

komplementäre Art. Wieviel sich über diese Dinge aus den Ergebnissen der Physik noch weiter erschließen läßt, ist eine Frage, die noch der Beantwortung harret.

Mit diesen Andeutungen ist auch bereits zum voraus gesagt, was zu dem 2. Teile (76—83) zu sagen wäre, der »philosophische Vorfragen« behandelt und die verschiedenen Arten von Realismus einer Kritik unterzieht. Der 3. Teil (83—98) versucht eine neue Deutung des Kantschen Apriori und sucht damit einen Ansatzpunkt zu gewinnen für die philosophische Durchdringung der Quantenmechanik. Die jeder Erfahrung vorausliegenden Bedingungen möglicher Erfahrung findet W. schließlich in dem jeweiligen Bewußtseinszustande der Erfahrung treibenden Menschheit. Dieser Bewußtseinszustand ist in fortschreitender Entwicklung, bei der der jeweils vorausgehende vom folgenden in einer höheren Einheit aufgenommen wird. Diese Deutung ist offensichtlich beeinflusst von dem Wissen um den in stetigem Fortschritt befindlichen Erkenntnisprozeß, den die Entwicklung der physikalischen Wissenschaft offenbart. Die philosophische Entwicklung zeigt nicht die gleichen Züge. Philosophischer Fortschritt bedeutet mehr eine Vertiefung, während der Fortschritt in der Physik in die Breite geht durch umfassendere Erkenntnisse, die die früheren modifizieren. Es bleibt dann noch die Frage, wieweit es philosophischem Denken möglich ist, sich über die Bedingungen physikalischer Erfahrung zu erheben und aus den Daten der Erfahrung den objektiven Wirklichkeitsgehalt herauszulösen.

Trotz einer gewissen Ausführlichkeit unserer Bemerkungen war es doch nicht möglich, den ganzen Inhalt des gedankenreichen Aufsatzes zu erschöpfen. Es lag in der Natur der Sache, vor allem der vom Verf. ausgesprochenen Bitte um Kritik zu entsprechen. Durch die Arbeit verstreut findet sich noch eine Fülle anregender Gedanken und Ansätze, und es wäre zu wünschen, daß sie befruchtend wirken auf die so dringliche naturphilosophische Besinnung, zu der die moderne Physik durch ihre ganz neuartigen Ergebnisse auffordert, und daß so auch der Bitte um Zusammenarbeit Erfüllung werde. N. Junk.

## Aufsätze und Bücher.

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

Croce, B., *Autour du Concept philosophique d'Histoire de la Philosophie*: RevMétMor 47 (1940) 364—375. — Was ist Sinn und Ziel der Philosophiegeschichte? Diese Frage ist angesichts des umstrittenen Sinnes und Gegenstandes der Philosophie, ihres wechselvollen Schicksals in der Geschichte und ihrer Zerrissenheit in der Gegenwart schon oft gestellt. Cr. erklärt gegenüber der Meinung, die die Ausschaltung jedes persönlichen Urteils in der Philosophiegeschichte verlangt, diese Auffassung führe zu dem Schluß, daß die einzige und rechtmäßige Geschichte der Philosophie in Textausgaben und Auszügen bestehe, die von geschickten Philologen hergestellt würden. Nach Cr.s Urteil führte die vielbewunderte historische Fruchtbarkeit der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. zu Gleichgültigkeit und Kälte gegenüber der Philosophie, die ein Schauplatz fleißig sammelnder Erudition und geistreicher philosophischer Übungen geworden war. Wir brauchen heute eine Historiographie, die weniger extensiv und mehr intensiv arbeitet, die integrierender und integrierter Teil einer lebendigen und ursprünglichen Philosophie sei. Die wahre Objektivität des Philosophiegeschichtlers bestehe gerade darin,

daß er ursprünglicher Philosoph sei. — Gewiß ist Philosophie bei Cr. im Sinne seines bekannten neuhegelianischen Idealismus verstanden: die Welt ist Geist und der Prozeß dieses Geistes die ganze Geschichte; vgl. B. Croce, *Le concept de philosophie comme historicisme absolu*: *RevMétMor* 47 (1940) 17—36; aber recht hat Cr. darin, daß Geschichte der Philosophie sich nur aus innerer Erkenntnis der Philosophie selber schreiben läßt und darum immer einen philosophischen Standpunkt spiegelt.

Nink.

Hartmann, N., *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles* (Abhdlg. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1941, Phil. hist. Kl. 8). Lex. 8<sup>o</sup> (38 S.) Berlin 1941, de Gruyter. M 2.50. — H. vergleicht die Eidos-Lehre bei Platon und Aristoteles im Hinblick auf die Frage, in welcher Lehre von beiden das Eidos klarer als Seinsprinzip erscheine und daher mehr zur Lösung des Kategorienproblems beitrage. Bei Aristoteles legt er vor allem die Stellen aus dem 7. und 8. Buch der *Metaphysik* zugrunde, in denen das Eidos nicht als Teilsubstanz, die mit der Materie zusammen das konkrete Ganze (*σύνολον*) ausmacht, darum also nicht als physisches Seinsprinzip des konkreten Ganzen, sondern als das ganze artliche Wesen im Gegensatz nur zum Einzelnding erscheint. (Über den Doppelsinn im aristotelischen Eidos-Begriff vgl. die Untersuchungen von Fr. Šanc, über die J. B. Schuster in *Schol* 10 [1935] 31—54 berichtet hat.) Das so verstandene Eidos ist nicht mehr inneres Seinsprinzip der Substanz, sondern nur noch Prinzip des arteigenen Wirkens, der »Bewegung«. Gegenüber der untersten Art, dem *ἄτομον εἶδος*, tritt bei Aristoteles das Gattungsmäßige ganz zurück; es ist unselbständiges, als solches nur gedanklich bestehendes Moment, nicht Seinsprinzip. So scheint sich aber der Einwand, den Aristoteles gegen die platonischen Ideenlehre erhebt, gegen ihn selbst zu kehren, der Einwand nämlich, daß durch die Unterscheidung von Eidos und konkretem Ding eine »Homonymie«, »Gleichnamigkeit«, d. h. eine nichts erklärende Verdoppelung der Wirklichkeit eingeführt werde. Aristoteles richtet diesen Einwand vorzüglich gegen die Chorismos-Lehre der Platoniker; H. meint, diese Polemik treffe mehr die Schulhäupter der Akademie als Platon selbst, bei dem der Chorismos nur bildlicher Ausdruck für die andere Seinsweise des Eidos als eines (immanenten) Seinsprinzips des konkreten Seienden sei. Der eigentliche Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles liege nicht so sehr in der Frage des Chorismos, d. h. der Transzendenz der Ideen, sondern in der Gewichtsverschiebung zugunsten der allgemeineren Ideen bei Platon. Während bei Aristoteles nur das *ἄτομον εἶδος* Prinzip sei, haben bei Platon die höheren Ideen gleiches Seinsgewicht, ja, sie gewinnen in den späteren Werken immer mehr den Vorrang als Seinsprinzipien. So bilden die Ideen einen abgestuften, reich gegliederten Kosmos, in dem die niederen Ideen an den höheren teilhaben, die höheren den niederen gegenüber Seinsprinzipien sind. Darin sieht H. den Vorzug der platonischen Eidos-Lehre. — Es drängt sich die Frage auf: Wenn, wie H. zugibt, die höheren Ideen nicht Substanzen im aristotelischen Sinn sind und andererseits nicht nur der Chorismos im gewöhnlich für platonisch gehaltenen Sinn, sondern jede Transzendenz der reinen Form gegenüber ihrer Verwirklichung in der Materie abgelehnt wird, in welchem Sinn hat dann das Allgemeine noch eine Priorität in der Seinsordnung selbst und nicht bloß im Denken?

de Vries'.

Müller, J., O.S.B., *Ist die Lehre von der Mehrheit der substanzialen Formen augustinisch?*: *DivThom(Fr)* 20 (1942) 237—252. — Der Verf. wendet sich gegen die von G. Théry vertretene Auffassung, die Lehre von der Mehrheit der Formen sei nur durch Avencebrol in die Scholastik eingebracht und werde darum zu Unrecht als

augustinisch bezeichnet. Wie seinerzeit schon Fr. Pelster in Schol 6 (1931) 446 f. betont hat, so hebt auch M. hervor, Théry vermische zwei ganz verschiedene Fragen, die nach Einheit oder Mehrheit der Seele und die nach Einheit oder Mehrheit der Wesensform. Er geht dann sämtliche Texte, in denen Thomas zu diesen Fragen Stellung nimmt, durch und zeigt zunächst, daß sich Thomas für seine Auffassung von der Einheit der Wesensform nie auf Augustin beruft, was schon auffallen muß. Als seine Hauptgegner in dieser Frage betrachtet Thomas immer wieder Platon und die Platoniker; dabei ist zu beachten, daß er sich des starken Einflusses Platons auf Augustin wohl bewußt ist; erst an zweiter Stelle erscheint Avencebrol als Gegner; dessen Lehre führt Thomas auf die platonische Auffassung zurück. Aussprüche Augustins und des zum großen Teil aus Augustinus-Texten zusammengetragenen Buches *De spiritu et anima* werden von Thomas als Einwände gegen die eigene Lehre angeführt; wenn nun Thomas diese Texte auch durch »stillschweigende Assimilation« in etwa in seinem Sinn umdeutet, so ist doch kaum anzunehmen, daß er sich seines Gegensatzes zu Augustin in der Lehre von der Einheit der Wesensform nicht bewußt war. Die von Augustin gegebenen Definitionen der Seele (*De quant. anim. c. 13*) und des Menschen (*De mor. Eccl. cath. 1,27*) — die letztere wird von Thomas (*S. c. gent. 2, 57*) als platonische Definition angeführt — schließen die Einheit der Wesensform eindeutig aus, ja sind kaum mit dem Gedanken der Information des Leibes durch die Seele vereinbar. — Die These von der Mehrheit der physischen Wesensformen im Lebewesen ist freilich u. E. auch recht wohl mit der aristotelischen Auffassung der Seele als der »Form des Leibes« vereinbar. de Vries.

\* \* \*

Faust, A., Wesenszüge deutscher Weltanschauung und Philosophie: ZDKulturph 8 (1942) 81—165. — Dieser Vortrag, der auf einer für Ausländer veranstalteten Tagung (»Deutsches Kulturschaffen«) in München am 16. Sept. 1941 gehalten wurde, geht nach einigen Vorbemerkungen, die Mißverständnisse bezüglich der politischen Bindung der Philosophie beheben sollen, von der Tatsache aus, daß es den großen deutschen Denkern stets eigen war, sich nicht bloß an den theoretischen Verstand zu wenden, sondern auf eine Entscheidung des ganzen Menschen zu dringen. Diese Eigenart, meint F., hängt damit zusammen, daß ihr Denken in einer Weltanschauung verwurzelt ist, die nicht verstandesmäßig beweisbar, sondern Sache eines irrationalen, dem deutschen Wesen entsprechenden »Glaubens« ist. Die damit gegebene Gefahr eines — ganz un-deutschen — Relativismus bannt F. dadurch, daß er seinen Satz nicht von einer inhaltlich bestimmten Weltanschauung, sondern nur von einer »weltanschaulichen Grundhaltung« verstanden wissen will. Um diese Grundhaltung aufzudecken, geht er zunächst von etwas scheinbar ganz Äußerlichem aus, von dem Stil, der den deutschen Denkern eigen ist. F. spricht zuerst ausführlich vom philosophischen Stil Kants, um dann in einem geschichtlichen Durchblick ähnliche Stileigentümlichkeiten bei Eckhart, Nikolaus von Cues, Luther, Paracelsus, J. Böhme, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Nietzsche aufzuweisen. Trotz allen Verschiedenheiten im einzelnen ist allen mehr oder weniger gemeinsam, daß sie dem Leser das Verständnis keineswegs durch eine glatte Form leicht machen, sondern im Gegenteil geradezu absichtlich den Zugang durch einen verwickelten, oft umständlichen Stil oder eigenwillige paradoxe Fassung der Gedanken zu erschweren scheinen. In Wirklichkeit steht das Bestreben dahinter, den Leser zu selbständigem Mitarbeiten zu veranlassen und ihm immer wieder den Zusammenhang des Ganzen, in dem das Einzelne

erst seine Klarheit gewinnt, nahezubringen. — Darauf wendet sich F. der Frage zu, welche weltanschauliche Grundhaltung hinter diesem Denkstil stehe. Er sieht sie vor allem in einer eigentümlich deutschen Haltung zum Problem des Bösen. Während die Philosophie des Westens zu einer Verharmlosung des Bösen, zu einem auf dem Vertrauen zur menschlichen Natur beruhenden optimistischen Fortschrittsglauben neige und die Philosophie des europäischen Ostens eine völlige Überwindung des Bösen in einem übernatürlich gewirkten »Reich Gottes auf Erden« erhoffe — der Bolschewismus ist eine säkularisierte Form dieser eschatologischen Heilshoffnung —, kennzeichnet sich das deutsche Denken durch die »heroische Anerkennung des Bösen«. Das Böse in all seinen Formen wird in seiner ganzen Härte als unausrottbar angesehen, aber als Ansporn zu tapferem Einsatz aller Kräfte positiv gewertet. Gerade das Vorhandensein von Widerständen, die zu überwinden sind, läßt das Leben erst eigentlich lebenswert erscheinen. Auch diesen Gedanken geht F. in einem geschichtlichen Durchblick bei den genannten Denkern nach. Als treffliches Symbol dieser Haltung erscheint ihm schließlich Dürers »Ritter, Tod und Teufel«, zu dem man freilich als notwendige Ergänzung den »Hieronymus im Gehäus« hinzunehmen müsse, der die stille Versonnenheit des deutschen Menschen, seine fast eigenbrötlerische Vertiefung in sich selbst und doch zugleich seine selbstvergessene Hingabe an die Sache wiedergibt, ohne daß die Unheimlichkeit des Daseins geschwunden ist. — In diesem Zusammenhang sei auch auf den von Th. Haering herausgegebenen Sammelband »Das Deutsche in der deutschen Philosophie« (Stuttgart 1941, Kohlhammer) wenigstens kurz hingewiesen. Der Band bezieht außer den meisten der genannten deutschen Denker — nur Luther fehlt — u. a. auch Albert den Deutschen, den »Doctor universalis«, mit ein (vgl. unten S. 126). H. betrachtet als den ersten Wesenszug deutschen Philosophierens die »durchgehend größere Universalität der deutschen Weltanschauung« (VI), die er in seinem Beitrag über Fichte, Schelling und Hegel genauer kennzeichnet als das »Streben nach lebendiger Vereinigung und Einheitsschau aller unverschleierte Unterschiede und Gegensätze der Welt«, als »heilige Unrast, die ... bei keinem einzelnen und vereinzelt Ding stehen bleiben und in ihm Genüge finden kann, sondern stets über dasselbe zu umfassenderen Zusammenhängen und Ganzheiten hinaus getrieben wird« (417 f.). In diesen größeren Zusammenhang muß man wohl auch das von Faust hervorgehobene Ernstnehmen des Bösen einordnen, das als solches doch eine — wenn auch sehr bedeutsame — Teilfrage betrifft. Neben dieser Universalität nennt H. als kennzeichnend für das deutsche Denken einen »idealistischen« Zug, der vor allem den geistigen Realitäten gerecht werden will — also nicht im Gegensatz zum Realismus zu verstehen ist, ferner eine dynamisch-aktivistische Hinneigung.

Herrigel, H., Der Mensch in der Wirklichkeit. Zehn Sätze von der Wandlung des Denkens: BldPhil 16 (1942) 43—67. — Die heute heraufsteigende Zeit, meint H., sei von der ganzen abendländischen Vergangenheit am tiefsten durch ein anderes Verhältnis des heutigen Menschen zur Wirklichkeit unterschieden. Für die heutige Philosophie habe das Einzelne einen eigenen Wert erhalten, den es unter der Herrschaft des Allgemeinen nicht hätte haben können. Wenn man von der Wirklichkeit spreche, denke man nicht mehr an das ruhende Sein, das Gleichbleibende und formal Gesetzmäßige, sondern an das lebendige Geschehen, an Bewegung, Wechsel, Werden und Vergehen, an das Geschichtliche und Einmalige, das unberechenbar, elementar und schicksalhaft sei. Der heutige Mensch stelle sich der Wirklichkeit nicht als Betrachtender gegenüber, um in ihrem Wechsel das

bleibende Sein zu erkennen, sondern er stelle sich selber in die Wirklichkeit und ihre Bewegung. Der Begriff des »Menschen für sich« sei ebenso sinnlos und im Ernst unvollziehbar wie der Begriff der »Wirklichkeit für sich«. Eine letzte, absolute Allgemeinheit, die jenseits des Besonderen stehe und keine Besonderheit mehr einschlieÙe, gebe es nicht; und ebensowenig eine objektive, allgemeingültige, absolute und letzte Wahrheit. Das Apriori des Denkens habe nicht objektiven, sondern subjektiven Charakter und bestimme nicht seine Form, sondern seine Inhalte; seine Objektivität und Voraussetzungslosigkeit sei selber nur eine Voraussetzung. Der Mensch der Gegenwart stehe ungesichert in der Wirklichkeit und nehme sie mit tapferem und standhaftem Herzen hin als das, was sie ist, ohne sich vorher in allgemeinen Begriffen und Wahrheiten der Herrschaft über sie und ihre Zufälle zu versichern und ohne seinen Weg und seine Haltung in festen Lebensregeln vorzuzeichnen. — Auch in diesem Urteil über die abendländische Vergangenheit sind bestimmte Grundauffassungen wirksam, die dem gleichfalls abgelehnten deutschen Idealismus selber entstammen. Die entscheidende erkenntniskritische Grundfrage ist: kann unser Geist das Seiende, Objekt und Subjekt der Erkenntnis, auch so erkennen, wie es an sich und in seinen auch dem Veränderlichen und Einmaligen wesentlichen absolut unveränderlichen Sachverhalten ist, oder aber immer nur so, wie es uns in bestimmten Perspektiven erscheint. Im ersten Fall ergibt sich die Erkenntnisauffassung des Realismus und seine Lehre von der absoluten Gültigkeit der Wahrheit. Im zweiten Fall folgt die idealistische Erkenntnis- und Wirklichkeitsauffassung, die in verschiedener Weise durchgeführt worden ist und in der vorliegenden Abhandlung einem weithin wirkenden Zeitbewußtsein angepaßt wird.

Nink.

Del-Negro, W., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. kl. 8<sup>o</sup> (IV u. 124 S.) Leipzig 1942, Meiner. M 3.50. — Während die vorstehend behandelte Arbeit von Herrigel die gegenwärtige Wandlung des Denkens in Hauptsätzen zum Ausdruck bringt, gibt diese Schrift einen Überblick über das gesamte philosophische Leben der Gegenwart in Deutschland. Sie führt zunächst jene philosophischen Richtungen in kurzer Zusammenfassung und kritischer Beleuchtung vor, die vor 1933 von Einfluß waren und die zusammenfassend als »Philosophie des Verfallsstadiums« bezeichnet werden. Hierzu werden gerechnet: 1. der Positivismus und zwar sowohl der auf Hume zurückgehende sensualistische Positivismus wie auch der Neupositivismus des »Wiener Kreises« (Schlick, Reichenbach, Ph. Frank und andere); dem Positivismus stehen nahe: der Bewußtseinsmonismus oder die Immanenzphilosophie, Rehmke, der Pragmatismus und Fiktionalismus (Vaihinger), der historische Relativismus (besonders extrem bei Oswald Spengler) und der physikalische Relativismus; 2. die Philosophie des irrealen Geistes; der Marburger Neukantianismus (Cohen, Natorp, Cassirer), die südwestdeutsche Schule (Windelband, Rickert), Brentano in seinen Wandlungen, die Gegenstandstheorie (Meinong), die Phänomenologie und die materiale Wertethik Schelers; 3. die Lebens- und Existenzphilosophie: Simmel, Klages, Keyserling; Heidegger, Jaspers. — Den Weg zum Neuen gehen der Neurealismus: Külpe, Becher, N. Hartmann; die Philosophie des Organischen und verwandter Strukturen. Die neue Synthese selbst umfaßt drei Gruppen: a. eine realistische Gruppe: F. Krueger, Jaensch, Kriek, Heyse, Baumler, Kolbenheyer, Burkamp, Gehlen; b. eine idealistische Gruppe: H. Schwarz, Rosenberg, Weinhandl; c. Vermittlung bei Schulze-Soelde. Gekennzeichnet seien diese Gruppen der »neuen Synthese« durch Wirklichkeitsnähe, den Blick für die

Bedeutung der Ganzheit und der Form, und endlich durch das Bestreben, den Gegensatz von Geist und Leben zu überbrücken. Während die drei Gruppen der »Philosophie des Verfallsstadiums« abgelehnt werden, begnügt sich das Buch bei den zur »neuen Synthese« gerechneten Autoren mit der bloßen Darstellung und verzichtet auf jede Kritik, ohne sich jedoch auf eine dieser Richtungen festlegen zu wollen. Nink.

\* \* \*

Vanni-Rovighi, S., *La concezione Hegeliana della storia* (Pubbl. d. Univ. Catt. d. S. Cuore, Ser. I 35). gr. 8<sup>o</sup> (231 S.) Mailand 1942, Vita e Pensiero. L 30.— Das Buch ist vorwiegend ein Bericht über Hegels Auffassung der Geschichte, verbindet aber am gegebenen Ort damit auch eine kritische, vom theistischen Standpunkt ausgehende Erörterung seiner Ansichten. Im 1. Teil geht die Verfasserin den Entwicklungsstufen der Hegelschen Geschichtsphilosophie nach. Im 2. Teil kommt diese selbst zuerst in ihren Grundzügen und ihrer Methode, dann im einzelnen zur Darstellung. — Es wird immer schwer sein, von Hegel eine abgekürzte Darstellung zu geben. Seine Denkart bringt es mit sich, daß er zum Verständnis des Einzelnen immer schon das des Ganzen voraussetzt. Man kann sich fragen, ob deshalb nicht ein systematischer Überblick über Hegels System als Eingang notwendig war. V.-R. wählt einen leichteren Weg, indem sie uns zeigt, wie Hegel allmählich zu seinen geschichtlichen und geschichtsphilosophischen Auffassungen kam. Den Hauptmangel der Hegelschen Geschichtsauffassung sieht sie in deren absoluter Immanenz, die keine außergeschichtlichen Maßstäbe und Werte zuläßt. Kunst, Moral, Religion und Philosophie gehen in der Geschichte auf. Wohl weiß V.-R. um gegenteilige Regungen Hegels, aber sie meint, diese hätten sich nicht durchgesetzt. Die Äußerungen Hegels hierüber sind jedoch so entschieden und stehen an so wichtigem Ort (Phil. d. Weltgesch. I, 84—89, ed. Lasson), daß man den Punkt suchen müßte, von wo aus sich die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs ermöglicht. Die Sinndeutung eines geschichtlichen Vorganges aus dem geschichtlichen Zusammenhang schließt nicht notwendig den Verzicht auf übergeschichtliche Maßstäbe und Werte ein. Der Satz »Erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll« bedeutet ebenso wenig die Aufhebung der moralischen Ordnung als die Wendung »Mußte nicht Christus dies leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen« eine moralische Rechtfertigung der Gegner Christi darstellt. Mit Recht betont V.-R., daß ein rein immanentes Verständnis der Geschichte unmöglich ist. Die Philosophie muß, wo es sich um die Existenzordnung handelt, deren Sinnrichtung durch die unumschränkte Freiheit Gottes bestimmt wird, ihre Grenzen erkennen. Gleichwohl darf und muß sie versuchen, das Völker- und Kulturgeschehen aus seinen größeren Zusammenhängen im geschichtlichen Raum selbst zu begreifen, soweit das möglich ist, bevor sie zu einer transzendenten Erklärung greift. — Der andere Vorwurf, den V.-R. Hegel macht, betrifft dessen vermeintliches Verfahren, den Gang der Geschichte a priori deduzieren zu können, d. h. in der Geschichte die Darstellung und Bestätigung eines notwendigen Vernunftprozesses zu sehen. Von seiner pantheistischen Grundauffassung verführt, geht Hegel oft schematisch voran und wird den Ereignissen nicht immer gerecht, obwohl nach ihm »die Vernunft das Vernehmen des göttlichen Werkes ist« (a. a. O. I 54). In einer längeren Anmerkung über die Chronologie der Jugendschriften Hegels vertritt V.-R. mit guten Gründen, daß die Schrift über die »Volksreligion und das Christentum« nicht 1793—95 entstanden ist (so Nohl und seither die meisten Autoren), sondern nach dem »Leben Jesu« und der Schrift über das »Verhältnis der

Vernunftsreligion zur positiven Religion« zu datieren sei. So hatte auch Dilthey die Reihenfolge aufgefaßt. Damit entfallen alle Konstruktionen, die nötig waren, um Hegels scheinbare Rückkehr zur Aufklärung annehmbar zu machen. — Wenn das Werk V.-R.s auch nicht das letzte Wort über Hegels Geschichtsauffassung sein wird, so bietet es doch einen verhältnismäßig leichten Zugang zu Hegels Gedankenwelt und läßt durch seine kritischen Anmerkungen zu weiterem Nachdenken ein.

Brugger.

Hoffmeister, J., Hölderlin und die Philosophie. 8<sup>o</sup> (III u. 172 S.) Leipzig 1942, Meiner. M 4.80. — Von den einen wird Hölderlin »als Dichtung und Nur-Dichtung gepriesen« (1), während er von anderen »auch als schöpferischer Philosoph« (2) »selbst im Sinne des systematischen Denkers« (4) gefeiert wird. Der Untersuchung, wie die Dinge tatsächlich liegen, bereitet eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Dichtung die Wege. »Beide haben ihre Wirklichkeit allein in der Sprache« (15), indem sie »aus schöpferischen Antrieben ein Ganzes wollen« (26), Doch überwiegt in der »Sprache des denkenden Geistes« die Begrifflichkeit oder Sinnhaftigkeit, in der »Sprache des fühlenden Herzens« (18) hingegen die Bildhaftigkeit oder Sinnfälligkeit. Die hiermit gegebene Problematik hat Hölderlin »in seinem Leben und Werk ausgetragen« (27); wie sie sich bei ihm des näheren bestimmt, soll an Hand der Selbstzeugnisse dargestellt werden. Schon der Zwanzigjährige ahnt, »daß zwischen Dichtung und philosophisch-theologischer Reflexion ... eine Kluft liegt« (38 f.). Trotz seines gewaltigen Gewicht besaß. Anfangs versucht sich seine Dichtung teilweise »aus dem philosophischen Stoffbereich zu nähren« (145); ja er bemüht sich »um selbständige philosophische Leistung« (58) und gibt dem Ehrgeiz nach, »als Philosoph unter Philosophen bestehen« (87) zu wollen. Bald aber versteht er, daß solche Bestrebungen seiner Natur widersprechen und sein Eigenstes zerstören, »daß die Philosophie nicht sein Amt ist« (86). Von da ab ist sie ihm nur noch, was sie ihm schon immer war, »Funktion, Behelf, Heilstätte« (86 f.); durch ihre festigende Klarheit und ihren Drang zur Differenzierung hilft sie ihm die unfruchtbare »Abgezogenheit von allem Lebendigen« (31) zu überwinden, führt sie ihn zu »der innigen Teilnahme« (32) an allem und damit zu »der dichterischen Konkretion« (58) hin. Noch grundsätzlicher wird die Philosophie auf die Dichtung bezogen, wenn diese als ihr Anfang und Ende erscheint, weil die Philosophie »in der Erfahrung des Seins der Schönheit gründet« (68). Denn für jedes System entscheidend ist »die Vereinigung des Subjekts und Objekts«, die »zwar ästhetisch, in der intellektuellen Anschauung«, vollendet gegeben, »theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist« (64). Damit verschwindet die Philosophie bei Hölderlin »aus dem Bereich des eigenen Interesses, der existentiellen Beanspruchung« (83). Denn sie gehört dem abstrakten Gedanken an, der »sich im Allgemeinen genügt« (106) und so am Leben in seiner Fülle vorbeigeht. Im Gegensatz dazu ruft die Dichtung »mit dem Allgemeinen zugleich das jedem Eigene auf« (105), sie steht in der »Gemeinsamkeit« (106). So ist sie imstande zu jenem »Gesamtvollzug des Lebens, in dem es sich in der Fülle seiner Möglichkeiten geistig gegenwärtig wird« (108), zu der mythischen Feier. In ihr kommt es zu einer »unter Ausschluß der Philosophie als selbständigen Moments vollzogenen Verschmelzung von Dichtung und Religion« (120). Wenn in diesen Äußerungen Hölderlin offenbar »ungerecht geworden« ist »gegen die Philosophie« (116), so hat er uns in den Philosophiegestalten, die er in seinen Werken dichterisch formt, »noch anderes und Tieferes« (144) zu sagen; der »Seher-Philosoph« (144) tritt in die

Nähe des Dichters. Nach alldem ist abschließend Hölderlin als Philosoph zu kennzeichnen: er »ist kein Philosoph im Sinne der großen Systematiker«; auch hat er »kaum jemals philosophische Probleme um ihrer selbst willen aufgegriffen« (145), auch nicht in seinen philosophischen Fragmenten, die vielmehr nur der Klärung und Sicherung seiner dichterischen Sendung dienen. »Die Philosophie als System war und blieb ihm ein Fremdes« (143); »alles bloß Denkerische ist ... eingebannt in die dichterische Gestalt« (149). — H. dürfte Hölderlins Stellung zur Philosophie endgültig umrissen haben. Einerseits genau den Quellen folgend, weiß er sie andererseits aus tiefem Eindringen in die hier schwebende Problematik zu deuten und auszuwerten. Über das Hölderlin angehende Persönliche hinaus stellt das Buch einen wichtigen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Dichtung, rein sachlich gesehen, dar. Die unaufhebbare Spannung beider tritt eindringlich hervor, ebenso die Gefahr, den einen Pol zugunsten des anderen zu verflüchtigen.

