

Rezensionen und Referate.

I. Allgemeine Darstellungen.

Manuel de Philosophie. Par A. Cuvillier. Tome I. Introduction générale. Psychologie. Paris 1931. A. Colin. 8. 722 p. Fr. 38.—

Inhalt: 1. Allgemeines. 2. Die Elemente des seelischen Lebens. 3. Die psychischen Grundfunktionen. 4. Die komplexen psychischen Funktionen. 5. Die psychischen Synthesen.

Der vorliegende erste Band soll ebenso wie der bereits vor einiger Zeit erschienene zweite nach der Absicht des Verfassers vor allem ein nützliches und bequemes Arbeitsinstrument sein. Darum die zahlreichen Hinweise auf die Originaltexte, darum die Angabe von Themen für Vorträge und Dissertationen.

Der Verfasser bemüht sich stets zu zeigen, daß die philosophischen Fragen nicht Produkte der Willkür sind, sondern von der Realität selbst aufgegeben werden, deren Dunkelheiten sie verständlich machen wollen. Er bekundet eine gewisse Achtung vor der Tradition. Es werden überall die Theorien der klassischen Philosophen herangezogen und eingehend erörtert. Sie sind ja, wie der Verfasser betont, Lösungen, die sich bei einem bestimmten Aspekt der Fragen dem Geiste von Männern darbieten, die wie Platon, Aristoteles, Descartes und Leibniz zu den tiefsten Denkern und den größten Gelehrten der Menschheit zählen. Ebenso werden natürlich die modernen Philosophen sowie die Ergebnisse der physiologischen, experimental-psychologischen und soziologischen Forschung berücksichtigt.

Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß man trotz der Verschiedenheit der Theorie bei fast jeder Frage zu einer angenäherten Lösung kommen kann, daß also die Resultate der philosophischen Forschung nicht so ungewiß sind, wie man gewöhnlich glaubt. Wir sehen den Hauptwert des inhaltreichen Buches nicht in den positiven Antworten, die es auf die philosophischen Probleme gibt — diese stellen im allgemeinen eine gewisse Synthese der bisherigen sich widerstreitenden Ansichten dar und werden vielfach auf Widerspruch stoßen — sondern darin, daß es in der Tat ein recht nützliches Arbeitsinstrument ist.

E. Hartmann.

Deutsche Metaphysik der Gegenwart. Von P. Menzer, Berlin 1931, E. S. Mittler & Sohn. gr. 8. 106 S. *M* 5.—.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Die Metaphysik um die Wende des Jahrhunderts. 3. Metaphysik und Naturwissenschaft. 4. Metaphysik und Biologie. 5. Das Problem einer Begründung der Metaphysik. 6. Die philosophischen Schulen und die neueste Metaphysik. 7. Philosophie des Lebens und Existenzphilosophie. 8. Metaphysik des Geistes. 9. Schlußbetrachtung.

Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gesetzt, die Lehren der wichtigsten Vertreter der heutigen Metaphysik, wie Driesch, Stern, Scheler, Heidegger usw. darzustellen und kritisch zu würdigen. Vor allem ist es ihm darum zu tun, das Verhältnis der Metaphysik zu den Einzelwissenschaften und zu den allgemeinen geistigen Strömungen unserer Zeit zu beleuchten. Seine eingehende und besonnene Kritik kommt zu dem Ergebnis, daß der modernen Metaphysik noch schwere Mängel anhaften. Vor allem tadelt er das Fehlen einer eindeutigen Definition der Metaphysik. Die beste Formulierung findet er bei Kant: Metaphysik ist der Versuch, von dem Bedingten auf das Unbedingte zu schließen — ferner das Fehlen einer ihr eigentümlichen Methode (105). Aber die Unfertigkeit dieses Mühens braucht uns nach Menzer nicht pessimistisch zu stimmen. „Es ist schon oft“, bemerkt er, „auf eine Sturm- und Drangperiode eine Zeit der Vollendung gefolgt“ (106).

