

# Rezensionen und Referate.

## Allgemeine Philosophie.

**Philosophische Handbibliothek.** Herausgegeben von Clemens Baeumker, Ludwig Baur, Max Ettliger, unter Mitarbeit von Matthias Baumgartner, Adolf Dyroff, Godehard Josef Ebers, Jos. Ant. Endres, Martin Grabmann, Johannes Lindworsky, Hans Meyer, Franz Sawicki, Arthur Schneider, Josef Schwertschlager, Michael Wittmann. Verlag der Josef Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, München, Koblenz. Bd. I. **Einleitung in die Philosophie.** Von Josef Anton Endres (1920). VI u. 195 S. Bd. II. **Geschichtsphilosophie.** Von Franz Sawicki (1920). VIII und 306 S.

Schon seit langem hatte sich unter den gebildeten, besonders den akademischen Kreisen der deutschen Katholiken ein lebhaftes Bedürfnis nach einer philosophischen Bibliothek geltend gemacht, welche, auf der Höhe der Zeit stehend, in gefälliger, leicht lesbarer und doch gründlicher Weise nicht nur in den heutigen Stand der verschiedenen philosophischen Disziplinen einführen, sondern zugleich auch ein kritisches Urteil über die verschiedenen Fragen und ihre Lösungsversuche ermöglichen würde. Die Zeit der achselzuckenden Verachtung der Philosophie und des Aufgehens in wissenschaftlichem Spezialistentum ist vorbei; das Verlangen nach einer zusammenfassenden Synthese des Errungenen wird immer stärker; und insbesondere die katholischen Gebildeten empfinden immer lebendiger die Notwendigkeit, zu einer einheitlichen, echt wissenschaftlichen Welt- und Lebensanschauung vorzudringen, welche dem katholischen Glauben wie dem wissenschaftlichen Forschungsdrange in gleicher Weise gerecht werden könnte.

Es ist das Verdienst des rührigen und aufstrebenden Kösel'schen Verlages, dieses Bedürfnis weiter Kreise empfunden und trotz der äusserst schwierigen Nachkriegslage den Entschluss gefasst zu haben, demselben in möglichst vollkommener Weise entgegenzukommen. Seit längeren Jahren vorbereitet, konnte der grosszügige Plan erst in der letzten Zeit zur Durchführung gelangen. Fünf Bände liegen bisher vor, andere sind im Druck. Ein Blick in die bereits erschienenen Bände zeigt uns, dass der Verlag tatsächlich verstanden hat, die entsprechenden Männer zu gewinnen und das schöne Programm in mustergültiger Weise in die Tat umzusetzen.

1. Gleich der erste Band, die Einleitung in die Philosophie von Professor Endres, füllt eine empfindliche Lücke in unserer katholischen philosophischen Literatur in treffender Weise aus. Ein kurzer Ueberblick

über Inhalt und Art der Durchführung mag den Leser von der Reichhaltigkeit und Eigenart des Buches überzeugen.

Die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie erblickt der Vf. darin, „in allgemein verständlicher und methodischer Weise in das Studium der Philosophie einzuführen. Sie wird hierbei sachgemäss ihr Augenmerk vor allem auf das Ganze der Philosophie zu richten haben, auf ihre in allen geschichtlichen Formen zutage tretende Absicht und das alle ihre Teile verbindende Wesen. Von ihr ist zu verlangen, dass sie wie von hoher Warte uns eine Orientierung schafft über das weite Feld philosophischer Disziplinen“. Nach einem knappen, aber vollständigen Ueberblick über die philosophische Einleitungsliteratur, wobei, wie auch sonst im ganzen Buche, das in anderen Werken dieser Art recht stiefmütterlich behandelte christliche Mittelalter in gleichberechtigter Weise berücksichtigt wird, nach einer kurzen Charakteristik der verschiedenen Methoden, die eine Einleitung in die Philosophie befolgen kann, entscheidet sich der Vf., und zwar unserer Ansicht nach mit vollstem Rechte, für die historisch-genetische Methode, ohne jedoch die systematische Behandlung ganz zu vernachlässigen und ohne auf eine prinzipielle Stellungnahme zu den wichtigsten Problemen und ihre bedeutendsten Lösungsversuche zu verzichten. So wird der Leser nicht nur in den geschichtlichen Entwicklungsgang der einzelnen Disziplinen eingeführt, er gewinnt auch einen Einblick in die prinzipiellen, einander oft entgegengesetzten Auffassungen und, was noch wichtiger ist, er lernt beurteilen, welche Stellungnahme für den Katholiken vom Standpunkte einer vernünftigen Philosophie sowie vom Standpunkte seines Glaubens aus die einzig richtige oder doch wenigstens die am besten begründete ist (1-8).

Der zweite Abschnitt gibt nach einer durchsichtigen Darstellung der Wandlungen, denen der Begriff der Philosophie und ihr Gesamtgebiet im Laufe der Geschichte unterworfen war, eine Definition des Wesens der Philosophie, das trotz aller Schwankungen im einzelnen unangetastet bleibt, und wendet sich energisch gegen das noch bis in die Gegenwart hineinreichende Vorurteil, „jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Prinzip haben, jeder einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzufangen“. Die Philosophie ist und bleibt nun einmal, trotz aller subjektiven Momente, die besonders bei der Konstruktion des Gesamtsystems unvermeidlich mitwirken, das Streben und Suchen nach Erkenntnis der gesamten Wirklichkeit. Es ist aber nicht dem willkürlichen Ermessen des einzelnen anheimgestellt, seine wissenschaftliche Ueberzeugung zu gestalten, wie er will, sondern er ist bei der Urteilsbildung an den massgebenden Inhalt des Sachverhaltes gebunden. Auch in der philosophischen Erkenntnis ist nicht die Freiheit des Denkens und die Originalität der Konstruktion das zu erstrebende Ziel, sondern die objektive Wahrheit der Erkenntnis, insbesondere ihre Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Allgemeingiltigkeit und systematische Einheit. Wie weit auch die wirkliche Entwicklung von dem Ideal entfernt sein mag: das Ideal bleibt immer dasselbe und muss als solches den Philosophen in seinem Forschen und Nachdenken leiten (8-18).

Auf den Begriff der Philosophie folgt die Frage nach ihrer Einteilung, eine Frage, die ebenso wie die vorige im Laufe der Geschichte mannigfache Formen angenommen hat, von Plato und Aristoteles, die mehr oder weniger durch die ganze Folgezeit bis zum Beginn der Neuzeit festgehalten wurden, dann von Baco von Verulam, Chr. Wolff, Kant und Hegel, August

Cónte bis zu den neuesten Vertretern der Philosophie. Verf. lehnt die Aristotelische Einteilung aus dem Zwecke der einzelnen Wissenschaften ab, indem er betont, dass alle philosophischen Einzeldisziplinen ohne Ausnahme denselben gemeinsamen Zweck, die Erkenntnis der Dinge, haben. Auch die Baconische und Wolffsche Einteilung nach dem Objekt der Philosophie findet nicht seine Anerkennung; die einzig zutreffende Einteilung des Gegenstandes „wird doch zunächst das absolute Sein Gottes und das bedingte der Welt auseinanderzuhalten haben“. Aber gerade bei dieser obersten Einteilung des Gegenstandes der Philosophie tritt deutlich zutage, dass „eine Einteilung der Philosophie ohne die Kundgabe eines bestimmten philosophischen Standpunktes nicht möglich ist. Denn anders wird eine idealistische und anders eine materialistische, anders eine monistische und anders eine dualistische Weltansicht von der Gesamtheit des Wirklichen zu denken gebieten“. Demnach sind die beiden Hauptteile der Philosophie die natürliche Theologie, welche das transzendente Sein Gottes, und die Kosmologie, welche die verursachte Welt zum Gegenstande hat. Innerhalb der Welt sind die grössten Unterschiede die Natur und der durch ein einfaches und geistiges Wesensprinzip ausgezeichnete Mensch. Erstere ist Gegenstand der Naturphilosophie, letzterer Gegenstand der verschiedenen anthropologischen Disziplinen. Im Menschen selbst kann wieder das Zuständige in Anlagen, Betätigungen, Verhältnissen einerseits, andererseits die sich vollziehende Entwicklung, die die Kultur und Geschichte bedingt, unterschieden werden. Den Menschen in ersterer Hinsicht behandelt die Psychologie, die Logik im weiteren Sinne (also mit Einschluss der Methodenlehre und Noëtik), die Ethik und die Aesthetik, die philosophische Gesellschaftslehre (Soziologie) und die Religionsphilosophie; die in der Kultur und in der Geschichte sich vollziehende Entwicklung bildet die Grundlage für die Kultur- und Geschichtsphilosophie. Die allgemeine Metaphysik im gewöhnlichen Sinne als Ontologie will der Vf. der Logik, genauer der Erkenntnistheorie zugewiesen wissen, während die Disziplinen der speziellen Metaphysik im Wolffschen Sinne „ohnehin meist unter selbständige philosophische Disziplinen aufgeteilt werden“. Neben dieser sachlichen erwähnt der Vf. noch eine methodische Einteilung, wonach Logik und Metaphysik als die fundamentalen, wesentlichen und allgemeinen, die übrigen Fächer als die bedingten, integralen und speziellen Disziplinen unterschieden werden. Man wird über die vom Vf. versuchte Einteilung verschiedener Ansicht sein können. Jedenfalls sieht der Vf. selbst, dass sein Vorgehen nicht allen Ansprüchen einer logisch vollkommenen Einteilung genügt. Tatsächlich unterliegt der Umfang der Philosophie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung verschiedenen Schwankungen: manche früher zur Philosophie gerechnete Disziplinen sind später als selbständige Einzelwissenschaften aus dem Gesamtgebiet der Philosophie ausgeschieden, andere Zweige sind im Laufe der Zeit hinzugekommen. „Die tatsächliche Erweiterung und Bereicherung der Philosophie, welche zuletzt durch die Aesthetik, Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie eintraten, lehren aber, dass neue Zweige am alten Stamme der Philosophie weder nach den Regeln der Logik noch nach einem vorbedachten Plane sich ansetzen, Sie sind das Ergebnis der allgemeinen Geistesentwicklung und einzelner in ihr unwillkürlich zu einer gewissen Vorherrschaft gelangenden Interessen“. So hat sich noch in der jüngsten Zeit eine Sprachphilosophie und eine Kulturphilosophie auszubilden begonnen. Da mithin der Umfang selbst des Gegenstandes der Philosophie Schwankungen unterliegt, stösst eine defini-

tive, logisch einwandfreie Einteilung der Gesamtphilosophie auf nicht geringe Schwierigkeiten; immerhin halten wir eine systematisch straffere und logisch durchsichtigere Einteilung, als sie der Vf. gibt, durchaus für möglich (18—32).

Der vierte Abschnitt behandelt sodann die Richtungen in der Philosophie. Unter philosophischer Richtung versteht E. „die eine philosophische Einzeldisziplin oder ein philosophisches System in seiner Gesamtheit beherrschende Denkungsart. Es ist der ein philosophisches Lehrgebäude in seinen letzten Voraussetzungen und in seinen wesentlichen Bestandteilen kennzeichnende Grundzug“. Es wäre eine verlockende Aufgabe gewesen, hier eine systematische Klassifikation und kurze Charakterisierung der verschiedenen philosophischen Richtungen zu geben, was zugleich eine gute übersichtliche Einführung in die später zu behandelnden Partien geboten hätte; Verf. hebt unter Verzicht hierauf nur einen besonders praktischen Gesichtspunkt hervor, um ihn etwas eingehend apologetisch zu behandeln. Die Tatsache, dass es in der Philosophie viele und einander oft direkt entgegengesetzte Richtungen gibt, steht in grellem Widerspruch zu den wesentlichen Merkmalen der Wahrheit, ihrer Einheit, Allgemeingültigkeit und Unveränderlichkeit, an welchen die Philosophie als Wissenschaft teilhaben sollte. Wenn nun in den für die Philosophie grundlegendsten und für das praktische Leben wichtigsten Fragen die Ansichten zahlreicher, oft zweifellos hochbegabter Denker auseinandergehen, muss man da nicht an der natürlichen Fähigkeit des menschlichen Geistes, hier zur klaren und sicheren Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, zweifeln? Ist nicht der Skeptizismus das notwendige Ergebnis des Studiums der Philosophie, zumal in ihrem geschichtlichen Werdegange? Es ist ja nur leider zu sehr bekannt, wie oft junge Leute durch das Studium der Philosophie an den Universitäten einem Skeptizismus oder Agnostizismus in die Arme getrieben werden. Endres weist auf verschiedene Ursachen dieser Mannigfaltigkeit der philosophischen Richtungen hin: die eigentümlichen nationalen Veranlagungen, Neigungen, Interessen, Lebenserfahrungen, Schicksale, Stimmungen und Verstimmungen, Charakter, sittliche Lebensführung, Zufall und Abhängigkeit von zeitgeschichtlichen Geistesströmungen, endlich die grössere Abstraktheit der Philosophie und im Zusammenhange damit die geringere Möglichkeit, die empirische Wirklichkeit zu einer nachträglichen Kontrolle philosophischer Theorien zu benutzen. Damit sind nun gewiss mehrere beachtenswerte Faktoren angeführt; aber einen nachdenklichen und tiefer fragenden Leser werden diese Ausführungen nicht befriedigen können. Denn er wird sich sagen: Sind nicht alle dieselben Faktoren, vielleicht mit einziger Ausnahme des an letzter Stelle angeführten, auch bei den übrigen Wissenschaften mit im Spiele? Warum zeigt der Fortschritt der übrigen Wissenschaften bei aller Verschiedenheit der eigentümlichen nationalen Veranlagungen, der religiösen Anschauungen, der individuellen Neigungen, Interessen und Schicksale, des Charakters und der sittlichen Lebensführung, der Zufälligkeiten des Lebens usw. dennoch eine im allgemeinen einheitliche Linie? Und was den abstrakten Charakter der Philosophie anlangt: muss die Philosophie sich nicht einerseits auf gesicherte Tatsachen der Erfahrung, anderseits auf evidente oder strengstens bewiesene Verstandeserkenntnisse stützen, um von hier aus nur in streng logischer Beweisführung weiterzuschreiten? Ist nicht die Mathematik, insbesondere die höhere, ist nicht die mathematische Physik auch abstrakt, oft noch abstrakter als die Philosophie? Sind nicht anderseits gerade die

fundamentalen Probleme der Philosophie, die für die Weltanschauung und praktische Lebensführung von grundsätzlicher Bedeutung sind; dem menschlichen Verstande näher und leichter zugänglich als verschiedene Probleme moderner Einzelwissenschaften? Müsste nicht eben wegen der innigsten Beziehung der philosophischen Grundfragen zu den sittlich-religiösen Aufgaben des Menschen hier die Natur den Menschen mit grösserer Sicherheit zur wahren Erkenntnis führen? So treffend daher die Erkenntnis des Verf. ist, dass hier einem Skeptizismus vorgebaut werden muss, so möchten wir doch wünschen, dass die Lösung der Schwierigkeit in einer neuen Auflage eindringender und befriedigender ausfallen möchte. Sonst könnte die Gefahr eines Skeptizismus, anstatt vermieden, geradezu heraufbeschworen werden; ein etwas kritischer Leser könnte sich sagen: wenn sonst keine stichhaltigere Erklärung gegeben werden kann, so besteht die skeptische Haltung zu Recht! Es ist durchaus zutreffend, wenn Endres schreibt: „Die von einander abweichenden Richtungen und Systeme der Philosophie können deshalb nicht als gleichwertige Stützpunkte eines prinzipiellen Zweifels angesehen werden. Sie stellen sich im Lichte der Kritik vielmehr als wenn auch verschieden zu bewertende Erweise für den Bestand einer objektiven Wahrheit dar“. Aber dieser Satz steht zu unvermittelt, zu wenig vorbereitet und begründet da, als dass seine Wahrheit von einem Leser, der nicht sonst bereits gründliche philosophische Kenntnisse besitzt, wirklich eingesehen werden könnte (32—37).

Der fünfte, umfangreichste Abschnitt geht nun auf die philosophischen Disziplinen und ihre Hauptprobleme näher ein. Obwohl die Metaphysik in dem Kapitel über die Einteilung der Philosophie nicht als besonderer Teil auftrat, sondern von den übrigen philosophischen Disziplinen absorbiert wurde, spricht hier der Vf. in fünf Paragraphen von der Geschichte und Einteilung der Metaphysik, der Metaphysik als Seinslehre und als Lehre von den Weltansichten, endlich der Metaphysik als natürlicher Theologie.

