

von ehemem sind, über die historische Bedeutung eines Báñez. Wenn man die weltoffenen, jedem berechtigten Fortschritt zugeneigten Werke eines Vitoria, Dominicus Soto, Cano, Medina mit jenen des Báñez vergleicht, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der zwar talentvolle, aber zu starrköpfige und einseitige Báñez in mehr als einer Rücksicht für den Thomismus der Schule von Salamanca eine Hemmung und einen Rückschritt bedeutete. Die ersten Theologen der Jesuiten hatten das Glück, noch in der älteren Schule aufgewachsen zu sein, deren Traditionen sie fruchtbar fortführen konnten.

Fr. Pelster S. J.

## Aufsätze und Bücher.

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

Willmanns, O. (†), Ethische und physische Weltanschauung als Leitbegriffe der Geschichte der Philosophie: PhJb 55 (1942) 322—333. — Diese nachgelassene Arbeit des bekannten Verfassers der »Geschichte des Idealismus« zeigt, wie in der Geschichte der Philosophie, in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, zwei Weltanschauungen einander gegenüberstehen: die physische, welche nur die theoretische Seelenfunktion in ihren Dienst nimmt und dementsprechend in ihrem Horizont die sittliche Welt gegen die natürliche zurücktreten läßt; die ethische, die den praktisch-sittlichen Beziehungspunkt festhält. Diejenige Philosophie, welche die physische Weltanschauung ausgestaltet, kann intellektuelle Philosophie, Intellektualismus, genannt werden, während jene, welche die ethische Weltanschauung ausgestaltet, Fortführung der älteren Weisheit und selbst Weisheitsstreben ist und Weisheitsphilosophie genannt werden kann. Beide Richtungen können ihrer Aufgabe in verschiedenem Grade gerecht werden. — Wir begrüßen die Veröffentlichung dieser Arbeit, die eine beachtenswerte Untersuchung über das gegenwärtig so wichtige Thema Philosophie und Leben darstellt und heute wohl größerem Verständnis begegnen dürfte, als in der Zeit, wo sie verfaßt wurde.

Nink.

Dyroff, A., Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen in geschichtlicher Schau. gr. 8<sup>o</sup> (178 S.) Fulda [1942], Parzeller, M 6.— In diesem Buch handelt es sich nicht einfach um eine rein geschichtliche Darstellung alles dessen, was die europäischen Philosophen über Gott gedacht haben; sondern unter Voraussetzung und Zugrundelegung der scholastischen Gotteslehre wird gezeigt, was die größten Denker des Abendlandes an philosophisch bedeutsamen Gedanken zu dem Thema Dasein und Wesen Gottes beigetragen haben. Dabei ist mit der geschichtlichen Darstellung eine kritisch wertende Stellungnahme verbunden. Die einzelnen Themen der Gotteslehre (z. B. Gottesbeweise, Eigenschaften Gottes) werden jeweils dort eingeführt und behandelt, wo sie im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung in den Blickpunkt der philosophischen Betrachtung traten. So hat das erkenntnisfreudige Griechentum kaum nach der Möglichkeit und den Grenzen unserer Gotteserkenntnis gefragt; darum beschränkt sich die Darstellung der Geschichte des Gottesgedankens im Alter-

tum auf die ontologische Gottesfrage. Verhältnismäßig ausführlich wird neben Platon, Aristoteles und der Stoa Plotin und der Neuplatonismus entwickelt, wohl wegen der theologischen Grundstruktur des ganzen Systems und des Einflusses auf die ersten christlichen Jahrhunderte. Das Mittelalter und die Neuzeit werden zu einer großen Periode zusammengefaßt; trotz aller Gegensätzlichkeit in den Antworten sind nämlich die entscheidenden Probleme die gleichen: die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und den wesentlichen Merkmalen des Gottesbegriffes. In der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes findet all das, was von Thomas ab hierüber gedacht wurde, eine knappe, aber zuverlässige Darstellung. Wegen ihres bis heute so mächtig nachwirkenden Einflusses werden die Einwendungen Kants gegen die Gottesbeweise ausführlich behandelt und einer Kritik unterzogen. Bei der Besprechung der nachkantischen Arbeiten zu den Gottesbeweisen wird auf die Untersuchungen Brentanos als grundlegend besonders hingewiesen. Die Lehre von den Wesensmerkmalen des Gottesbegriffes — sie wird zuerst ausführlich nach Thomas geboten — ist ein Schulbeispiel dafür, wie sich die verschiedenen Tendenzen und Grundanliegen der einzelnen Denker und Denkrichtungen auswirken. Hier wird auf Spinoza, den Optimismus des Leibniz mit seinen Unhaltbarkeiten, die scharfsinnigen Einwendungen Kants, den Pantheismus des deutschen Idealismus, um nur einige wichtige Themen zu nennen, kritisch eingegangen. — Ein Schlußwort mit der Herausstellung der unhaltbaren Lage der Gottesleugnung und der kritischen Sicherstellung des Fundamentes jeglicher Gotteserkenntnis, des Kausalsatzes, erweist zugleich die Berechtigung dieses durch 2000 Jahre hindurchgehenden Ringens und Mühens um den Gottesgedanken. — Das Buch kann man in gewissem Sinne als ein sehr zuverlässiges Repertorium der bekanntesten Ansichten der europäischen Philosophen betrachten. Seine Lesung ist allerdings nicht leicht: sie setzt eine gute systematische Schulung im philosophischen Denken voraus.

N a u m a n n .

Schopenhauer, A., Sämtliche Werke. Nach der ersten v. J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearb. und hrsg. v. A. Hübscher. 7. Bd. gr. 8° (XIV u. 434 S.). Leipzig 1941, Brockhaus. M 4.80; geb. M 5.40. — Die neue Schopenhauer-Ausgabe wurde beim Erscheinen der ersten fünf Bände in Schol 14 (1939) 115 f. eingehend von mir gewürdigt und der 6. Bd. in Schol 15 (1940) 116 angezeigt. Während diese bisher besprochenen sechs Bände eine Neugestaltung der sechsbändigen Frauenstädtischen Erstausgabe bilden, ist der vorliegende 7. Band, der das Werk abschließt, von Hübscher als Ergänzungsband neu geschaffen worden. Er enthält vor allem den genauen Abdruck der 1. Auflage des Erstlingswerkes Schopenhauers, der 1813 erschienenen Doktordissertation »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«. Dieses Werk ist in der 1847 erschienenen 2. Auflage, da Schopenhauer inzwischen seine Stellung zur Kantischen Philosophie von Grund aus geändert hatte, so vollständig umgearbeitet worden, daß nicht einmal die Hälfte des ursprünglichen Textes stehen geblieben ist. Daher erwies sich der vollständige Abdruck der Erstauflage (neben der im 1. Bande veröffentlichten 2. Auflage) zur Beurteilung des philosophischen Entwicklungsganges Schopenhauers als notwendig. — Außerdem bringt dieser Ergänzungsband die in den späteren Auflagen der übrigen Werke gestrichenen Stellen (von denen manche nicht ohne Bedeutung sind). — Eine deutsche Übersetzung der »Theoria colorum physiologica«, sowie Übersetzung und Nachweis aller Zitate der Schopenhauerschen Schriften, ferner ein gründlich gearbeitetes Schlagwortregister runden diese Ausgabe ab,

die wegen ihrer Wohlfeilheit wohl die volkstümliche Schopenhauer-Ausgabe werden wird. Hentrich.

Pfeil, H., Nietzsches Gründe gegen des Christentum: PhJb 55 (1942) 97—118, 202—214. — Ziel des Verf. ist es, das vielfach zerstreute aphoristische Material Nietzsches in klarer und zusammenhängender Form darzustellen, wie er es schon früher hinsichtlich der Stellung Nietzsches zum Gottesglauben getan hat (vgl. Schol 15 [1940] 436). Im allgemeinen kommen Nietzsches Gedanken zur Darstellung, nur gelegentlich werden aufschlußreiche Stellen aus Schopenhauer angeführt, die deutlich zeigen, wie Nietzsche dessen Fehltritte über das Christentum kritiklos übernommen hat. Es wird nach den eigentlichen Gründen für die wüsten Beschimpfungen und ungeheuerlichen Anklagen gegen das Christentum gefragt. Nietzsches neue Freigeisterei ist primär gegen die christliche Ethik gerichtet. In Ethik oder Verhaltenslehre gelten nicht theoretische Gründe, sondern Geschmack und eine »Optik«. Nietzsche verkündet ein biologisch-postulatorisches Antichristentum. Der Mensch soll durch Bejahung der Welt zum Herrn werden. Das Christentum als Weltverneinung führt jedoch zur Versklavung, und zwar erstens durch essentielle Verneinung der Welt oder deren Sosein. Die Welt ist wesentlich Wille zur Macht. Das Christentum verkündet dagegen eine angebliche Gleichheitsgerechtigkeit anstatt Rangordnungsgerechtigkeit; die christlichen aktiven Tugenden der Liebe, Güte, Wohltätigkeit und Hilfsbereitschaft sind nur Dekadenzugenden, weil sie Selbstschädigung des Tugendhaften bedeuten und vor allem das Gesetz der Selektion der Tüchtigen durchkreuzen. Die passiven Tugenden der Bescheidenheit, Demut, Sanftmut und Geduld, Mäßigkeit und Selbstverleugung, endlich Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam fordern einen Verzicht auf die Welt, einen Widerwillen gegen das Leben, gegen alle kühnen und zukunftssträchtigen Taten. Das christlich-asketische Ideal ist ein Wille zum Nichts. Die christliche Weltverneinung richtet sich zweitens gegen das Dasein und Werden der Welt. Diese existenzielle Verneinung entwertet die sichtbare Welt zum bloßen Schein zugunsten des Jenseits, nach dem sich Leidende, Unvermögende und Müde sehnen. Das Christentum ist endlich eine Verleumdung des Wertseins der Welt, insofern dieser die Unschuld geraubt wird in der Verachtung und Ächtung des Leibes, der Ehe, des Weibes, alles Schönen, Glänzenden und Stolzen. Aus diesen allgemeinen Grundwertungen fließen die bekannten Entscheidungen über die Einzelfragen: Gott, Jesus, Priester und Kirche.

Schuster.

Oehler, A., Nietzsches Mutter. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 180 S.) München 1941, Beck. M 4.50; geb. M 6.—. — Die Persönlichkeit und der Lebensweg von Nietzsches Mutter hatten bisher noch keine entsprechende Würdigung gefunden. Ihr Neffe unternimmt es hier, diese Lücke auszufüllen. Das ist um so mehr zu begrüßen, weil Elisabeth Förster-Nietzsche in der Biographie ihres Bruders die Mutter so sehr in den Schatten gerückt hat, daß bei Uneingeweihten ein völlig unrichtiges Bild entstehen mußte. Durch seine vertrauten Beziehungen zur Familie Nietzsche ist der Verf. befähigt, aus eigenster Kenntnis die Wahrheit zum Siege zu führen; seit er im Jahre 1884 ein halbes Jahr bei seiner Tante gewohnt hatte, war er ihr und ihrer Tochter in so inniger Weise verbunden, daß er nach der Erkrankung seines Veters der gegebene Mann war, die Gegenvormundschaft zu übernehmen. Zur Belebung der Darstellung tragen zahlreiche bisher unveröffentlichte Briefe und das Fragment

einer Selbstbiographie bei, worin Franziska Nietzsche ihre Brautzeit und den Beginn ihrer Ehe überaus anmutig schildert. Sie war eine schlichte Frau, doch darf man sie wegen einer starken und sehr sympathischen Originalität »eine bedeutende Natur« (72) nennen. Sie gehört wie Goethes Mutter zu jenen Frauen, die »sozusagen konzentriert das Genie des weiblichen Wesens« darstellen und so »die besten Möglichkeiten zu großen Menschen« (ebd.) bieten. Im einzelnen sieht man, wie sie als echte Mutter ganz ihren beiden Kindern lebt, wie sie darunter leidet, daß ihr Sohn alles bekämpft, was ihr das Größte und Teuerste im Leben war, wie sie trotzdem für das Werk ihres Sohnes einsteht und schließlich ihr krankes Kind mit unübertrefflicher Aufopferung bis zu ihrem Tode pflegt. — Als Ertrag des Buches für Nietzsche selbst sind manche wertvolle Beiträge zu seiner Biographie zu buchen. Für das Verständnis von Nietzsches Werk ist es von Bedeutung, daß wir genauer jenes Bürgertum und Christentum kennen lernen, aus dem er selbst hervorwuchs.

Lotz.

Cappello, G., *La libertà di scelta e la libertà assoluta in Hegel e in S. Tommaso*. gr. 8° (45 S.) Palermo 1939, Travi. L. 8.— Bei Hegel ist die Wahlfreiheit nur ein notwendiges Durchgangsmoment, das der Geist in seinem dialektischen Aufstieg überwindet. Welche Phasen diese Entwicklung durchläuft, wird an Hand der »Phänomenologie des Geistes« des genaueren dargestellt. Dabei treten drei Stufen des Wollens hervor: das Recht als äußere Existenz der Freiheit, die Moralität als innere Existenz der Freiheit und als ihre Synthese die Freiheit des absoluten Willens. Während die zweite Stufe der eigentliche Ort der Wahlfreiheit ist, verschmilzt auf der dritten die Freiheit mit der Notwendigkeit. Denn eine Wahl gibt es nur dann, wenn ein Einzelgut getrennt dem Wollen gegenübersteht; ist hingegen das Einzelgut im absoluten Gut aufgehoben und mit dem Wollen eins geworden, so wird es mit innerer Notwendigkeit umfaßt. Wegen Hegels monistischer Grundtendenz liegt hierin schließlich eine Leugnung der Willensfreiheit. Auch bei Thomas können wir ein endliches Wollen, das allein frei wählen kann, und ein absolutes Wollen, das sich mit innerer Notwendigkeit entfaltet, unterscheiden. Letzteres ist dem absoluten Ziel oder dem höchsten Gut (im allgemeinen) zugewandt, während ersteres lediglich um die Mittel dazu kreist. Obwohl also das freie Wollen dem notwendigen Wollen untergeordnet ist, geht es doch nicht darin unter, weil der Aquinate dem Endlichen ebenso wie dem Absoluten ihre echte Selbständigkeit zu wahren weiß; so erst ermöglicht er eine wirkliche Freiheit des Wollens. — C. hat das Verdienst, eine aufschlußreiche Parallele zwischen Hegel und Thomas in ihren gemeinsamen und trennenden Zügen herausgearbeitet zu haben. Freilich könnten dabei die entscheidenden Linien noch schärfer hervortreten.

Lotz.

Steinbüchel, Th., *Hegels Auffassung von Recht und Sittlichkeit in ihrem Zusammenhang mit Religion und Kultur*: Festschrift Eichmann, Paderborn 1940, Schöningh. 263—333. — Hegel hat stets die »Einigkeit des Allgemeinen und des Besonderen« (281) angestrebt, wobei das Besondere nur im Allgemeinen sein und begriffen werden kann. Dieses Grundprinzip führt in seiner Rechtsphilosophie zur Überwindung »jeder Art von egoistischer Selbstbeschränkung« (333) und zur Einordnung des Rechts in das ganze geschichtliche Dasein des Menschen in der Welt. Des genaueren bestehen Tiefe und Wert dieses Rechtsdenkens in folgendem: es »hat das Individuum nur in Gemeinschaft, Recht nur in Verbindung mit Moralität, die Sittlichkeit als Einigung von Gewissen und Recht,

Recht und Staat in ihrer Bezogenheit auf das Werk geschichtlicher Kultur und die Wirklichkeit dieser umgreifend-bindenden ‚Sittlichkeit‘ nur in ihrer Beziehung zum absoluten Geiste Gottes gesehen« (333). Die großartige Einheit, die sich darin offenbart, gründet in dem alles durchwaltenden und in den verschiedenen Gestaltungen sich konkretisierenden Geist; er ist auch die letzte Wurzel für die überall hervortretende Einheit von Sein und Sollen, für die innere »Wert- und Sinnhaftigkeit des Seins« (296). — Auf jeder Seite der Abhandlung ist zu spüren, daß St. eine umfassende und tief eindringende Kenntnis der Hegelschen Philosophie besitzt, wovon ja auch andere Schriften seiner Hand schon hinreichend Zeugnis abgelegt haben. Insbesondere tritt er immer wieder allzu billigen, einseitigen, vergrößernden Auslegungen Hegels entgegen, indem er ständig aufzeigt, wie die Gegensätze wirklich allseitig zur Geltung gebracht werden, wie zumal das Individuum vom Staat nicht vernichtet, sondern zu seiner Vollendung geführt wird. Nachdem so St. der Geistesgröße Hegels gerecht geworden ist, hebt er freilich ebenso entschieden seine Grenzen heraus. Trotz aller gegenteiligen Bemühungen und Versicherungen Hegels wird letzten Endes doch das Besondere im Allgemeinen verflüchtigt.

Lotz.