E. Hartmann.

Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Herausgegeben von Fr. J. von Rintelen. 1. Band: Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie. 2. Band: Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Regensburg 1930, J. Habel. Lex. 1244 S. *M* 37,—.¹⁾

Das Buch umfaßt so gut wie alle Gebiete der Philosophie. 68 Gelehrte aus 16 verschiedenen Staaten haben in Einzeldarstellungen einen Querschnitt durch den heutigen Stand der philosophischen Forschung gegeben, wobei der erste Band der Festschrift vornehmlich der Geschichte der Philosophie, der zweite systematischen Erörterungen bestimmt ist. So sehr auch die Philosophie der Tendenz der Zeit, der sich auch die Wissenschaften nicht entziehen können, auf wachsende Spezialisierung mit wachsendem Spezialjargon gefolgt ist, so ist sie doch weniger als irgendeine andere eine Spezialwissenschaft; denn hier, wo von den letzten Dingen gehandelt wird, müßte es Sache jedes Laien sein, sich über die Grundprobleme aktueller philosophischer Erörterungen zu orientieren. Und da der Begriff: ‚*philosophia perennis*‘ mit einigen Ausnahmen mehr im Sinne des hl. Thomas als in dem des Leibniz angewandt wird, es sich also zumeist um eine Diskussion vom

¹⁾ Das Buch ist bereits im 44. Bande des *Philos. Jahrbuchs* (1930, S. 124—126) kurz besprochen worden. Es dürfte jedoch eine eingehendere Würdigung vielen Lesern willkommen sein.

katholischen Standpunkt aus handelt, so wäre zu wünschen, daß diese Festschrift auch in die Hände der katholischen Akademiker gelangte, die sich einen wirklichen Bildungsbegriff bewahrt haben. Diese Erwägung gibt mir den Mut, an dieses Werk zu erinnern, wobei ich gestehe, daß meine Auswahl der Aufsätze völlig subjektiv ist und nur dazu dienen soll, eine wenn auch unzulängliche Vorstellung von der Reichhaltigkeit dieses umfangreichen, vom Herausgeber mit viel Energie zusammengestellten Werks zu geben.

Aus dem vielen einiges: Alois Mager hat einen Beitrag über *Augustinus als Mystiker* geliefert. Er sieht in dieser Seite des Heiligen einen wesentlichen Ausdruck seiner Persönlichkeit und Lehre. Mager betrachtet die Mystik weder als ‚Visio beata‘, die Augustinus selber nur Moses und Paulus bestimmt zuerkennt, noch als schlußfolgerndes Denken, daß der gewöhnliche Weg der Seele in ihrer substantiellen Verbundenheit mit dem Leibe zur Erkenntnis Gottes ist. Das eigentliche Wesen der Mystik sieht Mager mit dem Dominikanergelehrten Gardeil in etwas Drittem, das zwischen diesen beiden Wegen liegt: nämlich in einer außergewöhnlichen, daher seltenen und gleichsam nur vorüberwehenden Schau Gottes, die jedoch keine unmittelbare Schau, sondern sein Wirken in der menschlichen Seele ist, durch das ‚Medium der geistigen Natur der Seele hindurch‘. Mager stellt fest, daß ‚die Mystik so sehr im Zentrum der Persönlichkeit und der Lehre Augustins liegt, daß uns in beiden vieles ein Rätsel bleibt, wenn wir es nicht von der Mystik her zu verstehen suchen‘. — Auch Nikolaus von Arseniew zählt in seinem Essay über *das ganz Andere in der Mystik* Augustinus unter die großen Mystiker, indem er sein Wort „mecum eras, sed tecum non eram“ für den Ausdruck des Gefühls hält, das fast alle Mystiker beherrscht: daß nicht sie Gott halten, sondern daß Er sie hält. Dieses „ganz- Andere“ wird von Arseniew in zahlreichen mystischen Aeußerungen wiedergefunden, es ist der Begriff der Begriffslosigkeit, des Unaussprechlichen, „der dunklen Finsternis“ — „der Wüste Gottes“ und seiner „Fülle“.

Die Lehren der Scholastik, die der Geyserschen Festschrift den bestimmten zusammenhaltenden Rahmen geben, sind vielfach erörtert und vielfach angewandt. Heinrich Kühle versucht mit sicherer Hand in *der Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien* einen Grundriß der geschlossenen Architektonik aufzuzeigen, die er nach Vergleich noch ungedruckter Handschriften mit edierten Texten im Werke Alberts vorhanden sieht. Fünf Transzendentalien: res, unum, aliquid, verum und bonum bilden die Urelemente des großen Baues. Diesen Transzendentalien liegt das Sein im allgemeinsten Sinne, das Esse zu Grunde, das durch die Wesensform aktuiert, zum Existierenden wird. In diesem sind sie unlösbar miteinander verbunden, und nur unser begriffliches Denken unterscheidet sie. Für dieses nämlich setzt der Begriff des Unum den Begriff der res, das aliquid wiederum res und unum voraus und so fort. Die