Lotz.

Heidegger, M., Hölderlins Hymne »Wie wenn am Feiertage...«. 8<sup>o</sup> (32 S.) Halle 1941, Niemeyer. M 1.60. — Hölderlins, des Propheten unter den deutschen Dichtern, Werk fesselt H. seit vielen Jahren. Einen ersten Niederschlag seiner Bemühungen boten die Hölderlinvorlesungen des Wintersemesters 1934/35, denen der Ref. beiwohnen konnte. Das Grundproblem daraus wurde im Druck zugänglich durch die kleine bedeutsame Schrift »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« (München 1937). Im folgenden Jahre 1938 kreisten die drei Vorlesungen am Frankfurter Hochstift um dasselbe Thema. In seiner hier zu besprechenden neuesten Veröffentlichung gibt H. eine Auslegung der Hymne, die beginnt: »Wie wenn am Feiertage ...«. Die Dichtung entstand im Jahre 1800, erschien aber erst im Jahre 1910, allerdings nicht durch N. von Hellingrath herausgegeben (vgl. Geistige Arbeit 9 [1942] Nr. 19,5). In ihr »wird das Wesen des Dichters neu entschieden« (10), und zwar in innigster Durchdringung mit dem, was Hölderlin »Natur« nennt. Die Dichter sind nämlich »die Künftigen, deren Wesen bemessen wird nach ihrer Anmessung an das Wesen der Natur« (ebd.). »Natur« steht hier in einem verborgenen Bezug zu dem Grundwort der Anfänge des abendländischen Denkens, nämlich zu φύσις, meint aber zugleich ein Neues. Denn die vormals ahnend ruhende Natur ist am Erwachen; und »indem sie erwacht, enthüllt sie ihr eigenes Wesen als das Heilige« (13). Somit wird »Natur« als dichterisches Grundwort durch »das Heilige« abgelöst, was »die Folge und das Zeichen eines anfänglicher anhebenden Sagens« (12) ist. Warum aber ist das Heilige das Wesen der Natur? Hölderlin legt ihr diesen Namen bei, insofern sie älter als alles ist. »Das stets Einstige ist das Heilige; denn als das Anfängliche bleibt es in sich unversehrt und ‚heil‘. Das ursprünglich Heile aber verschenkt durch seine Allgegenwart jedem Wirklichen das Heil seiner Verweilung« (18). Weil die Natur allem Wirklichen vorausgeht, ist sie »zuvor auch den Göttern« (13). Diese sind zwar »dem Heiligen näher« als die Menschen; »gleichwohl« stehen sie »stets noch unter ihm« (23). Denn »das Heilige ist nicht heilig, weil es göttlich, sondern das Göttliche ist göttlich, weil es in seiner Weise ‚heilig‘ ist« (14). Wenn nun »das Heilige kommend sich enthüllt«, entbreitet sich eine Helle »den vereinzelt Seelen jener Dichter, die vom Heiligen umfungen ihm zugehören« (18). Sie verwahren »still die Gegenwart des Kommenden in sich«; doch vermögen sie »nie von sich aus unmittelbar das Heilige zu nennen« (23). Die Geburt des Liedes oder das Glück des Gesanges »bedarf der Entzündung« (ebd.). Den Blitz dieser Entzündung wirft in die Seele des Dichters einer, der dem Heiligen näher ist, näm-



lich ein Gott, wodurch der Dichter vollends dem Heiligen zugekehrt wird. Er muß ausharren in Gottes Gewittern, um so den Erdensöhnen die Gabe des Liedes reichen zu können, durch deren Vermittlung diese dem Heiligen begegnen. So dient schließlich alles Sagen der Hymne, die hier ausgelegt wird, dem Heiligen selbst: »das Heilige verschenkt das Wort und kommt selbst in dieses Wort. Und das Wort ist das Ereignis des Heiligen« (31), d. h. das Gegenwärtigsein des Heiligen in der Geschichte. Damit nennt Hölderlins dichterisches Wort »den einmaligen Zeit-Raum der anfänglichen Entscheidung für das Wesensgefüge der künftigen Geschichte der Götter und der Menschentümer« (32). — Mit kongenialer Kraft des Geistes sich einfühlend, vermag H. eine großartig erhellende Interpretation von Hölderlins Hymne zu bieten. Durch alles Vordergründige, wozu letztlich auch die »Götter« (bei Rilke entspricht ihnen wohl das, was er »Engel« nennt) gehören, bricht die Urerfahrung des Heiligen als des letztlich gründenden Grundes. Mag das auch ganz un-christlich und anti-christlich sein und gemeint sein, so kann es doch den christlichen Boden nicht verleugnen, in dem es trotz allem verwurzelt bleibt; deshalb muß eine zum Letzten strebende Hölderlinauslegung auch diesen verborgenen Wurzeln nachspüren, wie das Guardini in seinem Hölderlinbuch (vgl. Schol 16 [1941] 89—91) schon meisterlich begonnen hat. Außerdem kann Hölderlins Durchbruch einzig im Christlichen zu sich selber finden, weil der christliche Gott nicht zu den »Göttern« gehört, sondern gerade in dem Raum steht, den Hölderlin unter dem Titel des »Heiligen« neu eröffnet.

Lotz.

Kierkegaard, S., Die Tagebücher 1834—1855. Auswahl und Übertragung von Th. Haecker. 2. Aufl. 8<sup>o</sup> (649 S.) Leipzig 1941, Hegner. M 12.50. — Die vorliegende Auswahl, die zuerst 1923 erschienen ist, umfaßt Kierkegaards Tagebücher in ihrer Gesamtheit. Dem Text selbst geht ein gehaltvolles Vorwort H.s voraus; am Schluß hat er eine Zeittafel und ein Personen- und Sachregister beigefügt, das dem Leser beistehen soll, »sich in Kierkegaards Lebenserfahrungen und in der Entwicklung seines Denkens zurechtzufinden« (642). Hier hat Kierkegaard wirklich einen Übersetzer gefunden, den »eine metaphysische Sympathie oder eine große Liebe, eine große Leidenschaft« (11) beseelt, der vor allem auch ein Liebhaber der Sprache und ein Meister in ihrer Handhabung ist. Indem er sich bemüht, »so weit wie möglich wörtlich zu übersetzen« (10), gelingt es ihm, nicht allein Kierkegaards Gedanken in einem mehr oder weniger flüssigen Deutsch irgendwie wiederzugeben, sondern tatsächlich Kierkegaard zu übersetzen, und zwar in echtem Deutsch. So ermöglicht H. eine tiefe Begegnung mit Kierkegaard selbst. Er zeigt sich in seinen Tagebüchern als Mensch »der Erinnerung, der ein geistiges und ein geistliches Leben führte«, als ein Schwermütiger, »immer auf Grenzposten im Niemandland des Geistes« (16), als ein sozusagen totaler Schriftsteller, der alles hineinreißt ... in das geschriebene Wort«, als ein Mann, »der eine Mission hat, die ihn allein und einsam macht«, als ein großer Beter, der (obwohl »der unheimliche Dialektiker, der schärfste Intellekt seiner Zeit«) »seine heißhungrige Reflexion« in eine »unbegreifliche Kindlichkeit« (17) hineinzubinden weiß, der »die stille Verzweiflung« (16) seiner Seele durch »Danksagungen und Lobpreisungen« (18) der göttlichen Liebe übersteigt. Erst solche Begegnung erschließt bei diesem existentiellen Denker, dessen Werk mit seiner Person eins ist, den Zugang zu seiner auf jeder Seite dieser Tagebücher gegenwärtigen geistigen Welt. Was unter all den erwähnten Hinsichten bedeutungsvoll ist, hat H. ausgewählt. Doch sagt er in seinem Vorwort nicht, nach welchen Grundsätzen er des näheren seine Auswahl vollzogen hat, was zu wissen, sicher nicht ohne Bedeutung wäre.

Lotz.

Steinbüchel, Th., Religiöse Grundfragen um Friedrich Nietzsche: ThQschr 124 (1942) 90—130. — Die Grundfrage Nietzsches und die Grundfrage um Nietzsche ist religiös, weil alles auf »den von Gott freigewordenen Menschen« (100), auf die »Absage an Gott um des echten und wirklichen Menschseins willen« (99) abzielt, weil »Nietzsche zum eigentlichen Kündler des heutigen Endlichkeitspathos« (100) wird, das im Endlichen selbst das Gotthafte in religiöser Ergriffenheit verehrt, Nietzsches neuer »Gott ist die dionysische Welt« (104), deren Wesen der Wille zur Macht ist. Wenn damit »die Entscheidung für die irrationalen Lebensmächte« (107) fällt, so wird doch der Geist nicht schlechthin an das Vitale preisgegeben. Vielmehr ist alles von dem starken Willen zur Persönlichkeit durchseelt, die »in hartem Einsatz erkämpft werden« (107) muß. Das Gegenbild hierzu sieht Nietzsche in der christlichen Religion, die für ihn mit einer reflektierten trieb- und lebenertötenden Asketen-Moral zusammenfällt. Grundlegend sind zwei Anklagen, nämlich das christliche Menschsein bedeute Entmenschung und Entselbstung des Menschen. Entmenschung, weil es den Geist nicht dem Bios verbinde, Entselbstung, weil der Mensch sein personales Selbst an den Gott über dem Selbst verliere. — St.s Darlegungen gehören zu dem Besten, was von katholischer Seite über Nietzsche geschrieben worden ist. Aus den Quellen schöpfend, entwirft er ein Nietzschebild, das der Größe des Phänomens gerecht wird. Seine Auseinandersetzung mit Nietzsche geht in die Tiefe, dringt bis in jene letzten Hintergründe vor, von denen her Nietzsche selbst alles geschaut hat. Wertvoll sind besonders die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, in die sowohl Nietzsches Geisteswelt als auch das aus radikaler Besinnung geborene großangelegte Gegenbild des Christentums eingebettet sind. Lotz.

\* \* \*

Eisenring, M. E., Johann Heinrich Lambert und die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart. 8<sup>o</sup> (112 S.), Zürich 1942, Müller, Werder u. Co. Dissertation. — Diese Arbeit untersucht die Bedeutung Lamberts (1728—1777) in der Entwicklungslinie der Philosophie von Descartes, Newton und Leibniz zum logischen Empirismus des »Wiener Kreises« und seiner Fortentwicklung, der Bewegung für die »Einheitswissenschaft« in den Vereinigten Staaten Nordamerikas. Angeregt durch Leibnizens allgemeine Charakteristik und ars combinatoria will Lambert mittels der Kunstsprache, ihrer Formalisations- und syntaktischen Regeln, ein Instrument der Erkenntnis schaffen, dem insofern der Wahrheitsgehalt der Mathematik zukommen müßte, als mit der Anerkennung der Grundlagen auch alle weiteren Aussagen gesichert erscheinen. Lambert und der moderne logische Empirismus haben dieselbe Ausgangslehre: die Annahme, daß die Gegebenheiten der Umwelt sich einer vollständigen Klassifikation und durchgehenden Typisierung unterwerfen lassen. Sie haben beide dieselbe Zielsetzung: sie versuchen die verschiedenen Aspekte der wissenschaftlichen Erkenntnis durch die direkte Anwendung einer formalisierten Logik auf Elementarwahrheiten zurückzuführen und in widerspruchsfreien Einklang zu bringen. Sie bedienen sich beide desselben Hauptmittels: eines im Formalen autonomen synthetischen Apparates, der gewissermaßen selbständig die ihm zugeführten empirisch festgestellten Tatsachen so verarbeitet, daß jederzeit der Parallelismus zwischen dem Ding und seinen wirklichen Eigenschaften einerseits und den ihm zugeordneten Symbolen andererseits eindeutig beibehalten wird. Auch die Bemühungen Lamberts um Erkenntnistheorie und Logik werden kurz skizziert und damit seine Beziehungen zu Kant in ihren wesentlichen Linien gezeichnet. In der Art, wie Lambert aus der Fülle der Manifestationsformen zum wahren Wesen des Wirklichen vorzudringen sucht, zeigen sich Berührungen mit dem heuti-

gen Physikalismus, der »Bewegung für die Einheitswissenschaft«, die in der physikalischen Sprache und der Logistik eine genügende Grundlage sieht, um die Phänomene auf fruchtbare Weise miteinander zu verbinden und in ihrem wahren Wesen auszudrücken. — Wenn- gleich die Lehren Lamberts bisher schon im wesentlichen bekannt waren, so ist doch der Versuch der vorliegenden Dissertation, die mathematisch-logistische Bedeutung Lamberts herauszustellen, zu begrüßen. Das Urteil freilich, Lamberts Werk stelle den ersten Versuch zum Bau einer wissenschaftlichen Philosophie dar, verkennt den wissenschaftlichen, der mathematisch-logistischen Kunstsprache logisch vorgeordneten Eigencharakter der Philosophie. Diese nämlich fragt in erster Linie nach dem Sinn der mathematisch-logistischen Symbole, Formeln und Regeln, nach dem Grund ihrer Möglichkeit und dem Recht ihrer Anwendung auf die Realerkenntnis; sie fragt nach dem Grund, mit dem es gegeben ist, daß sich die Gegebenheiten der Erfahrung klassifizieren und typisieren lassen; vgl. Schol 14 (1939) 545—564; 15 (1940) 57—62. Nink.

Troberg, G., Kritik der Grundwissenschaft Johannes Rehmkes (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philos. 37). gr. 8<sup>o</sup> (128 S.) Berlin 1941, Junker u. Dünnhaupt. M 5.80. — Von Platon und Aristoteles bis zur Gegenwart kehren die Fragen wieder: wie verhält sich das Ideelle zum Reellen, das Allgemeine zum Einzelnen, wie ist das Ideelle im Reellen, was das Unveränderliche im Veränderlichen, das Eine im Vielen, wie wird das Ideelle erkannt, was ist logische Analyse, was der Sinn der Idealwissenschaften, der Sinn der Philosophie als Wissenschaft, in welchem Zusammenhang stehen Ontologie, Logik und Erkenntnistheorie. Nach Rehmke »besteht« das Veränderliche »aus« Unveränderlichem, das Zeiterfüllte »aus« Zeitlosem; das eigentlich Wirkende ist das Allgemeine; das Einzelwesen stellt sich dar als einmaliger zeitlicher Zusammenhang von Allgemeinem; das »Augenblicks-gegebene« ist ein Unveränderliches; was wir empfinden, wahrnehmen, anschauen, ist niemals Einziges, sondern ausnahmslos nur Allgemeines; das Allgemeine kommt im Gegebenen mehrmals vor; an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit ist ein und dasselbe gegeben; dieses Gegebene sei, für sich betrachtet, »zeitlos«, »als zum Einzelwesen Gehöriges«, als »Glieder« im Nacheinander des Einzelwesens zeige sich Zeit mit ihm verbunden. Rehmkes Philosophie, die sich gegen die damals bestehende Vorherrschaft der Erkenntnistheorie erhob, hat zu seiner Zeit keine erhebliche Beachtung gefunden; nur ein kleiner Kreis suchte im Geiste seiner »Grundwissenschaft« weiterzuarbeiten. T. übt scharfe Kritik an dieser Philosophie; schon ihr Ansatz sei einseitig bestimmt; Rehmke stehe mit dem, was er der Grundwissenschaft als Gegenstand zuweist, ausschließlich auf dem Gebiet, das man herkömmlicherweise als Metaphysik bezeichnet; der gesamte Fragenbereich der Ontologie, Erkenntnistheorie und Logik sei bei seinem Vorgehen als irgendwie beantwortet bereits vorausgesetzt; Rehmkes Begriff des »Gegebenen überhaupt« sei einerseits auf den Bereich der Gegebenheiten der Realwissenschaften eingeengt und nehme anderseits zu Unrecht den idealwissenschaftlichen Standort ein; infolge der Vermengung des Ontischen mit dem Logischen werde die »Grundwissenschaft« weder der Ontologie noch der Logik und Erkenntnistheorie gerecht. — Rehmkes Philosophie bietet der Kritik gewiß viele Ansatzpunkte dar; allein, auch gegen die vorliegende Arbeit erheben sich ernste Bedenken. Leider berücksichtigt sie weder die bei jeder Begriffsbildung beteiligte Abstraktion von den die Wesenheit individualisierenden Prinzipien noch gibt sie eine klare Bestimmung des intellektiven Erkennens und seines Unterschiedes von der Erfahrung. Die Beachtung dieser beiden innerlich zusammen-

gehörigen Punkte aber ist, worauf schon Aristoteles energisch hingewiesen hat (Phys. II 2,193 b 35 f.), unerlässlich, um in die Grundfragen der Logik und Erkenntnistheorie einzuführen und, in innerer Verbindung damit, um den Zugang vom Seienden zu seinen Konstitutionsgründen zu finden. Den Standpunkt des Referenten hinsichtlich der behandelten Fragen siehe in: Sein und Erkennen, Leipzig 1938.

Nink.

## 2. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik.

Christ, K., Mittelalterliche Bibliotheksordnungen für Frauenklöster: Zentralblatt f. Bibliothekswesen 59 (1942) 1—29. — Wenn auch die Bibliotheken der mittelalterlichen Frauenklöster naturgemäß weit hinter jenen der männlichen Orden zurückstehen, so haben sie uns doch reiche Schätze der asketischen und mystischen Literatur in deutscher Sprache erhalten. Zugleich läßt sich aus den Bücherbeständen und der Regelung ihrer Benutzung manches für das geistige Leben in den Frauenklöstern und ihren Kulturbeziehungen untereinander erschließen. So ist es von hohem Wert, wenn so ein erfahrener Kenner der mittelalterlichen Bibliotheken, wie Chr. es ist, der uns noch vor 2 Jahren die m. E. beste Geschichte der Bibliotheken im MA geschenkt hat (vgl. Schol 16 [1941] 101 ff.), sich nun auch den Bibliotheksregeln der weiblichen Konvente zuwendet, sie in ihrem Ursprung und ihrer Verzweigung verfolgt. Chr. stellt fest, daß für die Ausgestaltung der Regeln in erster Linie Augustin, weit mehr als der hl. Benedikt, mit seinen Bestimmungen über das Amt der Bibliothekarin und das Ausleihen der Bücher richtunggebend war. Abaelard verfaßte aus der Erkenntnis heraus, daß Regeln für Männer nicht einfachhin auf Frauen übertragbar sind, für den Paraclit eigene Regeln mit einem besonderen Kapitel für die Bibliothekarin und einer begeisterten Empfehlung des Studiums als eines Mittels der religiösen Vertiefung gegenüber einem rein äußerlichen Lippendienst. Im gleichen Geist sind die vorzüglichen Bestimmungen des Augustinerchorherrenstiftes St. Viktor geschrieben, die durch die Windesheimer Kongregation und auch durch die Bursfelder Benediktiner-Reform für sehr viele Frauenklöster vorbildlich wirkten. An letzter Stelle behandelt Chr. die vielleicht wichtigste Regel im Amterbuch des Dominikanergenerals Humbert von Romans (um 1260), die im 15. Jahrh. durch den Reformator der deutschen Dominikanerinnen Johannes Meyer noch durch praktische Anweisungen erweitert wurde und sehr fruchtreich wirkte. Chr. gibt durch Abdruck der wichtigsten und weniger bekannten Regeln, wie jener der Gilbertinerinnen, der Windesheimer mit ihren verschiedenen Verzweigungen und jener des Johannes Meyer einen lebendigen Einblick. Die Regeln handeln u. a. über den Bibliotheksraum, die Aufstellung, die Signierung, Vermehrung, Benutzung, Ausleihe und Kontrolle. Besonders hervorheben möchte ich noch die wertvollen Ausblicke auf Kulturbeziehungen zwischen den einzelnen Orden, die hier offenbar werden, und auf die umfangreichen Literaturangaben, die überall die Beherrschung des weitverzweigten Stoffes verraten. Wie hoch der Bildungsstand mancher Frauenklöster war, zeigt, der von P. Ruf veröffentlichte Katalog der Nürnberger Dominikanerinnen mit allein etwa 600 deutschen Büchern.

Pelster.

Käppeli, Th., O. P., auxiliante A. Dondaine, O. P., Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae (1234—1344). (Monumenta ord. frat. Praed. Hist. 20). gr. 8° (XVIII u. 405 S.) Rom 1941, Istituto Storico Domenicano, Santa Sabina. L 65.— Die Akten der Generalkapitel und fast mehr noch jene der Provinzialkapitel der einzelnen Orden enthalten oft wertvollstes historisches Material.

Das gilt nicht nur für die innere und äußere Ordensgeschichte; die verschiedensten Zweige der Kirchen- und Kulturgeschichte können aus ihnen schöpfen; denn sie spiegeln das Leben vorgangener Zeiten mit seinen Mühen, Sorgen und Freuden, Erfolgen und Rückschlägen, Schwächen und Vorzügen. Der Liturgiker erfährt die konkreten Einzelheiten des Gottesdienstes; der Moralist lernt erst aus diesen Wirklichkeiten manche Erörterung älterer Theologen verstehen; der Erforscher des Studienbetriebes vergangener Zeiten ersieht aus oft nebensächlichen Bemerkungen, was und in welcher Reihenfolge und wie gelehrt wurde, welche Hemmungen eintraten und wie man derselben Herr zu werden suchte; der Aszetiker endlich muß erkennen, daß die menschliche Natur zu allen Zeiten dieselbe ist in ihren Schwächen und Irrungen, aber auch in ihrem Streben nach einem Ideal, dessen vollkommene Erreichung uns Menschen hienieden nicht gegeben ist. — Der Dominikanerorden ist auf diesem Gebiet der Akten so reich gesegnet wie für das Mittelalter wohl kein anderer Orden. Er besitzt die fast vollständige Sammlung der mittelalterlichen Generalkapitel, die von B. Reichert in den Monumenta des Ordens veröffentlicht wurde. Bei den Provinzialkapiteln allerdings sind sehr große Lücken vorhanden. Immerhin sind gerade die Akten einiger der wichtigsten Provinzen erhalten. So hat der um die Geschichte des Ordens und der Studien sehr verdiente Ch. Douais 1894 die Akten der Provinz der Provence, der römischen und spanischen Provinz (1239—1302) herausgegeben. Für die römische Provinz stand ihm nur der Cod. XIV A. 1. des Generalarchivs zur Verfügung. Unterdessen hat man zwei andere Hss gefunden, den Cod. Magliabecchi XXXVII. 7.326 der Nationalbibl. Florenz und Cod. 32 des Staatsarchivs Neapel. Diese gehen dem Inhalt nach weit über den Cod. Romanus hinaus; denn sie bringen zum Teil auch die für die äußere Geschichte so wichtigen Assignationes. Außerdem gibt K. die von Douais nicht veröffentlichten Kapitel von 1303—1344. Auch steckt in den Anmerkungen viel bio-bibliographisches Material zu den vorkommenden Namen, so daß ein ganz neues Werk entstanden ist. — Aus dem reichen Inhalt kann ich hier nur auf den einen oder anderen Punkt hinweisen, der für die Geschichte der Studien von Interesse ist. Welch außerordentlicher Hochschätzung sich der hl. Thomas erfreute, kann man daraus ersehen, daß ihm schon 1265 auf dem Kapitel zu Anagni die unabhängige Leitung des römischen Studiums anvertraut wurde, und noch mehr daraus, daß ihm auf dem Kapitel in Florenz 1272 das Generalstudium der Theologie, was Ort, Personen, Zahl der Studenten anging, »plenarie« überlassen wurde. Wenn in den Jahren von 1263—1268 und wiederum 1272—1273 die Verordnungen über das Studium und die Mahnungen zum Eifer in ihm sich häufen, so dürfte dies nicht zum geringsten Teil auf seinen Einfluß zurückgehen. Man kann auch den Wandel der Anschauung über den Wert des philosophischen Studiums verfolgen. 1243 soll Fr. Bonifacius seine Bücher über Philosophie dem Prior übergeben und nicht darin studieren, es sei denn, daß er aus einem besonderen Grunde vom Prior die Erlaubnis erhielte; 1244 sollen alle, außer den Lektoren, die weltlichen Bücher dem Prior übergeben, nur solche über Logik und Moralphilosophie dürfen sie behalten. Dispens kann nur der Provinzial erteilen. 1258 wird das Studium der Astronomie und der weltlichen Wissenschaften verboten. Noch 1275 wird bestimmt, daß die Lektoren keine Vorlesungen über Physik halten sollen — so versteht man, daß die naturphilosophischen Kommentare des hl. Thomas erst zu Paris und später entstanden sind und dies wohl kaum aus Vorlesungen. 1288 dagegen begegnen uns die studia in naturalibus. Aus dem Kapitel zu Rom 1287 ersehen wir, daß die Lektoren als Gehilfen oft einen Baccalarius hatten — bei Albert ist schon früher in Straß-

burg davon die Rede —; sie selbst lasen dann über die Schrift und überließen die Sentenzenvorlesung dem Gehilfen, der aber nicht auf dem Lehrstuhl der Professoren sitzen durfte; so schon 1284 zu Aquila. 1281 wird gefordert, daß die Schüler Bibel und Sentenzen mit zur Schule bringen; 1264 werden die als Textbücher anzusehenden Schriften festgelegt: die Bibel, Sentenzen, Historia Scholastica, Brevier, Meßbuch, Decreta, Decretales und die libri glosati, d. h. Kommentare zur Schrift und anderen Textbücher, 1267 kommt noch eine Summa casuum hinzu. Sehr häufig finden sich Bestimmungen über das Schreiben, den Kauf und Verkauf von Büchern, das Mitnehmen derselben und die hieraus entstehenden rechtlichen Fragen; auch die Anfertigung eines Inventars der Bücher wird befohlen. Interessant ist die Forderung des Florentiner Kapitels 1335, man solle entsprechend den Konstitutionen des Ordens eifriger dem Studium der Theologie obliegen und deshalb die in der Vulgärsprache verfaßten poetischen Bücher eines sogenannten Dante weder aufbewahren noch in ihnen studieren. Viele andere Vorschriften beziehen sich auf das so segensreich ausgeübte Amt des Predigers, Beichtvaters und Seelenführers und die daraus entstehenden Schwierigkeiten bei Wahrung der Ordensdisziplin. Die Literargeschichte findet reichen Stoff in den Assignationen; genannt seien z. B. Tholomeus von Lucca, Bartholomaeus a Sancto Consordio, Remigius a Girolamis. Diese Akten sind so aufschlußreich, daß es sehr zu begrüßen wäre, wenn K. die heute den meisten kaum zugänglichen anderen von Douais herausgegebenen Kapitel und die inzwischen gefundenen Bruchstücke weiterer Kapitel neu veröffentlichte. Allerdings müßte dann zu diesem und dem folgenden Bande ein gerade bei solchen Werken unbedingt notwendiges Sachverzeichnis beigegeben werden.