Kuiper, V. M., O. P., Lo sforzo verso la trascendenza. Studio sulla Filosofia di B. Varisco e sull'idealismo. 8° (XII u. 322 S.) Rom 1940, Pont. Inst. Angelicum. L. 22.— Das Buch gibt die Vorträge wieder, die der Verf. 1933/34 im Angelicum zu Rom für einen weiteren Kreis gehalten hat. Zunächst gelten sie der Philosophie B. Variscos (1850—1933), weiten sich aber bald zu einer überaus klaren und leicht verständlichen und doch wirklich gründlichen Auseinandersetzung mit dem Idealismus überhaupt aus. Variscos nachgelassenes, erst 1939 veröffentlichtes Werk »Dall'uomo a Dio« (vgl. Schol 17 [1942] 138 f.) ist nur in einem beigegebenen Anhang kurz berücksichtigt, ändert aber auch nichts an den Ergebnissen. Varisco, der anfangs dem Positivismus anhing, wandte sich unter dem Einfluß Gentiles dem Idealismus zu, strebte aber dann, vor allem aus religiösen Gründen, mit aller Kraft seines Denkens danach, von der idealistischen Grundlage her die Transzendenz wiederzugewinnen, und zwar die dreifache Transzendenz des andern Ich, der Welt und Gottes gegenüber dem Bewußtsein des Einzelnen. Nach einer allgemeinen Kennzeichnung der Philosophie Variscos legt K. im 2.—5. Kap. überzeugend dar, wie sich die Grundthesen des Idealismus, d. h. die Auflösung des Seins in gedankliche Setzung und die Einzigkeit des eigentlich erkennenden Subjekts, folgerichtig aus Kants Apriorismus und der damit gegebenen Autonomie des Denkens ergeben, und wie dann die Einzigkeit des Subjekts, will man nicht dem Solipsismus verfallen, unausweichlich in den Irrgarten des »transzendentalen Subjekts« führt. Das 6. und 7. Kap. sind der Darlegung von Variscos besonderer Lösung gewidmet, nach der Gott zwar jedem endlichen Einzelsubjekt als konstitutives Prinzip immanent ist, aber zugleich doch transzendent bleibt, insofern er über alles menschliche Bewußtsein unendlich hinausragt. Damit ist zugleich eine Transzendenz der andern Einzelsubjekte und der Welt als des (vom Menschen stets nur bruchstückhaft gedachten) Gedankens Gottes gegeben. Die folgenden Kap. (8.—10.) bringen die Beurteilung der Philosophie Variscos und seiner idealistischen Voraussetzungen, und zwar arbeitet das 8. Kap. zunächst den Gegensatz zur katholischen Glaubenslehre heraus, der — entgegen der Absicht Variscos — unüberbrückbar ist. Das 9. Kap. bringt eine immanente Kritik: Vom idealistischen Standpunkt aus läßt sich nicht einmal die »relative« Transzendenz Variscos widerspruchlos durchführen; folgerichtig bleibt nur

die Wahl zwischen dem Solipsismus oder der völligen Gleichsetzung des Ich mit dem Absoluten. Das 10. Kap. schließlich greift die Beweisführung des Idealismus selbst an und zeigt, daß das Apriori im Sinne Kants, das den idealistischen Hauptthesen letztlich zugrunde liegt, keineswegs bewiesen ist; die Schwierigkeiten, die zu seiner Annahme führten, lassen sich durch die scholastische Lehre vom tätigen Verstand und die Unterscheidung von Denkinhalt und Denkweise ohne Vergewaltigung des natürlichen Denkens lösen. Eine positive Begründung für die Richtigkeit der scholastischen Lösung ist damit freilich noch nicht gegeben, wohl auch nicht beabsichtigt. — Im ganzen scheint uns das Buch mit seiner ruhigen, sachlichen Darlegung und überzeugenden Kritik eines der besten Bücher über den Idealismus zu sein. de Vries.

Carlini, A., *La vita dello spirito*. Neuaufl. gr. 8° (VIII u. 307 S.) Florenz 1940, Sansoni. L 30.— Das Buch bringt zunächst den nur wenig überarbeiteten Neudruck von C.s im Titel mit dem vorliegenden Band übereinstimmenden Frühwerk, dessen 1. Aufl. vor 21 Jahren erschien (1—166). Im umfangreichen Anhang folgen dann verschiedene Beiträge, die uns die weitere Entwicklung seines Denkens verfolgen lassen, zuerst fünf kürzere Stücke aus den zwanziger Jahren, die einige Punkte des genannten Werkes näher beleuchten, dann drei Beiträge aus Sachwörterbüchern (Rationalismus, Recht, Gerechtigkeit), weiter eine Abhandlung »Le contraddizioni dell'arte«, sodann unter dem Titel »Appunti« eine den eigenen Schülern diktierte, knapp und klar gefaßte Darstellung des Standpunktes C.s aus der jüngsten Vergangenheit, schließlich als wertvollste Beigabe ein »Esame critico del mio pensiero«, ein kritischer Rückblick auf die eigene philosophische Entwicklung. In dieser unterscheidet C. drei Perioden: eine »empiristische«, der »La vita dello spirito« (1921) angehört, eine »ästhetische«, als deren reife Frucht ihm »La religiosità dell'arte e della filosofia« (1933) erscheint, und eine »problematische«, die durch das Buch »Il mito del realismo« (1936) eingeleitet wird. Von seinem Frühwerk an tritt bei C. das Bestreben hervor, sich von dem Vorurteil des damals herrschenden Idealismus, nach dem alle Wirklichkeit im Akt des Subjektes aufgeht, frei zu machen; einmal ist es die aus der Innerlichkeit des Subjektes nicht ableitbare Körperlichkeit, die ihn mehr und mehr vom Idealismus abrücken läßt; vor allem aber zwingt ihn dazu die Transzendenz Gottes, ohne deren Annahme das Innenleben des Menschen selber sinn- und wertlos würde. Andererseits ist »Realismus« für C. fast gleichbedeutend mit jenem Naturalismus, dem »Wirklichkeit« ursprünglich geistfremde »Natur« ist, auf die alles Seiende zurückzuführen ist; das ist der verführerische »Mythus des Realismus«, dem der Mensch so leicht erliegt. Damit mag es zusammenhängen, daß C. in der Frage nach der Unabhängigkeit der Naturordnung vom menschlichen Bewußtsein zu keiner klaren Entscheidung kommt und bis zuletzt die scholastischen Gottesbeweise ablehnt, weil sie, wie er meint, durch ihren Ausgang von der Welt dem Naturalismus verfallen. So sucht er in seinem »Spiritualismus« einen Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus. Allein vom menschlichen Selbstbewußtsein her ist der Aufstieg zu Gott möglich; Gott ist als reiner Geist und höchste Wertwirklichkeit Bedingung des Daseins und des Wertes unserer menschlichen, von der Äußerlichkeit abhängigen Innerlichkeit. Mit Nachdruck betont C., daß die bloße kritische Philosophie dem Menschen nicht genügen kann, daß er nur in einem echt religiösen Leben zur Vollendung kommt und daß dieses nur durch den Glauben an einen transzendenten Gott möglich ist. Der unter dem Eindruck der Lateranverträge geschriebene Artikel »Rationalismus«, der hier zum ersten-

mal ungekürzt wiedergegeben ist, bedeutet ein bemerkenswertes Bekenntnis zur geistlichen Sendung der katholischen Kirche. Die letzte Aufhellung des Verhältnisses von Philosophie und Religion scheint freilich noch zu fehlen. C. gesteht übrigens selbst (289), daß er — besonders seit der Kontroverse mit Olgiati (vgl. Schol 10 [1935] 138 f.) — ein Gefühl des Unbefriedigtseins all seinen philosophischen Arbeiten gegenüber spürt, und es sei das nicht bloß eine spekulative, philosophische, sondern eine echt religiöse Unruhe. Daher wohl die Kennzeichnung der letzten Periode seines Schaffens als der »problematischen«. Philosophisch scheint der Hauptgrund dafür das Fehlen eines wahrhaft metaphysischen, in der Spannweite seiner Analogie alles ungreifenden Seinsbegriffs zu sein (vgl. bes. 291). de Vries.

La Via, V., Dall'idealismo al realismo assoluto. gr. 8° (118 S.) Florenz 1941, Sansoni. L. 20.—. — Wie Carlini (vgl. die vorige Besprechung), so kommt auch La V. vom Idealismus her, hat sich aber unbefriedigt von ihm abgewandt. Doch beschränkt sich sein Philosophieren — wenigstens in dem vorliegenden Buch — allein auf erkenntnistheoretische Erwägungen. Der »antithetische« Idealismus, d. h. der Idealismus, wie er sich dem Realismus entgegensetzt, und ebenso der »antithetische« (»niedere«, empiristische) Realismus sind beide fälschlich absolut gesetzte partikuläre Vorstellungen, die als solche vor der kritischen Vernunft nicht bestehen können. Das Berechtigte des Idealismus, die »gnoseologische Immanenz«, und das Berechtigte des Realismus, die Transzendenz des Gegenstandes, sind im »absoluten Realismus« miteinander versöhnt. Gewiß ist der Gegenstand dem Erkennen immanent, aber er ist wesentlich Sein; Erkennen ist seinem Wesen nach Beziehung auf das Sein; daraus schließt der Verf.: Daß es Erkennen gibt, und daß es Sein gibt, ist ein und dasselbe (44); aus der Erkenntnis nicht herausgehen können ist dasselbe wie aus dem Sein nicht herausgehen können (43). Der antithetische Idealismus will den Gegenstand aus dem Erkennen entspringen lassen; das ist widerspruchsvoll, denn das Erkennen kann nicht das erst bedingen, ohne das es gar nicht sein kann: seinen wesentlichen Inhalt, das Sein. Der falsche Realismus nimmt ein dem Erkennen völlig transzendentes Seiendes an, für das der immanente Erkenntnisinhalt nur Erscheinung ist; auch darin sieht der Verf. einen innern Widerspruch, da die Erscheinung einerseits — als dem Sein entgegengesetzt — nicht ein Seiendes und andererseits doch auch kein Nichts sein soll (73 f.). — Die Untersuchungen, die leider durch die in fast jeden Satz eingeschachtelten Nebenbemerkungen und die vielen Wiederholungen recht ermüdend wirken, würden gewiß an Überzeugungskraft noch gewinnen, wenn sie aus den allgemeinsten und abstraktesten Bereichen wenigstens zuweilen einmal ins Konkretere herabstiegen. So kommt z. B. »Erkennen« bei uns Menschen in wesentlich verschiedenen Formen vor, als unmittelbare oder durch ein Erkenntnisbild vermittelte Wahrnehmung (Anschauung), als bloß begrifflich vorstellendes oder urteilendes Denken; und bei diesen verschiedenen Formen der Erkenntnis ist die »Beziehung« zum Sein eine jeweils verschiedene. Auch im irrigen Urteil besteht schließlich eine »Beziehung« auf ein Sein, und doch ist kein wirkliches Sein »gegeben«. Zum mindesten der Fall des Irrtums zeigt auch, daß eine »Erscheinung«, eine »Vorstellung«, die ihrem Inhalt nach nicht selbst wirkliches Sein ist, keineswegs ein Widerspruch sein kann. So scheinen uns die Probleme doch verwickelter zu sein, als man nach den Ausführungen des Verf. vermuten könnte. de Vries.

Giacon, C. S. J., *Il problema della trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea* (Arch. Phil. Aloisianum, ser. II 2). gr. 8° (241 S.) Mailand 1942, Bocca. L 35.— Wie schon die vorausgehenden Besprechungen zeigen, steht das Problem der Transzendenz — vor allem der Transzendenz Gottes gegenüber dem menschlichen Geist — in der heutigen italienischen Philosophie im Brennpunkt der Auseinandersetzungen, ein Zeichen, daß sich diese Philosophie ihrer Sendung bewußt ist. Es ist darum durchaus berechtigt, daß G. in seinem kritischen Überblick die Gottesfrage bewußt in den Mittelpunkt rückt. Die zehn in dem Band vereinigten Abhandlungen geben tatsächlich eine ausgezeichnete Übersicht über das gegenwärtige italienische Philosophieren und gewähren uns tiefe Einblicke in das Ringen der verschiedenen Richtungen um Lösung der großen Menschheitsfragen. Die ersten fünf Kapitel sind der kritischen Rückschau auf philosophische Kongresse gewidmet; es kommen zur Sprache der Pariser internationale Philosophenkongreß 1937, mit besonderer Berücksichtigung des italienischen Anteils, der Römische Thomistenkongreß 1936 und die nationalen Philosophenkongresse von Genua 1936, Neapel 1937 und Bologna 1938. Die folgenden vier Abhandlungen lassen im Anschluß an bedeutende philosophische Bücher und Aufsätze der jüngsten Vergangenheit das Bild des gegenwärtigen Ringens um die Transzendenz noch schärfere Umrisse gewinnen. Im 10. Kap. endlich arbeitet G. mit Geschick die Fruchtbarkeit des Thomismus für die Lösung der durch Idealismus und Existenzphilosophie (esistenzialismo) aufgegebenen Fragen heraus. — Auf der ganzen Linie zeigt sich ein Abrücken vom streng immanentistischen »klassischen« Idealismus Croces und Gentiles; selbst die ihn (wie U. Spirito, Saitta und Calogero) noch verteidigen wollen, arbeiten durch ihre Übersteigerungen an seiner Auflösung. Andere sind zwar noch von tiefeingewurzelten Vorurteilen gegen den Realismus und namentlich die Scholastik erfüllt, sehen aber doch klar die Unmöglichkeit der uneingeschränkten Immanenz ein und suchen eine Zwischenlösung in einer sog. »relativen Transzendenz« Gottes gegenüber dem menschlichen Einzelbewußtsein (so Varisco, Carabellese, Martinetti); G. zeigt gut das Ungenügen dieser Lösung. Carlini und Guzzo rangen sich vom Idealismus her ganz zur Transzendenz Gottes durch. Bedeutsam ist das Bekenntnis so mancher führender Denker zur Religion und zum Christentum auf dem Kongreß von Genua 1936 und das von M. F. Sciacca formulierte neue Programm der Zeitschrift »Logos« von 1937, in dem es u. a. heißt: Ritorniamo fracamente alla metafisica! — Von Arbeiten scholastischer Philosophen kommen außer Etcheverrys Werk über den französischen Idealismus (vgl. Schol 10 [1935] 438) ausführlich zur Sprache die durch Olgiatis Kennzeichnung der Philosophie Descartes' als eines »rationalistischen Phänomenismus« angeregten Auseinandersetzungen über die Begriffe von Realismus, Phänomenismus und Idealismus sowie die durch Bontadinis »Saggio di una metafisica dell'esperienza« (vgl. Schol 15 [1940] 136) aufgeworfenen Fragen. de Vries.

## 2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik.

Lehmann P. und Glauning O., *Mittelalterliche Handschriftenbruchstücke der Universitätsbibliothek und des Gregorianum zu München* (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 12). gr. 8° (XIV u. 187 S.) Leipzig 1940, Harrassowitz. M 20.— Die beiden Verfasser haben ihre wertvolle Arbeit dem früheren Direktor der Münchener Universitätsbibliothek Georg Wolff zum 80. Geburtstag gewidmet, der

wegen seiner steten Hilfsbereitschaft, seines väterlichen Wohlwollens und seiner unablässigen Sorge für die Bibliothek nicht nur bei Professoren, sondern auch bei Studenten und vor allem bei Doktoranden in dankbarem Gedächtnis steht. Woffi selbst hatte die systematische Sammlung und Bearbeitung der Fragmente geplant und begonnen, wenn auch die zunehmende Last der Amtspflichten eine Durchführung hinderte. P. Lenmann und der irunere Direktor der Leipziger Universitätsbibliothek O. Glauning haben den Plan aufgenommen und legen nunmehr eine erste Frucht ihrer Arbeit vor, wobei L. die lateinischen und Gl. die deutschen Fragmente bearbeitet. Diese Bruchstücke stammen zum großen Teil aus alten Drucken des Ingostader Jesuitenkollegs und aus anderen Kloster- und Privatbibliotheken wie z. B. aus jener des Johannes Eck, des Kanzlers Leonhard Eck, der Landsruer Dominikaner. Bei jedem Bruchstück sind Größe, Fundort (soweit noch möglich), Alter und Schriftformat sowie Inhalt angegeben. Seltene Stücke sind vollständig wiedergegeben. Alles in allem beläuft sich die Zahl der Fragmente auf 125 lateinische und 31 deutsche Stücke. Dem Inhalt nach verteilen sich die lateinischen Stücke auf Bibel und Exegese, Homiletik, Liturgie, Theologie im engeren Sinn, Recht, Geschichte, Antike Literatur, Grammatik, Rhetorik, Medizin und Naturwissenschaften. Die deutschen Bruchstücke sind nach Poesie, Prosa und Urkunden geschieden. Ich muß gestehen, daß ich bei der Überfülle des noch nicht beschriebenen und bestimmten handschriftlichen Materials dem Wert solcher Bearbeitung von Fragmenten, falls es sich nicht um sehr alte Stücke handelt, etwas skeptisch gegenüberstand. Vorliegende Arbeit hat mich eines besseren belehrt. Es seien aus dem reichen Inhalt nur einige Stücke hervorgehoben, die Leser dieser Zeitschrift interessieren. Vorausschicken möchte ich, daß eine gute Zahl aus dem 9., 11. und 12. Jahrh. stammen, größtenteils aus Süddeutschland, so daß schon der Palaeograph reiche Ausbeute machen kann. Frgm. 53 hat außer Kolonnenanzahl auch die in Oxford im 13. Jahrh. für kurze Zeit angewandte Zeilenanzahl nach 5, die bisher in sehr wenigen Hss nachgewiesen wurde. 32 ist ein Freisinger Obiuar des 15. und 16. Jahrh.; 33 ein Kalendarium necrologicum aus dem Landsruer Minoritenkloster; 74 ein textgeschichtlich wichtiger Auszug aus der Reichenauer Weltchronik; 76 ein bedeutendes Stück des Itinerarium in terram sanctam des Burchard von Straßburg; 51 eine um 800 entstandene Instruktion über Sündennachlaß, Gebote und Feindesliebe; 52 Simons von Tournai Erklärung des Symbolum. Wichtig ist auch 33 mit einem Fragment aus der bisher unbekanntem Schrift *De sacramento altaris* des Robert von Kilwardby. Auch Aristoteles ist vertreten mit Bruchstücken aus der *Topik* und *De anima*. Beide stimmen mit dem Text bei Migne bzw. im Thomaskommentar nicht völlig überein, so daß L. vermutet, der Mignetext sei überarbeitet. Ein Vergleich der Lemmata bei Thomas und des Fragmentes *De anima* zeigte mir, daß Thomas einen anderen Text benutzte. Ich frage mich, ob unser Text vielleicht identisch ist mit der Redaktion, die Moerbeke seiner Übersetzung des Philoponuskommentars beigegeben hat — der Aristoteles text der Philoponusübersetzung trägt alle Kennzeichen Moerbekes, während das Fragment zu klein ist, um sichere Schlüsse zu erlauben. Soviel zeigt ein Vergleich mit dem griechischen Text, daß beide Übersetzungen eine etwas verschiedene Vorlage hatten. In 54, dem Bruchstück einer Summa, vermutet L. einen Abschnitt aus dem 6. Teil des 1. Buches der Summa Roberts von Melun. Diese Vermutung ist mir fast sicher; denn nach meinen Notizen aus Cod. Digby 168 der Bodleiana handelt Robert gerade in diesem Teil über den hl. Geist; die einzelnen Kapitel habe ich nicht abgeschrieben, so daß die absolute Möglichkeit eines Irrtums bleibt. Von besonderem Interesse

für die Geschichte der mittelalterlichen Dichtung ist 100 mit einem Bruchstück des Walthari-Liedes. Unter den deutschen Stücken seien noch genannt 133 mit Predigten des 13. Jahrh. und 134 mit Mystikertexten. 141 enthält Stücke aus einer deutschen Übersetzung des *Speculum historiale* von Vinzenz von Beauvais, 142 einen Auszug aus der *Summa confessorum* des Johannes von Freiburg, 145 die Bedingungen für den jährlichen, monatlichen und wöchentlichen Empfang der hl. Eucharistie. — Möge die Arbeit veranlassen, daß man auch anderswo in den meistens aus Klöstern stammenden Bucheinbänden des 15. und 16. Jahrh. nach weiteren Bruchstücken von Hss. sucht. Der Beweis, daß solches Suchen sich lohnt, ist erbracht. Pelster.