Transzendentalien sind die Grundbegriffe unseres Denkens und können nicht weiter definiert, sondern nur als vorhanden aufgewiesen werden. „Ihre letzte Begründung aber finden die Transzendentalien, zumal das verum und bonum in den vorbildlichen Ideen im Geiste Gottes“. — Martin Grabmann gibt *die Lehre des Jakob von Viterbo* († 1308) *von der Wirklichkeit des göttlichen Seins* in einem gedrängten Aufsatz, dessen Ursprung aus profundestem Wissen auch der Laie sofort erkennt. Jakob von Viterbo unterscheidet *essentia* und *ens*, indem er unter letzterem die *Existentia*, den *actus existendi* versteht. Da nun die existierenden Dinge nur mit anderen verbunden existieren können, die Substanz des Akzidenz und dieses der Substanz bedarf, da sie also zusammengesetzt sind, sind sie veränderlich. Ihre Veränderlichkeit aber kann nur festgestellt werden, weil sie eine Verbindung mit etwas Absolutem haben. Um ein *ens* zu sein, bedarf das geschaffene Ding also einer Beziehung auf einen festen Punkt, es besitzt etwas Absolutes, das von ihm verschieden und zugleich mit ihm verbunden ist. Ein wahrhaft Seiendes dagegen ist nur das, was nicht erst durch Hinzufügen von etwas ein *ens* ist, was nicht auf etwas bezogen zu werden braucht, was ein unbegrenztes und unveränderliches Sein ist. „Das *ens* aber kommt Gott in dieser vollkommensten Form zu“. — Wenn A. Rohner in einer Kritik an Max Scheler's Versuch einer realistischen Metaphysik und in Gegensatz zu ihm *das Grundproblem der Metaphysik* aufrollt, so geschieht es auch aus dem Geiste der Scholastik. Das Sein nämlich, wie es Thomas in dem Satze formuliert: „*primum, quod cadit in conceptionem intellectus, est ens*“, ist für die Scholastik und für Rohner das Grundproblem. Während für Scheler aus dem Gott-Erlebnis, aus dem Bewußtsein Gottes (übrigens eines dunklen und ohnmächtigen Gottes) erst das menschliche Welt- und Selbst-Bewußtsein resultiert, wogegen doch die Erfahrung spricht, steht es für Rohner fest, daß das Sein schlechthin die ursprünglichste und elementarste Konzeption des menschlichen Geistes ist. Dieser Grundanschauung wegen hat Sertillanges mit Recht den Thomismus die Philosophie des gesunden Menschenverstandes auf einer höheren Ebene genannt. Der menschliche Geist ist also „im innersten Kern seiner Natur Empfänglichkeit, Aufnahmefähigkeit, Aufgeschlossenheit für alles Seiende“. Daraus folgt, daß Gott, da er auch ein Seiendes sein muß, innerhalb der Erkenntnisphäre des menschlichen Geistes liegt. Der wissenschaftlichen Metaphysik ist jedoch zunächst die Frage gestellt: „Was ist das Seiende als Seiendes?“ Für Thomas von Aquin ist alles wirklich Seiende ein Ganzes, „dessen Struktur ein *Essenz-Existenzverhältnis* ist, sodaß *Essenz* und *Existenz* einander immer proportioniert sind, je nach der Art des Ganzen, dessen *Wesensstruktur* sie bilden.“ Damit soll gesagt sein, daß das Sein und das *Sosein* in der geschaffenen Welt niemals zusammenfallen, es besteht eine, allerdings proportionierte Verschiedenheit zwischen *essentia* und *existentia*, die erst im Unendlichen, in Gott Eines sind. — Alexius Usenicnik weist