In der geschichtlichen Darlegung der Metaphysik ist besonders wertvoll der Hinweis auf Chr. Wolff, der unter aposteriorischer Erkenntnis jede empirische, unter apriorischer, zu der vor allem die Metaphysik gehört, eine rationale, von der Erfahrung unabhängige Erkenntnis verstanden hat, wonach also die Metaphysik aus von der Erfahrung unabhängigen Prinzipien ihren ganzen Inhalt in deduktiver Weise abzuleiten habe. Wolff ist zwar nicht der erste Begründer der aprioristischen Metaphysik, denn Descartes, Spinoza und Leibniz, ja sogar einige Scholastiker haben ihm hier vorgearbeitet; immerhin ist durch Wolff diese Auffassung der Metaphysik auf den deutschen Universitäten verbreitet worden; aus Wolff hat dann Kant diesen Begriff der Metaphysik geschöpft, und nur in diesem Zusammenhange ist die kritische Stellungnahme und schliessliche Ablehnung der Metaphysik durch Kant begreiflich. Vf. unterscheidet nun zwei „nicht völlig gleichartige Aufgaben der Metaphysik in ihrer geschichtlich überlieferten Form“: die Ontologie als Lehre vom Seienden als solchem, und die Metaphysik als Weltansicht, d. h. als Wissenschaft vom Weltganzen und seinen letzten Voraussetzungen. Da sich nun im Laufe der Geschichte, besonders in der Neuzeit, verschiedene von einander abweichende typische Weltansichten ausgebildet haben, so soll die Metaphysik in diesem zweiten Sinne nicht nur eine positive Darlegung der Weltansicht, sondern auch eine kritische Stellungnahme zu den mannigfachen bestehenden Weltansichten bieten. Dass dies jedoch keine adaequate Einteilung ist noch

sein kann, muss Vf. nachher selbst zugeben, indem er betont, dass die allgemeine Seinslehre nicht unabhängig und unbeeinflusst von jeder Weltansicht behandelt werden könne. So ist denn auch der Abschnitt über die Ontologie auffallend mager geraten. Bedeutend umfangreicher ist der folgende Abschnitt über „die Metaphysik als Wissenschaft vom Wirklichen in seiner Gesamtheit und Einheit“ oder über „die Weltansichten“. Er unterscheidet die monistische und dualistische Weltansicht, in der ersteren den materialistischen Monismus (im einzelnen den mechanistischen, dynamischen und hylozoistischen Monismus), den spiritualistischen Monismus und den Pantheismus, in diesem einen statischen und einen dynamischen, in letzterem wiederum einen emanatistischen und einen evolutionistischen Pantheismus. Die Kritik der verschiedenen Weltansichten enthält zwar das Wesentliche, dürfte aber doch, den positiv-historischen Darlegungen gegenüber, einen kritischen und wissbegierigen Leser kaum befriedigen. Die Argumente treten mehr als Behauptungen denn als durchgeführte Beweise auf. Auch zeigt sowohl Darstellung als Kritik der verschiedenen Weltansichten, dass sich eine halbwegs gründliche Prüfung der Weltansichten nicht ohne Voraussetzung verschiedener wichtiger Sätze aus der Seins- und Erkenntnislehre behelfen kann, so dass es fraglich erscheinen darf, ob eine Darstellung und Kritik der Weltansichten gerade hier am rechten Orte ist. Vielleicht würde es aus didaktischen Gründen vorzuziehen sein, die Weltansichten erst am Schluss des ganzen Abschnittes über die philosophischen Disziplinen und ihre Hauptprobleme zu behandeln, nachdem auf den einzelnen Gebieten die richtige Erkenntnis wenigstens annähernd angebahnt und begründet worden ist. Aus dem gleichen Grunde wäre der folgende Paragraph: „Die Metaphysik als natürliche Theologie oder Theodizee“ wohl besser am Schluss, unmittelbar vor dem sechsten Abschnitt unterzubringen. Uebrigens ist dieser Paragraph allzu knapp ausgefallen. Die historische Darstellung wäre aus dem vorigen Paragraphen hier herüberzunehmen; die Gottesbeweise wären doch eingehender in ihrem Wesen darzulegen. Selbst wenn die vorliegende „Philosophische Handbibliothek“ einen eigenen Band über die natürliche Theologie bringen sollte, was durchaus zu wünschen ist, gebührt der natürlichen Theologie im Rahmen einer allgemeinen Einleitung in die Philosophie ein breiterer Raum. Ist ja doch schliesslich, wie E. auch selbst hervorhebt, die natürliche Theologie der Schlußstein und die Krönung des ganzen philosophischen Lehrgebäudes; und jeder katholische Leser, der sich über die Philosophie im allgemeinen und ihre Hauptergebnisse im besonderen etwas genauer unterrichten will, muss sich von selbst die Frage stellen: was bietet mir die Philosophie zur Begründung meines Gottesglaubens? Kann ich mit der blossen Vernunft zur Erkenntnis der notwendigen Voraussetzungen meines religiösen Gottesglaubens gelangen (37—61)?

Neben die Metaphysik als Seins- und Gotteslehre tritt nun die Kosmologie und Naturphilosophie, von der Endres kurz die geschichtliche Entwicklung zeichnet und den Begriff näher bestimmt. Naturphilosophie wird treffend als „die Wissenschaft von den letzten der Körperwelt immanenten Prinzipien“ definiert. Endres unterscheidet dann eine Naturphilosophie im weiteren Sinne oder Kosmologie, nämlich die Lehre über Ursprung, Aufbau, Bestand der Welt, ihre Einheit, den Charakter der Naturgesetzlichkeit, ob sie absolut oder kontingent ist, Teleologie, Sinn, Zweck und Wert der Welt, und eine Naturphilosophie im engeren Sinne, welche die Teilgebiete der anorganischen und organischen Wesen zum

Gegenstände hat. Unseres Erachtens dürfte der Gegenstand der Kosmologie im obigen Sinne zu weit gegriffen sein; wenigstens dürften die Fragen nach Sinn, Zweck und Wert der Welt richtiger dem Kapitel über die Weltansichten als der Naturphilosophie zugewiesen werden. Denn wie jede Weltanschauung als solche zu diesen Fragen tatsächlich Stellung nimmt und nehmen muss, so lassen sich umgekehrt diese Fragen selbst nicht ohne Beziehung auf die Kernidee der Weltanschauung lösen (61—67).

Der Kosmologie und Naturphilosophie gliedern sich die „anthropologischen Disziplinen der Philosophie“ an: Psychologie, Logik und Noëtik, Ethik, Aesthetik, Gesellschaftslehre und Politik, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte. Auch diese Partien sind reichhaltig und anregend durch ihre historischen Ueberblicke, kurze treffende Charakterzeichnungen der verschiedenen Richtungen und die wenn auch nur knappen kritischen Bemerkungen. Endres lehnt mit Recht die empiristische Denkweise ab, wonach der Psychologie eine normative Bedeutung und dementsprechend eine prinzipielle Stellung innerhalb der Philosophie zukäme. Etwas anderes ist Psychologie als philosophische Disziplin, etwas anderes Psychologismus als weitverbreitete Anschauung, welche alle anderen philosophischen Gebiete auf die Psychologie zurückführen und aus ihr ableiten will. Andererseits lehnt aber Endres, ebenfalls mit vollem Recht, eine prinzipielle Scheidung der empirischen und der rationalen Psychologie ab. „Vielmehr stellt die Psychologie in jenen beiden Gruppen von Problemen eine einheitliche Disziplin dar, die, auf die Erfahrung gegründet, bei der Erklärung der Erfahrungsstatsachen diese letzteren in logisch gesetzmässiger Weise überschreitet“. Zwar steht nichts im Wege, die empirische Psychologie als rein positive Wissenschaft zu pflegen, soweit sie sich nur der Beobachtung und des Experimentes zum Zweck einer genauen Beschreibung, Analyse, Klassifikation der seelischen Vorgänge und ihrer Zurückführung auf die unmittelbar sich hieraus ergebenden Gesetzmässigkeiten bedient; sobald sie aber dieses Material wissenschaftlich durchdringen und kausal erklären will, kann sie in keiner Weise der rationalen, philosophischen Psychologie entbehren. Endres zeigt sodann, inwiefern die Psychologie mit der Logik und Noëtik ein gemeinsames materiales Objekt hat, inwiefern sich jedoch die beiden letztgenannten Disziplinen durch ihren formalen Gegenstand von der Psychologie grundsätzlich unterscheiden. Endres stellt sich auf den Standpunkt des Intellektualismus, der dem Voluntarismus gegenüber den Primat der Vernunft betont. Eine etwas genauere Begründung dieser Stellungnahme wäre jedoch zu wünschen. Eine kurze Uebersicht zeigt uns dann die verschiedenen Anschauungen über Ursprung und Geltung der Erkenntnis. Auch hier wäre eine kritische Stellungnahme wünschenswert. Der Leser, besonders der philosophisch noch nicht ausgebildete, möchte gern erfahren, warum der Satz gilt, mit dem dieser Ueberblick abgeschlossen wird: „Für die Richtung des Objektivismus oder Realismus allein spricht die Analysierung unseres Bewusstseinsinhalts und das Zeugnis der Erfahrung bei dem tatsächlichen Erwerbe von Erkenntnissen“. Eingehender sind die kritischen Erwägungen über die verschiedenen Theorien über das Sittliche. Das Kapitel über Aesthetik ist ebenfalls recht gut orientierend und lehrreich. Vf. unterscheidet genau zwischen dem Aesthetischen und dem Schönen. Das Schöne findet sich allenthalben in der Natur und bildet die unerschöpfliche Grundlage aller künstlerischen Gestaltungen. Das spezifisch Aesthetische entsteht jedoch nur durch freies schöpferisches Gestalten des Men-

schen und scheidet sich durch die ihm aufgeprägte Form von dem von Natur aus am Menschen und in seiner Umwelt Dargebotenen ab. Demnach ist das Schöne, insofern es vom Aesthetischen unterschieden wird, naturgewachsen; das spezifisch Aesthetische dagegen verdankt seinen Ursprung einer vom Menschen geleiteten Formung und Gestaltung, die es dadurch von den Naturerscheinungen und Naturprodukten erkennbar abhebt. Der Unterschied von den handwerksmässigen und technischen Formungen des Menschen liegt im Aesthetischen darin begründet, dass letzteres durch seine Form einen besonderen Sinn und Inhalt verrät, durch den es mit der idealen und Gemütswelt in Beziehung steht und zu einem Gegenstande des Gefallens und edlen seelischen Genusses wird. Aus dieser Begriffsbestimmung erklärt es sich hinreichend, warum Endres die Aesthetik unter die anthropologischen Disziplinen der Philosophie einreicht, während das Schöne als eine natürliche, objektive Seinsbestimmung in die Metaphysik gehört. Ferner unterscheidet Endres die künstlerische Leistung, die den Kunstgenuss überhaupt ermöglicht, von diesem Kunstgenuss selbst; erstere bildet das primäre, letzterer das sekundäre Objekt der Aesthetik. Aesthetik ist ihm daher die Wissenschaft vom künstlerischen Schaffen. Eine Schwierigkeit liegt in dieser Unterscheidung insofern, als sich der Mensch auch dem naturgewachsenen Schönen gegenüber ästhetisch empfindend verhalten kann, welches Verhalten gewöhnlich auch in den Untersuchungen über Aesthetik eine wissenschaftliche Analyse und Begründung findet. Ferner kann sich auch die Aesthetik insofern nicht ganz von der metaphysischen Betrachtung des Schönen loslösen, als die objektiven Eigentümlichkeiten des Kunstwerkes selbst eine wichtige Rolle spielen. Er betont selbst, dass das Kunstwerk zwei wesentliche Bestandteile enthalten muss, inneren Gehalt und eine die Sinne ansprechende, vollkommene Form. So enthält denn trotz der obigen Unterscheidung die ganze Untersuchung neben und mit der anthropologischen auch die metaphysische Betrachtung. Nicht unangebracht wäre hier auch eine wenigstens kurze, prinzipielle Stellungnahme zu der Frage, ob das Aesthetische resp. Schöne zum Ethischen Beziehungen hat und welches dieselben sind. Vom Standpunkte der katholischen Weltanschauung aus lässt sich diese Frage nicht ganz umgehen, und die modernen Verwirrungen in diesem Punkte bedürfen dringend der Aufklärung (68—122).

Haben die bisher behandelten anthropologischen Disziplinen den Menschen mehr als Einzelwesen betrachtet, so ergibt sich nun eine neue Reihe von philosophischen Disziplinen, wenn der Mensch mit seinen sozialen Veranlagungen ins Auge gefasst wird. Endres gibt hier zunächst das Wesentliche über Gesellschaftslehre und Politik, zeigt in einem geschichtlichen Ueberblicke, welches die Motive des Ueberganges der Politik zur modernen Soziologie waren und welches die weitgehenden Ansprüche und mannigfachen Methoden der letzteren sind. Er weist mit Recht die positivistische Denkweise Comtes zurück, nach der alle irgendwie mit dem menschlichen Gemeinschaftswesen in Verbindung stehenden Phänomene einschliesslich des gesamten Kulturlebens und der Geschichte, der Soziologie zugewiesen werden. Als den eigentümlichen Inhalt der philosophischen Soziologie bezeichnet er alles, was bisher zumeist unter den Titeln Gesellschaft, Staat und Recht zur Darstellung gelangte. In der näheren Ausführung kommt jedoch nur die Gesellschaft und der Staat zur Sprache, während der Rechtsphilosophie im folgenden ein eigener Paragraph gewidmet wird. Irrtümlich ist in der geschichtlichen Skizze die Auffassung,



als habe Augustin den Staat als eine Wirkung der Sünde angesehen, und als sei insofern die Lehre des hl. Thomas von der natürlichen und gottgewollten Notwendigkeit des Staates im Gegensatz zu Augustin. Richtiger formuliert Sawicki im zweiten Bande der Philosophischen Handbibliothek (Geschichtsphilosophie 19) die Ansicht des hl. Kirchenlehrers dahin, dass allerdings manche Ausdrücke bei ihm so klingen, als ob der Staat als solcher eine gottfeindliche Macht wäre, dass aber hierbei, wie der Zusammenhang zeigt, in der Regel nicht an den Staat im engeren Sinne des Wortes, sondern an die *civitas terrena* als Gemeinschaft der Gottlosen gedacht ist. Im folgenden Paragraphen über Rechtsphilosophie ist (140) nicht Kantarowicz, sondern Kantorowicz zu lesen. Hier kommen insbesondere die empiristische, die rationalistische und die zwischen diesen Extremen vermittelnde Methode der traditionellen Philosophie zur Sprache, worauf die beiden Haupttheorien des Rechtspositivismus und des Naturrechts genauer berücksichtigt werden (122—145).

Der folgende Paragraph gibt eine gute Uebersicht über die verhältnismässig junge, aber intensiv gepflegte Disziplin der Religionsphilosophie. Auch hier wird zuerst ein geschichtlicher Ueberblick geboten, dann werden die Fragen nach Begriff oder Wesen, nach dem Gegenstand und nach dem Ursprung der Religion behandelt. Andere Probleme, wie das der Ursachen der von einander abweichenden religiösen Anschauungen, und das, ob es eine gemeinsame Urreligion gegeben hat, werden nur gestellt. Fraglich könnte es erscheinen, ob der Gegenstand der Religionsphilosophie richtig gekennzeichnet ist. Endres zieht scharfe Grenzlinien zwischen der Religionsphilosophie einerseits, andererseits der natürlichen Theologie, der religiösen Ethik, der Apologetik und der Ethnologie bzw. Religionsgeschichte, und bezeichnet als Gegenstand der Religionsphilosophie „die Religion als solche, als allgemein menschliche Tatsache und Erscheinung“. Hier ist es zunächst nicht klar, ob Endres die Religionspsychologie als Bestandteil der Religionsphilosophie oder als eigene Wissenschaft neben der Religionsphilosophie betrachtet. Ferner dürfte es fraglich sein, ob die Religionsphilosophie nur die Religion „als solche, als allgemein menschliche Tatsache und Erscheinung“ zu behandeln hat, oder ob nicht vielleicht auch die einzelnen tatsächlich in der Geschichte aufgetretenen Formen der Religion philosophisch zu behandeln wären. Gegenstand der Religionsphilosophie ist ja nicht das aus den verschiedenen positiven Religionen abgezogene Abstraktum Religion, sondern eben diese positiven Formen selbst, insofern sie Individuen derselben Gattung sind. Angesichts der heute zahlreich auftretenden Bestrebungen, eine Religion ohne Gott zu begründen, wäre es vom praktischen Gesichtspunkte aus nicht unangebracht gewesen, den Abschnitt über den Gegenstand der Religion (nr. 13 S. 153) mit Bezug hierauf weiter auszuführen (145—157).