Pelster.

K ä p p e l i, Th., Acta Capitulum Provinciae Lombardiae (1254—1293) et Lombardiae Inferioris (1309—1312): ArchFrPraed 11 (1941) 138—172. — Habent sua facta etiam manuscripta. 1778 hatte Berardelli in seinem Katalog der Hss des Konvents von S. Giovanni e Paolo in Venedig auch eine Hs mit den Provinzialkapiteln der Lombardischen Dominikanerprovinz beschrieben. Nach der Aufhebung 1865 war die Hs spurlos verschwunden, bis sie nach mehr denn 70 Jahren in der Bibliothek des Historischen Seminars der Universität Berlin wieder auftaucht (ob sie nicht durch den mit Italien so eng verbundenen Scheffer-Boichorst für sein Seminar erworben ist?). 114 Blätter von ursprünglich 223 sind erhalten. Auf ff. 92<sup>r</sup>—114<sup>r</sup> steht ein bedeutendes Bruchstück der Provinzialkapitel der Lombardischen und der späteren Niederlombardischen Ordensprovinzen. Es fehlen leider die Assignationes, aber manche für die Ordens- und Kulturgeschichte interessante Bestimmungen sind erhalten. So ist für die Bestimmung des Lebenslaufes der Mitglieder die Mahnung der Kapitel von 1289 (163) und 1272 (149), die als Alter für die Aufnahme 16 Jahre und für den Empfang der Priesterweihe 30 Jahre einschärft, wertvoll — Ausnahmen müssen häufiger gewesen sein —. Das durch den Verkauf von Büchern erworbene Geld muß wieder für den Ankauf anderer Bücher verwandt werden (142). Die Hälfte der von einem Mitglied hinterlassenen Bibeln muß an den Provinzial gehen, der sie für die Studenten verwenden soll (144, 150, 151). Noch 1262 wird für das Studium der Artes eine besondere Erlaubnis verlangt, das Studium der Mathematik, Astronomie bleibt verpönt (144), noch viel mehr jenes der Alchimie und Magie (162). Nur die als zukünftige Lektoren in Betracht kommenden Studenten sollen die Naturphilosophie hören (162). 1286 wird bestimmt, daß jene, die an ein Generalstudium außer Paris geschickt wurden, nicht gleich nachher ordentliche Lektoren werden sollen; sie müssen entweder in einem Konvent »extraordinarie«, d. h. wohl kursorisch die Sentenzen lesen oder

zur weiteren Ausbildung nach Bologna gehen. Sehr oft wird die bessere Sorge für den Kirchengesang eingeschärft. Zur Kenntnis der mittelalterlichen Beichtpraxis sind drei Bestimmungen nützlich: Nur der Prior oder ein eigens von ihm Ermächtigter kann Mitglieder des Ordens von schweren Sünden lossprechen (161); die Nichtpriester sollen zweimal wöchentlich beichten (161); zur Ausübung des Predigt- und Beichtgerantes wird ein voraufgehendes Examen und eine Approbation verlangt (158). Daß ein mittelalterlicher Ordenskerker kein Vergnügungsaufenthalt war, ersieht man aus der Beschreibung S. 156. Pelster.

Maier, Anneliese, Mitteilungen zur deutschen Universitätsgeschichte aus Vatikanischen Codices Palatini: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven 39 (1942) 189—206. — Die mittelalterlichen Statuten aller Fakultäten interessieren den Theologen und Philosophen. Sehr oft werden durch sie auch Zustände und Gebräuche der eigenen Fakultät beleuchtet, die bei der Schweigsamkeit der Statuten im Dunkel geblieben waren. M. hat nun einen Entwurf zu den ältesten Statuten der Heidelberger Mediziner aus dem Jahre 1425 gefunden. Der Fund ist um so wichtiger, als die ältesten Statuten nicht erhalten sind. Der Entwurf steht in Cod. Vat. Pal. 1207; er stammt vor allem wohl von dem Magister Gerhard von Hohenkirchen, der 1418—1419 Rektor in Köln war und von dort nach Heidelberg ging, ferner von Andreas Richli aus der Konstanzer Diözese und Heinrich Münzinger, alles Doktoren der Medizin, und dem Baccalar Johann von Tübingen. Die Statuten sind den Kölner nachgebildet und handeln vor allem von den Pflichten der Studierenden: zwei Vorlesungen am Tag, 28 Monate Studienzeit bis zum Baccalariat; von der Promotionsordnung: gefordert werden Disputationen, für das Lizentiat eigene Vorlesungen — auch die Textbücher werden aufgezählt — und ein eingehendes Examen, ferner die Disputation der Vesperien und natürlich die nötigen Gebühren. Auch die Pflichten der neuen Magistri und des Dekans werden beschrieben. Eine Veröffentlichung des ganzen Textes wäre sehr wünschenswert, zumal da die Kölner Statuten bei Bianco zwar oft genannt werden, aber im Ausland kaum irgendwo sich finden. Ich sehe nicht ein, weshalb M. die Statuten als Entwurf bezeichnet, da sie doch pflichtmäßig präsentiert und ratifiziert wurden. — Es folgen noch einige Mitteilungen aus anderen Palatina Hss. Der Theologe Marsilius von Inghen hat einen Bruder Wolther als magister artium in Heidelberg, der wohl identisch ist mit dem Utrechter Kanoniker. Es wird ferner eine Bestätigung der von Heidingsfelder gegen Duhem aufgestellten These gebracht, nach der Albert von Sachsen mit Albert von Rickmersdorf identisch ist, und es werden die in der Vaticana vorhandenen Traktate Alberts aufgezählt, so daß diese Mitteilungen auch für Albert wertvolle Bereicherung bringen. Pelster.

\* \* \*

Beumer, J., Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide des hl. Fulgentius von Ruspe: Greg 23 (1942) 326—347. — Landgraf, A., Zum Begriff der Scholastik: CollFranc 11 (1941) 487—490. — Diese beiden Arbeiten suchen von verschiedener Sicht her auch das Wesen der Scholastik zu bestimmen. Beide gehen dabei von der Frühzeit aus. Beumer nimmt als Grundansatz des Fulgentius Liber de fide, um zu zeigen, daß bei aller Verschiedenheit doch die Grundanliegen der Patristik auch die der Scholastik sind: »Tatsächlich finden wir auch im Liber de fide ad Petrum neben der eigentlichen Glaubensvorlage weithin noch eine Rechenschaft über den Glauben oder eine rationale

Durchdringung des Glaubens, die aber nicht zerstört und auch nicht erst begründet, sondern den schon gefaßten Glauben vertieft und verstärkt.« Ganz gewiß ließe sich diese Linie bei den Kirchenvätern in noch umfassenderer Weise belegen als bei dem doch recht kurzen und im wesentlichen einer schlichten Glaubenserklärung gewidmeten Büchlein des Fulgentius, dessen in etwa systematische theologische Anordnung ja nicht dem inneren Streben nach einer systematischen Gesamtheologie entstammt, sondern mehr der Vorlage des Glaubensbekenntnisses. Es sei etwa an die großen Gottes- und Trinitätsspekulationen eines Augustin und Hilarius, die tief eindringenden philosophischen Erwägungen über *ὑπόστασις* und *οὐσία* u. a. im christologischen Streit, an die Logosmystik eines Origenes und Gregor von Nyssa erinnert, um nur einige besondere Beispiele anzuführen, wie ja überhaupt die Verschiedenheit zwischen östlichem und westlichem Denken aus der verschiedenen spekulativen Durchdringung des Glaubensgutes stammt. Wir würden es daher sehr begrüßen, wenn der Grundgedanke des Artikels, einmal von unten her die Verbindung zwischen Patristik und Scholastik zu zeigen, in einer grundlegenden Darlegung aufgegriffen würde, wie wir es von oben her, d. h. von der Frühscholastik aus in den letzten Jahren mehrmals getan haben (vgl. etwa des Ref. Arbeit: Das Schrifttum der ältesten scholastischen Schule, Münster 1935). — Landgraf nimmt den Ausgangspunkt etwas später: den Paulinenkommentar Haimos bzw. Remigius' von Auxerre. Die umstrittene Verfasserschaft macht für die Darlegung nichts aus, da der Kommentar auf jeden Fall dem 9. Jahrh. angehört. Nach ihm trägt jener die Glaubenswahrheiten »scholastice« vor, der sie dialektisch und philosophisch zu erörtern weiß. So predigten die Apostel »rustice et non scholastice«. Auch Paulus hat »rustice et non philosophice sive dialectice« gesprochen. Zu 1 Cor 13 bringt der Kommentar die Erklärung, daß dort die Engel zu deuten sind als die »scholasticissime loquentes, qui liberalibus artibus instructi politis disserunt verbis«. Es sind also die in den artes liberales Geschulten, die im Gegensatz zu den »simpliciter« Disputierenden dies auch »liberaliter« vermögen (PL 117, 581). Scholastik ist also hier noch, so möchten wir meinen, von der »Schule« her verstanden: scholastice d. h. »schulgerecht«, wobei die Gleichsetzung mit liberaliter von Bedeutung ist für die psychologische Betonung der artes liberales als Grundlage, die also noch nicht formell eine theologische war. Das Wort hat daher noch nicht den Inhalt einer festen wissenschaftlichen theologischen Richtung, die eine Glaubensdurchdringung sich zum bewußten Ziel setzte und aus ihr heraus das gesamtheologische System schuf, wie es im 12. Jahrh. geschah. Es sind im Kommentar freilich die Ansätze eines systematischen Eindringens in die Glaubenswahrheiten recht deutlich; ja man ist bei den Beispielen, die L. aus der Schöpfungs- und Erlösungslehre bringt, überrascht über die starken Anklänge an frühscholastische Lehre und Ausdrucksart. Das gibt erneut die kommende Aufgabe an, nun über die frühscholastische Zeit herabgehend ihre Quellen in der Vorscholastik aufzusuchen. Das Ergebnis wird zweifellos groß sein und vieles von der heute noch weitverbreiteten Ansicht über diese »dunkle« Zeit vernichten. Das zeigt uns der lesenswerte Artikel deutlich.

Weisweiler.

Landgraf, A., Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Frage »utrum veniale peccatum possit fieri mortale«: Acta Pontif. Acad. Romanae 1941, 78—126. — Die Abhandlung ist für die Kenntnis der wissenschaftlichen Forschungs- und Arbeitsmethode der frühen Scholastik kennzeichnend, da sie an einer für die damalige Zeit besonders schwierigen Lage das Mühen um Klärung zeigt. War doch durch die Autorität des hl. Augustinus das Axiom geheiligt, es könne durch die Häufung der läßlichen Sünde eine schwere eatstehen:



multa grana faciunt massam (In ep. Joh. ad Parthos, tract. 1 n. 6; PL 35, 1987) u. a. Die durchgängige persönliche Ansicht der Theologen der Frühscholastik aber war eine andere. So läßt sich gut verfolgen, wie die Wucht des Ansehens Augustins mit der entgegengesetzten theologischen Ansicht vereint wurde. Eine Harmonisierung der Texte war hier nicht möglich; so mußte man sich stärker mit ihrem Inhalt auseinandersetzen. Das Ergebnis war eine überraschende Fülle von Einzellösungen, die von einem erdacht, von andern tiefer geführt, vom dritten durch eine andere ersetzt wurden. Man sieht daran noch deutlich, wie der äußere Zwang, sich mit einer Väterautorität auseinanderzusetzen, sie zu deuten oder doch wenigstens das Problem, das sie stellte, zu lösen, zu immer tieferem Eindringen zwang. Dabei konnte die Lösung natürlich nicht bei einer bloßen Bejahung oder Verneinung stehen bleiben, sondern mußte notwendig in das Wesen der Frage selber wie der sie umgebenden theologischen Probleme eindringen: hier in das Wesen der läßlichen bzw. der Todsünde und ihre Psychologien. So wird das Problem weit größer, als es ursprünglich war, und zwingt dadurch von einer konkreten Einzelfrage aus den Gesamtbau der Theologie zu Rate zu ziehen. Es dient damit also zugleich der Vertiefung der Gesamtsystematik der Theologie und somit einem der großen Anliegen der Frühscholastik. — Die sachliche Lösung, die man hier fand, hieß: Hüte Dich, bei Gelegenheit vieler läßlicher Sünden in eine schwere zu fallen. Denn die vielfach begangene läßliche Sünde führt zur seelischen Erschlaffung, sie nimmt die Ergebenheit des Opfern, bringt zur Geringschätzung der guten Werke und zur Freude am Bösen. Verbreitet war auch die Ansicht, daß die öfter begangene läßliche Sünde zur formalen Verachtung (*contemptus*) des läßlichen Fehlers oder auch seiner Buße führen könne, was dann schwere Sünde sei. Weisweiler.

Morin, G., O. S. B., *Un théologien bénédictin oublié du XII<sup>e</sup> siècle: Guillaume le Français, moine de St. Bertin: RevBénéd 53 (1941) 108—111.* — Das Repertorium von Chevalier brachte als einzige bisher bekannte Notiz: Wilhelm von Frankreich, Mönch von Benevent, um 1137. M. hat nun in der römischen Bibl. Vallicelliana in Cod. B. 24 (saec. 12) *Collationes* mit Wilhelms Namen entdeckt. Er vermutet, daß diese Hs auch die Quelle für Chevalier war. Ursprünglich waren es 60 Konferenzen, von denen leider aber nur 34 erhalten sind. Durch das Vorwort sind wir auch über die Persönlichkeit Wilhelms genauer unterrichtet. Das Werk ist Innocenz II. gewidmet. Wilhelm nennt sich: *francigena*, Mönch von St. Bertin in Flandern. Er war einige Jahre in der Abtei S. Sophia in Benevent, wo er den Mönchen die Konferenzen unter Abt Franco (gewählt 1128) hielt. Abschriften von einigen der Vorträge hatte er bereits Kardinal Guido von Florenz geschenkt (Kardinal 1138—1158). M. gibt auch einige wertvolle Notizen aus dem Werk. Dogmatisch ist von Interesse z. B. die scharfe, im Wortlaut an eine scholastische Sentenz erinnernde Ablehnung der Ansicht, Christus sei nicht Mensch geworden, wenn Adam oder die Engel nicht gesündigt hätten. Der Satz des Karsamstags-Exsultet vom *peccatum necessarium* Adams wird in echtem Sinn zu erklären gesucht. Wilhelm ist daher wohl mit dem Streben von Cluny, das Wort aus dem Exsultet zu entfernen, nicht einverstanden. Bemerkenswert ist neben diesen theologischen Bemerkungen die starke Verwendung kosmologischer Kenntnisse, so z. B. in der 12. Konferenz über den Beginn der Genesis, wo über die Atmosphäre, Saturn und andere Planeten eingehend gehandelt wird. Energische Worte findet Wilhelm gegen die Griechen. Das Ablehnen des Filioque, der Gebrauch des gesäuerten Brotes, die schlechte Aufbewahrung der Eucharistie (in *vas preparatum post altare*), die Schwelgerei vor dem Altar usque

ad vomitum, barbaris pendentibus atque humentibus (111) werden getadelt. Das ideengeschichtlich Wertvollste ist zweifellos der hier wieder einmal ganz deutliche Hinweis, wieviel ungehobenes Material noch in den Predigtwerken der Frühscholastik verborgen ist. Hier steht die Forschung noch ganz in den Anfängen. Und doch sind ganze theologische Traktate aus ihnen noch zu erschließen, die wie z. B. die frühscholastische Mariologie in den systematischen Sentenzenwerken ganz zurücktreten. Erst wenn das geschehen wird, man auch die Bedeutung der einzelnen Predigten ganz beurteilen können. Jedenfalls muß die Forschung M. recht dankbar sein, sie einmal wieder auf die Wichtigkeit und Notwendigkeit dieser Untersuchungen und ihre erfolversprechenden Ergebnisse deutlich hingewiesen zu haben.

Weisweiler.

Haering, Th., Albert der Deutsche (Aus: Das Deutsche in der deutschen Philosophie, Stuttgart 1941, 1—17). — Wenn Albert mit solcher Begeisterung den Aristotelismus aufgenommen hat, so darf man darin nicht eine »Überfremdung« des deutschen Geistes sehen; im Gegenteil, dieses aristotelische Erbgut ist mehr deutscher Art gemäß als manche zu Beginn der Neuzeit übernommenen, angeblich besseren Ideen, die wirklich eine westliche Überfremdung des deutschen Geistes bedeuteten. Was Albert im Aristotelismus als dem deutschen Geist urverwandt empfand, war vor allem der dynamische Grundcharakter seiner Akt-Potenzlehre, verbunden mit einem sicheren Blick für die Unterschiede und Besonderheiten der Naturreiche, die aber doch wieder durch Analogien und Verwandtschaften zu einer lebendigen Einheit verbunden werden. Auch daß Albert in die aristotelischen Formen christliche Inhalte gegossen hat, bedeutet keine Überfremdung; wollte man alle christlichen Einflüsse in dieser Weise bewerten, so hieße das, den deutschen Geist einem untragbaren »Ahnverlust« aussetzen; auch unter den christlichen Formen regen sich bei Albert spezifisch deutsche Gedanken. Eigentümlich deutsch ist bei ihm auch das Bestreben, von allen nur denkbaren Seiten an seinen Gegenstand heranzukommen; daher erklärt sich die Häufung der verschiedensten Autoritäten und Ansichten über die einzelnen Probleme; Albert will sich nicht mit einer einseitigen Lösung begnügen, sondern stets das Festhalten der vorhandenen Unterschiede und Gegensätze mit dem Erfassen ihrer lebendigen Einheit verbinden, wie H. an einigen treffenden Beispielen zeigt. (Zum Gesamtbuch H. s. siehe oben S. 112.)

de Vries.

Siedler, D., Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus (BeitrGPhThMA 36,2). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 256 S.) Münster 1941, Aschendorff. M 12.— Das Buch behandelt Alberts Lehre über Wille und Wahlvermögen des Menschen (1. Teil) und über den göttlichen Willen (2. Teil). Mit erstaunlichem Fleiß hat der Verf. nicht nur die diesbezügliche Lehre Alberts von seiner Frühzeit bis zu seinen Alterswerken auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen dargestellt, sondern auch bei allen Einzelfragen immer wieder sein Verhältnis zu den meist nur handschriftlich erhaltenen Werken seiner unmittelbaren Vorgänger und seiner Zeitgenossen (besonders zu Petrus Lombardus, Praepositinus, Philipp dem Kanzler, der Alexander von Hales zugeschriebenen Summa und Odo Rigaldus) erforscht, um so die eigene Leistung Alberts deutlicher hervortreten zu lassen. Darüber hinaus wird des öfteren auf die weitere Entwicklung der Lehre, namentlich bei Thomas, hingewiesen. Eine Unmenge von Einzelansichten und feinen Abschattungen des Gedankens oder auch nur des Ausdrucks kommt so zur Sprache, und es ist nicht zu verwundern, daß es dem Verf. nicht immer gleich gut gelungen ist, die wesentlichen Linien herauszuarbeiten und den Geist aufzuzeigen, der Albert bei seinen

Einzelentscheidungen und seiner Lehrentwicklung bestimmt. Dieser Mangel mag damit zusammenhängen, daß von dem hochbedeutsamen Fragenkreis, auf den der Titel des Buches hinweist, eigentlich nur eine Einzelfrage ausdrücklich behandelt wird, nämlich die Frage nach der Rolle von Verstand und Wille in der freien Wahlentscheidung des Menschen. In dieser Frage zeigt sich bei Albert, der anfangs mit Aristoteles dem praktischen Urteil der Vernunft sehr große Bedeutung beigemessen hatte, im Alter wieder eine Annäherung an die augustinische, die Freiheit der Wahlentscheidung auch gegenüber dem Urteil der Vernunft betonende Überlieferung, eine Wendung, die wohl aus der Kampfstellung gegen den averroistischen Determinismus zu verstehen ist. Bezüglich der freien Entscheidung selbst vertritt Albert die eigenartige Auffassung, sie sei Akt des Wahlvermögens (*liberum arbitrium*) als einer sowohl von der Vernunft wie vom Willen verschiedenen eigenen Fähigkeit. Das anregende Schlußkapitel des 1. Teils betrachtet dann die menschliche Freiheit in den großen Zusammenhängen der Heilsgeschichte. Gegenüber Augustinus zeigt sich hier bei Albert klar eine positivere Einschätzung der menschlichen Natur; durch abschwächende Deutungen rückt er von den pessimistischen Auffassungen Augustins ab. — Der 2. Teil des Werkes zeigt Albert gegenüber dem Averroismus und der neuplatonischen Emanationslehre als Verteidiger der Freiheit Gottes in der Welterschöpfung. Dagegen kommt er in der Frage, warum die Wesensnotwendigkeit und die damit gegebene Unmöglichkeit des in sich Widersprechenden keine Einschränkung der göttlichen Freiheit und Allmacht bedeutet, nicht zu voller Klarheit (vgl. 183, 187). In dem folgenden Abschnitt über den Gegenstand des göttlichen Willens verdienen namentlich die Ausführungen über Alberts Stellung zum Problem des Übels Beachtung. Er wehrt sich gegen allzu glatte und das Böse nicht ernst genug nehmende Lösungen; »als ehrlicher Schwabe weist er alle gesuchten Erklärungen jener von sich, die das Übel als absoluten Beitrag zur Wahrheit und Güte des Weltalls erklären« (211).

de Vries.

Grabmann, M., Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (Sitzungsb. d. Bayr. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Abt. 1941, II 10), gr. 8° (83 S.) München 1941, Beck. M 5.— — Der Verf. will in einer literar-historischen Übersicht den gegenwärtigen Stand der Forschung über die gedruckten Politikkommentare, wie insbesondere auch über das ungedruckte Material vorlegen, um so ein vollständiges Bild des geschichtlichen Entwicklungsganges der mittelalterlichen Politikkommentare zu zeichnen, eine Arbeit, die bis jetzt nur sehr unvollkommen geleistet war. Neben der bekannten Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke ist jetzt eine zweite ältere Version entdeckt worden, die in zwei Hss existiert. Albertus Magnus gibt in seinem Politikkommentar nicht bloß eine Paraphrase, sondern eine *expositio literalis*. Die lang erörterte Streitfrage, welcher Teil des Politikkommentars des hl. Thomas von ihm selber stammt, konnte Gr. infolge eines glücklichen Fundes in der Rossiana lösen. Thomas hat noch das 8. Kap. des 3. Buches kommentiert. Zweifelhaft bleibt immer noch, ob Aegidius von Rom einen Kommentar verfaßt hat. Der Magister an der Artistenfakultät Petrus von Alvernia hat nicht bloß als *discipulus fidelissimus* den Kommentar des hl. Thomas vollendet, sondern auch einen eigenen verfaßt in *Quaestionenform*, von dem 2 Hss bekannt sind. P. Glorieux behauptet, daß sich in Bologna noch eine zweite Erklärung findet. Der mehrfach bezugte Kommentar Sigers von Brabant ist noch nicht gefunden. Walter Burleigh, ein Schüler des Duns Scotus, schrieb auch zur Politik eine Auslegung in *Konklusionenform*, von der nicht weniger als 16 Hss aufgezählt wer-

den. Seine Absicht geht auf eine dialektisch klare und saubere Herausarbeitung der intentio des Autors, nicht auf eine selbständige Stellungnahme zu den Problemen. Im Gegensatz dazu will der fruchtbarste Aristotelesklärer des 14. Jahrh., Johannes Buridan, in seinen 92 Quaestiones zur Politik des Aristoteles nicht so sehr die Ansicht des Aristoteles, als vielmehr seine eigenen Meinungen zur Geltung bringen. Seine Staatstheorien sind bisher nur wenig berücksichtigt worden. Nikolaus von Oresme wurde durch König Karl V. zu einer reichen Übersetzertätigkeit ins Französische angeregt. Für die Politik hat er nicht das griechische Original, sondern die griechisch-lateinische Übertragung des Wilhelm von Moerbeke benützt. Charakteristisch sind die eingestreuten Glossen, für die er auch andere Kommentare benützt hat. Sowohl Buridan wie Oresme sind schon gedruckt. Auch der deutsche Gelehrte Heinrich Totting von Oyta schrieb per modum quaestionis einen Kommentar zur Aristotelischen Politik. Aus dem 15. Jahrh. stammen die Erklärungen des Dominikaners Johannes Krosbein (abbreviatio) und des Johannes Versor. Über letzteren wird ausführlicher berichtet. Interessant ist seine Stellungnahme zur sogenannten postestas directa des Papstes in zeitlichen Dingen, die er ablehnt. Ein Hinweis auf die neuen Übersetzungen und Erklärungen der Politik des Aristoteles im Zeitalter des Humanismus beschließt die fruchtbare Arbeit.

Schuster.

Grabmann, H., *Romanus de Roma* O. P. († 1273) und der Prolog seines Sentenzenkommentars: *DivThom* (Fr) 19 (1941) 166—194. — Gr. leistet in dieser Arbeit ein Dreifaches: Einmal faßt er eigene und fremde literarhistorische Studien über *Romanus de Roma* aus dem Geschlecht der Orsini zusammen, der 1272—1273 Thomas auf dem Pariser Lehrstuhl folgte. Mit Recht fragt sich Gr., auf welchen Grund hin Glorieux Romanus seit 1266 in Paris weilen läßt; mit noch größerem Recht würde er die Angabe als reine Hypothese ablehnen. *Romanus* hat eine kurze *Summa Sententiarum* und einen Kommentar zu den Sentenzen geschrieben. Beide — der letztere nur in den zwei ersten Büchern — sind in nur je einem Exemplar erhalten. Im Gefolge von Quéatif-Échard zeigt Gr., daß *Romanus* in der *Pantheologia* des Rainer von Pisa benutzt wurde. Dies gilt auch für das vierte Buch, so daß *Romanus* einen vollständigen Kommentar verfaßt hat. Man müßte noch untersuchen, ob *Summa* und Erklärung ursprünglich Teile desselben Ganzen waren oder nicht. Hat *Romanus* den Sentenzenkommentar von Thomas zu Grunde gelegt? Ist er schon Thomasschüler im vollen Sinn oder schwankt er ähnlich wie *Tarrantasia*? Das kann nur eingehende, sachliche Vergleichung lehren. Zweitens gibt Gr. eine willkommene Übersicht über die bisherige Erforschung der *Principia biblica* und *Sententiarum*. Vielleicht ist es der Klarheit wegen nützlich, *Principium* die gesamte Einleitung zu nennen, *Prologus* oder später auch *Sermo collativus* die Rede, und *Quaestio principii* oder *Quaestio collativa* die *Quaestio* der Einleitung. Auch sind Entwicklungsstadien zu unterscheiden: die *Quaestio* tritt erst später auf. Der *Prologus* war anfänglich, wie noch bei *Romanus* ein Lobpreis auf die Hl. Schrift. Später stand der Lombarde im Vordergrund. Anfangs teilte man ein nach *Materia*, *Intentio*, *Modus*. M. W. ist Albert bis jetzt der erste, der nach den vier Ursachen teilte. Der *Prolog* wird bald bei den *Dii minorum gentium* eine wenig bedeutende Schulübung. Daher auch die mehrfach vorkommenden Zusammenstellungen von solchen Prologi — Gr. bringt eine umfangreiche aus *Clm* 13501 —. Sie dienen als Repertorium für sich in Verlegenheit befindende *Baccalarii*. Drittens endlich veröffentlicht Gr. den *Prologus de Romano*. Man erhält so ein recht erwünschtes Bild einer solchen Einleitung in der Form, wie sie um 1270 in Paris Brauch war.