Lang, A., Rhetorische Einflüsse auf die Behandlung des Prozesses in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Eichmann-Festschrift, Paderborn 1940, 69—97. — Juristen, Mediziner und Theologen, falls sie eine gründliche allgemeine Vorbildung genossen, gingen durch dieselbe Schule des Trivium und Quadrivium. Es ist daher von vornherein anzunehmen — und neuere Forschungen bestätigen dies mehr und mehr —, daß auch in ihrer Methode sich manche Berührungspunkte finden. Wegen dieser methodischen Verwandtschaft zwischen Recht und Theologie seien hier zwei wertvolle Abhandlungen angezeigt, die mehr in das Fachgebiet des Kanonisten und Legisten gehören. L. untersucht den Einfluß der klassischen Rhetorik auf zwei kanonistische Werke des 12. Jahrh., das von Kuttner *Summula de praesumptionibus* (Rechtsvermutungen) genannte und von L. besser als *Perpendiculum* bezeichnete, in mehreren Hss. enthaltene Werk und die *Summa* des Sicardus de Cremona. L. zeigt, daß das *Perpendiculum* in seinem systematischen Aufbau von der *Summa* abhängt, aber im einzelnen viel Eigengut besitzt, vor allem aber, daß beide wesentlich von den alten Rhetoren, zumal von Cicero, abhängen. Das zeigt sich im Prooemium, in der systematischen Aufstellung der Streitfälle (*status controversiae*) und in den *Loci*. Wie L. mit Recht bemerkt, muß man die dialektischen *Loci* des Aristoteles — es sind Sätze von allgemeingültigen Inhalt — und die *Loci* bei Cicero — Schemata zur Auffindung brauchbarer Prämissen — wohl unterscheiden. Die Anweisungen der Rhetorik wurden dann zur Ausgestaltung des kanonistischen Prozeßverfahrens benutzt. Wir können nun feststellen, daß unter den gleichen rhetorisch-dialektischen Einflüssen sich auch in der Theologie das bis um die Mitte des 13. Jahrh., wo es durch die *causae* ersetzt wurde, geltende Schema für das Prooemium: *Intentio, utilitas, materia, modus* herausgebildet hatte. Die aristotelisch-boethianischen *Loci* fanden unter Einwirkung der Schrift *De hebdomadibus* und des Gilbertkommentars Anwendung an den *regulae Alani* und den *maximae* des Nicolaus von Amiens, die Ciceronianischen *loci* ihre klassische Fortbildung unter Einfluß des Humanismus in den *loci theologici Canos*. — Drei Vorschläge zur Textverbesserung: S. 74 Z. 3 ist offenbar für *tamen tantum* zu lesen; S. 84 A. 32,9 vermute ich statt des verderbten *coram iudice manifeste allegantes* — *coram iudice manifestato aliquando*; ob der ganze Abschnitt mit Kuttner aus *Cod. Borgh.* 287 identisch ist, kann ich zur Zeit nicht nachprüfen; S. 84 A. 32, 11 dürfte es wohl heißen *aliquando exigenti iudici* für *existentes*.

Pelster.

Lang, A., Zur Entstehungsgeschichte der Brocardasammlungen: Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 31 (1942) 106—141. — In diesem Artikel, der mit dem eben besprochenen eng verwandt ist, behandelt L. einmal das Brocardawerk des Modeneser Legisten Pillius, den *Libellus disputatorius*, dessen erste Auflage zwischen 1175 und 1192 und dessen zweite Auflage mit den *Solutiones*

um 1195 entstanden ist, in seinem Verhältnis zur Summa des Sicard von Cremona und dem Perpendiculum. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Lapellus sicher von sicard und direkt oder vielleicht auch indirekt vom Perpendiculum abhängt, daß also die Kanonisten hier in der methodischen Neuerung vorangegangen sind. Dann aber umschreibt er genauer das Wesen der kanonistischen und legistischen Brocardwerke, geht ihrer Entstehung nach und weist die Zusammenhänge mit den scholastischen Disputationen auf. Recht und scholastik sind eben in ihrer Methode nahe verwandt. Den Brocardtyp kennzeichnet L. durch zwei Punkte. Um die große Fülle des Rechtsstoffes zu meistern, suchte man allgemeine Rechtsregeln zu finden, in denen die Grundideen und die gemeinsamen Normen der Rechtsfamilie ausgedrückt waren. Sie förderten die Syntaxe und Stoffbeherrschung und lieferten die Prinzipien für die Disputation. Weiterhin wurden diesen »Generalia« die Contraria gegenübergestellt und durch Quellenangaben begründet. Man mahnte so zur Vorsicht gegenüber den allgemeinen Prinzipien und forderte die Disputationen. Mit anderen Worten, wir haben das scholastische Pro und Contra. Den Ursprung dieser Brocarda findet L. in den Traktaten über die Rechtsvermutungen. Hier war nicht von vornherein Sicherheit gegeben. Man war also darauf angewiesen, diese Sicherheit auf indirektem Wege zu gewinnen. Das geschah durch Rückgriff auf allgemeine Prinzipien und deren Einschränkungen durch Gegeninstanzen. Anfangs wurden Pro und Contra ohne Lösung einander gegenübergestellt; bald trat auch eine Lösung hinzu. Es scheint nun so, daß die Legisten die Methode von den Kanonisten übernahmen, diese aber Anleihen bei der älteren Rhetorik und Dialektik, zumal wohl bei Boethius machten. Bis jetzt sind die Brocarda und Präsumptionen erst um das Ende des 12. Jahrh. nachgewiesen. Den Theologen, die seit Abaelard und Anselm von Laon diese Methode anwandten, gebührt wohl der Vorrang. Roland Bandinelli war zugleich Theologe und Kanonist. Ja, Grabmann hat schon in etwa bei Bernold von Konstanz ein ähnliches Verfahren nachgewiesen. Das führt zu einer letzten Frage. Woher der Name Brocarda? Bis jetzt scheint mir die einzig mögliche Erklärung in irgendeinem Zusammenhang mit Burchard von Worms zu liegen. Burchard war, wie die zahlreichen Hss dartin, im Italien des 11. und 12. Jahrh. sehr verbreitet; selbst an der Kurie stand der deutsche Bischof in hohem Ansehen. Cod. Vat. lat. 3809 ist m. E. von einem Kurialbeamten am päpstlichen Hof geschrieben und Kardinal Atto schrieb seine Collectio canonum, um Burchard zu verdrängen. Aber ein Pro et Contra gibt es bei Burchard nicht. Ich erkläre mir vorläufig den Zusammenhang in der Weise, daß die Canones und Aussprüche aus dem Dekret häufig als Autoritäten benutzt wurden und so das Ganze den Namen Brocarda erhielt. Dann aber ist es sehr wahrscheinlich, daß die Brocarda in den Schulen schon vor der Mitte des 12. Jahrh. in Übung waren. Denn damals wurde Burchard durch Ivo und besonders durch Gratian verdrängt. Eine Prüfung der ältesten Brocarda auf den Burchardgehalt muß zeigen, ob diese Hypothese Berechtigung hat.

Pelster.

\* \* \*

Geyer, B., Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo: ThGl 34 (1942) 203—210. — Der kurze, aber sehr wesentliche Beitrag untersucht aus den zehn einleitenden Kapiteln von Cur Deus homo die beiden umstrittenen Vorfragen des Beweises Anselms für die Notwendigkeit der Menschwerdung. Zunächst: Wer sind die »Infideles«, die bekämpft werden? An Hand der durch die Neuausgabe von Fr. S. Schmitt geförderten Quellenanalyse (und in deren weiterem Ausbau auf Augustinus hin) weist G. nach, daß es die gleichen sind, die

Augustin in De trinitate 1. 12. c. 15 n. 13 (PL 42, 1024) widerlegt. Die Augustinusstelle wird für Anselm literarischer Ausgangspunkt der theologischen Spekulation. G. weist daher mit Recht darauf hin, daß Anselms Methode weder »apologetisch« noch allein »theologisch« ist. Beides ist bei ihm verbunden. — Die 2. Vorfrage bezieht sich auf die Deutung der »rationes necessariae«. Auch hier wird überzeugend dargetan (wie es vor einiger Zeit bereits A. Hayen getan hat in seiner Arbeit über das Konzil von Reims in ArchHistDoctrLitMA 10/11 [1935/36] Appendice), daß sie nicht im Sinn »notwendiger, logisch zwingender Beweise« gemeint sind (im Gegensatz etwa zu »wahrscheinlichen«), sondern im Sinn objektiver Sachnotwendigkeit (im Gegensatz zu »rationes convenientes«). Solche Konvenienzgründe hatte Augustinus für die Menschwerdung gegen die »infideles« vorgebracht. Anselm genügen sie nicht; er will »rationes necessariae« d. h. Gründe, die nicht nur die Angemessenheit, sondern die Notwendigkeit belegen. Nur so glaubt er die Gegner überführen zu können, während Augustin der Ansicht ist, es genüge, zu zeigen »convenientiorem modum non fuisse«. Daher ist es nicht mehr möglich, die »rationes necessariae« im logischen Sinn zum Fundamentalprinzip der Theologie Anselms zu machen. Es handelt sich um einen konkreten Einzelfall, in dem sie zudem nicht im logischen Sinn gemeint sind. Daß Anselm überdies auch eine »ratio minima« nicht verschmäht, sagt er ausdrücklich: *nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, non reiciatur*. — G. spricht mehrmals von Gegensatz zwischen »logischer Schlußkraft« und »objektiver Notwendigkeit«. Er meint damit offenbar, daß erstere nicht immer objektiv notwendig sei, sondern auch ‚wahrscheinlich‘ oder ‚probabel‘ sein könne. Wäre es nicht besser, den Gegensatz der rationes convenientes zu den rationes necessariae unmittelbar, wie oben — dem Grundgedanken von G. folgend — dargestellt wurde, formell nur aus der objektiven Beweislage und nicht auch aus der subjektiven Schlußkraft zu nehmen? Sonst wird der Gegensatz doch nicht ganz rein. Denn auch die Konvenienzgründe können logisch notwendige Schlüsse sein, wenn auch natürlich nicht für die Necessitas, sondern für die Convenientia, wie Augustin ausdrücklich zugibt. Er fordert deshalb eben auch nur diese letztere als genügenden Grund der Beweisführung gegen die Gegner. Die logische Begründung für beide (Notwendigkeit oder Angemessenheit) kann wahrscheinlich sein oder sicher, je nachdem die Praemissen wahrscheinlich oder sicher sind. Somit dürfte der Gegensatz zu den »rationes necessariae« nicht so formell im Gegensatz zur »logischen Schlußkraft« als zur bloßen objektiven Angemessenheit liegen. In der deutschen Sprache liegt da eine gewisse Schwierigkeit vor, da in unserem Sprachgebrauch »wahrscheinliche« Gründe den »angemessenen« oft gleichgestellt werden. Das ist aber offenbar im erweiterten Sinn verstanden. Weisweiler.

Lottin, O., O. S. B., Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselm de Laon. Quelques manuscrits français: RechThAncMéd 12 (1940) 49—77. — L. setzt hier seine Veröffentlichung von Einzelsentenzen aus englischen und französischen Hss der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux fort (vgl. Schol 16 [1941] 105 f.). Diesmal sind es vor allem Stücke aus den Sentenzensammlungen von Codd. Paris. Nat. lat. 16528 und 12999, außerdem aus Cod. lat. 18108 der gleichen Bibl., Cod. Arsenal 93, Avranches 19, Rouen A 307 (626), A 268 (475), Valenciennes 82 (89). Zur Texterstellung sind auch die übrigen Sentenzensammlungen der Schule in München, Bamberg, Wien und Oxford herangezogen. Es sind 68 Sentenzen veröffentlicht, darunter einige von sehr hohem dogmengeschichtlichem Interesse. So mehrere über die Eucharistie und die Wesensverwandlung. In Nr. 54 heißt es darüber: *Nilhil ibi de pristina materia remanente nisi*

specie tantum et odore et gustu; in Nr. 84, die Wilhelm von Champeaux ausdrucklich zugeschrieben wird: *substantia una, quae primitus erat panis, post consecrationem ... vertitur in aliam substantiam*. Recht wesentlich erscheinen auch einige Einzelfragen aus der Auferstehungslehre, über die Sünde, den Willen Gottes, die Notwendigkeit der menschwerdung Christi. Hier ist an einer Stelle auch Anselm von Canterbury erwähnt, was sonst bei den Werken der Schule recht selten ist (Nr. 104). Bei einzelnen Sätzen ist freilich noch zu erweisen, daß sie der Schule angehören, da sie nur vereinzelt und ohne Namen in den Sammlungen stehen. Doch hat auch hier L. bereits auf Parallelen hingewiesen. Wichtig ist endlich die Feststellung, daß sich in der Paulinenglosse von Valenciennes 82 (89) *pro altercatione* am Rand, vom Galaterbrief ab, der Name Anselms (von Laon) findet. Die Stellen sind anonym ebenfalls in der Gilbert-Glosse in Paris Maz. 125 und 126 zu finden, wenn auch nicht alle. L. bringt niervon drei Sentenzen zum Abdruck (Nr. 118—120). Auch bei anderen Sentenzen ist die Entstehung aus der Bibelerklärung wieder ganz deutlich. So hat man einen neuen Beleg für das Werden dieser ersten Scholastik aus der Exegese heraus.

Weisweiler.

Landgraf, A., Petrus von Poitiers und die Quästionenliteratur des 12. Jahrhunderts: PhJb 52 (1939) 202—222; 348—358. — Der mit zahlreichen neuen und dogmengeschichtlich sehr wertvollen handschriftlichen Quästionen belegte Artikel berücksichtigt die theologischen Einzelfragen aus Cod. Mazar. lat. 1708, Cod. Paris. Nat. lat. 18108 und Cod. Harley 3855. Diese werden mit den entsprechenden Teilen der Sentenzen des Petrus von Poitiers verglichen. Das Ergebnis ist in seinen uns hier interessierenden Wesenszügen überraschend deutlich: Es ist eine große Gedankenwelt, die alles verbindet. Zwar ist es nicht so, daß Petrus als Verfasser der Einzelsentenzen erwiesen werden könnte; bei einigen ist das positiv auszuschließen. Aber die Quästionen sind doch eng mit dem Gedankengut, aus dem Petrus schreibt, verbunden. Sie müssen — jedenfalls größtenteils — vor den Sentenzenbüchern des Meisters von Poitiers liegen, da in den Quästionen die Lösungen vielfach noch nicht so weit fortgeschritten sind. Man kann daher dem Schlußergebnis der Arbeit nur zustimmen: »Jedenfalls dürfte es jetzt schon zu den gesicherten Ergebnissen gehören, daß Petrus in relativ großem Ausmaß einem Magister verpflichtet ist, dessen Namen wir nicht kennen ... Schon jetzt wissen wir, daß gar manches, was er selbst erarbeitet zu haben schien, tatsächlich nur ererbtes Gut ist« (358). Der starke Zusammenhang der Summen- und Sentenzenliteratur des 12. Jahrh ist somit für einen weiteren hervorragenden Vertreter der Frühscholastik bewiesen. Damit ist zugleich ein neuer Beweis für das Wesen der Scholastik als langsam wachsender innerer Entwicklungsprozeß aus dem Gut der Tradition und Patristik heraus erbracht. Das Neue besteht wesentlich in der immer stärkeren spekulativen Durchdringung der Fragen, aber ganz im Sinn der Tradition. Ich weiß nicht, ob irgendeine Zeit den ursprünglichen Wortsinn des lebendigen »tradere« besser zeigt als eben das 12. Jahrh. Der vorliegende Artikel beweist also, wie völlig das Wesen der Scholastik verkannt wird, wenn man in ihr einen ganz neuen Anfang katholischer Theologie sieht. Das widerspricht ganz ihrem Wesen und auch ihrem geschichtlichen Werden. Man kann sich über die relative »Unselbständigkeit« solcher großer Menschen, wie es Petrus von Poitiers sicher war, nur dann wundern, wenn man eben ganz Neues sucht statt dem stillen organischen Wachstum theologischen Erkennens seine verstehende, aus der Wesensauffassung katholischer Theologie als Wissenschaft geschichtlich gegebenen Gotteswortes hervorgehende, Aufmerksamkeit zu schenken. Scholastik ist eben wesentlich

»Theologie« und die Philosophie steht in deren Dienst. Sie kann also gar nichts »neues«, sondern nur »vertieftes« bringen. Das sie dadurch nicht in eine Kompendien-Wissenschaft ausarten muß, ja es als echte lebendige Theologie nicht kann, zeigt wiederum das 12. Jahrh. von den ersten tastenden Anfängen einer großen theologischen Zusammenschau in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux sind es nur wenige Jahrzehnte bis zu den Sentenzenbüchern des Lombarden, die auf Jahrhunderte die Grundlage theologischen Unterrichtes bildeten. Und wiederum wenige Jahrzehnte weiter sind aus ihnen die Summen eines Praepositi, Philipp des Kanzlers, Alexanders und Bonaventuras, Alberts und Thomas' erwachsen. So wurde stilles organisches Wachstum zur Hochblüte theologischen Lebens.

Weisweiler.