Der Paragraph über Philosophie der Geschichte gibt die Entwicklung dieser ebenfalls jungen Disziplin, charakterisiert sie nach Gegenstand und Quellen im Unterschiede von der Naturphilosophie, hebt die wichtigsten Probleme hervor, um dann im Rahmen der theistischen Weltanschauung zu denselben Stellung zu nehmen. Endres lehnt mit Recht jene Auffassung ab, nach der die menschliche Persönlichkeit zu einem Mittel für vergängliche historische Zwecke herabgewürdigt wird, und betont die Notwendigkeit, dass das letzte Ziel der Geschichte den absoluten Wert der Persönlichkeit unangetastet lassen müsse. Jedoch scheint uns die hieraus gezogene Schlussfolgerung: „Das oberste Ziel der Geschichte kann

daher nur ein individuelles sein“ mit dem einschränkenden „nur“ über die Prämissen hinauszugehen (157—170).

Der letzte, sechste Hauptabschnitt behandelt die wichtige und auch in mancher Hinsicht für das praktische Leben bedeutsame Frage über das Verhältnis von Philosophie und Religion. Der erste Paragraph gibt einen guten Ueberblick über Philosophie und Religion in ihrem geschichtlichen Verhältnis, wobei vielleicht noch eine eingehendere Darlegung der modernsten Anschauungen und eine Klassifikation der verschiedenen Beziehungen zwischen Philosophie und Religion empfehlenswert gewesen wäre. Der zweite Paragraph behandelt sodann Wissen und Glauben in ihren wechselseitigen Beziehungen, wie sie sich aus der theistischen Weltanschauung ergeben. Hier möchten wir den Satz korrigiert wissen: „Unter den grossen Forschern und Entdeckern der Neuzeit, unter den Bahnbrechern und Koryphäen neuzeitlicher philosophischer Denkrichtungen stehen auch solche, deren letzte Ueberzeugungen mit Christentum und Kirche in Einklang bleiben“. Für die Vertreter der modernen Philosophie hat das „auch“ zweifelsohne seine Berechtigung; mit Bezug auf die grossen Forscher und Entdecker der Neuzeit ist aber mit dem Wörtchen „auch“ unserer Meinung nach zu wenig gesagt; gerade hier haben wohl die meisten auf positiv christlichem oder doch wenigstens theistischem Standpunkte gestanden, wie es Kneller in seinem interessanten und lehrreichen Buche: „Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft“, dritte und vierte Auflage 1912, gezeigt hat. Der dritte Paragraph gibt eine knappe, aber gute Orientierung über das wichtige Problem: Freiheit und Autorität und zeigt, dass der landläufige Einwand, zwischen dem Prinzip der freien Forschung und dem Prinzip der absoluten Lehrautorität der katholischen Kirche liege eine unüberbrückbare Kluft, nicht zu Recht besteht. Daraus ergibt sich im letzten Paragraphen die Klarlegung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie im Christentum, speziell in der katholischen Kirche. Am Schlusse dieses Abschnittes wäre auch, wie bei den anderen Abschnitten, eine Angabe der wichtigsten Literatur wünschenswert, insbesondere wäre hier J. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft, zweite Auflage 1912, anzuführen, der die Frage geradezu erschöpfend und allseitig behandelt (170—187).

Diese Uebersicht hat gezeigt, wie reichhaltig und wertvoll der Inhalt des Buches ist. Es ist in der Tat eine „Einführung“ in die Philosophie, die diesen Namen im vollen Sinne verdient. Dass der Vf. den geschichtlichen Teil vor dem systematischen bevorzugt hat, werden manche vielleicht weniger angenehm empfinden; die Rücksicht darauf, dass dieser Band der erste einer ganzen Reihe ist, welche die einzelnen Probleme systematisch eingehender zu behandeln hat, rechtfertigt jedoch die Wahl gerade dieser Methode. Jedenfalls sind wir dem Vf. dankbar, dass er auch das Mittelalter eingehend berücksichtigt hat. Die einzelnen Probleme und ihre Lösungen werden nur kurz behandelt; dadurch wird die Wissbegierde des Lesers eher gesteigert, und er wird gern zu den weiteren Bänden greifen, um sich gründlicher belehren zu lassen. Wenn wir noch über die Gesamtanlage des Buches für die weiteren Auflagen einige Wünsche äussern dürfen, so wäre es zunächst der nach einer strafferem logisch-systematischen Fassung des Ganzen, ferner der nach einer stärkeren Heranziehung der katholischen Literatur zu den einzelnen Abschnitten. Manche wichtige katholische Werke sind nicht angeführt, während eher das eine

oder andere akatholische Werk hätte ausgelassen werden können. Es dürfte sich empfehlen, die katholische Literatur getrennt anzuführen und bei den nichtkatholischen Werken oder auch bei allen eine knappe Kennzeichnung beizufügen, damit der Leser sich in Bezug auf den Charakter der angegebenen Werke sofort orientieren kann. Ferner sähen wir gern eine stärkere Berücksichtigung auch der ausländischen Literatur. Unter den im Buche behandelten philosophischen Richtungen vermissen wir die neuromantische Strömung, die in Frankreich, Deutschland und Amerika einen nicht geringen Einfluss ausübt, und im Zusammenhange damit eine Darlegung des Antiintellektualismus, der u. a. auch im Modernismus seinen Ausdruck gefunden hat. Diese Bemerkungen sollen den hohen Wert des Buches nicht herabsetzen, sondern nur zu seiner noch grösseren Vollkommenheit die Anregung bieten. Die flüssige Darlegung, die Selbständigkeit in der Anordnung und Behandlung des Stoffes, die Vielseitigkeit und Reichhaltigkeit der gebotenen Gedanken werden dem schönen Buche zweifellos viele und dankbare Leser gewinnen.

2. Im zweiten Bande behandelt Franz Sawicki die Geschichtsphilosophie. Sawicki hat sich schon in seinen anderen Büchern, besonders in dem vorzüglichen und viel gebrauchten über „Die Wahrheit des Christentums“ als Meister der knappen und doch vollständigen und auch sprachlich vollendeten Darstellung erwiesen. Dieselben Eigenschaften zeichnen das vorliegende Werk in wohlthuender Weise aus: ein ausserordentlich klarer, streng logisch fortschreitender Aufbau, allseitige Berücksichtigung der verschiedenen sachlichen Momente und wissenschaftlichen Ergebnisse, geschickte Verwertung von Zitaten aus der einschlägigen Literatur. Das Buch ist keine trockene Kathederdarstellung, sondern greift ins Leben, um aus demselben und seiner Geschichte mit vollen Händen zu schöpfen. Der weite Blick, der sich in jedem Kapitel kundgibt, lehrt Leben, Menschen und Geschichte tiefer und umfassender verstehen, eröffnet überall die grossen Perspektiven, die eine gesunde Philosophie und die katholische Weltanschauung bieten, und lehrt in Wahrheit die Menschheitsgeschichte philosophisch verstehen. Mit ausserordentlichem Geschick sind besonders die schwierigeren, delikateren Fragen behandelt. Sawicki hält sich ebenso fern von einseitigem Dogmatismus wie von enzyklopädischem Eklektizismus; er vertritt seinen Standpunkt mit der vornehmen Ruhe und Sachlichkeit eines Mannes, der seiner Sache sicher ist, ohne die Vertreter anderer Anschauungen selbst dort, wo er sie ablehnen und widerlegen muss, zu verletzen. Das Buch wird allerdings nicht so viel Aufsehen machen und von sich reden lassen, wie eines, das nur eine Theorie geistreich und konsequent; aber engherzig auf die Spitze treibt, aber dafür wird die Wirkung desselben um so gesünder, harmonischer und edler sein.

Suchen wir auch hier durch einen kurzen Ueberblick den Leser in den Reichtum einzuführen. Das Buch zerfällt in drei grössere Teile: eine Einleitung, eine Metaphysik der Geschichte, welche das historische Geschehen behandelt, und eine Geschichtslogik, welche vom historischen Erkennen handelt.

Die Einleitung orientiert über den Begriff der Geschichtsphilosophie, das Verhältnis der Geschichtsphilosophie zu verwandten Wissenschaften und die Geschichte der Geschichtsphilosophie. Geschichte kann in objektivem und subjektivem Sinne verstanden werden, als historisches Geschehen und als die Erforschung und Darstellung desselben, Demnach

ist Geschichtsphilosophie im objektiven Sinne die Erforschung der Ursachen, des Wesens und des Endziels des historischen Geschehens, im subjektiven Sinne die Lehre von den Prinzipien des historischen Erkennens. Dem Bestreben mancher neuerer Geschichtsphilosophen gegenüber, die Philosophie der Geschichte auf die bloße Geschichtslogik zu reduzieren, betont Sawicki mit Recht das Einseitige und Mangelhafte dieser Auffassung: die Wissenschaft vom historischen Erkennen setzt notwendig das historische Geschehen voraus; wie die Logik im allgemeinen in manchem die Metaphysik zur Voraussetzung hat, so auch die Geschichtslogik die Metaphysik der Geschichte. Darum widmet auch Sawicki den umfangreichsten zweiten Teil der Untersuchung über das historische Geschehen und erst den dritten, kleineren Teil dem historischen Erkennen (1—4).

Das Verhältnis der Geschichtsphilosophie zu verwandten Wissenschaften hat vor allem die Universalgeschichte und die Soziologie zu berücksichtigenden, weil alle drei Disziplinen dasselbe materiale Objekt haben. Welches ist nun das Formalobjekt der Geschichtsphilosophie im Gegensatz zu den beiden anderen Wissenschaften? Die Universalgeschichte hat, weil sie Geschichte ist, die Tatsachen als solche zu ihrem Objekt. Der Historiker will wissen, was geschehen ist, und wie es geschehen ist. Die Geschichtsphilosophie dagegen geht von den Resultaten des Historikers aus, um an ihrer Hand allgemeine Erwägungen über die Ursachen und Gesetze des historischen Geschehens, über den Endzweck der Geschichte und seine Verwirklichung durch die Tatsachen anzustellen. Schwieriger ist die Bestimmung des Formalobjektes der Soziologie gegenüber, da über Gegenstand und Aufgaben der Soziologie keine volle Uebereinstimmung herrscht. Die einen sehen in der Soziologie eine so umfassende Wissenschaft des sozialen Lebens, dass sie das Werden ebenso wie das Gewordene, den Inhalt ebenso wie die Formen behandelt. In diesem Falle würde die Geschichtsphilosophie in der Soziologie aufgehen, aber die Soziologie würde so eine uferlose Disziplin werden, und die Fülle des Stoffes würde von selbst dazu drängen, einzelne Gebiete abzulösen und besonderen Wissenschaften zu überweisen. Daher ist jene Auffassung richtiger, welche als Formalobjekt der Soziologie die typischen Formen des gesellschaftlichen Lebens bestimmt. Dann ergibt sich ein doppelter Unterschied zwischen ihr und der Geschichtsphilosophie: erstens, die Soziologie behandelt die Zustände der Gesellschaft, die Entwicklung nur, um das Gewordene besser zu verstehen; die Geschichtsphilosophie hingegen behandelt das Geschehen als solches, d. h. als Veränderung, als Werden und die Zustände nur als Resultate oder Voraussetzungen des Werdens. Zweitens: die Soziologie untersucht die Formen des sozialen Lebens; die Geschichtsphilosophie auch den Inhalt, der sich in jenen Formen auswirkt; und dadurch wird sie auch auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte geführt, eine Frage, welche für die Soziologie nicht existiert (4—7).

Eingehend und lehrreich sind die fast 50 Seiten umfassenden Ausführungen über die Geschichte der Geschichtsphilosophie im heidnischen Altertum, im alten Testament, im christlichen Altertum und Mittelalter, dann in der modernen Geschichtsphilosophie mit ihren beiden Hauptrichtungen, dem Idealismus und dem Naturalismus. Auch die Eigenart der modernen Geschichtslogik findet eine eigene Darstellung. Sawicki gibt nicht eine trockene Aufzählung der einzelnen Arbeiten, sondern sucht überall das Wesentliche, das Charakteristische herauszuschälen und klar zu zeichnen. Das Ergebnis für die Gegenwart ist dieses, dass man wie

im allgemeinen in der Philosophie, so auch in der Philosophie der Geschichte über den historischen Positivismus und Naturalismus hinausgeht und wieder den Mut gefunden hat, nach den metaphysischen Gründen des historischen Geschehens, nach einem letzten Sinn desselben zu fragen (7—55).

Der zweite Teil, der vom historischen Geschehen handelt, gliedert sich sachgemäss in die Lehre von den Faktoren oder Ursachen, von den Gesetzen und vom Sinn oder Zweck der Geschichte.

Als Faktoren der Geschichte kommen in Betracht der Mensch sowohl als Individuum wie als Masse, die Natur, das kulturelle Milieu und die göttliche Einwirkung. Man folgt mit Befriedigung der logisch fein zergliedernden und allmählich vom Einfacheren zum Komplizierteren fortschreitenden Darstellung. Wir sehen, wie die unmittelbare Ursache und der eigentliche Träger alles historischen Geschehens der Mensch ist, und zwar der Mensch als seelische Individualität. Aber durch das Zusammenleben der einzelnen in kleineren oder grösseren Verbänden entsteht die Masse, und in der Masse machen sich Faktoren geltend, die mit einer gewissen Selbständigkeit und überragenden Macht dem Individuum gegenüberreten. Es ist der Volksgeist vor allem, die Volksseele, die auf das historische Geschehen mächtig einwirkt. Daraus ergibt sich nun das wichtige Problem, welches die Beziehungen zwischen Masse und Persönlichkeit sind. Der Geschichtsphilosoph darf, wenn er dem historischen Geschehen gerecht werden will, nicht den Massengeist in seiner selbständigen Bedeutung übersehen, aber anderseits auch nicht das Individuum schlechthin als Produkt des sozialen Milieus betrachten. Dieses Problem ist genauer dahin zu formulieren: ist es die einzelne grosse Persönlichkeit oder die Masse der vielen kleinen Individuen, die den Gang der Geschichte massgebend bestimmt? Hier trifft weder der Individualismus das Richtige, der in der Geschichte wesentlich das Werk der grossen Persönlichkeiten erblickt, noch der Kollektivismus, nach dem die Masse der ausschlaggebende historische Faktor ist. Beide sind nur teilweise berechnete Standpunkte: dem Individualismus gegenüber muss die Abhängigkeit der Persönlichkeit von der Masse, dem Kollektivismus gegenüber die selbständige Bedeutung der Persönlichkeit betont werden. Die grossen Persönlichkeiten sind schon in ihrem historischen Auftreten, dann auch in der Eigenart ihres Wesens und Wirkens, vor allem aber in dem historischen Erfolg ihres Lebens von der Masse abhängig; aber anderseits ist doch die Persönlichkeit in ihrem Wesen nicht schlechthin ein Produkt der Umgebung. Der Ursprung des Genies lässt sich nicht schlechthin aus dem sozialen Milieu erklären, und noch viel weniger die Art seiner Betätigung, die Ideen, die es ausspricht, die Probleme, die es aufwirft, die Lösungen, die es den Problemen gibt, und die Gewalt, mit der es seine Ideen zur Anerkennung bringt oder praktisch durchführt (58—85).

Neben die dem Menschen wesentlich eigentümlichen Faktoren seiner geistigen Eigenart tritt aber auch die Natur und wirkt bei der Gestaltung des historischen Geschehens mit, und zwar die Natur in doppelter Hinsicht, einmal insofern sie als materielle Welt den Menschen umgibt, und sodann insofern der Mensch nicht bloss Seele, Geist und Wille ist, sondern einen Körper als einen Wesensbestandteil sein eigen nennt. Daraus ergibt sich an zweiter Stelle die Untersuchung über die Einflüsse dieser äusseren und inneren Natur auf das historische Geschehen.

Die äussere Natur „hat eine weittragende historische Bedeutung. Günstige wie ungünstige, anregende wie beengende Einflüsse gehen von ihr aus. Die Natur stählt und verweichlicht; sie stellt Aufgaben und bietet Hilfsmittel zu ihrer Lösung, sie legt anderseits dem Schaffensdrang zahlreiche Hindernisse in den Weg und zieht ihm bestimmte Grenzen“. Abgesehen von der selbstverständlichen Einwirkung auf die sinnliche Seite des Menschen, zeigt sich die Abhängigkeit von der äusseren Natur im Erkennen, in der Tatkraft und Richtung des Wollens, im Gemütsleben. Die geographische Lage wie die Beziehung eines Landes zum Meere, die Flüsse und Gebirge, der Bodenreichtum sind wichtige historische Faktoren, weniger zwar für die geistige Kultur, in hervorragendem Masse jedoch für die materielle Kultur und die politische Stellung und Bedeutung eines Volkes. Aber der Mensch wird trotz seiner vielfachen Abhängigkeit von der umgebenden Natur in seinem Denken und Handeln nicht ausschliesslich von ihr bestimmt; er behält seine souveräne Freiheit, denn er ist vermöge seiner seelischen Anlagen kein blosses Rädchen im Mechanismus der Natur. Daher ist es in der Gewalt des Menschen, bis zu einem gewissen Grade wenigstens die Natur zu meistern und seinen Zwecken dienstbar zu machen. Und je weiter die Kultur fortschreitet, desto grösser wird die Herrschaft des Menschen über die Natur. Daher bestimmt weniger die Natur selbst, als vielmehr die Art, wie der Mensch zu ihr Stellung nimmt, den Gang seiner Geschichte (86—101).