Pelster.

Müller, J. P., *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris (Studia Anselmiana 12—13)*. gr. 8<sup>o</sup> (XXXIX u. 292 S.), Rom 1941, Saler. L 70.— Seit den Studien Ehrles und Grabmanns über die *Correctoria Thomae* weiß man nicht allein, daß Johannes Quidort ein *Correctorium Corruptorii* verfaßt hat, sondern auch welches unter all den *Correctoria* dies ist. Besonders Grabmann hat dann über das Leben und andere Werke Johannes mannigfachen Aufschluß gegeben, während Glorieux es m. E. sehr wahrscheinlich gemacht hat, daß auch die Selbstverteidigung in Cod. 3490 der Mazarine in Paris Johannes zum Verfasser hat. Wenn daher nach dem *Correctorium* ‚Quare‘ jetzt dieses *Correctorium* ‚Circa‘ zum ersten Mal gedruckt wird, so ist dies nur zu begrüßen. Es wird so der Einblick in manche Kontroverspunkte zwischen Augustinismus und Thomismus bedeutend erleichtert. Zudem ist Johann ein Auktor von Temperament und Eigenwillen, worunter allerdings die literarische Höflichkeit zu Schaden kommt. M. hat seine Ausgabe auf Grund aller bekannten Hss, die er in Familien scheidet und unter denen er Cod. 45 von Santa Caterina in Pisa den Vorrang gibt, mit großer Sorgfalt und recht übersichtlich gestaltet. Wenngleich die Überschriften einigermaßen den Inhalt verraten, so wäre doch bei der Verschiedenheit der behandelten Fragen ein Sachverzeichnis von Nutzen gewesen. Inbetriff des Cod. 147 der Stadtbibl. Bordeaux ist zu bemerken, daß ein dort laut der Notiz auf f. 4<sup>v</sup> früher vorhandenes *Correctorium fratris Jo-Par.* kaum unser *Correctorium* sein kann; der Umfang von 60 Folio paßt nicht zum Umfang des ‚Circa‘, ebensowenig das *Initium* »In prima parte summe«. Beides weist viel eher auf das *Correctorium* ‚Sciendum‘ hin. Noch eine andere Notiz ist von Wert: *finis* (sc. *lectura fratris Jo-Par.*) in CC<sup>o</sup>LXXVI folio, ubi incipit *expositio articulorum*, qui impositi fuerunt fratri Jo-Par. quando legit *sententias et durat usque ad CCLXXXVIII fol.* Sie zeigt, daß die von Glorieux in Cod. Mazarine 3490, f. 157<sup>v</sup> gefundene Apologie nur ein kleines Bruchstück, möglicherweise ein erster Entwurf, des Ganzen ist. — Betreffs der Datierung möchte ich vorläufig viel größere Zurückhaltung empfehlen. Es spielen zuviele Ignota X hinein. Die Grundlage für den terminus ante quem 1285 ist eine von De Rubeis mitgeteilte Notiz in dem seit Jahrzehnten verschollenen Cod. 217 der Bibl. von San Giovanni e Paolo in Venedig über die Weltalter seit Adam, die schließt: *A Christo usque modo (pascha fuit videlicet 7 exeunte martio) 1285*. Diese Bemerkung stand in keinerlei inhaltlichem, sondern rein örtlichem Verhältnis zum *Correctorium*. Sie war vor dem Quästionenverzeichnis angebracht, ob gleichzeitig oder später, das wissen wir nicht. War sie eine Bemerkung des Schreibers oder hatte dieser oder ein anderer die Angabe, die ihm gefiel, irgendwoher abgeschrieben? Das wissen wir ebensowenig. Ja, die umständliche Zitation der verschiedenen Alter und die hier des Zusammenhangs entbehrende Angabe »pascha fuit videlicet 7 exeunte martio« nebst der falschen summa 6775 lassen viel eher an eine Spielerei des Abschreibers denken. Häuser kann man auf eine solche Zahl sicher nicht bauen. Dann aber bleibt für eine Datierung vor 1285 nichts anderes übrig als die allzu kühnen chronologischen Spekulationen von Glorieux, nach denen Johannes 1285—1286 über die Sentenzen gelesen hätte. M. muß dies der Zahl 1285 zuliebe in 1282—1284 umwandeln, wobei die Voraussetzung, das *Correctorium* zitiere die Sentenzen, zwar wahrscheinlich, aber vorläufig nicht genügend sicher ist. Bis zum Beweis eines Besseren bleiben mir zwei Bedenken: Wie kommt es, daß zwischen der ersten recht eifrigen schriftstellerischen Tätigkeit des Johannes (zwei Traktate, eine *Summa philosophiae*, das *Correctorium*, der *Sentenzenkommentar*) und der gleich eifrigen nach 1300 ein Vacuum von 15 Jahren liegt; und

mehr noch: Wie kommt es, daß ein »Pariser« Baccalarius nach Vollendung seiner Lesung über die Sentenzen volle zwanzig Jahre auf das Doktorat warten muß? Das ist etwas völlig Unerhörtes. Der Hinweis auf den erregten Anstoß genügt nicht zur Erklärung. Durandus, dessen Vorlesungen einen ungleich größeren Sturm entfesselt hatten, wurde schon nach vier Jahren Magister. Zur Klärung dieser Fragen wird es gut sein, den Sentenzenkommentar Johannis einmal nach Inhalt und Quellen zu untersuchen. Der Wert der Ausgabe selbst wird durch die vorgebrachten Bedenken nicht berührt. Pelster.

Creytens, R., *Autour de la littérature des Correctoires*: Arch FrPraed 12 (1942) 313—330. — Anlässlich einer Besprechung der Ausgabe des *Correctorium ‚Circa‘* durch J. P. Müller (vgl. die vorausgehende Anzeige) untersucht Cr. hauptsächlich zwei Fragen. Er nimmt den von Müller aufgestellten *Terminus ante quem* 1285 für *Correctorium* und *Sentenzenkommentar* des Johannes Parisiensis als festgegebene Tatsache an und möchte nun die Abfassung beider Werke noch um zwei oder drei Jahre früher datieren (1279—1280). Die bisher sogenannte erste Redaktion des *Correctorium* Wilhelms von Mare ist auf 1278 zu datieren, die zweite Redaktion aber, von der Stücke vor 1285 zur Ergänzung des *Correctorium ‚Circa‘* gedient hätten, sei vor 1284—1285 und nach 1279 entstanden, die beiden *Correctoria* der Dominikaner lägen um 1282. Die gegen die Annahme Müllers bestehenden Bedenken, die ich bei Besprechung seines Buches erwähnt habe, gelten auch hier. Es kommt aber ein weiteres hinzu. Die Grundlage der Datierung für die erste Redaktion des *Correctorium* de Maras, die Verordnung des Generalkapitels der Franziskaner von 1282, ist noch keineswegs gesichert. Es heißt dort, die *declaraciones fratris Wilhelmi de Mara* zur *Summa* sollen nicht, wie es anscheinend bisher geschah, auf den Rand derselben, sondern in ein eigenes Heft geschrieben werden und sie sind geheim zu halten. Aber was ist hier gemeint: das *Correctorium* de Maras oder die von mir in Cod. 174 Assisi ff. 55<sup>v</sup>—58<sup>v</sup> festgestellten bedeutend kürzeren, aber viel schärferen Artikel — man könnte sie am besten eine Zensur oder ein Irrtumsverzeichnis nennen —? Für letztere sprechen zwei Umstände: Man versteht schwer bei der damaligen Schreibgewohnheit — die Zeit der breiten Ränder war vorüber, man schrieb in zwei Kolonnen —, wie die oft recht umfangreichen Artikel des *Correctorium*s an den Rändern Platz finden konnten und ferner warum das nach seiner ganzen Anlage nach sachliche und für die Öffentlichkeit bestimmte *Correctorium* geheim zu halten war. Der von Cr. angeführte negative Beweis, die Bulle Nikolaus III. von 1279 sei im *Correctorium* nicht angeführt, hat seinen Wert, schlägt aber keineswegs durch. In den *declaraciones* ist überhaupt keine Regelerklärung genannt; es wird nur gesagt: *Hoc reprobatum est per plures summos pontifices*. An einer Stelle des *Correctorium* redet es nur von der Regelerklärung Gregors IX., an anderer Stelle bei gleichem Anlaß auch von der Erklärung Innozenz' IX. und Alexanders IV. Man darf also aus dem Fehlen Nikolaus' III. nicht allzuviel schließen. — Viel wichtiger ist die Beantwortung der zweiten Frage nach einer späteren Redaktion des *Correctorium* und hier hat Cr. einen vollen Erfolg zu verzeichnen. Ehrle und Pelzer hatten bereits Bruchstücke einer zweiten Redaktion entdeckt. Cr. hat nun in Cod. Vat. 4413 ein vollständiges Exemplar gefunden, das er nach Inhalt und Eigenart sorgfältig beschreibt. Es hat den früheren Inhalt aufgenommen, aber vielfach umgestaltet und verbessert, vermehrt, im Ton gemildert und es fügt eine ganze Reihe neuer Artikel hinzu. Betreffs der Hss der früheren Redaktion hat Cr. eine wichtige Beobachtung gemacht. Ehrle hatte in seinem grundlegenden Artikel über die gesamte *Correctorienliteratur*, so wie es notwendiger Weise jeder tut, der ein

weites Gebiet erschließt, sich auf die ersten und letzten Artikel der einzelnen Teile verlassen und nach ihnen die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Redaktion bestimmt. Cr. zeigt nun an einem Beispiel, daß sich auch in Hss der ersten Redaktion Stücke der zweiten eingeschlichen haben. Es wäre aus verschiedenen Gründen wohl nützlich, auch die zweite Redaktion durch den Druck zugänglich zu machen.

Pelster.

Barth, T., O. F. M., Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boethius, Thomas von Aquin nach Duns Scotus: PhJb 55 (1942) 300—321. — Die Abhandlung ist eine Fortsetzung der früheren Arbeiten des Verf.: De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum, und: Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis. Problemvergleichende Betrachtung von Thomas über Scotus bis heute. Ihre Besprechung siehe Schol 15 (1940) 452—454, 465 f. Barth betrachtet zunächst kurz den Begriff der Eindeutigkeit bei Aristoteles, dann bei Porphyrius, Boethius und ihren Anhängern, wobei der Logiker Petrus Hispanus als Anhänger der porphyrianischen Gestalt des univocum angeführt wird, während Albert der Große und Thomas von Aquin, die nur ganz flüchtig behandelt werden, sich auf Seiten des Boethius finden. Den Hauptteil der Arbeit bildet die Untersuchung des Begriffs der univocatio bei Duns Scotus. In dessen Auffassung werden drei verschiedene Stadien unterschieden. Im letzten und endgültigen Stadium besteht nach Duns Scotus zwischen Welt und Weltgrund »ein Minimum von Univozität«, »das sich seinem Wesensgehalt nach über und außerhalb jeder Besonderung befindet und daher die Fähigkeit hat, die entferntesten und verschiedensten Gegenstände miteinander zu verbinden« (315). »Gott und Welt treffen sich beide im transzendentalen Sosein« (318). »Für Scotus ist die univocatio in ihrer allgemeinsten Form primär eine begriffliche Einheit, welche aber soeben noch eine unvollkommene Grundlage in der Realität hat« (319). — Dies wird von Thomas nicht bestritten. Auch nach diesem ist Seinsanalogie zwischen Gott und Geschöpf nicht möglich ohne Übereinstimmung im Sein (vgl. S. th. 1 q. 13 a. 5); doch besteht in dieser Übereinstimmung zugleich eine Verschiedenheit, und diese ist größer als die Übereinstimmung. Wichtiger noch ist, daß Thomas das Seiende als solches nicht als »einfach und absolut leer« und auch nicht bloß als »realitas« nimmt, vielmehr betont, daß das Seiende als solches eine innere Struktur hat sowie Konstitutionsgründe, die voneinander verschieden sind. Gerade dies ist wesentlich bei Bestimmung der Seinsanalogie; das innere Verhältnis von essentia und existentia ist wesentlich anders in Gott als im Geschöpf; und weil dieses Verhältnis wesentlich anders ist, ist die analogia proportionalitatis der analogia metaphysica attributionis intrinsecae logisch vorgeordnet. Der Vorwurf, Thomas habe sich »zu einer allgemeinen Behandlung des Seienden als Seienden« »nicht herbeigelassen« (309), trifft doch wohl nicht zu: vgl. z. B. De ente et essentia; In Met. — Ein falsch gelesener Text stört die Argumentation: Thomas schreibt (1 Sent. d. 8 q. 1 a. 3) nicht, »das Seiende enthalte in sich alle seine Besonderungen quodammodo unite et distincte«, sondern er sagt: »unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et in distincte, sicut in principio«. Auch die entia concreta sind indistincte im allgemeinen Seinsbegriff enthalten. Die Terminologie bei Duns Scotus ist verschieden von der bei Thomas; sachlich aber geht Duns Scotus in der Univokationslehre nicht über Thomas hinaus.

Nink.

Guillelmi Ockham, Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabriels Biel, quam ad fidem codicum restituit Ph. Böhner O. F. M. (Textus Guillelmi Ockham 1). gr. 8° (64 S.) Paderborn 1941, Schönigh. M 3.20.

— Bei der Seltenheit der Werke Ockhams ist der Plan, eine Reihe von Ockham-Texten in neuer Ausgabe zugänglich zu machen, sehr zu begrüßen. So ist man nicht mehr auf die manchmal recht allgemein gehaltenen Darstellungen und Urteile anderer angewiesen, sondern kann sich selbst ein Urteil über Eigenart und Inhalte seines Denkens bilden. Das vorliegende 1. Heft veröffentlicht, hauptsächlich auf Grund von vier Hss des 14. Jahrh., die erste Quaestio des Prologs zum Sentenzenkommentar: Ob es möglich sei, daß unser Verstand in diesem Leben eine evidente Kenntnis theologischer Wahrheiten habe; unter »Evidenz« versteht Ockham dabei das, was wir heute gewöhnlich »innere Evidenz« nennen, also nicht bloß eine äußere Evidenz auf Grund der Offenbarung Gottes. Schon die Fragestellung, erst recht aber die ganze Art der Behandlung der Frage geben ein gutes Bild vom Denkstil des »Doctor plus quam subtilis«. Durch die immer wieder eingestreuten oft recht umfangreichen Vorbemerkungen, Einwände und Lösungen von Einwänden wird seine Gedankenführung recht unübersichtlich. Seine logische Schärfe, aber auch sein Mangel an metaphysischer Tiefe tritt immer wieder hervor. Was dieser Quaestio einen besonderen Reiz verleiht, ist die weitgehende Berücksichtigung der inneren Erfahrung bei Darlegung der verschiedenen Weisen menschlicher Erkenntnis. Ockham unterscheidet scharf zwischen anschauerndem und abstraktiver, denkender Erkenntnis; erstere wird etwas formalistisch als jene bestimmt, die genügt, um das Dasein eines Sachverhaltes evident zu erkennen (24). Sie ist im Bewußtsein unserer geistigen Akte als rein geistige Anschauung verwirklicht. Innerhalb der abstraktiven Erkenntnis unterscheidet Ockham nicht nur einfachen Begriff und Urteil, sondern auch das bloße Erfassen eines Urteilsgedankens (*apprehensio complexi*) und die Zustimmung, die nach ihm erst das eigentliche Urteil ist. de Vries.

K ä p p e l i, Th., Benedetto di Asinago da Como († 1339): *ArchFrPraed* 11 (1941) 83—94. — Benedikt von Assignano ist in den letzten Jahrzehnten viel, vielleicht zu viel, in Verbindung mit einer *Concordantia Thomae* genannt worden. In dieser sorgfältigen Arbeit hat K. alles gesammelt, was bisher über Benedikt bekannt war, und diese Angaben nicht unwesentlich erweitert. Wenigstens seit Quétif-Échard geht Benedikt unter dem Namen von Assignano, als sei dies sein Geburtsort. Der Name ist irreführend. Benedikt heißt de Asinago und entstammt einer Familie in Como des gleichen Namens. Er beginnt 1319 die Vorlesung über die Sentenzen in Paris. Gegen die Ansicht K.s, daß Benedikt schon 1321 Magister geworden sei, spricht, daß er in einem Brief Johannes' XXII. von 1322 gegen sonstigen Gebrauch der Kurie nicht als Magister der Theologie bezeichnet wird. 1324 ist er als solcher bezeugt. K. zeigt weiter, daß Benedikt 1326 für eine Gesandtschaft nach Konstantinopel verwandt wurde, die freilich nicht den gewünschten Erfolg hatte. 1328 wird er Bischof seiner Vaterstadt Como. Infolge des unseligen Streites zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayern und den Visconti war seine Wirksamkeit in den ersten Jahren sehr gehemmt, für welche Tatsache K. eine Reihe von Dokumenten bringt. Benedikt ist 1339 gestorben. Für die Geschichte der Theologie ist von Wichtigkeit, daß wenigstens noch im 18. Jahrh., wahrscheinlich aber bis zur Aufhebung 1865, in der *Bibl. von San Giovanni e Paolo* in Venedig eine Quaestio Benedikts über die *Visio beatifica* von der Auferstehung der Leiber vorhanden war; sie steht in Beziehung zum Streit über die *Visio* unter Johann XXII. Nach Quétif-Échard, der aus Rovetta schöpft, waren andere Quaestiones im Konvent zu Bologna. Das *Viridarium consolationis* der *Stadtbibl.* Bologna sieht K. als unecht an. — Es bleibt ein Wort zu sagen über die *Konkordanz »Veritatis et sobrietatis verba eloquor«*, die, nachdem Mandonnet die Hypothese aufgestellt hat, immer wieder



mit dem Namen Benedikts verknüpft wird. K. selbst ist in dieser Frage zurückhaltend. Es ist gut, sich einmal zu vergegenwärtigen, auf welch schwachen Füßen diese Annahme steht. Hat Benedikt überhaupt eine Konkordanz geschrieben? Die beiden ältesten Zeugnisse, beide aus Bologna, sind fast 200 Jahre jünger als die Schrift selber. Es ist obendrein zum mindesten wahrscheinlich, daß sie von einander abhängig sind. Leander Alberti in seinem Werk *De viris illustribus ordinis Praedicatorum* (1517) berichtet, Benedikt habe eine *Concordantia dictorum Thomae* verfaßt. In der nach 1496 geschriebenen *Cronica magistrorum generalium ordinis fratrum predicatorum* des Borselli in Cod. 1999 der Universitätsbibl. Bologna steht, wie ich mich selbst überzeugt habe, f. 109<sup>r</sup> ein Nachtrag des 16. Jahrh. zu den Angaben über fr. Benedictus Cumanus: *Hic postmodum fuit episcopus Comensis et primus edidit Concordantias dictorum b. Thomae, quas iuvenis vidi in conventu Comensi.* Die Vermutung liegt nahe, daß hier die Quelle für Leander ist, der dem gleichen Konvent in Bologna angehörte; ja es ist leicht möglich, daß Leander selbst den Nachtrag geschrieben hat. Beide geben den gleichen Titel an. Man kann sagen: Also haben wir ein altes handschriftliches Zeugnis aus dem Heimatskonvent des Benedikt. Aber *Concordantiae dictorum Thomae* ist der Titel der Konkordanz »Pertransibunt plurimi«, während gerade die älteren Zeugen für »Veritatis et sobrietatis verba« die Schrift *De concordantia (concordia) articularum* nennen. Ferner betonen der Nachtrag und Lander, Benedikt habe als erster eine *Concordantia* verfaßt. Die erste Konkordanz ist aber zweifellos »Pertransibunt plurimi«, die in »Veritatis et sobrietatis« vorausgesetzt wird. Diese also muß der Verfasser des Nachtrags im Konvent zu Como gesehen haben. »Pertransibunt plurimi« kann aber unmöglich ein Werk Benedikts sein, da sie älter ist. Eine völlig ungezwungene Erklärung des Irrtums ergibt sich, wenn in der Hs mit »Pertransibunt«, die mit anderen Büchern Benedikts an den Konvent kam (siehe Käppeli 90), ein Schreib- oder Besitzvermerk Benedikts als Angabe des Verfassers gedeutet wurde. Damit würde aber meine früher ausgesprochene Ansicht, die sich auf äußere und innere Gründe stützte, Thomas von Sutton sei der Verfasser von »Veritatis et sobrietatis verba«, wieder in den Vordergrund treten. Die Frage nach dem Verfasser beider Konkordanzten muß noch einmal und umfassender als bisher untersucht werden.

Pelster.

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

Honecker, M., *Logik. Eine Systematik der logischen Probleme* (Leitfäden der Philosophie 5). 2. Aufl. 8° (196 S.) Bonn 1942, Dümmeler. M 4.50. — Diese Neuauflage von H.s *Logik*, die der inzwischen verstorbene Verf. noch selbst besorgt hat, bietet im wesentlichen den Text der 1. Aufl.; nur das Literaturverzeichnis wurde durch einen Nachtrag ergänzt. Beim Erscheinen der ersten Aufl. (1927) fand ihre neuartige Einteilung und die dieser zugrunde liegende Überzeugung, in den üblichen Darstellungen der Logik würden verschiedene Gegenstandsgebiete miteinander vermengt, viel Beachtung, freilich zum Teil auch Widerspruch. Man kann aber nicht sagen, daß später erschienene Logiken sich mit diesen Problemen viel auseinandergesetzt hätten. H. unterscheidet scharf Gegenstandslogik, in der die formalsten Bestimmungen des vom Denken unabhängigen Gegenstandes betrachtet werden, Bedeutungs- und Notionenlehre, die sich den Denkinhalten als solchen und ihren Beziehungen untereinander zuwendet, und Denklehre, die Normen für den Vollzug der Denkkakte aufstellt. In seiner Schrift »Gegenstandslogik und Denklogik«, die

diese neue Einteilung theoretisch ausführlicher begründet, faßte H. selbst Bedeutungslehre und Denklehre als »Denklogik« zusammen. In der Tat hängen diese beiden Teile trotz der Verschiedenheit ihres Gesichtspunktes so eng miteinander zusammen, daß sich eine getrennte Behandlung kaum empfiehlt; wie H. selbst (162 f.) darlegt, ist die »Denklehre« nichts anderes als die jeweils ins Normative gewandte, auf den tatsächlichen Vollzug bezogene Lehre von den Beziehungen der Denkinhalte untereinander. Nur nach dem Vorwiegen des einen oder andern Gesichtspunktes behandelt H. in der »Bedeutungslehre« die übliche Lehre von Begriff, Urteil und Schluß und in der »Denklehre« die Methodenlehre. Bei der vorausgeschickten »Gegenstandslehre«, der die »Logica praedicamentalis« der alten Scholastiker der Idee nach entspricht, ist die Abgrenzung gegen die Ontologie die in der Natur der Sache liegende Schwierigkeit. Durch zu wenig kritische Übernahme von Auffassungen der Phänomenologie und der Meinong-Schule hat sich H. diese Schwierigkeit wohl etwas zu leicht gemacht. So erscheint der »Gegenstand im allgemeinen« einerseits als vom Denken völlig unabhängig, andererseits doch nicht als gleichbedeutend mit dem Seienden im ontologischen Sinn — sollen doch sogar »negative Sachverhalte« unabhängig vom Denken »bestehen«. Störend wirkt auch ein gewisses Übermaß an Einteilungen und die Verwendung von Ausdrücken in einem vom allgemeinen Sprachgebrauch abweichenden — meist eingegengten — Sinn; so wird z. B. unterschieden zwischen »Gegenstand« und »Objekt«, zwischen »wirklich« und »real«, wobei letzteres auf die Außenwelt eingeschränkt wird, während umgekehrt »phänomenal« und »seelisch« gleichgesetzt werden. — Die Auseinandersetzung mit Methode und Inhalten dieser Logik wird der Verlebendigung und dem Fortschritt der scholastischen Logik in mancher Beziehung sehr förderlich sein.

de Vries.

Viglino, H., I. M. C., *Logica et Generalis Introductio in philosophiam*. 8<sup>o</sup> (XVI u. 402 S.) Rom (Viale delle Mura Aurelie 11) 1941, Missioni Consolata. L 27.— Das Buch bietet eine sehr gründliche, persönlich durchdachte Darstellung der scholastischen Logik, und zwar nur der eigentlichen Logik, von der die Erkenntniskritik mit Recht unterschieden wird. Vorausgeschickt ist eine kurze Einleitung in die Philosophie (1—78), deren umfangreichsten Teil ein Überblick über die Geschichte der Philosophie bildet. Die scholastische Philosophie ist dabei besonders berücksichtigt — die scholastische Erneuerung im 16. Jahrh. hätte freilich mehr Beachtung verdient —, und das Unberechtigte verschiedener Vorurteile gegen die Scholastik wird gut gezeigt (71—73). Beachtenswert sind auch die wohl abgewogenen Sätze über die Bedeutung einer Mehrheit philosophischer Richtungen (35). In der Darstellung der Logik verdient die Kennzeichnung der verschiedenen Formen der Erkenntnis hervorgehoben zu werden, namentlich die Analyse des Urteils mit der klaren Unterscheidung von Wahrnehmung und gedanklichem Ausdruck des Sachverhaltes. Weniger befriedigt die Erklärung des analytischen und synthetischen Urteils (212 f.) und die Begründung der ersten Prinzipien (323—325), die wohl besser ganz der Erkenntniskritik überlassen worden wäre. Im 2. Teil der Logik, der Wissenschaftslehre (316—382), werden die aristotelischen Forderungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Wissenschaft mit Recht eingeschränkt (319); die Methodenlehre im einzelnen mußte sich natürlich auf die Grundlinien beschränken; die Beurteilung der nicht-euklidischen Geometrie (369) hätte aber wohl auf jeden Fall mehr Unterscheidungen gefordert. Recht dankenswert ist der geschichtliche Anhang mit seiner Gegenüberstellung der »klassischen« Logik und verschiedener Formen der modernen Logik.

de Vries.