Sladek, Fr. P., O. E. S. A., Gott und Welt nach dem Sentenzenkommentar des heiligen Thomas von Aquin. 8<sup>o</sup> (147 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. M 12.—. — Nach zwei Einleitungskapiteln (Gott und Welt nach christlicher Schöpfungslehre; Der Sentenzenkommentar und das augustinisch-neuplatonische Element im System des Aquinaten im Lichte der bisherigen Forschung) wird in dieser klaren Studie das Verhältnis von Gott und Welt dargestellt nach den beiden Gesichtspunkten: der eine Gott und die Schöpfung (hier besonders eine Darlegung der beiden Begriffe participatio und imitatio) und der dreifaltige Gott und die Schöpfung. Die These, die der Verf. zu erweisen sucht, ist die seines Lehrers Th. Czermak in Prag: Der Aristotelismus des hl. Thomas ist dahin zu verstehen, daß er der platonisch-augustinischen Weisheit durch die nüchterne aristotelische Begrifflichkeit die wissenschaftlich haltbare Form gegeben hat (60; vgl. 27 u. 38). Demnach geht es um ein Thomasverständnis, das ihn im Lichte der Väter versteht (zu denen er nach S. gehört, und nicht zu den Theologen der Neuzeit: 147), d. h. aus ihrer neuplatonisch-christlichen Erkenntnishaltung heraus; diese gilt es nachzuvollziehen, wenn wir Thomas gerecht werden wollen. Kein Zweifel, daß Thomas stark in der Patristik wurzelt, mit offenem Blick für das Neue. Nur will uns scheinen, daß die gegenteilige Auffassung, von der dieser »patristische« Thomas sich abhebt, nicht ganz passend als »christliche« Schöpfungslehre der Neuzeit bezeichnet wird; soweit diese wirklich »christlich« ist, steht sie doch auch im lebendigen Zusammenhang der Tradition und hat bei aller Betonung der Transzendenz Gottes (als sehr verständlicher Reaktion gegen die Tendenz der modernen Geistigkeit zum Pantheismus hin) auch immer an der recht verstandenen Immanenz Gottes festgehalten. — Eine Frage: Ist der Ausdruck, die Auffassung, die der Kreatur ein vom göttlichen wesentlich verschiedenes Sein zuteilt, gerade »in die Gefahr, die Unterschiedenheit von Gott und Welt zu einer Geschiedenheit zu machen« (15), nicht mißverständlich?

N a u m a n n.

Grabmann, M., Quaestio Gerardi de Abbatisvilla († 1272) de unitate intellectus contra monopsychismum averroisticum: Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq., 1941. — Gerhard von Abbeville war zur Zeit des hl. Thomas wohl der bedeutendste Pariser Theologe aus dem Weltklerus, ein Anhänger der älteren Richtung und Gegner der Mendikanten. Es ist daher von Interesse, seine Stellung im Streit um die Einheit des menschlichen Intellektes kennen zu lernen. Gr. veröffentlicht deshalb, wegen des Krieges leider nach nur einer und keineswegs guten Hs, den Text von Quodl. 8 q. 2: Utrum sit unus intellectus numero indiscretus in omnibus hominibus. — Ist dies der Wortlaut der Hs oder der auf der vorhergehenden Seite mitgeteilte? — Die Frage ist insofern aufschlußreich, als sie besonders vom theologischen Stand-

punkt behandelt wird, was für Gerhard bezeichnend ist. — Die Studie legt einen Wunsch nahe. Nicht zuletzt durch das Verdienst von Gr. besitzen wir eine ganze Reihe von Fragen und Abhandlungen zu diesem Thema. Es fehlt eine zusammenfassende Darstellung, welche die vorgebrachten theologischen und philosophischen Argumente sachgemäß ordnet, nach ihrem Werk und Zusammenhang würdigt und zur Charakteristik der verschiedenen Richtungen benutzt. Pelster.

K ä p p e l i, T., La raccolta di discorsi e di atti scolastici di Simone da Cascina O. P. († ca. 1420): ArchFrPraed 12 (1942) 185—246. — K. hat durch diese auf umfassendem Studium beruhende Veröffentlichung nicht nur der Geschichte seines Ordens und der italienischen Literatur- und Predigtgeschichte einen Dienst erwiesen, sondern auch die für diese Zeitschrift mehr in Betracht kommende Geschichte des theologischen Unterrichtes bedeutend gefördert. Simon von Cascina O. P., der oft mit dem Augustiner Simon von Cascia verwechselt wurde, ein Pisaner, war niemals Prior des Konventes von Santa Caterina und vor allem Magister der Theologie an der Universität seiner Heimatstadt, wo er mehrfach den Erzbischof als Kanzler vertrat. K. hat nun in Cod. Vat. Barberini 710 eine Sammlung von Predigten für die verschiedensten Gelegenheiten und außerdem Reden entdeckt, die Simon bei feierlichen Gelegenheiten hielt, z. B. Prinzipien für die Sentenzenvorlesungen, Reden beim Antritt des Amtes als Regens im Ordensstudium, bei Erteilung der Lizenz, den Vesperien und der Aula. Da wir über die gewöhnlichen Vorgänge und Zeremonien, die als bekannt vorausgesetzt werden, meistens weniger unterrichtet sind, so sind derartige Reden für die Erforschung der Universitätsgebräuche sehr nützlich. So ist hier neu, daß für ein der Lizenz vorausgehendes Examen die Erklärung zweier Distinktionen des Lombarden verlangt wurde, ferner, daß wenigstens gegen Ende des 14. Jahrh. in Italien bei den Vesperien neben dem sermo laudatorius auch ein sermo irrisorius mit allerhand mehr oder minder burlesken Sachen gehalten wurde; er sollte vor Erlangung der hohen Würde zur Verdemütigung des jungen Magisters dienen. — Für die theologische Fakultät von Pisa um 1400, die man als eingegangen ansah, kann K. eine Anzahl von Professoren aus verschiedenen Orden nachweisen. Wichtig ist auch ein dem Österreicher Nikolaus von Gmünd ausgestelltes Privileg, kraft dessen die zu Wien gehaltenen Vorlesungen ihm für die Lizenz angerechnet werden. Es zählt nämlich sämtliche zur Erlangung des Magisteriums notwendigen Formalitäten auf. Wir kennen damit auch Pisaner Brauch. Die Reden bei anderen Gelegenheiten enthalten nach K. eine Anzahl von Daten und Anspielungen auf Ereignisse, wenngleich nicht in dem Maße, wie man erwartet, da sie eben als Vorlage für ähnliche Gelegenheiten gedacht waren. Die Arbeit ist für die Geistesgeschichte des 14. und 15. Jahrh. sehr wertvoll.

Pelster.

Straßer, E., Alphonsus Testatus und seine Gnadennlehre im Kommentar zum 19. Kapitel des Matthäusevangeliums. 8<sup>o</sup> (X u. 83 S.) Emsdetten 1941, Lechte. M 3.60. — Die vorliegende Dissertation ist aus dem Bestreben entstanden, einen Beitrag zu liefern für die historische Untersuchung der mittelalterlichen Exegese, die bisher trotz ihrer Verbindung mit der Dogmatik zu wenig berücksichtigt worden ist. Gerade für das 15. Jahrhundert ist dieser Mangel am meisten spürbar, und hier setzt die Arbeit über die Gnadennlehre des Alphonsus Testatus (bei den älteren Autoren mehr als Abulensis bekannt) in seinem Kommentar zum 19. Kapitel des Matthäusevangeliums ein. Die Auswahl gerade dieses Abschnittes geht auf eine Anregung Scheebens zurück und empfiehlt sich auch durch die dort

gegebene eingehende Behandlung der einschlägigen Fragen, die einen beinahe vollständigen Gnadentraktat bilden. Die Einleitung bringt Einzelheiten über Leben und Schriften des Alphonsus Testatus, der Hauptteil bespricht dann besonders die Notwendigkeit der Gnade und das Problem Gnade-Freiheit. Die Ergebnisse sind zunächst historischer Art: Alphonsus Testatus steht in der kirchlichen Tradition, frei von semipelagianischem Irrtum; trotz seiner Abhängigkeit von Thomas und trotz des zeitlichen Abstandes von ihm sind bei Alphonsus noch nicht alle Fragen scharf gesehen und mit Genauigkeit beantwortet. Wichtig ist, daß durch die Arbeit der Blick auf einen Exegeten des 15. Jahrhunderts und seine Bemühungen um die systematische Dogmatik gelenkt wird. Ein zeitlich weiterer Rahmen hätte sicher diese grundsätzlichen Erkenntnisse noch verstärkt. Aber der Verf. tat recht, wenn er zunächst einmal einen kleineren Ausschnitt zur Bearbeitung des neuen Feldes auswählte. Denn nur so ist zu sicheren Ergebnissen zu kommen.

Beumer.

Saval, D., Michael von Medina: *WissWeish* 9 (1942) 55—60. — S. lenkt in dieser Skizze, die in einer ausgedehnten Bibliographie ihren besonderen Wert hat, die Aufmerksamkeit auf den spanischen Franziskanertheologen Michael von Medina 1489—1578, der heute noch nicht genügend geschätzt ist, aber zu seiner Zeit eine bedeutende Rolle spielte. Medina ist in Alcalá gebildet und trägt das vorwiegend humanistisch-positive Gepräge dieser Schöpfung des Cisneros. Dabei war er ein maßvoller und gewandter Verteidiger des Skotismus, wie ihn auch sein Lehrer Alfons de Castro vertrat. Für uns Deutsche ist interessant, daß er den Johanneskommentar des Mainzer Franziskaners Johannes Wild veröffentlichte, worauf er anscheinend infolge einer Gegenschrift des Dominicus Soto über fünf Jahre von der spanischen Inquisition in Untersuchungshaft gehalten wurde, und daß er eine Gegenschrift gegen die Magdeburger Centuriatoren, das oft zitierte *De poenitentia* schrieb. Wenn auch die eigentliche Blüte des Skotismus im 17. Jahrh. liegt, so bleibt es doch wichtig, dem theologischen Einfluß des spanischen und italienischen Skotismus auf die Reform der theologischen Studien im 16. Jahrh. nachzugehen. De Vega, Castro, Michael von Medina sind Gestalten, die man hierbei nicht ungestraft vernachlässigen darf.

Pelster.

Lopez, A., El P. José Anglés, teólogo franciscano del siglo XVI: *ArchIbAmer*, N. S. I (1941) 421—435. — Die Studie behandelt einen spanischen Skotisten des 16. Jahrh. Anglés war seit 1559 Magister artium in Salamanca; wichtiger ist, daß er vor 1579, in welchem Jahr er Kommissar für die Reform der Franziskaner in Sardinien wurde, öffentlich über Scotus las. Hatte er die *Cathedra Scoti* der Universität oder las er nur im Hausstudium der Franziskaner? Er starb 1588 als Bischof von Bosa in Sardinien. Seine Kommentare zum 4. und 2. Buch der Sentenzen werden ihren Wert darin besitzen, daß sie einen Einblick in den spanischen Skotismus jener Zeit, der trotz Salamanca sich aufrecht erhielt, gewähren.

Pelster.

Iturrioz, J., Maldonado en Salamanca: *EstudEcl* 16 (1942) 221—234. — Über Maldonat, den großen Exegeten und bedeutenden Theologen, haben wir das gute, wenn auch vielfach überholte Buch von J. M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, Paris 1856, dessen Angaben über die Studien vor dem Eintritt in den Jesuitenorden von allen wiederholt wurden. Da Maldonat zu der Zahl jener ersten Lehrer des Ordens gehört, die ihre Ausbildung in Salamanca empfangen, so ist es von Interesse, über Zeit der Studien und Lehrer dort näher unterrichtet zu werden. J. stellt diese auf Grund der in Salamanca noch erhaltenen und im einzelnen beschriebenen Quellen näher fest, wobei

Prat in fast allen Punkten verbessert wird. Maldonat studierte jedenfalls von 1551, wahrscheinlich schon von Ende der vierziger Jahre, bis 1554 Grammatik und Rhetorik, in welcher Zeit er das Fundament für seine hervorragenden humanistischen, zumal auch griechischen Kenntnisse legte, von 1554 bis 1557 Philosophie und 1557 bis 1562 Theologie. Er erhielt das Baccalaureat in der Philosophie und wahrscheinlich auch in der Theologie, ohne jedoch zu doktorieren. Als Lehrer in der Philosophie oder Theologie hatte er sicher, wenn auch für kürzere Zeit, den späteren Lehrer am Collegium Romanum und päpstlichen Theologen Johannes de Toledo und Dominicus Soto, höchstwahrscheinlich auch die Dominikaner Ambrosius de Salazar, Johannes de la Peña und Petrus de Sotomayor und vielleicht auch Johannes de Guevara. Nach diesen Feststellungen scheint mir die Annahme von Galdos (EstudEcl 10 [1936] 256), Maldonat sei 1536, nicht 1533, geboren, recht wahrscheinlich. Ein Alter von fast 20 Jahren für einen Schüler der Grammatik war unter normalen Verhältnissen bedeutend zu hoch.

Pelster.

### 3. Philosophische Gesamtdarstellungen, Erkenntnislehre, Metaphysik, Kultur- und Religionsphilosophie.

Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. gr. 8° (VIII u. 88 S.) Basel 1941, Verl. f. Recht u. Gesellschaft. M 4.50. — Mit diesem Jahrbuch führt sich der im November 1940 gegründete Verein bei der weitem Öffentlichkeit ein. So lohnt es sich, auf die einzelnen Aufsätze kurz einzugehen. H. L. Miéville vergleicht das Cogito bei Husserl und Descartes. Bei ersterem ist es das transzendente Ich, nicht empirisch, aber doch individuell, mit »absolutem Dasein«, insofern es in jedem Denkkakt vorausgesetzt wird. Es wird nicht durch einen Schluß, sondern intuitiv erfaßt. Bezüglich Descartes legt M. eine neue Auslegung des Cogito ergo sum vor, die uns allerdings nicht ganz befriedigt wegen der merkwürdigen Definition von »Existenz im allgemeinen als der Tatsache, ein möglicher Denkgegenstand zu sein für jedes Subjekt«. Das Denken bezeugt dann sein Dasein als Gegenstand des eigenen reflexen Denkens. Aus der eben genannten Definition würde sich aber auch die Existenz rein idealer Gedankengebilde ergeben. — In einem interessanten Beitrag »Maßstab und Wirklichkeit« zeigt C. Sganzi, daß das Verhalten besonders der exakten Wissenschaften, die nur eine Ebene kennen, Maßstab und Wirklichkeit gleichsetzt und daher bei den Problemen über Kunst, Sittlichkeit und Religion versagen muß. Leben und im Grunde jede Wirklichkeit ist wesentlich rhythmisch, Verwirklichung, nicht Verwirklicht-Vollendetes, und fordert daher einen absoluten Maßstab. Man wäre dem Verf. dankbar, wenn er die Verbindungslinien zwischen diesem und der wirklichen Welt weiter aufhellen würde. — In einem kurzen Artikel »Esprit et Réalité« untersucht J. Piaget das Problem von Assimilation und Anpassung und kommt zum Ergebnis, daß Mathematik und empirische Wissenschaften sich gegenseitig in die Hände arbeiten müssen: Denn »das Reale wird nur erkannt im Durchgang durch den Geist und der Geist wird seiner bewußt, indem er die Materie organisiert«. — Ein recht aktuelles Thema behandelt W. Keller in seinen Ausführungen über »Die ontologische Tragweite des Logischen«. Die logische Gesetzmäßigkeit ist nicht die ontische Struktur des Seienden, noch gibt es einen in sich stehenden Geltungsbereich, sondern das Logische »gibt rückläufig Aufschluß über das Sein, aus dem es selber stammt und

in dem es seinen besonderen notwendigen Ort hat. . . . Es ist Funktion einer Struktur, zu der es gehört, in einer Distanz zu gegenständlichem Seienden zu stehen und doch (über den Weg möglicher Wahrheit) mit ihm verbunden zu sein.« Mit anderen Worten: die logische Gesetzmäßigkeit gründet im Subjekt, das nun aber nicht als transzendentes oder rein logisches gefaßt zu sein scheint, sondern eher als Geist, der eben im gegenständlichen Denken zu sich selber kommt. In diesem Zu-sich-kommen enthüllt sich »das Wesen des Seins«. Wir sind in der Nähe Heideggers, der seine Ontologie auf dem spezifisch menschlichen Sein aufbaut und, wie K. selber andeutet, trotz Husserl nicht fern einem »Psychologismus«, wenn auch nicht einem mechanistischen. — H. Barth verfolgt die Verbindungslinien zwischen »Bergson und Sorel«. Letzterer hat mit ersterem besonders die Kritik des Intellekts und manches aus seiner Lebensphilosophie gemeinsam, so wenn er den »sozialen Mythos«, die treibende Kraft im Leben, dem Intellekt entgegen stellt. — Da sich die Schweizerische Philosophische Gesellschaft inzwischen noch erweitert hat, so daß sie jetzt alle philosophisch interessierten Kreise der Schweiz in sich schließt, so können wir den weiteren Veröffentlichungen mit Interesse entgegensehen.

R a s t.

Grisebach, E., Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede über die gegenwärtige Krise des Wahrheitsbegriffs und zehn Thesen zum europäischen Grundlagenproblem. gr. 8<sup>o</sup> (42 S.) Bern 1941, Haupt. M 1.10. — Die Schrift enthält einen Vortrag, den G. vor der Schweizerischen Philosophischen Vereinigung hielt. Die gegenwärtige Krise der Grundlagen unseres gesamten Geisteslebens hat nach dem Verf. ihren nächsten Grund darin, daß man allzu lange versucht hat, die ewige, im Wesen des Menschen liegende Krise durch Scheinlösungen zu verdecken. Dahin zielte die ganze »humanistische Weltanschauung« des Abendlandes. Sie galt lange mehr oder weniger als unbestreitbare Wahrheit, bis der Wirrwarr der Meinungen in unserer Zeit alle Verhüllungen herabriß und uns unsere wirkliche Lage erschreckend deutlich zum Bewußtsein brachte: daß es ein eitles Beginnen ist, durch spekulatives Denken eine absolut gültige Weltanschauung zu finden. Diese Krise ist dadurch noch verschärft, daß auch der christliche Glaube mit in sie hineingezogen zu sein scheint — durch die Schuld der Theologen, die ihn mit der humanistischen Weltanschauung verquickt haben. Auf die Frage, was in dieser Krise dem Philosophen zu tun bleibe, antwortet G.: Er muß seinem Gewissen folgen, das uns — als wesentlich schlechtes Gewissen — die Verfehlungen der Vergangenheit aus ihren Folgen als Irrtümer sehen läßt und so einen Weg in die Zukunft weist. Die so gewonnene Wahrheit geht freilich zunächst nur den Einzelnen an. Trotzdem betont G., daß der Individualismus durch echte Gemeinschaftsarbeit überwunden werden müsse. — Die relativistische Folgerung aus der — überspitzt dargestellten — Verschiedenheit der Weltanschauungen kann solange nicht überzeugen, als nicht gezeigt ist, daß der Wirrwarr der Auffassungen nicht eine Verfallerscheinung, sondern das Naturgemäße ist. Übrigens muß G. unbemerkt selbst wieder eine absolute Einsicht einführen; ohne einen absoluten Wertmaßstab könnten die Folgen unseres Tuns nicht als unbedingt schlecht erkannt werden.

de Vries.