Etwas Aehnliches ist von der Stellung des Menschen zur inneren Natur, zu seiner eigenen Körperlichkeit zu sagen. Die dauernde Wesensbeschaffenheit, die wechselnden Zustände des Körpers, der Einfluss der Rasseeigentümlichkeiten sind von grosser Bedeutung für die Art seines Tuns und Lassens. Aber auch hier kann die Seele, der Wille den Körper meistern, und wir kennen hervorragende historische Persönlichkeiten beiderlei Geschlechts, die bei äusserst ungünstigen körperlichen Bedingungen von ganz hervorragender Wirkung auf die Geschichte geworden sind. Es ist schade, dass Sawicki diesen Gesichtspunkt nicht eingehender entwickelt hat, da er gerade in unserer Zeit von hervorragender pädagogischer und dadurch historischer Bedeutung ist. Feinsinnig und ruhig abwägend ist seine Darstellung des Rassenproblems. Ohne die Schwierigkeiten einer endgültigen Lösung zu übersehen, weist er mit Recht darauf hin, dass der seelische Unterschied zwischen den Rassen nur akzidenteller Natur ist, dass die Rassen weder in leiblicher noch in seelischer Hinsicht ein homogenes Ganzes sind, dass selbst die tatsächlich vorhandenen Rasseeigentümlichkeiten kein unabänderliches Schicksal für den Menschen sind, dass also die einseitigen Rassentheoretiker mit ihrer Behauptung, die Rassenzugehörigkeit bestimme restlos oder doch der Hauptsache nach die seelische Eigenart und Entwicklung eines Volkes stark übertreiben (102—113).

Der dritte Faktor, der das historische Geschehen stark beeinflusst, ist die Kultur. Zwar ist die Kultur selbst erst ein Ergebnis des menschlichen Handelns; indem aber das kulturelle Milieu zu einem Zustande wird, den der Einzelne als gegeben vorfindet, gewinnt es ihm gegenüber eine gewisse Selbständigkeit und beeinflussende Macht. Sawicki untersucht nun im einzelnen den Einfluss der Idealkultur, welche das Menschenleben mit der Ideenwelt des Wahren, Schönen und Guten zu durchdringen sucht; der Real- oder Wirtschaftskultur, welche ihren nächsten subjektiven Zweck in der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse hat; und endlich der sozialen Organisationen, die sich der Mensch zur Ver-

wirklichung seiner idealen und realen Lebenszwecke schafft. Wir sehen, wie die Religion für die verschiedensten Gebiete des menschlichen Handelns von grosser Bedeutung ist, so für das sittliche Leben, die Kunst, die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fragen, ja selbst die Wissenschaft, die scheinbar von der Religion am meisten unabhängig ist. Wir lernen die innigen Beziehungen kennen, welche die Sittlichkeit, die Wissenschaft und hier vor allem die Philosophie, die Kunst mit den verschiedenen Seiten menschlicher Betätigung verknüpfen. Die materialistische Geringschätzung der Idealkultur, die der heutige Sozialismus und Kommunismus zur Schau trägt, müsste sich durch derartige Erwägungen bald eines Besseren belehren lassen (114—136).

Die Realkultur bildet der Idealkultur gegenüber zwar kein Gebiet, das von dieser scharf getrennt wäre, insofern sie aber im Wirtschaftsleben vor allem nicht ideale, sondern sinnliche Bedürfnisse zu befriedigen sucht, verdient sie eine eigene Untersuchung. Der tatsächliche Einfluss der wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Geschichte hat naturgemäss vieles mit dem der äusseren Natur gemeinsam; und so zeigt sich, dass das Wirtschaftsleben besonders eng mit der sozialen und politischen Entwicklung der Menschheit zusammenhängt, aber auch für die geistige Kultur zum Teil das Fundament abgibt, zum Teil den Lebenstrieb und das Lebensgesetz der Geisteskultur bestimmt. Daher ergibt sich hier von selbst der Ort, die sozialdemokratische Theorie der ökonomischen Geschichtsauffassung einer Prüfung zu unterziehen. Sawicki zeigt, dass trotz der Wichtigkeit der wirtschaftlichen Verhältnisse für alle Gebiete des Lebens diese weder die einzige noch die letzte Ursache des historischen Geschehens sind, dass weder die Motive noch die Normen des historischen Handelns ausschliesslich wirtschaftlicher Art sind. So erweist sich denn die Marx'sche Theorie, gewissenhaft an den Tatsachen der Geschichte geprüft, als eine aprioristische Konstruktion, die ihrerseits selbst den schlagendsten Beweis liefert, dass weit mehr die Ideenwelt die wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmt, als umgekehrt (136—147).

Nun verharren aber die einzelnen menschlichen Individuen in ihrer Kulturarbeit nicht in lossem Nebeneinander, sondern organisieren sie sich, um mit vereinten Kräften ihre Lebenszwecke zu fördern. Es entsteht zunächst die Familie als die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft, dann aber vor allem die grossen Gemeinschaften des Staates und der Kirche. Diese beiden letzteren erfahren denn auch eine eingehendere Würdigung. Angesichts der verschiedenartigsten modernen Bestrebungen, die Familie zu zersetzen, Bestrebungen, die eine gänzliche Unkenntnis der wahren Bedeutung der Familie und Ehe verraten und eines der grundlegendsten Güter der Menschheit aprioristischen Theorien zulieb opfern wollen, wäre es sehr am Platze gewesen, wenn auch über die Familie als geschichtsphilosophischen Faktor Sawicki einen eigenen Paragraphen gebracht hätte. Was nun insbesondere den Staat anlangt, hebt Sawicki seine geschichtliche Bedeutung in doppelter Hinsicht hervor, insofern er als Idee, und vor allem, insofern er als realer Faktor wirkt. Hier kommt eine kurze Charakteristik der äusseren und inneren Politik zur Darstellung; wir sehen, wie sich der Staat erst allmählich zum modernen Rechtsstaat entwickelt hat, indem sich allmählich die Gleichberechtigung der Bürger durchsetzte, aus den Beziehungen des Staates selbst zu den Bürgern die Willkür mehr und mehr ausgeschaltet wurde, und, vor allem unter dem Einflusse des Christentums, der Staat in gewissen persönlichen Angelegen-

heiten den Einzelnen das Recht freier Selbstbestimmung lassen muss. Die Betätigung als Kulturstaat durch Förderung des Wirtschaftslebens, Pflege der Wissenschaft und Kunst, sein Schutz der Sittlichkeit und seine mannigfachen Beziehungen zur Religion kommen gleichfalls zur Sprache. Die Kirche ist als Organisation in mannigfacher Weise vom Staate abhängig, aber andererseits wirkt sie auf ihn mächtig zurück; sie hält den Regierenden vor Augen, dass auch im politischen Leben die sittlich-religiösen Gesetze verpflichten; sie arbeitet an der sittlichen Erziehung des Volkes und schärft den Untertanen den Gehorsam gegen die gottgesetzte Obrigkeit als Gewissenspflicht ein; sie ist die Lehrerin und Erzieherin der Völker; sie heiligt Familie und Schule, pflegt Kunst und Wissenschaft und beeinflusst auch das soziale und wirtschaftliche Leben der Völker in hohem Grade. Gilt dies von jeder kirchlichen Gemeinschaft in bestimmtem Maße, so vor allem von der katholischen Kirche. Daher spielt sie als geschichtlicher Faktor eine ganz hervorragende Rolle (149—172).

Die Kirche führt uns auch zugleich zur Betrachtung der übergeschöpflichen Faktoren. Es entsteht das Problem, ob eine Welt des Göttlichen ins Diesseits hineinragt und das menschliche Handeln beeinflusst. Mit anderen Worten: die Geschichtsphilosophie hat bisher gezeigt, dass die Ideen in ihrer psychologischen Bedeutung eine historische Kausalität haben; nun fragt es sich, ob die Ideen auch als metaphysische Realität, als Ausdruck einer höheren Welt des Geistes existieren und sich in der Geschichte auswirken. Hier können dem Historiker entweder einzelne übernatürliche Vorkommnisse oder aber der gesamte Zusammenhang der Tatsachen die Einwirkung einer göttlichen Kausalität in der Geschichte verbürgen. Freilich spricht hier neben den Tatsachen mehr als auf einem anderen Gebiete die Weltanschauung des Forschers mit; die Geschichtsphilosophie tritt hier in engsten Zusammenhang mit der Metaphysik. Sawicki zeigt nun, dass die Weltanschauung des Naturalismus, der nur geschöpfliche, natürliche Ursachen als in der Geschichte wirksam anerkennt, weder den Gesamtcharakter der Welt in ihrem Sein noch ihre Zweckmässigkeit und Zielstrebigkeit erklären kann, dass vielmehr schon die natürlichen Grundlagen der Geschichte, das historische Geschehen selbst, zum Teil in einzelnen Vorgängen, zum Teil in seinen grossen Zusammenhängen auf eine göttliche Leitung des Menschengeschlechtes hinweisen, und dass das Vernunftwidrige, Sinnlose, ja Böse und Verbrecherische in der Geschichte wohl der menschlichen Erklärung Schwierigkeiten entgegenstellen, aber kein prinzipieller, unlösbarer Einwand gegen das Vorhandensein einer göttlichen Kausalität sind. „So ergibt sich auf dem Boden des Gottesglaubens eine Geschichtsphilosophie, die über ein weites Gebiet von Tatsachen helles Licht verbreitet, während die Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hat, nicht unüberwindlich sind. Der Naturalismus dagegen versagt an den entscheidenden Punkten. Für das Zweckmässige weiss er keine andere Erklärung als den Zufall, und selbst das Uebel, auf das er sich dem Gottesglauben gegenüber beruft, gibt ihm Rätsel auf, weil es im Weltprozess ebenfalls dem Guten dienstbar gemacht wird“. Der Pantheismus hinwieder nimmt zwar eine göttliche Kausalität in der Geschichte an, aber er muss, wenn er logisch sein will, den Weltprozess unter das Gesetz eherner Notwendigkeit stellen, der menschlichen Persönlichkeit die selbständige historische Bedeutung nehmen und auch die Möglichkeit eines unmittelbaren übernatürlichen Einwirkens Gottes auf die Welt leugnen. Die theistische Geschichtsphilosophie hingegen



vermeidet diese Schwierigkeiten: „sie sichert den Einfluss Gottes, indem sie den Schöpfer als lebenspendendes und lebenbeherrschendes Prinzip denkt; sie gibt aber durch die Anerkennung der persönlichen Selbständigkeit des geschaffenen Geistes dem historischen Handeln doch jene Freiheit, ohne die seine Eigenart nicht zu verstehen ist“ (173—187).

Nachdem so der erste Abschnitt die Faktoren der Geschichte behandelt hat, kommen im zweiten die historischen Gesetze zur Sprache. Historische Gesetze kommen nicht als Imperativ, sondern als Ausdruck des tatsächlichen Geschehens in Betracht. In dieser Fassung kann das historische Gesetz eine doppelte Bedeutung haben: man kann darunter besondere, nicht weiter ableitbare Gesetze verstehen, so dass jeder Faktor, sobald er in die Geschichte eintritt, ausser dem eigenen Wesensgesetz, noch einer speziellen historischen Notwendigkeit unterworfen wird, oder aber man kann darunter abgeleitete Gesetze verstehen, so dass die in der Geschichte maßgebenden Faktoren, indem jeder von ihnen der eigenen Natur folgt, so zusammenwirken, dass der ganze Prozess einen gesetzmässigen Charakter zeigt. Sawicki gibt auf beide Formulierungen der Frage eine negative Antwort; von historischen Gesetzen kann nur die Rede sein, wenn man dem Begriff eine weitere, abgeschwächte Bedeutung gibt. In diesem weiteren Sinne kann das historische Gesetz abermals in doppeltem Sinne angewendet werden, entweder als Ausdruck einer einmaligen Entwicklungsreihe oder als allgemeine Regel des Geschehens. Von einem Gesetz als Ausdruck einer einzelnen Entwicklungsreihe kann jedoch nicht die Rede sein, da im historischen Geschehen die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit fehlt. Daher sind auch die Versuche eines Hegel, Comte, Lamprecht u. a. als missglückte Konstruktionen abzulehnen. Wird das Gesetz als allgemeine Regel des Geschehens gefasst, so enthält diese Theorie zwei von einander wohl zu unterscheidende Thesen: erstens, ähnlich wie in den Naturprozessen, ergeben sich in der Geschichte aus gleichen Bedingungen gleiche Folgen; zweitens, es gibt eine historische Gesetzmässigkeit auch in dem Sinne, dass die Ereignisse der Geschichte sich in bestimmten Rhythmen wiederholen und die grösseren sozialen Gruppen dieselben Entwicklungsstufen durchlaufen. Beide Formulierungen lehnt Sawicki mit einleuchtenden Gründen ab. Die Geschichte weist somit eine strenge Gesetzmässigkeit nicht auf. Trotzdem ist sie kein zusammenhangloses Neben- und Nacheinander, wie sich aus der Eigenart der in ihr wirkenden Ursachen ergibt. Somit kann die Geschichtsphilosophie nur von Gesetzen in einem weiteren Sinne, ohne notwendige und ausnahmslose Geltung sprechen. Aber auch sie haben ihren Wert. „Sie helfen den Sinn der Tatsachen erfassen und ermöglichen auch Wahrscheinlichkeitschlüsse auf die künftige Entwicklung der Dinge“ (188—209).

Der dritte Abschnitt rollt endlich „das schwerste Problem“ der Geschichte auf, die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Diese Frage zerfällt in zwei andere; erstens, was soll durch die Geschichte erreicht werden? Ist der Geschichte von oben her ein bestimmtes Ziel gesetzt, und worin besteht es? und zweitens, welchen Zweck verfolgt und verwirklicht die Geschichte tatsächlich? Sawicki geht in der Beantwortung der ersten Frage von der oben erhärteten Ansicht aus, dass das Weltgeschehen unter der Herrschaft höherer Zweckgedanken steht, woraus sich sofort ergibt, dass nicht nur der Mensch als Individuum, sondern auch die ganze Menschheit von Gott gesetzte Aufgaben zu erfüllen hat. Diese Aufgabe ist zunächst inhaltlich zu bestimmen, und dann ist der End-

zweck anzugeben, dem diese pflichtgemässe Lebensarbeit dienen soll. Da jedem Wesen sein Lebensweg durch seine Wesensanlage und die Verhältnisse, in die es hineingestellt ist, vorgezeichnet ist, so kann die natürliche Lebensaufgabe der Menschheit nur darin bestehen, ihre Wesenskräfte unter rechter Benutzung der zur Verfügung stehenden Mittel in der Richtung auf die ihnen angemessenen Güter zu entfalten. Und da weiterhin der Mensch sich gerade durch den Besitz geistiger Kräfte von den übrigen Geschöpfen der sichtbaren Welt unterscheidet, so ist das Thema der Geschichte in der Ideenwelt enthalten. „Sich zu ihr hinauf zu entwickeln, sich selbst, sein Leben, seine Umgebung mit ihr zu durchdringen, nach ihr zu gestalten und dadurch ein Reich der Kultur, der Vernunft, des Geistes, das zugleich ein Reich wahrer Freiheit und edler Menschlichkeit ist, zu begründen, das ist die historische Aufgabe des Menschen“, des einzelnen sowohl als seiner Gesamtheit. Die zweite Frage nach dem Endzweck kann wieder einen doppelten Sinn haben, je nachdem der Endzweck ins Auge gefasst wird, den die Geschichte der Menschheit in sich selbst hat, oder der Endzweck, der über dem Subjekt des historischen Handelns steht, also der immanente und der transzendente Endzweck der Geschichte. Sawicki untersucht hier die Theorien, welche die Arbeit, den Fortschritt oder die objektiven Kulturprodukte als Selbstzweck hinstellen, um das einseitig Uebertriebene in ihnen abzuweisen und den immanenten Zweck der Geschichte in der Persönlichkeit des Menschen zu finden; er besteht darin, das Wohl des Menschen, das heisst seine Vollkommenheit und sein Glück zu begründen. Da nun aber die Menschheit weder in ihren einzelnen Gliedern noch in ihrer Gesamtheit absoluter Selbstzweck, sondern verpflichtet ist, Gott zu dienen, so kann die transzendente, letzte Zweckbestimmung des Menschen und der Menschheit nur in Gott begründet sein. Freilich nicht in dem Sinne, als bedürfte Gott selbst einer Ergänzung seiner Wesensvollkommenheit oder, was hier noch ausgeführt werden könnte, einer Erlösung von seiner Unvollkommenheit durch die Schöpfung, wie der Entwicklungspantheismus in seinen verschiedenen Formen lehrt, sondern in dem Sinne, dass die Menschheit zur äusseren Verherrlichung Gottes nach Kräften beiträgt (211—231).

