prantl stark vernachlässigte Literatur der Sophismata, für die freilich später von Niglis und zumal von Wallerand in seiner Ausgabe des Siger von Cour-

trau wertvolle Arbeit geleistet wurde. Wenn sich auch Gr. in der Hauptsache auf die unumgänglich notwendige Vorarbeit der Sammlung des Materials, soweit es in Hss des 12. und besonders des 13. Jahrh. erhalten ist, beschränken mußte, so bietet er doch eine Anzahl von Beispielen, so (S. 23) aus einer Wiener Hs Sätze zur Einübung der Regeln über die *Conversio* der Sätze, S. 37 über die modalen Sätze, S. 72 ff. *Sophismata* in weitestem Sinne, bei denen im Anschluß an ein *Sophisma* erkenntnistheoretische oder metaphysische Fragen behandelt werden, endlich eine Disputation des Boetius von Dacien. Diese Proben gestatten es, sich einigermaßen eine Vorstellung von diesen Schulübungen zu machen, die man im Mittelalter unter dem Wort *Sophismata* zusammenfaßte. Wissenschaftlichen Wert haben besonders jene, die nicht nur Einübung der dialektischen Regeln bezwecken, sondern auch theoretische Untersuchungen zu dialektischen und grammatikalischen Fragen — es gab neben den *sophismata logicalia* auch *s. grammaticalia* — veranlassen. Gr. weist besonders auf die Bedeutung hin, die solche *Sophismata* für die Entwicklung der scholastischen Disputation hatten. Schließlich kommt es fast zu der Gleichsetzung *Sophisma* und *Quaestio philosophica disputata*. Gr. erwähnt S. 29 f. auch einen in Inkunabeln drucken sich findenden *Tractatus De arte opponendi et respondendi*, der sich eingehend mit den *Sophismata* beschäftigt. Endlich werden wir dem Namen nach mit einer Anzahl von Pariser *Magistri* bekannt, die bisher im Dunkel der Vergessenheit ruhten. — Bei dem S. 29 angeführten *Tractatus logicae* der unter S. H. P. H., N. de Boh., *magister Mathias, magister Mattheus Aurelianensis* geht, bewahrt man wohl besser das *Inkognito*, bis man einmal weiß, was genau in den Hss steht und ob es sich um ganz den gleichen Traktat handelt. Es ist nicht ganz richtig, daß dem *Baccalarius* in der Philosophie nur das *disputare*, nicht das *determinare* zustand; es gab eigene Übungen, *Determinationes* genannt, die zur *Bakkalariatsprüfung* gehörten. Wenn der *Baccalarius* auch *archischolaris* genannt wird (11), so ist dies wohl keine Gleichsetzung einfachhin; es gilt nur von jenen aus ihnen, den der *Magister* zu seinem *Gehilfen* oder *Schulvorsteher* — heute würde man vielleicht *Repetitor* sagen — ernannt hatte. Verwiesen sei noch auf manche Einzelbemerkung, die der Verf. aus seiner reichen Kenntnis dieser und ähnlicher Literaturgattungen eingestreut hat. Der Frage nach den verschiedenen Arten der *Sophismata* müßte man auf induktivem Wege einmal nachgehen. Sicher ist es, daß es sich um Übungen in der philosophischen Grammatik und Logik handelt. Andere *Quaestiones* tragen nur per *abusum* diesen Namen. Gr. hat hierzu den Weg gebahnt.

Peister.

S. *Bonaventura*, *Opera theologica selecta*, cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita. Editio minor. T. III: Liber III. *sententiarum*. gr. 8° (VI u. 920 S.) Quaracchi 1941, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura. — Diese prachtvolle Handausgabe des *Sentenzenkommentars Bonaventuras* konnte für den 1. und 2. Bd. bereits früher angezeigt und in ihrer glücklichen Anlage dargelegt werden (Schol 11 [1936] 301; 14 [1939] 450). Der nun erschienene 3. Bd. reiht sich den früheren in vorzüglicher und sauberer Drucklegung an. Wiederum ist die große Quaracchi-Ausgabe grundlegend geblieben, ihr Format aber handlicher gestaltet worden. Die Quellennachweise und die Verweise auf Alexander Halensis, Thomas und Scotus im besonderen sind, wie man erneut dankbar begrüßen wird, nicht am Schluß der *Quaestio*, sondern gleich unten im *Apparat* angebracht. So ist das lästige Umblättern erspart. Hätten wir nur auch eine so schöne *Thomasausgabe*! — Inhaltlich braucht nur darauf hingewiesen zu

werden, daß dieser Bd. neben der Lehre von den Tugenden und Gaben des Hl. Geistes die Christologie Bonaventuras enthält. Gerade in diesen Teilen hat sich seine ihm besonders eigene Anlage so vorzüglich auswirken können. So wird der Bd. gerade jetzt dazu beitragen, in echtem Ebenmaß *scientia* und *sapientia* im theologischen Christusbild gegenüber allen Einseitigkeiten zu vereinen. — Wir hoffen, daß unsere frühere Anregung eines systematischen Inhaltsverzeichnisses sich wenigstens am Ende des 4. Bds. noch verwirklichen läßt.

Weisweiler.

Leist, F., *Die sensus interiores bei Thomas von Aquin*. 8^o (102 S.) Speyer 1940, Pilgerdruckerei. Dissertation. — Eine Gesamtdarstellung der *sensus interiores* bei Thomas ist Neuland. L. hat sich nach gründlicher Vertiefung in die einschlägigen Thomastexte an dieses mühsame Suchen und Interpretieren gewagt, betrachtet aber das Ergebnis nur als ein vorläufiges. Sein Ziel ist: aus den vielen Stellen möglichst sachlich die Auffassung des Aquinaten über die inneren Sinne herauszuarbeiten und sie aus der Haltung, aus der sie geschrieben sind, zu verstehen (7). Das letzte vor allem geht nicht ohne den Hinweis auf die Voraussetzungen, die Thomas immer mitsieht: den Seinsunterschied zwischen Mensch und Tier, das Verhältnis der inneren zu den äußeren Sinnen und zur Geistseele des Menschen, die alle leibseelische Wirklichkeit durchwaltet. Dieser Zusammenhang ist namentlich im Schlußkap. ausführlich dargestellt. Thomas kennt vier innere Sinne: *sensus communis*, *phantasia*, *vis cogitativa*, die er für das Tier *vis aestimativa* benennt, *memoria*. Der *sensus communis* ist keine eigene von den äußeren Sinnen trennbare Potenz, sondern ein Hauptvermögen, von dem die Einzelsinne als seine Instrumente ihre Kraft erhalten, durch die hindurch er aber hinwieder seine *sensibilia communia* wahrnimmt. Sein Organ ist das Herz, aber im Zusammenhang mit dem vorderen Teil des Gehirns (20). L. nimmt hier wie an anderen Stellen eine Entwicklung der Auffassung des hl. Thomas an. — Besondere Schwierigkeit bietet die *vis cogitativa*. Sie ist ganz eng in die Struktureinheit der verschiedenen Seelenschichten verwoben. L. meint, sie komme dem modernen »Werterkennen« irgendwie nahe (58); sie leitet aber auch das »instinktive Handeln« im mechanisierten — also früher überlegten, absichtlichen — Aktgefüge. Doch schreibt ihr Thomas auch wieder andere Tätigkeiten zu, so daß es schwer ist, sie einzuordnen (68). — Auch die *memoria* ist ein scharf abgegrenzter Begriff. *Memoria intellectiva* und *sensitiva* sind ineinander verwoben. Als Bewußtseinserscheinung ist sie Erinnerung mit den Merkmalen: Wiedererkennen und zeitliche Lokalisation. Als Gedächtnis ist sie *vis memorativa*, die das Intentionale der Erlebnisse aufbewahrt, gegenüber der *phantasia*, die das Bildhafte behält. — Ob die Deutungsversuche L.s in Einzelheiten immer das Richtige treffen, z. B. beim Organ des *sensus communis*, bei der *vis cogitativa*, mag dahingestellt sein. Gut gelungen scheint die Deutung, daß das *obiectum per accidens* der Wahrnehmung aus der *phantasia* zu erklären sei (44). — Vielleicht kam es Thomas gar nicht so sehr auf letzte Klärung dieser untergeordneten Fragen an. Das Herausheben der Struktur- und Lebenseinheit war ihm das Hauptanliegen seiner Seelenlehre. Mit dieser »Haltung« würde er moderner Ganzheitspsychologie alle Ehre machen. Nicht minder wie der empirischen mit den teilweise sehr guten Beobachtungen und Gesetzen der Phantasmenverknüpfung, die stark an die Assoziationsgesetze erinnern.

Weber.

Delhaye, Ph., *Siger de Brabant, Questions sur la physique d'Aristote*. Texte inédit (Les Philosophes Belges 15). 4^o (254 S.) Löwen 1941, Institut Supérieur de Philosophie. — Mit aufrichtiger Freude

wird man diese Ausgabe der Physik Sigers begrüßen. Denn an Ausgaben von größeren Werken der Pariser Artisten des 13. Jahrh. ist gewiß kein Überfluß, und hier handelt es sich um einen der bedeutendsten. Auch für die Kenntnis der Theologie des 13. Jahrh. ist die Ausgabe von Wert. Manche scholastisch-theologische Frage kann man in ihrem Ursprung und Verlauf erst völlig würdigen, wenn man die philosophischen Unterströmungen in ihrer Mannigfaltigkeit vor Augen hat. Nach der Entdeckung der Werke Sigers in Clm 9559 durch Grabmann hat besonders Van Steenberghen in seinem »Siger de Brabant« Aufschlüsse über die *Quaestiones super libros Physicorum* gegeben. Eine vollständige Ausgabe war trotzdem noch gefordert. D., ein Schüler Van Steenberghens, hat sie mit viel Sorgfalt und Geschick durchgeführt. Von einer eigenen Inhaltsangabe und auch von Beschreibung der Hs konnte abgesehen werden, da Van Steenberghen dieselbe in der Hauptsache geliefert hat. Um so eingehender sind die übrigen Fragen der Einleitung behandelt. Besonderen Wert hat der Nachweis, daß die Hs das Autograph der Reportation eines Schülers ist, das allerdings nur zum Teil in der Vorlesung selbst geschrieben wurde, um nachher korrigiert und ergänzt zu werden; ein anderer Teil wurde später abgeschrieben. D. zeigt, daß es kein Reportatum cum magistro, d. h. von Siger verbessertes, ist. Wie schon Van Steenberghen begonnen hatte, führt D. den Echtheitsbeweis aus inneren Kriterien. Dieser war keineswegs überflüssig; denn das Vorkommen mit echten Schriften in einer Hs ist allein ein oft trügerischer Beweis. Als Datum begründet D. die Zeit zwischen 1271 und 1277. In den über 140 Fragen der 5 Bücher — 1. 5—7 fehlen in der Hs — werden die damals im Vordergrund des Interesses stehenden physikalischen, aber auch metaphysischen Fragen erörtert. Dies geschieht mit solcher Klarheit, daß über den Sinn der Antwort nur selten Zweifel möglich sind. So bietet Siger ein vorzügliches Hilfsmittel, sich über den damaligen Stand mancher Kontroversen und den Sinn verschiedener Begriffe zu unterrichten. Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, wie Siger sich hier als Verteidiger der Willensfreiheit erweist und wie er das Verhältnis des Physikers und Metaphysikers zu den Gottesbeweisen darlegt. — Für die Ausgabe der *Quaestiones zur Metaphysik*, die hoffentlich bald folgen wird, erlaube ich mir einen Vorschlag. Da ein eigenes bibliographisches Verzeichnis beigegeben ist, so ist es berechtigt, die Titel der Bücher und Artikel gekürzt zu geben. Wenn es sich aber um Zeitschriftenartikel handelt, so kann man mit Titel und Seitenzahl nichts anfangen; es müßte Name und Band oder Jahreszahl der Zeitschrift irgendwie angedeutet werden.

Pelster.

Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts* (Forschungen zur Kirchengeschichte u. Geistesgeschichte. 21). gr. 8° (X u. 356 S.) Stuttgart 1941, Kohlhammer. M 18.—. — Mit dieser »streng historisch-kritischen Monographie« glaubt E. gegenüber der »Eckhart-Journalistik und dem Eckhart-Literatentum« eine »Durchbruchsschlacht« begonnen zu haben, »welcher der Sieg sicher ist.« In der Tat bemüht er sich eifrig, anders als die meisten, die im letzten Jahrzehnt über Meister Eckhart geschrieben haben, in die geistigen Bewegungen des 13. und 14. Jahrh. einzudringen an Hand von Ergebnissen der Scholastik-Forschung der Baeumker, Denifle, Ehrle, Grabmann, Geyer, J. Koch u. a. Im 1. Teil (1—205) behandelt er, ausgehend von ungelösten Fragen, ja Widersprüchen in der Ontologie und Gnadenlehre des Thomas, die Ontologie und Mystik in Eckharts Lehre. Im 2. Teil (209—347) greift er weiter aus bis zu den griechischen und patristischen Grundlagen der Lehre Eckharts vom Seelenfünklein. Das Ergebnis seiner »Studien« ist

folgendes: Die Mystik Eckharts wurzelt und entspringt der augustini-
nisch-aristotelischen Problematik des 13. Jahrh., die sich in den
Schulkontroversen zwischen Thomisten und Franziskanern zur Zeit
Eckharts offenbart. Die Lösung, die er in diesen Streitigkeiten findet,
ist ein neuplatonischer Spiritualismus, der die kirchlichen Lehr-
normen sprengt und in seiner Art etwas Neuartiges ist (346). Eck-
hart ist kein Scholastiker, sondern Neuplatoniker, wenn man auf das
Ergebnis seiner Darlegungen sieht. Seine Eigenart besteht in seiner
Einseitigkeit, darin, daß es ihm nur um das Thema Gott und die
Seele geht (205). — So sehr das fleißige Bemühen des Verf. um sach-
liche Darstellung des Gedankengutes der Scholastik Anerkennung ver-
dient, so wenig befriedigt u. a. die Deutung der Ontologie des hl.
Thomas. Hätte E. die systematisch-spekulative Interpretation der mit-
telalterlichen Ontologie von Max Müller (Sein und Geist, Tübingen 1940)
gekannt und weiter durchdacht, so hätte er seine Studien an-
ders oder — noch nicht geschrieben, auch deshalb, weil über Meister
Eckharts Mystik Entscheidendes erst dann gesagt werden kann, wenn
alle seine Werke in der mustergültigen Ausgabe der deutschen For-
schungsgemeinschaft vorliegen. Entweder hat Eckhart Thomas so ver-
standen, wie E. ihn deutet; dann hat er ihn mißverstanden — oder
er hat ihn richtig verstanden; dann stimmt in wichtigen Punkten
die Lösung nicht, die E. dem Eckhart-Rätsel gibt. Diesem ist, wie
mir scheint, mit den Methoden der Geschichtswissenschaft allein
nicht beizukommen.

Schoemann.

Kibre, P., A Fourteenth Century Scholastic Miscellany: NewSchol
15 (1941) 261—271. — Vorliegende Beschreibung einer anscheinend
nicht numerierten Hs der New York Academy of Medicine mit ver-
schiedenen Opuscula von Thomas und Albert dem Großen enthält
unter anderem auch Kilwardby's De ortu scientiarum, Pseudo-Aristo-
teles De laudabilibus bonis (alias De virtutibus et viciis) in der Über-
setzung des Grosseteste, das durch A. Pelzer bestimmt wurde, Avi-
cenna's De congelatione, des Pseudo-Andronicus Schrift De passionibus
in der Übersetzung des Grosseteste. Möglicherweise kommt textkritisch
den Opuscula De unitate intellectus, De motu cordis und De aeternitate
mundi eine gewisse Bedeutung zu, falls sie nicht schon aus den
großen Sammelhss abgeschrieben sind. Bei Angabe der Ausgaben von
De essentia et esse ist die für eine kritische Sichtung wertvollste
von L. Baur, Münster 1933, übersehen. Mit De aeternitate mundi muß
in der Hs ein anderer Traktat verbunden sein. Der Schluß per fidem
perfectum... patet ad obiecta stimmt weder zu den Ausgaben noch
zu anderen Hss; auch kann der kurze Traktat kaum 6 Blätter füllen,
wie es hier sein müßte.

Pelster.

Cusanus-Texte. III. Marginalien. Bd. 1. Nikolaus Cusanus
und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des
Cusanus. Von L. Baur. (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.,
Philos.-hist. Klasse 1940-41. 4. Abh.). gr. 8° (113 S.) Heidelberg 1941,
Winter. M 5.70. — »Die vorliegende Arbeit hat nicht den Zweck, das
Verhältnis des Nicolaus Cusanus zu Ps. Areopagita im Ganzen und
auf Grund des gesamten Schrifttums des Cusanus zu untersuchen;
sie will lediglich auf Grund der namentlich aufgeführten Zitate...
feststellen, inwieweit sich aus diesen Abhängigkeiten oder wenigstens
sachliche Zusammenhänge erkennen lassen« (7). Zunächst wird »der
Einfluß der Areopagitischen Schriften auf Nicolaus Cusanus im all-
gemeinen« gezeigt (9—17), sodann werden »die Dionysiuszitate des
Nicolaus Cusanus« in dessen einzelnen Schriften und Predigten sorg-
fältig angeführt (18—32). Das bei weitem ausführlichste 3. Kap.
(33—92) über die »sachlichen Zusammenhänge« stellt an den An-

fang die ideengeschichtlich bedeutsamen Sätze: »Daß N. C. die Schriften des Ps. D. gekannt und benutzt hat, daß eine ganze Anzahl von Parallelismen und Lehrzusammenhängen zwischen ihm und dem Areopagiten besteht, ist eine so offensichtliche Tatsache, daß sie unmöglich bezweifelt . . . werden kann . . . Aber die Frage ist, ob N. C. seine Lehre oder doch wichtige Bestandteile derselben ihrem Inhalt nach aus den Areopagitischen Schriften einfach entlehnt habe, ob also eine glatte Herübernahme Ps. Dionysius' Lehren erfolgte. Dies scheint indes nicht der Fall zu sein« (33). Nachdem dann die Beziehungen in der Lehre von der Gotteserkenntnis gezeigt sind, folgen nacheinander die Auffassungen des Cusanus über die symbolische, affirmative, negative, mystische Theologie mit ständigen Hinweisen auf die Zitate aus Ps. Dionysius. Als 4. (Schluß-) Kap. oder »Anhang« werden in sorgfältiger Aufzählung »die Randbemerkungen zu den Dionysiuskommentaren Alberts des Großen« angeführt (93—113). Die ganze Arbeit ist von dem echt historisch-philologischen Geist und Können getragen wie die früheren Forschungen B.s über die mittelalterliche Philosophie, namentlich über Robert Grosseteste.

Jansen.

Pohlen, H., Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers (Forsch. z. Gesch. d. Philos. u. Pädag. 19). 8^o (IV u. 190 S.) Leipzig 1941, Meiner. M 9.60. — Dionysius der Kartäuser, der Zeitgenosse und Freund Nicolaus' von Cues, sicherlich einer der bedeutendsten Denker des 15. Jahrh., hat bisher in der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik wenig Beachtung gefunden; um so willkommener ist die vorliegende gründliche Untersuchung seiner Erkenntnislehre. In der Einleitung zeichnet P. ein anziehendes Bild der Arbeitsweise und wissenschaftlichen Eigenart des großen Kartäusers. Das Leitwort seines Sentenzenkommentars »Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens« kennzeichnet gut seine konservative und doch weite, engen Schulgeist und spitzfindigen Schulstreitigkeiten abholde Art. Aus der Kölner Schule hervorgegangen, pflegt er mit bewundernswerter Belesenheit die kraftvolle metaphysische Überlieferung der »via antiqua«, zunächst in engerem Anschluß an Thomas und Albert den Großen. In Fragen, in denen die beiden Meister nicht miteinander gehen, neigt er später, seiner mystischen Eigenart entsprechend, mehr und mehr Albert und dessen neuplatonischen Quellen zu. Namentlich schätzte er Ps. Dionysius und unter den Philosophen Proklus. Doch bleibt eine vorwiegend aristotelische Grundhaltung immer bewahrt. Auch in seiner Seelen- und Erkenntnislehre zeigt sich eine Entwicklung von reinem Thomismus zu stärkerem Aufnehmen neuplatonischen Gedankengutes, z. B. im späteren Zweifel an der anfänglich mit Bestimmtheit vorgetragene Lehre von der Einzigkeit der Wesensform im Menschen, in der zunehmenden Neigung, eine unmittelbare Berührung des Menschengeistes mit der übersinnlichen Welt anzunehmen, in der Lehre vom Individuationsprinzip. In fünf Kap. (Metapsyologische Grundlagen, Objekt und Subjekt, Ursprung, Vorgang, Geltung der Erkenntnis) entfaltet P. im einzelnen die Inhalte der Erkenntnislehre des Kartäusers und vergleicht sie immer wieder mit den Lehren seiner Vorgänger und Zeitgenossen. — Bei diesen ausführlichen Darlegungen drängt sich freilich eine Frage auf: Wäre es nicht besser, bei derartigen Untersuchungen das allbekannte gemeinsame (z. B. thomistische) Lehrgut kürzer zusammenzufassen und dafür das Eigene des behandelten Denkers mehr herauszuarbeiten?

de Vries.