Schoonbrood, Cl., O. F. M., Is Metaphysiek als wetenschap mogelijk?: StudCath 18 (1942) 65—85. — Die bei aller Kürze inhaltreiche, selbständig durchdachte Arbeit gibt einen klaren Durchblick durch Kants Begründung der Unmöglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft. Metaphysik ist nur dann als Wissenschaft möglich, wenn synthetische Urteile über übersinnliche Wirklichkeit einsichtig

gemacht werden können. Synthetische Urteile sind aber nicht aus sich selbst, durch bloße Begriffszergliederung, einsichtig, sondern nur durch Vergleich des Urteils mit dem gegebenen Gegenstand selbst. Ist dieser Gegenstand a posteriori, durch die Sinne, gegeben, so ist er nicht übersinnlich. Also kommt nur ein Gegenstand in Frage, den das erkennende Subjekt sich durch seine Eigentätigkeit selbst gibt. Von dieser Art ist nach Kant der mathematische Gegenstand, der durch die apriorischen Formen der Sinnlichkeit zustande kommt; jedoch ist auch dieser sinnlich. Unser verstandesmäßiges Apriori aber ist diskursiv, es kann für sich allein keinen Gegenstand, am wenigsten einen an sich seienden Gegenstand entspringen lassen, sondern nur die Sinnesgegebenheiten zur notwendigen Einheit eines Erfahrungsgegenstandes zusammenfassen, wie das in der Naturwissenschaft geschieht. Metaphysik als Wissenschaft würde also die uns Menschen nicht gegebene rein geistige, schöpferische Schau voraussetzen. — In seiner Beurteilung gibt Sch. Kant mit Recht zu, daß Metaphysik nur durch synthetische Urteile a priori möglich ist. Kant übersieht aber die ganz wesentliche Möglichkeit, daß solche Urteile aus sich selbst und doch nicht durch bloße Zergliederung des Subjektbegriffes, sondern durch Einsicht in die notwendige Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat sich als wahr erweisen können. de Vries.

Veuthy, L., O. F. M. Conv., *Critica. De valore objectivo cognitionis disquisitio*. 3. Aufl. 8° (230 S.) Rom (Piazza Ponte S. Angelo 28) 1941, Agenzia del Libro Cattolico. L 18.— Wir hatten schon mehrfach Gelegenheit, auf die Erkenntnislehre V.s hinzuweisen, die sicherlich eine stark persönliche Eigenart zeigt (vgl. Schol 10 [1935] 121, 13 [1938] 139, 14 [1939] 456). Der vorliegende Band will dieser Lösung des Erkenntnisproblems eine endgültige Form geben. V. unterscheidet scharf »Kriteriologie« und »Kritik«; die erstere, die sich schon bei den Alten findet, setzt die Seinsgeltung der Erkenntnis im Grunde voraus und weist nur die »logische Wahrheit«, d. h. die Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat, und die »logische Gewißheit« nach, nicht aber die »kritische Wahrheit« und »kritische Gewißheit«. Erst die »Kritik« der Neuzeit stellt die entscheidende Frage nach der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt; diese Übereinstimmung ist nicht unmittelbar gegeben, bedarf vielmehr des Beweises. In unmittelbar kritischer Gewißheit gegeben ist nur das Subjekt mit seinen Akten. Von ihm aus soll durch eine »demonstratio inductiva et experimentalis« (109) die Objektivität unserer Erkenntnis bewiesen werden. Der Beweis wird zuerst recht kurz dargelegt (86—89), dann gegen Einwände eines anders gearteten Realismus, des Idealismus und Positivismus in stets anregender Auseinandersetzung verteidigt (95—110). Der Grundgedanke ist dieser: Die innere Erfahrung lehrt uns, daß unser Verstand sich zum Unendlichen, Absoluten hinspannt (extendit); daraus wird ohne weiteres auf das wirkliche Dasein Gottes geschlossen, in dem Sein und Erkennen eins sind; damit ist gegeben, daß jedes Seiende erkennbar und daß unser Erkennen seiner Natur nach Ausdruck des Seienden ist. Im Licht dieser Lösung folgt dann im 2. Teil eine Kritik der verschiedenen erkenntnistheoretischen Systeme und im 3. Teil eine systematische, auch die psychologische Seite berücksichtigende Zusammenfassung der eigenen Erkenntnistheorie. — Die Lösung V.s weist auf den letzten metaphysischen Grund hin, von dem die Möglichkeit wahrer Seinskenntnis letztlich abhängt. Deshalb wäre eine genauere Durcharbeitung im einzelnen erwünscht, namentlich was den Schluß auf das Dasein Gottes angeht. Doch ist nicht anzunehmen, daß unsere Welterkenntnis — auch als streng kritische Gewißheit — nur auf dem Weg über Gott möglich ist. Was die Einschätzung der Erkenntnislehre der Alten angeht, ist gewiß zu-

zugeben, daß bei ihnen die erst in der Neuzeit beherrschend hervortretende Reflexion auf die eigene Erkenntnishaltung noch zurücktritt und daher eine systematisch durchgeführte Erkenntniskritik noch fehlt; doch kann man u. E. nicht sagen, ihre Fragestellung und Antwortgebung beschränke sich auf die »logische« Wahrheit im Sinne V.s. — Was (72 f.) als Auffassung eines gewissen de Vries über die Stellung des Evidenzproblems im Ganzen der Erkenntniskritik dargelegt wird, war mir neu.

de Vries.

Laun, R., Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie. gr. 8<sup>o</sup> (328 S.) Tübingen 1942, Mohr. M 15.— Die breit angelegte Arbeit versucht, das Ganze unserer Erkenntnis, einschließlich der Geisteswissenschaften, auf seine Zuverlässigkeit hin zu prüfen. Mit Descartes geht sie zunächst vom Zweifel an allem aus und fragt, was man von der Außenwelt wissen könne. Solipsismus und absoluter Skeptizismus werden abgelehnt und die Realität der Außenwelt bejaht. Doch erfolgt diese Bejahung nur auf Grund eines Glaubens, der, so erdrückend und unentrinnbar er sich mir auch aufzwingt, doch in genauem Sinn kein Wissen, sondern eine »hypothetische Grundannahme« ist. Die immanente Welt des Bewußtseins und die transzendente Welt außerhalb unseres Bewußtseins haben einen gemeinsamen Grenzbereich, denjenigen der von uns erlebten Notwendigkeit. Innerhalb des Gebietes der Notwendigkeit aber stehen die sich uns aufrängende Notwendigkeit des Erkennens oder der Erkenntnisgrund und die Notwendigkeit des Erkannten oder der Sachgrund einander gegenüber; und zwar so, daß zwischen den einzelnen Arten des Erkenntnisgrundes und den zugehörigen Arten des Sachgrundes eine durchgehende Parallelität besteht. Das Buch unterscheidet vier Arten des Realgrundes oder der sachlichen Notwendigkeit und entsprechend vier Arten der Notwendigkeit des Erkennens, vier »Urerlebnisse«: stoffliche Gegebenheit, die durch das Sinnesvermögen erfaßt wird; »Funktion« oder Sachgrund der logischen Notwendigkeit, die im Denken erfaßt wird; Ursache, die durch »intuitive Induktion« erkannt wird; und Pflicht, die im Gewissen erlebt wird. Gesichertes Wissen kann nach L. nur solches Wissen sein, welches sich letztlich restlos entweder auf die Mitteilungen des Individuums über die Wahlentscheidungen seines eigenen Willens oder auf die vier Arten des Grundes stützt. — In der Auseinandersetzung mit dem Idealismus ging es zwar wiederholt in der Geschichte auch um die Frage nach der Realität der Außenwelt, allein das tiefste Anliegen des transzendentalen Idealismus ist ein anderes; es ist in erster Linie die Frage nach den vor der Erfahrung liegenden und ihre Möglichkeit begründenden Grundlagen der Erfahrungsgeltung; es ist der Gedanke, daß der Ursprung der Gegenständigkeit nicht selbst wiederum gegenständig sein kann. Diese in das Innerste der Erkenntnis führenden Fragen kommen in dem vorliegenden Buche leider nicht recht zur Geltung. — Nach der realistischen Lehre sind die aristotelischen Prinzipien ihrem ursprünglichen Sinn nach nicht entia constituta, sondern constitutiva entis, die dem Sein- und Erscheinenkönnen der Dinge logisch vorgeordnet sind, die durch den Intellekt erfaßt werden und die erfahrungsunabhängige Geltung der apriorischen Sätze begründen. Heute, wo das Versagen des Idealismus deutlicher erkannt wird, droht die Gefahr, daß mit der Ablehnung des Idealismus auch seine wertvollen Fragestellungen und Anregungen nicht mehr gesehen werden.

Nink.

Stammeler, G., Lassen sich Kategorien der Gegenstandserkenntnis apriorisch herleiten?: BIDPh 13 (1941) 126—143. — In einer apriorischen logisch-erkenntnistheoretischen Herleitung, die aber aus sich

selbst heraus metaphysisch wird, fragt diese Abhandlung nach den Bedingungen der Erkennbarkeit eines Seienden und kommt zu dem Ergebnis: Wenn ein Seiendes erkennbar sein soll, muß es vier Bedingungen erfüllen; es muß 1. sich irgendwie als Gegebenes erweisen, 2. die ganze Begründung hindurch dasselbe bleiben, 3. in sich differenziert und 4. irgendwie mit anderen verknüpft sein. Die Arbeit will diese Leitbegriffe der Gegenstandserkenntnis unabhängig von den schulmäßigen Aufspaltungen der erkenntnistheoretischen Ansichten gewinnen, insbesondere unabhängig davon, ob die Erkenntnis im realistischen oder aber im idealistischen Sinn zu verstehen sei. Sie erkennt die enge Verknüpfung des Apriorischen und Logischen mit dem Ontologischen, sowie den engen Zusammenhang von Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik. — Infolge dieses inneren Zusammenhangs ist eine Weiterführung im Grundsätzlichen möglich. Es erhebt sich nämlich die Frage, worin dieser enge Zusammenhang gründet und warum gerade diese vier Bedingungen der Erkennbarkeit eines Seienden genannt werden. Sobald dabei die Frage gestellt wird, womit der logische Gehalt und Zusammenhang des entwickelten Inhalts gegeben sei, ob mit dem erkennenden Subjekt oder aber mit dem Wesen des Seienden selber, fällt die Entscheidung, ob Erkenntnis im Sinne des Idealismus oder aber des Realismus zu verstehen sei. Da es aber keinen sinnvollen Gehalt geben kann, der nicht Sinngehalt eines Seienden wäre, so ist die intellektuelle Erkenntnis im Sinne des Realismus als Erfassung des sinnvollen Gehaltes des Seienden und seiner Zusammenhänge zu verstehen. — Mit Recht betont die Arbeit, daß Irrationalismus im Grunde genommen mißleitete Rationalität sei. So gewiß es nämlich wahr ist, daß es keine Panarchie der ratio gibt, so hat andererseits doch nur der Intellekt die Kraft, sowohl seine eigenen Grenzen zu erkennen, wie auch auf jene Seinssachverhalte hinzuweisen, die sich mit der ratio allein nicht fassen lassen. Nink.

Bechert, R., Eine Sinnphilosophie im Grundriß dargestellt. 8<sup>o</sup> (116 S.) München 1941, Reinhardt. M 2.80; geb M 3.80. — Die Schrift will den Grundriß einer wertenden Weltbetrachtung entwerfen von der Voraussetzung aus: Werte können nicht begründet, aber auch nicht widerlegt werden; sie können nur erlebt und geglaubt oder nicht geglaubt werden, wenn sie nicht erlebt werden. Die erkenntnistheoretisch-metaphysischen Anschauungen der Schrift kennzeichnen folgende Sätze: Wir erfahren »nur unsere Sinneswahrnehmungen selbst. Es gibt keine Brücke von mir zur Welt«. »Nichts verbürgt mir, daß außerhalb meiner irgend etwas vorhanden sei« (9). »Der Begriff ist eine Verallgemeinerung von Vorstellungen, die aus vielen das gemeinsame Merkmal, den Begriff, heraushebt. Dies geschieht durch das Urteilen... Das Urteilen wiederum ist eben die Fähigkeit, Vorstellungen in Beziehung zu setzen und zwar so, daß sie verglichen werden können« (17). Ursache ist »die Tatsache, der eine andere mit Notwendigkeit folgt«. »Die Ursächlichkeit ist nicht eine in den Dingen selbst ruhende Gesetzmäßigkeit, sondern eine in unserer Vorstellung, also unserm Bewußtsein begründete Vorstellungsweise« (26 f.). Wertkenntnis ist und kann nichts anderes sein als eine Wertsetzung (33). »Wahr ist diejenige Erkenntnis, welche mit dem allgemeinen, dem übrigen Denken nicht widersprechenden Richtpunkt des Denkens zusammenstimmt oder selbst einen solchen Richtpunkt liefert. Kürzer: wahr ist, was fruchtbar ist«. »Was Sinn hat, ist fruchtbar« (35). »Ob etwas Sinn habe, diese Frage ist nicht eine Sache des Wissens, sondern ausschließlich des Glaubens« (38). Fußend auf diesen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Anschauungen bekennt dann

das Buch seinen »Glauben«, daß der Lebenssinn in einer glücklichen, gesunden Geschlechtsliebe liege. Lediglich als Bürge dieses Lebenssinnes sei sogar »das Göttliche« »erdacht« worden. — Die Gedankenwelt des Christentums und der christlichen Philosophie, ihre Auffassung vom Sinn des Lebens und der Liebe, der Menschen- und Gottesliebe, von der naturhaften Hinordnung des Menschen zur Gemeinschaft und zuhöchst auf Gott sind dem Verf. fremd geblieben.

Nink.

Läubin, H., Studien zum Irrationalitätsproblem. gr. 8° (143 S.) Halle 1941, Akademischer Verlag. M 3.20. — In fünf oft temperamentsvoll und immer kritisch geschriebenen Aufsätzen über Rudolf Otto, Max Stirner, Kant, Heinrich Rickert und das Problem der Faustinterpretation lehnt der Verf. die radikale Trennung zwischen dem Rationalen und Irrationalen ab und legt seine Position unter öfterem Hinweis auf H. Glockner mit folgenden Worten fest: »Auch die theoretische Grundhaltung erweist sich als praktisch fundiert, wie andererseits alles Praktische theoretisch geklärt sein will« (7). Ausführlich wird für Kunst und Religion nachgewiesen, wie Wirklichkeit, Idee und Geheimnis sich nicht dem Eingehen, sondern nur dem Aufgehen in Begriffe widersetzen. Im Hinblick auf die gesamte Einstellung und Durchführung ist das Buch auf eine säkularisierte Katholizität abgestimmt: gegen jede Art von geistigem Kurzschluß steht der Geist der *coincidentia oppositorum*, und das Geheimnis des Seins ist durch das Doppelgesetz von Perspektivismus und Analogie gewahrt, unter das die menschliche Begriffsbildung gestellt wird.

Bolkovac.

Het Causaliteitsprobleem (Beilage zu StudCath). gr. 8° (64 S.) Nimwegen 1942, Dekker u. van de Veegt. Fl 1.05. — Das Heft enthält die drei Vorträge, die auf der Studentagung der »Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte« am 18. und 19. April 1942 in Nimwegen gehalten wurden, und die sich an diese anschließenden Aussprachen. Im 1. Vortrag behandelt J. van der Kooij S. C. J. »Formulierung und Grundlegung des Kausalitätsprinzips«. Er bevorzugt die Formel: Alles, was einem zukommt, ohne dieses selbst zu sein (*dat dit niet zelf is*), ist verursacht (Thomas sagt: *quod convenit alicui, quod non est de essentia eius, per aliquam causam convenit ei*: S. c. gent. 1.22). Dieser Satz ist ein aus sich selbst evidentes Urteil, in dem das Prädikat aus dem Subjekt unmittelbar folgt; er kann indirekt auf das Widerspruchsprinzip zurückgeführt werden. In der Aussprache lehnt J. Peters C. SS. R. mit Recht eine Zurückführung ab, die mit der Gleichsetzung von »keine Ursache haben« und »das Nichts als Ursache haben« arbeitet (diese geht übrigens auf Chr. Wolff, *Ontologie* § 70 zurück). — Im 2. Vortrag spricht C. van Oosterhout über den metaphysischen Charakter des Begriffs der Ursächlichkeit; es kommt hier zu einer anregenden Auseinandersetzung über den Ursprung des Begriffs der Ursache. — Der 3. Vortrag von F. Ph. A. Tellegen handelt über Kausalität in den Naturwissenschaften. Die unter dem Einfluß des Positivismus heute noch in der Naturwissenschaft vorherrschenden Auffassungen werden gut dargelegt, doch wünschte man, wie es auch in der Aussprache mehrfach zum Ausdruck kommt, daß die Berührungspunkte mit der scholastisch-philosophischen Betrachtungsweise und die Möglichkeiten einer Verständigung mehr positiv herausgearbeitet würden.

de Vries.

Röösli, J., Das Prinzip der Ursache und des Grundes bei Joseph Geysler. gr. 8° (VII u. 197 S.) Freiburg i. d. Schw. 1940, Paulusdruckerei. Dissertation. — Der Verf. will die verschiedenen Versuche Geyslers, die Geltung des Kausalitätsprinzips bzw. des Satzes vom Grunde auf-

zuweisen, kritisch untersuchen, angefangen von der später von Geysers selbst aufgegebenen analytischen Begründung in »Das philosophische Gottesproblem« (1899) bis zu dem ureigenen Beweis aus der notwendigen zeitlichen Dauer alles Kontingenten in »Das Gesetz der Ursache« (1933). Gegen die aposteriorischen Begründungen aus der empirischen Naturbeständigkeit erhebt er wohl nicht mit Unrecht den Einwand, daß sie den Satz vom Grund bereits voraussetzen; außerdem führen diese Überlegungen nur zum physischen Kausalprinzip. Die Kritik R.s an der für Geysers wichtigsten Begründung durch Reflexion über die Kausalerfahrung, wie auch an dem letzten Beweis aus der zeitlichen Dauer des Kontingenten, ist leider wenig fruchtbar. Sie erfolgt vom Standpunkt eines recht engen Thomismus aus, dessen Lehrensätze bis in die letzten Einzelheiten ohne jede Erörterung als unumstößlich vorausgesetzt und zum Maßstab der Beurteilung gemacht werden. So verliert sich die Untersuchung zum Teil in unwesentliche Einzelheiten; selbst, wo es sich in Wirklichkeit wohl nur um eine abweichende Ausdrucksweise Geysers handelt (wie bei dem Wort »Kausalband«), werden unrichtige Auffassungen vermerkt. Die zum Schluß beigefügte eigene Begründung des Satzes vom Seinsgrund bleibt wegen der schon oft festgestellten Mehrdeutigkeit des Ausdrucks »das, wodurch etwas ist« trotz der scharfen syllogistischen Form schillernd; wenn sie mehr sein soll als die Behauptung der unmittelbaren Einsichtigkeit des Satzes (worüber die Äußerungen R.s S. 183 u. 188 schwer in Einklang zu bringen sind), scheint sie das Beweisziel bereits vorauszusetzen.

de Vries.