darauf hin, daß „das Unbewußte bei Thomas von Aquin“ — soweit es in dessen Philosophie mittelbar oder unmittelbar erörtert wird — keineswegs zu den Ergebnissen neuester psychologischer und psychoanalytischer Forschung in Widerspruch steht, daß im Gegenteil etwa Kretschmers Studien über „Körperbau und Charakter“ zu einer der Thomistischen sehr ähnlichen Auffassung von der Seele als Entelechie, als inneres Formprinzip des Leibes gelangen. Die Thomistische Auffassung von der seinsmäßigen Einheit und virtuellen Dreiheit der Seele, die sich im vital-vegetativen, sensitiv-animalischen und intellektuell-geistigen Prinzip äußert, erklärt sehr gut die innigen Zusammenhänge der verschiedenen Seelenschichten und ihre Einflußmöglichkeit aufeinander. Und die Lehre Thomas', daß die menschlichen Seelen nicht a priori verschieden, sondern erst durch ihre Fleischwerdung ihre besondere Prägung erhalten (*actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem*) scheint Usenicik in Abweichung übrigens von Geyser die tiefen Unterschiede der individuellen Seelenstrukturen genügend zu erklären. Eine Schwierigkeit sieht er allerdings in der Frage, ob diese Verschiedenheit nicht eine formale, also spezifische sei. Caietanus unterscheidet nun zwischen einer „*distinctio formarum*“ und einer „*distinctio formalis*“ und hält mit Thomas eine Verschiedenheit, die sich aus verschiedenen Anpassungen an die einzelnen Körper ergibt, nicht für eine formale, d. h. spezifische. Jedenfalls ist es erstaunlich, welchen Realismus und welche Weite der Thomismus bei einer Begegnung mit modernsten Wissenschaften zeigt.

Vor dem unbetonten Hintergrunde dieser Philosophie, in der Gott die Zweckursache alles Geschehens ist, zeichnet Paul Simon „die Zusammenhänge von Wissenschaftsideal und Philosophie in besonderer Berücksichtigung von Bergson“. Das mathematisch-geometrische Wissenschaftsideal eines Boutroux und Poincaré bestimmt, wenn auch in negativer Reaktion, Bergsons Philosophie durchaus. Denn der Intellekt hat nach ihm einzig die Funktion, das Wirkliche zu entwirren und auf geometrische Schemata zurückzuführen, die Vielheit und Kompliziertheit der Wirklichkeit zum Handwerkszeug zu vereinfachen, mit dem man sie beherrscht; keineswegs aber ist es der ratio möglich, die Dinge und ihre Wesensformen zu erkennen; denn diese sind schlechthin irrational, weil in stetem Werden begriffen, und können nur von künstlerischer oder philosophischer Intuition erfaßt werden. Simon stellt fest, daß allerdings das Seiende, das identisch Bleibende Gegenstand rationaler Erkenntnis ist, daß aber auch für eine Thomistische Philosophie die Begriffe nur gewisse Ordnungsbeziehungen schaffen, „die zwar dem Wesen der Dinge gerecht werden, aber weit davon entfernt sind, endgültig zu sein“. Daher ist dem Begriff der Entwicklung innerhalb jener Beziehungen durchaus Raum gelassen; vor allem aber: diese Erkenntnisweise kommt der Wirklichkeit viel näher als eine mathematische Abstraktion auf der einen und eine unkontrollierbare Intuition auf der anderen Seite. Eine ähnliche Auffassung vertritt Jacques

Maritain in seinem Aufsatz: *De la notion de philosophie de la nature*. Während die Alten die Physik unter die Naturphilosophie subsumierten, haben sich heute beide voneinander getrennt und bedienen sich einer völlig verschiedenen Terminologie. Aber da die Physik doch einer über die Einzelerfahrung hinausgehenden verknüpfenden Systematik bedarf, läßt sie sich von der Mathematik Relationen und Gesetzmäßigkeiten zwischen den empirisch gewonnenen Ursachenreihen schaffen. Dabei versucht der Geist, der dabei seiner ihm wesenseigenen „ontologischen Neigung“ folgt, Begriffe der Mechanik, wie Ausdehnung, Zeit, Bewegung, letzte Reste der Ontologie, die der Mathematik lediglich als Hilfskonstruktionen dienen, für das konstitutive Prinzip der Dinge selbst zu nehmen. „L’erreur fondamentale de la philosophie moderne aura été ici de donner au mécanisme une valeur d’explication ontologique, de la regarder comme une philosophie de la nature . . .“ So bleibt es Aufgabe der Naturphilosophie, die Wesensformen der Körperwelt und ihre Unterschiede (Körperlichkeit, Leben, animalisches und vegetabilisches Sein) zu untersuchen. Dennoch ist sie ohne die Physik isoliert, wie diese — so verschieden ihre Prinzipien sein mögen — ohne die Naturphilosophie ein Torso bleibt. Es wäre besser, sie ergänzten einander.