De Vio, Th. Card. Cajetanus, Commentaria in »De anima« Aristotelis. Ed. J. Coquelle O. Pr. Bd. 2. 8^o (300 S.) Rom 1939,

Angelicum. L 18.— Der 2. Band dieser Neuausgabe des Cajetanischen Anima-Kommentars ist dem 1. Bd. schnell gefolgt, konnte aber der Zeitumstände halber nicht sogleich in unsere Hände und zur Anzeige gelangen. Wie beim 1. Bd. (vgl. Schol 14 [1940] 123) handelt es sich um einen verbesserten Abdruck der 1. Florentiner Ausgabe von 1510. Das 2. Buch von De anima bildet den Inhalt; es wird von Cajetan im Sinne der arabischen Ausleger so gefaßt, daß auch die drei ersten Kap. des 3. Buches dazu gehören. Wie der Herausgeber im Vorwort begründet, wurde der kritische Apparat gegenüber früher vermehrt. Der Druck ist einladend schön und übersichtlich, der Preis in Anbetracht dessen sehr mäßig.

Schmitz.

Beltrán de Heredia, V., Nebrija y los teólogos de San Esteban de principios del siglo XVI: CiencTom 61 (1941 II) 37—65. — Dieser Artikel verteidigt die in Salamanca zu Beginn des 16. Jahrh. lehrenden Dominikaner und die Universität gegenüber dem Vorwurf der Rückständigkeit; er beleuchtet in etwa die in Salamanca vor Vitoria und dem in diesem Zusammenhang zu wenig genannten Azpilcueta (Doctor Navarrus) herrschenden Zustände. Der bedeutende Humanist Antonio de Nebrija hatte bei dem Großinquisitor und dem früheren Professor in Salamanca, Diego Deza, der freilich bald darauf dem großen Kardinal Ximenes weichen mußte, für seine Vorschläge zur Reform der Exegese wenig Gnade und Verständnis gefunden. Er befürwortete als echter Humanist die Förderung des Studiums der biblischen Ursprachen und die Voranstellung einer grammatikalisch-literalen Erklärung. Anscheinend blieb ein Stachel zurück. Als sich nun mehrere Jahre später eine Gelegenheit bot, goß er, nicht ganz ohne Grund, in einem Brief an seinen Gönner Ximenes die Lauge seines Spottes über die so oft willkürliche und verfehlte Etymologie und Worterklärung der Prediger und Exegeten aus alter Schule. Unter den Betroffenen waren auch drei Dominikaner, Dezas Nachfolger in der Lehrtätigkeit, Johannes S. Spiritus, Betoño und Peñafiel. Wie B. nun zeigt, war Nebrija keineswegs frei von menschlichen Schwächen, die Geschmähten hingegen ehrenwerte und tüchtige Leute. Johannes S. Spiritus und Betoño nahmen an den Sitzungen teil, die zur Verurteilung des Pedro de Osuma führten, ein Zeichen des Vertrauens, das man in ihre wissenschaftliche Befähigung setzte. Johannes hatte den Lehrstuhl für Hebräisch, Betoño jenen für Exegese inne. Auch die Mitteilungen aus den Claustros der Universität über Nebrijas Berufung und Fortgang und über die Vergebung des Lehrstuhles für die orientalischen Sprachen sind aufschlußreich. Sie zeigen allerdings auch, daß in der theologischen Fakultät das Verständnis für das Berechtigte an den Forderungen des Humanismus wenig Wurzel gefaßt hatte. Die Catedra Hebraica diente meist zum Unterhalt eines Dogmatikers. Als 1508 der Lehrstuhl für Orientalia frei wurde, schlug man vor, ihn einem der Bewerber zu geben, bis jemand käme, der die Sprachen kenne. Der Gewählte erhielt den Auftrag, bei einem Schuster und einem Gerber Unterricht im Hebräischen zu nehmen. In einem Jahr waren der Studenten im Hebräischen ganze vier. Auch die scharfe Gegnerschaft Dezas gegen Ximenes scheint in etwa auf dessen humanistische Neigungen und weitherzige Gesinnung zurückzugehen. Wenn ferner in der Fakultät keine Rückständigkeiten waren, worin bestand dann das allgemein anerkannte Reformverdienst eines Vitoria und Cano? — Noch eine andere Behauptung dürfte kaum auf allgemeine Zustimmung rechnen. B. preist es als eine Ruhmestat von weittragender historischer Bedeutung, daß Peñafiel, einer der von Nebrija Angegriffenen, im Claustro die Annahme eines Vorschlages von Ximenes verhinderte. Ximenes wollte auch in Salamanca ein aufs

reichste ausgestattetes Kolleg gründen, unter der Bedingung allerdings, daß als Unterbau ein Zentrum für humanistische Studien entstehe und in den Artes die drei »viae« des Thomismus, Scotismus und Nominalismus gelehrt würden. Peñafiel erklärte, dies sei gegen die Konstitutionen und der Fluch Gottes komme über jene, die dem Vorschlag des Kardinals zustimmten. B. meint, Peñafiel habe so Salamanca vor der theologischen Unfruchtbarkeit Alcalà's bewahrt und ohne dieses Claustro würde die ruhmreiche Schule von Salamanca nie existiert haben. Denn der Nominalismus habe stets den theologischen Fortschritt überall dort, wo er Fuß faßte, unterbunden. Im günstigsten Fall würde die Teilung der Schulen das Aufblühen des Thomismus unmöglich gemacht oder wenigstens stark behindert haben. Andere Nationen hätten auf dem Konzil von Trient eine so klägliche Rolle gespielt, weil sie vom fressenden Gift des Nominalismus verdorben waren. Solche Behauptungen verlangen im Interesse einer objektiven Geschichtsschreibung einige kurze Bemerkungen. Man wäre dem Verf. dankbar für den Nachweis, daß andere Nationen deshalb weniger auf dem Konzil geleistet haben als die Spanier, weil sie vom »Nominalismus« zerfressen waren. Übrigens haben nach den Akten auch Italiener, Augustiner und Skotisten, die B. im Interesse eines einheitlichen Thomismus gern von den Schulen verbannt hätte, an den Verhandlungen hervorragenden Anteil genommen. Betreffs des Nebeneinander von verschiedenen Schulen gibt es ein bekanntes Urteil des gleichen Claustro von Salamanca aus der höchsten Blütezeit der Universität (1552, 20,8). Als man dort die Cathedra der Nominalisten und des Scotus abschaffen bzw. in thomistische verwandeln wollte — sie waren also später trotz Peñafiel in der Theologie wenigstens errichtet —, da erhob die Universität Einspruch mit der Begründung, die Kenntnis der verschiedenen Richtungen sei von großem Interesse für das theologische Verständnis und den theologischen Fortschritt (vgl. Ehrle. Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, 2. Aufl. 90 f.). Im Nominalismus sehen manche nur die bête noire, der man alles Unheil in der Kirche Gottes aufbürden kann. Gewiß liegen schwere Schatten auf ihm. Man darf aber bei Beurteilung oder Verurteilung der Nominalisten zwei Dinge nicht vergessen: Einmal waren manche Vertreter der *via moderna* in der Philosophie als Theologen sehr gemäßigt und durchaus kirchentreu. Gabriel Biel z. B. oder Marsilius von Inghen, auch Mair, der manches vom Nominalisten an sich hatte, fanden nicht ohne ihr Verdienst so weite Verbreitung, bis nach dem thomistischen Salamanca. Zweitens: auch Nominalisten und nicht minder Skotisten haben durch scharfe und neue Fragestellungen sehr befruchtend auf die Theologie eingewirkt; ihr Einfluß auf die Entwicklung der modernen Physik ist bekannt. Weniger bekannt ist, daß die Hinwendung der Moral auf die konkreten Fragen und das öffentliche Leben, die ein Ruhmestitel der Schule von Salamanca ist, wesentlich durch Tendenzen der Pariser Nominalisten- und Skotisten-Schule bestimmt wurde. Vitoria und Soto brachten sie von Paris mit. Man braucht nur Mair, Almain oder den von Paris beeinflussten Hadrian VI. aufzuschlagen, um diese Tendenzen zu erkennen. Es ist endlich wahr, daß Alcalà nicht so bedeutende Theologen wie Salamanca hervorgebracht hat. Große Geister sind kein Produkt dieser oder jener Schule; sie formen sich in der Hauptsache von innen heraus. Man darf aber über den Theologen von Salamanca nicht jene vergessen, die in Alcalà gebildet wurden. Navarrus denkt noch im Alter mit Dankbarkeit daran, daß er in Alcalà seine scholastische und in Toulouse seine juristische Bildung empfangen. So hervorragende Theologen wie Alfons de Castro haben

dort studiert. Suarez und besonders Vazquez haben lange Zeit dort gelehrt. Wenn so die allgemeinen Urteile B.s nur mit einiger Zurückhaltung aufgenommen werden können, so bleibt doch sein Verdienst, verschiedene Einzelheiten beleuchtet und die Schatten in Nebrijas Bild — freilich etwas einseitig — gezeigt zu haben. Pelster.

De Hoyos, M. M., *El historiador P. Arriaga y la patria del Maestro Vitoria*: CiencTom 61 (1941 II) 66—82. — H. weist gegenüber anderen, die Franz von Vitoria im Baskenland geboren sein lassen, mit überzeugenden Gründen nach, daß dieser aus Burgos stammt, wohin seine Eltern aus Vitoria gekommen waren. Wertvoll ist die Untersuchung, die H. über die Persönlichkeit des P. Arriaga, des Geschichtsschreibers des Dominikanerkonventes von Burgos und des Zeugen für Burgos als Heimat Vitorias bei dieser Gelegenheit anstellt. Pelster.

Temiño Sáiz, A., *Bartolomé Torres Teólogo. Contribución al Estudio del Renacimiento Teológico Español del Siglo XVI*. 8^o (85 S.) Burgos 1941. — Diese im bescheidenen Gewande einer Doktordissertation erscheinende Arbeit kann in mehr als einer Hinsicht Vorbild für ähnliche Studien sein. Torres, ein Schüler Vitorias, lehrte von 1547 bis 1566 Theologie an der Universität Sigüenza, 1566 wurde er Bischof auf den Kanarischen Inseln und starb 1568, nachdem er Proben eines tief frommen und apostolischen Lebens gegeben hatte. Von seinem Kommentar zur Summa liegt gedruckt nur der Kommentar zu den Quaestiones de trinitate vor. Auf große Originalität in der Spekulation kann er nach dem Vorliegenden kaum Anspruch erheben. Er ist aber ein typischer Vertreter der Reform von Salamanca und als solcher verdient er alle Beachtung. T. hebt nach einleitenden Studien über die Lebensdaten, die Lehrtätigkeit, die Beziehungen zur eben erstandenen Gesellschaft Jesu und die Bibliographie der Schriften des Torres auf Grund umfassender Belege die für die neue Theologie kennzeichnenden Züge hervor. Da ist zuerst die starke Betonung des Beweises aus der hl. Schrift und dem kirchlichen Lehramt, die von den philosophisch-theologischen Fragen der Erklärung des Dogmas und von den Schulmeinungen scharf geschieden wird. Die große Sorgfalt, die auf die Qualifikation der einzelnen Lehren gelegt wird, verrät, wenn nicht den Einfluß, so jedenfalls die geistige Atmosphäre Canos. Hierin und in der Verbindung des Positiven mit dem Spekulativen ist Torres für die moderne Theologie mustergültig. Torres betont ferner, daß Thomas in seinen *Rationes theologicae* oft gar nicht streng beweisen, sondern nur ein Dogma veranschaulichen und dem menschlichen Verstand näher bringen will, daß auch andere Bilder, Vergleiche und *Rationes* das Gleiche leisten können. Insofern liegt hier eine Schwäche, als Torres in seinen Ausführungen nicht immer klar zwischen theologischen Schlußfolgerungen und Argumenten, die mehr der Näherbringung des Dogmas dienen und denen nur Wahrscheinlichkeitswert zukommt, unterscheidet. Es werden ferner die Beziehungen des Torres zu den verschiedenen Schulen, zum Humanismus und zur spanischen Theologie im besonderen behandelt. Torres ist durchaus Thomist im Sinne der älteren Schule von Salamanca. Mit ihr teilt er auch eine gewisse Unterschätzung Cajetans wegen einiger Schwächen, die sich aus der früheren Periode und der Umgebung erklären. — Wir dürfen darüber nicht vergessen, daß wohl keiner der Theologen von Salamanca an die Größe Cajetans im Prinzipiellen der Dogmatik und auch der Moral heranreicht. Die positive Bildung kommt bei Cajetan erst in den nach der Erklärung der Summa und den meisten *Opuscula* geschriebenen Schriftcommentaren zur vollen Geltung. — Interessant

ist das Bestreben, Scotus, den Torres als Thomist in vielem ablehnt, gerecht zu werden. Hier zeigt sich der wohlthätige Einfluß der *Cathedra Scoti* in Salamanca, die er von 1543 bis 1547 innehatte. Sie hatte ihn gezwungen, die Lehre des Schotten gründlich zu studieren. Ungünstig, vielleicht zu ungünstig sind die Urteile Torres' über die Nominalisten, ein Sammelname, der theologisch noch nicht allerwegs geklärt ist. Ihre abweichende Terminologie, über die er oft klagt, setzt sie der Gefahr des Mißverstandenwerdens aus. Richtig ist, daß sich gerade in der Gotteslehre, die Torres behandelt, der ungünstige Einfluß des philosophischen Nominalismus am meisten offenbart. Torres schärft ihnen gegenüber ein, daß man nicht nur die Sache, sondern auch die Weise der Aussage beachten müsse. — Humanistische Weise findet T. bei Torres in der auf den lateinischen Stil verwandten Sorgfalt — Torres geht in der Nachfolge Ciceros so weit, daß er manche scholastische Termini fast mit Unbehagen und nur nach einer Entschuldigung gebraucht —, in der ausgesprochenen Vorliebe für Beweise aus Schrift und Tradition und im Betonen des dienenden Charakters der scholastischen Spekulation, endlich in der Vorliebe für praktische Fragen des Lebens und der Sitte. Letzteres Element rührt meines Erachtens viel mehr von der *Devotio moderna* als vom Humanismus her. — In seinem Verhältnis zur spanischen Umwelt erweist sich Torres durchaus als Schüler Vitorias; er geht aber in der Betonung des Positiven und der scharfen Trennung von Dogma und Schulmeinung über ihn hinaus und steht so Cano weit näher als Vitoria. T. wirft die Frage auf, ob Torres von Cano unmittelbar beeinflusst sei. Er neigt mit Recht mehr zur Verneinung. Allerdings bleibt die Möglichkeit einer Beeinflussung durch umlaufende Nachschriften seiner Vorlesung. Viel mehr dürfte auf Rechnung der Zeitströmungen zu setzen sein, denen ja auch Cano sehr viel verdankte. Torres nennt die von Cano unabhängige Schrift *De restituta theologia* des bedeutenden Franziskaners Luis de Carvajal. Es ist auch nicht zu vergessen, daß im Hintergrund all dieser Bestrebungen immer wieder die Figur des Erasmus erscheint. Man darf Vitoria nicht zu ausschließlich als Erneuerer der Theologie ansehen, wie es naturgemäß in der ersten Freude der Entdeckung geschehen ist. T. weist mit Recht auf den großen Einfluß hin, den Alcalá auf die neuere Theologie ausübte. — Zum Schluß studiert T. einige Ansichten des Torres in der Trinitätslehre. Nur auf die eine oder andere weniger glückliche Einzelheit sei hingewiesen, die den Wert des Ganzen nicht beeinträchtigt. Das Beispiel für virtuell Offenbartes (37) ist unglücklich gewählt, als sei der Satz »Der geschaffene Akt kann unmöglich durch sich selbst begrenzt sein« eine Glaubenswahrheit und der daraus gefolgerte Unterschied von Wesenheit und Dasein eine theologische Folgerung. Der Verf. hat dies selbst gefühlt und in einer nachträglich eingeschobenen Anmerkung verbessert. Abaelard ist weder Vorgänger Ockhams (44) noch hat er inhaltlich gelehrt, daß die Allmacht nur im Vater sei (41).

Peister.

Galdos, R., *De authenticitate Horologii Passionis Dominicæ apud Leonardum Lessium*: Greg 22 (1941) 161—170. — Der 1623 im Rufe der Heiligkeit verstorbene Löwener Jesuit Leonard Leys (Lessius) offenbart sich in seinen Werken nicht nur als einen der ersten Dogmatiker und Moralisten jener für die katholische Theologie so ruhmreichen Zeit, er hat auch dogmatisch-asketische Schriften wie *De perfectionibus divinis*, *De summo bono*, *De divinis nominibus* von unvergänglichem Werte verfaßt. Man fühlt aus ihnen heraus, wie stark die große Theologie von Pseudo-Dionysius und Ruysbroek beeinflusst war.

Sein Leben zeigt, daß er gleich einem Canisius oder Faber in der Volksfrömmigkeit tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Andacht zum Leiden Christi, zu den Geheimnissen des Lebens des Herrn, Verehrung der im Lande gefeierten Heiligen waren Lebenselemente seiner Frömmigkeit. Nun wurde erst längere Zeit nach seinem Tode unter seinem Namen zugleich mit *De divinis nominibus* ein Schriftchen voll Andacht und Salbung veröffentlicht, das *Horologium Passionis Dominae*, das ganz den Geist der *Devotio moderna* atmet. Ist Lessius wirklich der Verfasser? G., der die Schrift neu herausgab (Rom 1941), ist der Frage nachgegangen. Er kann nachweisen, daß dies *Horologium* sich nicht erst in der Ausgabe von 1780, sondern schon in der Pariser von 1648, ja höchstwahrscheinlich auch in einer Löwener von 1645 findet. Es hat den alten Untertitel *auctum et recitari solitum a. R. P. Leonardo Lessio*. Danach scheint es gesichert, daß die Schrift aus dem Nachlaß von Lessius stammt, und daß Lessius es benutzt und, wie das »auctum« andeutet, bearbeitet hat. G. war nun so glücklich, diese Vorlage in einem Büchlein: *Orazioni da recitarsi nella visita delle Stazioni* (Roma 1827) wiederaufzufinden. Dort wird das *Horologium* als *Passionis Gradus* bezeichnet. Er konnte so die Änderungen bestimmen: Erweiterung der Gebete und Einfügung neuer, besonders der Schlußgebete, Anpassung an die Horen des *Breviers* und die Verbindung mit mittelalterlichen Übungen der Frömmigkeit. Das Ganze ist ein neuer Beleg dafür, wie innig die von den Jesuiten geübte Frömmigkeit mit der spätmittelalterlichen verwachsen war.

Pelster.

* * *

Dezza, P., S. J., *Alle origini del neotomismo* (*Archivum Philosophicum Aloisianum* 1). gr. 8° (169 S.) Mailand 1940, Bocca. L. 20.— — Bekanntlich lag die scholastische Philosophie zu Beginn des vorigen Jahrhunderts tief darnieder. Weniger bekannt ist, wie sich die Erneuerung allmählich anbahnte. In dieses Dunkel bringt das aufschlußreiche Buch D.s manches Licht. Es verfolgt vor allem die Linie, die von dem Domherrn Vinzenz Buzzetti in Piacenza (1777—1824) ihren Ausgang nimmt. Die Philosophie, mit der dieser im Collegio Alberoni zuerst in Berührung kam, war eine entartete Scholastik mit starker Hinneigung zum Empirismus Lockes. Durch spanische Exjesuiten, namentlich einen gewissen P. Masdeu, lernte er dann die echte scholastische Überlieferung kennen und schätzen; die Werke von Rosselli und Goudin gaben seinem Denken die streng thomistische Richtung. Durch seine in die wiedererstandene Gesellschaft Jesu eintretenden Schüler S. und D. Sordi übte er einen weitgehenden Einfluß aus. Serafino Sordi (1793—1865) bemühte sich, allen Widerständen zum Trotz, dem reinen Thomismus in den italienischen Ordensprovinzen zum Durchbruch zu verhelfen. Bedeutsam ist sein Einfluß auf Taparelli. Curci, den Gründer der *CivCatt*, und den späteren Kardinal Pecci. Vor allem bestimmte er die ausgesprochen thomistische Richtung des »Aloisianum«, des philosophischen Studienhauses der Venezianischen Provinz. Sein heißsporniger Bruder Domenico brachte den Thomismus nach Neapel und gewann dort Liberatore für seine weitere Verbreitung. Im Aloisianum wurde das Erneuerungswerk von Giov. B. Cornoldi (1822—1892) und Guido Mattiussi (1852—1925) weitergeführt. Cornoldi gründete, 1880 von Leo XIII. nach Rom gezogen, die dortige Thomasakademie. Mattiussi verfaßte 1914 die bekannten 24 Thesen. Widerstand fand die Bewegung lange namentlich im Römischen Kolleg; Gegner waren dort vor allem Tongiorgi und der gefeierte Astronom Secchi. Die Kampfweise hüben und drüben war nicht immer erquicklich. Die Frage liegt nahe,

ob nicht die unentwegten Thomisten zu einseitig gerade die umstrittensten naturphilosophischen Lehren in den Vordergrund gerückt und dadurch die thomistische Bewegung in eine zu enge Schulrichtung gedrängt haben. Aber das war bei der noch zu sehr auf bloße Wiedererweckung des Alten gerichteten Geistesart des 19. Jahrh. vielleicht kaum anders möglich. de Vries.