Nun ist aber in der Freiheit des menschlichen Willens die Möglichkeit gegeben, dass die tatsächliche Wirklichkeit dem idealen Sollen nicht entspricht. Daher erhebt sich die weitere Frage, ob in dem tatsächlichen Verlaufe der Geschichte ein solcher Zusammenhang besteht, dass die Menschheit in gemeinsamer Arbeit einen einheitlichen Zweck verfolgt und verwirklicht. Die Geschichte ist zwar nicht in ihrem ganzen Verlaufe eine zusammenhängende Bewegung mit fortwährender Wechselwirkung aller Teile, trotzdem weist sie weitgehende Zusammenhänge auf, da schliesslich alle Entwicklungsreihen in einen einzigen Entwicklungsstrom einmünden. Diesem äusseren Zusammenhange entspricht auch ein innerer, ein tatsächlicher Fortschritt in der Geschichte, trotz aller Mängel, Unregelmässigkeiten, Rückfälle und Unterbrechungen. In ruhig und sachlich abwägenden Erörterungen sucht Sawicki festzustellen, auf welchen Gebieten und in welchem Sinne von einem wirklichen Fortschritt gesprochen werden kann, und er zeigt sich gleich weit entfernt von einem rosigem Optimismus wie von einem nichts Gutes anerkennenden Pessimismus, von aprioristischer Gedankenkonstruktion wie von einem ideenlosen Zusammenwürfeln von Tatsachen (232—251).

Nachdem so der erste Hauptteil die Metaphysik der Geschichte all-seitig entwickelt hat, beschäftigt sich Sawicki im zweiten, bedeutend kürzeren Teile mit der Logik der Geschichte oder dem historischen Erkennen.

Das Erkennen eines Gegenstandes kann ein doppeltes Ziel verfolgen: entweder strebt es auf das Uebereinstimmende in der Mannigfaltigkeit der Dinge zu, sucht das Gemeinsame in den Dingen in allgemeine Begriffe und Urteile zusammenzufassen, und besonders im Geschehen die in ihm wirksamen allgemeinen Gesetze aufzudecken; oder aber es richtet sich auf das Individuelle und seine Eigenart und arbeitet mit Allgemeinbegriffen nur, insofern sie Mittel zur Charakteristik des Besonderen sind.

So lange die Wissenschaftslehre mit Aristoteles und der modernen naturwissenschaftlichen Denkweise nur die Erkenntnis des Allgemeinen als streng wissenschaftliche Erkenntnis gelten liess, konnte der wissenschaftliche Charakter der Geschichte nicht anerkannt werden. Wo dies doch geschah, suchte man das historische Geschehen als ebenso gesetzmässig aufzufassen wie den Naturprozess. Bald sah man jedoch ein, dass das historische Geschehen mit dem naturwissenschaftlichen nicht identisch oder auf gleiche Stufe gesetzt werden könne, dass es durchaus den Charakter des Einmaligen, Individuellen an sich trage und daher die naturwissenschaftliche Denkweise nicht auf das historische Gebiet einfach übertragen werden dürfe.

Hier sind es vor allem Windelband und Rickert, welche neben der Erkenntnis des Allgemeinen auch die des Individuellen als eine berechtigte und notwendige Aufgabe der Wissenschaft verteidigen und von hier aus den Unterschied zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Erkennen ins rechte Licht gestellt haben. Sawicki schliesst sich dieser Richtung insofern an, als auch er der Erforschung einzelner Tatsachen als solcher den wissenschaftlichen Charakter vindiziert und darauf hinweist, dass jede, auch die Naturwissenschaft, doch gezwungen ist, individuellen Objekten einen Eigenwert beizumessen und sie um ihrer selbst willen zum Gegenstand des Studiums zu machen, wenn anders sie einen befriedigenden Aufschluss über die Wirklichkeit geben will. Sawicki unterscheidet daher Gesetzeswissenschaften und Individualwissenschaften; die Geschichte gehöre zu den letzteren, und es könne nicht ihr ideales Ziel sein, Gesetzeswissenschaft zu werden, wie sich schon aus der Beschaffenheit ihres Objektes und der Eigenart des historischen Erkennens ergibt (252—260).

Die Geschichtswissenschaft hat nun den Tatsachen gegenüber eine dreifache Aufgabe zu lösen: sie hat die historischen Tatsachen festzustellen, zu erklären und zu beurteilen. Bei der Feststellung der Tatsachen bringt Sawicki die Hauptpunkte der historischen Methodenlehre, soweit sie philosophisches Interesse haben, zur Sprache, wobei ganz besonders die Stellung des Historikers zu den Wundern und die Abhängigkeit dieser Stellungnahme von der Weltanschauung eingehender zur Sprache kommt. Nachdem die historischen Erscheinungen in wissenschaftlich-kritischer Weise erkundet und äusserlich aneinandergereiht sind, muss die Geschichte diese Tatsachen erklären, das heisst ihren Gründen nachgehen und damit zugleich den inneren Zusammenhang zwischen ihnen herstellen. Nur allmählich ist die Geschichte dieser Aufgabe näher gekommen, indem sie von der erzählenden zur pragmatischen, von dieser zur genetischen Darstellung fortschritt. Da nun handelndes Subjekt in der Geschichte der Mensch ist und zwar, wie bei der Erörterung der Faktoren der Geschichte ausführlich dargelegt worden ist, der Mensch als erkennen-

des und wollendes Wesen, so muss die historische Erklärung wesentlich psychologisch sein. Um aber aus den Daten, die dem Historiker vorliegen, die Motive oder Triebfedern, die nicht oder doch nur selten vorliegen, erschliessen zu können, muss sich die Geschichtsforschung des Analogieschlusses bedienen, der daher in seiner Anwendung auf das historische Gebiet eingehender behandelt wird. Fasst man so alle in Betracht kommenden Umstände ins Auge, so ergibt sich, dass das historische Erkennen hinter dem naturwissenschaftlichen notwendig zurückbleiben muss. Die grosse Kompliziertheit der historischen Verhältnisse würde an und für sich nur eine praktische Unmöglichkeit begründen, die historischen Ereignisse als notwendig zu erweisen. Da jedoch der Wille des handelnden Menschen frei ist und ausserdem der freie Entschluss Gottes als Faktor in Betracht gezogen werden muss, erweist sich die Unmöglichkeit als eine nicht bloss praktische, sondern prinzipielle. Die Geschichte muss daher neben der gesetzmässigen oder besser notwendigen Kausalität auch eine freie Kausalität anerkennen; ihre Aufgabe wird nicht sein, zu zeigen, warum es so kommen musste, sondern warum es tatsächlich so gekommen ist. Da aber andererseits freies Handeln nicht grundloses Handeln, und der Mensch keineswegs absolut frei, sondern von verschiedenen Faktoren abhängig ist, so ist trotz aller Freiheit ein Moment der Notwendigkeit im historischen Geschehen enthalten, und „so hat auch die historische Erklärung, indem sie jenen gesetzmässigen Zusammenhang aufdeckt, gewisse Berührungspunkte mit der naturwissenschaftlichen Erklärung, so dass sie dieser nicht als reiner Gegensatz gegenübersteht“. Endlich hat die Geschichtsforschung die Tatsachen auch zu beurteilen. Sawicki lehnt die Forderung einer rein objektiven Geschichtsschreibung als unberechtigt, ja unmöglich ab; das historische Geschehen ist im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen ein wertbeziehendes. Der Historiker kann sich schon bei der blossen Auswahl des zu behandelnden Stoffes eines Werturteils nicht enthalten, und noch weniger, wenn er die Bedeutung, den Kulturwert der Tatsachen näher kennzeichnen will. Hier ist nun freilich die subjektive Stellungnahme des Historikers, und vor allem seine Weltanschauung von grossem Einflusse; und es wird daher auch bei dem gewissenhaftesten Bemühen, in der Darstellung objektiv zu bleiben, ein subjektives Moment nicht völlig ausgeschaltet werden können. Ja man wird sagen müssen, dass je einseitiger und falscher die Weltanschauung ist, welcher der Historiker huldigt, das subjektive Moment desto stärker und störender hervortreten wird, weil die Differenz zwischen der eigenen Darstellung und Bewertung einerseits, dem objektiven Verlaufe und Werte andererseits naturnotwendig gross ist. Umgekehrt wird die Fähigkeit zu einer möglichst objektiven Darstellung und Beurteilung der Tatsachen unter sonst gleichen Bedingungen dort zunehmen, wo die Weltanschauung der Wirklichkeit in ihren höchsten und tiefsten Zusammenhängen möglichst gerecht wird. Von diesem Gesichtspunkte aus ergibt sich die hohe Bedeutung der katholischen Weltanschauung für die Geschichtsschreibung; und wir hätten es gern gesehen, wenn der Vf. diesen Gedanken entwickelt und auch an Beispielen gezeigt hätte, wie die Weltanschauung des Naturalismus, Materialismus, Determinismus oder Pantheismus den Historiker in der Lösung der ihm gestellten Aufgaben notwendig einengt und geradezu auf falsche Fährte treibt (269—281).

Eine letzte Frage bleibt noch zu erörtern, nachdem Eigenart und Methode der Geschichtswissenschaft behandelt sind, nämlich ob und inwieweit es der historischen Forschung möglich ist, auf dem gekennzeich-

neten Wege zu einer objektiven, d. h. der Wirklichkeit entsprechenden Erkenntnis vorzudringen. Nun wird die Objektivität des historischen Erkennens teils auf Grund einer allgemeinen Erkenntnistheorie, teils auf Grund des besonderen Charakters der historischen Erkenntnis bestritten. Daher behandelt Sawicki zunächst das historische Erkennen im allgemeinen Rahmen der menschlichen Erkenntnis, sodann die besonderen Schwierigkeiten des historischen Erkennens. Der Idealismus ist seinen Grundsätzen zufolge nicht nur gezwungen, die Möglichkeit einer objektiven Naturerkenntnis, sondern auch die eines objektiven historischen Erkennens zu leugnen. Demgegenüber weist Sawicki nicht nur auf die positiven Gründe hin, welche für die Objektivität des menschlichen Erkennens sprechen. Gründe, die besonders mit Bezug auf das historische Erkennen hier eingehender hätten entwickelt werden können, sondern auch auf die schlechthin unüberwindlichen Schwierigkeiten, auf die der Idealismus in seiner Durchführung notwendig stossen muss. „Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, was es für den Menschen bedeutet, ganz aus sich heraus in gesetzmässiger Folge alle Vorstellungen, die sich auf die Aussenwelt beziehen, hervorzubringen, um zu erkennen, dass hier der Glaube an ein unbegreifliches Wunder gefordert wird“. Treffend entwickelt hier Sawicki den Gedanken, dass das historische Erkennen der idealistischen Deutung noch viel grössere Rätsel aufgibt als das naturwissenschaftliche; dass sich also aus der Unmöglichkeit der Konsequenzen die Notwendigkeit ergibt, daran festzuhalten, dass unser Weltbild und mit ihm das historische Erkennen auf objektiven Grundlagen beruht.

Trotzdem ist mit dieser Antwort die Objektivität des historischen Erkennens noch nicht endgültig erwiesen, da die Wahrheitsbefähigung des Menschen grundsätzlich anerkannt, die Geschichtserkenntnis im besonderen jedoch wegen ihrer eigentümlichen Schwierigkeiten angezweifelt werden kann. Es kann darauf hingewiesen werden, dass selbst die unmittelbare Auffassung eines Vorganges durch Augen- und Ohrenzeugen unzuverlässig und lückenhaft sei, dass die Quellen, die uns aus früheren Zeiten zur Verfügung stehen, vielfach lückenhaft, verstümmelt und tendenziös seien, endlich dass selbst die Reproduktion geschichtlicher Tatsachen durch den Historiker fehlerhaft sei, da auch das historische Erkennen seine apriorischen Formen habe, nach denen es das gegebene Material gestalte, und dass diese Neugestaltung mit der Wirklichkeit nicht übereinstimme. Aber so sehr hier der Historiker mit besonderen Schwierigkeiten seines Gebietes zu kämpfen hat, so hat sich doch im Laufe der ganzen Untersuchung eine ganze Reihe von Mitteln und Wegen gezeigt, die es ermöglichen, der objektiven Wahrheit wenigstens nahe zu kommen, und in vielen Fällen lauten Erklärung und Werturteil bei den Historikern so übereinstimmend, dass das Ziel offenbar auch erreicht worden ist. Auf allen Gebieten des menschlichen Erkennens gilt nun einmal die Wahrheit, dass unser Wissen und Forschen lückenhaft ist, dass wir uns der vollen Wahrheit zwar in allmählichem Fortschritt immer mehr nähern können, sie selbst aber in ihrer ganzen Fülle und ungetrübten Reinheit hienieden nie vollständig erreichen werden. Das zwingt den Forscher zur Bescheidenheit und Demut, das treibt die Menschheit zu immer neuen Anstrengungen, ist aber noch kein Grund zum lähmenden, geisttötenden Skeptizismus (281—290).

Werfen wir zum Schluss noch einmal einen Rückblick auf das reiche Gebiet der Geschichtsphilosophie, durch das uns der Vf. in meisterhafter Weise geführt hat, so können wir uns dem Eindruck nicht verschliessen,

dass gerade die christliche Weltanschauung viel mehr als jede andere, ja geradezu einzig geeignet ist, eine wahre Philosophie der Geschichte zu bieten. Es ist keine zufällige Erscheinung, dass die Geschichtsphilosophie erst mit dem Christentum aufgetreten ist, und ebensowenig ist es eine zufällige Tatsache, dass sich die Geschichtsphilosophie um so weiter von der Lösung ihrer Aufgabe entfernt und um so leichter in subjektive Konstruktionen, welche der Wirklichkeit Gewalt antun, verliert, je mehr sie sich von den umfassenden und hohen Richtlinien der christlichen Weltanschauung entfernt.

So ist das Werk, für das wir dem Vf. von Herzen dankbar sind, indirekt eine glänzende Apologie des Christentums und seiner Philosophie.

Je weiter wir beim Studium des Buches vorgedrungen sind, desto lebhafter ist in uns ein Wunsch geworden, den wir dem Vf. zur Beurteilung und eventuellen Berücksichtigung vorlegen möchten. Das Buch bietet, dem Charakter einer „Philosophischen Handbibliothek“ entsprechend, eigentlich mehr den philosophischen Rahmen, der durch Ausführung der einzelnen historischen Belege erst Fleisch und Blut, pulsierendes Leben annehmen müsste und könnte. Sawicki deutet die Belege reichlich und ausserordentlich vielseitig an, aber es bleiben doch nur Andeutungen. Würden diese Belege in voller Ausführlichkeit, mit der ganzen Lebendigkeit und Plastik der geschichtlichen Vorgänge gegeben: das Buch würde zu einer literarischen Tat! Wieviel wertvolle Anwendungen und Anregungen liessen sich alsdann im einzelnen für unsere Gegenwart machen, nicht nur in politischer und sozialer, sondern auch in wissenschaftlicher, ethisch religiöser, ja sogar rein individueller Hinsicht! Im Rahmen der gegenwärtigen Sammlung ist eine solche Ausführlichkeit freilich nicht möglich, ja zum Lobe des Vf.s sei es gesagt, dass es kaum denkbar scheint, auf so knappem Raume den Stoff so reichhaltig, vielseitig, gründlich und doch klar disponiert und gut lesbar zu bieten; aber vielleicht könnte sich der Vf. entschliessen, in einem anderen, unabhängigen Werke den angeregten Gedanken durchzuführen. Es würde sich dann noch viel deutlicher zeigen, dass die Geschichte, zumal in ihrer philosophischen Behandlung, wahrhaft den alten ehrwürdigen Namen einer *magistra vitae* mit vollem Recht verdient.

Rom.

P. Friedrich Klimke S. J.

---

## Logik

**Die Logik des Philosophen Josef Neuhäuser.** Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert von Dr. Erich Feldmann (Elberfeld 1920, Wuppertaler Druckerei A.-G.) 108 S.