Meijer, Br., Nieuw licht over een oud beginsel: »Het natuurlijk verlangen kan niet ijdel zijn: BijdrNedJez 4 (1941) 255—298. — Die gründliche, aufschlußreiche Arbeit gibt zunächst einen Überblick über verschiedene Auffassungen des Satzes von der Zielsicherheit der Natur (Sertillanges, Manser, de Broglie). Dann untersucht der Verf. Sinn und Tragweite der aristotelischen Fassung des Satzes ( $\eta \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\delta\epsilon\nu \mu\acute{\alpha}\tau\eta\nu \pi\omicron\upsilon\epsilon\iota$ ). Für Aristoteles ist dies ein induktiv gewonnener Satz, der als solcher innerhalb der Sinnenwelt gilt; er bezieht sich nur auf die Naturanlagen, die von sich aus stets sinnvoll auf die Erreichung des natürlichen Ziels hingeeordnet sind, schließt aber eine Nichterreichung des Ziels durch störende Einflüsse von außen nicht aus. Thomas dehnt den Geltungsbereich des Satzes auf jedes, auch das geistige Naturstreben aus; folgerichtig genügt ihm die induktive Begründung nicht mehr. Durch eine eindrucksvolle Reihe von Texten weist M. nach, daß Thomas die Zielsicherheit der Natur als metaphysisches Grundgesetz der Schöpfung stets durch den Hinweis auf die Weisheit des Schöpfers begründet; eine vom Gottesgedanken unabhängige apriorische Begründung findet sich nicht. (Der Satz ist also nach Thomas kein unmittelbar einsichtiger Ursatz [principium]; auch kann man sich für einen Gottesbeweis, der sich auf ihn stützt, nicht mit Recht auf Thomas berufen.) Den Sinn des Satzes umschreibt M. so: Als göttliches Kunstwerk hat die Natur die innerliche Eignung zu ihrem Ziel, das möglich sein muß und das sie, soweit es von ihr abhängt, auch tatsächlich erreicht. Wenn der Verf. betont, der Satz besage unmittelbar nur die Zielgerechtigkeit der seinhaften Anlagen, nicht den Erfolg des zielstrebigem Wirkens, so ist gewiß richtig, daß dieses Wirken durch äußere Einflüsse (»per accidens«) gehindert werden kann; aber wenn diese Behinderung nicht durch die Rücksicht auf ein höheres Gut gerechtfertigt und daher uneingeschränkt möglich wäre, bliebe eine Sinnlosigkeit bestehen, und es scheint uns, daß Thomas auch diese Sinnlosigkeit durch den Satz von der Zielsicherheit ausschließen will; so werden die Anwendungen des Grundsatzes leichter verständlich. — Bei dem von Thomas gelehrt »natür-

lichen Verlangen« zur Gottesschau wäre wohl zuzusehen, was für ein Begriff von »Natur« vorliegt (vgl. die Bemerkungen von E. Przywara in Schol 17 [1942] 182).  
de Vries.

Rast, R., Vom Sinn der Kultur. Ein Entwurf. 8° (111 S.) Luzern 1941, Räber. Fr 3.60; geb. Fr 4.80. — Das unscheinbare, aber gehaltreiche Büchlein, von dem sozusagen jeder Satz zur Besinnung anregt, berührt fast alle modernen Kulturprobleme. Aufs Letzte gesehen ist Kultur »die Verwirklichung des echt Menschlichen durch den Menschen«, »alles, was der Mensch kraft seiner Seinsart und Seinsvollkommenheit Wahres-Gutes-Schönes vermag«. Gott allein als das eigentlich Absolute garantiert der Kultur die Weite, in der alles echt Menschliche in hierarchischer Ordnung seinen Platz findet. »Jede wahre Kultur ist christlich. Alles Echt-Kulturelle kann christlich sein«. So kann sich wahre Kultur nur im Bereich des Christentums entfalten. — R. setzt hier bewußt die historischen Gegebenheiten der Erbsünde und der Erlösung voraus — und gipfelt endlich in der Mystik, die in weiterem Sinn gefaßt wird als gnadenvolle Vereinigung mit Gott. Aber gerade, weil Kultur und Christentum wesentlich zusammen gehören, ist die Kultur unter das Zeichen des Kreuzes gestellt, liegt sie beständig im Kampf mit der Barbarei und nimmt selbst teil am äußern Mißerfolg des Christentums, aber auch am endgültigen Sieg. — R. zeigt sich einerseits als nüchterner Beobachter, der die Gegebenheiten des Lebens nicht gewaltsam verbiegt, anderseits als klarer, selbständiger Denker, der den Mut aufbringt, aus diesen Gegebenheiten mit unerbittlicher Konsequenz die letzten Folgerungen zu ziehen. Wer diesen in klarer, schöner Sprache vorgelegten Gedankengängen folgt, kann sich ihrer innern Dynamik nicht entziehen. M. Rast.

Wind, A., Grundzüge der Ästhetik. Nach einem Entwurf von A. Wind ergänzt und hrsg. v. A. Stöckli O. F. M. Cap. 3. Aufl. 8° (80 S.) Luzern 1940, Stöcker. M 1.60. — Das Büchlein bietet eine kurze, verständliche Einführung in das Gebiet des Schönen und der Kunst; es hat sich im Schulgebrauch schon vielfach bewährt. Der 1. Teil entwickelt die philosophische Ästhetik oder die Lehre vom Schönen im allgemeinen; der zweite stellt die ideell-praktische Ästhetik oder die allgemeine Kunstlehre dar, wobei zunächst die Kunst im allgemeinen und dann die bildenden Künste im besonderen behandelt werden. Für die 3. Aufl. wurden vor allem in den Kapiteln von dem Begriff und von den Rangstufen der Kunst Gedanken aus H. Lützelers »Einführung in die Philosophie der Kunst« verwertet. — Erstaunlich ist, welche Fülle von Fragen hier auf engstem Raume zur Sprache kommt. Dabei versteht es der Verf., sich treffend und klar seine Ansicht zu bilden und sie durchsichtig zu formulieren. Doch fördert die schulmäßige Darbietung wohl nicht immer die Tiefe und Lebendigkeit des Gedankens. Das fällt besonders im 1. Teil auf und namentlich in dem Kapitel über Wesen und Begriff der Schönheit, das unter einer gewissen schematischen Starrheit leidet. Hieraus ergeben sich Unausgeglichenheiten und schwankende Formulierungen, die je nach den verschiedenen Gesichtspunkten fast Gegensätzliches zu behaupten scheinen. Das gilt vor allem vom Verhältnis des Schönen zum Strebevermögen oder zum Gemüt (sicher hat es dazu ein anderes Verhältnis als das Wahre) und von der Rolle der sinnlich wahrnehmbaren Ausdrucksformen. Eine wirkliche Lösung dieser Fragen wäre freilich erst dann möglich, wenn die Erörterungen eine wesentliche Vertiefung erfahren würden; sie müßten nämlich (wenigstens im Geiste des Verf.) in den Zusammenhang einer Theorie des Geistes im allgemeinen und des Menschengeistes im besonderen und damit einer Theorie des Schauhaften und des Unanschaulichen hineingestellt werden. Lotz.

Schumann, Fr. K., *Gestalt und Geschichte* (Die Gestalt 6). gr. 8<sup>o</sup> (36 S.) Leipzig 1941, Akad. Verlagsgesellschaft. M 3.60. — Eine Schrift von geringem Umfang, aber schwer von Gedanken, die aus echter Ursprünglichkeit, tiefem philosophischem Verständnis und in überaus klarer Darbietung entwickelt werden. Sch. fragt »nach Grund und Recht der Anwendung der Gestaltkategorie im Raume der Geschichte, nach Wesen und Gefüge geschichtlicher Gestalt und zugleich nach den Grenzen des Gestaltprinzips im historischen Bereich« (Vorw.). Seinen klassischen Ort hat der neuzeitliche Gestaltbegriff in der Biologie. Wenn er von dort ohne weiteres übernommen wird, kommt es zur biologistischen Verflüchtigung des eigentlich Geschichtlichen, zu dessen Einebnung in bloßes Naturgeschehen. Das Gestalthafte muß also bei diesem Übergang eine tiefgreifende Umwandlung erfahren, durch ganz neue Momente bereichert werden. Denn das eigentlich Geschichtliche ist dem Menschlichen zugeordnet. Die Gestalt des Menschen aber überschreitet unableitbar jede biologische Struktur; der Mensch ist »mit ihrer Gestalthaftigkeit befaßte Gestalt« (11); »er ist, was er ist, indem er die in ihm angelegte Gestalt seiner selbst verstehend ergreift und im verstehenden Ergreifen durch es selbst sie verwirklicht« (13). Von hier aus empfangen sowohl der einzelne wie auch die Gemeinschaft ihre eigentümlich geschichtliche Prägung. Entscheidend dabei ist, daß die Gestalt des Menschen nie restlos ausgestaltet werden kann, daß sie unabschließbar und so auf ihre Weise unendlich ist. Der tiefste Grund für diese Unendlichkeit ist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen; »weil es im Menschsein um Gott geht« (20), überschreitet der Mensch unendlich den Menschen (Pascal). Eingehender wird das Wesen der Geschichtlichkeit am Wort als ihrem kennzeichnenden Ausdrucksmittel geklärt, da sich in ihm die Selbsterfassung am vollendetsten vollzieht, da es »Organ der Gestalthaftigkeit des Menschen ist« und zugleich »die innere Grenze seiner Gestalthaftigkeit bezeichnet« (23). Am ursprünglichsten zeigt sich das handelnde Greifen des Menschen nach seiner Gestalt im Tätigkeitswort, dessen drei Personen die drei Grundfunktionen des Wortes und darin die drei Dimensionen der Geschichtlichkeit erschließen. Im »Es« liegt das Bezeichnen der Dinge, wodurch der Mensch in der Welt steht. Das »Ich« dient dem Ausdruck, mit dem der Mensch sein Verhältnis zu sich selbst klärt und festigt. Im »Du« geschieht die Anrede, die Begegnung im eigentlich Menschlichen, d. h. als Personen bedeutet. Die letzte Funktion eröffnet das wichtigste Moment der Geschichtlichkeit, weil in ihr die Selbsterfassung zur Vollendung kommt. Bis hierher reicht das Gestalthafte an der menschlichen Gestalt; aber wegen ihrer Unabschließbarkeit ist sie ebenso notwendig durch Nicht-Gestalthaftes bestimmt. Dieses tritt in der Funktion des Bejahens und Verneinens zu Tage, die quer durch die drei anderen geht; denn damit steht der Mensch über alles fest Gestaltete hinaus immer erneut in Frage und Entscheidung. Da nun Ja und Nein ihre volle Mächtigkeit erst in der Anrede gewinnen, wird die Entscheidung vor allem kraft des Du zur inneren Grenze der Gestaltung; das Du ist nämlich dem anredenden Ich nie gestalthaft assimilierbar. Schließlich geht alles auf eine letzte Entscheidung religiösen Charakters zurück, auf die Verantwortung vor dem letzten Du; und darin ruht der letzte Sinn der Geschichte. — Das Bedeutsame an Sch.s Arbeit ist, daß er die biologistische Verflüchtigung des Geschichtlichen von Grund auf überwindet, indem er den Entscheidungscharakter des menschlichen Daseins auf das schärfste herausstellt und diesen wiederum in der Transzendenz des Menschen verankert. Fruchtbare Anregungen liegen in den Darlegungen über das Wort und die Geschichte. Der Verf. beruft sich dabei auf Ferd. Ebner. Mit diesem neigt er dazu, gegenüber dem Primat der Du-Funktion die anderen zu unterschätzen.

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

Planck, M., Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft. 8° (33 S.) Leipzig 1942, Barth. M 150; als Artikel in: Naturw. 30 (1942) 126—133. — Es ist immer von Interesse, zu erfahren, wie ein bahnbrechender Vertreter einer Wissenschaft sich seine eigene Wissenschaft denkt. Das legt in diesem Vortrag P., der Schöpfer der Quantentheorie und damit einer der Begründer der modernen Physik, dar. Den Sinn der exakt-wissenschaftlichen Arbeit sieht er in der Aufgabe, in die Fülle der durch die Sinne uns übermittelten Gegebenheiten Ordnung und Gesetzmäßigkeit hineinzubringen. Auf diese Weise erarbeitet die Wissenschaft ein Weltbild, »die reale Welt der exakten Wissenschaft« (128). Dies Weltbild ist aber niemals völlig abgeschlossen, sondern in ständiger Entwicklung begriffen. Auch die umstürzendsten Neuerungen bedeuten keine Preisgabe der früheren Auffassungen, sondern schränken sie nur auf einen Teil des Weltbildes ein, indem sie das bisherige Weltbild als Grenzfall oder Spezialfall für ein bestimmtes Gebiet der Welt aufweisen. Die Entwicklung nun des Weltbildes, wie sie in Wirklichkeit verläuft, führt zu Auffassungen, die immer mehr der Anschaulichkeit, wie sie den Sinneserkenntnissen zukommt, entkleidet sind. Darin erblickt P. eine immer größere Annäherung an das Ziel der exakten Wissenschaft, vorzudringen nach objektiv Realen, eine immer weiter gehende Loslösung von den subjektiven Elementen, die bei der Erkenntnis durch die Sinne mit eingehen. Schließlich zeigt P., wie auch die reine Wissenschaft, ohne von solchen Zielen geleitet zu sein, dennoch wiederum zurückwirkt auf das Leben. Junk.

Heisenberg, W., Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes (Leipziger Universitätsreden 8). 8° (32 S.) Leipzig 1942, Barth. — In kurzen Strichen zeichnet H. die Entwicklung, die zu dem heutigen Weltbild der Naturwissenschaften geführt hat. Zwar gibt es noch kein einheitliches naturwissenschaftliches Weltbild, wie es der Titel der Schrift vielleicht nahelegen könnte, aber der Verf. glaubt doch Anzeichen zu sehen, die auf eine Vereinheitlichung des Gesamtweltbildes in absehbarer Zukunft hindeuten. Zunächst führte die naturwissenschaftliche Forschung dazu, die noch getrennt nebeneinander bestehenden Zweige der Physik unter einer höheren Einheit zusammenzufassen. Auf Grund der neuen Atomtheorie gelang es dann auch, die beiden großen Wissenschaften Physik und Chemie zu einem einzigen wissenschaftlichen System zusammenzuschließen dadurch, daß die Grundprobleme der Chemie ihre Lösung fanden in der Quantentheorie der Atome. Weiter zeigt H. in Verfolgung Bohrscher Gedankengänge, daß die durch die Quantenphysik bereitgestellten Denkformen geeignet sind, sogar manche Vorgänge im lebendigen Organismus in ein helleres Licht zu rücken und so auch die Biologie bei aller Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen mit Physik und Chemie enger zu verbinden. Schließlich erhofft der Verf. von der Forschung der Zukunft, daß auch die seelischen Vorgänge noch in das Gesamtweltbild einbezogen werden können. Die dargelegte Vereinheitlichung des Weltbildes bedeutet nicht etwa eine Aufhebung der zwischen den einzelnen Seinsstufen bestehenden wesentlichen Unterschiede, sie ist vielmehr »die Ahnung eines großen Zusammenhanges, in den wir mit unseren Gedanken doch schließlich immer weiter eindringen können« (32). — H. sieht die werdende Einheit des Weltbildes in einer durch die Quantenphysik bedingten andersartigen Auffassung von der Realität der Welt. Gerade diese neue Deutung der physikalischen Realität scheint uns noch einer philosophischen Aufhellung und Vertiefung fähig, ja bedürftig und deswegen des Interesses der Philosophen wert zu sein. Junk.

Dacqué, E., Physik und Metaphysik in der Entwicklungslehre: Europäische Revue 17 (1941) 557—565. — D. unterscheidet zwei Arten der »Entwicklung«. Die eine besteht in der Ausarbeitung und Spezialisierung vorhandener Grundorganisationen in der Richtung auf eine größere Anpassung an bestimmte Umweltzustände. Sie erschöpft sich, indem sie sich am Ende übersteigert. Diese Art der Entwicklung ist durch Tatsachen belegt und bewiesen. Die andere Art der »Entwicklung« ist der Aufbruch eines Urgeprägt-Neuen, einer neuen Grundorganisation, die nicht aus dem durch »Anpassung« spezialisierten Alten hervorgeht, sondern von sich aus eine neue Umwelt schafft. Von dieser Art der »Entwicklung« bekennt D.: »Wir kommen bei objektiver, nicht hypothetisch ungeschmolzener Beobachtung des vorweltlichen Lebens zu dem Ergebnis, daß alle wirklichen Wesen, die jemals lebten, stets in eigener Art und Weise ausgebildete Formen gewesen sind und daß sich nirgends eines findet, das sich als Erweis für das Hervorgehen einer Grundorganisation aus der anderen, eines Grundtypus aus dem anderen anführen ließe.« Die gesuchte Urform ist demnach entweder bloß eine gedankliche Idealität, oder sie muß als eine Realität im tieferen Sinne, als eine metaphysische Realität angenommen werden. Diese Realität sieht D. in einer Lebensentelechie, oder einer Urpotenz, die in allen wirklichen, äußerlich sichtbaren Wesen des betreffenden Typus anwesend ist, in der ersten primitiven Form nicht weniger als in der letzten ausspezialisierten. Woher diese Lebensentelechie mit der ersten primitiven Form des Typus kommt, wird nicht gesagt. — D. wendet dann seine Unterscheidung einer doppelten Entwicklungsart auch auf das Problem der Abstammung des Menschen an. Die Menschenaffen, die fossilen Frühmenschen und der heutige Mensch gehören zwar derselben Grundorganisation an. Sowohl Menschenaffen wie auch Frühmenschen sind aber dem heutigen Vollmenschen gegenüber spezialisierte Typen. Der heutige Mensch kann sich also nicht aus ihnen »entwickelt« haben.  
Brugger.