3. Erkenntnislehre, Metaphysik, Kultur- und Religionsphilosophie.

Lenz, J., Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. gr. 8° (XVI u. 549 S.) Würzburg 1941, Rita-Verl. M 12.—, geb. M 13.50. — Ziel und Eigenart dieses umfangreichen, klar und konsequent durchgeführten Werkes sind durch seinen Untertitel treffend gekennzeichnet. Als Einleitung vermittelt es das notwendige systematische und historische Allgemeinwissen über das ewige Wahrheitsstreben und orientiert zugleich kurz und zutreffend über die vielfältigen philosophischen Bestrebungen der Gegenwart. Als Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie zeigt es sein besonderes Anliegen an, nämlich die Forderung, daß alle Teile der Philosophie zwar auf gründlicher Spekulation aufbauen, aber keiner rein spekulativ bleiben, sondern alle zugleich dem Ziele und der Methode nach praktisch betrieben werden sollen. Von den 17 Abschnitten, in die sich das Werk gliedert, umreißt der 1. kurz die Gründe, Aufgaben und Methoden einer Einleitung in die Philosophie. Der 2., längste Abschnitt: »Natur und Definition der Philosophie« (13—176) gibt auf Grund der Erforschung des Namens, des psychologischen Ursprungs, der historischen Genesis und der inhaltlichen Entfaltung des Begriffs der Philosophie die Definition: »Die Philosophie ist (1. theoretisch) die mit natürlicher Vernunft betriebene wissenschaftliche Erforschung aller Dinge (extensiv = Universalwissenschaft) auf ihre letzten Gründe (intensiv = Prinzipienforschung), in ihrer Ganzheit, in ihrer Ordnung und in ihrem Sinn (Weltanschauung), (2. praktisch) als Grundlage einer mit natürlichen Kräften erstrebten tugendhaften Lebensführung zur Erreichung natürlicher Glückseligkeit« (112 f.). Diese Definition findet ihre Bestätigung in der christlichen Philosophie, wie eingehend historisch nachgewiesen wird. Die Philosophie wird eingeteilt in drei Teile: Philosophie des Erkenntnislebens, der Wirklichkeit, des Strebelebens, denen sich als vierter Teil die Geschichte der Philosophie anschließt (Abschn. 3—4). Die Abschnitte 5—9 behandeln die Vielzahl der Richtungen in Philosophie und Weltanschauung, insbesondere das Ideal wahrer Weisheit, die philosophia perennis, sodann die scholastische Philosophie, den inhaltlichen Abfall der neuzeitlichen Richtungen von der ewigen Weisheit und die neuscholastische Philosophie. An der neuscholastischen Philosophie wird ein gewisser intellektualistischer Zug beanstandet, der darin bestehe, daß sie weitgehend die Trennung von Wissenschaft und Leben mitmache, reine Wissenschaft sein wolle und über der Theorie die praktischen Aufgaben der Philosophie vernachlässige. Die zeitgemäße Philosophie muß sein »ein geordnetes ganzmenschliches Wissen um die Grundlagen menschlicher Existenz und menschlichen Lebens im Rahmen der gesamten Seins- und Wertordnung zum Zwecke der Sicherung menschlicher Existenz und harmonischer Lebensführung« (294). Die so gekennzeichnete Lebensphilosophie wird zu zahlreichen neuzeitlichen lebensphilosophischen Bestrebungen in Vergleich gebracht (Abschn. 10—12). In den

folgenden Abschnitten werden die Eigenschaften des echten Philosophen aufgewiesen, die Wege, auf denen er zu seinem Ziele strebt, und die Grenzen der Philosophie zur Religion. Der Schlußabschnitt behandelt die Hilfsmittel philosophischen Studiums und bietet eine reiche Literaturangabe. Auch den einzelnen Abschnitten sind jeweils Literaturangaben beigegeben; ferner sind am Ende jedes Abschnittes Aufgaben gestellt, die den Anfänger zum philosophischen Arbeiten anleiten sollen. Das Buch wird als Einführung vielen willkommen sein.

Nink.

Sellmaier, J., Weisheit unterwegs. Worte der Meister. 3^o (262 S.) Regensburg 1940, Pustet. M 4.20. — S. selbst kennzeichnet sein Buch am besten, wenn er ihm als Geleitwort vorausschickt: »Hier spricht die Stimme des ewigen Menschen zum Ewigen im Menschen.« Dabei handelt es sich um Lebensweisheit, um Philosophie »als Nahrung, Stimmung, Ausdeutung und Bestätigung des Geheimnisses des Lebens« (242). Deshalb kommen nicht so sehr die großen Systematiker zum Worte als vielmehr die unzünftigen Weisen. Neben dem geistigen Erbe unserer eigenen Ahnen tritt uns das allgemein menschliche Gut entgegen. Mit katholischen oder wenigstens christlichen Stimmen klingen auch außerchristliche zusammen, jedoch so, daß überall die eine Urstimme der Menschheit hervorklingt. Freilich werden diese Texte nur dem etwas sagen, der ihren Inhalt selber ringend neu erwirbt. Hierzu ist es vielfach notwendig, durch ihre zeitlichen, örtlichen, völkischen und weltanschaulichen Bedingtheiten und manchmal auch Einseitigkeiten hindurchzudringen; daher fordert S. »ein unterscheidendes, urteilendes, trennendes und verbindendes Lesen« (247). Wer aber so zu lesen versteht, wird aus dem Buch wertvollste Anregung und Bereicherung empfangen. — Welch umfassendes Material S. verarbeitet hat, zeigen die 169 Namen des Registers. Man wird ihm gerne zugestehen, daß er seine Quellen mit glücklicher Hand gewählt und eindrucksvolle Texte aus ihnen herausgehoben hat. Natürlich hat solch eine Textsammlung immer eine subjektive, persönliche Note; eine beste und einzig richtige Lösung gibt es da nicht. Wenn Goethe, Stifter, Pascal, Sailer und Augustinus am meisten angeführt werden, so ist das gewiß in der Eigenart ihrer Werke begründet, aber auch in der besonderen Vorliebe von S. Doch wird der Wert seiner Leistung dadurch nicht verringert, daß manche in manchem anders urteilen würden. Die ausgewählten Texte sind nach den Grundanliegen des menschlichen (noch nicht des christlichen) Daseins in Kapitel zusammengefaßt, wodurch sie sich gegenseitig beleuchten; nur selten regt sich einmal das Bedürfnis nach einer auslegenden Verdeutlichung. Die Übersetzung der ursprünglich fremdsprachigen Texte empfielt sich durch ihre Klarheit und schöne Schlichtheit; nur an ganz wenigen Stellen scheinen Verbesserungen geboten zu sein, so z. B. beim platonischen Höhlengleichnis, wo die Formulierung »denkbare Welt« (115) für den nicht ganz Eingeweihten schwer verständlich bleiben muß. Für die kurze, treffende Kennzeichnung, die im Register den einzelnen Namen beigelegt wird, ist man dankbar. Doch wären wohl vielen Lesern außerdem noch genaue Quellenangaben erwünscht; durch sie könnte das Buch unmittelbarer zum persönlichen Weiterstudium anregen.

Lotz.

Härtle, H., Nationalsozialistische Philosophie?: NazSozMonH, Sept. 1941. — Das Fragezeichen hinter dem Titel zeigt an, daß das Thema umstritten ist. H. setzt sich dafür ein, daß der nationalsozialistischen Weltanschauung als wissenschaftliche Form die nationalsozialistische Philosophie zur Seite stehen müsse. Diese Philosophie sei nicht bloß als Mittel zu irgendwelchen Zwecken, sondern als ein eigenständiger

Lebenswert, als die denkerische Eroberung der Welt des Menschen anzusehen. Nur vom Boden einer eigenen Philosophie aus, als der begrifflich exakten Darstellung der nationalsozialistischen Weltanschauung, könne die gegnerische Philosophie überwunden werden. Auch für die Einflußnahme und Umgestaltung der übrigen Wissenschaften sei die wissenschaftliche Form der Weltanschauung eine notwendige Voraussetzung. Weder eine Einzelwissenschaft, noch ein Teilgebiet der Philosophie, die als System die Einheit und Gemeinschaft aller Einzelbegriffe und Einzelprobleme sei, könne die Philosophie als Ganzes ersetzen. Diese nationalsozialistische Philosophie sei noch nicht vorhanden. Sie werde die Schöpfung genialer Einzelpersönlichkeiten sein. Im folgenden wird dann eindringlich vor der Gefahr eines nationalsozialistisch getarnten Papismus und Dogmatismus gewarnt.

Brugger.

Klemmt, A., Weltanschauung statt Philosophie?: NatSozMonH, Dez. 1941. — Härtles Aufsatz »Nationalsozialistische Philosophie?« (s. oben) hatte offenbar nicht ungeteilten Beifall gefunden. Gegen die unentwegten Verächter der Philosophie, die meinen, die Weltanschauung habe den Sieg errungen über die Philosophie, nur durch vorbegriffliche Weltanschauung könne die Wirklichkeit erfaßt werden, wendet sich in diesem Beitrag K. Im Anschluß an die kantische Auffassung weist er auf die Bedeutung des Denkens für die Anschauung hin. Ein geschichtlicher Überblick zeigt den Einfluß der philosophischen Disziplinen auf die Entstehung der positiven Wissenschaften. Schön wird an Hand der Technik nachgewiesen, daß die abstrakten Gesetze auch Gesetze der konkreten Wirklichkeit sind. Die Auseinanderreißung von Philosophie und Weltanschauung sei gegen das nationalsozialistische Prinzip der Totalität des Menschen.

Brugger.

* * *

Vanni-Rovighi, S., Elementi di filosofia. I: Introduzione e logica. 8° (254 S.) Como 1941, Cavalleri. L 16.—. — Durch seine didaktischen Vorzüge führt das Buch die auf 4 Bände berechnete, für den Anfänger bestimmte Gesamtdarstellung der scholastischen Philosophie gut ein. Trotz der knappen Fassung der Gedanken bietet die Verfasserin nicht etwa bloß ein dürres Gerippe, sondern einen ebenso klaren wie angenehm lesbaren und zu lebendigem Mitdenken anregenden Text. Gut gelungen sind namentlich die kurze Einleitung in die Philosophie, die neben den Fragen nach Wesen und Einteilung der Philosophie vor allem das Verhältnis der Philosophie zur Religion und zu den Einzelwissenschaften behandelt, und die — hier als »Logica minor« bezeichnete — eigentliche Logik. Auch in der Darstellung der Erkenntnislehre fehlt es nicht an manchen treffenden Bemerkungen, so z. B. in der scharfsinnigen Aufdeckung positivistischer und idealistischer Begriffsvermengungen (148—155). Hier wie anderwo macht sich V.-R. die phänomenologischen Analysen Husserls zunutze. Weniger glücklich scheint uns die Beeinflussung von seiten der Phänomenologie, wenn das Erkennen allzu uneingeschränkt als ein »Sehen« bezeichnet wird. Die Mannigfaltigkeit der menschlichen Erkenntnisformen, namentlich die dem Schauen entgegengesetzte Eigenart des »Denkens«, kommt dabei zu kurz. Auch sonst wird die allzu vereinfachende Behandlungsweise einiger Fragen kritisch eingestellte Leser schwerlich ganz überzeugen. Fragen, die seit Jahrhunderten von Denkern verschiedenster Richtung mit Ernst und Scharfsinn behandelt worden sind, sollte man nicht leicht als unmögliche Scheinprobleme zu erweisen versuchen, so die uneingeschränkte Frage nach der Wahrheitsbefähigung und die Frage nach der Außenweltserkennt-

nis; die Disjunktionen, mit denen diese Fragen ausgeschlossen werden (132 ff.: entweder Skeptizismus oder Ablehnung der Frage nach der Wahrheitsbefähigung; zur Außenweltfrage: 164 f.), sind un schwer als unvollständig zu erkennen. Vielleicht hängen diese Mängel damit zusammen, daß die Erkenntniskritik nur als eine »Logica major« anerkannt und so in ihrer metaphysischen Eigenart verkannt wird.
de Vries.

Thyssen, J., Der philosophische Relativismus. gr. 8^o (X u. 195 S.) Bonn 1941, Röhrscheid. M 840.— Diese von der Preußischen Akademie der Wissenschaften an zweiter Stelle ausgezeichnete Schrift ist eine Bearbeitung des als Preisaufgabe gestellten Themas: »Die inneren Gründe des philosophischen Relativismus und die Möglichkeit seiner Überwindung« (zu der ebenfalls preisgekrönten Bearbeitung desselben Themas durch E. May, Am Abgrund des Relativismus, vgl. Schol 16 [1941] 394—397). In ihrem 1. Teil legt die Schrift die begründenden Voraussetzungen des Relativismus dar und versucht deren analytisch-kritische Überwindung. Als Begründungsmomente der relativistischen These werden genannt: der Widerspruch unter den vorliegenden Systemen, die Einwirkung des transzendentalen Gedankens Kants, daß das Objekt inhaltlich von den im Subjekt gründenden Formen und Begriffen abhängig sei, die Abhängigkeit des Erkennens von Persönlichkeitstypen, Kultursystemen, Leben und Existenz. Als Hauptgegenstand gegen die relativistischen Begründungsversuche führt die Arbeit an, daß am Zustandekommen der Erkenntnis Subjekt und Objekt beteiligt seien, der Relativismus aber die Gegenstandsstruktur nicht ausreichend berücksichtige. Diesen Gedanken führt der kürzere 2. Teil weiter, der darauf hinweist, daß auch die Philosophie einen eigentümlichen Gegenstandsbereich habe, der von den fachwissenschaftlichen Bereichen verschieden, aber so gut in seiner Gegenständlichkeit aufweisbar sei wie sie. — Die Arbeit kommt der aristotelisch-scholastischen Auffassung, daß alles philosophische Erkennen sowohl im Subjekt wie auch im Objekt begründet sei, nahe. Die Scholastik führt aber die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie insofern viel weiter, als sie zeigt, daß ausnahmslos jeder Gegenstand, auch jeder Gegenstand der Fachwissenschaften, eine philosophische Betrachtung zuläßt; deshalb, weil jeder Gegenstand einen Sinn und Zweck hat und in Beziehungen des Ursprungs und Zieles steht. Die letzten inneren und äußeren Prinzipien der Dinge sind aber das Objekt der Philosophie, die deshalb nicht relativistisch sein kann, weil unbeschadet der Subjektabhängigkeit aller Erkenntnisse die Wahrheit dieser Erkenntnisse ihre Norm an den Gegenständen hat.
Nink.

Wentscher, E., Relative oder absolute Wahrheit? gr. 8^o (80 S.) München 1941, Reinhardt. M 240. — Diese klar und kurz gefaßte Schrift erstrebt eine entschiedene Absage an den Wahrheitsrelativismus. Relativierung des Wahrheitsbegriffs wird nachgewiesen in der griechischen Sophistik, im Nominalismus des ausgehenden Mittelalters, bei Michel de Montaigne, Bacon von Verulam, Hobbes, Hume, Comte, in der »Induktiven Logik« J. St. Mills, im Pragmatismus und Historismus, bei Leisegang, Dilthey, B. Erdmann, Spengler, Jaspers; ethischer Relativismus bei Müller-Freienfels und M. Schlick. Die Schrift selbst betrachtet die »Denknotwendigkeit« als den Fels, an dem aller Relativismus zerschellt, und die Axiome als Wahrheiten, die ganz unabhängig von allen Bedingungen gelten (55). Doch bekennt sie sich andererseits zu dem Satz Lotzes: »Dafür, daß ... nicht alles doch ganz anders ist, als es unserem besonnensten Denken notwendig erscheint: dafür gibt es keine wissenschaftliche Bürgschaft mehr, keine außer

der selbst schon moralischen Gewißheit, daß Sinn und Verstand in der Welt ist« (29). Dieser »Glaube« ist das oberste Postulat unserer Wahrheitskenntnis. Für diesen Glauben selber aber spricht »zuletzt die Tatsache, daß ein solches Bewußtsein uns lebensfähiger mache. Und im Leben müssen die Werte sich schließlich bewähren.« Wenn man diesen Gedankengang pragmatistisch nennen sollte, so antwortet W., daß sie den Glauben an einen Sinn von Welt und Leben nicht wie der Pragmatismus in Zweckmäßigkeitserwägungen verankere. »Dieser Glaube entstammt vielmehr der philosophischen Situation, wie wir sie heute erleben. Es genügt uns heute ja nicht, das Weltgeschehen nur verstandesmäßig zu erkennen. Wir wollen es im Innersten verstehen« (76). Den Sinn der Welt können wir im Transzendenten sehen, verwurzelt im »göttlichen Urgrund alles Seins.« Wir dürfen ihn aber auch im Immanenten, im Menschenleben erblicken, in Werten und Zwecken, die durch das Tun der Menschen zu realisieren sind. Auch in letzterem Falle, wo die Sinnggebung beim Menschen liegt, hält das Buch eine Überwindung des Wahrheits- und Wertrelativismus für möglich; und zwar auf ethischem Wege, dadurch, daß wir absolut gültige ethische Werte kennen, in denen wir einen Maßstab des Sinnvollen besitzen (76—78). — Wir begrüßen es, daß das Buch auf die metaphysischen Grundlagen alles Denkens hinweist, sind aber der Überzeugung, daß der Relativismus nur dann wirksam überwunden werden kann, wenn jeder sinn- und werthafte Gehalt im Seienden verankert und letztlich auf den von der Welt unterschiedenen transzendenten Gott zurückgeführt wird. Nink.

Weinschenk, C., Das Bewußtsein und seine Leistung. Ein Beitrag zur Erkenntnis der Natur und des Wesens der Menschen (Neue deutsche Forsch. Abt. Charakterologie, Psycholog. u. Philos. Anthropologie 12). gr. 8° (179 S.) Berlin 1940, Junker u. Dünnhaupt. M 8.—. — In der Einleitung bespricht W. gewisse Unstimmigkeiten in der Auffassung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie und lehnt die Ansicht ab, es sei dem Bewußtsein auf Grund dieses Gesetzes unmöglich, etwas zu »leisten«. Der 1. Abschn. gibt dann eine Übersicht über verschiedene Auffassungen des Bewußtseins. W. selbst versteht unter »Bewußtsein«, wie sich im Verlauf der Untersuchung herausstellt, die Wahrnehmungsvorstellung bzw. bloße Vorstellung, die species sensibilis der Scholastiker; freilich scheint diese Umgrenzung der Wortbedeutung nicht überall festgehalten zu sein. Im 2., zweifellos wertvollsten Abschn. zeigt W., ähnlich wie in seinem früheren Buch »Das Wirklichkeitsproblem der Erkenntnistheorie« (vgl. Schol 13 [1938] 453), daß »Bewußtsein« im festgelegten Sinn auch bei der Wahrnehmung anzunehmen ist, d. h. daß in der Wahrnehmung nicht die äußere Wirklichkeit in sich selber, sondern eine Vorstellung unmittelbar gegeben ist. Freilich ist diese Vorstellung nicht als solche Gegenstand unmittelbarer Erfahrung, sondern sie wird nur in der »Seitenschau« des Wahrnehmungsvorgangs erschlossen. Wir haben hier — wenn auch mit ganz anderen Worten — die alte scholastische Lehre von der Vorstellung (species) als dem Mittel, in dem (medium, in quo) der Gegenstand selbst wahrgenommen wird. — »Gedanken« dagegen werden als selbständige Bewußtseinsinhalte gelehrt; das Denken wird sensistisch mit Hilfe des (aus früheren Wahrnehmungen stammenden) unbewußten Wissenschatzes erklärt: Beim Hören eines Wortes rückt ein Teil dieses Wissenschatzes in eine besondere Nähe des Bewußtseins und kündigt sich durch Gefühle an; man hat das Gefühl, sich das mit dem Wort Gemeinte vorstellen zu können; darin besteht das »Verstehen«. So wundert es uns nicht mehr, daß die »Leistung« des

Bewußtsein in den folgenden Abschnitten (3—6) ganz auf den — im übrigen gut herausgearbeiteten — biologischen Nutzen eingeschränkt wird. Das Bewußtsein ist — ähnlich wie gewisse mechanische Strukturen im Organismus — eine »Einrichtung«, die sich die »animalische Grundfunktion« (Nietzsche) »zulegt«, um jene Kenntnis der Außenwelt zu erhalten, ohne die ein biologisch richtiges Verhalten in Instinkt- und Willenshandlungen unmöglich ist. Der bloßen Vorstellung kommt dabei die besondere Rolle zu, zukünftige Möglichkeiten im voraus zu zeigen und so den überlegten Willenshandlungen Ziele zu weisen. Alles Geistige, z. B. das ästhetische Wohlgefallen (135), das Ich-Bewußtsein (142), das Apriori (159), wird entsprechend der biologistischen Grundhaltung umgedeutet. Die wirklich oberflächlichen Einwände gegen die »christliche Dogmatik« (174) können nur als bedauerliche Entgleisungen gewertet werden.

de Vries.