Josef Neuhäuser war 1844 Schüler des Hermesianers Wilh. Esser in Münster. Seit 1849 empfing er in Berlin von Trendelenburg die entscheidende Wendung auf Aristoteles. Die Philosophie, welche Neuhäuser von 1857 bis 1900 an der Universität Bonn vertreten hat, verrät deutlich ihre Herkunft aus den genannten zwei Quellen. Die psychologische Reflexion auf die Gewissheit des „unmittelbaren Bewusstseins“, die, den philosophischen Hermesianismus kennzeichnet, bietet Neuhäuser die zeitgemässe kritische Sicherung, ohne die der Aristotelische Realismus damals

unhaltbar erschien. Dem erkenntnistheoretischen Problem galt nach dem Fall Hegels das hauptsächlichste Bemühen der deutschen Philosophie. Welch mächtigen Einfluss der Stagirite hier ausgeübt hat, legt die Monographie Feldmanns eindrucksvoll dar. Schon in Schleiermachers Dialektik wird ein belangreiches Zurücklenken auf Platon und Aristoteles nachgewiesen (vgl. bes. S. 89, 92, 98). Im besonderen Masse berücksichtigt Feldmann naturgemäss Neuhäusers unmittelbare Vorgänger und Zeitgenossen: J. H. Fichte, Ulrici, Sengler, H. Ritter, Drobisch, Ueberweg, Deutinger, Neudecker, Lotze u. a. Der Vf. hat seine Aufgabe nicht in der bequemen Art angefasst, aus Neuhäusers Büchern und Handschriften einen bloss doxographischen Ueberblick über dessen Erkenntnistheorie und Logik zusammenzustellen. „Philosophiegeschichtliche Arbeit ist vor allem dort wertvoll, wo sie an Einzelercheinungen den verborgenen Zusammenhang überindividueller Ideenbewegungen aufzuhellen vermag“ (S. 7). Diesem Vorsatz ist Feldmann treu geblieben. Die sechs Kapitel seiner Schrift: 1. Das Wissen und die Wissenschaft, 2. Klassifikation der Wissenschaften, 3. Erkenntnislehre, 4. Begriff der Logik, 5. Prinzipienlehre, 6. Lehre von den Formen des Denkens — sind ebenso viele Querschnitte durch die der katholischen Neuscholastik sich nähernde Bewegung innerhalb der deutschen nachidealistischen Periode. Die nichts weniger als „epochemachende“ Philosophie Neuhäusers spielt fortwährend nur die Rolle eines Beziehungspunktes für die ideengeschichtliche Darstellung. Die vorliegende Monographie erhält dadurch einen besonderen Wert. Sie ist in viel grösserem Umfange, als ihr Titel und Untertitel vermuten lassen, ein Zeugnis für die ertragreichen Studien, welche der Verfasser „zur Vorbereitung einer umfassenden Geschichte der Aristotelischen Philosophie und der Entwicklung der neuscholastischen Bewegung betrieb“ (Vorwort). Der unter der Stoffmasse fast keuchende Satzbau und das sichtliche Ringen um möglichst gedrängte Zusammenfassungen legen den Wunsch nahe, der Verfasser möge bald Gelegenheit nehmen, seine aussergewöhnliche Kenntnis der neuzeitlichen Geschichte des Aristoteles auszubreiten in einer von der monographischen Enge befreiten allgemeinen Darstellung. Es bedarf keines Hinweises darauf, wie dringend gerade die neuscholastische Philosophie der Gegenwart nach einer Arbeit ruft, welche den Einfluss des Stagiriten auf die geschichtliche Entfaltung der modernen Erkenntnistheorie klarlegt.

Im Vorwort bemerkt der Verfasser, dass die vorliegende Arbeit nur ein Teilabdruck der Monographie über Jos. Neuhäuser ist. Darauf ist wohl zurückzuführen, dass die Abkürzungen einzelner Zitate unverständlich bleiben (vgl. S. 20 Anm. 9, S. 83 Anm. 33. Die 5. Zeile S. 82 ist als 13. Zeile der S. 84 zu lesen).

**Dr. Karl Eschweiler.**

## Psychologie.

**Grundriss der Psychophysik.** Von G. F. Lipps. Dritte, neu bearbeitete Auflage. Berlin und Leipzig 1921, Göschen.

Diese neue Auflage hat der ersten gegenüber, die wir früher angezeigt haben, eine ganz neue Gestalt gewonnen. Während die erste stark mit sehr komplizierten mathematischen Formeln belastet war, welche sie einem Nichtfachmann wenig zugänglich machten, bietet diese neue mehr allgemeine Erwägungen zur Fundierung der Psychophysik. Einzelheiten der wissenschaftlichen Forschung, wie mathematische Formeln, nehmen nur einen verhältnismässig geringen Raum ein. Daraus erklärt sich, dass er das Thema in einem kleinen Bändchen der Sammlung Göschen ausreichend erschöpfend behandeln konnte, während unsere „Psychophysik“ einen starken Band beanspruchte, worin wir freilich ausser der ausführlichen mathematischen Behandlung der Fechnerschen Psychophysik auch die „psychophysische“ Weltauffassung Fechners einer eingehenden Kritik unterzogen.

Wie sehr es dem Vf. um eine allgemeinere, tiefere Begründung der Psychophysik zu tun ist, zeigen schon die Ueberschriften der Abhandlungen: Einzelwissenschaften, Psychologie und Philosophie, Geistige Entwicklung, Die geistige Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, Das primitive Geistesleben, Der Mythos, Das Märchen, Die Grundkraft des Willens, des Gemüts, der Vernunft, Leib und Seele, Anatomisches und Physiologisches, Der Lebenszustand und seine Aeusserungen, seine Unbeständigkeit, Die Wahrnehmung und die Beschaffenheit der Dinge, Die Anfänge der psychophysischen Erkenntnis, Das räumliche Nebeneinander und zeitliche Nacheinander, Der Lebenszustand und sein Ausdruck im Leibe.

Der Name Psychophysik wie die Wissenschaft selbst haben G. Th. Fechner zu ihrem Urheber. Dieser naturwissenschaftlich orientierte Forscher suchte durch exakte Experimente zwischen physischem Reiz und psychischer Empfindung ein mathematisch genaues Abhängigkeitsverhältnis zu finden. Insbesondere durch Hebung von Gewichten ergab sich ihm, dass die Stärke der Empfindung nicht einfach wächst mit der Stärke des Reizes, sondern dass dieser stärker wachsen muss, um eine gleich starke Zunahme der Empfindung zu erzielen; er muss in geometrischer Proportion wachsen, wenn die Empfindungsstärke einer arithmetischen Reihe folgen soll; daher das psychophysische Grundgesetz: „Die geistige Energie ist proportional dem Logarithmus der zugehörigen körperlichen Kraft“. Das war der Ausgang der jetzt so eifrig betriebenen experimentellen Psychologie. Diese erhebt sich über den beschränkten Gesichtskreis Fechners und behandelt mit grossem Erfolg auch rein psychologische Probleme. Auch hat sie manche Mängel der reinen Psychophysik beseitigt. Lipps hat sie im Lichte der neuen Forschungen aufgedeckt. Er sagt:



„Da Fechners Interesse durch seine Vorstellung vom psychischen Masse von vorneherein auf die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung eingeschränkt wurde, kamen die sonstigen seelischen Einflüsse, die bei naturwissenschaftlichen Untersuchungen bereits beobachtet worden waren, in den ‚Elementen der Psychophysik‘ nicht zur Geltung. Erst Wundt, der eigentliche Begründer der experimentellen Psychologie, ging über den Kreis der psychophysischen Untersuchungen Fechners hinaus, indem er neben der Feststellung der Beziehungen zwischen Reiz und Empfindung insbesondere die Untersuchung der Zeitverhältnisse und des Verlaufs der seelischen Vorgänge in den Vordergrund stellt. Auf diese Weise werden schliesslich alle im Bereiche der Naturwissenschaften bereits beobachteten, im Lebenszustande des Beobachters begründeten Einflüsse (auch die von Bessel entdeckte persönliche Gleichung der Astronomen) einer von psychologischen Interessen getragenen Untersuchung zugänglich gemacht“.

Die Psychophysik Fechners leidet nicht nur an unbegründeter Einseitigkeit, sondern der Vf. macht auch grundsätzliche Bedenken dagegen geltend.

„Neben der als Reiz wirksamen Einwirkung des wahrgenommenen Dinges kommt stets das, was wir ausserdem gleichzeitig erleben, ferner das, was wir unmittelbar zuvor erlebt haben, und schliesslich der in unserer bisherigen Entwicklung begründete, seinem Wesen nach veränderliche Gesamtzustand unseres lebendigen Seins in Betracht“.

Der Lebenszustand, von dem der Vf. spricht, sagt wohl dasselbe, was Marbe „Bewusstseinslage“ nennt und so sehr betont. Der Gesamtzustand des „lebendigen Seins“ scheint zutreffender, da selbst körperliche Zustände unsere Auffassung beeinflussen, freilich doch nur durch die seelische Stimmung, die sie erzeugen. Nur insofern liegt in der „Bewusstseinslage“ eine ungerechtfertigte Einschränkung, als ganz sicher uns nicht zum Bewusstsein kommende seelische Einflüsse eine grosse Rolle in unserem Seelenleben spielen. Das *γνώσι σεαντόν* ist sehr schwierig.

Wie sich der Vf. die Beeinflussung des Lebenszustandes denkt, zeigt er an einem Beispiele an der Reaktion, die bei dem Experimente von so hoher Bedeutung ist. Man versteht darunter eine auf den Sinnesreiz hin ausgeführte Bewegung, das Wort Reiz und das Wort Bewegung im weitesten Sinne genommen. Er schreibt: „Vor der Ausführung der Reaktion befinden wir uns in einem Zustande, der eine bestimmte in unserem Bewusstsein zu Tage tretende Beschaffenheit hat. Denn wir können von uns aussagen, dass wir die Absicht haben, bei eintretendem Reiz die vereinbarte Bewegung auszuführen, dass wir auf das Eintreten des Reizes achten und die auszuführende Bewegung vorbereiten. Das erscheint uns als das Wesentliche. Wir erleben jedoch auch sonst noch mancherlei: Den Zustand der Spannung überhaupt und in einzelnen Körperteilen insbesondere, angenehme oder unangenehme Gefühle, leicht anklingende oder auch deut-

lich hervortretende Vorstellungen, aber dies alles von dem Willen beherrscht zur Ausführung der Reaktion bei eintretendem Reiz . . . Sowohl der Zustand des Strebens und Wollens wie auch der Zustand der Bewegung sind mit dem Gesamtzustand unseres lebendigen Seins unlösbar verflochten. Unser lebendiges Sein unterliegt aber beständig den Erregungen der Reize, die in der Umgebung unseres Leibes und in unserem Leibe ihren Ursprung haben. Und die so herbeigeführten Aenderungen unseres Lebenszustandes geben sich nicht nur in den jeweiligen Lebensbetätigungen kund. Sie leben in den zur Gewohnheit gewordenen Betätigungen immer wieder auf. Dieser unabsehbare Zusammenhang von Lebensbetätigungen wohnt unserem jeweiligen Lebenszustande inne und bedingt somit auch den Zustand des Strebens und Wollens und der Ausführungen der gewollten Bewegungen.

Der unmittelbare und durchgreifende Zusammenhang der Zustände eines Lebewesens macht die Wiederkehr eines und desselben Zustandes in völlig unveränderter Beschaffenheit unmöglich . . . Es gibt aber doch auch Lebenszustände, die unserem Bewusstsein gleichartig erscheinen. Wir suchen darum nach einem Merkmal, das die Reaktionen, die für unsere Auffassung miteinander übereinzustimmen scheinen, in ihrer wahren Beschaffenheit kennzeichnet. Ein solches Merkmal bietet sich in der Zeit dar, die (im Widerspruch mit der scheinbar unvermittelt an das Auftreten des Reizes sich anschliessenden Reaktionsbewegung) tatsächlich zwischen dem Einwirken des Reizes und dem Beginn der Reaktionsbewegung verstreicht. Diese Zeit nennen wir die Reaktionszeit. Sie dient als ein von unserer Auffassung unabhängiges Kennzeichen der Reaktion“.

Man sieht, der Vf. orientiert sehr gründlich und exakt auf psychophysischem Gebiete. Diese Genauigkeit vermissen wir da, wo er das metaphysische Gebiet betritt. Er sagt: „Das in unserer Lebensbetätigung uns zum Bewusstsein kommende Wirken, ist unsere Seele“. Er hätte sagen müssen: nenne ich, nennen die Aktualisten die Seele. Die Sprache versteht unter Seele ein vom Körper unterschiedenes Wesen. Unser Wirken verlangt ein wirkendes Wesen, das seelische Wirken ein seelisches Wesen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

## Naturphilosophie.

**Prolegomena zu einer Kosmologie.** Von Fr. Neeff. Tübingen 1921, Mohr.

Einer grösseren Kosmologie schickt der Vf. diese Prolegomena voraus, welche über deren Tendenz orientieren sollen. Er will nämlich „einen Gedankengang einschlagen, dessen Ziel die Ueberbrückung jener tiefen Kluft zwischen anorganischer und organischer Naturbetrachtung ist“. Er will

nicht den tatsächlichen Unterschied zwischen leblosen und lebenden Wesen aufheben, etwa die Erzeugung organischer Wesen aus anorganischem Stoffe erklären, sondern „ein theoretisches Problem ist damit aufgeworfen, aber als ein Problem der Weltanschauung. Denn Erzeugung und logische oder in unserem Falle teleologische Behandlung miteinander zu vermengen oder zu verwechseln, ist für das aufgeworfene Problem eine gefährliche Unklarheit. Wohl aber fordern wir von dem, der sich mit dem Problem beschäftigt, dass er unvoreingenommen ohne Vorurteil unserer Untersuchung folgt, denn wir sind uns bewusst, einen Weg dabei einzuschlagen, der ungewohnt und fremd erscheinen wird und einen Verzicht auf bisherige Anschauungen fordert. Diesem Verzicht steht ein Gewinn gegenüber. Unser Weg will weiter über bisherige Grenzen hinausführen und zwischen den beiden Gebieten, die als organische und anorganische gegeneinander abgeschlossen gelten, gemeinsame Beziehungen aufdecken“.

Dazu wäre zu bemerken, dass dieser Gedankengang nicht so ganz fremd und ungewohnt ist, wie ihn der Vf. darstellt. W. Stern hat in seinem Werke „Person und Sache“ das Weltganze so streng teleologisch aufgefasst, dass ihm der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem als neutral galt, wie dem Vf. der Gegensatz zwischen Organischem und Anorganischem. Er hat auch gemeinsame Beziehungen zwischen beiden Gebieten aufgedeckt, indem er die vier Entwicklungsstufen im Psychischen auch im Physischen nachwies.

Der Grundgedanke dieser neuen Kosmologie ist der „Kosmos“. „Die grosse Tatsache, dass es in der Welt Erscheinungen gibt, die für einander da sind, eröffnet uns die Welt als Kosmos. Je weiter wir in das Gefüge der Welt freien Blickes eindringen, desto umfassender erkennen wir Harmonie in ihr. Der Kosmos ist dem kosmischen Sinne aufgegangen. Die Welt ist zum Gefüge geworden, in dem die Teile zueinander gehören“.

„Dieses Gefüge beruht auf Zusammenhängen der Dinge. „Ist aber erst einmal die Bedeutung des Zusammenhangs zum Bewusstsein dem bisher naiven Bewusstsein gekommen, so gewinnen mit einem Male alle Erscheinungen diesen in der Richtung auf Zusammenhänge hin konvergierenden Charakter. Sie erscheinen eingestellt, eingerichtet für einheitliche Zusammenhänge. Die Richtung auf Zusammenhänge von Erscheinungen aufdecken heisst aber nichts anderes, als die Dinge hinsichtlich eines *τέλος*, also teleologisch beurteilen. Und so ist, ob er es will oder nicht, ob er es anerkennt oder nicht, jeder Forscher, auch der vermeintlich ‚rein‘ exakte Forscher, der auf seine blosse Kausalerklärung pocht, ein echter Teleologe. Er kann ja gar nicht anders forschen als in der Richtung auf Zusammenhänge in der Welt.

Zweckmässigkeit ist formal, d. h. zwischen den Formen in ihrem Zusammenhangverhältnis, auf die sie sich bezieht, zu denken. Wir gebrauchen den Begriff Zweckmässigkeit hier und im folgenden im Sinne von Richtungs-

gemässheit. Damit die Formen der Dinge eine Verbindung erreichen und festhalten können, müssen zwischen Formen Uebereinstimmungen im Sinne eines Gefüges bestehen, so dass die eine Form in die andere irgendwie passt und dadurch den Zusammenhang gewährleistet. Auf dieses „zwischen“ ist genau zu achten. Wir erinnern an den Sinn der Gesetzmässigkeit der Natur. Sie besteht nur zwischen den Erscheinungen“.