Kirchmair, H., Erbfibel. Grundbegriffe der Vererbungslehre. 8° (31 S.) Leipzig 1941, Birnbach. M 1.— Die kleine Schrift erreicht ihren Zweck, »ohne Fremdwörter und Fachausdrücke« die Grundbegriffe der Vererbungslehre jedem Laien verständlich zu schildern, recht gut. Es wird nichts übergangen von dem, was in den großen Werken über denselben Gegenstand zur Sprache kommt: die Voraussetzungen aus der allgemeinen Zellenlehre, die Ausbildung der Keimzellen für die Befruchtung, die Träger der Erbmasse, die Mendelschen Gesetze und deren weiterer Ausbau im »höheren« Mendelismus, Neuentstehung von Genen, Keimschädigung, und schließlich auch kurz die Maßnahmen zum Schutz reiner gesunder Erbmassen. Alles wird gut illustriert durch einfache Zeichnungen.  
Frank.

Feuling, D., Das Leben der Seele. Einführung in psychologische Schau. 2. Aufl. 8° (XVIII u. 656 S.) Salzburg 1940, O. Müller. M 9.80. — Der Verf. bezeichnet sein großes Werk nur als »Einführung« in die rechte Art, das Seelenleben zu erfassen. In Wirklichkeit bietet er ungleich mehr, einen persönlich eigenständigen und äußerst reichhaltigen Aufriß einer Lehre vom Seelischen. Nach eingehenden Vorfragen über den »Weg zur Psychologie« behandelt er die »Urweisen menschlichen Seins«, die »Grundweisen seelisch-geistigen Aufbaues« (Icherlebnis in der Welt, Ausformung des Verstandes zur Vernunft, Bewußtsein, Denken und Sprechen u. a.), das kulturelle Leben (Wirtschaft, Gemeinschaft, Kunst, Wissenschaft, Philosophie), Sittlichkeit und Religion, Werden und Vollendung des »ganzen Menschen« und Menschentypen. Abschließend zeigt er, wie echte psychologische Fragestellung

»ins Herz der Metaphysik« vordringt. Die hier nur angedeutete Fülle der behandelten Dinge bringt es selbstverständlich mit sich, daß Einzelabschnitte ziemlich knapp gehalten sind. Sie sollen ja auch nur zu eigenem Weiterfragen hinleiten. Die geforderte Feinheit der Reflexion steigert sich gelegentlich so, daß sie wohl eine besondere Verbindung von seelischer Feinheit und Widerstandskraft verlangt, wenn sie nicht selber der Seele schaden soll. Dafür zeigt aber das Buch, wie vieles die wirklich »psychologische« Methode feinsinniger Reflexion und Reflexionsanalyse von Sein und Sinnrichtung des Seelenlebens erfassen lassen kann. Ganz auf eigener Schau aufbauend, macht das Buch gelegentlich wohl etwas den Eindruck des Apodiktisch-Monadischen. Es erscheint uns aber als reife Frucht jahrelangen und vielseitigen Sinnens und Schauens eines selbständigen Denkers. Willwoll.

Lipps, H., Die menschliche Natur (Frankfurter wissensch. Beitr. Kulturwissensch. Reihe 8). gr. 8° (155 S.) Frankfurt 1941, Klostermann. M 5.—; geb. M 7.—. — Die letzte Gabe eines kurz nach Vollendung des Buches, am 10. Sept. 1941, in Rußland gefallenen edlen Mannes. Die Schrift erstrebt keine metaphysische Ergründung der menschlichen Natur, ist aber andererseits »enttäuscht durch die Schulpsychologie. Man hat nicht nur ein solches Interesse am Menschen« (7). Das Buch selbst will die Verfassung der menschlichen Natur durchsichtig machen und in den Möglichkeiten des Menschen seine Natur und die Art seiner Existenz aufdecken. Ein Standpunkt zur Lösung einer Frage soll nicht gefunden werden. Vielmehr wird die Natur des Menschen immer wieder umfragt und von den verschiedenen Richtungen der Kenntnis des Menschen her verstanden und ausgelegt. Der Fortgang der Arbeit ist darum nur »zufällig« und nicht durch ein Prinzip bestimmt. Im einzelnen werden 26 Themata behandelt: Die Verlegenheit und ihr Ausdruck, die Haltung des Menschen, Gesicht und Stimme, das Schamgefühl, Bewußtsein, Unterbewußtes, Sich seiner selbst bewußt werden, Cogito, die Grenze des Lebendigen und die Möglichkeit des Begreifens, Im Begriff seiner selbst stehen, die Sprache als Organon, das Empfinden, der Eindruck, Stimmungen, Platzangst, Pedanterie, Geiz, Eifersucht, der Spieler und der Abenteurer, Haß, die Geistigkeit, die Denkungsart und die Natur eines Menschen, das Ansich-selbst, die Charakterisierung, das Maß und die Echtheit eines Menschen. — Das Buch ist reich an feinen, tiefdringenden Beobachtungen der Menschen- und Seelenkenntnis. Nink.

Contributi del laboratorio di psicologia. Ser. 9 (Publ. dell'Università Cattolica del S. Cuore). 8° (VIII u. 440 S.). Mailand 1941, Vita e Pensiero. L 60.—. — Die Sammlung vereinigt Arbeiten des Direktors des Laboratoriums A. Gemelli und seiner Mitarbeiter im akademischen Jahr 1940/41. Die Arbeiten sind: G. Zunini, Die Psychologie und der Mensch: Kritik einer Reihe neuer psychologischer Systeme. So die Psychophysik, die Schule der Selbstbeobachtung, der Behaviorismus, die Gestalttheorie, die Typenlehre. — G. Castiglioni, Untersuchungen über das religiöse Gefühl von Jugendlichen, ist eine Originaluntersuchung. 121 Studenten von 17—19 Jahren werden philosophische Texte dargeboten, die sie zu beurteilen hatten, scheinbar als eine philosophische Klassenarbeit. Der Verfasser wollte sehen, ob naheliegende Gedanken an Gott dabei erwähnt würden, wovon die Geprüften nichts wußten. Deshalb fehlen die Bezugnahmen auf Gott häufig. Vermutlich hat die falsche Einstellung auf eine philosophische Prüfung andere Gedanken nicht aufkommen lassen. — A. Gemelli-M. Ponso behandeln das motorische Element im psychischen Leben. — G. Zunini zeigt, daß Fische ohne Großhirn ihre Bewegungen passend ändern können, daß also da die Leistung des Neuernens auf andere Teile des Gehirns zu beziehen ist. Ähnliches hatte

schon Lashley gefunden.. — Außerdem enthält der inhaltreiche Band noch die folgenden Arbeiten: A. Gemelli, »Die Orientierung in der nächsten Umgebung im Flugzeug«, G. Pizzutti-F. Tinivella »Die Wahrnehmung der Entfernung«, C. Trabattoni »Neue Beiträge zur Electrocephalographie«, A. Gemelli »Über den Begriff der Schuld zur Beurteilung des Angeklagten«. — Der vorliegende Band ist für Italiener geschrieben, denen manche Neuerscheinungen anderer Länder so zugänglich gemacht werden. Er zeigt, daß die Schule Gemellis alles verfolgt und überall mitarbeitet. Fröbes.

Heuer, W., Begierdewollen und Erkenntniswollen. 8° (211 S.) Heidelberg 1941, Winter. M 6.—. — Die Arbeit behandelt in pädagogischer Einstellung den Gegensatz des niederen Willens, der sich schon im Tier findet, gegenüber dem höheren Erkenntniswollen, der den Menschen sozial und ethisch auszeichnet. Zum ersteren gehört der Ärger, wenn eine drängende Erwartung nicht erfüllt wird, Zorn, Haß. Die menschliche Sprache beruht auf der engen Verbindung von Vorstellungen und Worten (Lautkomplexen). Der Hund beachtet bei der gehörten Sprache die Aktivität, die Lautstärke und Schnelligkeit, also die Willenstendenzen oder Gefühle, nicht die Vorstellungen, wie zur Befriedigung von Hunger, Bequemlichkeit, Herrschbegier. Von den höheren Erkenntnishandlungen weiß die heutige Wissenschaft noch wenig (danach scheint die Denkpsychologie dem Verf. unbekannt geblieben zu sein). Allgemein drängt Lust oder Unlust auf ein passendes Begehren, eine Handlung, auf Zwangshandlungen. Vorstellungen müssen bewußt sein, um das Handeln zu bestimmen; Willenstendenzen, Gefühle brauchen das nicht zu sein. Erkenntniswollen hat man bei den Aufgaben, die das Leben stellt; so wenn ein Beruf es möglich macht, die Existenzmittel zu sichern. Beim Schüler werden die Aufgaben von außen gestellt, in anderen Fällen durch die Sitte; oder man stellt sie sich selbst, z. B. den täglichen Spaziergang zur Erhaltung der Gesundheit, also auf Grund des Selbsterhaltungstriebes. Das höhere Wollen entspricht den wirklichen Bedürfnissen, ist sachlich gerichtet. Es ist die Tugend und beruht auf einem Wissen, das mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Bei der Entscheidung nach den bloßen Gefühlen sagt man: ich möchte das tun; beim Erkenntniswollen vielmehr: ich muß das tun. Ein wichtiges Mittel, das Begierdewollen zu bekämpfen, ist die Demut. Wie jede geistige Haltung läßt sie Dispositionen im Muskelsystem zurück, in der Körperhaltung. Diese Einstellung genauer zu beschreiben, d. h. welche Muskeln dabei tätig sind, ist uns nicht möglich. Durch die Demut ist uns Gehorsam möglich, das sich einordnen, sich zusammennehmen, wozu das Kind erzogen werden muß, wie zur Achtung, zur Liebe des Vorgesetzten. — Wie man sieht, ist die Lehre nicht eine psychologische Unterscheidung des Begehrens, das aus Sinnesvorstellungen und sinnlichem Fühlen folgt, und desjenigen, das auf Verstandestätigkeit beruht; auch beim Laster ist ja Intelligenz notwendig. Das höhere Wollen heißt dem Verf. offenbar das Wollen, das der Moral entspricht, der allgemeinen Überzeugung. Von Gott und Unsterblichkeit wird abstrahiert. Es fehlt also der rein praktischen Belehrung (der pädagogischen Einstellung) das philosophische Fundament. Fröbes.

v. Allesch, G. J., Die Wahrnehmung des Raumes als psychologischer Vorgang (Die Gestalt 3). gr. 8° (66 S.) Leipzig 1941, Akad. Verlagsges. M 6.—. — Das Heft enthält außer der Arbeit A.s (1—44) noch: M. Steck, Wissenschaftliche Grundlagenforschung und die Gestaltkrise der exakten Wissenschaften. — Die ausgezeichnete Abhandlung A.s. behandelt die Raumwahrnehmung des Auges und ihre Erklärung. Für die Tiefenwerte herrschte lange die Querdisparation, seit Joh. Müller und Hering. Doch fanden sich damit unlösliche Widersprüche in der

Größenkonstanz, der Formkonstanz, der Kovariation von Jaensch, dem Phänomen von Panum und von Aubert-Förster. Auch sind außer dem optischen Sinn noch andere Sinne beim Eindruck beteiligt, der statische, der kinästhetische und der Tastsinn, die aber auch selbst wieder von dem optischen beeinflusst sind. Aber auch bei den niedersten Organismen hat man Benutzung des Raumes. So wischt der geköpft Frosch einen Salzsäuretropfen auf der Haut durch verschiedenartige passende Bewegungen ab. Dafür muß das Körperschema mit seinen Raumwerten als das Wirksame angenommen werden, als der Urraum. Es ist ungenügend, erst aus der Zusammenwirkung oder bewußten Verknüpfung auf dem Wege der Assoziation der einzelnen raumwirkenden Sinne den allgemeinen Raum abzuleiten. — In ähnlicher Weise ist auch das Bewegungssehen nicht aus Assoziation zu erklären, wodurch die Gegenstände erst gebildet werden müssen; viele Wesen verstehen es gleich von Anfang an, mit den Gegenständen richtig umzugehen. — Die Rolle der Querdissipation ist nicht vereinbar mit manchen Täuschungen, schon mit dem Bild des Verant. Die Theorie von Jaensch durch bloße Wirkung der Aufmerksamkeit hat mit der Raumhaftigkeit keinen rechten Zusammenhang. — Der Verf. selbst nimmt als Ursprüngliches die Fähigkeit an, ausgedehnte Gegenstände zu sehen und für das Handeln als Steuerungsimpulse zu benutzen. Daraus entwickelt sich mit Hilfe der Fixation die Raumeinstellung. — Soweit ich sehe, ist diese Erklärung nicht unvereinbar mit der gewöhnlich gegebenen, daß das Nebeneinander der farbigen Punkte im Netzhautbild seinen Ursprung habe, die Tiefe dagegen vom Menschen langsamer erlernt werden muß, durch Versuch und Bestätigung. In beiden Fällen ist eine Modifikation der Gestaltung durch Erfahrung möglich, die in den Assoziationserklärungen eigentlich gemeint ist. Beim Tier ist diese Assoziation zum Teil angeboren, eben der Instinkt.

Fröbes.

Keller, H., Zur Psychologie des volkstümlichen Zahlenbildes. Mit 27 ganzseitigen Tafeln und 13 Zahlenbildbeispielen in einer Beilage (ZAngewPsych, Beih. 90). gr. 8° (XII u. 217 S.), Leipzig 1941, Barth. M 18.— Das Thema gehört teilweise in die Statistik als Lehre von der graphischen Darstellung, teilweise in die Psychologie der Reklame. Der 1. Teil (70 S.) behandelt die bildhafte Darstellung von Zahlen im allgemeinen, der 2. größere Teil ist die Darstellung von Größenvergleichen speziell durch geometrische Schemata. K. hat dafür alle bekanntgewordenen Darstellungsmöglichkeiten auf ihren Wert untersucht, etwa 10 000 ältere und neuere Zahlenbilder. Der 1. Teil betrifft die Theorie, den gegenwärtigen Stand der Zahlenbildforschung. Die Teilfragen sind der Begriff des Zahlenbildes, seine Bedeutung als Lehrmittel, sein Wirkungswert, die Darstellungsformen, die psychologischen Gegebenheiten für den gemeinen Mann des Volkes, auf den die Propaganda oder Reklame ja wirken will. Für die Zahlenbilddarstellung kommt in Betracht der Darstellungswert, nämlich seine Richtigkeit und Einheitlichkeit; der Auffassungswert, d. h. die Sinnfälligkeit, die Auffälligkeit, die Wohlgefälligkeit; endlich das Urteil darüber und die Wirkung. Manche der vorgebrachten Teilungen sind etwas dunkel: beispielsweise die vier Arten der Vergleichen, der Vergleichskern, die sieben Arten der Darstellungsmöglichkeiten. — Im 2. Hauptteil werden der Reihe nach behandelt: der Darstellungsgrad; die Darstellungsformen für Summenreihen und Binnenreihen; die besonderen Darstellungsverfahren, wie die Erleichterung des Größenvergleichs, die Unterteilung und Abrundung, die Raumersparnis, die tiefenräumliche Darstellung, die Darstellung räumlicher Dichte; es folgt die Anordnung der Vergleichsglieder zueinander: die Lage, Ordnung, Anzahl, der Abstand der Vergleichsglieder; die Anordnung

der Vergleichsachse nach Lage und Stellung. Die Titel werden übrigens immer durch viele Beispiele in der Tafelbeilage veranschaulicht. So wird der Ausdehnungsgrad durch das Ausdehnungsverhältnis 1 : 2 bei Würfeln, Rechtecken, Linien dargestellt. Immer werden die von gewöhnlichen Menschen dabei abgegebenen Größenverhältnisse an vielen Beispielen vorgeführt, aus der Literatur, und aus eigenen Untersuchungen des Verf. So zeigen bei einem Objekt die allermeisten von mehreren hundert Urteilen in ziemlich stetiger Verteilung Fehlergrößen zwischen 4% und 91%; dabei betrug der durchschnittliche Fehler rund 35% Über- oder Unterschätzung, gleichgültig, ob es sich um Körper, Flächen oder Linien handelte. — Für die Zwecke der allgemeinen Psychologie kommt das Werk weniger in Betracht, da es eine ganz spezielle Frage der graphischen Statistik klären will, nämlich die für den gewöhnlichen Menschen zweckmäßigste Art, qualitative Verhältnisse durch eine Abbildung darzustellen. Fröbes.

Matura, O., Der Aufbau der Traumwelt. Neue grundlegende Forschungsergebnisse. gr. 8° (VIII u. 103 S.) Wien 1940, Selbstverlag des Verf. M 250. — Verf., ein Mittelschullehrer, glaubt, sein Werk sei das erste, das die Freudsche Psychoanalyse ersetze. (In Wirklichkeit versucht er keine Widerlegung, die schon vielfach gegeben wurde.) Besonderen Wert legt er auf seine Beschreibung der Träume von Blinden. Interessant sind sicher manche Beispiele auch eigener Träume, die überragend schön waren, bei hellem Bewußtsein, mit klaren Dingformen und großem Farbenreichtum. Darin sieht er den Beweis, daß die Traumwelt in Ausnahmefällen noch vollkommener war, als die Welt der Wahrnehmung. Er hält es für einen Irrtum, daß man an einer objektiv selbständigen Außenwelt festhält, welche unsere Sinne genau wiedergeben: die Traumwelt ist eine Scheinwelt, das Bewußtsein eine Schöpfung der Materie. Danach bleibt die Traumwelt eine subjektive Fiktion, keine Abbildung der realen Außenwelt. Nur sind die Elemente der Traumwelt aus den Wahrnehmungen entstanden, deren Teilursache die wirkliche Außenwelt ist, die ja auf die Sinnesorgane wirkt, worauf die Seele die bewußten Bilder produziert. In der Phantasietätigkeit aber und im Traume wird aus diesen Elementen ein Neues gebildet, das nicht so draußen zu existieren braucht. Über das Traumich führt M. aus: Am Tag ist das Ich mit dem Leiblichen verbunden, die Haut ist seine Scheidewand. Das Denken ist regellos und frei von der Bindung an das Ich. — Hier wird offenbar Ich genannt, was der eigene Körper ist: Beim Denken bin ich mir sehr wohl bewußt, daß ich denke. — Im Traum glaubt man, heißt es weiter, an die Realität der erscheinenden Personen, an die Außenwelt. Bezeichnend ist das Spiel von Rede und Gegenrede, daß man einem anderen zuzuhören glaubt. Das logische Denken ist im Traum minderwertig, es fehlt aber nicht ganz. Besonders ist es zu bemerken beim Traum des Blinden; er ist eben darauf angewiesen, alle Eindrücke genau zu prüfen. So ist die Tiefenempfindung beim Traum des Sehenden schwach ausgebildet, besser beim Blinden. Der fehlende Gesichtssinn ist beim Blinden besonders durch den Gehörsinn ersetzt, verbunden durch Tastwahrnehmungen. — Über die philosophischen Grundfragen ist sich Verf. nicht klar. Sicher ist ihm, daß der Traum nicht ein bloßes Produkt der Gehirnnerven ist. Er möchte sagen, das Bewußtsein schafft die Tagwelt, wie es die Traumwelt schafft. Andererseits erkennt er doch die Unabhängigkeit der Außenwelt von unserem Bewußtsein an. Da noch kein philosophisches System die entgegengesetzten Theorien vereinigt (?), muß die Frage offen bleiben. — Eine gute Erkenntniskritik (etwa Geysers, Becher, Ed. v. Hartmann) würden zeigen, daß zwischen Idealismus und Materialismus Mitteldinge bestehen. In der Darstellung der Tatsachen des Traumlebens wird aus den reichen

Traumberichten manches Interessante geboten, aber die Hauptfragen der Traumtheorie werden nicht vorgenommen. Fröbes.