Voß, H., Transzendenz und Raumschauung (Philos. Abhandl. 9), gr. 8° (152 S.) Frankfurt/Main [1940]. Klostermann. M 8.—

»Transzendenz« faßt V. mit Heidegger als das Verhältnis der menschlichen Subjektivität zur Totalität des Seienden. Wie Heidegger die Transzendenz im Hinblick auf das Ganze der Zeit herausgearbeitet hat, so will V. entsprechend das Verhältnis des menschlichen »Daseins« zum Ganzen des Raumes klären. Er knüpft an die (im Sinn der Interpretation Heideggers verstandene) Lehre Kants von der transzendentalen Einbildungskraft an. Durch die »figürliche Synthesis« der Einbildungskraft ist trotz des Bruchstückhaften der einzelnen Wahrnehmung immer schon von vornherein das Ganze des Raumes erschlossen. Kant faßt diesen Raum von Anfang an als den Universalraum der modernen Naturwissenschaft auf. Das ist aber nicht der Raum des ursprünglichen menschlichen Weltverständnisses. Die ursprüngliche Raumschauung arbeitet nun V. in reicher phänomenologischer Analyse heraus. Der Raum, in dem der Mensch lebt, ist nicht der sich allseits gleichmäßig ausbreitende Weltenraum, in dem die Erde als ein Weltkörper unter anderen vorkommt, sondern ein Raum, in dem sich irdische und himmlische Sphäre deutlich voneinander abheben. Die zur irdischen Sphäre gehörigen Dinge kennzeichnen sich durch ihre »Schwere«, die hier nicht als die Gravitation der Physik, sondern als »Erdegebundenheit« zu verstehen ist. Die Gestirne dagegen sind der irdischen Sphäre entrückt, ohne Schwere, Lichtgebilde, noch nicht eigentlich Körper. Der Universalraum der Naturwissenschaft ist dann das gemeinsame übergreifende Medium, in dem beide Sphären unterschiedslos aufgehen. — Das Verständnis der an sich nicht so verwickelten Untersuchungen wäre gewiß durch eine schlichtere Sprache sehr erleichtert worden. Das Buch läßt uns dem Weltbild der Alten, das zumeist bei dem ursprünglichen Raumverständnis stehen geblieben ist, wieder mehr gerecht werden. Für das aristotelische und mittelalterliche Weltbild dürfte es wohl nicht zutreffen, wenn V. meint, der Kosmos der Alten sei nichts anderes als eine in Unstimmigkeit mit der Anschauung absolut gesetzte irdische Sphäre (144); hier wird ja gerade der Gegensatz der beiden Sphären stark betont. Was Kant angeht, so will er den Raum betrachten, wie er unabhängig von der Erfahrung in der Sinnlichkeit als Gegenstand möglicher Anschauung angelegt ist; die Struktur des konkreten menschlichen Lebensraumes wird aber nach des Verf.s eigenen Worten nur in einer empirischen Anschauung erfaßt (126); sie ist also nicht schlechthin »a priori« — oder, wenn wir in scholastischer Redeweise Kants subjektivistische Auffassung des Apriori klarer ausschalten wollen, nicht »Formalobjekt« einer eigenen sinnlichen Fähigkeit (nämlich des »Gemeinsinnes; vgl. Schol 14 [1939] 325—327, 343 f.).

de Vries.

Steck, M., Über das Wesen des Mathematischen und die mathematische Erkenntnis bei Kepler (Die Gestalt 5). gr. 8° (32 S.) Leipzig 1941, Akad. Verlagsges. M 3.—. — St. ist der Meinung, die heutige Philosophie der Mathematik sei, wie sich vor allem in der mathematischen Grundlagenkrise zeige, auf einem Irrwege. Eine fruchtbare philosophische Besinnung auf das Wesen der mathematischen Existenz und Erkenntnis erwartet er von der Rückkehr zu einer ganzheitlichen Auffassung des Mathematischen, wie sie von Kepler in Übereinstimmung mit Platon und dem Neuplatonismus im Geiste der mittelalterlichen Mystik und im Sinne des späteren deutschen Idealismus vertreten worden sei. Um den Mathematikern einen Anstoß zu geben zu dieser Rückbesinnung, werden in der kleinen Schrift die Gedanken Keplers über das Wesen des Mathematischen und die mathematische Erkenntnis mit dessen eigenen Worten dargeboten. Nach dem 1. einleitenden Kap. folgt so eine Reihe von Kepler-Stellen, die der Verf. zu seinem Zwecke aufgesucht hat und die er zur Erreichung seines Zieles für geeignet hält. Ob die Keplersche Auffassung der Mathematik eine Rettung aus der mathematischen Grundlagenkrise ermöglicht und ob sie der modernen Mathematik, wie sie sich nun einmal in Wirklichkeit entwickelt hat, gerecht wird, dürfte indes fraglich bleiben.

Junk.

Litt, Th., Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. 8° (71 S.) Leipzig 1941, Hirzel. M 2.60. — Die überaus gedankenreiche und anregende Schrift geht von Diltheys Auffassung über das Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen in den Geisteswissenschaften aus: Weder kann das Besondere, wie die Aufklärung wollte, als bloßer Fall aus dem Allgemeinen abgeleitet werden, noch kann das Allgemeine, wie die »historische Schule« annahm, bloß als letztes Ergebnis des Vergleichs vieler Einzelheiten aufgefaßt werden; sondern es besteht eine gegenseitige Abhängigkeit, insofern sich das Wissen des Einzelnen und die allgemeinen Erkenntnisse in Wechselwirkung miteinander entwickeln. Dabei bleibt aber nach Dilthey eine Art Induktion der einzige Weg zum Allgemeinen. L. zeigt nun zunächst, daß das Allgemeine der Geisteswissenschaften jedenfalls nicht durch die klassifizierende Induktion der Naturwissenschaften zustande kommen kann. Die allgemeinen Wortbedeutungen, die in den Geisteswissenschaften verwandt werden, sind nicht scharf umgrenzte Klassenbegriffe, die von allem Besonderen abstrahieren, sondern sie ähneln den Allgemeinbegriffen der vorwissenschaftlichen Erfahrung, die trotz ihrer Allgemeinheit eine verschiedene individuelle Färbung zulassen, je nachdem sie von diesem oder jenem Einzelnen ausgesagt werden. Nach einer ersten, recht irrational klingenden Kennzeichnung dieser Begriffe (17) werden sie abschließend treffend als Typenbegriffe bezeichnet (24 f.). Die Geltung dieses Allgemeinen läßt sich aber auch durch geisteswissenschaftliche Induktion nicht letztlich begründen. Jede Induktion hat, wie gut gezeigt wird, ihre Voraussetzungen, z. B. die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses, und diese können nicht wieder durch Induktion gerechtfertigt werden. Die Geltung der geisteswissenschaftlichen Methoden — L. nennt vor allem Erleben, Ausdruck, Verstehen — beruht vielmehr, ebenso wie die der naturwissenschaftlichen Methoden auf apriorischen Voraussetzungen die nur die Philosophie, letztlich die Metaphysik, bieten kann. Diese Voraussetzungen selbst können nicht wiederum durch noch frühere Voraussetzungen, durch ein »Apriori des Apriori«, gerechtfertigt werden, was zu einem Fortgang ins Unendliche führen würde, sondern sie begründen sich durch das »Sichselbstwissen des apriorischen Wissens«. Über die Weise dieser Selbstbegründung wie auch über die

schwierige Frage nach dem letzten Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem beschränkt sich L. auf Andeutungen. Einerseits betont er, daß das Allgemeine nicht nur Denkform, sondern Wesenszug am Objekt ist (59). Andererseits rückt er von Hegels Verselbständigung des Allgemeinen und Entwertung des Einzelnen ab (65). Die weiteren Bemerkungen über die Bindung des Apriorischen in das Empirische sind in ihrer Kürze nicht ganz eindeutig. de Vries.

* * *

Varisco, B., *Dall'uomo a Dio* (Pensiero e civiltà 1). gr. 8° (334 S.) Padua 1939, Cedam. L 40.— Dem Verf. selbst war es nicht vergönnt, die letzte Hand an dieses Werk zu legen. Die Ausführungen blieben unvollständig; die vorhandenen Niederschriften haben die Herausgeber (besonders E. Castelli) mit nicht geringer Mühe zu dem hier veröffentlichten Ganzen zusammengefügt; dafür fanden sie nur einige summarische Anweisungen von V. vor. Hieraus erklärt es sich, daß das Buch eine gewisse letzte Einheitlichkeit der Linienführung vermissen läßt; die Herausgeber wollten eben nicht mehr als notwendig eingreifen. Trotzdem sollte ihr Beitrag unverkennbar von dem, was von V. stammt, abgehoben sein, wofür jetzt gar keine Anhaltspunkte geboten werden. Inhaltlich hat das Werk in seinen Grundlehren nach V. selber (vgl. 289) wenig Neues zu sagen. Doch soll alles in zum großen Teil neuer Form dargelegt werden, um den Kritikern der beiden früheren Hauptwerke (»Linee di filosofia critica« und »Sommario di filosofia«) möglichst jede Handhabe zu entziehen und möglichst jedes Mißverständnis auszuschließen. — Deuten wir kurz die Kernpunkte des Gottesproblems bei V. an. Die gewöhnlichen Gottesbeweise versagen. Der einzige Weg zu Gott gründet in der absoluten Geltung unseres Wissens. Seine Allgemeinheit und Notwendigkeit verlangen die Rückführung auf einen einzigen, allumfassenden und notwendigen Gedanken, der nicht nur eine Abstraktion ist, sondern real existiert, eben auf Gott. Selbst keiner weiteren Bedingung unterworfen, ist er die Bedingung von allem, indem er denkend und frei alles außer ihm Bestehende schafft. Dieser absolute Gedanke ist unserem Denken immanent, insofern sich die Allgemeinheit und Notwendigkeit unseres Wissens nur als Teilnahme an der absoluten Vernunft verwirklichen kann; das bedeutet nach V., die absolute Vernunft hafte jedem einzelnen Menschen notwendig an und sei sein wesentliches Konstituens. Dabei geht es aber nicht um eine absolute Immanenz; vielmehr schließt sie wesentlich die Transzendenz ein, und zwar eine gegenseitige Transzendenz sowohl von seiten des einzelnen Menschen als auch von seiten Gottes. Gott transzendiert den Menschen, weil weder der einzelne noch alle Menschen zusammen je den absoluten Gedanken ausschöpfen können, weil dieser also nicht nur insoweit existiert, als er sich in den Einzelnen bricht, sondern über ihnen. Und der Mensch transzendiert Gott, weil er als selbständige Persönlichkeit nicht in all seinen Gedanken von der absoluten Vernunft bestimmt wird, weil er sich also in eigener Initiative der absoluten Vernunft widersetzen und so irren kann; diese Initiative ist so wesentlich, daß es ohne sie keinen menschlichen Selbststand gäbe, und Gott nichts geschaffen hätte, was sich wahrhaft von ihm unterschiede. — V. ist sicher ein Denker von Eigenständigkeit und spekulativer Kraft; auch mag seine scharfsinnige Kritik den Antrieb zu mancher Vertiefung bilden. Sein Aufstieg zu Gott kann zwar nicht als der einzig mögliche gelten; doch deckt er tiefe, oft zu wenig beachtete Zusammenhänge lichtvoll auf; damit in etwa verwandte Gedankengänge haben wir selbst entwickelt: »Sein und Wert« I., Paderborn 1938. Obwohl also der Grund-

zug seiner Überlegungen durchaus zu billigen ist, so erregt doch deren weitere Ausgestaltung ernste Bedenken. Weder die Bestimmung der Immanenz noch jene der Transzendenz können befriedigen. Manchmal hebt der Verf. selbst den Gegensatz zur christlichen Philosophie heraus; so wenn er die Ansicht vertritt, die eigene Initiative, von der oben die Rede war, sei einzig dadurch »eigen«, daß sie nicht der göttlichen Vorausbestimmung und deshalb auch nicht dem göttlichen Vorwissen unterliege. Würden wir die Einzelheiten seiner Gotteslehre weiter verfolgen, so würden wir noch auf manche solcher Punkte stoßen. Hier wirken sich die idealistische Grundhaltung v. s., eine stark betonte Eigenwilligkeit und ein gewisser Mangel an tieferem Verständnis für die christliche Geisteswelt verhängnisvoll aus.

Lotz.

Maros Dell'Oro, A., *Dall' esperienza alla metafisica* (Problemi d'oggi 6). gr. 8° (228 S.) Padua 1941, Cedam, L. 25.— Wie der Verf. im Vorwort selbst gesteht, war das erste für ihn die im 3. Teil des Buches dargelegte »Metaphysik«, deren Grundzüge ihm zunächst in einem rein erlebnismäßigen »Glauben« feststanden; erst nachträglich versuchte er eine mehr rationale Begründung durch einen erkenntnistheoretischen Unterbau (1. u. 2. Teil); insofern ist der Titel etwas irreführend. Die »Metaphysik« des Verf. hat freilich einen geradezu traumhaften Charakter. Gegen Kratylos (bloßes Werden) und Heraklit (etwas Bleibendes im Werden) entscheidet er sich für Parmenides: Die wahre Wirklichkeit ist stets identisch, sie schließt alles Werden, jede Veränderung aus; das zeitliche Nacheinander wechselnder Zustände ist nur eine (trügerische) Deutung unseres Denkens. Die wahre Wirklichkeit (Realtà, groß geschrieben) ist eine, in der sich die verschiedenen Elemente zu einem Ganzen ergänzen (»complementarità«). Das einzelne Ich ist jeweils jene Gruppe von Elementen in diesem Ganzen, die in der Erfahrung gegeben ist; so gehören z. B. die fernen Berge, die ich sehe, mit zu meinem Ich. Unsterblichkeit im Sinn eines Überlebens des Todes kann es in dieser Auffassung nicht geben; Geburt und Tod sind ja als zeitliche Vorgänge unwirklich; aber als Teil der Gesamtwirklichkeit ist das Ich mit diesem gleichewig. — Während die Seinsmetaphysik des Parmenides mit seinem Rationalismus, seiner Gleichsetzung von unveränderlichem Seinsbegriff und dem Seienden selber, eng zusammenhängt, will der Verf. dagegen seine Metaphysik durch eine Erkenntnistheorie durchaus empiristischen Gepräges unterbauen. Für die Erfahrung wird die Abbildtheorie aufs schärfste als widersinnig abgelehnt; die Wahrnehmung und ebenso die Erinnerung (!) erfassen nicht bloß ganz unmittelbar die Wirklichkeit, sondern sind mit der erfaßten Wirklichkeit völlig identisch. (Damit ist natürlich die Erinnerung als echte Erinnerung aufgehoben; sie ist nur eine andere Art von Wahrnehmung, in der andere, zugleich bestehende Seiten der Wirklichkeit sich uns zeigen.) Nur die Erfahrung als »das Unmittelbare« ist eigentlich »Erkenntnis«. Das Denken als »das Indirekte« kann keine völlig gesicherte Erkenntnis über die Grenzen der Erfahrung hinaus bieten. Trotzdem ist es für uns Menschen lebensnotwendig, im Denken durch eine »Wahl« (opzione) zu einem überempirischen »Glauben« fortzuschreiten. Als einen solchen Glauben betrachtet der Verf. denn auch sein eigenes metaphysisches Weltbild. — Es ist uns freilich nicht klar geworden, mit welchem Recht diesem dann ein größerer Wert zugeschrieben wird als der einer »vaga credenza« (124). Auch der innere Zusammenhalt der Gedanken erscheint zweifelhaft. Es ist schwer zu verstehen, wie der Verf. die Bewegung als etwas nicht in der Wahrnehmung Gegebenes, sondern vom Denken Hineingedeutetes auffassen kann; noch seltsamer muß

es erscheinen, wenn auf Grund der Wahrnehmung ebenso wie die Zeitlichkeit, auch die Räumlichkeit des Wirklichen geleugnet wird, es sei denn, daß nur der Raum als selbständiges Seiendes abgelehnt werden soll. (Dann bestände freilich nicht mehr der behauptete Parallelismus von Raum und Zeit, da für die Zeit ganz klar das Nacheinander der wirklichen Vorgänge selbst, nicht bloß die Zeit als ein selbständiges Seiendes abgelehnt wird.) de Vries.

Wyneken, G., Weltanschauung. 8^o (399 S.) München 1940, Reinhardt. M 6.—; geb. M 7.50. — Das Buch, das sich nicht an Gelehrte, sondern an weiteste Kreise der Gebildeten wendet, will die Umrisse einer Weltanschauung zeichnen, die weder wissenschaftliche Analyse noch religiöse Spekulation sein soll, die aber den Anspruch erhebt, in unserm geistigen Leben an die Seite der Religion zu treten. Als die grundlegende philosophische Intuition gilt ihm die Erkenntnis vom Erlebnis- und Traumcharakter der Welt. »Sie ist der allerletzten Wahrheit A und O« (65). Die Welt ist Erlebnis und nur Erlebnis, das Dasein hat Traumcharakter. Der Traum ist das eigentliche und lehrreichste philosophische Erlebnis. Als einziges Organ des Menschen für Weltanschauung bleibt das »mythische Denken«, das sich begrifflich nicht fassen läßt, das aber von jeher und von den verschiedensten Seiten das verhüllte Antlitz der Welt zu zeichnen versucht hat. Der Verf. selbst spricht in der Vorrede das Werturteil über sein Buch: »Und sogar wer am Schluß seiner Lesung in dem Ganzen ein bloßes Gedankenspiel sähe, würde nicht ganz und gar den Sinn des Werkes verfehlen, vorausgesetzt, daß es ihm noch gegeben ist, solches Spiel ernst zu nehmen.« Nink.