Jener Irrtum, die Gesetze der Mathematik für die Gesetze der Wirklichkeit zu nehmen, ist letztlich der Angelpunkt der Arbeit von Alois Fischer *über den Begriff des Gesetzes in den Geisteswissenschaften*. Die neuesten Ergebnisse der theoretischen Physik beweisen nämlich, daß sich der individuelle molekulare Einzelvorgang nur annähernd nach den „heute anerkannten Naturgesetzen“ richtet und „nicht eindeutig kausal bestimmt ist“. Das heißt, daß die ideellen Gesetze der Mathematik für die Körperwelt nur heuristischen Wert haben, daß sie nur zur Findung oder Verifizierung in der Empirie gewonnener Regelmäßigkeiten dienen. Demgemäß sieht Fischer im Gesetz eine autonome Norm des Geistes, die erst dem geschichtlichen Geschehen, zu dem also auch das Naturgeschehen gehört, den Charakter des Ordo, der Gesetzmäßigkeit verleiht. Auch die Geisteswissenschaften behandeln historische Gegenstände, „auch wenn sie in anderer als geschichtlicher Betrachtungsweise von ihnen handeln“. (Ein Satz, der die Diskussion über die Wissenschaft der Nationalökonomie sehr zu fördern vermöchte!) Das Ergebnis Fischers ist dies: „Das Naturgesetz ist die Norm des Verhaltens der Dinge, die vorausgesetzt wird nach der Analogie der Norm, die die geistige Ordnung garantiert.“ Es ist kein großer Schritt von hier zur *Philosophia perennis*, deren ungeschriebenes Motto ja dieser Fischer’sche Satz ist: „die Idee des Logos ist vor der des Kosmos“. Aber da er nicht getan wird, muß man auf den verzweifelten Satz stoßen, daß die Geschichte keinen Sinn hat, „außer der Sinnfülle, die die (jede) Stunde nicht nur sieht, sondern realisiert“.

In einem der Aufsätze, die dem Werke des durch diese Festschrift Gefeierten selbst gelten, in „Joseph Geysers Stellung in Logik und Erkennt-

nistheorie“ weist Curt Huber mit außerordentlicher Klarheit die letzten unbeweisbaren Prämissen des Geyser'schen Systems auf, indem er dessen Gegensatz zum philosophischen Idealismus als Hintergrund nutzt. Von ihm heben sich die Grundzüge der Philosophie Geysers „einfach, klar und durchsichtig“ ab, „so kompliziert auch in der ins einzelne gehenden Forschung das System der evidenten Wesenseinsichten sich in Zusammenhang der Formsphären untereinander erweist.“ Es wird deutlich, daß bei manchen Abweichungen im einzelnen die Grundelemente der Thomistischen Philosophie auch die Geyser'sche tragen: daß die Dinge konkretes Sein haben, da sie in ihrem Wesen erkannt werden können, daß die Wahrheit in der Uebereinstimmung zwischen dem Erkennenden und dem Erkenntnisinhalt besteht und daß in dieser Wesenserkenntnis ein Abglanz der ewigen und einzigen Wahrheit aufleuchtet.

Aber das, was „philosophia perennis“ ist, faßt zusammen und drückt am besten aus der Aufsatz von A. D. Sertillanges „sur quelques caractères de la philosophie chrétienne,“ dem ich einen Platz am Anfang der Festschrift gewünscht hätte.

Dr. Fr. J. Schönigk.

II. Erkenntnistheorie.

Selbsterkenntnis. Welteinsicht und Rechtfertigung. Von W. Meurer.

Berlin 1931, E. S. Mittler & Sohn. VIII, 633 S. gr. 8°. Geh. *M* 30,—.

Wer des Verfassers Werke *Ist Wissenschaft überhaupt möglich?* und *Gegen den Empirismus* gelesen hat, wird auch von dem vorliegenden Buche nur eine erneute Ablehnung aller empirischen Wissenschaften erwarten. Die „Selbsterkenntnis“ ist eine Lebensphilosophie des „Ich“ auf der Grundlage der Philosophie Nietzsches. Die seelische Verwandtschaft des Verfassers mit Nietzsche geht so weit, daß man oft nicht nur eine gedankliche, sondern sogar wörtliche Uebereinstimmung feststellen kann. Forderungen, wie die, daß im Wissenschaftlichen nur der Inhalt und nicht etwa die logische Form entscheiden soll, eine Forderung, um die der Verfasser sich selbst merkwürdigerweise wenig kümmert, sind in Nietzsches Geist fundiert und erfahren hier nur wieder eine gangbare Prägung, deren Negativ der Solipsismus des Verfassers ist. Doch ist das Werk in allen Teilen klar und anregend geschrieben, sodaß es jedem, der nicht irgendwie philosophisch oder weltanschaulich gebunden ist, manches sagen kann. Die philosophische und weltanschauliche Kritik aber kann sich nicht mit diesem Buche in eine Diskussion einlassen, da diese, raum-zeitlich gesehen, endlos sein würde und müßte.