„Ohne diesen im Denken vorausgenommenen harmonischen Zusammenhang der Naturformen ständen diese einander ganz zufällig gegenüber, so dass unsere Erkenntnisarbeit ein ‚Herumtappen‘ bliebe. Damit aber unter Naturformen ein Zusammen möglich sei, müssen zu diesem Zwecke, wenn der Zusammenhang der Dinge überhaupt als ein Ziel vom Erkennenden anerkannt wird, auch die Mittel stimmen. Es müssen die Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung und die Beziehungen von Ursprung und Verlauf durch die Beziehungen von Mittel und Zweck, die mit dem Prinzip der Finalität den harmonischen Zusammenhang begründen, ergänzt werden. Zusammenhang der Dinge ist der Maßstab für seine Einrichtungen. Wird eine Ursache als Mittel bezeichnet, so ist sie durch diese Dignität Mittel zu einem Zweck“.

Dieses Bestreben des Vf.s, den schroffen Gegensatz zwischen Organischem und Anorganischem durch eine teleologische Auffassung des Universums zu beseitigen, verdient alle Anerkennung, insofern er die so arg verkannte Teleologie in ihre Rechte einsetzt. Doch dürfte er die kausale Erklärung nicht so gering einschätzen. Für den Naturforscher ist die kausale Erklärung die wichtigste Aufgabe, und mit Recht betont der Vitalist die grosse Kluft zwischen beiden Reichen. Im übrigen ist diese teleologische Auffassung nicht so neu, Stern hat sie noch eingehender durchgeführt; sie ist auch jedem denkenden Menschen vertraut, der die anorganische Natur als Mittel für die organische auffasst, der in jener gleichfalls Gesetzmässigkeit, die mit Zweckmässigkeit zusammenfällt, anerkennt.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

## Geschichte der Philosophie.

**Albert von Sachsen.** Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Von Georg Heidingsfelder. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXII 3/4.) Münster i. W. 1921. XVI und 152 S.

Es ist ein recht undankbares Thema, welches sich der Vf. zum Gegenstand seiner Untersuchungen gewählt; es stellte sich heraus, dass der Ethikkommentar Alberts, welchem zwei Drittel des Buches gewidmet sind, nichts weiteres ist, als ein nur ganz unwesentlich umge-

arbeiteter, „im weitesten Umfang wörtlicher“ Auszug aus dem Ethikkommentare Walter Burleighs. Und auch in dem ersten Teile des Buches, welcher den Lebensgang Alberts schildern will, konnte es sich — wie der Vf. selbst auf S. VII-VIII gesteht — lediglich um eine Vervollständigung von Alberts Biographie handeln, besonders seitdem man das einzige wirkliche Problem, welches sich in dieser Hinsicht bot, die Frage nach der Identität des Albertus (de Helmstedt) de Saxonia mit Albertus Ricmestorp, für hinreichend geklärt betrachten musste.

War aber die Aufgabe des Vfs wenig dazu geeignet, ihm viel Freude zu bereiten, so ist dies die meine — als die des Rezensenten — noch weniger; denn sie legt mir die Pflicht auf, ein Missverständnis aus der Welt zu schaffen, zu dem ich selbst, gegen meinen Willen, Anlass gegeben habe. Im Juli 1917 habe ich nämlich in der Bibliothek des Dominikanerklosters in Wien die dortige Hs. 108 in den Händen gehabt und darin auf fol. 157<sup>r</sup>—180<sup>r</sup> ein bisher unbekanntes Werk Alberts, seine „*Quaestiones*“ zu Sacroboscus „*Sphaera*“ gefunden; so war ich natürlich nicht wenig überrascht, auch dieses Werk (und zwar diese selbe Abschrift desselben) in dem Verzeichnisse der Schriften Alberts bei Heidingsfelder (50); zu finden — und dies um so mehr, als er es auf fol. 157<sup>v</sup>—180<sup>v</sup> der Hs. versetzt, folglich die Hs. selbst nicht gesehen hat. Das Rätsel löst sich aber sehr einfach: ich habe die Hs. in meinen (demnächst erscheinenden) „*Vermischten Untersuchungen zur Geschichte der ma. Philosophie*“ ausführlich beschrieben, deren Manuskript ich im Dezember 1917 an die Redaktion der „*Beiträge*“ übersandt habe; von dort her hat Heidingsfelder, unter Angabe der Quelle die Nachricht von der Wiener Handschrift bekommen. Dass er dennoch meinen Namen nicht erwähnt, ist ohne Zweifel auf ein Versehen zurückzuführen, das ich kaum erwähnen würde, wenn die sonstigen Angaben Heidingsfelders über die Hs. richtig wären. Er zitiert sie aber noch einmal S. 18, wo er über das oben berührte Problem der Identität der beiden Alberti handelt und zieht die angeblich in der Wiener Hs. stehende Ueberschrift „*Alberti Ricmestorp, Parisius dicti de Saxonia, quaestiones super Spheram Johannis de Sacrobosco*“ für den Beweis der Identität an. Nun findet sich aber eine solche Ueberschrift in der Hs. nicht<sup>1)</sup>; in dieser Fassung rührt sie von mir her, wie man dies sofort aus meinem Buche S. 84 ersieht. Die Wiener Hs. nennt den Vf. einfach den „*magister Albertus de Saxonia episcopus Halwerstadensis*“; meine Gründe habe ich aber ausführlich S. 85-86 dargelegt und dort u. a.

<sup>1)</sup> Eine Ueberschrift ist eigentlich überhaupt nicht da, da sie bis auf die Worte „*et mundo eiusdem*“ vom Buchbinder weggeschnitten ist; Alberts Name findet sich lediglich in der Unterschrift: „*Expliciunt questiones super Speram materialem magistri Alberti de Saxonia episcopi Halwerstadensis*“ (siehe meine „*Untersuchungen*“ 85).

auf die codd. Crac. 1734 und Vind. 5456 hingewiesen, auf welche sich auch Heidingsfelder beruft<sup>2)</sup>.

Doch lassen wir diese kleine Prioritätsfrage bei Seite: die Hauptsache ist, dass es nur einen Albertus de Saxonia gegeben hat. Auf diese Weise sind die Schranken gefallen, welche Duhem den Zugang zu den meisten Quellen für die Lebensgeschichte Alberts versperrten, und es war eine leichte Aufgabe für den Vf., die von Duhem gegebene Biographie des Sachsen zu vervollständigen. Man muss den Fleiss anerkennen, mit welchem er die Pariser, Wiener und Halberstädter Quellen für seinen Zweck ausgenützt hat; von dem Standpunkte der historischen Methodik würde man freilich eine mehr kritische Verwertung jener Quellen erwarten. Die Chronik Joh. Winnigstedts († 1569) kann ja unmöglich dieselbe Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen wie die Dokumente des XIV. Jahrhunderts; wenn diese (wie der Vf. ganz richtig auf S. 4–5 erkennt) für die bürgerliche Abstammung Alberts sprechen, so ist doch die Angabe Winnigstedts, Albert sei „eines Bauern Sohn“ (2) gewesen, zu verwerfen, mögen auch Crantz (1568), Gandulphus (1704) und Steyerer (1725) das gleiche behaupten. Aehnliches gilt von den angeblichen Studien in Prag (7–8) und von der angeblichen (ersten) Rom- bzw. Avignonreise (28); Thomas Ebendorfers Angaben über Alberts Wiener Vorlesungen (33) gehen natürlich auf ein Missverständnis der herzoglichen Stiftungsurkunde (Kink II 4) zurück. — Zu bemerken ist auch, dass sich der Vf. am meisten über die Halberstädter Jahre Alberts verbreitet (34–47), welche ja für den Philosophie-

<sup>1)</sup> Ein Hinweis auf die Handschr. (früher Fol. 390) der Staatsbibliothek zu Eichstätt, auf welche ich im Juni 1918 (in Berlin) durch die Vermittlung des Nachlasses Val. Rose Nr. 27 H. 32 gekommen bin, sollte in den Nachträgen am Ende des Buches Platz finden — ähnlich wie Mitteilungen über die codd. Lips. 1367, 1416 und 1417, welche ich wenige Tage später in Leipzig benutzte. Diese Leipziger Hss. kennt auch der Vf.; seine Angaben über sie (4, 17, 48–49) sind aber sehr dürftig und zum Teil unrichtig, so dass ich sie aus meinen Aufzeichnungen ergänze; Cod. 1367 (geschr. 1379–1381) fol. 1<sup>r</sup> späterer Eintrag des XV. Jahrhunderts: „Loyca Alberti de Ricmestorp Merseburgensis diocesis“; fol. 1<sup>v</sup>: „Circa tractatum nove loyce editum a magistro Alberto de Ricmestorp queritur . . .“; fol. 16<sup>r</sup>: „Expliciunt questiones loyce magistri Alberti de Ricmestorp . . . finite sub anno Domini 1379 . . .“; fol. 56<sup>v</sup>: „Explicit loyca magistri Alberti de Ricmerstorp (l) finita in carnisprivio in Haluerstad . . . Explicit loyca magistri Alberti de Ricmerstorp finita a. D. 1381“ . . . Es muss auffallen, dass die zum Teil in Halberstadt (dann auch in Prag) geschriebene Hs. die bischöfliche Würde Alberts nicht erwähnt. — Cod. 1416 (geschr. in Erfurt 1422) fol. 65<sup>v</sup> am Ende des I. Buches: „Expliciunt questiones . . . magistri Alberti de Ricmersdorh, qui quondam Parisius de Saxonia appellabatur . . .“; fol. 139<sup>r</sup> Ende des Werkes: Expliciunt questiones super libros De celo et mundo edite a rev. magistro Alberto de Ricmestorp, qui Parisius de Saxonia appellabatur“ . . . — Cod. 1417 (geschr. in Prag 1369) fol. 117<sup>r</sup>: „Expliciunt questiones super De celo et mundo magistri Alberti de Rükmerstorf reportate Prage sub annis Domini scilicet MCCLXVIII . . .“ Also kein „Rückmersdorf“.

historiker von der geringsten Bedeutung sind; die Pariser Studien- und Lehrjahre gehen dagegen sehr arm davon (8-12). Zum Teil kann man dies durch den Umstand rechtfertigen, dass das Material, welches in dieser Hinsicht das *Chartularium Univ. Paris. bot.*, bereits von Duhem sorgfältig ausgenutzt worden ist, so dass für den Vf. wenig übrig blieb hätte er jedoch Gelegenheit gehabt, ausser dem Ethikkommentar auch andere Werke des Sachsen durchzuforschen, so würde er dort nicht wenige Anhaltspunkte für die Bestimmung seines Verhältnisses zu seinen Pariser Kollegen Joh. Buridanus, Nik. Oresme, Joh. de Poblis und Themo Judaei gefunden haben. Am meisten interessant ist noch die Schilderung der Tätigkeit Alberts in Wien (29-34), wengleich auch sie nicht immer einwandfrei ist (so lässt z. B. der Vf. S. 30 den Sachsen eine Reise nach Brixen zu dem Bischofe Johann machen und beachtet nicht, dass dieser letztere damals in Wien weilte [vgl. Kink I 2 S. 3]).

Auf die Biographie folgt eine kurze (von Duhem I 334-338 stark abhängige) Bibliographie der Werke Alberts, worin ich seine *Quaestiones Meteororum* vermissen. Natürlich meine ich damit nicht diejenige des Themo, welche Duhem (I 345, II 330-331) für Albert vindizieren will, sondern die echten, von Themo mitunter ausdrücklich kritisierten, von denen ich vier Hss. kenne (codd. Ampl. Q. 299, Berol. lat. fol. 387, Crac. 635, 686). Als selbständige Werke sind dafür die *Insolubilia* und die *Obligaciones* zu streichen, da sie tatsächlich (wie Duhem I 337 vermutet) identisch mit den gleichnamigen Abschnitten der *Logica* sind (vgl. Prantl IV 60 Anm. 220). Was endlich mit Okkams *Expositio aurea* im Jahre 1496 von dem Cölestinermonche Marcus de Benevento<sup>1)</sup> herausgegeben worden ist, ist kein (Super-)Kommentar zu Okkam, sondern *Quaestiones* zu der *Vetus ars* (inc. „Logica licet ab aliis multipliciter dividi solet“); vgl. Hain 11950 und Duhem I 337 (Prantl a. a. O. und Ueberweg-Baumgartner (609) sind also zu verbessern).

Ueber den zweiten, auch hier weit mehr fleissigen als ergiebigen Teil der Arbeit habe ich schon eingangs das Wesentliche gesagt: Albert erwies sich als ein Plagiator Walter Burleighs. Ob sich bei diesem Sachverhalt eine Untersuchung des Ethikkommentars auf 100 Seiten lohnte, ist mehr als fraglich. Manchmal ist man versucht zu glauben, ganze Kapitel seien nur deshalb vom Vf. geschrieben worden, damit nichts fehle, was Dyroff berührt hat: so im I. Abschnitt Kap. II (vgl. Dyroff 341 Anm. 2-3) und III (Dyroff 342-343), im II. Abschnitt Kap. II (Dyroff 330, 343-345) und IV (Dyroff 345). Es wäre zwar eine Uebertreibung, zu behaupten, der Vf. gehe über das von seinem Vorgänger Angedeutete nicht hinaus, was jedoch

<sup>1)</sup> Ueber diesen für die Herausgabe der Werke Okkams in den Jahren 1494-1498 sehr verdienten Philosophen, Astronomen und Geographen († ca. 1525) vgl. L. A. Birkenmajer, *Marco, Beneventano, Kopernik, Wapowski, a najstarsza karta geograficzna Polski*. Kraków 1901. Prantl a. a. O. Anm. 217 kennt ihn nicht.

in seiner Untersuchung neu und wesentlich ist, liesse sich ohne Zweifel auf einem Druckbogen bequem unterbringen. — Auch ist es schade, dass der Vf. nicht auch den kurzen Oekonomikkommentar Alberts mit in den Kreis seiner Untersuchung gezogen hat; er lag ihm ja in vier Hss. vor.

Zum Schluss eine mehr prinzipielle Bemerkung. Ungeachtet der Erfahrungen, welche der Vf. bei dem Ethikkommentar Alberts gemacht hat, ist seine Hochschätzung des sächsischen Philosophen offenbar noch immer recht gross; mit Duhem bezeichnet er ihn als „un des docteurs les plus puissants et les plus originaux qui, au XIV<sup>e</sup> siècle, aient illustré la Scolastique“ und mit Lokert<sup>1)</sup> zählt er ihn — neben Buridan und Themo — zu „un brillant triumvirat des philosophes“. Nur zieht er dabei nicht in Betracht, dass der französische Forscher diese beiden ruhmvollen Epitapha zu Anfang des I. Bandes seiner *Etudes sur E. de Vinci* (1906) geschrieben hat, also zu einer Zeit, als er noch keine Ahnung davon hatte, was Albert seinen Vorgängern verdankt; er hat ja erst viel später die *Quaestiones Physicorum* des Buridanus kennen gelernt (II 379—384). Seit dieser Zeit ist sein Enthusiasmus für Albert ganz erheblich gesunken<sup>2)</sup>, so dass die sonst sehr erwünschte „eingehende Ueberprüfung von Duhems Mitteilungen über Alberts naturwissenschaftliche Originalität“, welche wir von Breslau aus zu erwarten haben (Heidingsfelder 150), an dem „wissenschaftlichen Charakterbilde“ Alberts kaum etwas ändern wird. Dass er sich „in seinen naturwissenschaftlichen Werken als der originelle, selbstständige Forscher zeigt, der die Tradition verlässt und in neue Bahnen weist“, ist nämlich eine von Duhem selbst aufgegebenen These; im Gegenteil, hätte er selbst nicht offen und aufrichtig zugestanden, seine Weisheit trage er „iuxta illa, quae didicit a magistris suis Parisius in facultate artium“ vor, so würde er verdienen, schonungslos als ein unverschämter Plagiator gebrandmarkt zu werden. Erst vor kurzem habe ich dies an der Hand seiner *Quaestiones Meteororum* gezeigt<sup>3)</sup>: er schreibt dort einfach das gleichnamige Werk seines älteren Kollegen Nik Oresme ab und aus, und wo er sich von seiner Vorlage entfernt, begeht er lauter Fehler, für welche er dann später von Themo Judaei zurechtgewiesen wird. Hat denn „die kritische Bearbeitung von Alberts Ethikkommentar überraschend andere Ergebnisse gebracht, als Alberts sonstige Arbeitsweise sie hätte erwarten lassen“ (Heidingsfelder VIII) ?

Krakau.

Alex. Birkenmajer.