Müller, A., Die Ontologie der Werte: PhJb 54 (1941) 186—213, 321—356. — Diese Abhandlung versucht die ersten Ansätze der Wertphilosophie positiv darzustellen. Ohne den Wert zu definieren, unterscheidet sie ungeistige und geistige Werte. »Der ungeistige Wert ist eine Bestimmtheit an einem Gegenstand, der auch ohne diesen Wert einen Sachgehalt hat.« Als Beispiele werden genannt: Geldeswert, Erinnerungswert eines Gegenstandes, Altertumswert, Gesundheitswert u. a. »Der geistige Wert ist ein Gegenstand, dessen Sachgehalt der Wert ist. Ein geistiger Wert hat keinen Sachgehalt außer dem Wert« (187). »Wir kennen bis jetzt nur vier bis fünf Arten von (geistigen) Werten: die logischen Werte« (die Gedanken), »die ethischen« (Gerechtigkeit, Treue, Liebe usw.), »die ästhetischen, religiösen und vielleicht die Seinswerte« (193). Der Umfang des Wirklichen ist größer als der Umfang des Seienden. Alles Seiende ist wirklich, aber es ist nicht alles Wirkliche seiend. Die Werte gelten: das Gelten ist eine echte Wirklichkeitsform. Das einzige Mittel, um den ersten Zugang zu einer Wirklichkeitssphäre zu erlangen, ist das Erfassen, das ein »schlichtes Ins-Bewußtsein-nehmen« ist und sowohl sinnlich wie unsinnlich sein kann. Eine Metaphysik der Werte ist unmöglich. Die aristotelische Ethik sei Zweckethik, auf das Handeln abgestellt, keine theoretische Wissenschaft. Mit einer Selbstverständlichkeit ohne-gleichen nehme Aristoteles den Zweck als Oberbegriff. Das metaphysisch Gute werde mit dem sittlich Guten identifiziert. Die Zweckethik sei von der Wertethik zu überwinden. Die Abstraktion sei kein Weg zur Erkenntnis einer Wirklichkeitssphäre, kein Prinzip der Begriffsbildung, sie helfe nicht, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. »Sie bleibt notwendig innerhalb der Sphäre, in der sie ansetzt. Sie wählt ja unter irgendeiner Leitung aus den Bestimmtheiten eines Gebietsgegenstandes welche aus, sie kann darum die Grenzen dieses Gebietes nicht überschreiten« (198). — Schade, daß die Abhandlung bei Ablehnung der Abstraktion nicht näher sagt, was sie unter

ihr versteht. Die nur 16 Zeilen, die sie abzulehnen suchen, erwecken stark den Eindruck, daß unter Abstraktion lediglich ein Auswahlprinzip verstanden ist, das »aus den Bestimmtheiten eines Gebietsgegenstandes weiche auswählt«. In ihrem wahren Sinn besagt die aristotelische Abstraktion aber nicht nur ein Absehen von der Singularität, sondern ein Erfassen des inneren sinnvollen Gehaltes eines Seienden. Infolge der Abstraktion können von den intellektiv erfaßten Gehalten existenzielle Prädikate nicht mehr ausgesagt werden. Reine Ideen, logische und mathematische Sinngehalte sind aber Seinsgehalte und -beziehungen, die in der rein formalen Betrachtung vom abstrahierenden menschlichen Verstand zwar für sich allein festgehalten werden, in sich selber aber nur in Realidentität mit andern Bestimmungen möglich sind. Das logische und moralische absolute Gelten gründet in logisch notwendigen Seinsbeziehungen; das ethische Sollen ist die Forderung, die sich für Vernunftwesen aus der Seinsordnung ergibt. Das Seiende als solches ist ferner logisch-teleologisch aufgebaut, wert- und zielbestimmt. Darum wird die Metaphysik des Seins ihrer Natur nach auch zu einer Metaphysik der Werte. Ein Plus an Wertgehalt, das sich mit dem Telosbegriff nicht mehr oder nicht voll erfassen ließe, ist deshalb unmöglich, weil das Seiende in allen an ihm unterscheidbaren Rücksichten auf den Akt als sein immanentes Ziel ausgerichtet ist, und weil die Erfüllung, die der Akt schenkt, die Werthaftigkeit des Seienden ausmacht. Näheres über die einzelnen Fragen siehe beim Ref.: Sein und Erkennen, Leipzig 1938, sowie in diesem Heft die Abhandlung »Logos, Telos, Energie«. Nink.

Bongioanni, F., Dare e Avare. Saggio sulla metafisica della partecipazione (Bibl. ital. di filos. 6). 8° (XV u. 251 S.) Rom 1940, Perrella. L 20.— Bei dem vorliegenden Buch sind Berichterstattung und Beurteilung sehr durch die Art der Darstellung erschwert, die auch Landsleute des Verf. dunkel und schwerverständlich nennen. Das Grundanliegen bildet die im Titel aufscheinende Frage, ob man, um das Sein zu haben, geben, d. h. verlieren oder opfern muß. So nimmt die Metaphysik der Partizipation die Gestalt einer Philosophie des Opfers, der Hingabe oder (worin sich alles verdichtet) der Liebe an; die Liebe zeigt sich als die Grundwesenseigentümlichkeit des Seins, als der eigentliche Akt der Habe des Seins. Noch schärfer formuliert, wird die Philosophie der Liebe zu einer Philosophie des Heroismus. Denn das Sein setzt sich als Sein erst im vollkommenen Heroismus, d. h. wenn sich die Liebe zum absoluten Geben des Ungeschuldeten emporschwingt. Nur wer das Ungeschuldete vorbehaltlos gibt, findet das Sein, dies ist das letzte Wort der Metaphysik der Partizipation. In methodischer Hinsicht nimmt B. (vorab von Scheler her) die phänomenologische Methode auf, um sie zu seinem »Evidenzialismus« weiter auszubauen. Überhaupt setzt er sich immer wieder mit dem zeitgenössischen Philosophieren, besonders mit der Existenzphilosophie in ihren verschiedenen Gestaltungen, auseinander (vgl. in diesem Heft »Existenzphilosophie in Italien«). Doch bekennt er sich nicht selbst zur Existenzphilosophie, sondern klärt nur an ihr seinen eigenen Standpunkt. Lotz.

* * *

Dessauer, Ph., Der Anfang und das Ende. Eine theologische und religiöse Betrachtung zur Heilsgeschichte. 8° (117 S.) Leipzig 1939, Hegner. M 3.80. — Das gedankenreiche Büchlein bietet geschichtsphilosophische und -theologische Betrachtungen über die Bedeutung des Anfangs und des Endes der Menschengeschichte für echtes geschichtliches Verstehen und Handeln. Wer im Augenblick aufgeht,

wird nur Gegenstand des Geschehens, ist eigener geschichtlicher Entscheidung unfähig. Ein Zurückfragen in die Vergangenheit und ein Ausschauen in die Zukunft ist notwendig. Solange sich der Blick dabei nur auf das Nächste richtet, entbehrt das geschichtliche Verstehen und Handeln der Tiefe. Diese verlangt ein Wissen um den Anfang, den Ursprung, in dem sich die Möglichkeiten der Zukunft vorzeichnen, und um das Ende, das Ziel der Geschichte. Wird ein echter Anfang nicht mehr gesehen, so wird der Mensch in einer stetigen Entwicklungslinie gedacht, er wird rein naturwissenschaftlich verstanden als »ein Tier, das sich selbst domestiziert hat« (32). Ein Ende ist dann auch nur etwa durch eine Naturkatastrophe denkbar, und das ist kein echtes geschichtliches Ende. Ein echter Anfang und ein echtes Ende kann nicht durch blinde Naturkräfte zustande kommen, sondern nur durch die Freiheit des Schöpfergottes. So kann man auch von geschichtlicher Aufgabe sinnvoll nur reden im Hinblick auf einen Höheren, der zu der Aufgabe berufen hat. Wenn D. so eine metaphysische, religiöse Grundlegung des Geschichtsverständnisses fordert, so soll das keineswegs heißen, der religiöse Glaube allein genüge für dieses Verständnis. Auch durch die Offenbarung vom Ende wird die Geschichte nicht ein belangloses Zwischenspiel zwischen Anfang und Ende; die Entscheidung wird dem Menschen nicht abgenommen, und die innergeschichtliche Entscheidung verlangt einen geschichtlichen Standort. — Noch manche andere anregende Gedanken, z. B. über das Wie der Offenbarung vom Anfang (Genesis) und vom Ende (Apokalypse) und über gewisse Entsprechungen zwischen beiden, bringt das Buch. Freilich ist dem Leser durch die lose Aneinanderreihung der Gedanken und die zuweilen dunkle Sprache das Verständnis nicht leicht gemacht, und es regt sich der Wunsch nach einer »umfassenden geschichtstheologischen Darstellung in systematisch und methodisch strengerer Form« (12). de Vries.

Steinbüchel, Th., Rankes Idee der Universalgeschichte und ihr Verhältnis zur Hegelschen Geschichtsphilosophie: Jahresber. d. Görresgesellschaft 1939, Köln 1940, 20—41. — Ranke und Hegel kommen darin überein, daß sie beide die eine Universalgeschichte im Auge haben. Sie sind beide überzeugt »von der Wirklichkeit eines Universalen über dem Besonderen, das aber in diesem Besonderen selbst sich seine eigene Form und Prägung gibt« (20). Doch scheiden sich ihre Wege dadurch, daß sie »das Besondere verschieden werten und in seiner geschichtlichen Selbständigkeit verschieden würdigen« (21). Des genaueren ist damit ein Vierfaches gesagt. Grundlegend ist Rankes religiöse Einstellung, die ihn vor jeder pantheistischen Verschmelzung Gottes mit der Welt bewahrt, während für Hegels philosophische Spekulation der Gang der Geschichte die Entwicklung Gottes selber ist. Hieraus erblüht Ranke eine ganz neue Ehrfurcht vor dem Eigenwert des Individuellen, das nur deshalb dem Ganzen zu dienen vermag, weil es in sich selbst ein Eigenständiges ist; bei Hegel hingegen erschöpft sich das Sein des einzelnen darin, Moment oder Stufe des Ganzen zu sein. Damit hängt die Hegelsche Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen zusammen; Rankes Grundsatz aber lautet: »Aus dem Besonderen kannst du wohl bedacht-sam und kühl zu dem Allgemeinen aufsteigen« (34). Schließlich bedeutete in Hegels Dialektik die Geschichte den notwendigen »Fort-schritt im Bewußtsein der Freiheit« (36); an Stelle des steten Fort-schritts sieht Ranke vielmehr das Einmalige im historischen Geschehen und darum »sowohl abgebrochene Entwicklungen als auch Höhepunkte geistigen Lebens, die nicht mehr überbietbar und in sich selbst unvergleichbar sind« (36). — Rankes Schau der Geschichte ist ein wertvoller Beitrag zur Auseinandersetzung mit Hegel. St. bewährt sich wieder als sachkundiger und zuverlässiger Interpret. Lotz.

4. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Heisenberg, W., Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 115 S.) Leipzig 1941, Hirzel. M. 6,30; geb. M 7,60. — Diese 2. Aufl. des H.schen Buches ist ein fast unveränderter Neudruck der 1. Aufl. von 1930. Es wurde lediglich eine kleine Ergänzung eingearbeitet (37 f.) und die relativistische Formulierung der Theorie gestrichen (im Inhaltsverzeichnis ist allerdings dieser Abschnitt versehentlich stehen geblieben). In dieser Tatsache darf man einen Beweis dafür sehen, daß die neue Quantentheorie in ihren Grundlagen unerschütterter ist und im Prinzip als abgeschlossen gelten muß. — Zunächst werden von H., dem Begründer der Quantenmechanik, also von berufenster Seite, die theoretisch-physikalischen Prinzipien der modernen Quantenphysik im engsten Anschluß an die einschlägigen Experimente und unter Verwendung möglichst elementarer mathematischer Hilfsmittel dargelegt. Diese Darlegung bietet eine ausgezeichnete Einführung in die zunächst eigenartig anmutenden Gedankengänge, die der neuen quantenmäßigen Auffassung zugrunde liegen; allerdings wird eine genaue Kenntnis der »klassischen« Physik vorausgesetzt. Der mathematische Apparat wird im Anhang (76—111) geboten. Das Verständnis dieses schwierigsten Teiles der Theorie wird durch die vorhergehenden Darlegungen wesentlich erleichtert. Darin zeigt sich die bekannte didaktische Begabung des Verf. — Die eingestreuten philosophischen Bemerkungen offenbaren die neopositivistische Denkhaltung H.s, nach der Nicht-Beobachtbarkeit gleichgesetzt wird mit Nicht-Wirklichkeit. Nur unter Berücksichtigung diese Grundhaltung können sie richtig verstanden werden. Junk.

Junk, N., S. J., Das Problem der Kausalität in der modernen Quantenphysik: PhJb 54 (1941) 265—320. — Mit gutem Griff wählt J. das Wichtigste aus der neueren Atomphysik aus, um die Grundlagen aufzuzeigen, auf denen die lebhaften Erörterungen über das Kausalproblem beruhen. Zunächst wird im Anschluß an das Plancksche Strahlungsgesetz das Atommodell von Bohr vorgeführt. Es war noch zu sehr aus den Vorstellungen der klassischen Physik geboren und befriedigte nicht. Den eigentlichen Vorstoß zur modernen Quantenphysik machte die Wellenauffassung der Materie von De Broglie, die Schrödinger in seiner Wellenmechanik mathematisch ausbaute, während Heisenberg durch die Matrizenrechnung das atomare Geschehen darzustellen versuchte und seine berühmte Unschärferelation formulierte. Daß in diesem 1. Kap. auch einige mathematische Symbole und Formeln aufscheinen, wird dem von der Physik kommenden Leser nur willkommen sein, kann aber auch dem Naturphilosophen nicht wohl erspart werden. Nur so kann man die Deutungen der quantenphysikalischen Aussagen richtig würdigen, die im 2. Kap. allmählich von der Physik ins philosophische Gebiet hinüberleiten: die Born-Statistik, die Unbestimmtheitsrelationen, die Komplementarität der Wirklichkeit, drei Auffassungen, die alle irgendwie die rätselhafte Zwitter- (Teilchen- und Wellen-) Natur des Anorganischen begrifflich einfangen wollen, aber keine letzte Lösung für das Problem der Materie bieten können. Von diesen Gedankengängen her und mit Rücksicht auf die von J. im 3. Kap. fein herausgearbeitete neopositivistische Einstellung vieler Theoretiker läßt sich das große Mißverständnis, die oft überlaut verkündete Leugnung des Kausalgesetzes, begreifen. Sie hat freilich innerhalb der Physik wie auch vonseiten der kritischen Philosophie, Widerspruch gefunden. Eigentlich überwunden wird sie nur, wenn man nicht die Wirklichkeit mit dem Beobachtbaren gleichsetzt, und den (richtig verstandenen)

Kausalsatz von der Feststellbarkeit der Kausalität im Einzelgeschehen unterscheidet. Von selbst fallen dann, wie J. zum Schluß andeutet, gewisse übertriebene Hoffnungen oder auch Befürchtungen, die sich an die vermeintliche Erledigung des Kausalsatzes knüpfen. So wird der vielumstrittene Fragenkomplex befriedigend gelöst und zugleich an einem klassischen Fall dargetan, daß in der Naturphilosophie nur die Verbindung von gründlicher Experimentalwissenschaft mit echter Metaphysik zum Ziele führt. Pohl.

Mezger, Ch., Uratome und Elektriden als letzte Grundlage der Naturerkenntnis. gr. 8° (104 S.) München 1939, Reinhardt. M 3.60. — Die Schrift ruft zu einer völligen Umgestaltung der modernen Physik auf. Diese soll ihren Ausgang nehmen vom Sturz der Elektronentheorie. Als einzige wägbare Urbestandteile der Materie werden Uratome angenommen, über deren Wesen sich keine nähere Angaben machen lassen. Sie werden bewegt und zu Körpern zusammengeschlossen durch den unstofflichen Weltäther, dessen Urbestandteile die Elektriden und dessen besondere Zustände Wärme, Elektrizität und Magnetismus sein sollen. Dem Äther eignen Allgegenwart, Allkraft und Unendlichkeit und »künftighin wird niemand, der sich ernstlich mit weltanschaulichen Problemen befaßt, am Weltäther und an den Aufschlüssen, die sich hier über ihn ergeben haben, achtlos vorübergehen dürfen« (94). Dieser Weltäther bringt auch »unter besonderen Voraussetzungen durch seine Betätigung an den Uratomen geistige Wirkungen« (96) hervor. Er ist die Weltsubstanz und damit die Grundsubstanz aller Dinge, dem auch die Uratome entstammen. Der Weltgeist dagegen ist der Raum an sich (!). Die Ausführungen zeigen nur eine geringe Kenntnis und ein schwaches Verständnis der modernen physikalischen Theorien, und es erübrigt sich eine Kritik der dargelegten Ergebnisse des Buches. Junk

* * *

Troll, W., Gestalt und Urbild. Gesammelte Aufsätze zu Grundlagen der organischen Morphologie (»Die Gestalt« 2). gr. 8° (181 S.) Leipzig 1941, Akad. Verlagsges., M 16.—. — Die als Beitrag zur theoretischen Biologie wertvolle Schrift beinhaltet vier schon anderwärts 1925–37 veröffentlichte Aufsätze, deren innerer Zusammenhang durch eine längere Einleitung hergestellt wird, die zugleich auch wichtige Ergänzungen bringt (Auseinandersetzung mit dem dogmatischen Mechanismus moderner Genetiker, Nachweis des Zwanges zu urbildlicher Betrachtung in Kristallographie und Chemie). Sonst sind sie wenig überarbeitet und daher nicht ganz frei von Wiederholungen, die indessen beim Leser durchaus kein Unbehagen erwecken, da so die Hauptgedanken immer klarer hervortreten. Im Anschluß an den Versuch einer geistesgeschichtlichen Grundlegung der morphologischen und physiologischen Forschungsrichtung im 1. Abschnitt (»Gestalt und Gesetz« — Goethe und Kant) kämpft T. als Botaniker für die Wiederbelebung der von Goethe begründeten idealistischen Morphologie. Als Wissenschaft muß Morphologie die Gestalten systematisch ähnlicher Organismen auseinander erklären, aber nicht kausal, sondern durch Ableitung aus ihrem gemeinsamen Grundplan, dem Bautypus. Was das bedeutet, wird an interessanten Beispielen wie dem Blütendiagramm der Nelken- und Gänsefußgewächse, den Blütenständen der Aron- und Wasserlinsengewächse und vielen andern veranschaulicht. Die sich ergebenden morphologischen Reihen dürfen nicht darwinistisch umgedeutet werden; denn es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das körperliche Band in ihnen stets lückenhaft war. Es ist auch ganz aussichtslos, morphologische Tatsachen von den Vererbungsgesetzen aus erfassen zu wollen. Die Vererbungs-

regeln und das Selektionsprinzip kommen an das Formproblem überhaupt nicht heran. »Das Naturgeschehen ist nirgends, und schon gar nicht in seinen organischen Bereichen, des bloßen Zufalls blinde Nötigung, sondern Erscheinungsfülle der Weltvernunft«, mit diesen Worten schließt der in 16 Abschnitte gegliederte 2. Aufsatz: »Die urbildliche Denkweise«. Im dritten: »Aufgaben und Wege morphologischer Forschung in der Botanik« wird zunächst nochmals auf das Wesen der Morphologie eingegangen. Sie ist identisch mit vergleichender Morphologie und keineswegs ein Restgebiet für das, »was sich physiologisch noch nicht verstehen läßt«, sondern eine der Physiologie gegenüber völlig selbständige, unentbehrliche Disziplin. Den Typus darf man nicht als bloße Abstraktion bewerten, als ein bloß im Verstande existierendes, verarmtes Schema; er ist eine Tatsache, ein »Urphänomen«, das alle Modifikationen umfaßt, die in ihm der Möglichkeit nach enthalten sind, seien sie empirisch verwirklicht oder (noch) nicht. Man muß ihn mit seinen Manifestationen zusammen schauen, gewissermaßen als virtuelles Bild hinter den konkreten Erscheinungsformen. Letztere sind bei Pflanzen im wesentlichen quantitative Schwankungen, auf Verschiebung der Wachstumsproportionen beruhend, was wiederum durch viele Beispiele dargetan wird. Auch alle anderen Modifikationen werden vom Typus beherrscht; nur unter seiner Voraussetzung ist Homologie möglich, im Verständnis der Analogie kommt man mit ihm am weitesten, und bei gewissen Konvergenzen drängt sich die typologische Betrachtung mit Gewalt auf. Desgleichen hat über den ontogenetischen Untersuchungen stets die vergleichende Methode zu walten, Teratologie und experimentelle Morphologie führen durch sie zum Ziele; in der Organographie folgt die kausale Fragestellung der morphologischen nach und in der Phylogenetik entscheidet Morphologie über die Möglichkeit historischer Deutung. Im letzten Abschnitt: »Die Wiedergeburt der Morphologie aus dem Geiste der deutschen Wissenschaft« zeigt T., die platonisierende Naturbetrachtung sei urdeutsch, das Eindringen des Positivismus und Mechanismus in die Biologie eine Entfremdung und westeuropäische Überwucherung. — Mancher Leser wird wahrscheinlich das Bedürfnis fühlen, über das in der Schrift nicht erörterte Verhältnis der Typologie zur Universalienlehre und zum Vitalismus weiter nachzudenken. Auch wie T. über die Genese der Typen höherer systematischer Kategorien (von der Gattung aufwärts) denkt, ergibt sich fast nur aus dem einen Satz S. 12: »Was aber den Wandel der Baupläne selbst anbelangt, der sich im Verlauf der Evolution vollzogen haben muß, so tun wir gut, ihn als einen schöpferischen Vorgang der immer lebendigen Natur zu betrachten.« Schmitz.