Bonn.

H. Feis.

Das Problem des Irrationalen im Wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart. Von Erich Keller. Berlin 1931.

Junker und Dünnhaupt Verlag. 174 S.

In dem vorliegenden Werk wird das Problem des Irrationalen, wie es in der sog. Badischen Schule gestellt und gelöst wird, zur Diskussion

gebracht. Dem Standpunkt von Rickert und Lask wird derjenige von Bauch gegenübergestellt. Nach Rickert wird gemäß seiner idealistischen Grundeinstellung im Urteil einem alogischen, irrationalen Inhalt, eine logische Kategorie, eine rationale Form bzw. ein Wert zuerkannt. Form und Inhalt stehen sich aber trotzdem ganz wesensfremd gegenüber und „die notwendige Unterscheidung von Form und Inhalt wird zur völligen Scheidung“ (31). Dieser Standpunkt der „abstrahierenden Isolierung“ (19) wirkt sich besonders scharf aus in dem Fall, wenn die logischen Formen selbst Objekt der Erkenntnis werden und infolgedessen die Rolle des Inhalts empfangen. Hier wird begreiflicherweise die Frage gestellt: „Warum soll denn die logische Form, wenn sie — und insofern sie zum Inhalt wird, nun plötzlich ihren rein logischen Charakter verlieren und zu etwas Alogischem werden?“ (39). Die Folgen dieser Isolierung sind einmal die Fassung des Begriffs als eines Erkenntnis mittels, das zur Konstituierung des Gegenstandes in einem äußerlichen Verhältnis steht (65). ., dann vor allem das Auseinanderklaffen des Alogischen und Logischen in der Wirklichkeitstotalität (84). — Noch schärfer tritt diese Isolierung auf bei Lask, bei dem der Inhalt nicht begriffen, sondern nur „umgriffen“ (124) wird. — Mit Recht wird nun betont, daß die idealistische Grundeinstellung, gemäß derer im Urteil ein in sich geschlossener Gegenstand konstituiert wird, fordert, daß Inhalt und Form in ein ganz inniges Verhältnis gelangen, daß der Begriff nicht Mittel wird, sondern die Struktur des Gegenstandes selbst und daß im Kontinuum des Weltganzen das Irrationale und Rationale völlig ineinander verhaftet sind. Bruno Bauch erfüllt nun nach der Auffassung des Verfassers diese Forderung, indem er den Gegenstand als eine ganz innige Korrelation des Inhaltes und der Form faßt, nach Analogie der mathematischen Funktion, wobei „die Besonderheit des Materials in die Kategorie eingeht und zwar nicht erst zufällig und nachträglich, sondern von vornherein in ihr steht und ihr darum nicht wesensfremd ist“ (145). Der Begriff wird hierbei die Struktur des Gegenstandes selbst, der „Verband“ (151) der einzelnen Kategorien, die in ihrer Gesamtheit den vielfach geformten und doch einheitlichen Gegenstand schaffen. Dann ist auch Irrationales und Rationales in eine im wahren Sinn und vollem Umfange alles umfassende „Einheitsfunktion“ (169) eingeschlossen.

Ohne Zweifel ist diese Linienführung eine ganz konsequente, welche der idealistische Ausgangspunkt auch aufzwingt. Doch scheint sie über sich selbst hinauszuführen. Auch in der Lösung durch B. Bauch steckt ein ungelöster Faktor: „Die Besonderheit des Materials geht nicht ohne Rest in die Kategorie auf“ (145). Also bei aller Logisierung doch eine Schranke durch das Alogische; und dies nicht bloß ein unbekanntes x , das der Auflösung harret, sondern ein offener Widerspruch, wenn einerseits der Inhalt nicht ohne Rest in der Kategorie aufgeht, aber andererseits doch von ihr begriffen, also rational durchdrungen ist. Führt die Durchführung des idealistischen Ansatzpunktes zu solchem Widerspruch, ist es da nicht

notwendig; an einem anderen Punkt ohne systematische Vorherbesinnung anzusetzen und nochmals in phänomenologischer Beschreibung das Problem der kategorialen Anschauung aufzunehmen, in welcher die Form aus dem Anschauungsganzen herausgeschält wird, und an die Stelle der abstrahierenden Isolierung eine mit dem Irrationalen organisch verbundene Abstraktion gestellt wird. Freilich ist auch darin ein Problem und eine Grundfrage, vielleicht sogar ein Geheimnis beschlossen. Aber ein solches anzusetzen, fordert dann nicht eine Konstruktion, sondern eine deskriptiv erfassbare Tatsache. Auch ist ein Geheimnis kein Widerspruch und steht prinzipiell einer Lösung offen.