## 5. Ethik, Rechtsphilosophie und Staatslehre.

Schmidt, H., *Ethos. Beiträge zum antiken Wertempfinden*. gr. 8<sup>o</sup> (VII u. 170 S.) Borna 1941, Noske. M 4.80. — In vorsichtiger, behutsamer Weise behandelt die Schrift verschiedene Fragen aus dem weiten Bereich der antiken Ethik, deren Erörterung und Beleuchtung nicht unwesentlich ist für die Erfassung der Eigenart des griechischen und römischen Wesens und Wertempfindens. Der 1. Beitrag zeigt, wie die drei sprachlich und ideell einander so nahestehenden Worte: das griechische *Ethos*, die römische *Mos* und die deutsche *Sitte*, dennoch unübersetzbar und unvertauschbar sind, Urworte, die ihrem höchsten Sinngehalt nach formale Träger und Kündler der geheimsten Innenwerte ihrer Völker sind. — Auf einen inneren Wesenszug der sinnvoll-teleologisch-dynamisch ausgerichteten Natur des Menschen führt der 2. Beitrag: »Über die Auffassung des Berufs als Berufung in der Antike«. Mit starkem Wertbewußtsein ist die Bewegkraft zu schöpferischer Leistung verbunden, die sich bald in der Gesinnung zeigt, bald in tatkräftigem Wirken oder künstlerischem Gestaltungsvermögen, und deren Geltungsanspruch immer über den eigentümlichen Ichkreis hinausgreift. Die Erklärung für diese Auswirkung der Berufung sieht die Verf. mit Platon in Gott, der wollte, daß nichts schlecht sei, sondern alles gut wie er selbst. — Eine innere, mit der menschlichen Natur eng verknüpfte Eigentümlichkeit stellt der 3. Beitrag heraus: »*Mos maiorum*, Ahnensitte als Grundlage der antiken Erziehung«. Das Klassische erwächst nur aus dem harmonisch abgewogenen Zusammenspiel der konservativen und dynamischen Elemente, aus dem romantisch beharrenden Haften am Alten und dem schöpferischen Strebevermögen zu Neuem. — Sehr schön wird im 4. Beitrag das Wesen der antiken *Humanitas* gezeichnet. *Humanitas* ist immer eine ethische Aufgabe, ein innerer Kampf um vollkommene Entfaltung der eigentümlichen Wesensart und Werthaftigkeit, gemessen nicht am Menschlich-Allzumenschlichen, sondern am Göttlichen. Der Lebenskreislauf ist ausgespannt zwischen den beiden Polen: »woher wir kommen und wohin wir zurückkehren«. *Humanitas* ist die im national-universalen Menschsein gipfelnde und nur in ständig strebendem Bemühen erringbare sittliche Lebensreife und Werttotalität eines einzelnen oder eines Volkes. — »*Censura*. Eine staatsethische Studie«, der 5. Beitrag, zeigt, wie der Censor die staatsrechtliche Personifikation des sittlichen Volksurteils war, den bei seinem Sittenregiment nicht die Rücksicht auf das Individuum leitete, sondern die Sittlichkeit nur im Hinblick auf die Erhaltung und Steigerung der Nationalkraft. — Die 6. Studie behandelt die wechselseitige Bindung von Politik und Ethik im Altertum, die anders ist in Hellas als in Rom. Dort zielt das politische Ethos mehr auf die ideellen Werte einer Hochkultur hin, hier auf die beispiellose Realität des besten Staates. — Die den Griechen und Römern besondere Stellung zum Gelehrtentum stellt der letzte Beitrag heraus: »*Philosophia facta est, quae philologia fuit*«. Die *utilitas publica* bestimmt die römische Staatsgesinnung; die hohe Auffassung vom Wert der Wissenschaft als Gottesdienst entstammt dem griechischen Genius. Echtes und gereiftes Philologentum wurzelt nach antiker wie moderner Auffassung im wertphilosophischen Urgrund des Ethischen. — In diesem Buch ist an Hand der antik-klassischen Literatur lichtvoll und schön die dem Menschen durch seine Natur gestellte Aufgabe gezeichnet: die von den Vorfahren ererbten Werte ehrfurchtswoll zu erhalten und zugleich schöpferisch nach neuen Zielen zu streben im

Dienste der Gemeinschaft und zuhöchst im Dienste Gottes. So hat das Buch nicht bloß historischen, sondern auch hohen philosophischen Wert.

N i n k .

G u n d l a c h , G., Klugheit als Prinzip des Handelns: Greg 23 (1942) 238—254.— Mit Berücksichtigung eines Aufsatzes von H. M. Hering O. P. im Ang 18 (1941) 311—335 untersucht G. die Frage, ob die Klugheit als Prinzip des konkreten sittlichen Handelns mit Ausschaltung von abstrakten Prinzipien des Probabilismus gelten kann. Für die Vertreter der reflexen Moralprinzipien ist der Probabilismus kein mechanisch anzuwendender »Schlüssel« zur absolut wahren und werthafter Sittlichkeit des konkreten Tuns für sich allein, sondern nur in lebendiger Verbindung mit der wahren Zielrichtung öffnet er den Weg zum richtigen Tun. Die Klugheit kann ferner nicht neben und noch viel weniger ohne Prinzipien den Weg weisen. Denn sie ist angewiesen auf die Betrachtung des Objektes und damit auch auf Prinzipien. Drei Hauptbedenken werden nun gegen die Prinzipien geltend gemacht: 1. Das Bestehen einer objektiven Norm kann zweifelhaft sein. — Aber gerade in diesem Fall setzen ja die »Moralsysteme« mit ihren reflexen Prinzipien ein, und gerade die Klugheit verlangt hier den Dienst eines solchen Prinzips. 2. Die abgeleiteten Prinzipien haben nach dem hl. Thomas, der Aristoteles folgt, ihre Geltung nur »in pluribus«. Es gibt also keine absolute Wahrheit. — Hier ist zu beachten, daß es sich um verschiedene Normen mit einer Über- und Unterordnung handelt, also um eine Rangordnung. Die niedere Norm hat der höheren zu weichen. Damit wird ihre Wahrheit aber nicht geleugnet. 3. Die Normen sind immer allgemein, das konkrete Handeln aber ist individuell. — Gewiß können darum allgemeine Prinzipien allein für die konkrete Entscheidung nicht ausreichen; aber darum ist all das, was auf die »Entscheidung« hinführt, doch nicht entbehrlich, und dazu gehört auch »die wenigstens einschlußweise Anwendung reflexer Prinzipien« (287). Freilich schließt das nicht aus, daß die richtige Zielrichtung erst »durch die Erkenntnisfunktion der Klugheit die dem konkreten Einzelfall angemessene Bestimmtheit erhält« (241). Schließlich weist G. darauf hin, daß bei der Ablehnung der Prinzipien die Gefahr besteht, in Abhängigkeit von gewissen geistigen Modeströmungen zu kommen: Anti-Intellektualismus, Supernaturalismus, konkret-lebendiger Katholizismus kommen in die Nähe von Lebensphilosophie und Existenzialphilosophie, die alle Wahrheit- und Wertgeltung menschlichen und damit aufheben.

S c h u s t e r .

v. Wiese, L. Das Problem einer Ethik auf soziologischer Grundlage: ArchSozPh 35 (1942) 34—54. — Nach der Scheidung zwischen strenger Wissenschaft des Seins mit Beschreibung und Erklärung und der Erforschung des Sollens, die nur aus Überzeugungen schöpft, Wertungen und Forderungen enthält, fragt der Verf. nach den Beziehungen zwischen Soziologie und Ethik, ob insbesondere die Gesellschaftslehre als empirische Wissenschaft eigentliche Grundlage der Ethik sein kann. Für den ehemaligen Kölner Soziologen ist es einleuchtend, daß man nur von den empirisch feststellbaren sozialen Prozessen ausgehen darf, nicht aber von den nicht empirisch wahrnehmbaren sozialen Gebilden oder Ideen über »Mehrschafts«-zusammenhänge der Menschen. Die Ethik handelt nun von Gut und Böse, wird eine Pflichtenlehre und geht von einem Ideal aus. Die Ethiker werden nicht müde, die Schönheit ihres Ideals darzulegen, knüpfen an die Verwirklichung herrliche Verheißungen, an seine Nichterfüllung gräßliche Flüche. Es muß aber die Ethik ihr Fundament in einer verantwortungsbewußten Soziologie finden. Dies wird vor allem am Beispiel der Familienethik erläutert. — Zur vorgeschlagenen Lösung wäre zu bemerken, daß eine fruchtbare Soziologie ohne Rücksicht auf die

Ziele und Werte des menschlichen Zusammenlebens kaum möglich ist und daß die Ethik nicht notwendig einen weltfremden Idealismus verkündigen muß.

Schuster.

Hubatka, Cl., Die materialistische Geschichtsauffassung. Ihr Recht und Unrecht im Licht der Scholastik. gr. 8° (111 S.) Rorschach 1941, Cavelti-Hubatka. Dissertation. — Nach einem mehr vorbereitenden systematischen Überblick über die gedanklichen Voraussetzungen und das Geschichtsbild des Materialismus studiert H. das Verhältnis der materiellen Faktoren im geschichtlichen Geschehen. Unter Ablehnung der beiden extremen Ansichten, wonach die materialistische Geschichtsauffassung entweder nur als heuristisches Prinzip gelten könnte oder die wirtschaftlichen Verhältnisse das eigentlich Ausschlaggebende seien, wird die These begründet, daß die materiellen Faktoren wirkliche, wenn auch untergeordnete Mitursache des kulturellen Geschehens sind. Den Beweis leitet H. vor allem von der Materie als Individuationsprinzip im Sinne des hl. Thomas her, was sich auswirkt in der substanziellen Verschiedenheit der Seelen, in unserer Geisteserkenntnis und im Sein und Verhalten des ganzen Menschen. — Wir sehen hier die Fruchtbarkeit einer thomistischen Lehre — über die man ja verschiedener Meinung sein kann — auch für ganz aktuelle Probleme und zugleich den eminent praktischen Blick des Aquinaten, wie er sich in dem reichlich verwerteten »De regimine principum« verrät. Die sozialen Rundschreiben der letzten Päpste, auf die der Verf. am Schluß noch etwas eingeht, bekommen durch die tiefeschürfenden Untersuchungen desselben ihren metaphysischen Unterbau. — So bildet das Buch, das mit einer erfreulichen Klarheit und Übersichtlichkeit geschrieben ist, einen wertvollen Beitrag zu einem vertieften Studium der sozialen Frage. Rast.

Bruccleri, A., S. J., La giustizia sociale. — Il lavoro (Le dottrine sociali I<sup>2</sup> u. VI). gr. 8° (48 u. 52 S.) Rom 1941, La Civiltà Cattolica. je L 4.—. — 1. Die soziale Gerechtigkeit wird von manchen in Anlehnung an den Sprachgebrauch in der »sozialen« Frage auf die Pflicht bezogen, die Schäden der wirtschaftlichen Gesellschaft zu heben. Dieser und anderen Auffassungen der sozialen Gerechtigkeit gegenüber weist B. unter Hinweis auf die Äußerungen der Päpste nach, daß alle Aufgaben der sozialen Gerechtigkeit in der legalen Gerechtigkeit aufgehen, die freilich auch das Naturgesetz berücksichtigen muß. Demnach stellt die soziale Gerechtigkeit nicht eine eigene, neue Gerechtigkeitsart dar. Übrigens brauchte man auch die S. 12 angeführten Texte aus Rerum novarum nicht mit B. auf die Tauschgerechtigkeit zu deuten, ebensowenig den S. 29 besprochenen Text aus Quadragésimo anno, bei dem Schuster die Tauschgerechtigkeit sogar ausgeschlossen sehen will (vgl. Schol 11 [1936] 231, 233). B. betont mit Recht (24), daß die legale Gerechtigkeit nach dem hl. Thomas Gerechtigkeit im eigentlichen, nicht nur übertragenen Sinne sei. Freilich hebt trotzdem der hl. Thomas innerhalb dieser eigentlichen Gerechtigkeit die iustitia particularis wieder als eigentlichste Gerechtigkeit hervor, wie er auch nur sie Kardinaltugend nennt (vgl. Schol 12 [1937] 210, 225). Dieser gegenüber ist also die legale Gerechtigkeit nur analog. — 2. Die scholastische Arbeitsphilosophie stellt die richtige Mitte dar zwischen Mystik der Arbeit und der Verachtung der Arbeit als einer Sklavensache. Leo XIII. folgend, betont B., daß die Arbeit von der Persönlichkeitswürde getragen ist, worin ihr Adel liegt, daß sie aber gleichzeitig unter dem oft harten Gesetz der Notwendigkeit steht. Sie muß dem einzelnen seinen Lebensbedarf bieten und zugleich der Gemeinschaft dienen. Diese Würde und Notwendigkeit der Arbeit fordern die Hebung, besser noch die Aufhebung des Proletariats durch seine Einordnung in die staatsbürgerliche Gesellschaft. Gemmel.

Oestereich, H., Die politische Mission der Staatsphilosophie: ArchRSozPh 35 (1942) 55—94. — Die Staatsphilosophie des 19. Jahrh. war ganz abhängig von der Rechtsphilosophie oder wurde ersetzt durch eine sogenannte allgemeine Staatslehre, die fast ganz auf juristische Begriffe zugespißt war. Auch die »Politik« in neuer Form etwa von Treitschke, Holtzendorf u. a. war zu sehr generalisierend und übersah das Metaphysische und eigentlich Politische. Die gesamtpolitische Substanz eines Staates liegt aber nicht im Recht (als positiver Rechtsordnung), sondern in Volk und Rasse im Rahmen des geschichtlichen Existenzkampfes der einzelnen blut- und raumbundenen Völker. Idee und Wesensgesetz der Staatsphilosophie soll aus dem erkannt werden, was sie in früheren Jahrhunderten war. Die Staatsphilosophie ist nicht eine Domäne von in sich selbst ruhenden theoretischen Problemen, die um des reinen Wissens willen erörtert werden. Wie die Geschichte ein in sich gewachsenes Ganzes ist und als ein Lebensgebiet die Staatsphilosophie unter sich begreift, so muß auch die Idee der letzteren aus der ganzheitlichen historischen Sicht erfaßt werden. Politik ist die agonal existenzielle Wesensart des rassisch gebundenen Lebens in der Geschichte. Darum kommt einem Dante, Grotius oder Milton staatsphilosophisch eine größere Bedeutung zu als einem Platon oder Hegel, weil sie als Gliedteile der politischen Geschichte mehr politische Dynamik enthalten als die Staatslehren der Denker um 1800 herum. Die Persönlichkeit der Staatsphilosophen und seine Stellung in der Geschichte wird vor allem unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung für Kultur und Volk betrachtet. Interessante und originelle historische Belege aus Altertum, Mittelalter und neuerer Zeit sollen diese Verantwortung illustrieren. Der Niedergang der Staatsphilosophie hängt vor allem mit dem Vergessen einer eminent politischen Mission dieser Wissenschaft zusammen. Schuster.

Spranger, E., Die Stimmen der Völker. Volkstum, Rechtsidee und Lebensordnung: Forschungen und Fortschritte 17(1941) 260 f. — Der Natur dieser Forschungsnachrichten entsprechend behandelt S. mehr andeutend als ausführend zwei Grundideen, die das deutsche Denken »in eigenem schwerem Ringen um das nationale Selbstverständnis« herausgearbeitet habe: die Idee des gewachsenen Volkstums und die Idee der gegliederten Rechtsordnung. Er schreibt ihnen mit Recht größte Fruchtbarkeit zu. Die Idee des Volkes (Herder, Hegel) steht im Gegensatz zu dem in der französischen Revolution entstandenen Begriff der Gesellschaft als eines mechanischen Kräftespiels von Interessen. Das Recht ist nicht bloß technische Lebensordnung unter Gleichen, die im Vertrag eine Übereinkunft treffen. Das ist bloß abstraktes Recht, wie Hegel es nennt; das eigentliche Recht beruht nach ihm auf den gegliederten Lebensverhältnissen und sichert eine Ordnung, in der jeder nach seiner Eigenbedeutung zur Geltung kommt. Daraus folgert S.: Recht ist keine beliebige Setzung, »sondern die rechtliche Normierung (Regelung) liegt in den gegebenen, gegliederten Lebensverhältnissen schon drin«. Und der Starke ist nicht Herr über das Recht, sondern er hat es zu schützen. Das gilt auch für das Leben der Völker, wo die großen und die kleinen eine Lebensordnung bilden, deren in der Tiefe vorgeformtes Recht — in schweren Kämpfen — zum »geordneten« Recht erhoben werden muß. — Es ist eine Freude zu lesen, mit welcher Klarheit hier das vertretene wird, was die metaphysische Idee des Naturrechts enthält.

Hartmann.