Thienemann, A., Leben und Umwelt (Bios 12), gr. 8° (XI u. 122 S.) Leipzig 1941, Barth, M 6.50. — Diese Sammlung von Aufsätzen des Direktors der hydrobiologischen Anstalt zu Plön soll ein Beitrag sein zur ganzheitlichen Betrachtung des Naturgeschehens, »aus der erst das Einzelne verständlich wird und die uns die Welt als Ordnung und Ganzheit, als Kosmos schauen läßt«. Diese Betrachtungsweise sei »Befehl der Zeit«. Den Stoff entnimmt der Verf. seinem speziellen Fachgebiet, der Limnologie, d. h. der Wissenschaft von den Binnengewässern. Die sieben Aufsätze bilden keine einheitliche Darstellung; sie handeln von verschiedenen Einzelproblemen und sollen auf eine umfassende Ökologie vorbereiten. Als »Prototyp eines (relativ) geschlossenen Lebensraumes« ist der Binnensee genommen. An ihm wird gezeigt, wie eine Ordnung, eine Ganzheit, eine »Gestalt« aus Produzenten, Konsumenten und Reduzenten (= Bakterien, die die Organismenüberreste in ihre mineralische Bestandteile zerlegen)

zustande kommt und konstant durch Regulation qualitativer und quantitativer Art aufrecht erhalten wird. Die einzelnen Bestandteile einer solchen Ganzheit, die Gebraucher, die Verwerter, werden auf ihre lebensnotwendige Hinordnung auf einen bestimmten Abschnitt der Umwelt gekennzeichnet (autökologische Voraussetzungen); dann wird die Eignung dieser Umwelt auf ihre Verwertbarkeit («ökologische Valenz») und endlich die Einbeziehung der einfachsten Ganzheiten in solche höherer Ordnung untersucht; in unserem Fall des Lebensraums eines einzelnen Binnensees zunächst in die »Landschaft«, dann in immer weitere terrestrische Räume, in die Lebensbedingungen innerhalb des Sonnensystems und schließlich in die kosmischen Beziehungen und Abhängigkeiten. Der Mensch nimmt eine eindeutige Sonderstellung in seinem Lebensraum ein; er kann ihn durch sein Kulturschaffen erweitern, indem er sich selbst gebrauchsfähiger macht — durch Werkzeuge etwa — und damit die gesamte Natur verwertbarer. Über den letzten Ursprung dieser Bezogenheiten will der Verf. nicht eigens sprechen; sie sind für den Forscher etwas Gegebenes. Frank.

Heribert-Nilsson, N., Der Entwicklungsgedanke und die moderne Biologie (Bios 13). gr. 8° (VI u. 22 S.) Leipzig 1941, Barth. M 2.—. — Diese kleine Schrift wird die Kritik herausfordern, der der Verf. »mit Interesse entgegenseht«. Sie enthält zwei Vorträge des Botanikers H.-N., gehalten an der Universität Lund in den Jahren 1934 bzw. 1938 und auf Wunsch des Herausgebers der Sammlung Bios dieser zur Verfügung gestellt, damit sie einem weiteren Leserkreis zugänglich werden. — Im 1. Vortrag »Das Problem der Entstehung der Arten seit Darwin« zeigt der Verf. daß die Ergebnisse der exakten Erbliehkeits- und Variationsforschung sich weder mit der Hypothese Darwins von den nacheinander und auseinander entstandenen Variationsketten, noch mit der Lamarcks von der Erbliehwerdung erworbener Eigenschaften, noch mit der von de Vries von der fortschreitenden Mutation befriedigend vereinigen lassen. Die moderne Genetik und Variationsforschung führt die Rassen und Arten auf Umkombinationen der nämlichen unveränderlichen Gene (= Träger potentieller Eigenschaften) zurück. Rassen, Arten, Gattungen u. s. w. sind darnach »Kombinationssphären« bestimmter Gene. Eine einzige Kombinierungsperiode kann dann Hunderte und Tausende von Rassen und Arten gleichzeitig schaffen, komplizierteste und einfachste nebeneinander. Die Ähnlichkeit der Glieder einer Gruppe wäre reine Konstitutionsähnlichkeit, keine durch sukzessive Um- und Höherbildung entstandene Entwicklungsähnlichkeit. — Im 2. Vortrag »Der Evolutionsgedanke und die vergangene Pflanzenwelt« geht H.-N. aus von der klassischen »dogmatischen« Entwicklungsserie der Pflanzen: Moose—Farne—Wasserfarne—Cykadeen—Koniferen—Angiospermen. Er zeigt, daß es sich wiederum um eine gedanklich konstruierte Reihe von Konstitutionsähnlichkeiten handelt, nicht um eine durch einen Naturprozeß entstandene Entwicklungsreihe. Denn dieser letzteren Auffassung widersprechen eindeutig die Ergebnisse der Paläobotanik. Moose werden erst viel später als Farne festgestellt, Farne und Samenpflanzen (Gymnosperme) treten in verschiedensten Formen gleichzeitig auf, Samenpflanzen eher früher als Farne. Die Angiospermen (Blütenpflanzen) erscheinen zeitlich später als Gymnospermen, aber diese bilden keine Vorstufe der Angiospermen. Die drei Gruppen (Pteridospermen = farnähnliche Samenpflanzen, Bennettitinae und Blütenpflanzen) bezeichnen »drei ganz freistehende Konstitutionstypen, Baupläne, Reaktionskomplexe, wie man es nun ausdrücken will. Sie zeigen Suk-

zession, aber keine Evolution.« — Nach dem Verf. steht also die Wissenschaft wieder einmal, wie schon so oft, vor der Aufgabe, sich den Zusammenhang der zoologischen und botanischen Systemgruppen im Einklang mit dem augenblicklichen Erfahrungswissen zurecht zu konstruieren. Einen Zusammenhang mit vorher Existierendem nimmt der Verf. an; denn seine neuen »Schöpfungen« bedeuten keine »creatio ex nihilo«, aber auch keine »creatio Darwiniana ex una cellula«, wie sie in der vulgären Formel »Von der Amöbe zum Menschen« ausgesprochen ist. Es handelt sich um die Erforschung urgegebener organischer Elemente (»Gene«, wenn man so will), die in sukzessiver Folge in Neukombinierungsperioden die organische Welt aufbauen, wie analoge Urelemente die anorganische Welt aufgebaut haben, in diesem Fall gewiß nicht durch genetisch vermittelte Um- und Höhergestaltung. Die Neuorientierung muß nach H.-N. über Linné, Cuvier, Mendel gehen. — Daß nach dem Verf. dabei auch die Tierabstammung des Menschen »von Grund aus neu zurecht gedacht werden muß«, spricht er gelegentlich aus. Mensch und Affe wären ähnliche Kombinationstypen urgegebener Gene, ohne eigentlich evolutiven Zusammenhang.

Frank.

* * *

Bumke, O., Gedanken über die Seele. gr. 8° (350 S., 23 Abb.) Berlin 1941, Springer. M 6.30; geb. M 7.80. — Zunächst will B. von allen Seiten die ganze Unsicherheit der psychologischen Forschung beleuchten. Sie zeigt sich schon in der Schwierigkeit der Bestimmung ihres Gegenstandes und dessen Flüchtigkeit (16). Psychologie ist eigentlich mehr Kunst als Wissenschaft. Vielleicht bekennt sich B. gerade darum zur Vulgärpsychologie (45). Die Verpflichtenheit der einzelnen Akte, die Ganzheit alles psychischen Geschehens wird scharf herausgestellt. Ein Wahrnehmen, Vorstellen, Wollen, Fühlen für sich gibt es nicht (19). Bewußtsein und Unbewußtes stehen im Blickpunkt der Betrachtung und machen den Hauptteil des Buches aus. Unter dem Titel »Bewußtsein« kommen nicht spekulative Fragen zur Sprache, sondern die Einzelerlebnisse der Wahrnehmung, Vorstellung des Denkens (samt »Denkregeln«), des Gedächtnisses, der Gefühle, des Wollens und der Suggestibilität. Das Kap. »Das Unbewußte« geht auf die philosophischen Probleme der Leib-Seelebindung und des Unterbewußtseins näher ein. B. entscheidet sich gegen den psychophysischen Parallelismus für die Wechselwirkung und lehnt ein rationalisiertes Unterbewußtsein ab. In den Abschnitten über Körper und Geist, über Persönlichkeit, spricht vor allem der Neurologe und Psychiater. Er führt hier unter anderm auch sehr gut in die neuesten Ergebnisse der physiologischen Gehirn- und Nerven-, sowie der Ausdrucks- und Charakterforschung ein und bringt viel aus seiner eigenen klinischen Praxis. Noch mehr im Schlußkap. »Einstellungen«. Zu diesen rechnet er Angst, Unsicherheit, Verwundbarkeit, verletztes Ehrgefühl. — B.s »Gedanken« sind die reife Frucht reicher Lese- und Berufserfahrung. Daß er »schrecklich viel gelesen hat« (300), beweist fast jede Seite und macht die Lektüre interessant, freilich auch etwas schleppend ob der vielen — leider nicht immer genauen — Zitate aus fast allen Literaturgebieten. Daß er 40 Jahre »unter Klinikern gelebt« (31), bringt Lebensnähe und -wärme in die Darstellung. Sehr sympatisch berührt die wissenschaftliche Ehrlichkeit und nüchterne Sachlichkeit, die nicht mehr behaupten will als das, wozu die Tatsachen zwingen, z. B. in der Lehre über die Lokalisation einzelner psychischer Vorgänge (234). Die ernste Mahnung zur Vorsicht im wissenschaftlichen Urteil läßt im ganzen Buch etwas wie Resignation durchklingen: wir wissen leider wenig, zu wenig über

unsere Seele. Und darum ist das eigentlich zu ersehende Ziel: eine vergleichende Völker- und Rassenpsychologie, noch allzu fern (338). — B. entscheidet sich eindeutig gegen den Materialismus und Panpsychismus für den Vitalismus. Wo Leben, da Psyche, wo Psyche, da Bewußtsein. So schreibt er auch Tieren, Pflanzen, ja jeder Zelle Bewußtsein zu. Doch wird in höheren Entwicklungsstufen das, was früher einem eigenen Bewußtsein oblag, von einem höheren übernommen. Vielleicht ist hier der Ansatzpunkt, daß doch auch Unbewußtes, wohl auch unbewußtes Geschehen (vgl. 95), zugestanden wird. Ebenso dürfte die (berechtigte) Verwerfung des rationalisierten Unterbewußtseins der Grund sein, warum auch die ganze Parapsychologie verworfen wird; sie trägt ihren Namen mit Recht, weil sie schlechterdings immer daneben greift (144). In diesem Zusammenhang wäre es interessant gewesen, etwas von B.s Stellungnahme zu N.Ach's neuem Beweis für die unbewußten Akte zu erfahren, zumal Ach dort (ZPsych 129 [1933]) ja an B.s Auffassung Kritik übt. Wenn man in rein philosophischen Fragen, wie in Begriffsbestimmungen, im Freiheits- oder Leib-Seeleproblem, zuweilen eine schärfere Fassung wünschten möchte, so wird man sich doch dabei bewußt bleiben, daß es dem Nervenarzt vor allem darauf ankam, seine Gedanken über die Seele aus seiner praktischen Erfahrung heraus niederzulegen.

Weber.

Lersch, Ph., Seele und Welt. Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen. gr. 8^o (56 S.) Leipzig 1941, Barth. M 2.50. — Die feinsinnige Studie — L.s Antrittsvorlesung in Leipzig — geht von der Frage aus, woher das lange Zeit herrschende Mißtrauen gegen die »zünftige« Psychologie gekommen sei. Als Gründe dieses Mißtrauens werden aufgezählt: das »Prinzip der isolierenden Betrachtung« (Elementenpsychologie!), die »Methode des Experiments« (einseitig naturwissenschaftliche Einstellung) und das »Theorem von der Binnenhaftigkeit des Seelischen« (der Versuch, Seelenleben nur als subjektives Geschehen zu begreifen, unter Verkenntnis seiner wesentlichen Gegenstandsverbundenheit und Sinnrichtung). Der Verf. zeigt dann, wie heutige Psychologie sich zur Ganzheitsbetrachtung, zur Universalität der Methode (etwa in der Charakterologie!) und zur Erfassung des Sinnhaften und der Weltverbundenheit subjektiven Erlebens hingearbeitet hat, zu dem, was er »anthropologische Fragestellung« nennt. »Die Seele wird nicht mehr in der solipsistischen und subjektivistischen Isolierung einer früheren Auffassung gedacht als abstraktes Bewußtsein, das außerhalb und neben einer Welt ist, sondern als Trägerin eines Daseins, zu dessen Wirklichkeit es gehört, ‚in-der-Welt‘ (im Sinne Heideggers) zu sein, der Welt als einem anderen zu begegnen...«. Es wäre interessant, die teilweise Konvergenz zwischen den vorgelegten Auffassungen und der Erkenntnismetaphysik und selbst der Gefühlslehre etwa eines Thomas von Aquin herauszuarbeiten, wo zugleich mit der Weltverflochtenheit und Sinnrichtung seelischen Geschehens das »Selbstsein« der Seele — letzteres stärker als beim Verf. — hervorgehoben wird.

Willwoll.

Wellek, A., Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie Felix Krügers: Deutung und Kritik, zugleich ein Beitrag zur Wissenschaftslehre und zur Theorie des Charakters: ZAngewPsych 61 (1941) 129—238; als Sonderdruck (Leipzig 1941, Barth) M 4.20. — Im Beginn der neuen experimentellen Psychologie herrschte der Phänomenalismus, der keine Seele anerkannte, sondern nur bewußte Akte. Nach W. ist es das Verdienst Krügers, dagegen aufzutreten zu sein. Mit der Psychologie ohne Seele ist keine Charakterwissenschaft oder Begabungsforschung möglich. Allerdings zog man schon die Assoziation

zur Erklärung heran, die nichts Bewußtes ist. Dilthey brachte den Begriff der Struktur zur Geltung, aber noch nicht klar im Gegensatz zu den bewußten Akten; erst Krüger führte das durch und nach ihm die Leipziger Psychologen. Nach Krüger meint Struktur nicht die Erlebnisganzheit, sondern die Dauerformen und Anlagen, die Bedingungen der bewußten Akte, wie Gedächtnis, Instinkte. Die Strukturen verändern sich, haben wohl Teilstrukturen in sich. Das Wirken der Struktur soll nicht in einer Kausalität bestehen, d. h. geschieht ohne Bewußtsein von Zielen und Zwecken. — Diese ganze Lehre Krügers wird in 20 Thesen auseinander gelegt; die Hauptarbeit W.s ist, sie klarer zu veranschaulichen und weiterzuführen; darin liegt der Hauptwert der Arbeit. So kann die Musikalität eines Menschen verschiedenes betreffen, wie den Rhythmus, die Melodie, die Harmonie, die Vorliebe für eine bestimmte Art Musik. Eingehend wird die Typologie behandelt, die Schichten oder Charakterzüge; weiter das Prinzip der Polarität im Aufbau des Charakters, der Unterschied von Intensität und Extensität (Tiefe), wie der Gegensatz von Willenszähigkeit und Willensfestigkeit. Es wird untersucht, wie sich die Struktur Krügers zu den Dispositionen verhält; zum Schluß einiges über philosophische Grundfragen, die aber hier nicht gelöst werden sollen. Das Hauptinteresse der Arbeit liegt darin, daß die Leistungen der Leipziger Psychologen der letzten Jahrzehnte klargelegt werden. Die feine Unterscheidung psychologischer Begriffe ist hier vorzüglich durchgeführt. Dagegen wird nicht nach Gewinnung von Urteilen gestrebt über die wirklichen Dinge, worauf sonst die Wissenschaft am meisten ausgeht. Die Wesensunterscheidung der sinnlichen und rationalen Seele spielt hier keine Rolle, als ob es sich um kontinuierliche Übergänge handelte. Die metaphysischen Schlußerwägungen enden, wie angegeben wird, in einer Art Hegelianismus. Jedoch muß man dem Verf. dankbar sein für das außerordentlich viele Positive, das er bietet.

Fröbes.

Stirnimann, F., Psychologie des neugeborenen Kindes. 8^o (108 S.) Zürich und Leipzig 1940, Rascher. M 3.50. — Was in dem 1933 erschienenen Büchlein St.s »Das erste Erleben des Kindes« mehr gefühlsmäßig beobachtet war, liegt hier in wissenschaftlicher Durcharbeit vor. Neugeborenen nennt St. — im Unterschied zu anderen Autoren — das Kind in der Zeit der Loslösung des kindlichen Organismus von der Mutter bis zur Überhäutung des Nabels. Die meisten Prüfungen wurden in den ersten 24 Stunden — noch vor dem ersten Anlegen des Kindes — vorgenommen. Manche erstrecken sich auf die ersten 2 Wochen. Die Zahl der geprüften Kinder beläuft sich durchschnittlich auf 50—100, beim Fußsohlenreflex auf 480, und beim Streichfußsohlenreflex sogar auf 800. Untersucht werden nach dem Rezeptor-Effektor-System die Reaktionen in den einzelnen Sinnesgebieten (Hautsinn, Geschmack, Geruch, Gehör, Gesicht, statischer Sinn), weiterhin die Gefühle, das Gedächtnis, die Triebe (Lauf-, Nahrungs-, Bewegungstrieb). — Das allgemeine Ergebnis ist: Auch die Seele des Kindes ist keine komplizierte Reflexmaschine, sie trägt bereits alle Züge des werdenden Menschen in sich. Ja, sie erscheint schon in irgendeiner Weise strukturiert; dafür sprechen besonders die verschiedenen Antezipationen, d. h. verfrühtes Auftreten mancher Verhaltensweisen späterer Entwicklungsstufen. St. glaubt sogar bei der Entfesselungsreaktion eine primitive Intelligenz und einen Vorläufer des Willens feststellen zu können. Ebenso einen Zustand, der dem Bewußtsein zum mindesten ähnlich ist, und aus dem das spätere Bewußtsein kontinuierlich hervorgeht (103). Von einer postnatalen Psychogenese kann also keine Rede sein. Die »objektive Psychologie«

mit ihren bedingten Reflexen muß abgelehnt werden, ebenso alle Übertreibungen der Psychoanalyse. Stammeserinnerungen zeigen sich beim Reflex des statischen Sinns (62), beim Nahrungstrieb (81), beim Saugreflex (82). Freilich ist das auch schon Deutung des Verf.; doch weist er jede übertriebene Berufung auf die Stammesentwicklung als unbegründet ab. — Das lesenswerte Büchlein führt wirklich gut — soweit das in diesem Falle möglich ist — in das Seelenleben des eben geborenen Menschenkinde ein und ist, was es sein will: ein begrüßenswerter Beitrag von ärztlicher Seite zur Anerkennung der individuellen Seele und ihres über die Materie hinausgehenden Wesens. In manchen Punkten, wie z. B. in den Feststellungen über die Geburtsangst oder die Entwicklung der Empfindung zur Wahrnehmung, könnte es befruchtend wirken für eine experimentell fundierte Strukturpsychologie. Weber.

Wilde, K., Maß- und Auswertungsmethoden in erbpsychologischen Zwillingsuntersuchungen: ArchGsmPsych 109 (1941) 1—81. — Eine grundlegende Arbeit für die Methodik. Die Mindestzahl einer Zwillingsuntersuchung sollte 25 EZ (eineilige Zwillinge) und 25 ZZ (zweieilige Zwillinge) betragen. Da die seelischen Leistungen sich mit dem Alter verschieden schnell entwickeln, ist auch gleiches Alter der zu vergleichenden Paare erwünscht; ebenso gleiches Geschlecht. Die geprüfte Leistung darf nicht zu leicht sein; sonst unterscheiden sich die beiden Arten von Paaren nicht. Bei Vergleichung von Intelligenz hat man heute scharf abgestufte quantitative Maßstäbe. Demgegenüber sind auf anderen psychologischen Gebieten die Teilungen oft nur qualitativ, wie die Zweiteilung: jähzornig — nicht jähzornig; oder Dreiteilungen, wie: sehr aktiv — mäßig aktiv — wenig aktiv. W. untersucht genauer, welche Bedeutung die Feinheit des Maßstabes für die Erbforschung hat. Es waren 150 Paare der EZ mit ebenso vielen ZZ zu vergleichen in der Haarfarbe, die nach der Helligkeit in 24 Stufen geteilt war. Jede Gruppe von 150 war untergeteilt in 6 Klassen zu je 25. Dann schwankte in diesen Unterteilungen der mittlere Unterschied der EZ zwischen 0,12 und 0,64; dagegen der der ZZ zwischen 2,80 und 3,80, also eine klare Überlegenheit der EZ. Reduziert man den Maßstab der Helligkeit auf nur 12 Stufen, so war das ohne merklichen Einfluß; wenn auf 6 Stufen, so wurde das Bild stark verändert; noch mehr bei Reduktion des Maßstabes auf 3 oder gar nur 2 Stufen. Das Ergebnis wird dann immer mehr regellos. Mit hin muß man die Maßstäbe genügend verschieden nehmen. Im einzelnen Fall muß eine Probereduktion zeigen, ob die gewählte Feinheit des Maßstabes noch genügt. — Wie schon Lenz zeigte, treibt der Meßfehler die Zwillingsbefunde bei den EZ auseinander. Die Größe dieses Auseinandertreibens kann berechnet werden und dadurch die fehlerfreien ursprünglichen Werte gewonnen werden. Bei den ZZ sind die Erb- und Umwelteinflüsse wirksam, bei den EZ nur die Umwelteinflüsse. Fröbes.