Würzburg.

Fr. Rotter.

III. Naturphilosophie.

Der psychische Ursprung des Lebens. Erkenntnis oder Glaube?

Von Prof. Dr. H. Braun, Geheimen Medizinalrat. Berlin 1931,
J. Springer. 8^o. 44 S. *M* 2,40.

Du Bois-Reymond hat bekanntlich in die mechanistische Weltauffassung die erste Bresche geschlagen mit dem offenen Bekenntnis, daß die mechanistische Erklärung an den psychischen Gegebenheiten ihre unüberschreitbare Schranke findet. Und da für ihn nur die mechanistische Erklärung wissenschaftlichen Charakter hatte, so verkündete er im Hinblick auf die psychischen Gegebenheiten sein „Ignoramus et ignorabimus“. H. Braun spricht im Namen einer heute stark hervortretenden Richtung der exakten Forschung, wenn er diesem Ignoramus die Behauptung entgegenstellt, daß die psychischen Gegebenheiten auch den Naturforschern und Aerzten auf Schritt und Tritt begegnen, daß sie deshalb auch Gegenstand wissenschaftlicher Forschung seien, und er hält dafür, daß gewisse Rückschlüsse auf das Wesen der Kraftquellen möglich sind; von denen sie ausstrahlen. Bei allen technischen Gebilden, so führt Braun aus, insbesondere bei den Organismen, versagt die rein mechanische Erklärung, es sind geistige Kraftquellen notwendig, die vorausschauend und schöpferisch nach einem bestimmten Plan wirken. Link hat diese geistigen Kräfte „die inneren Schöpfer“ genannt, und Braun gibt diesem Terminus den Vorzug vor den mancherlei sonst gebrauchten Fremdwörtern wie Logos, Nous, Demiurg, Entelechie, Archeus u. s. w. Der Begriff deckt sich nicht mit dem religiösen Schöpferbegriff, denn die inneren Schöpfer sind weder allmächtig noch unfehlbar. Im Menschen entsteht mit dem Gehirn noch eine andere psychische Kraftquelle, der Geist, der gekennzeichnet ist durch kritischen Verstand, Bewußtsein und bewußtes Wollen. Doch wirken auch im Menschen in vielen Funktionen, z. B. im vegetativen Leben, in den Gefühlen und Trieben, in Intuition und künstlerischer Inspiration die inneren Schöpfer.

Die Arbeit von Braun legt Zeugnis dafür ab, in welchem Maße die Alleinherrschaft der rein mechanischen Naturauffassung gebrochen ist. Das Tatsachenmaterial, auf das sich Braun beruft, beweist ohne Zweifel, daß

übermechanische, zielstrebige Faktoren in der Natur am Werke sind. Ebenso gewiß ist, daß die Ordnung und Zielstrebigkeit letztlich eine Vernunft als Ursache voraussetzt. Es bleibt aber die Frage, ob diese Vernunft in den Geschöpfen selbst oder in dem Schöpfer zu suchen ist, der die Dinge nach einem bestimmten Plan geschaffen und unbewußt zielstrebig wirkende Kräfte in sie hineingelegt hat. Im letzteren Falle ist es auch nicht notwendig, überall, wo sich Zielstrebigkeit zeigt, psychische Kräfte anzunehmen. Es bleibt dann die Möglichkeit, die Grenzen des psychischen Lebens vorsichtiger abzustecken, als dies der Panpsychismus tut.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

IV. Sozialphilosophie.

Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft. Von Dietrich von Hildebrand. Augsburg 1930, Haas & Grabherr, 496 S.