Rougier, L., *La Relativité de la Logique: RevMétMor* 47 (1940) 305—330. — Hat »Logik« einen absoluten oder aber relativen Sinn? Gibt es nur eine Logik oder aber mehrere? Und wenn seit Begründung der nichteuklidischen Geometrien Logiken verschiedener Valenz ausgebildet worden sind, welche philosophischen Folgerungen ergeben sich daraus? Die Beantwortung dieser Fragen ist eng verknüpft mit den letzten Fragen der Philosophie und muß darum je nach dem philosophischen Standpunkt eine verschiedene sein. Nach der Meinung vieler ist durch die Entdeckung der nichteuklidischen Geometrien die apodeiktische Logik des Aristoteles ihres Ranges beraubt und an ihre Stelle die Axiomatik Hilberts und eine große Anzahl anderer inzwischen ausgebaute Logiken getreten, die sich in verschiedener Weise einteilen lassen. Aus diesen logischen Arbeiten, meint R., ergebe sich die philosophische Folgerung: die logischen Gesetze seien a priori wahr in dem Sinne, daß sie die Möglichkeiten erschöpfen, die wir durch Konvention gesetzt haben, indem wir den Sätzen zwei, drei oder eine unbestimmte Anzahl von Werten geben oder eine bestimmte Anzahl von Möglichkeiten betrachten. Diese Auffassung nähert sich sehr derjenigen von H. Poincaré, daß die mathematischen Axiome konventionell festgelegte Sätze seien. Nach Meinung der Ref. gründet alle Logizität des Denkens und Folgerns in Seinslogizität. Verschiedene Geometrien lassen sich deshalb in beliebiger Anzahl ausbilden, weil in verschiedenen Axiomen und arithmetischen Konstruktionen verschiedene logisch notwendige Seinsverhältnisse zum Ausdruck kommen. Jedes logisch notwendige Verhältnis ist logisch notwendiges Verhältnis eines Seienden und jede logische Möglichkeit logische Möglichkeit eines Seienden. Darum gilt jede widerspruchsfreie Axiomatik absolut. Die verschiedenen Logiken beweisen nicht die Relativität der Logik, sondern die Möglichkeit, daß der abstrahierende menschliche Verstand verschiedene logisch notwendige Seinsverhältnisse für sich allein in Abstraktion von andern Bestimmungen, mit denen sie in der Wirklichkeit immer realidentisch sind, festhalten und untersuchen kann. Näheres siehe: *Der Sinn der Mathematik*, in: *Schol* 14 (1939) 545—564. Nink.

Werkmeister, C. W., *Sieben Leitsätze des logistischen Positivismus in kritischer Beleuchtung* (übersetzt von W. Krampf): *PhJb* 55 (1942) 162—186, 366—389. — Diese Arbeit wählt aus dem umfangreichen Schrifttum der dem »Wiener Kreis« zugehörigen Autoren sieben Leitsätze aus und unterzieht sie der Kritik. Es sind die Sätze: 1. Wissenschaft ist lediglich durch ihre Form Wissenschaft. 2. Eine Aussage hat nur Sinn, insofern sie verifiziert werden kann. 3. Es gibt nur Erfahrungswissenschaft, die von unmittelbar Gegebenem handelt. 4. Die in der Metaphysik behandelten Sätze sind völlig sinnlos. 5. Alle Forschungsgebiete sind nur Teile einer Einheitswissenschaft: der Physik. 6. Die Sätze der Logik sind Tautologien. 7. Reine Mathematik ist nichts als Logik. Gegen diese Sätze macht W. vor allem geltend, daß Erkenntnis es nicht mit der reinen Form zu tun hat, sondern in sinnvollen Sätzen Ausdruck findet. Der Sinn eines Satzes aber ist weder mit seiner Verifizierbarkeit noch mit den tatsächlichen Operationen, durch die die Verifikation geschieht, identisch. Die Positivisten sind nicht imstande, ein eindeutiges Sinn- und Wahrheitskriterium anzugeben, und sehen sich genötigt, die meisten ihrer empiristischen Voraussetzungen aufzugeben. Die Probleme der Ontologie lassen sich nicht vermeiden. Der Positivismus kämpft gegen eine falsch verstandene spekulative Metaphysik und versperrt sich dadurch den Weg zu den echt metaphysischen Fragen. Die Physik reicht nicht aus, um alles Sein zu erklären: das psychische Sein, das personale Sein, der lebende Organismus sind nicht Gegenstand der Physik. Der Sinn der Logik ist vom Standpunkt des Positivismus aus nicht zu fassen und

die reine Mathematik nicht identisch mit Logik. — Die kritischen Bedenken bestehen zurecht, können aber erst dann ihre wahre Kraft haben, wenn man auf tieferliegende innerlich zusammengehörige Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik zurückgeht. Nink.

Olgia ti, Fr., Il problema critico e P. Léon Veuthey: RivFilNeoscol 34 (1942) 63—74. — Veuthey, L., O.F.M. Conv., Il problema critico: MiscFranc 42 (1942) 219—232. — Olgia ti wendet sich gegen die von Veuthey in seiner »Critica« (vgl. Schol 17 [1942] 464) an der Erkenntnislehre der Alten geübte Kritik, wie auch gegen dessen eigene Lösung des Erkenntnisproblems. Veuthey werfe Aristoteles und Thomas zu Unrecht vor, sie setzten die Geltung der Erkenntnis ohne Begründung voraus. Denn diese gehen weder vom Subjekt noch in unkritischer Weise vom Gegenstand aus, sondern vom Sein, und zwar nicht vom bloßen Begriff des Seins, sondern vom erfahrungsmäßig gegebenen Seienden selbst. Weil Subjekt und Objekt beide Seiendes sind, gelten die Gesetze des Seins ohne weiteres von beiden; es braucht also keine »Brücke« vom Subjekt zum Objekt; ein kritisches Problem im Sinn dieser »Brückenfrage« gibt es nicht. An Veutheys eigener Lösung bemängelt O. ferner die übereilte Analyse des Bewußtseins, in das zu viel hineingedeutet werde, weiter besonders die Redeweise vom intuitiven Erfassen Gottes. — In seiner Entgegnung bleibt Veuthey darauf bestehen, daß das kritische Problem in dem von O. angegriffenen Sinn nicht nur tatsächlich gestellt werde, sondern auch zu Recht bestehe; die Zweiheit von Subjekt und Objekt, Denken und Sein sei nun einmal eine Tatsache, und was uns zunächst gegeben sei, sei das Subjekt, das — auch in der Erfahrung — das Objekt auf seine eigene Weise aufnehme; darum sei es nicht ohne weiteres klar, daß das Denken mit dem Sein übereinstimme, sondern diese Übereinstimmung bedürfe des Beweises. Die abstrakte Einheit im Sein könne aber die notwendige Beziehung zweier konkreter Seiender, wie Subjekt und Objekt es sind, nicht begründen. Wenn er von einer »Intuition« Gottes gesprochen habe, so verstehe er dabei Intuition nicht als unmittelbare Schau, sondern als geistiges Erfassen eines konkreten Seienden; es handle sich um eine »analoge Anschauung«. — Dieser letztere Ausdruck scheint uns wenig glücklich zu sein; eine analoge Erkenntnis, die ihren Gegenstand nicht nach seiner eigenen Form, sondern nach der Form eines andern und daher teilweise negativ bestimmt, ist, auch wenn sie sich auf einen Einzelgegenstand richtet, stets ein begriffliches Erkennen, also ein Denken, kein Anschauen. Mißverständlich und zu V.s. eigenen Gedankengängen nicht recht passend ist auch die wiederholt vollzogene Gleichsetzung des Gegensatzpaares Subjekt-Objekt mit dem Gegensatz Denken-Sein; geht doch V. selber vom Sein des Subjektes aus. Im übrigen müßte man wohl unterscheiden zwischen Urteilen der Daseins- und der Wesensordnung. Die Übereinkunft von Subjekt und äußerem Gegenstand im abstrakten Begriff des Seienden kann freilich das Urteil über das Dasein des äußeren Gegenstandes nicht begründen. Anderseits geht es aber nicht an, die »Brückenfrage« auch bei den apriorischen Urteilen der Wesensordnung (den Prinzipien) zu stellen; wenn deren objektive Geltung grundsätzlich eines Beweises bedürfte, wäre der Beweis von vornherein unmöglich, da jeder Beweis bereits mindestens eine allgemeine Prämisse, und zwar eine objektiv gültige, voraussetzt.

de Vries.

Ottaviano, C., Kritik des Idealismus. Mit einer Einführung von F. J. von Rintelen, Realismus-Idealismus? (48 u. 184 S.) Münster 1941, Aschendorff. M 7.50. — Wenngleich der Idealismus im philosophischen Sinn dem gegenwärtigen Zeitbewußtsein als überwundene Episode gilt, so hat doch angesichts der großen Bedeutung,

die er bis in die jüngste Vergangenheit hatte, die deutsche Ausgabe der Ottavianoschen *Critica dell' idealismo* eine Aufgabe, besonders deswegen, weil sie nicht bloß die großen Richtungen des deutschen, sondern ebenso auch die verschiedenen Formen des italienischen Idealismus: Gentile, Orestano, Varisco, Croce, der Kritik unterzogen. Ziel der logisch scharfen Kritik O.s bildet der Nachweis, daß die elementaren idealistischen Grundbegriffe: Bewußtsein und Inhalt, Denksubjekt, -objekt und -akt, Entstehen und Zeitlichkeit nicht aus dem Idealismus selbst abgeleitet sind, sondern aus dem Realismus stammen. Der Idealismus führe also auf den Realismus als die ursprüngliche und ihm selbst zugrunde liegende Auffassung zurück. Das Grundprinzip der Immanenzphilosophie: es sei sinnlos, von einem Sein zu reden, das unabhängig vom Denken existiert, führe zu Absurditäten. Allgemeingültigkeit könne ihren Ursprung nicht im Subjekt als solchem haben und sei bei Verneinung der Substanzialität der Dinge ohne Fundament. — Die 40 Seiten umfassende Einführung von F. J. v. Rintelen ist eine dem italienischen Werk gegenüber selbständige scharfsinnige Begegnung mit dem Idealismus. Sie sieht dessen letztes Fundament in einem geistigen Aktivismus, deren Anlehnung an das Zeitliche eine Werdensphilosophie fordern muß. Auch R. gibt eindeutig dem Realismus den Vorzug: Es gibt zwei grundverschiedene Wirklichkeitsweisen, die Welt geistigen Bewußtseins und dringlicher Realität, die eine dualistische Einheit bilden. — O.s Buch und R.s Einführung bilden beide einen wichtigen Beitrag zur Entscheidung der Frage, daß die Bestimmung des Sinnes der Erkenntnis letztlich nicht bloß Sache innerer Persönlichkeitshaltung ist, sondern sich auch erkenntnistätig herbeiführen läßt.

Nink.

Goldschmidt, H. L., *Der Nihilismus im Licht einer kritischen Philosophie*. gr. 8<sup>o</sup> (91 S.) Thayngen-Schaffhausen 1941, Augustin-Verlag. — Unter Nihilismus wird verstanden: »der Glaube und die Erkenntnis, daß hinter allen Glaubensinhalten, Erkenntnisinhalten und Werten nichts steckt, und der Wille, alle Glaubensinhalte, Erkenntnisinhalte und Werte auf dieses Nichts zurückzuführen«. Den Nihilismus haben nach G. heraufgeführt: das Christentum — der Nachweis für diesen ungeheuren, aller Wahrheit ins Gesicht schlagenden Satz wird ausschließlich mit Aphorismen aus Nietzsche versucht! —, die Aufklärung, die Moral und die europäische Philosophie. Die Überwindung des Nihilismus sieht die Schrift allein in der Skepsis kritischer Philosophie: »Weil wir nicht länger an die Möglichkeit allgemeingültiger Glaubensinhalte, Erkenntnisinhalte und Werte glauben — darum stürzt uns die Erfahrung der Begrenztheit unserer Glaubensinhalte, Erkenntnisinhalte und Werte nicht in die Verzweiflung an jeder Wahrheit überhaupt, und diese nicht in den Willen, alle Wahrheiten auf das ‚in Wahrheit‘ hinter ihnen stehende Nichts zurückzuführen — sondern wir fangen, zweifelnd aber nicht verzweifelnd, nun erst wirklich zu leben an.« »Erst jetzt werden Gemeinschaft, Gespräch, Freundschaft möglich. Der Nihilismus kam, weil wir annahmen, bald Gott erkennen, bald ihn ersetzen zu können, und weil wir, da wir es doch nicht konnten, an uns verzweifelten. Der Nihilismus schwindet, sobald wir, bewußt unserer Begrenztheit, nicht länger über der Unmöglichkeit, das scheinbar Mögliche zu verwirklichen, verzweifeln, sondern uns beugend vor dem Unmöglichen, das Mögliche ins Auge fassen«. Kritischer Besonnenheit entspricht »das Bekenntnis zu der immer neuen Wegverwirrung als unserem Los und unserer Aufgabe« (83). — Diese Schrift kann nicht als ernste Arbeit und ernst zu nehmende Überwindung des Nihilismus angesehen werden. Unter einem verheißenden Titel birgt sich ein Inhalt, der weder historisch noch philosophisch kritisch bearbeitet ist. Die positiven Gedanken und Werte des

Christentums und der christlichen Philosophie sind der Schrift fremd geblieben. Zu Nietzsches Kampf gegen das Christentum und seiner Verzeichnung des christlichen Ethos vgl. die ausgezeichnete Schrift von Paul Wolff, Nietzsche und das christliche Ethos, Regensburg 1940.

Nink.

Degl'Innocenti, U., »Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu«: *Sophia* 9 (1941) 433—443. — Das im Titel der Untersuchung genannte Wort, auf das sich der Empirismus immer wieder berufen hat, dessen aristotelischen Ursprung Hegel aber bestreitet, findet sich in dieser Fassung ohne Zweifel bei Thomas und Bonaventura; von letzterem wird es, wenn auch nicht mit Bestimmtheit, Aristoteles zugeschrieben. Der Sinn, in dem Thomas den Ausspruch verwendet, ist nicht der, daß alles Inhaltliche unserer Verstandeserkenntnis den Sinnesgegebenheiten entnommen ist; erkennt doch der menschliche Geist auch nach Thomas in unmittelbarer innerer Erfahrung seine eigenen Akte, die dem Sinn unzugänglich sind (*De malo* q. 6 a. un. ad 18); die Geltung des »Nihil est...« wird von ihm ausdrücklich auf die materiellen Dinge eingeschränkt (*In De sensu et sensato* l. 15 n. 212). Wahr bleibt freilich, daß auch die geistige Erfahrung der eigenen Akte zu ihrem Zustandekommen des Anstoßes von seiten der Sinne bedarf. Die Bedeutung dieser geistigen Erfahrung für die Gewißheit unserer Erkenntnis und für die Gotteserkenntnis wird auch von Thomas anerkannt. Der Verf. geht aber u. E. über Thomas hinaus, wenn er die Anwendbarkeit aller aus dem Sinnlichen abstrahierten Begriffe auf das Geistige und auf Gott zu leugnen scheint (441); führt doch nach Thomas die Abstraktion wenigstens auf ihrer dritten Stufe (*abstractio a materia intelligibili*) zu den allgemeinsten ontologischen Begriffen, durch die auch das Geistige gedacht werden kann (*S. th.* 1 q. 85 a. 1 ad 2), wenn auch natürlich die der inneren Erfahrung entnommenen Begriffe von unersetzlicher Bedeutung für die Verlebendigung unserer Geistes- und Gotteserkenntnis sind.

de Vries.

Ghéréa, J. D., »Existences«: *RevMétMor* 47 (1940) 376—385. — Für jene philosophischen Richtungen, die neben dem Wirklichseienden auch dem »idealen« und »irrealen« Sein, dem Reich der Wahrheiten, »Sätze an sich« und Geltungen eine Art Existenz zuschreiben, kann der Begriff »Existenz« nicht einen Sinn haben. Darum haben, ähnlich wie im Altertum Platon in der Ideenlehre, im 19. Jahrh. vor allem Bolzano und Lotze und in der Gegenwart N. Hartmann u. a. auch die Sphäre des Idealen, des Wahrseins und Geltens als eine eigentliche Seinssphäre mit selbständiger Seinsweise neben der Realsphäre betrachtet. Von ähnlichen Überlegungen aus unterscheidet die vorliegende Abhandlung verschiedene, nicht auf eine Grundbedeutung rückführbare Bedeutungen von »Existenz«. Ein Körper, der vom Körper eingenummene Raum und der abstrakte Begriff »Tisch« »existieren« auf verschiedene Weise; die reale Zahl 10 »existiert«, eine imaginäre Zahl dagegen nicht. Die existenziellen Unterschiede bilden also, meint Gh., eine Reihe, in der man nicht zwei beliebige Glieder vertauschen kann. Wie aber mehrere Grauschattierungen sich in verschiedenen Verhältnissen auf weiß und schwarz zurückführen lassen, so seien die verschiedenen Bedeutungen von »Existenz« auf zwei Gegensätze rückführbar: Existenz als »Dauer« oder »Werden« im Sinne Bergsons und Existenz der Idee, z. B. der Zahl, die Werden ausschließt. — Wenn die mit unserm intellektuellen Erkennen aufs innigste verbundene und naturhaft leicht vollzogene Abstraktion berücksichtigt wird — auf die schon Aristoteles gegenüber den Mathematikern und Platonikern energisch hingewiesen hat: *Phys.* II 2,193 b 35 f. —, so ergibt sich, daß »Existenz« nur einen Sinn haben

kann: Wirklichsein, daß ein Sinngehalt, eine Idee zwar in Abstraktion von der Singularität und Existenz für sich allein betrachtet werden, in Wirklichkeit aber nur als Sinngehalt eines Concretum existieren kann. Niemals aber ist »Dauer« Wesen der Existenz, vielmehr folgt die Dauer erst dem Wirklichsein, sie ist Beharren der Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis, und »Existenz« ihrerseits ist Konstitutionsgrund des Seienden, d. h. jenes dem Seienden immanente Prinzip, durch das es wirklich ist. Die innere metaphysische Seinserschließung — diese unbedingt erfordernte und logisch erste Aufgabe der Metaphysik und auch der Erkenntnistheorie und -kritik — kann nur dann in Angriff genommen und mit Erfolg durchgeführt werden, wenn Essenz und Existenz als Konstitutionsgründe des Seienden gefaßt sind. Nink.

Hartmann, O. J., Der Mensch im Abgrunde seiner Freiheit. Prolegomena zu einer Philosophie der christlichen Existenz. 3. Aufl. 8<sup>o</sup> (202 S.) Frankfurt 1941, Klostermann. M 6.— Die metaphysische Bedeutung der Freiheit für das Wesen und Verstehen des Seins überhaupt ist bisher noch nicht genügend zur Geltung gekommen. Einen anregenden Beitrag dazu bietet H.s Buch, das in der Freiheit »das Grundproblem der Philosophie« (11) sieht. Es stellt sich die Aufgabe, »den philosophischen Begriff der Freiheit und Ichheit zu entwickeln und von hier aus ... die Zentralprobleme der Erkenntnis, Logik und Wahrheit, der Sittlichkeit, des Schicksals und der Geschichte einer wurzelhaften Verdeutlichung zuzuführen« (7). Dem Verf. gelingt es, in einem selbständigen, durchaus einheitlichen Wurf oft überraschende, tiefgründige Zusammenhänge aufzudecken. Darin werden alle die Einflüsse eingeschmolzen, die seine Geisteswelt geformt haben; zu nennen sind die Existenzphilosophie, vor allem der deutsche Idealismus, dessen »Ewigkeitskräften« das Werk »seine Möglichkeit« (202) verdankt, und theosophische Motive, die von Böhme über Schelling zu Steiner reichen. Um das hieraus erwachende Ganze genauer zu kennzeichnen, greifen wir drei Gesichtspunkte heraus. — Systematisch gesehen, sind zwei Arten von Sein grundlegend: das abstrakte, materielle Es-ist, das einfachhin ist, und das wesenhafte, geistige Ich-bin, das nur ist, indem es, sich selbst schaffend, wird. Dieses enthält als »Ich bin Ich inmitten von Du, Wir und Welt« in den »inneren Formen seines Selbstvollzuges ... alle Wirklichkeiten der Welt auf geistige Weise« (110). So wird zum Fundament aller sonstigen Gegenständigkeit jenes Sein, »welches ist in der Weise des sich-selbst-Bestimmens, -Begründens und -Kausierens« (83), was heißt, daß der letzte Grund der Notwendigkeit in der Freiheit liegt. Freiheit aber ist »ein sich selbst verpflichtendes Sollen«, das somit »früher als das Sein« ist und »das Sein aus dem Nichts« (88) heraufhebt. An diesen Ausführungen ist richtig, daß das Letzte ein Ichhaftes, ein In-sich-selbst-gründendes sein muß. Aber kann es als solches ein Sich-selbst-kausierendes sein? Wie gilt das vom menschlichen Ich, wie von dem dahinter sich andeutenden göttlichen Ich? — Weiter führt der geschichtliche Gesichtspunkt. Alle Entwicklung ist nur »die Geschichte des Wesens und Un-Wesens der Freiheit« (1), die drei Phasen durchläuft. Zuerst ruht der Mensch noch schlafhaft und ich-los in den »naturhaften Bindungen alter mythischer Götter- und Blutswelten« (4). Wenn dann die Ichheit erwacht, geht die bisherige Welt verloren bis zum völligen Nichts; im Drang seiner Selbstbehauptung verfällt das Ich der »Gottes-Ferne« (18) und »den Verstrickungen des Irrsins, Sündigens« (16 f.). Kraft der »Positivität des Negativen« (17) muß es durch das »Selbstsüchtige und Lügnerische« (115) hindurch, um sich »in Wahrheit und Liebe öffnen« (78) zu können. Schließlich erobert der Mensch alles als »seine Eigenwelt« (18) zurück, indem er »immer weitere Bereiche der Natur und Welt

aus seinem autonomen Geiste nachschaffend« (22) hervorbringt. So kommt es »zur Wiedervereinigung mit den makrokosmischen Ordnungen« (40), mit »Götterwillen und Götterweisheit« (197). Hier finden wir Antwort auf unsere Fragen, insofern dem Menschen-Ich ein nach-schaffendes Aneignen und damit Neusetzen seiner selbst und der Welt zugesprochen wird. In diesem Sinne liegt wirklich ein Selbst-kausieren vor, worin das Ich erst für sich selbst zum Ich wird und sich so aus dem Nichts ins Sein hebt. Doch können wir nicht anerkennen, daß der Abfall dabei eine innere Wesensnotwendigkeit besitzt. Wie steht es aber mit dem göttlichen Ich? — Dazu schauen wir auf die letzten metaphysischen Hintergründe. In Urzeiten war »unser ewiges Geistwesen« (191) nur »ein verschwindender Funke im Götter-ich« (199). Durch »zunehmende Verwesentlichung und Verichlichung« wird die »Götterkraft langsam zur Eigen- und Ich-Kraft des Menschen«, wofür »die wiederholte Verkörperung im Erdendasein nötig« (199) ist. Hierbei verstärken sich die Iche so, »daß sie sich nun in der Gottheit nicht wieder auflösen, sondern in ihr als selbständige und mitschaffende Kräfte erhalten bleiben« (199). Wir sehen, wie H. in theosophisch-pantheistische Vorstellungen einmündet. Auch Gott scheint er ein Sich-selbst-kausieren zuzuschreiben; wenigstens setzt er die göttliche Ichheit nicht eindeutig in ihrer völligen Eigenart von der menschlichen ab, ja er läßt beide ineinander verschwimmen, weil er kein eigentliches Erschaffen kennt. — Nach allem kann H.s Buch nicht als Philosophie der christlichen Existenz gelten; öfters angeführte christliche Geheimnisse werden lediglich auf den sonst schon feststehenden Gedankenkreis hin ausgelegt.

L o t z .

Ostorero - Mamel, A., Il postulato della esistenza di Dio e la sua vera origine (Problemi d'oggi 12). gr. 8<sup>o</sup> (135 S.) Padua 1942, Cedam. L. 15.— — Der Verf. vertritt bewußt den Kantischen Agnostizismus und verwirft daher alle rationalen Gottesbeweise, aber auch den moralischen Kants. Die Quelle der Religion liegt im Gefühl unserer Begrenztheit, in der Erfahrung der Kluft, die sich im Leben überall auftut zwischen der Wirklichkeit (Unwissenheit, Ungerechtigkeit und Tod) und den Idealen und Sehnsüchten unseres Herzens. Der allwissende, unendlich gute und gerechte sowie ewige Gott ist der treue Freund der Seele, die durch Unwissenheit, Ungerechtigkeit und Tod gequält wird. So ist Gott »ein Mittel zur Verteidigung und nicht ein Gegenstand der Spekulation«. Obwohl das Dasein Gottes nur im Gefühl verankert ist, wird es doch verbürgt, weil unsere tiefste Naturanlage nicht sich selbst widersprechen kann. Gott ist daher nicht ein bloßes Wunschgebilde wie bei Feuerbach, auf den der Verf. ausdrücklich Bezug nimmt, sondern die Erfüllung unserer berechtigten Wünsche. Wir hätten im Grunde den scholastischen Beweis aus dem »Glückseligkeitsstreben«, der allerdings rational unterbaut sein muß, um wirklich tragbar zu sein. Durch die bewußte Ablehnung aller Metaphysik und das Zurückziehen auf die Psychologie aber kann das Problem der Existenz Gottes nicht gelöst werden.

R a s t .

\* \* \*

Niedermann, J., Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder (Bibl. dell' »Archivum Romanicum« I, 28). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 249 S.) Florenz 1941, Bibliopolis. L. 80.— — »Kultur bedeutet alles, was der Mensch an der Natur und über die Natur hinaus für sich und die Gemeinschaft schafft und geschaffen hat« (VII). N. zeigt, wie sich »Wort und Begriff Kultur« (8) entwickelt haben. Dabei bildet Cicero den Ausgangspunkt, weil er den Ausdruck »cultura animi« geprägt hat, der sich »in der



Antike nur einmal« (25) findet. Als Endpunkt wird die Zeit Herders, d. h. etwa 1790, angesetzt, weil dann Kultur »als ausgebildeter moderner Begriff erscheint« (VII). Den Gang der fortschreitenden Entfaltung mit all den von N. überaus sorgfältig und feinsinnig dargestellten Abschattungen auch nur annähernd zu skizzieren, ist hier unmöglich; wir beschränken uns auf wenige Hinweise. Drei Phasen der Entwicklung sind erkennbar; ihnen entsprechen die drei Teile der Studie. Der 1. Teil »Vorbereitende Sichten und Begriffe« umfaßt die Zeit von der Antike bis und mit zur Renaissance« (9). In diesen Jahrhunderten spielen »humanitas, civilitas und andere Begriffe die entscheidendere Rolle«, während der »Begriff cultura nur beschränkter Begriffsinhalt« (9) besitzt. Vorab seit dem Aufkommen des Humanismus, als sich die Wendung vom Übernatürlichen und Ständischen (Rittertum) weg »zum Staatlich-Gesellschaftlichen (Stadt) und zum Menschen hin« vollzog, wurden »civilitas und humanitas mit neuem Inhalt versehen oder neu betont« (103). Der 2. Teil geht dem »Werden des neuen Begriffs cultura« (103) im 17. Jahrh. nach. Die maßgebende Neuprägung vollzog Pufendorf, aber erst von 1675 ab. Vorher gebraucht er »cultura animi« und »cultura vitae«; zugleich hat der Kulturbegriff noch seinen überlieferten, aktiv-dynamischen Charakter, wobei sein funktioneller Sinn durch Beifügung des Objektgenetivus unterstrichen wird. Später aber kommt Pufendorf, angetrieben durch die Kontroversen über den Naturzustand des Menschen, dazu, »cultura« ohne Beisatz oder absolut anzuwenden, und zwar in einem statisch-substantiellen oder zuständlichen Sinn; dieser Zustand umschließt alles, was cultura animi und cultus vitae besagten, und stellt eine Leistung der Gemeinschaft dar. Danach ist Kultur »alles nicht von der Natur Gegebene, sondern vom Menschen — dem Einzelnen wie der Gesamtheit — durch eigenes Bemühen der Natur Hinzugefügte« (159). Der 3. Teil erörtert den »Durchbruch des Begriffes und des Wortes ‚Kultur‘ im 18. Jahrh.« (175). Zunächst blieb alles still: »kein unmittelbarer Gegner und kein unmittelbarer Schüler Pufendorfs hat den Begriff irgendwie von sich aus verwendet« (171 f.). Wie sich der Übergang vom 17. zum 18. Jahrh. vollzog, ist noch nicht restlos geklärt. Jedenfalls wird die Aufspaltung deutlicher »in den persönlichen Kulturbegriff und den kollektiven Sachkulturbegriff« (174). Beide reifen durch die Vermittlung vor allem von Leibniz, Voltaire, Rousseau und Hamann zu Herder hin, der die Entwicklung im wesentlichen zum Abschluß bringt. Er hat »organisch zur Bedeutung ‚objektive Kultur‘ hinübergeführt«, ohne aber die andere Bedeutung »Kultur gleich Geistesbildung« (214) aufzugeben. Dieser ausgebildete Kulturbegriff hat sich »schon in den Jahren bis 1770 nach allen Seiten« erweitert und »alle kulturgeschichtlichen Begriffe« (216) in sich aufgesogen. Von da ab konnte er sich allgemein durchsetzen. — N. bietet von der sprachgeschichtlichen Forschung her einen ungemein aufschlußreichen Beitrag zu jeder Kulturphilosophie, zumal sich in den Wandlungen des Wortes geistesgeschichtliche Vorgänge spiegeln. Die Arbeit ist um so wertvoller, als sie von großer Sachkenntnis zeugt und aus einer nahezu erschöpfenden Verarbeitung der Quellen und Literatur erwachsen ist. Abhold jeder Konstruktion, hat der Verf. in mühevollster Kleinarbeit Steinchen um Steinchen zu seinem umfassenden Mosaikbild zusammengefügt. Angesichts dieser Leistung muß der Wunsch fast verstummen, daß die führenden Linien noch thematischer hervortreten sollten.