<sup>1)</sup> Es ist wieder ein Missverständnis, wenn Heidingsfelder (13) diese Worte auf Duhem zurückführt (vgl. Duhem I 5).

<sup>2)</sup> Al. Birkenmajer, *Studja nad Witelonem* I 94—116 (Kraków 1921).

<sup>3)</sup> In seinem letzten Werke äussert sich Duhem folgendermassen über Albert: „Il est disciple plus que maître. Professeur remarquable assurément, il expose avec beaucoup d'ordre, de précision, de clarté, les doctrines de ses prédécesseurs . . . ; mais il est assez rare que sa pensée donne des marques d'originalité“ (P. Duhem, *Le système du monde* IV [Paris 1916] 152).



**Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle.** Par Constantin Michalski C. M. (Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Classe d'histoire et de philosophie. Année 1920.) Cracovie 1921, Imprimerie de l'université. 32 S.

**Wpływ Oksfordu na filozofja Jana z Mirecourt (d. h.: Der Einfluss Oxfords auf die Philosophie Johans von Mirecourt).** Von Demselben. (Polska Akademia Umiejetności, Wydział histor.-filosof., Rozprawy, serja II, tom XXXVIII, nr. 1.) Kraków 1921, nakładem Polskiej Akademji Umiejetności. 75 S.

Der Verfasser, Professor der Philosophie an der theologischen Fakultät der Universität Krakau, befasst sich seit längerer Zeit mit der Philosophie des XIV. Jahrhunderts. Die erste Frucht dieser Studien ist eine umfangreiche Monographie über Joh. Buridanus gewesen, welche leider noch immer nicht veröffentlicht ist<sup>1)</sup>; jedoch allmählich erweiterte sich sein Forschungsgebiet auf die übrigen Denker jener Epoche, und dies besonders seit der Zeit, als ihm wieder die handschriftlichen Schätze der Pariser Nationalbibliothek zugänglich geworden sind. Es lag nun nahe, eine Synthese der meistens auf ungedruckten Quellen beruhenden Forschungsergebnisse zu geben; doch ist wieder die Ungunst der Zeit daran schuld, dass dies nur in der Form einer gedrängten französischen Uebersicht (2) geschehen kann, während von dem in polnischer Sprache abgefassten Original nur ein — entsprechend umgearbeiteter — Teildruck (2) möglich gewesen ist.

Der VI. teilt seine Arbeit in acht Teile, welche wir nach der Reihe kurz besprechen wollen; dabei wollen wir überall auf die entsprechenden Abschnitte des Teildruckes hinweisen, um auch dem deutschen Leser das Sichzurechtfinden darin zu erleichtern.

Der erste Teil befasst sich mit jenen intellektuellen Faktoren, die selbst noch dem XIII. Jahrhundert angehörend, auf die Entwicklung der Philosophie des XIV. besonders folgenschwer eingewirkt haben. Bei Richard von Middletown wird seine Erkenntnistheorie<sup>2)</sup>, seine Lehre von dem Individuationsprinzip sowie von der Identität der Seele und der Seelenvermögen, bei Duns Scotus seine Neigung zum Skeptizismus, sein übertriebener Realismus (welcher den Nominalismus als Reaktion begünstigte) sowie seine Unterscheidung des intuitiven und des abstraktiven Erkennens hervorgehoben. Ganz besondere Aufmerksamkeit widmet aber der Verf. der terministischen Logik mit ihrem Hauptvertreter Petrus Hispanus

<sup>1)</sup> Eine kurze polnische Inhaltsangabe ist in den Sitzungsberichten (Sprawozdania z szynności i posiedzen) der Krakauer Akademie, Jahrg. 1916, Nr. 10, S. 25—34 erschienen.

<sup>2)</sup> Sehr interessant ist dabei die vom Verfasser angedeutete Parallele mit Bolzano und Meinong.

und weist nach, wie viel sie zur Bildung der skeptischen Strömung im XIV. Jahrhundert beigetragen hat.

Zu der Philosophie dieses Jahrhunderts übergehend, bemerkt der Vf., dass sich die neuen intellektuellen Bewegungen in Paris etwas früher geltend gemacht haben als in Oxford; hier entwickelten sie sich jedoch rascher und voller, nahmen in der Philosophie Okkams eine besondere charakteristische Form an und wirkten dann später — im zweiten Drittel des Jahrhunderts — von Oxford aus auf Paris stark ein. Aus diesen Gründen wendet sich der Vf. zuerst den Engländern zu (Teil II—III) <sup>1)</sup>.

Teil II ist ausschliesslich Okkam gewidmet. Zu Anfang werden einige bio- und bibliographische Einzelheiten richtiggestellt; darauf folgt eine Darstellung der Erkenntnislehre, der Logik, der Theodizee und der Ethik Wilhelms. Seine Schüler und Parteigänger in England führt uns der III. Teil vor: hier lernen wir neben jenen, deren Schriften bereits — im höheren oder niederen Grade — erforscht worden sind (Adam Wodham, Robert Holkot, Thomas Bradwardine), auch zwei weitere einflussreiche Denker kennen, welche bisher für die Geschichte der Philosophie nicht existierten<sup>2)</sup>: Thomas Buckingham und Robert Halifax. Beide befassten sich vor allem mit dem Problem der Willensfreiheit, Halifax auch mit gnosologischen Fragen, worin er mit Augustinus die Gewissheit des eigenen Seins betonte. — Als ein Gegner Okkams, und zwar der früheste, entpuppt sich der Minorite Catho, welcher neben Okkam Wodhams Lehrer gewesen sein soll.

In der Geschichte des Nominalismus in Paris unterscheidet der Vf. zwei getrennte Perioden: die von dem Einflusse Okkams noch unberührte sowie diejenige, in welcher sich der Einfluss „Oxfords“ bereits deutlich widerspiegelt. Jener ersten Periode ist der IV. Teil der Arbeit gewidmet, worin die Analyse der Werke von Johannes von Pouilli, Herveus Natalis, Durandus von St. Pourçain und Petrus Aureoli Platz findet. In der Zusammenfassung führt der Vf. einen Vergleich des französischen und des englischen Konzeptualismus aus: jener ist ein logischer, dieser ein psychologischer gewesen<sup>3)</sup>; beide (vor allem der französische) gingen wahrscheinlich aus der Philosophie Richards von Middletown hervor, entwickelten sich aber (bis um 1340) unabhängig voneinander; der

<sup>1)</sup> In dem polnischen Teildrucke entspricht diesen beiden Teilen das erste Kapitel (5—12); dies aber nur insofern, als sich dort der Vf. damit begnügt, dem Titel seiner Abhandlung entsprechend nur diejenigen Gedankenreihen der englischen Meister hervorzuheben, welche später für Paris von Bedeutung gewesen sind. Doch diese werden dann natürlich zum Teil eingehender behandelt, als dies in dem französischen Auszuge möglich war.

<sup>2)</sup> Im Vorübergehen habe ich auf sie in meinen 1917/18 fertiggestellten und demnächst erscheinenden „Vermischten Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie“ (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XX 5) 82—83, 96 aufmerksam gemacht.

englische nahm sich die terministische Logik zu Hilfe, welcher der französische vorerst fern stand.

Doch dauerte es nicht allzu lange, bis sich der „Einfluss Oxfords“ auch diesseits des Kanals fühlbar machte. Er trug das meiste zu der Krisis bei, deren Schauspiel die Pariser Universität in den Jahren 1339—1349 war und die ihren Niederschlag in den offiziellen Verboten der fremden Lehren (*peregrinae opiniones*) fand. Die Ereignisse jenes „kritischen Jahrzehntes“ bilden den Gegenstand des V. Teiles der Arbeit <sup>1)</sup> Der Vf. untersucht zuerst <sup>2)</sup> im allgemeinen die offiziellen Urkunden, welche in dieser Hinsicht das *Chartularium Univ. Paris.* enthält, und hebt u. a. den von De Wulf empfundenen Widerspruch hervor, welcher zwischen dem angeblichen „Okkamismus“ Buridans und der Tatsache zu bestehen scheint, dass Buridanus zu den höchsten Würden der Universität emporgestiegen: er weist nämlich nach, dass Buridanus aus dem Okkamismus jene Elemente nicht herübergenommen, welche der Zensur unterlagen, dass er sie sogar in seinen Schriften ausdrücklich bekämpft und an dem Verbote vom 22. Dezember 1340 persönlich mitgearbeitet. Des weiteren <sup>3)</sup> wird das philosophische System des Nikolaus von Autrecourt auf seinen Gehalt und seine Quellen untersucht: ein Novum ist dabei der Nachweis, dass Nikolaus das Wissen von der Existenz der eigenen Seele mit in den Kreis des sicheren Wissens schloss, was der Vf. auf den Einfluss des Augustinus (durch die Vermittelung Roberts von Halifax?) zurückführt; gegen die bisherige Meinung wird weiter der angebliche Einfluss Bradwardines (in der Ethik) verworfen, derjenige Okkams (in der Erkenntnislehre und in der Ethik) dagegen hervorgehoben.

Der Löwenanteil an dem V. Teile fällt aber dem Johannes von Mirecourt zu <sup>4)</sup>. Unsere bisherige Kenntnis dieses bedeutsamen Denkers war sehr unzulänglich, man schöpfte sie fast ausschliesslich aus der Liste seiner durch das Verbot getroffenen Sätze, weil sein Hauptwerk, die in *codd. Paris. lat. 15882—15883* enthaltene „*Lectura Sententiarum*“ den meisten nur durch die von d'Argentré veröffentlichten Auszüge zugänglich war, und diese waren ja mehr theologischen als philosophischen Inhalts. Darum war das Auffinden drei neuer Teilabschriften des Werkes in Krakau und Prag <sup>5)</sup> von einiger Bedeutung: es waren vor allem die

<sup>1)</sup> Dieser V. Teil ist in den polnischen Teildruck vollständig einverleibt worden (Kapitel II—III § 1 S. 19—53); er bildet den Kern des Ganzen und damit wolle man erklären, dass ich etwas länger bei ihm verweile.

<sup>2)</sup> Teildruck Kap. II § 1.

<sup>3)</sup> Teildruck Kap. II § 2.

<sup>4)</sup> Teildruck Kap. III.

<sup>5)</sup> Die Hss. habe ich eingehend in meinen oben angeführten „Vermischten Untersuchungen“ 91 ff. beschrieben und aus der ältesten derselben ein bisher unbekanntes Rechtfertigungsschreiben Johans herausgegeben. Die Pariser Hss. waren mir dagegen nicht direkt zugänglich; so werde ich einiges aus der

beiden Krakauer Handschriften, welche dem Vf. den Stoff für seine Darstellung<sup>1)</sup> des philosophischen Lehrgebäudes Johanns geliefert haben. Interessant ist zuerst die Erkenntnislehre Johanns: er leugnet den Unterschied zwischen der Seele und ihren Tätigkeiten, hält demnach diese letzteren für gewisse Arten des Seins (*modi se habendi*) der Seele selbst, wie er auch überhaupt geneigt ist, nur das Dasein der Substanzen anzuerkennen. Auf dem Gebiete der Gnosologie steht er einerseits unter dem Einflusse des Nikolaus von Autrecourt (die von diesem letzteren für evident anerkannten Wahrheiten mit Einschluss des Daseins der eigenen Seele<sup>2)</sup>), bilden bei Johannes den Gegenstand des „besonders evidenten“ Wissens, *evidentia specialis*) — andererseits aber unter dem Wilhelms von Okkam (die „*cognitio intuitiva*“ Okkams wird von Johann herübergenommen und bildet für ihn den Ausgangspunkt zur Begründung des [einfach] „evidenten“ Wissens, *evidentia naturalis*). Auf Okkams Einfluss muss man auch die Kritik des Kausalprinzips durch Johann samt ihren theologischen Folgerungen zurückführen. Mehr komplex ist die Quellengeschichte der Willenslehre Johanns. Was zuerst seinen „theologischen Determinismus“ anbelangt, so erweist sich die landläufige, von d'Argentré herrührende, Annahme einer Abhängigkeit von Bradwardine nicht nur aus chronologischen Rücksichten wenig plausibel, sondern auch deshalb überflüssig, weil sich Johanns diesbezügliche Ansichten viel natürlicher auf Buckingham und besonders auf Holkot<sup>3)</sup> zurückführen lassen, die beide von Johann mit Namen zitiert werden. In der Lehre von der Willensfreiheit schliesst er sich dagegen am engsten an Halifax an; die Abhängigkeit geht teilweise sehr weit<sup>4)</sup>. Interessant ist es auch, dass wir bereits bei Johann die Anwendung der Mathematik auf ethische Probleme treffen, welche nach Duhem erst für die englischen „*calculatores*“ der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts charakteristisch sein soll; in Wahrheit nimmt sie aber schon bei Halifax und noch mehr bei Buckingham breiten Raum ein und ging mit den Schriften derselben nach Paris über. Der ethische Voluntarismus endlich, welcher den Willen Gottes als den alleinigen Grund des Sittengesetzes ansieht, verbindet Johann von Mirecourt noch einmal mit (Duns Scotus), Okkam, Holkot und Buckingham.

„bibliographischen Einleitung“ Michalskis (Kap. III § 1) am Ende meines Buches nachträglich berücksichtigen müssen.

<sup>1)</sup> Teildruck Kap. III § 2 (34–53).

<sup>2)</sup> S. oben Johann von Mirecourt beruft sich in dieser Hinsicht ausdrücklich auf den hl. Augustinus, welcher überhaupt seine beliebteste Autorität ist.

<sup>3)</sup> Aus Holkot stammt die Terminologie: *voluntas beneplaciti* und *voluntas signi*; Buckingham gebraucht dafür: *voluntas simplex* und *voluntas approbationis*.

<sup>4)</sup> Vergleiche die Zusammenstellung der Texte am Ende des polnischen Teildruckes, S. 72–73.

Zum Schluss des V. Teiles<sup>1)</sup> werden noch Gregor von Rimini, Peter von Ailly und Peter von Candia besprochen. In der Erkenntnislehre Gregors liess sich wieder der Einfluss Augustins und Okkams feststellen; der von den Geschichtschreibern der Philosophie so hoch gepriesene Alliacensis entpuppte sich dagegen als ein skrupelloser Ausschreiber der Lectura Johannis von Mirecourt<sup>2)</sup>. Nicht ausgeschlossen ist auch der Einfluss Johannis auf die Theodizee des Pisanerpapstes Peters von Candia.

Der nächstfolgende VI. Teil behandelt die französischen Denker, welche zu der „Buridanusgruppe“ gehören. Es sind dies die „reinen“ „Philosophen“, welche sich von der Theologie fern hielten. Sie bekannten sich zu der *via moderna*, entfernten sich aber im einzelnen (wie es der Vf. speziell für Buridanus dartut) recht weit von den Lehren der Oxforder. Ausser Buridanus, Oresme, Albert von Sachsen und Themo Judaei gehören hierher und werden von dem Vf. zum ersten Male eingehender besprochen: Marsilius von Inghen (der aber auch theologisch tätig war), Laurentius Londorius de Scotia, Georg von Brüssel und Thomas Bricot.

Im allgemeinen kann man die Tatsache nicht verkennen, dass der Nominalismus die hervorragendsten Geister des XIV. Jahrhunderts um sich gruppierete; das ganze Jahrhundert steht unter seinem Zeichen. Seine Spuren finden wir sogar (wie der Vf. im VII. Teile der Arbeit zeigt) bei den Philosophen, welche zu anderen Schulen gehören (Hugolinus de Malabranca, Petrus de Palude).

Der letzte (VIII.) Teil der Arbeit befasst sich mit der Geschichte der Philosophie an der Universität Krakau in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts. Dies hängt insoweit mit dem Thema des Vf. zusammen, als damals in Krakau die Naturphilosophie des Buridanus und des Marsilius vorherrschend war. Um die Mitte des Jahrhunderts musste jedoch die *via moderna* einer thomistisch-albertinischen Reaktion weichen; Nachklänge der *Impeiusstheorie* Buridans lassen sich aber in Krakau bis zum Jahre 1488 verfolgen, so dass die Annahme nicht auszuschliessen ist, Kopernikus habe sie während seiner Krakauer Lehrjahre (1491 f.) kennengelernt.

Krakau.

Alex. Birkenmajer.

<sup>1)</sup> In dem Teildrucke verwachs sich dieser Schluss des V. Teiles samt dem VI. zum Kap. III § 3.

<sup>2)</sup> Für den Ref. hat freilich diese Tatsache nichts auffallendes an sich; bereits vor Jahren konnte er nachprüfen, wie treffend Joh. Picus Mirandulanus (*Adversus astrol.* II 4) den Mangel an Originalität in den astronomischen und astrologischen Schriften Peters charakterisiert hat.