Wilde, K., Erbpsychologische Untersuchungen über die Übungsfähigkeit: ArchGsmPsych 109 (1941) 82—119. — Die Zwillingsforschung kann die Bedeutung von Erbe und Umgebung direkt messen, wofür W. unter verschiedenen Voraussetzungen eine eigene Formel entwickelt. Er untersucht dann bei 21 EZ und 19 ZZ die Schnelligkeit des Erkennens je zweier Figuren, bei täglich zweimaliger ganz kurzer Arbeitszeit während eines Monates. Die Übungskurve zeigte anfangs starken Anstieg, die abnimmt und schließlich wagerecht wird. Die Zahlenwerte hierbei sind ungemein verschieden, je nachdem man aus Anfangs- und Endleistung den Quotienten nimmt oder die Differenz. Die Arbeitsschwankungen geben vielfach keinen Unterschied, wenn sie

an zufälligen Impulsionsschwankungen lagen. Daneben gibt es aber auch tiefere Schwankungen, die erbbedingt sind. Sicher ist die Durchführung der Übung hier umweltbedingt; dagegen die Erfolge der Übung in einigen erbbedingt; so in der Form der Übungskurve. — Die Arbeit liefert mehr Material als klare Entscheidungen.

Fröbes.

Pauli, R., Die Arbeitskurve in der Psychologischen Zwillingsforschung: ArchGsmPsych 109 (1941) 412—424. — Becker und Lenz verwendeten 1938 die Kräpelinische Arbeitskurve, bei je 9 EZ und ZZ; die Arbeit dauerte $1\frac{1}{2}$ Stunde und wurde dann später noch einmal wiederholt. Sie fanden keinen wesentlichen Unterschied in den Gesamtleistungen. Pauli prüft diese Arbeit nach; er weist darauf hin, daß die Methode nicht nach dem heutigen Fortschritt genügend ausgebildet war; besonders aber, daß die Ergebnisse ungenügend diskutiert werden. Deshalb untersucht er in demselben Material die Steighöhe der Kurve (den Abstand von Minimum und Maximum), die Lage des Gipfelpunktes der Kurve, die Schwankungen. Dann fanden sich bei den EZ die kleinsten Verschiedenheiten für Steighöhe, Gipfellage und Schwankungen; der Wiederholungsversuch lieferte ähnliches, wenn auch in abgeschwächtem Grad. — Ob diese Befunde den strengeren Anforderungen von Wilde (vgl. die vorhergehenden Besprechungen) genügen würden, ist nicht klar.

Fröbes.

Ullmann, E., Änderungen des Farbensehens bei streng monochromatischer Beleuchtung durch monochromatisches Zusatzlicht: Arch GsmPsych 108 (1940) 317—371. — Verschiedene Körperfarben waren zu beurteilen bei reiner Natriumbeleuchtung (rein gelb). Dabei werden trotzdem verschiedene Farben in den Körpern gesehen, die sich oft schnell ändern, mithin rein subjektiv. Wird dagegen neben der Natriumbeleuchtung farbiges Zusatzlicht in wachsender Stärke gegeben (rot, grün oder blau), so wirken bei schwachem Zusatz die rein subjektiven Farben noch mit, treten aber bei wachsender Stärke des Lichtes immer mehr zurück. Die Erkennbarkeit der Pigmentfarben in ihrer wahren Farbigkeit ist für das der gelben Grundbeleuchtung komplementäre Blau am stärksten, für das dem Gelb benachbarte Grün am schwächsten, für Rot liegt es in der Mitte. Übrigens ist nur wenig Zusatzlicht erfordert, um die Pigmente in ihrer wahren Farbe zu erkennen.

Fröbes.

Kleint, H., Versuche über die Wahrnehmung (Beitr. z. Analyse der Gesichtswahrnehmungen 11). gr. 8° (VIII u. 264 S.) Leipzig 1940, Barth, M 12.— Das vorliegende Buch vereinigt die eigenen Forschungen des Verf., die er in den Bänden 138, 140—143, 148, 149 der ZPsych erstmalig herausgegeben hat. Die letzten beiden Beiträge haben wir in dieser Zeitschrift (16 [1941] 465 f.) schon eingehend besprochen. Es muß uns hier genügen, die vorhergehenden ihrer Substanz nach zu charakterisieren. — Bei der Richtungswahrnehmung werden unterschieden das Richtungsgefüge und die isolierte Richtung. Ist der Gesamttraum geneigt, wie in einem Drehhaus, das nach aussen abgeschlossen ist, so nimmt der Eindruck der Schrägheit gegen die Vertikale mit längerer Zeit ab und nähert sich dem Vertikalen, selbst bei 40° Neigung. Bekannt sind die Täuschungen in schräg stehenden Fahrzeugen. Von innen betrachtet erscheinen die Dinge draussen entgegengesetzt geneigt, um so mehr, je mehr vom Wageninnern sichtbar ist; dagegen nicht mehr, wenn man sich aus dem Fenster hinausbeugt. — Die isolierte Richtung hängt stark vom Tonus der Körpermuskeln ab, da hier das optische Gesamtsystem fehlt. Bei Kopfneigung erscheint die Vertikale

schief, bei starker Neigung entgegengesetzt gerichtet (A), bei schwacher Neigung bisweilen gleich gerichtet (E). Letzteres ist der Fall des naiven Anschauens, ohne Reflexion; starke Neigung lässt das nicht aufkommen. Die Kopfneigung bedeutet eine Veränderung des Tonus; schon, wenn ein Arm gehoben wird, ändert die leuchtende Vertikale ihre Richtung. — In ähnlicher Weise kann man bei der Bewegung unterscheiden das Bewegungsgefüge (worin die Bewegung in andere Bewegungen eingefügt ist) und die isolierte Bewegung. Wird die Wand des Drehhauses vertikal bewegt und steht davor ein kleines in Wirklichkeit ruhendes Feld, so scheint nur das letztere in Bewegung. Bekannt sind die vielen Bewegungstäuschungen: die Mondbewegung in der Wolkenlücke; das Mitwandern der Sonne hinter Bäumen; die Bewegung der Außenwelt für den, der in der Eisenbahn fährt. Im bewegten Drehhaus scheint der eigene Körper entgegengesetzt bewegt. Wird von zwei isolierten Punkten im Dunkeln bloss der eine bewegt, so sieht man meist beide in Bewegung; die Scheinbewegung, die man vom bewegten Drehstuhl aus sieht. — Die isolierte Bewegung hat man besonders stark bei den autokinetischen Bewegungen des im Dunkeln gesehenen fixierten Punktes; der Grund liegt nicht an unwillkürlichen Augenbewegungen. Das ist übertragbar auf das eigene Körperbild bei ungewohnter Umgebung; so auf den objektiv unbewegten Drehstuhl bei geschlossenen Augen. Bei seitlicher Augenstellung ist das geradeaus Gehen gestört. Auch bei Lage und Größe hat man absolute und relative Verlagerungen. Bei Fixation eines seitlichen Leuchtpunktes schien die optische Mediane etwas dahin verlagert. Bei Seitenwendung des Auges ohne Fixation gehen die Augen leicht spontan gegen die Mitte zurück. — Die Zusammenstellung all dieser Raumtäuschungen mit den Berichten der Versuchspersonen macht einen wesentlich stärkeren Eindruck, als die einzelnen Artikel; die Erscheinungen stützen sich so gegenseitig.

Fröbes.

Fritsch, A., Zur psychologischen Charakteristik des Kunst- und des Volksliedes: ArchGsmPsych 108 (1940) 372—411. — Aus dem reichen Inhalt genüge es, einiges Wenige vorzuführen. Das Kunstlied lässt mehr Vorstellungen auftauchen, was sich in der größeren Menge von Adjektiven und Adverbien offenbart. Es besitzt weiter kompliziertere Sachverhalte, mehr Wissensstoff, entsprechend der höheren Bildung des Dichters. Das Volkslied beschäftigt sich mehr mit dem Triebleben, besonders aus dem Gebiet der Liebe. Im Kunstlied sind mehr vertreten Symmetrie, Proportion, Gegensatz, poetische Bilder, wie Metapher und Gleichnisse; dagegen herrscht im Volkslied mehr die einfache Wiederholung und Reihung; ebenso aber auch mehr Witz und Humor. Das Volkslied ist stets sangbar.

Fröbes.

* * *

Goldbrunner, J., Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung und christliche Lebensgestaltung. 8° (66 S.) Kallmünz über Regensburg, (1940) Lasseben. — Der vorliegende Teildruck der Dissertation G.s umfasst neben den einleitenden Abschnitten und dem Schlusswort die Kritik und Würdigung des Gottesbildes, des Menschenbildes und der Ethik Jungs sowie der Bedeutung seiner Lehre für Selbsterziehung und Seelsorge. Leider fehlt die ausführliche Darstellung der Tiefenpsychologie, die alles andere erst richtig verständlich macht; der Ref. konnte auch diesen Teil aus dem Manuskript kennen lernen. Man findet darin einen zuverlässigen Durchblick durch Jungs Anschauungen, ein Gesamtbild, das aus der Fülle seiner Veröffentlichungen und aus oft in einer gewissen Unbestimmtheit verbleibenden Formulierun-

gen herausgearbeitet ist. Zwei neueste Schriften konnten noch nicht berücksichtigt werden, nämlich Jungs »Psychologie und Religion« (vgl. dieses Heft 103 ff.) und J. Jacobi, »Die Psychologie von C. G. Jung«, was aber für die Ergebnisse der Arbeit nicht von ausschlaggebender Bedeutung ist. Jungs Verdienst liegt darin, daß er unter Überwindung der Einseitigkeiten von Freud und Adler das Unbewußte in ein letztlich wieder personalistisches Menschenbild einbaut. Hierbei spielt das »kollektive Unbewußte« mit seinen »Archetypen« die entscheidende Rolle. Der Prozeß, in dem der Mensch über das »Ich«, das einzig das Bewußte umschließt, hinauswächst und im »Selbst«, das auch das Unbewußte mitumgreift, einen neuen Mittelpunkt gewinnt, heißt »Individuation«; sie vollzieht den synthetischen Aufbau der Persönlichkeit. Jungs Fehler besteht in der verständlichen Neigung, seine Methode zu verabsolutieren und folglich alles zu psychologisieren, d. h. auf Kräfte und Bilder der Seele zurückzuführen. Damit löst er sich von jeder Metaphysik, weshalb vor allem die Transzendenz Gottes seinem Blick entwindet. Auch tritt die Wahrheitsfrage bei Gut und Böses sehr hinter der psychologischen Bedürfnisfrage zurück. Die Überwindung dieser und anderer Unzulänglichkeiten vorausgesetzt, meint G. abschließend: »Die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie ermöglichen eine natürliche Grundlage für eine christliche Lebensgestaltung zu erringen« (55). Besondere Bedeutung kommt hierbei der »Individuation« zu. Insofern sie als Selbstwertungsprozeß alle Schichten der menschlichen Gesamtstruktur dem Personkern richtig einzuordnen sucht, macht sie den Menschen zu einer ungetriebenen, objektiven Erfassung der Werte fähig. Damit kann sie aber der christlichen Gewissensbildung, zumal bei der geschlechtlichen Reifung, die wertvollsten Dienste leisten. — Abschließend sei noch auf zwei Punkte hingewiesen, die weiterer Klärung bedürfen. Für den Gang der Individuation ist das Annehmen und Erleben auch der minderen, ja bösen Möglichkeiten zum Zwecke der bewußten Auseinandersetzung mit ihnen (im Gegensatz zur bloßen Verdrängung) entscheidend. Diese an sich wertvolle Erkenntnis ist bei Jung nicht immer von gefährlichen Zweideutigkeiten frei. Wo er sie an dem (psychologistisch mißverstandenen) Damaskuserlebnis des hl. Paulus erläutert, prägt er folgenden Satz: »Er hat seinen schlimmsten Irrtum mit Überzeugung gelebt und das führte ihn zum Erlebnis«, d. h. zu der sein ganzes Leben umkehrenden Erscheinung. Man kann sich dabei des Eindruckes nicht erwehren, daß Jung die Dinge zu einseitig medizinisch sieht; man muß die Krankheit, die hier seelischer Natur ist, ihrem Lauf überlassen, bis die Krise kommt und in der Seele die Gegenkräfte in Tätigkeit treten. Wird dabei die Bedeutung der Freiheit nicht doch unterschätzt? Der andere Punkt betrifft die »Archetypen«. Mit Recht weist G. darauf hin, daß Jung über dem geschichtlich Erworbenen die angeborenen Grundstrukturen der Seele vernachlässigt. Andererseits haben diese Strukturen sicher im Laufe der Menschheitsgeschichte verschiedenartiges Erbe in sich aufgenommen. Doch muß man sehr beachten, daß hierbei nicht alles gesunde, unverfälschte Natur ist, wie Jung anzunehmen geneigt ist. Vielmehr spielen die Erbsünde und alle damit verketteten Verirrungen der Menschheit, besonders was die Gottesbilder angeht, eine ungeheure Rolle. Deshalb ist bei den mythologischen Vorstellungen, die Jung ständig zur Deutung der inneren Bilder heranzieht, noch viel mehr kritische Sichtung geboten.

Lotz.

v. Wiese, L., Homo sum. Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie. Lex. 8° (XII u. 148 S.) Jena 1940, Fischer. M 7.50; geb. M 9.—. — Der Kölner Soziologe fragt, antwortet — und bekennet, was er vom Menschen hält. Dabei ist ihm Anthropologie noch nicht Meta-

physik, sondern die Wissenschaft vom Bleibenden und Gemeinsamen im Menschen. Ausdrücklich sollen jene Themen behandelt werden, die bei Scheler und Sombart zu kurz kommen: Leben und Sterben der Menschen; Leib, Seele, Geist, Eigenschaften und Haltungen; Ideen, Prinzipien und Belange; das Suchen Gottes. Am meisten spricht das letzte Kap. an. Sehr richtig wird betont, wie der primäre Mensch nach Ausweis der Völkerkunde in seinem ganzen Leben metaphysisch durchtränkt ist. Aber auch jene Millionen moderner Menschen, die alle seelsorgerlichen Einflüsse meiden und das Suchen Gottes nicht ernst nehmen, seien kein Beweis, daß das Wandern zu den ewigen jenseitigen Quellen keine allgemein menschliche Neigung ist. Denn den metaphysischen Leichtsinn (Scheler) und die religiöse Gleichgültigkeit bei vielen Zeitgenossen müsse man für eine vorübergehende Erscheinung halten, die das Zeugnis der Jahrtausende nicht auslöscht, in denen die Metaphysik die Seele des Menschen beherrscht hat. In der schönen Schlußvision tritt das Bekenntnis des Verf. noch deutlicher hervor: »Werden Meer und Himmel eher vergehen als das Menschenherz, das mit seiner letzten Kraft fragt: Warum hast du mich, o Schöpfer, so ratlos zwischen Wissen und Nichtwissen gestellt?« Unseres Erachtens bleibt das Ziel der Anthropologie viel zu bescheiden, wenn es die Metaphysik ausschließt. Die Einengung der »wissenschaftlichen« Erkenntnis wird vielleicht auch bald als vorübergehende Episode beurteilt werden.

Schuster.

5. Ethik, Rechtsphilosophie, Pädagogik.

Wittmann, M., Zur Wertethik Aloys Müllers: PhJb 54 (1941) 402—451. — W. beleuchtet zunächst die Wertlehre A. Müllers in dessen »Einleitung in die Philosophie« (2. Aufl. 1931; vgl. Schol 8 [1933] 137 f.). Die Auswirkung von Kants Formalismus in der neueren Wertethik ist weit stärker, als Müller glaubt. Er selbst betont den Dualismus von Sein und Wert mit grösster Schärfe: die menschliche Handlung ist »nichts als ein einfaches, nacktes, unverhülltes Dasein«. Die sittliche Beschaffenheit gut oder böse liegt in einer anderen Region. Hier wirkt, wie W. mit Recht bemerkt, die neukantianische Wertphilosophie, in der zuerst die Erkenntnislehre, dann auch die Ethik zu einer Lehre von freischwebenden Werten umgeprägt wurde. Die Autonomie der Werte wird bei Müller sogar zu einer Bedrohung der von Kant so betonten Autonomie der Person. Das Bemühen, Wert und Sein durch das Sollen oder Müssen in Verbindung zu bringen, kann auch nicht zum Ziele führen. Unzulänglich bleibt ferner die Lehre von Schuld und Strafe, die angeblich nicht in die Ethik, sondern in die Religionsphilosophie gehört. — Darauf setzt sich W. mit der Kritik Müllers an seiner »Wertethik« auseinander, die in dessen Abhandlung »Die Ontologie der Werte« (vgl. darüber in diesem Heft S. 140 f.) enthalten ist. W. behandelt hier ausführlich Wert und Grenzen der Philosophie des Aristoteles, besonders seiner Ethik. Zu Unrecht werfe Müller Aristoteles vor, er vermische zwei Ordnungen, die nichts miteinander zu tun haben, nämlich die Werte und das Sein des Menschen. Wie alles Leben und alle Lebenstätigkeit, so muß auch das sittliche Leben als Entfaltung von Anlagen und Lebenskräften gedacht werden. Unmöglich ist das Sollen das Erste und der Zweck das Zweite. Eine formale, abstrakte Axiologie kann die sittlichen Werte nicht befriedigend erklären. Geschichtlich beginnt die Trennung der sittlichen Ordnung vom Sein erst mit Kants reinem Vernunftgesetz; bis dahin galt die Vernunft mit ihrem Gesetz als das Sprachrohr der in den Dingen verkörperten Natur-

und Seinsordnung. Die religiöse Seite der Sittlichkeit kommt in der Wertethik insofern zu kurz, als die Fundierung der Werte im Absoluten das Problem der Pflicht keineswegs erklärt. Es lag in der Tendenz der autonomen Moral, das göttliche Gebot als Grund der Verpflichtung beiseite zu schieben und die Bindung durch das autonome Pflichtgesetz zu betonen. Heute ist besonders seit Nietzsche die sittliche Bindung überhaupt zum Grundproblem der Zeit geworden. Aus der autonomen Moral ist eine gesetzesfreie Moral geworden und auch die Wertethik hat dieser Bewegung ihren Tribut gezollt. Schuster.

Giers, J., Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan. 8^o (243 S.) Düsseldorf 1941, Mosella-Verl. M 6.—; geb. M 8.—. — Die ausführliche und sorgfältig geschriebene Arbeit behandelt aus der Sozialethik Cajetans unter Zugrundelegung sämtlicher Schriften in der Hauptsache die legale und kommutative Gerechtigkeit. — Die *justitia legalis* ist keine partikuläre Gerechtigkeit und hat darum nicht wie die austauschende und verteilende das Sonderwohl der Einzelnen (*bonum privatum*) im Auge, sondern ist jene allgemeine Tugend, die um der seinsmässigen und liebenden Hinordnung des Teils zum Ganzen willen (67) in Kirche und Staat das Gesamtwohl erstrebt und sichert (71). Ihre Eigenart tritt aus der Verbindung mit *aequitas* und *caritas* deutlicher zutage. Da sich die Legalgerechtigkeit nicht nur im Rahmen der geltenden Gesetze betätigt, sondern *iuxta, praeter* und zuweilen auch *contra legem* die Ordnung des Gesamtwohls verfolgt, weist sie der Tugend der Billigkeit überall dort ihre Aufgaben zu, wo Gesetze ihrem wahren Ziel anzupassen sind oder Notlagen noch keine gesetzliche Regelung gefunden haben. Weniger klar zeigen Texte und Erläuterung, wie die Legalgerechtigkeit mit der Liebe verbunden ist. Cajetan verwendet den Begriff der »*caritas iustitiae*«, der augustinischem Gedankengut nahesteht. Die Gerechtigkeit wird also durch die Liebe auf ein höheres Ziel ausgerichtet, ohne dadurch ihr eigenes Wesen zu verlieren. Trotzdem kommt es dann in der weiteren Entwicklung des Gedankens zu folgender Fassung: »Die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft können wohl zuweilen als Liebespflichten erscheinen, sie sind im Grunde aber doch Rechtspflichten (72)... Eine Forderung, die der Liebe widerstrebt, ist keine gerechte Forderung (66).« G. sieht wohl mit Recht in der Fassung, die Cajetan der Legalgerechtigkeit durch ihre Ausrichtung auf die Gemeinschaft und ihre starke Bindung an die *aequitas* und *caritas* gibt, eine starke Verwandtschaft mit dem heutigen Begriff der *iustitia socialis*, die das Gesamtwohl mit Hilfe von Gerechtigkeit, Billigkeit und Liebe zu schützen und zu fördern sucht. — Nach kurzen Ausführungen über das Wesen der beiden partikulären Gerechtigkeiten im allgemeinen, die zunächst das Sonderwohl des Einzelnen verfolgen, behandelt G. dann vor allem die *justitia commutativa* mit den Anwendungen auf Darlehen, Zins, Wucher, Rentenkauf, Preisbildung, Gesellschaftsvertrag, Wechselwesen. Die ins Einzelne gehende und genau durchgeführte Erörterung schließt mit einem Vergleich zwischen Cajetan und Thomas. Cajetan will Thomas kommentieren und steht doch schon in einer neuen Gesellschaftsordnung mit ganz andern Wirtschaftsformen. So steht er von Fall zu Fall vor der Frage, wie er im Geiste seines Meisters die neuen Phänomene deuten und würdigen soll. Er sieht schon klar, wie das Geld nicht mehr wie früher nur eine Münze ist, die gegen andere umgewechselt werden kann, sondern eine Ware, die als Handelsgegenstand einen grundlegenden Faktor im volkswirtschaftlichen Prozeß bildet; diese Einsicht hilft ihm, den Wechsel vom Darlehen als neue eigene Vertragsform abzuheben, die für die sittliche Rechtfertigung des aufblühenden

umfassenden Handels seiner Zeit eine grundlegende Bedeutung gewinnt. Trotzdem bleibt es ihm andererseits noch verborgen, wie die wirtschaftlichen Umwälzungen auch die Voraussetzungen für den bisherigen Darlehnsvertrag und die auf ihm aufbauende Lehre von Wucher und Zins bereits weithin überholt haben, weil der alte Vertrag schon längst wesentlich neuen Zielen diene, seit er nicht mehr allein zur Abhilfe einer Not diene, sondern zu ausgedehnten Handelszwecken übertragen wurde. Im Unterschied zu den Abhandlungen über Recht und Gerechtigkeit führender Theologen im 16. und 17. Jahrh. sieht Cajetan nicht in der Austauschgerechtigkeit, sondern in der Legalgerechtigkeit das Zentralobjekt der Gerechtigkeit, die außerdem noch in ihrer Verbindung mit den übrigen rechtlichen Zweigen und sittlichen Tugenden dargestellt wird. Wenn er auch das neue Lebensgefühl einer Wirtschaft versteht und anerkennt, die nicht nur den Bedarf decken will, sondern vor allem die Mehrung des Gewinns erstrebt, so hat er doch den neuen Unternehmungen durch seine Betonung und Fassung der Legalgerechtigkeit, die als Maß und eventuelle Korrektur über allen Tugenden steht, eine äußerste Grenze in der Bindung an die Gemeinschaft und das Gesamtwohl abgesteckt, die ohne Verletzung der sittlichen und rechtlichen Ordnung nicht überschritten werden kann. Ob allerdings Cajetan, wie G. meint, mit seinem Begriff der sozialen Gerechtigkeit einen Maßstab gefunden hat, der das allgemein sittlich Gute zu einer qualifiziert sittlich rechtlichen Forderung erhebt, ist noch eigens zu klären. Die Fassung »Sittlich-gerecht ist dasjenige Sittlich-Gute, das um des Gemeinwohls willen gefordert wird (172)«, übersieht jedenfalls zweierlei: nicht jedes soziale Wollen ist notwendig auf einem Rechtsanspruch fundiert und es gibt Rechtsansprüche der Einzelnen, die nicht durch das Gesamtwohl gefordert werden, wenn sie ihm auch nicht widersprechen dürfen.