Lotz.

Büchler, Fr., Über das Tragische. gr. 8° (45 S.) Straßburg 1942, Hünenburg-Verlag. M 3.—. — Ein schaffender Dramatiker sucht hier das Tragische denkerisch zu erfassen, und zwar allein aus

eigenem sachlichem Erleben, nicht mittels irgendeiner Philosophie. Da aber die Tiefe des Lebens nur erlebbar, nicht erdenkbar ist, geht es zum großen Teil lediglich darum, »die Irrtümer und Verfälschungen in der Auffassung des Tragischen (nicht aber das Tragische selbst) aufzudecken und auf die reinen Elemente des Tragischen hinzuweisen« (9). Den Ansatzpunkt der Erörterungen bildet nicht die tragische Erschütterung, sondern der Vorgang des Tragischen selbst als »Urscheinung des menschlichen Lebens« (13). Dazu gehört ein der Ausweglosigkeit fähiger Mensch, der bei seinem Handeln dem vernommenen »Anruf unbedingt bis zur letzten Erfüllung folgt« (19). Ihm »muß eine zur Ausweglosigkeit fähige Weltsituation entsprechen« (19), die durch den unbedingten Widerstand des Allwillens gegen den Einzelwillen gekennzeichnet ist. Beide »verbinden sich zur wirklichen Ausweglosigkeit des Gesamtgeschehens« (22), wenn der handelnde Mensch in der rätselhaften Zuneigung von Mensch und Situation, die vereint auf den Brennpunkt der Tragik zustürzen, den Widerspruch erfährt, der den Sinn der Welt selbst spaltet, indem sich Gott »gegen sich selbst wendet« (25). Deshalb »gibt es keine Erlösung« (25), sondern nur ein Durchtragen des Urzwiespales. Dieses entspringt jener »Spannungsmitte«, welche die griechischen Tragiker »als ein Wesensgesetz des Tragischen« (33) errungen haben, und »in der der Mensch zwischen der Gottheit und den Dämonen zur Entscheidung frei wird« (42). Allerdings vermag er diese Spannung auf die Dauer nicht auszuhalten; es verschlingt ihn der tragische Untergang, der keineswegs ein »fruchttragendes Opfer« (24) bedeutet. All das vollzieht sich in jener Unmittelbarkeit oder Illusionslosigkeit, die vor allem bei Shakespeare als das »tragische Wesenselement« (33) hervortritt; im Durchstoßen jahrtausendalter Bindungen erreicht sie »eine Nacktheit des Daseins, die für die Norm des Lebens unerträglich ist« (43), in der aber »bis in die letzte Faser hinein der ganze Mensch« (35) wach wird. — Die Darlegungen B.s sind aus einem lebendigen Einssein mit dem Tragischen geboren, weshalb sie in dessen Wesen und Elemente tief eindringen. Der gesunde Sinn des Verf. offenbart sich besonders darin, daß er keineswegs einen Pantragizismus vertritt: »wir wollen ja nicht die Tragik, wir wollen die Erfüllung« (21); und es gibt Zeiten, in denen diese Erfüllung gelingt. Doch scheint uns, daß die Tragik allzu sehr mit absoluter Ausweglosigkeit gleichgesetzt wird. Wirkliche Tragik ist schon mit einer relativen, diesseitigen Ausweglosigkeit gegeben, die eine Erlösung nicht nur als Umgehen, sondern als echtes Überwinden der Tragik zuläßt. Absolute Ausweglosigkeit gehört weder bei den griechischen Tragikern noch bei Shakespeare notwendig zum Wesen des Tragischen. Von ersteren hat jüngst erst H. J. Baden gezeigt, daß sie in ihren feinsten Aufgipfelungen um »die Vorläufigkeit aller Tragik« wußten; und wenn B. selber von letzterem sagt, er führe uns im »Kaufmann von Venedig« durch die Ausweglosigkeit in die selige Landschaft der Gnade hinein (vgl. 37), so enthüllt er uns damit einen tiefsten Grund, der Shakespeares ganzes Werk trägt, und in dem es »noch keine absolute Ausweglosigkeit« gibt, wie Sellmair herausgearbeitet hat. Zu seinem Standpunkt kommt B., weil für ihn das Christentum zu jenem »Netz wirklichkeitstäuschender, aber lebensschützender Vorstellungen« gehört, die »der tragische Blitz« zerreißt, um »die grelle Nacktheit des wirklichen Geschehens« (41) bloßzulegen. Dazu ist auch Gott für ihn »das Geheimnis«, das wir nicht »benennen, beweisen und berühren können« (20 f.), weshalb »die menschliche Seele nichts anderes will und weiß, als sich in der gegebenen Welt zu verwirklichen«, ohne Flucht »in ein Jenseits oder Paradies« (17). Und schließlich könnte dem Menschen auch ein Gott keine Zuflucht bieten, der selbst den tragischen Zwiespalt in sich trägt, wie es bei B. der Fall ist.

Die absolute Ausweglosigkeit entstammt also nicht dem Wesen des Tragischen selbst, sondern dem Weltbild, in das es eingefügt ist.

Lotz.

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

K a i l a, E., Über den physikalischen Realitätsbegriff. Zweiter Beitrag zum logischen Empirismus (Acta philos. fennica, fasc. IV). gr. 8° (191 S.), Helsinki 1941, Akateeminen Kirjakauppa. Fmk 100.—

Wie der Untertitel der Schrift bereits angibt, versucht der Verf. auf dem Boden des logischen Empirismus eine Klärung des physikalischen Realitätsbegriffes. Das Kriterium, das allein über den Realgehalt einer Aussage eine Entscheidung gestattet, ist ihm die Prüfbarkeit. Mit Hilfe dieses Kriteriums wird dann für besonders bedeutende Fragen der Physik mit viel Scharfsinn der Realgehalt herausgearbeitet und die Entscheidung getroffen, was in den physikalischen Theorien auf konventionellen Festsetzungen beruht und was als echte Erkenntnis über die Wirklichkeit zu werten ist. In dieser Weise werden behandelt die Idealisierung, wie sie vor allem statthat bei der mathematischen Behandlung physikalischer Probleme, die Raumauffassung der Physik, das physikalische Meßverfahren, die modernen mikrophysikalischen Theorien und in einem Anhang die euklidische Raumanschauung. Als Leitmotiv der physikalischen Forschung gilt K. das Suchen nach »höheren Invarianzen«, d. h. nach möglichst umfassenden konstanten Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten, die ein Zeichen sein sollen für das Vorhandensein wahrer Erkenntnisse im Gegensatz zu reinen Konventionen. — Der Verf. verwahrt sich entschieden dagegen, seine Methode als Positivismus aufzufassen (47 ff.). Wahr an dieser Behauptung ist, daß es sich nicht um einen krassen Positivismus Machscher Prägung handelt, mit dem der logische Empirismus jedoch die Metaphysikfeindlichkeit gemeinsam hat. Indes weist K.s philosophische Einstellung eine enge Verwandtschaft mit dem subtileren Neupositivismus auf, wie er von vielen heutigen Physikern vertreten wird. Die scharfsinnigen Untersuchungen der vorliegenden Arbeit halten sich demnach innerhalb des rein empirischen Bereiches, auf den sich der logische Empirismus wie der Positivismus beschränken, und zeigen somit auf, was für eine physikalische Betrachtungsweise als real zu gelten hat; die philosophisch bedeutsamen Fragen aber, »ob es eine ‚reale Außenwelt‘ gibt oder nicht« (39) und was in dieser objektiv realen Welt den physikalischen Theorien und Begriffen eigentlich entspricht, erheischen darüber hinaus noch eine Antwort unter Zuhilfenahme metaphysischer Prinzipien.

J u n k.

M a r c h, A., Raum, Zeit und Naturgesetze: Naturw. 31 (1943) 49—59. — Die Arbeit ist der Untersuchung der Frage gewidmet, ob die räumliche Beschaffenheit einer elementaren materiellen Partikel im Rahmen der gewöhnlichen Geometrie beschreibbar sei. Bisher wurde die Frage von den meisten Forschern, auch vom Verf., verneint. Denn sowohl die Voraussetzung von punktförmigen als auch von ausgedehnten Elementarteilchen führte zu unlösbaren Schwierigkeiten. Daraus wurde die Folgerung gezogen, die Anwendung der gewohnten geometrischen Begriffe auf kleinste Dimensionen sei unzulässig. Verf. glaubt nun den Grund der Schwierigkeiten gefunden zu haben in einer falschen Deutung des Meßaktes. Alles Messen besteht in der Feststellung von Koinzidenzen zwischen den Enden der zu messenden Strecke und einem Maßstabe. Bisher wurde stillschweigend vorausgesetzt, daß auf diese Weise Punktkoinzidenzen feststellbar wären. Infolge des begrenzten Auflösungsvermögens unserer Beobachtung ist es jedoch möglich, daß zwei Partikeln, die als koinzident erscheinen,

dennoch verschieden im Raume liegen, aber für die Beobachtung räumlich nicht getrennt werden können. In diesem Falle ist für die Feststellung der räumlichen Beziehungen eine untere prinzipiell unüberschreitbare Grenze gegeben. Diese Grenze hat den Charakter einer universellen Konstanten und bedeutet »den maximalen Abstand, den zwei Partikeln voneinander haben dürfen, um noch als koinzident zu erscheinen« (51). Es muß also ein allgemeines Naturgesetz geben, daß die Meßmöglichkeiten begrenzt derart, daß zwei Partikeln mit einem Abstand, der kleiner ist als diese Konstante, durch keinen Versuch für die Beobachtung getrennt werden können. Unter dieser Voraussetzung läßt sich eine relativistisch invariante Formulierung der Feldgesetze aufstellen, was unter der Voraussetzung von Punkt-koinzidenzen unmöglich war. Der Wert der Konstanten ist von der Größenordnung des Elektronendurchmessers, so daß der Sinn der dargelegten Auffassung darin besteht, »daß der Auflösungskraft unserer räumlichen Beobachtung durch die Ausdehnung der kleinsten Materieteilchen eine natürliche Grenze gesetzt ist« (57). Ähnliche Überlegungen gelten für die Zeitmessung. — Die Gedanken M.s dürften im ganzen zutreffend sein. Die aus seiner Theorie sich ergebenden experimentell prüfaren Folgerungen bedürfen jedoch noch einer Bestätigung. Die Theorie will die Wege weisen für die Behandlung der Ausdehnung der Elementarteilchen im Rahmen der mathematischen Physik; sie bezweckt nicht, etwas auszusagen darüber, wie philosophisch die Ausdehnung der Elementarteilchen zu denken ist, ob es sich um eine formelle oder nur virtuelle Ausdehnung handelt. Andererseits bietet sie wertvolle Grundlagen für die philosophische Besinnung auf diese weitere Frage.

Junk.

Goedertier, P., Van Newton tot de Broglie. Vier eeuwen ontwikkeling van het physisch begrip licht: Streven 10 (1942/43) 37—47. Der Artikel schildert die Entwicklung der Lichttheorien in den vier letzten Jahrhunderten. Der Verf. unterscheidet fünf Gruppen von Erscheinungen, die durch die Lichttheorie erklärt werden müssen. Die erste Gruppe umfaßt »neutrale« Erscheinungen, die sowohl durch eine korpuskulare wie eine wellenhafte Auffassung des Lichtes eine Erklärung finden; es sind die geradlinige Ausbreitung und die Reflexion. Die zweite Gruppe, Interferenz- und Beugungserscheinung tragen Wellencharakter. Drittens zeigen die Polarisationsphänomene, daß es sich dabei um Transversalwellen handelt. Der 1846 entdeckte Faraday-Effekt, der in der Drehung der Polarisationssebene durch ein magnetisches Feld besteht, sowie der Zeemann-Effekt (1896), der die Beeinflussung von Licht durch das elektromagnetische Feld betrifft, lassen als vierte Gruppe das Licht als elektromagnetische Wellenerscheinung erkennen. Das war der Stand der Lichttheorie um die Jahrhundertwende. Da zwang die Entwicklung in Verfolg der Planckschen Quantentheorie und durch die experimentellen Gegebenheiten des photoelektrischen und Compton-Effektes, bei denen Licht in der Wechselwirkung mit Materie sich wie aus korpuskularen Teilchen bestehend benimmt, wiederum zu einer korpuskularen Auffassung des Lichtes. Schließlich wurde durch die von L. de Broglie begründete und von Schrödinger ausgebaute Wellenmechanik eine wellenhafte Deutung auch der Materie angebahnt. Der Verf. glaubt in dieser Entwicklung einen Hinweis zu sehen, daß die wellenhafte Auffassung wohl geeignet sein werde, alle Erscheinungen der physikalischen Welt unter sich zu fassen. — Doch dagegen stehen immer noch die offenbar korpuskularen Phänomene des Lichtes sowohl wie der Materie und die der Wellenmechanik gleichberechtigt gegenüberstehende Quantenmechanik von Heisenberg, die in dem Aufsatz wohl zu wenig beachtet wird (vgl. Das Ringen um einen neuen Materiebegriff, in Schol 16 [1941] 521—533).

Junk.

Mazzantini, C., *Il tempo. Studio filosofico*. 8<sup>o</sup> (153 S.) Como 1942, Cavalleri. L 20.— Die Schrift behandelt die Zeit als Teilproblem allgemein ontologischer Probleme. Es ist in ihr nicht die Rede von der astronomischen Zeit, noch von der absoluten Zeit im Sinne einer allgemeinen Aufnahmemöglichkeit von Bewegungsvorgängen (*receptaculum motuum*). Die allgemeinen ontologischen Probleme, auf die der Verf. das Problem der Zeit zurückführt, sind zunächst zwei: 1. Wie etwas, das eins ist, eine Vielheit enthalten kann, und 2. wie Aktivität und Bewegung zusammen sein können. Beide Fragen können schließlich unter dem gemeinsamen Problem von *actus* und *potentia* behandelt werden. Der Verf. betont, daß es sich bei dem Zusammenhang von Einheit und Vielheit nicht um die begriffliche Verträglichkeit der beiden handelt — diese Frage wird gelöst durch die Unterscheidung »*actu unum et potentia plura*« —, sondern darum, wie die Einheit in sich, als Einheit, die Vielheit enthält; sie ist nicht »*unità esclusiva*«, sondern »*unità comprensiva*«. Analoges gilt von dem Verhältnis von Wirken und Bewegung (Veränderung). Auch hier enthält die Aktivität die Bewegung in sich nicht als etwas Gegensätzliches, sondern als zu ihr selbst gehörig. Beide Probleme wurden von altersher durch die Unterscheidung von *actus* und *potentia* gelöst, die aber nur Gesichtspunkte sind, unter denen das ganze *ens mobile* betrachtet wird. In der physischen Wirklichkeit zeigt sich das Verhältnis von Einheit und Vielheit in der Ausdehnung, sowohl im räumlichen wie im zeitlichen Sinn. Im ersten Fall geschieht die konkrete Verwirklichung durch die Quantität als Akzidens, im zweiten durch den Vorgang der Veränderung. In beiden Fällen wird etwas aktuiert, was schon als Seiendes potentiell alles das ist, was durch die konkrete Verwirklichung *ens* erkennbar wird. Das alles betrachtet der Verf. im besonderen für den zeitlichen Werdevorgang. Im Grunde trägt er vor, was Aristoteles und die Scholastik über Akt und Potenz in allem nicht ewigen und unveränderlichen Sein lehren. Schließlich vergleicht er das *ens mobile* mit dem ewigen Sein, das alle diese Gegensätzlichkeiten in höherer Weise in sich vereint, ohne doch selbst ein *ens mobile* zu werden. Wie das möglich ist, bleibt unserer Erkenntnis verschlossen; wir sind aber genötigt, auf das Dasein eines ewigen Seins zu schließen.

Frank.

\* \* \*

Bierens de Haan, J. A., *Die tierischen Instinkte und ihr Umbau durch Erfahrung*. 8<sup>o</sup> (478 S.) Leiden 1941. — Die Instinkte lassen sich nicht durch eine Reihe von Reflexen erklären, sondern verlangen eine psychologische Erklärung; sie schließen Wahrnehmungen, Gefühle und Handlungen ein. Der Instinkt ist angeboren, tritt oft schon das erstmal vollkommen auf. Die reinen Instinkte werden ausgelöst durch einen inneren Vorgang, wie Hunger, Müdigkeit; das führt zu Suchhandlungen, etwa nach Futter, schon bei den niedersten Tieren. Andere stammen von Empfindungen äußeren Ursprungs, etwa Licht oder Beschattung, wie Zuwenden und darauf zugehen; das ist kein Reflex, sondern echte Handlung; denn es gelingt, die Tiere umzudressieren. Instinkte im engeren Sinn treten auf bei gestalteten Wahrnehmungen: wenn etwa eine Spinne auf das Vibrieren des Netzes hineilt, die Beute prüft, beißt, einspinnt und davonträgt. Die Instinkte sind nicht absolut starr, wie Fabre meinte. So werden beschädigte Zellen von der Wespe fast immer wieder ausgebessert. Der Instinkt hat eine gewisse Breite. — Diese Fähigkeit, von der Erfahrung zu lernen, heißt Tierintelligenz. Junge Hühner picken anfangs nach allen Körnern einer bestimmten Größe. Aber sehr schnell wird das Eßbare vom anderen unterschieden. Die Nachahmung ist nicht ein besonderer Instinkt, der auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, sondern eine allgemeinere Veranlagung. Die tieri-

sche Intelligenz ist wesentlich verschieden von Verstand und Denken des Menschen. Höhere Tiere lernen Umwege machen, um ein erwünschtes Ziel zu erreichen. Großen Eindruck machen die Versuche von Köhler über den Werkzeuggebrauch. Besonders Affen benutzen leicht den Stock zu verschiedenem: um hochhängende Früchte herunter zu schlagen, als Schlagwaffe beim Kampfspiel, zum Ameisenfang, als Hebel um Futter heranzuholen usw. — Man wird selten eine so gut durch Erfahrung begründete Lehre des Instinks finden, wie sie der holländische Gelehrte hier bietet. Die Grenzen nach unten und nach oben werden gut erfaßt. Die richtige Erklärung durch innere Sinne wird mustergültig dargestellt. Fröbes.

\* \* \*

Menschenformen, Volkstümliche Typen. Herausgegeben von der Inspektion des Personalprüfungsamtes des Heeres. gr. 8° (305 S.) Berlin 1941, Bernard u. Gräfe. M 6.—; geb. 7.20. — Das vorliegende Buch will keine wissenschaftliche Typenlehre geben, wie Kretschmer, Heymans, Pfahler, sondern die in der Volkssprache üblichen Charakterisierungen von Menschenarten klarstellen. Ich kann hier unmöglich alle besprochenen Typen zusammenfassen, sondern muß mich bescheiden, einige Beispiele zu geben. So beschreibt Oehrich den durchgeistigten Menschen. Das umschließt nicht rein theoretische Erkenntnis, sondern eine Vertiefung des menschlichen Innenlebens durch einen neuen hohen Sinnzusammenhang. Gemeint ist eine Persönlichkeit von hohem Format. — Breittkopf beschreibt den intellektuellen im Sinn des nüchternen Verstandesmenschen mit rational begründetem Pflichtbewußtsein. Erfasst ist hier mithin der einseitig Intellektuelle. Unter seinen Beispielen bringt B. auch solche, deren geistige Anlagen nur gerade den Durchschnitt erreichen, oder die im Denken oberflächlich sind, ohne Selbstkritik. — J. Rudert schildert den grundsätzlichen Menschen. Sehr gut wird hingewiesen auf die meisterhafte Schilderung des Misanthropen bei Molière, der keine Kompromisse, keine Komplimente duldet. Gesprochen wird von dem »grundsätzlichen Glauben, daß die ethischen Grundsätze jedermann verpflichten.« (Ist das vielleicht unrecht?) Diese Einstellung liegt nach R. besonders den Reifungsjahren. Wenn jemand als Vollerwachsener noch grundsätzlich bleibt, sei ihm die Reifung nicht ganz gelungen. Brenner beschreibt den habituell Unzuverlässigen. Bei ihm kommt es zu Kurzschlußreaktionen, die Triebe überwältigen den Willen, er ist unfähig zu einheitlicher Willenssteuerung. — Die Empfindlichkeit, die Büttner beschreibt, ist eine besonders starke Neigung, an Unwerten seiner Umwelt zu leiden; seine Abwehrkräfte sind nicht stark genug; man denke an »Werthers Leiden«. — Nach Kröber sondert sich der Einzelgänger (Eigenbrötler) von den andern ab, ist zugeknöpft, unerregbar, menschenseu. Auch manche Volksstämme neigen dazu wie die Westfalen. — Simoneit beschreibt den draufgängerischen Leistungsmenschen, mit seiner impulsiven kraftvollen Freude an körperlichen oder geistigen Leistungen. In der Arbeit kommen keine Stimmungen auf; man wertet keine Einfälle ab, sondern geht in Schlußfolgerungen voran. Er ist kein Forscher; er nimmt nicht übel, trägt nicht nach, verzeiht leicht. — Der Betriebsame zeigt nach Rieser Ungehemmtheit des Handelns aus Naivität; er hat allen etwas mitzubringen; ist geräuschvoll tätig in Kleinigkeiten; er ist gesund, anspruchlos, Optimist, wird nicht ernst genommen, hat naive Freude am Tätigsein. — Der Streber, den Lamm beschreibt, ist der Mensch, der sozial höher strebt, nicht durch rechte Werte, sondern mit Täuschungsabsicht. Er trägt überall die Ansicht vor, die einen günstigen Eindruck macht.

Er tut alles aus Liebedienerei, studiert die Wünsche und Schwächen der Vorgesetzten, geht bereitwillig auf alle Fragen ein. — Nach Breikopf ist der Pechvogel vom Unglück verfolgt. Das liegt nicht am Zufall, sondern am Können und der Lebendstüchtigkeit, etwa an körperlichen oder Begehrungsmängeln. Die Hauptursache des mangelnden Kontaktes mit anderen ist Täuschung über sich selbst und die anderen. Wenn der Mut abgeht, fehlt auch Selbstbewußtsein und Aktivität. — Andere Formen, auf die wir hier nicht eingehen, sind: der Fanatiker; der Grundstoffel und der Dünnbrettbohrer (im sächsischen Sprachgebrauch); der Aufschneider; der Leichtsinne und Faule; der mit allem zufrieden ist; der Kerl (im lobenden Sinn) usw.

Fröbes.

Strauhals, Maria A., Kritische Untersuchung zur Jaensch'schen Integrationstypologie. gr. 8° (127 S.). Berlin 1941, Pfa. Dissertation. — Die bekannte Teilung der Charaktertypen von Jaensch legt den Gegensatz der Außen- und Innen-Integration zugrunde. Integration im allgemeinen bedeutet ihm das Einander-durchdringen zweier Seelenfunktionen. Bei den  $J_1$  sind es die Funktionen, die die Außenwelt darstellen, die Wahrnehmung und Vorstellung, die in den eidetischen Bildern zum Verwechseln ähnlich sind; bei den  $J_2$  dagegen die inneren Seelenleistungen. Zwischen beiden steht  $J_3$ , bei dem die Ideale oder Grundsätze herrschen. Neben diesem Gegensatz, der mit der Teilung von Kretschmer ziemlich zusammenfällt, hat er noch einen weiteren Typus  $S$ , der eine krankhafte Aufhebung des Gleichgewichtes bedeutet. Die Zuordnung zu einem Typus läßt Jaensch's Schule durch verschiedene Wahrnehmungstests bestimmen, wie den Aubertest, den Brillentest usw. St. stellte sich die Aufgabe, den Wert dieser Tests zu prüfen. Sie stellt also zunächst unabhängig von den Tests fest, welchem Typ die Versuchspersonen angehören, durch Vereinigung von Fremdbeobachtung und Selbstbeobachtung. So fand sich:  $J_1$  ist aufgeschlossen, auf die Umwelt gerichtet, hat Freunde, ist nachgiebig;  $J_2$  handelt von innen heraus, ist im Handeln konstant, verläßlich, aufrichtig, nicht redselig, ist natürlich, schlicht. Es ist die typische Einstellung des Erwachsenen, wie  $J_1$  die des Kindes.  $J_3$  steht in der Mitte beider. Er ist nach außen aufgeschlossen, wenn es seinen Idealen oder Grundsätzen entspricht; er handelt nicht aus innerem Zwang, wie  $J_3$  (?), sondern auf Grund der Werte. Der  $S_1$  ist in der Wahrnehmung haltlos, labil, sein Verhalten ist gesetzlos, wechselnd. Bei  $S_2$  kommt zu dieser Anlage, die bleibt, ein rationaler Oberbau, indem der Verstand sein Tun beherrscht. Hieraus konstruiert St. einen neuen Fragebogen, der für jede Versuchsperson den genauen Typus oder die Verbindung mehrerer Typen festlegt. Nunmehr folgt die Hauptaufgabe, die Nachprüfung der Wahrnehmungstests auf ihre Zuverlässigkeit. Das Aubertphänomen besagt, daß eine gesehene vertikale Linie, wenn man den Kopf nach der Seite neigt, nicht mehr vertikal erscheint, sondern geneigt. Seine wahre Bedeutung erklärt Rupp, unter dessen Leitung die Arbeit entstand, als Kompensation der eigenen Kopfbewegung durch das sonstige Wissen, was auch bei vielen anderen Wahrnehmungstäuschungen eine Rolle spielt. St. findet nun, daß in der Hälfte der geprüften Fälle der Test nicht stimmt. Der Brillentest läßt die Umgebung durch eine Prismenbrille beobachten: ein grader Stab erscheint dann gekrümmt, was bei einiger Übung zurückgeht, worin sich die Typen unterscheiden sollen. Nachprüfung durch andere Forscher konnte das nicht bestätigen. Auch die Nachprüfung hier ist keine Bestätigung für diese Aufstellung. Etwas günstiger steht der Test der Farb-Form-versuche. Bei Erinnerung an ganz kurz gesehene Figuren überwiegen bei einigen die richtige Angabe der Farbe, bei anderen die der Form, und zwar in Übereinstimmung mit den Typen von Kretschmer. Auch die Nachprüfung von St. bestätigt, daß das Farbsehen fast immer bei  $J_1$  be-

vorzugt ist; dagegen bevorzugen die Versuchspersonen, bei denen der Verstand überwiegt, fast immer die Form, die ja für die Erkenntnis der Gegenstände wichtiger ist, als für die Gefühlsbeeinflussung. — Im Verlauf der vorzüglichen Arbeit wird mit Recht auf einzelne Unstimmigkeiten des Systems von Jaensch hingewiesen. Hier hätte noch manches beigefügt werden können, z. B. zur Behauptung, daß die Entscheidung durch den Verstand eine Eigentümlichkeit des  $S_2$  sei, während die  $J^3$  Triebmenschen oder Willensmenschen seien. Daß die Willensentscheidung wesentlich auf der Verstandesüberlegung der Motive beruht, tritt bei der Konstruktion des Seelenlebens bei Jaensch ganz zurück.

Fröbes.

Peiper, A., Die Umwelt des Säuglings: ArchGsmptPsych 111 (1942) 1 ff. — Diese Arbeit eines Kinderarztes beschreibt genauer die ersten Tätigkeiten des Säuglings. Berührt man, wenn er hungrig ist, seinen Mund irgendwo, so schnappt er lebhaft, zielgerecht nach dem berührenden Gegenstand. Die subjektive Umwelt des Säuglings besteht in seiner Mutter; er lernt auch das Sehen und Hören an ihr. Wenn er sich nicht helfen kann, schreit er. Das und das Mitgefühl der Mutter ist ein starker Instinktmechanismus. Der Säugling ist nicht, wie Gehlen meinte, unorientiert, reiz-schutzlos, bewegungsunfähig, sondern nur anders orientiert, anders vor Reizen geschützt, bewegt sich anders wie die Erwachsenen. Viele Sinnesreize werden unangenehm empfunden; gute Stimmung beginnt erst später; ihre Reize sind Nahrung, gestreichelt werden, wiegen. Sein Wirkraum reicht so weit, wie die ausgestreckten Arme. Das Kind lernt allmählich die Gegenstände heraussehen. Der Gesichtsräum entwickelt sich mit Hilfe des Greifraumes. Das Kind will, sobald es die Mutter erkennt, auf den Arm genommen, angesprochen, gelobt, gefüttert werden. Auch die Gegenstände will es ergreifen, hin und her wenden, in den Mund stecken, damit Geräusche machen. Die subjektive Umwelt des Kleinen und des Erwachsenen unterscheiden sich grundsätzlich gegeneinander. — Die Arbeit beschreibt gut die ersten Anfänge des kindlichen Lebens.

Fröbes.

Tuompo, A., Experimentelle und sozialpsychologische Untersuchungen bei der Landjugend (Annales universitatis Turkuensis, Serie B, 26). gr. 8° (258 S.) Helsinki 1942, Akateeminen Kirjakauppa. Fmk 100.—. — Der finnische Psychologe beschreibt eigene Versuche, die er an der Volkshochschule in Huittinen (Finnland) anstellte. Versuchspersonen waren hauptsächlich die dortigen Schüler, etwa 170 Knaben und Mädchen, im Alter zwischen 17—24 Jahren. Der Typus wird zum Teil tachistoskopisch geprüft. Die Extreme sind: vom gezeigten Wort werden höchstens 3 Buchstaben richtig erkannt, so daß erst aus einer Reihe Expositionen das Wort aufgebaut wird; oder aber es wird gleich ein erheblicher Teil des Wortes erkannt: der enge und weite Typ, Farb- und Formtyp werden unterschieden, je nachdem bei kurzer Zeit eher die Farbe oder die Form richtig aufgefaßt wird. Eine wichtige Kombination ist der weite Farbentyp und der enge Formtyp. — Läßt man die Schüler ihre Kameraden nach dem Grade der Beliebtheit ordnen, so findet sich, daß der weite Farbentyp für die Beliebtheit stark vorherrscht; diese sind mehr gesellig, Freunde mit vielen, Vermittler. — Die Untersuchung der eidetischen Anlage stellt fest, daß 13 Prozent manifeste Eidetiker vorkamen, d. h. solche, die nach kurzer Betrachtung eines Bildes Anschauungsbilder zum Teil komplizierter Vorlagen mit allen ihren Einzelheiten innerlich sahen, oder wenigstens einzelne von ihnen. — Die Ehrlichkeit wird untersucht: es wird verlangt, zwischen eng gedruckten Linien eine Zwischenlinie zu ziehen, die die ersten nicht berührt, und zwar so, daß der Anfang der Linie gesehen wird, daß aber



während der Zeichnung der genannten Linie die Augen geschlossen zu halten sind. Als Probe der Ehrlichkeit wurde in einem folgenden Versuch dasselbe verlangt, wobei aber die Augen durch einen Vorhang ausgeschaltet waren. Im letzteren Fall waren die Fehler wesentlich mehr, also die Ehrlichkeit einigermaßen gemessen. — Bei diesem Versuch müßte man noch beachten, daß Schüler die Benützung von Nachhilfen im Unterricht für einen sehr kleinen Fehler halten, was keinem Lehrer unbekannt ist. — Die Arbeit ist recht lesenswert.

Fröbes.

Ehrenstein, W., Beiträge zur ganzheitspsychologischen Wahrnehmungslehre. gr. 8° (285 S.) Leipzig 1942, Barth. M 19.50. — Das Buch behandelt in der Hauptsache die Gesichtswahrnehmung unter der Rücksicht der Ganzheitspsychologie. Neben den komplizierten Experimenten beachtet es besonders die ganze Lebenserfahrung. Das Gesetz der Gestalttheorie, daß »das Ganze mehr ist, als die Summe seiner Teile« wurde, wie E. ausführt, schon von Plato ausgesprochen. Ebenso gilt allgemein der andere Satz: »das Ganze ist früher als seine Teile«, wenn man ihn versteht: Die Wahrnehmung des undifferenzierten Ganzen ist früher, als die Wahrnehmung eines stärker differenzierten. — Zur ganzheitlichen Wahrnehmung gehört für den Farbensinn der Kontrast, das Nachbild und die Transformation: zwei gleiche weiße Karten können in sehr verschiedenem Abstand von der Lichtquelle ungefähr gleich aussehen, während ihr objektiver Unterschied enorm ist. Auf Erfahrung geht zurück die Konstanz der Sehgröße, die nach dem Verf. erst jenseits 500 Meter nachlassen soll. (Nach den Ausführungen meines Lehrbuches wohl bei vielen kleineren Entfernungen.) Die Lehre von den optischen Täuschungen wird stark gefördert: so das Aubert-Förstersche Phänomen, die Überschätzung der Vertikalen usw. Die Störung des Parallelismus beim Zöllnerschen Muster beruht nach heutigen Erfahrungen auf Augenbewegungen. Sieht man die Bewegungen eines fernen großen Schiffes, so kann man seine Geschwindigkeit gut schätzen; das liegt nicht allein an der Verschiebung auf der Netzhaut; denn die Bewegung eines ganz nahen Objektes würde man bei gleicher Netzhautverschiebung nicht erkennen. — Bei der Lehre von Figur und Grund läßt sich die relative Stärke der Figur messen, d. h. welche Eigenschaft des Dinges dazu führt, es als Figur erscheinen zu lassen, z. B. beim Kreis seine Regelmäßigkeit. Die absolute Stärke wird gemessen an der Kürze der Latenzzeit. Einen besonderen Wert erhält das Buch dadurch, daß Verf. sehr häufig eigene Erfahrungen beibringen kann. Fröbes.

Kröss, H., Das Problem der visuellen Lokalisation bei Augenbewegungen. ArchGsmtpsych 110 (1941), 241 ff. Die Augenstellung wurde festgelegt durch ein foveales Nachbild, das anzeigt, wohin der Blick gerichtet ist. Bei Rotation des Körpers hat man gewöhnlich eine umgekehrte Augenbewegung; wenn die Rotation nachläßt, eine gleichgerichtete Augenbewegung. Dabei ging bei den meisten Versuchspersonen das Nachbild am Anfang der Drehbewegung seitlich, bis das Maximum erreicht war; dann kehrte es zurück; beim Ende der Drehung scheinbare Gegendrehung, mit umgekehrter Wanderung des Nachbildes. War das Auge willkürlich zwischen zwei Lichtpunkten zu bewegen, dann wanderte bei mäßiger Geschwindigkeit das Nachbild nicht; bei stärkerer Geschwindigkeit wurde es nur in den Endpunkten gesehen. Waren möglichst große Augenbewegungen zu machen ohne Zielpunkte, so bewegte sich bei mäßiger Geschwindigkeit das Nachbild mit; bei größerer wurden die Bewegungen des Nachbildes immer kleiner. — Nach Diskussion der hauptsächlichen Theorien wird eine eigene Theorie der Bewegung oder Ruhe des Nachbildes bei den Augenbewegungen aufgestellt. Die Wahrnehmung

ist ein Ergebnis verschiedener Sinne; man lernt durch Erfahrung eine Umarbeitung der Wahrnehmung. So sehen wir ja auch in 10 m Entfernung einen Menschen nicht kleiner, als in 5 m trotz verkleinerten Netzhautbildes; dagegen glückt über 100 m Entfernung diese Umwandlung nicht mehr. Dasselbe liegt vor bei der Umstimmung der absoluten Raumwerte der Netzhaut. Wenn wir den Blick von A nach B richten, sehen wir nicht die objektiven A und B sich bewegen, weil wir durch Erfahrung wissen, daß nur unser Auge sich bewegt. Bei raschen horizontalen Kopfbewegungen ändert das Auge seine Stellung nicht oder nur wenig. Die Kopfbewegungen merken wir an den Halsempfindungen, was wir umdeuten. So entsteht das anschauliche Wissen der Ruhe äußerer Objekte. Diese Einarbeitung glückt nicht mehr ganz bei schneller Kopfbewegung, wo deshalb Scheinbewegungen der Körper dazu kommen. Fröbes.

Mayer-Hillebrand, Franziska, Die geometrisch-optischen Täuschungen als Auswirkungen allgemein geltender Wahrnehmungsgesetze: ZPsych 152 (1942), 126 ff — Nach Ansicht der Verfasserin handelt es sich bei diesen Täuschungen nicht um Urteile — sie kommen auch bei Tieren vor — sondern um echte inkongruente Empfindungen. Bei Größentäuschungen werden unterschieden das Infeld, das (nähere) Umfeld und das weitere Gesamtfeld; das habe sie in früheren Abhandlungen bewiesen. So nehme mit zunehmender Größe des Umfeldes die scheinbare Infeldgröße ab. Eine Einheit (Strecke, Winkel, Fläche) erscheint größer, wenn sie zwischen zwei kleineren liegt. In der Müller-Lyerschen Täuschung sind das Umfeld die Doppeltrapeze durch die Ansatzstücke: das Infeld ist hier vom Umfeld nicht gesondert. Hier herrscht das Gesamtfeld vor. Bei der Vertikaltäuschung fehlt das Umfeld. Hier hängt die Täuschung ab von den Gesichtsfeldgrenzen, die nach eigenen Versuchen eine Ellipse sind, horizontal länger als vertikal, nach unten sich weiter erstreckend, als nach oben. Darauf beruht, daß nach oben und unten symmetrische Figuren (wie manche große Buchstaben mit Querstrich) in der oberen Hälfte größer erscheinen, weshalb man die untere Hälfte größer macht. — Die Winkeltäuschungen beruhen auf einer Änderung der Hauptrichtungen unseres Sehfeldes. Die Poggendorfsche Täuschung wurde von M. H. in einer früheren Arbeit untersucht. Aus diesem Grund sind die Ausführungen hier nicht zu übersehen. So bleibt vieles für den Leser dieser Abhandlung einstweilen noch ohne Beweisführung. — Befriedigender ist der zweite Teil: die Anwendung der anerkannten psychologischen Gesetze auf die Baukunst. Man entdeckte zuerst vor einem Jahrhundert, daß bei den griechischen Bauten der Blütezeit starke Abweichungen von der Regelmäßigkeit und Symmetrie vorkommen: der Unterbau verläuft nicht gerade, sondern erhebt sich in der Mitte. Es kommen Krümmungen vor, Abweichungen von der Vertikalen, von der geometrischen Regelmäßigkeit und Symmetrie. Nun läßt sich aus der Lehre vom empirischen Horopter ableiten, daß gerade dadurch der subjektive Eindruck der Regelmäßigkeit bewirkt wird. Man betrachtet eben das Bauwerk davor stehend mit geradeaus gerichtetem oder etwas gehobenem Blick. Das verlangt aber für größere Entfernung eine konvexe Krümmung der Objekte, um gerade zu erscheinen. Wirklich ebene Flächen scheinen unterhalb der Blickebene in der Mitte zu sinken. Ähnlich erklärt sich die Tatsache, daß die Säulen nicht genau vertikal stehen, sondern der Tempelmitte zugeneigt. Manche andere Unregelmäßigkeiten treten in der Gesamtwirkung ganz zurück. Fröbes.

Kolligs, M., Optische Figuren im Entstehen und der Entwicklung ihrer Bedeutung: ArchGsmtPsych 111 (1942) 39 ff. — Es wurden hier teils Strichfiguren (wie Dreiecke) teils Gegenstandsfiguren

(Kirchenfenster) in Projektion geboten zur Beschreibung bei ganz langsam ansteigender Lichtstärke. In einem ersten Stadium wurde ohne Wissen der Versuchspersonen überhaupt noch nichts projiziert. Trotzdem wurden von allen (19) Aussagen geschrieben über optische Eindrücke, wie Wolken, Flecke, Striche, die meist wechselten; es waren Phantasievorstellungen. In einem zweiten Stadium werden die Projektionen ganz langsam verstärkt. So treten dieselben Gebilde auf wie im ersten Stadium; sie wechseln miteinander wieder ab, gelten aber den Beobachtern noch immer als subjektiv. Erst in einem dritten Stadium mit objektiv noch gewachsener Stärke tritt der Eindruck der Lebhaftigkeit hinzu. Zunächst wird dann ein Detail gesehen, woraus sich allmählich eine Figur aufbaut, in beständiger Veränderung infolge von eingreifenden Vorstellungen. Bei den Strichfiguren werden aus den anfänglichen Wolken Schnüre, aus diesen große Striche. In der weiteren Verarbeitung werden etwa Winkel als Bogen gesehen. Bei den Gegenstandsfiguren ist das Lebhaftigkeitsgefühl nicht so scharf abgesetzt wie bei den Strichfiguren. Sie sind reichhaltiger und mehr konturlos. Hier greift aber früher ein Deutungsversuch des Ganzen ein. Es wird ein Inhalt vermutet aus konventionellen Zeichen, daß es sich etwa um eine Schneelandschaft handelt, was sich dann durch folgende klarere Einzelheiten immer mehr bestätigt. Auch hier verschwinden manche Einzelheiten immer wieder und verwandeln sich. — Die ganze Beschreibung zeigt die Rolle des subjektiven Elementes bei schwachen Wahrnehmungen.

Fröbes.

Wellek, A., Das absolute Gehör und seine Typen (ZAngewPsych, Beiheft 83. gr. 8<sup>o</sup> (368 S.) Leipzig 1938, Barth. — Zur Prüfung wurden alle Tasten des Klaviers in bunter Folge dargeboten; dabei war der Name des Tons zu nennen, aber nicht die Oktave, zu der er gehörte. Der Verf. selbst prüfte 65 Personen; außerdem bezog er die 22 Fälle von Weinert mit hinein und 35 Erkundigungen durch Fragebogen. Bei den eigenen Versuchspersonen zeigten die meisten mehr als  $\frac{2}{3}$  Treffer. Bei größeren Klassen von Musikschülern dagegen fanden sich unter 841 nur 74 mit absolutem Gehör, also 9 v. H. Diese Fähigkeit ist nicht erlernbar; aber je vorzüglicher sie auftritt, desto höher entwickelt sie sich später. Am besten werden die weißen Tasten des Klaviers geschätzt. Am höchsten steht der Ton c; dann folgt die Quint g; dann f und die weiteren Oberquinten. Es gibt zwei verschiedene Typen des absoluten Gehörs, der lineare und der zyklische oder polare. Beim ersteren sind geringe Abweichungen vom richtigen Ton häufiger als größere Abweichungen. Beim polaren ist der Fehler um eine Quint der häufigste. Beide Typen sind gleich häufig. Die chromatische Tonreihe ist eine Reihe nach der Linearität, nach der Helligkeit. Die Folge im Quintenzirkel dagegen entspricht der Harmonielehre; es ist eine Ordnung nach der Qualität, der Tonigkeit. Den letzteren entspricht die verschiedene Ähnlichkeit zwischen den Tönen; beim linearen besteht Ähnlichkeit nur für einen schmalen Ausschnitt aus der chromatischen Skala; bei der polaren herrscht die Quintenverwandtschaft.

Fröbes.

Wolff, W., Zur Deutung der Sprechweise: ZPsych 152 (1942) 1 ff. — Grundlage der Untersuchung ist hier nicht der Vortrag, sondern die freie Rede, die Unterhaltung. Man kann daran unterscheiden die Tonlage, Klangfarbe, Artikulation, das Melos, die Lautheit, die Akzentuation, das Tempo: die alle auf Subjektives hinweisen können. Die Tonlage: Das Intervall der Stimmen ist etwa zwei Oktaven; die Sprechstimme bewegt sich gewöhnlich in der unteren Hälfte davon, etwa zwischen a und e. Zur Freude paßt mehr die hohe Stimme, zur Trauer die tiefe. Der hohe Ton hat eine klarere Wirkung und Ein-

dringlichkeit; der tiefere mehr Fülle, Gewicht, Breite, paßt mehr zum Selbstvertrauen. — Die Klangfarbe liegt an der Obertonstruktur, an dem Tonspektrum. Die Vokale sind Klangfarben; sie kommen für die Sprechweise am meisten in Betracht. Bezeichnungen dafür sind hell, dunkel, rau, hart, dünn. — Die ausgeprägte Artikulation trägt zur Eindringlichkeit der Sprechweise sehr bei, weist etwa auf Gewissenhaftigkeit. — Das Melos, die Melodie ist die zeitliche Bewegung des Grundtones; sie ist in beständigem Fluß. Sehr gewöhnlich ist der Umfang einer Septime. Monotonie findet sich bei Stumpfheit, aber auch beim Gedrückten. — Die größere Lautheit beweist Kraft, Spannung, die schwächere Schüchternheit. Die Lautheit versucht bisweilen die sachliche Begründung zu ersetzen, oder sie beweist Selbstgefühl. Bei Sachgerichtetheit wird Wichtiges und Unwichtiges unterschieden. Das leise Sprechen kommt vor bei Hemmung, aber auch bei Schüchternheit, Trägheit. — Der Akzent der Stärke weist hin auf Straffheit, Festigkeit, im Gegensatz zu Trägheit, Gleichgültigkeit. — Das Tempo kann sein fest, gesteuert durch Gefühle, Gedanken oder Willen. Hierzu können viele Gründe mitwirken.

Fröbes.

Schiller, L., Ganzheitliche Auffassung und Persönlichkeitstypus: ZPsych 153 (1942) 43 ff. — Nach Wachter herrscht bei den Zyklothymen für die Täuschungen das Ganzheitliche vor, bei den Schizothymen das Einzelheitliche. Diese Regel wird hier durchgeprüft an 10 verschiedenen Modifikationen der Müller-Lyerschen Täuschung, die verschiedene Täuschungsgrößen aufweisen. Etwas größer erweist sich der Betrag der Sanderschen Parallelogramm-täuschung. — Weiter werden die beiden Charaktertypen geprüft an dem Rorschachversuch mit Klecksen. Die Erklärung ist recht kompliziert und die Feststellungen Rorschachs werden nicht in allem anerkannt. Es fand sich hier nicht der behauptete allgemeine Zusammenhang zwischen dem Auffassungs- und Erlebnistypus, den Rorschach angibt; dagegen bestätigt sich der Zusammenhang zwischen Ganzheitlichkeit der Auffassung und dem Vorrang der primären Farbe-antworten; wie auch der Zusammenhang zwischen Einzelheitlichkeit der Auffassung und den häufigeren Bewegungsantworten bei Schilderung der Kleckse. Je mehr die Farbenantworten überwiegen, desto labiler ist die Affektivität; je mehr die Bewegungsantworten überwiegen, desto stabiler.

Fröbes.

Marbe, K., Zur Bedeutung der Psychologie für Statistik: ZAngew Psych 63 (1942) 326 ff. — Schon Dauber zeigte, daß die auf den Grabinschriften der alten Römer angegebenen Lebensalter unmöglich der Wirklichkeit entsprechen können. Unter den 10 möglichen Endziffern der Alterszahl kommt 0 am häufigsten vor; am seltensten 9 oder 1. Die Zahlen waren offenbar von den Überlebenden geschätzt, wobei immer bestimmte Endziffern bevorzugt sind. Genau dasselbe findet sich bei anderen Schätzungen unserer Zeit: Urban ließ Zeitstrecken in Sekunden schätzen, Bauch Raumstrecken in Millimetern. Wieder bestätigte sich dieselbe Reihenfolge der Endziffern wie bei den alten Römern. Das hängt übrigens auch mit dem Dezimalsystem für Längen, Gewichte und Münzen zusammen. Ein anderer Beweggrund gilt für die Geburtsanzeigen nach Tagen. Es ist häufig der erste des Monats bevorzugt; viele Verträge, und Abmachungen lauten eben auf den Monatsanfang; ebenso sind da begünstigt kirchliche oder politische Festtage.

Fröbes.

Remplein, H., Beiträge zur Typologie und Symptomatologie der Arbeitskurve (ZAngewPsych Beih. 91). gr. 8° (VIII u. 138 S.) Leipzig 1942, Barth. M 9.60. — Das aus der Schule Paulis hervorgegangene Werk behandelt die Kräpelinische Arbeitskurve mit besonderer Rück-

sicht auf die psychologische Bewertung des Charakters, wie sie die Graphologie aus der Schrift gewinnt. Bei dieser Methode werden vorgedruckte einstellige Zahlen paarweise addiert, hier während einer ganzen Stunde, unter dem Antriebe, eine möglichst hohe Gesamtleistung von Additionen zu liefern. Zur Verfügung standen 400 Versuchspersonen, meist über 19 Jahre alt. Alle drei Minuten erfolgt ein Glockenschlag, wobei neben der Zahl, die gerade an der Reihe ist, ein waagrechter Strich anzubringen ist. Die Schule Paulis benutzte aus den Ergebnissen besonders die Menge der Leistungen (die Anzahl der Additionen), die Zahl der Fehler und Verbesserungen, die Schwankungen der Arbeitskurve, ihre Steighöhe, die Gipfelage, den Anfangsanstieg, R. fügt hinzu den Anfangsabfall. Es ist selten, daß Anfangspunkt und Tiefenpunkt der Kurve zusammenfallen. Meist sinkt die Kurve erst einige Minuten lang. Die Tätigkeit zur Anpassung an alle gegebenen Vorschriften ist verschieden und erlaubt Schlüsse auf Willenskraft, Anpassungsfähigkeit und Frische, ähnlich wie man in der Graphologie schließt. Der Anfangsabfall ist bei starken Typen (Gesamtsumme der Additionen über 3000) viel deutlicher, als bei den schwachen Typen (Additionen unter 2600). — Die Steighöhe, d. h. die Differenz zwischen der höchsten und geringsten Teilleistung (von 3 Minuten) hat eine starke Korrelation zur Menge der Leistung. Zur starken Steighöhe gehört starker Wille, natürlicher Schwung. Das bestätigt auch das Urteil des Militärs über die Wehrmachtsangehörigen. — Die Schwankungen der Arbeitskurve sind zum Teil Aufmerksamkeitsschwankungen; sie beruhen auf der Gegenwirkung der Gefühle und Strebungen gegen den Willen. Bei den gefühlsbestimmten Willenschwächen sind die Schwankungen besonders groß. Ebenso sind die Fehler ein Beweis, daß man sich wenig Mühe gibt. Wenn man sich absichtlich auf gute Leistungen, statt auf möglichst große Menge einstellen ließ, nahmen die Fehler ab, aber auch die Größe der Gesamtleistung. — Die Arbeit bringt viele wertvolle Einzelheiten zu einer neuen Methode der Messung geistiger Arbeit. Ein Nachteil ist, daß sie volle Kenntnis der früheren Leistungen der Schule mehr oder weniger voraussetzt; deshalb ist manches nicht genügend für den erklärt, der allein sie liest

Fröbes.

Plössl, P., Die Arbeitskurve als diagnostisches Hilfsmittel bei Schwererziehbarkeit: ZAngewPsych 61 (1941) 2—69. — Nach einer längeren Einleitung über die Schwererziehbarkeit, ihre Formen und Bedingungen wird die Kräpelinische Rechenprobe (in ihrer Weiterbildung durch Pauli) bei 58 Zöglingen einer Anstalt für Schwererziehbare durchgeführt. Dabei wird eine Höchstleistung erstrebt und, wie es scheint und die Prüflinge selbst bezeugen, auch erreicht. 4 Wochen später wird der gleiche Versuch wiederholt. Die Mengenleistung wird dann verglichen mit der Durchschnittsleistung des Alters und für jede Versuchsperson im Leistungsquotient (LQ) niedergelegt; ebenso in dem nach der Güte korrigierten (von den Fehlern befreiten) Leistungsquotienten und weiter das Kurvenbild festgestellt. Ergebnisse: Nur 14 % erreichten die Leistungshöhe der Norm. Das Leistungsbild des Ausgangsversuches wurde durch den Wiederholungsversuch weitgehend bestätigt; auch der Vergleich mit den Schulleistungen paßt gut dazu, mit der Korrelation 0,79. Der schwächeren Leistungsfähigkeit im Ausgangsversuch entspricht auch eine verminderte Übungsfähigkeit bei der Wiederholung. — Die Hauptleistung der Arbeit ist indessen eine Teilung der Versuchspersonen in 5 grundsätzlich verschiedene Abarten des Verlaufes der Arbeit. Es gibt eine Kurve der Starken (I), die der Norm sehr ähnlich ist; in II, der Kurve der Halbstarken, hat man eine abgeschwächte Form von I; III ist nicht stark, steigt aber beständig an; die Kurve der sinkenden IV fällt beständig; die V stehen konstant gleich tief. Aus dem Vergleich mit den Personal-

akten in einzelnen Beispielen ergibt sich, daß die I gut veranlagte Psychopathen sind mit normaler Leistungsfähigkeit; II hat normales Intelligenzalter, aber unternormale Schulleistung, wegen Störung durch Trieb und Willensschwäche; III zeigt verspätete Entwicklungsstufe, Infantilismus; IV Haltlosigkeit und Willensschwäche; V sogar Schwachsinn. Fröbes.