Bolkovac.

Ammer, J., Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik J. M. Sillers (Abhandlungen aus Ethik und Moral 17). 8^o (133 S.) Düsseldorf 1941, Mosella-Verlag. M 4.50; geb. M 6.50. — Man spürt an der ganzen Arbeit A.s, daß es nicht leicht ist, Sillers Gedanken in systematischem Zusammenhang darzustellen. A. selbst versucht nicht, den Mangel an straffem Aufbau und innerer Geschlossenheit zu verdecken, der Sillers wissenschaftlichem Werk anhaftet; so wenig wie er die vielfältige Zeitbedingtheit dieses Werkes leugnet; Sailer hat seine größte Wirksamkeit nicht eigentlich als Wissenschaftler ausgeübt. A. will die Grundgedanken herausheben, mit denen Sailer über seine Zeit hinaus den Neubau einer christlichen Ethik gefördert hat. Als solche findet er die Einsicht in den personalen Charakter des sittlichen Lebens und die Erkenntnis der seinshaften Grundlage christlicher Sittlichkeit und Lebensgestaltung. — Man wünschte nur hier und da etwas glücklichere Formulierungen, etwa wo A. (69) von einer »Diskontinuität zwischen Gott und der Schöpfung« spricht, die »trotz der analogia entis« bestehen bleibe.

Hartmann.

Küssner, K., Verantwortliche Lebensgestaltung. Gespräche mit R. Otto über Fragen der Ethik. 8^o (268 S.) Stuttgart 1941, Kohlhammer. M 3.60; geb. M 4.50. — Außer einigen Aufsätzen und der Ausgabe von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten war R. Otto nicht zur Veröffentlichung seiner Ethik gekommen. Dankbar begrüßt man darum die von einem Schüler und Freund gewissenhaft zusammengestellten Äußerungen über das gesamte Gebiet der Ethik: die Grundfragen von Sollen und Wollen, die Wertetafeln, die sittlichen Gesetze der Persönlichkeit, der Gemeinschaft, der Kultur. — Ottos Verpflichtungen an Kant und Fries werden dabei ebenso sichtbar wie sein persön-

liches Eigentum. Die am religionswissenschaftlichen Schaffen Ottos oft festgestellte Gefahr, Ontisches und Logisches gegenüber dem Psychologischen und Irrationalen zu stark zurücktreten zu lassen, zeigt sich auch in der Ethik. Der Gesprächston — der nicht zu einer dialektischen Entwicklung der Gedanken benutzt wird, wohl infolge der geschichtlichen Treue — erschwert etwas die Auseinandersetzung und wissenschaftliche Beurteilung. Eine solche würde zweifellos feststellen, daß eine Reihe von Fragen und Schwierigkeiten, die Otto beschärfte, in der ethischen Literatur schon eingehender geprüft und dargestellt worden sind. Um nur eins zu nennen: Daß das antike Schema der Kardinaltugenden die »Gewissenhaftigkeit« nicht kannte, die für K. »die Kardinaltugend aller etwaigen kardinalen Tugenden« ist, wird den überraschen, der die Bedeutung kennt, die die Alten der Kardinaltugend der Klugheit gerade im Hinblick auf die Gewissenhaftigkeit zumaßen.

Hirschmann.

Müller, W., Charakter und Moral. Eine Philosophie der Tugend und ihrer sozialen Werte auf der Grundlage einer absoluten Weltanschauung. 8^o (127 S.) München 1939, Reinhardt. M 3.80. — Der vielseitige Verf. will seine »absolute Weltanschauung« für eine Ethik auswerten. Diese behandelt vor allem das Grenzgebiet von Moral und Charakterologie. Die zwei Hauptsätze besagen, daß der Zweck des Daseins nur durch das begründet wird, was der Mensch selbst in sein Leben hineinlegt, und daß die absoluten Triebkräfte des Menschen frei sind, ungeachtet der kausalen Bedingtheit seines Charakters und seiner leiblichen Eigenart. Diese »absolute Ethik« will dem Materialismus entgegentreten. Alle stofflichen Naturerscheinungen seien unwirklich, Wirklichkeit besitze nur die ewige Kraft. Auch der Tod sei nur ein Phantom. — Eine lebenskräftige Begründung der Ethik verlangt eine andere Überwindung des Materialismus, als sie der Positivismus des Verf. erlaubt.

Schuster.

Thiel, M., O.S.B., Kultur und Sittlichkeit: Div Thom (Fr) 19 (1941) 49—74. — Sittlichkeit ist Merkmal der freien Willenshandlung; sie ist immanent und ausgerichtet auf Gott als das höchste Ziel. Kulturschaffen dagegen ist actio transiens, also Merkmal der vom Menschen ausgehenden Handlung und will in einem anderen Wesen eine Wirkung der Vervollkommnung hervorbringen, die durch die Natur allein nicht verwirklicht werden kann, sondern die geistige Planung und Arbeit des Menschen erfordert. Aus dieser Wesensbestimmung von Sittlichkeit und Kultur ergibt sich für die gegenseitige Beziehung folgendes: Sie sind einerseits verschieden; denn die Kultur verhaftet den Menschen mit der Welt, die Sittlichkeit erhebt ihn über sie. Kulturschaffen steht aber andererseits unter sittlichem Einfluß, wie auch die Sittlichkeit von Kultur abhängt. Trotzdem besteht kein Parallelismus zwischen beiden. Denn Kultur setzt nicht einen bestimmten Grad von Sittlichkeit voraus, ihr Beitrag zum wahren Glück des Menschen ist nach Th. gering. Weitere Darlegungen des Artikels gelten der Verstandes- und Herzensbildung, die oft »innere Kultur« heißen; sie unterscheiden sich untereinander, aber auch von der Sittlichkeit. Ziel der Herzensbildung ist das vollendete Menschentum. Ziel der Sittlichkeit die Gleichförmigkeit des Lebens mit dem Sittengesetz. — Eine zusammenfassende Antwort auf die Frage, inwieweit Kultur sittliche Bedeutung hat, wird uns Th. wohl noch schenken.

Schuster.

* * *

v. Schweinichen, O., Der Begriff der Rechtsnorm in der deutschen Philosophie der Gegenwart: ArchRSozPh 33 (1940) 253—342. — Die Abhandlung bildet den Hauptteil einer größeren, noch nicht

veröffentlichten Arbeit des verstorbenen Verf.: »Der Begriff der Rechtsnorm in Rechtswissenschaft und Philosophie der Gegenwart«. Ausgehend von der Überzeugung, daß das Rechtsnormproblem vom Rechtsproblem her aufzurollen ist (256), stellt der Verf. die Frage nach dem letzten Kriterium, d. h. dem letzten Seins- und Beurteilungsmaßstab für alles Recht und alle Rechtsgeltung. Er behandelt diese Frage aber nicht thematisch, sondern wesentlich referierend, indem er hervorragende deutsche Philosophen der Gegenwart zu Rate zieht und ihre Ansicht mit aner kennenswerter Objektivität darlegt. Zur Sprache kommen als Vertreter der »reinen« Philosophie N. Hartmann, Br. Bauch und H. Maier, sodann als Rechtsphilosophen C. Emge, R. Stammier, J. Binder, W. Schönfeld, Ph. Heck, W. Sauer. Zum Schluß wird an Hand von H. Rommen, »Die ewige Wiederkehr des Naturrechts« (Leipzig 1936) eine kurze, aber zutreffende Darstellung der katholischen Rechtsphilosophie geboten. Besonders wertvoll und aufschlußreich ist der ausführliche Abschnitt über J. Binder und die drei Stadien seiner Rechtsphilosophie. Der Gesamteindruck dieses Überblicks ist ein Zurücktreten des Rechtspositivismus, der sich mit dem Tatsächlichen abfindet und begnügt. Trotz aller bedauerlichen Verwirrung in der Terminologie herrscht doch das offensichtliche Bestreben, über die letzten Voraussetzungen des Rechts Klarheit zu schaffen und den inneren Zusammenhang von Recht und Sittlichkeit zu wahren, mag auch die Art dieser Verbindung und ihre Begründung bei den einzelnen Autoren verschieden sein.

Pribilla.

Buchholz, L., Die Selbständigkeit der Einzelakte beim fortgesetzten und Kollektivdelikt (Strafrechtl. Abhandl. 413). gr. 8° (81 S.) Breslau-Neukirch 1940, Kurtze. M 3.20. — Die Behandlung des fortgesetzten Delikts und der Sammelstraftat im geltenden Strafrecht hatten im Schrifttum sowohl in der Beurteilung der herrschenden Rechtslage wie in den Wünschen einer Behebung ihrer Unzulänglichkeiten zu den verschiedensten und widersprechendsten Auffassungen geführt. Die vorliegende Arbeit unternimmt es, in gründlicher Beherrschung von Rechtsprechung und Schrifttum zu einer grundsätzlichen Klärung vorzustoßen. Dazu werden zunächst in einem geschichtlichen Teil die Meinungen über beide Formen des Delikts dargestellt, dann im dogmatischen, nach Auseinandersetzung der Rechtsprechung des Reichsgerichts in ihren Grundsätzen und Folgen, die vorgeschlagenen Versuche prozessualer und materiellrechtlicher Art zur Gewinnung materiell gerechter Entscheidung kritisch gewürdigt und kurz die vom Verf. selbst vorgetragene Lösung dargelegt und begründet: Nach ihr sind sowohl fortgesetztes wie Kollektivdelikt in ihren selbständigen Einzelakten selbständige Delikte. Die Einheit der Strafe genügt, um auch in Zukunft eine hinreichende Gerechtigkeit zu ermöglichen.

Hirschmann.

Prick, J. J. G., De forensische Psychiatrie bezien vanuit een biologisch standpunt. gr. 8° (19 S.) Nimwegen 1941, Dekker u. Van de Vegt. — Die Antrittsvorlesung des Privatdozenten für Psychopathologie in der juristischen Fakultät der Kath. Universität zu Nimwegen behandelt das Zusammenarbeiten von Biologie und Kriminologie in der rechten Beurteilung und Behandlung von Fällen psychopathologischen Einschlags. Ein kurzer geschichtlicher Überblick zeigt die Entwicklung der Fragestellung, namentlich seit den Auseinandersetzungen der italienischen und französischen Schule. Aus der Fülle des Materials werden drei Gruppen von Fällen besonders herausgegriffen: die dementia paralytica, die chronische Alkoholvergiftung, die Psychopathien; die weitgehenden biologischen Abnormalitäten werden bezeichnet, die sie be-

gleiten, die Fragen angedeutet, die sie der gerichtlichen Psychiatrie stellen.

Hirschmann.

* * *

Schneider, Fr., Praxis der Selbsterziehung (in 48 erläuterten Beispielen). gr. 8° (279 S.) Freiburg 1940, Herder. M 3.80. — Nicht systemhaft theoretisch im trockenen Sinne, sondern das Interesse geradezu fesselnd zeigt der Verf. an 48 anschaulichen Fällen aus dem Alltagsleben und aus dem Leben großer Menschen die Formen, Mittel und Ziele praktischer Selbsterziehung. Die Worte »Formen, Mittel und Ziele« kennzeichnen den Inhalt des 3. Hauptkap. Das 2., kurze Zwischenkap. (Selbsterkenntnis und Selbsttäuschung) stört zwar äußerlich etwas den einheitlichen Aufbau, nicht aber den inneren Entwicklungsgang. Das 1. Kap. (Formen der Selbsterziehung) stellt zunächst scharf die zwei gegensätzlichen Formen »direkter« Selbsterziehung gegenüber: 1. die Selbsterziehung mit einseitiger Betonung des objektiven Faktors, die hauptsächlich durch Angleichung an den ethischen Wert erfolgt (kontemplativer Typus), und 2. die Selbsterziehung mit dominierendem subjektivem Ich-Faktor, die Selbstvervollkommnung durch bewußte Aktivität (aktiver Typus). Neben anderen Beispielen rückt die treffliche Skizze des Lebens der Fürstin A. v. Gallitzin den aktiven Typus ins Licht, beleuchtet aber auch die Schattenseiten dieser Erziehungsweise als Selbstführung, die »unbewußtem Reifen und der spontanen Entwicklung keinen oder wenigstens nicht genügenden Raum läßt« (12), in naivem Optimismus noch an das Wort glaubt: »Ich will, ich kann« (11), und unter Umständen viel seelische Kraft verzehret, in rechenhafte Erfolgsethik ausarten kann und bei Erfolg hochmütiges Leistungsbewußtsein und bei Versagen starke Niedergeschlagenheit züchtet und schließlich sich vor dem Irrtum hüten muß, mit dem Schein des äußeren Symbols bereits das wertige ethische Sein erworben zu haben. Umgekehrt besteht für den Vertreter des kontemplativen Typus die Gefahr, daß er »in einer passiven, zu nichts verpflichtenden Bewunderung des ethischen Wertes .. stecken bleibt oder nur zu einer lahmen und unvollkommenen Verwirklichung weiterschreitet« (16). Dies äußert sich beispielsweise bei dem als Vertreter dieses Typus aufgeführten Philosophen Haman in seiner zeitlebens nicht bezwungenen Unmäßigkeit im Essen und Trinken sowie in der Unordnung seiner Kleidung und Zimmerinstandhaltung. Die Aszese begegnet beiden Gefahren durch den Grundsatz: Handle so, als ob alles von dir allein abhinge, vertraue dabei auf die Hilfe von oben, als ob Gott alles tue. Der Behandlung vorstehender »direkter« Erziehungsformen ist die der »indirekten« (akzessorischen) Selbsterziehung angeschlossen, die bei Gelegenheit primär intendierter, opferbereiter Hingabe an die Lebensaufgaben, wie den Beruf (Frau Curie), dem strebsamen Menschen gleichsam als reife Frucht nichtbeabsichtigter sittlicher Vervollkommnung in den Schoß fällt. Aber auch diesen Erziehungsweg bedrohen Gefahren. Das 2. Hauptkap. bespricht gleichfalls an Beispielen »Mittel der Selbsterziehung«: Aufstellung eines Lebensplanes, Einhaltung einer festen Tagesordnung, tägliche Gewissenserforschung und Partikularexamen, Führung eines Tagebuches (nur wenigen angemessen, für die meisten ein »Du-Ersatz«), Opfer, Naturhilfen (Wanderungen), Zwiesgespräch mit einem unsichtbaren Partner; letzteres mutet uns etwas absonderlich an, wieweil dieses Mittel selbst aus dem Leben großer Männer wie Goethe bekannt ist. — Unter den »Zielen der Selbsterziehung« des letzten Kap. (Bekämpfung der Nervosität, Beherrschung der Phantasie, Gedanken und Affekte, Bekämpfung schlechter Gewohnheiten, Erwerbung sittlich wertvoller Eigenschaften, Nachahmung von Vor-

bildern, Persönliches Ideal) vermissen wir die uns, zumal für viele Jugendliche, wesentliche »Selbsterziehung zur Freude«. Vielleicht fügt der Verf. sie in einer späteren Auflage ein. Psychologisch begrüßenswert ist die klare Herausstellung des durchaus verfehlten Zielstrebens, angeborene seelische Anlagen wie Langsamkeit oder starke Liebesfähigkeit ohne schädliche Rückwirkungen radikal bekämpfen zu wollen. Als Ganzes ist das Buch zumal Jugendlichen als wertvoller Ratgeber zur sittlichen Höhe der Selbstvervollkommnung sehr zu empfehlen. Es wird auch gereiften Menschen noch manche dankenswerten Aufschlüsse bieten.

Wingendorf.

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten.

Abbagnano N. 73 78	Grabmann M 120	v. Martin A. 92	Stirnimann F. 149
Ammer J. 156	Grégoire A. 98	Mattei A. 110	Strojsch Fr. 107
Bartsch H. W. 82	Guardini R. 100	Mautino A. 115	Takahashi F. 117
Baur L. 124	Günster J. 118	Mezger Ch. 144	Taketi T. 116
Beltrán de Heredia V. 126	Hagberg K. 112	Müller A. 140	Temño Sáiz A. 128
Bobbio N. 110	Härtele H. 132	Müller W. 157	Thiel M. 157
Bockelmann P. 105	Hartmann N. 107	Nishida K. 117	Thienemann A. 145
S. Bonaventura 121	Heisenberg W. 143	Paracelsus 109	Thyssen J. 134
Bongioanni F. 141	Heribert-Nilsson N. 146	Pareyson L. 70 74	Troll W. 144
Buchholz L. 158	Hoffmann Fr. 85	Pauli R. 151	Ullmann E. 151
Bumke O. 147	Jung C. G. 103	Perpeet W. 112	Vanni-Rovighi S. 133
Campanella T. 110	Junk N. 143	Peuckert W. E. 109	Varisco B. 138
Cajetanus Card. 125	Kibre P. 124	Pohlen H. 125	de Vio Th. Card.
Coquelle J. 125	Kleint H. 151	Prick J. J. G. 158	Cajetanus 125
Cusanus-Texte 124	Klemmt A. 133	Rauschenberger W. 106	Voß H. 136
De Hoyos M. M. 128	Krefßler O. 117	Schmücker R. 99	Weinschenk C. 135
Delhayé Ph. 122	Krings H. 90	Schneider Fr. 159	Wellek A. 148
Dessauer Ph. 141	Küßner K. 155	Scholz H. 95	Wentscher E. 134
Deusinger K. 88	Lazzeroni V. 111	v. Schweinichen O. 157	Weymann-Weyhe W. 114
Dezza P. 130	Leist F. 122	Sciacca M. F. 108	v. Wiese L. 135
Dohrenburg Th. 112	Lenz J. 131	Sellmair J. 132	Wilde K. 150
Ebeling H. 123	Lersch Ph. 148	Sertillanges A. D. 114	Wittmann M. 154
Fritsch A. 152	Litt Th. 137	Siger v. Brabant 122	Wyneken G. 140
Galdos R. 129	Lottin O. 119	Steck M. 137	Zimara C. 108
Giers J. 155	Maros Dell'Oro A. 139	Steinbüchel Th. 142	
Goldbrunner J. 152			

Verantwortlich für die Schriftleitung: Heinrich Weisweiler, z. Zt. München.

Druck und Verlag: Esch & Co., Eupen (Rhld.), Gospertstr. 74.