Bozzano, E., *Dei fenomeni di telestesia* (Collana di studi metafisici 2). 8° (182 S.) Verona 1942, L'Albero. L 18.— In dieser Schrift behandelt B. speziell jene psychischen Leistungen, die man jetzt allgemein unter dem Namen »Telästhesie« zusammenfaßt (im Gegensatz zur Tele-physik, Tele-pathie). Das »Tel« bedeutet nicht notwendig: »in der Ferne« im räumlichen Sinn, obwohl diese Ferne meistens auch zutrifft, sondern: »unvermittelt durch die Sinne«. Bei der Tel-ästhesie im strengen Sinn kommt noch ein Moment hinzu, wie aus der Definition des Verf. zu ersehen ist. In der von Richet übernommenen Formulierung ist Telästhesie »die Erkenntnis von etwas, das mit den normalen Sinnen auf keine Weise wahrgenommen werden kann und gleichzeitig eine Erkenntnis, die in keiner Weise, weder bewußt noch unbewußt, auf eine mentale Übertragung (von seiten eines jene Erkenntnis mental besitzenden Subjektes) zurückgeführt werden kann.« — Der Verf. behandelt aber nicht nur diese Art unvermittelter Erkenntnis, sondern auch Fälle, wo man sinnliche Vermittlung wenigstens vermuten darf und wo telepathische Beeinflussung nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann. Die ersten Fälle schreibt er der »Radioästhesie« oder der »criptomnesia« (»Kryptoskopie«) zu, so das Lesen durch lichtundurchlässige Körper, und das Auffinden verlorener, verlegter Dinge und das Auftauchen vergessener Vorgänge. Es werden in dem Buche eine Reihe der am besten beglaubigten Fälle objektiv und sehr genau analysiert; dabei stellen sich einige heraus, die den Bedingungen der Definition entsprechen. Der Verf. erklärt diese Fälle als Halluzinationen, d. h. er leugnet, daß es sich dabei niemals um wirkliches Sehen oder eine andere objektive sinnliche Wahrnehmung handelt; es sind nur »symbolische« Äußerungen einer unterbewußten rein geistigen Erkenntnis, die vom unterbewußt erkennenden Subjekt seinem bewußt erkennenden Ich mitgeteilt und von diesem in anschaulicher, symbolischer Form, wiedergegeben wird. — Auch glaubt der Verf., auf einige Fälle gestoßen zu sein, wo das eigene Unterbewußtsein die Mitteilung an das bewußt erkennende Subjekt nicht eingegeben haben kann, wo also ein anderes Seelisches als Quelle der Wahrnehmungen zu postulieren ist; das sind die »spirististisch« zu deutenden Phänomene. Das Buch ist ernst zu nehmen. Es bringt ein gut gesichtetes Material und macht mit allen Erklärungsversuchen dieses dunklen Gebietes bekannt. Frank.

### 5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre.

Isoldi, M. A., *Introduzione a un'etica dell'idealismo*: Sophia 9 (1941) 198—234. — Eine Einleitung zur Ethik will die Grundbegriffe des Sittlichen: Freiheit, Wert, Sollen, Gut und Böse in ihrer vorgängigen Denkmöglichkeit und Einheitlichkeit darstellen. Die Verfasserin prüft den Versuch Gentiles, in einem radikalen absoluten Idealismus den wahren Einheitsgrund der sittlichen Phänomene zu finden. Gentiles geistige Ahnenreihe beginnt bei Kant, um dann über Fichte, Schelling zu Hegel und Spaventa zu führen. Gentile fühlt sich als Vollender der tieferen Intentionen des Idealismus. Das eigentliche und einzig wahre Sein liegt im lebendigen konkreten Denken des Selbst ohne fremdes Sein, in dem Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen. Das Ich, das Kantische »Ich denke«, Be-

wußtsein, Selbstbewußtsein, Geist, Freiheit als Akt fallen zusammen mit dem Sollen, dem Wert als ewigem Prozeß der Vervollkommnung. Alle Realität wird auf die Ethik oder das Sittliche zurückgeführt. Daß Gentile den Idealismus, der jede fremde Seinsbestimmung ablehnt, ganz radikal verstanden wissen will, zeigt sein an den tragischen Heroismus gemahnendes Bekenntnis: Wir müssen in einer Agonie der Opferbereitschaft unser begrenztes Selbst von heute verlieren, um unser eigentliches größeres Sein von morgen zu gewinnen. Darin allein liegt der moralische Wert. Es ist der Weg aller Heroismen, der Weg aller Heiligkeit. Es gehört zum Wesen des schöpferischen Idealismus, daß wir niemals an ein letztes Ziel gelangen, sondern immer unterwegs sind. Am Ende der sorgfältigen, mit vielen Zitaten belegten Darstellung von Gentiles Idealismus fügt I. eine kurze, besonnene, immanente Kritik an. Zunächst wird, wie bei Hegel, das Böse relativiert und darum nicht ernst genommen. Der Haupteinwand richtet sich also gegen den Versuch, aus dem schöpferischen Geist durch reinste Selbstverwirklichung die Fülle des Lebens zu erklären. Dieses Bestreben führt logisch zur größten Verarmung und Entleerung und zeigt die Falschheit des idealistischen Ansatzes. Der wahre Wert des aktualistischen »Ich denke« setzt notwendig eine Gegenständlichkeit voraus.

Schuster.

K ü n k e l, H., Der furchtlose Mensch. 8<sup>o</sup> (126 S.) Jena 1941, Diederichs. M 3.— Das Buch will ein Stück Lebenskunde, genauer Schicksalskunde, bieten aus persönlicher Lebens- und Innenerfahrung. Unter »Schicksal« versteht der Verf. »die Auseinandersetzung mit der Außenwelt« (14). Das Erfahrungsorgan des Schicksals ist die Seele (17). Die Seele wird als Inbegriff von »Innerungen« dem Inbegriff von Äußerungen (dem Schicksal) gegenübergestellt. Wohl glaubt Verf. »an eines ewigen Geistes Wesenheit auf dem Grunde oder im innersten Kern der Menschenseele und Welt«, doch müsse der Geist als ruhend, gleich, ewig, einheitlich und erhaben über jeden Versuch der Darstellung gedacht werden, hingegen sei die Seele, das innerweltliche Korrelat des Schicksals, vom Geist wesensverschieden, nämlich »wechselnd, bewegt, mannigfaltig, entstehend und vergehend und darstellbar« (22). Diese philosophischen Grundbegriffe ohne eingehenden Beweisgang unterstellend, sucht Verf. in einem weiteren Kapitel die »subjektive Notwendigkeit« des Schicksals darzutun. Ein »Schicksal an sich« gibt es nicht, sondern Schicksal ist stets persönliches Erlebnis, da die Ereignisse an sich, z. B. ein Todesfall, erst durch die Eigenart und die Gewalt zum Schicksal werden, mit der sie jeden einzelnen verschieden affizieren. Obwohl subjektiv, ist dieses Schicksal doch keine Illusion, sondern besitzt für den, dem es angehört, die volle Realität einer psychischen Tatsache. Es ist überdies von subjektiver »Notwendigkeit«, die nicht von außen, sondern vom Schicksalsganzem herkommt, das unser Leben bildet. Verf. steigert diese Notwendigkeit sogar bis zu fataler Absolutheit, wodurch er in letzter Konsequenz die Willensfreiheit leugnet und seinem späteren Aufruf zur Furchtlosigkeit dem Schicksal gegenüber widerspricht: »Es ist uns nicht vergönnt, auch nur einen Schrittbreit in unserem Erleben von der Lebensgesetzlichkeit abzuweichen, die wir selber sind« (45). Unumwunden opfert er die »rationale« Willensfreiheit zugunsten einer Determinismusart, die er gleichwohl als »die Begründung einer absoluten, lebendigen Freiheit« betrachtet, »insofern der Organzusammenhang, von dem die Handlungen und Schicksale des Menschen ausgehen, aber doch nichts anderes ist als wir selbst« (45). Das Hauptkapitel lehnt 5 Typen von Schicksalsgesinnung als überholt ab: 1. die primitive: Dem Primitiven ist das Schicksal ein tückischer Zufallsdämon, ein übergewaltiger, gefährlicher Feind, der Angst einjagt und

aus Furcht beschworen wird durch Opfer und Zauberzeremonien. »Religion, Sitte und Kultur stehen unter dem Einfluß dieser Angst. Sie haben einen biologischen Zweck; sie dienen der Schaffung einer imaginären Sicherheit, ohne die das Leben nicht gedeihen kann« (52). 2. Die heroische Schicksalsgesinnung (Griechisches Denken vor Perikles, klassischer Islam, Edda, Calvinismus) betrachtet das Schicksal weniger als »zufällig«, denn als ehernes Gesetz und unentrinnbares Verhängnis, dem der adelige Mensch mit unerschrockener Sicherheit und Tapferkeit begegnet, beruhigt durch den Glauben an die Vorherbestimmung. 3. Die absolut verneinende Schicksalsgesinnung (Buddhismus) steigert die reservierte Distanz des heroischen Menschen bis zur glatten Ablehnung und Verneinung alles dessen, was überhaupt Schicksal ist, es weder passiv erleidend noch aktiv ausgestaltend; sie ist eine Lebenssicherung aus der Leugnung jedes Unglückes wie Wertes, zwar Überwindung der Urangst, aber auf Kosten der Welt. 4. Die passiv bejahende Schicksalsgesinnung (irrtümlicherweise durch die Absonderung vom aktiven Typus mit dem Christentum schlechthin identifiziert): Während der primitive Mensch das Schicksal flieht, der heroische es stumm-trotzig besteht, der Buddhist es gefühllos-kalt ablehnt, bejaht der positiv-passive Typ das Schicksal mit Freude und Dankbarkeit im Hinblick auf die gütig alles vorherbestimmende »Vorsehung, sich ihm unterwerfend mit der vertrauensvollen Demut des Kindes, das sich dem Willen des Vaters fügt, auch wenn er ihm sein Glück zerstört . . . , willige Erleider des Schicksals, nicht Täter . . . ; Mentalität in ihrem ganzen Wesen weiblich« (62 f.). 5. Die banale Schicksalsgesinnung: Während die passive Schicksalsbejahung starken Geistern, die den Mut zur Demut finden, sich rückhaltlos in den göttlichen Willen zu ergeben, die Möglichkeit zur höchsten menschlichen Entfaltung bietet, legt sie den Schwachen die Entgleisung in mittelmäßige Behaglichkeit, in Banalität, nahe. — In diesen fünf Schicksalsgesinnungen sieht K. eine fast mit hegelianischer Notwendigkeit sich ablösende geschichtliche Entwicklungslinie, die Vollendung aber in einer 6. aktiven Schicksalsgesinnung der Übereinstimmung, d. h. mit der dem Menschen innewohnenden Notwendigkeit des Schicksals, die sein eigenes Ich ist. Verf. löst das Rätsel des Schicksals durch die Gleichung Schicksal = Lebensentfaltung meines Ich. Er bezeichnet seine »Lehre von der Übereinstimmung als das männliche Christentum . . . , das an die Stelle des ausgelebten weiblichen Christentums tritt« (80). K. hält diese Schicksalsgesinnung für die »unkomplizierteste Denkungsart und die einheitlichste Weltansicht« und »wie das Ei des Kolumbus« (31). Nicht jeder Leser wird »die innewohnende Gerechtigkeit« noch den aufgestellten »kategorischen Imperativ der Notwendigkeit« dieser Übereinstimmung (Inhalt der nächsten Kapitel) als klar bewiesen und tragbar in seinen Konsequenzen ansehen. Es soll »die Gerechtigkeit des Schicksals nicht von außen verordnet und von keinem außerhalb des Lebens stehenden Richter im Sinn von Lohn und Strafe über die Kreatur verhängt . . . , vielmehr eine dem Leben selber . . . im Grunde innewohnende Ehrlichkeit« (94) sein. Das Zentrale dieser neuen Ethik heißt: »Tue, was für dich Lebensnotwendigkeit ist; und wenn möglich, tue nichts anderes« (101). Erkenne beispielsweise ein Familienvater: »Jawohl, ich könnte weiterleben, auch wenn ich nicht für die Meinen arbeite und sie hungern, und es wäre besser zu gehen, nun wohl, so soll man in Gottes Namen seines Weges ziehen und die Konsequenzen tragen . . . Das Leben geht der Pflicht voraus« (100). »Nur durch diese Lebenstreue wird man rein, niemals aber dadurch, daß man aus Angst vor irdischen oder jenseitigen Sorgen vor seiner eigenen Konsequenz zurückschreckt« (103). »Wenn die Verhältnisse, wie sie



liegen, untragbar geworden sind, wenn man im Innersten fühlt, daß man sich nicht mehr mit ihnen identifizieren kann, — dann ändert man sie — sei es selbst durch den eigenen Tod« (99). »Der Mensch und sein Schicksal sind eins, es ist die Objektivation des Menschen, es ist gerecht, jeder hat das Schicksal, das er verdient« (106). — Diese Zitate enthalten, an nichts anderem als am Leben selbst gemessen, ihre Kritik in sich selbst. Für eine etwaige Neuauflage seien ein paar Fragen aufgeworfen: Sagt die Unterscheidung von Seele und Geist mehr als Klages' »Der Geist als Widersacher der Seele«? Inwiefern gibt die »Definition der Seele als dem Schicksalsorgan des Menschen der gesamten Seelenlehre eine neue Wendung« (20)? Hat wirklich jeder Mensch das Schicksal, das er verdient, z. B. ein Mädchen, das mit 17 Jahren an ererbter Krankheit bettlägerig wird und nach 7 Jahren stirbt? Und letztlich die alte, schon an Heidegger viel gestellte Frage: Warum soll der Mensch sein Schicksal aktiv bejahen, mag er auch selbst das Schicksal sein, wenn er keinen Sinn darin sieht und das Leben um des irdischen Lebens willen dieser Sinn offensichtlich nicht mehr sein kann?

W i n g e n d o r f .

Schwientek, A., La vida moral en la ennomía de la existencia: CiencTom 63 (1942) 148—180. — Der Titel deutet schon an, daß der Aufsatz sich gegen die Autonomie der Vernunft in der Moral richtet; gegen solche Vernunftautonomie setzt S. die »ennomía« des sittlichen Lebens, die er bestimmt als die »Immanenz des Gesetzes der eigenen Natur«. Das eigentliche Anliegen des Verf. ist, das sittliche Leben zu begreifen nicht so sehr als Folge einzelner Akte, sondern als eine Ganzheit, und diese Ganzheit zu sehen in ihrer Gebundenheit an das menschliche Sein, das mehr ist als abstrakte ratio. In einem historischen Überblick werden einige Vorläufer oder Vertreter der Existenzialphilosophie skizziert, von denen in der modernen Philosophie der Kampf gegen die autonome Vernunft geführt worden ist (Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Heidegger). — So sehr man mit dem Verf. in seiner These übereinstimmen kann, so problematisch erscheint sein Begriff der Existenz, mit dem er seinen Grundgedanken systematisch ausbauen will. Mit ihm ist offenbar Bezug genommen auf heutige Existenzphilosophie. Von dieser ist S. so tief beeindruckt, daß er den scholastischen Begriff der *existencia* mit dem »Sein in Zeit« verbindet: *existencia es la esencia en acto de un ser, o sea, aquello por lo cual una cosa es real y puede obrar en el tiempo, oder: ningún ser puede existir sino en el tiempo* (173). Die eingeklammerte Versicherung, daß dabei von Gott nicht die Rede sein soll (offenbar also von den *substantiae separatae!*), ändert an den ontologischen Bestimmungen nichts. — Der Existenzbegriff selbst bleibt in völliger Unklarheit. Wenn man alle vorkommenden Bestimmungen der »*vida existencial*« nebeneinanderstellt, endet die Aufstellung im offenen Widerspruch. Auf der einen Seite definiert S. Leben als *existencial*, »si se refiere solamente a la vida vegetativa y animal« (150); damit wäre zu verstehen, wenn er von einem bloß dahinglebenden und dahintreibenden Menschen erklärt, er sei eine *persona existencial* und lebe nicht als Mensch, sondern als Existenz (177). Auf der anderen Seite ist es das innere Gesetz der *vida existencial*, von dem der menschliche Akt »recibe su especificación y su valor moral« (180), und der hl. Thomas ist, als der gelehrteste unter den Heiligen und der heiligste unter den Gelehrten, der Bannerträger der *vida existencial perfecta* (179). Im Existenzbegriff des Verf. stecken Elemente unterschiedlicher Herkunft. — Zum Historischen: die Schrift Kierkegaards heißt »Stadien auf dem Lebenswege« (nicht:

Leidenswege); und Kierkegaard ist niemals párroco protestante gewesen, ein Umstand, der in seinem Leben von Bedeutung ist.

Hartmann.

Steinbüchel, Th., Vom Sinn der christlichen Freiheit in der Welt: WissWeish 9 (1942) 73—91. — In großen Zügen wird die in der christlichen Offenbarung verkündete Freiheit gezeichnet. Person und Freiheit verhalten sich wie Wurzel und Entfaltung. Person ist Selbst und Selbstbesitz, aber geöffnet und hingeordnet auf die Begegnung mit dem Du der anderen Menschen und besonders Gottes. Selbstverschlossenheit führt zur Ichverkrampfung und Verkümmern. Indem der Mensch den Anruf Gottes in Freiheit bejaht, erfüllt er das Gesetz seiner Geschöpflichkeit und vollendet sein eigenes Wesen. »Selbstgesetz und Fremdgesezt sind mithin für gläubig-kreatürliches Denken keine echten Gegensätze.« In der Freiheit der Entscheidung liegt Gefährdung und zugleich Erfüllung des menschlichen Daseinsinns, weil Gott Begnadung und ewiges Leben wohl anbietet, aber nicht aufzwingt. Klar und nachdrücklich wird die Sünde als freigewollte Auflehnung gegen Gott herausgestellt und die Berufung auf das Schicksal als Entschuldigung abgewehrt, wenn auch im Leben des einzelnen und in der Geschichte der Völker das Geheimnis der Freiheit und das mysterium iniquitatis bleibt. Aber Gott, dessen Vorsehung auch den Mißbrauch der Freiheit einbegreift, hat alle Schuld im Werk der Erlösung überboten, in dem des Vaters und des Sohnes Freiheit in letzter Einigung sich begegneten. Dieser absoluten Vorbildlichkeit nachzustreben, also die Nachfolge Christi, ist das Grundmotiv christlichen Ethos. Die Freiheit der Entscheidung zielt auf die Freiheit der Vollendung, die zwar dem Wanderer Mensch nie voll beschert ist, aber sein Anteil in der Ewigkeit sein wird. Sie besteht in der lautersten und endgültigen Entscheidung der Persontiefe zu Gott, in der vollkommenen Liebe zu Gott gemäß Röm 5,5. In dieser Liebe betätigt sich zugleich die höchste Freiheit, und in dieser Liebe ist die Liebe zum Nächsten eingeschlossen. — Der Aufsatz ist eine zu andächtiger Betrachtung stimmende Schau der christlichen Freiheit. Die starke Betonung der Freiheit und Liebe mag der Grund sein, warum ihn die Schriftleitung in die Nähe von Duns Skotus rückt, wiewohl auch Thomas gegen die positiven, durchaus unpolemischen Ausführungen kaum einen Einwand zu erheben hätte. Das undurchschaubare Geheimnis der Geschichte mit ihrer Verflechtung von Schuld und Schicksal wird eindringlich hervorgehoben; aber eben weil die Geschichte kein blindes, sinnloses Geschehen ist, dürfen wir doch dem Walten Gottes in der Geschichte nachspüren, freilich nicht »in letzter Klärung« (80) oder »in der Anmaßung endgültigen Richterspruchs« (82; vgl. 1 Kor 4, 5).

Pribilla.

\* \* \*

Bartolomei, A., Compendio di filosofia del diritto. 8<sup>o</sup> (464 S.) Neapel 1941, Pironti. L 35.— Die Hälfte des Werkes von B., Professor an der Universität Neapel, ist eine Geschichte der Rechtsphilosophie bis auf Kant. Die spätere Entwicklung ist in den systematischen Teil eingearbeitet, der außer den Grundlagen das Straf-, Eigentums-, Erb- und Vertragsrecht erörtert. — Der geschichtliche Teil hebt die größeren Entwicklungslinien hervor. Die doppelte Rolle der Sophistik und der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles treten gut hervor. Manche dürfte die Kennzeichnung Nietzsches überraschen. Sein Übermensch trage die Züge des Untermenschlichen, Animalischen — zur Entschuldigung könnte man beifügen: des Pathologischen. Die Lesung ist angenehm, zumal auf jede Quellen- und Literaturangabe verzichtet ist. Immerhin möchte man manchmal Quellenbelege wünschen. B. bemüht sich z. B. wohl um eine Würdigung des christlichen

Einflusses auf die Staats- und Rechtslehre. Augustinus, Thomas und die nachtridentinischen Scholastiker werden dabei einander gegenübergestellt. Aber man begegnet hier fast nur den gewöhnlichen protestantischen, Troeltsch'schen Auffassungen, die in Deutschland als ungeschichtlich großenteils verlassen sind. So ist es heute kaum mehr zulässig, zu sagen, für Augustinus sei der Staat an sich der Satansstaat. Das Paradiesrecht beruhte auf außernatürlichen Gaben und war somit außernatürliches Recht, nicht bloßes Naturrecht. Nach dem Falle wurde dem im Wesen unveränderten Menschen das Außernatürliche entzogen und es blieb das bloße Naturrecht im Rahmen der übernatürlichen Erhebung. Hierin gibt es zwischen dem geschichtlichen Augustinus und Thomas von Aquin keinen Unterschied. Es ist auffällig, wie B. das Einheitsstreben des Augustinus vom ewigen Gesetz her, das im Wesen der Dinge sich spiegelt, anerkennt, ihm aber gleichzeitig die Lehre von einem wesentlichen, vollkommenen Bruche dieses Naturrechts zuschreiben kann. Die wesentliche Entstellung der Menschennatur und eine entsprechende Deutung Augustins ist erst die späte Entdeckung der Glaubenserneuerung. — Nach Thomas und den nachtridentinischen Scholastikern stammt die Staatsgewalt unmittelbar von Gott. Nach ihnen ist nur die Form der Autorität nicht schon, wie in der Kirche, von Gott bestimmt, sondern geschichtlichen Rechtstiteln überlassen. Und dieser Rechtstitel liegt nur in Ermangelung anderer Rechtstitel im Volkswillen (vgl. Schol 4 [1929] 177 f.). Der Geschichte entspricht es ferner nicht, wenn B. der Kirche das Streben zuschreibt, die Staaten politisch entrechten zu wollen. — Im systematischen Teil steht man noch mehr als im geschichtlichen unter dem Eindruck, es sei eine Arbeit, die oft sich gegenseitig ausschließende Systeme berücksichtigt, so daß eine gewisse Systemlosigkeit angestrebt wird. B.'s Werk ließe sich noch am ehesten dem positivistischen Soziologismus einreihen. Daran ändert nichts das Bekenntnis zu Hegel 378. Denn dessen Prinzip der gegensätzlichen geschichtlichen Entwicklung ist — im Bunde mit seiner Ablehnung des Sollens für die Geisterverwirklichung — schließlich doch wieder dieselbe Anerkennung des Tatsächlichen wie der Positivismus. B. löst denn auch wichtigste Fragen wie die des Gegensatzes zwischen gesetztem und idealem Recht, zwischen Staats- und Völkerrecht mit dem Hinweis auf die alle Gegensätze geheimnisvoll hinwegspülende »Geschichte«. Denn alles »Geschichtliche« sei dem Untergang geweiht (397). Doch wohnt trotz der Untergangstendenz dem Geist der »Geschichte« eine aufsteigende Richtung zu immer größerer Vervollkommnung — ascensione — inne. Diesem relativistischen Historismus steht nun aber gleichzeitig die Auffassung der Philosophie, auch der Rechtsphilosophie, als der Wissenschaft von den Werten und Normen zur Seite. B. bekennt sich in diesen Zusammenhängen zu Kant und Windelband. Man vernimmt Worte, die wie ein Heimweh nach dem Naturrecht — und zwar dem rechtverstandenen, scholastischen — klingen. Das Recht soll von der Sittlichkeit und Religion getragen sein. Die Strafrechtsfrage sei nur durch den Geist der Bergpredigt lösbar. Doch bleibt es an den entscheidenden Stellen bei einem Positivismus: Außer der Gesetztheit und der Sanktion gibt es kein Recht (268). — Der Leser wird in manchen Einzelheiten bei B. Anregung finden. Sein Gesamteindruck wird sich wohl zu dem Wunsche verdichten, die wertvollen Ansätze der Hochschätzung der antiken und christlichen Philosophie möchten sich zu einer logischen, entschiedenen Schlußfolgerung durchsetzen. G e m m e l .

Rüfner, V., Grundformen des staatsphilosophischen Denkens der Neuzeit vom 15. bis zum 19. Jahrhundert (Kriegsvorträge d. Rhein. Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn 94), 8<sup>o</sup> (31 S.) Bonn 1942, Scheur. M 0.50. — Die innere geistige Einheit der Epoche vom 15. bis

zum 19. Jahrh. ist philosophisch durch den Aufstieg und das restlose Durchdenken der Methoden der anorganischen Naturwissenschaften gekennzeichnet. Dies wird an den Grundformen des staatsphilosophischen Denkens aufgewiesen. Das griechisch-statische Gesellschaftsdenken des christlichen Mittelalters verblaßt, der deutsch-rechtliche Lehensstaat wird zum Privilegienstaat. In den italienischen Stadtstaaten erwächst der Machtapparat der signoria, »lo stato« genannt. Die wichtigsten Vertreter der neuen Staatsauffassung werden Macchiavelli und Th. Hobbes. Mehr an die Vergangenheit bleiben Bodin und Grotius gebunden. Im Zeitalter des Deismus kommt die Wendung zur Volkssouveränität durch J. Locke, den Theoretiker des Konstitutionalismus. Montesquieu, A. Smith, Rousseau und Turgot bereiten die neue Rechtsauffassung vor: Das Recht ist allgemeines Weltgesetz der Geltendmachung der Interessen zur Herstellung eines Gleichgewichts. Im bürgerlichen Zeitalter des 19. Jahrh. blüht der extreme Rechtspositivismus, der das Ideal der Rechtspraxis in der starren Festlegung und mathematisch vorausberechenbaren Sicherheit erblickt. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Anschauungen aber liegt im naturwissenschaftlichen Weltmodell des mechanischen Gleichgewichts: Gleichgewicht von Attraktion und Repulsion in der Physik, Gleichgewicht der Empfindung von Lust und Unlust im Menschen, Gleichgewicht der Bilanz in der Wirtschaft, von Angebot und Nachfrage auf dem Markt, Gleichgewicht der Parteien innerhalb des Staates und schließlich das europäische Gleichgewicht.

Schuster.

Padovani, U. A., Storia della filosofia con particolare riguardo ai problemi politici, morali e religiosi. I. Introduzione, il pensiero indoano, il pensiero classico. 80 (XVI u. 321 S.) Como 1942, Cavalleri. L 40.— Der Verf., Professor der Moralphilosophie an der Mailänder Herz-Jesu-Universität, legt den 1. Band einer auf 4 Teile berechneten Geschichte der Philosophie vor, der die indische und die klassische griechisch-römische Philosophie behandelt. Die Zielsetzung ist begrenzt: ein Leitfaden, der vor allem die Ideenbewegung und zwar in philosophisch-systematischer Absicht vom scholastischen Standpunkt aus klar machen will. Der Verf. zeigt großes pädagogisches Geschick. Durch klare Überblicke und geistes- und kulturgeschichtliche Vorbemerkungen, sowie durch die Betonung der politischen, ethischen und religiösen Probleme weiß er dem bekannten traditionellen Stoff neue Seiten abzugewinnen. Die internationale Literatur ist maßvoll berücksichtigt. Ein deutscher Leser hätte vielleicht noch Wünsche hinsichtlich Platons völkischer Auffassung etwa durch K. Hildebrandt oder hinsichtlich der Aristotelesdeutung W. Jaegers. Ein Muster von Klarheit scheint mir die Darstellung der indischen Philosophie zu sein. Die griechische Philosophie umfaßt die naturalistische (bis zu den Sophisten), die systematische (Platon und Aristoteles), die ethische (Stoizismus bis zum römischen Recht) und die religiöse Periode (Philo, Neupythagoräismus und Neuplatonismus). Daß das römische Recht und die darin wurzelnde Rechtsphilosophie ausdrücklich behandelt wird, ist nicht bloß vom Standpunkt eines Italieners aufrichtig zu begrüßen. Die ausführliche Darstellung des Aristoteles rechtfertigt sich durch die oben berührte Zielsetzung und hütet sich, spätere Entwicklungen und Deutungen in den Meister von Stagira hineinzutragen. Mit Recht wird auch der große Gegensatz zwischen Neuplatonismus und Christentum hervorgehoben.

Schuster.