Einer Einstellung gegenüber, die gern die Unterschiede zwischen den Erscheinungen verwischen möchte, wie sie heute vielleicht die vorwiegende ist, tritt uns in diesem Werke wieder einmal der Grundtyp jener anderen Art entgegen, die mit subtilster Genauigkeit alle Dinge unter die Lupe nimmt, um den besonderen Wesenskern eines jeden zu erkennen. — Der Gegenstand des Untersuchens ist hier die Gemeinschaft in ihrer metaphysischen Bedeutung. — Zunächst ist dem Verfasser die Gemeinschaft nicht nur ein Zweckverband, sondern sie besitzt als solche Eigenwert. Sodann gibt er einen Ueberblick über ihre verschiedenen Arten. So unterscheidet er duopersonale Gemeinschaften, bei denen zwei Menschen einander gegenüberstehen, von den pluropersonalen und von denen, wo zwei sich mit dem Blick auf ein Drittes verbinden. — Nach einer anderen Hinsicht werden sodann materiale und formale Gemeinschaften, sowie solche, in denen diese beiden Elemente sich vermischen, betrachtet, dann solche, die eine autoritative Struktur aufweisen, und solche, die das nicht tun. — Verfasser unterscheidet Gemeinschaften, die einander ein- von solchen, die einander ausschließen. — In jeder Gemeinschaft verkörpert sich nun eine besondere Art der Liebe. Das wird ganz entschieden vom Verfasser hervorgehoben. So wendet er sich z. B. gegen die Anschauung, die etwa in der ehelichen Liebe nur eine Kombination von „Liebe plus Sexualtrieb“, in der Mutterliebe eine solche von „Liebe plus Bruttrieb“ erblicken möchte. — Von der Nächstenliebe, in der nicht das besondere Individuum, sondern der von Gott geschaffene und erlöste Mensch schlechthin geliebt wird, die aber gleichwohl eine echte Liebe, kein bloßes Wohlwollen ist, steigt die Betrachtung über die Freundes- und Geschwisterliebe zur ehelichen Liebe empor, die für Verfasser die höchste geschöpfliche, auf duopersonaler Grundlage beruhende Liebesart bedeutet. Nur die „heilige Liebe mit spezifischer Thematizität“, d. h. die rein seelische Liebe zweier in Christus verbundenen Wesen (sie

unterscheidet sich von der Nächstenliebe dadurch, daß sie sich auf die Einzelperson richtet), steht für Verfasser noch höher. — Es ist sehr wertvoll, daß gerade in einem katholischen Buche diese hohe Wertschätzung der Ehe — und zwar nicht nur in ihrer sakramentalen Bedeutung — zum Ausdruck kommt, und damit dem Vorurteil entgegengearbeitet wird, als wäre für die katholische Kirche alles Natürliche ein Minderwertiges. — Weder ist für Verfasser die Ehe nur Symbol für die Vermählung Christi mit der Kirche, (dies wird als ein zwar Höchstes, aber doch Hinzukommendes bezeichnet), noch ist sie nur um der Kindererzeugung willen da (auch dies ist für Verfasser ein Wunderbares, das mit der Ehe verbunden ist). Für ihn bildet „objektiv den Sinnbereich der Ehe“ — auch da, wo im Einzelfall dies Ideal nicht erfüllt ist — „die eheliche Liebe in ihrer tiefsten Form, und der Wert der Vereintheit in der tiefsten natürlichen Personwert-sphäre bis zur leiblich-sinnlichen Sphäre“. Verfasser stellt die eheliche Gemeinschaft höher als Menschheit, Staat, Nation und Familie. Beide — Ehe und Familie — sind ihm nicht in erster Linie Lebens- sondern Liebes-gemeinschaften. Sonst aber macht Verfasser einen so tiefgreifenden Unterschied zwischen Ehe und Familie, daß man fast versucht wäre, mit Rücksicht auf ihre enge räumliche Verbundenheit, zu fürchten, daß eines dem anderen im Wege sein könnte. — Charakteristisch ist, wie bereits erwähnt, daß für Verfasser die Ehe nicht um Gründung der Familie willen da ist, sondern, daß sie die Familie an Wert überragt. — Damit kämen wir zur Frage der Rangordnung der verschiedenen Gemeinschaften, die für Verfasser von außerordentlich großer Bedeutung ist. Am wertvollsten erscheint dabei nicht die konkrete Rangordnung der einzelnen Gemeinschaften, die einen ziemlich breiten Raum einnimmt, sondern das Prinzip, nach dem der Rang einer Gemeinschaft bestimmt wird. Verfasser wendet sich gegen die landläufige Anschauung, als bestünde ein „Stufenreich“, in dem die jeweils größere Gemeinschaft, die die kleinere umfaßt, auch die wertvollere sein müsse. Die Gemeinschaft ist für ihn kein Organismus, dessen Glieder zu ihm im Verhältnis von Teil zum Ganzen stünden. Die Einzelseele ist ihm von vorneherein wertvoller als jede natürliche Gemeinschaft. Weder Größe noch Kleinheit haben an sich etwas mit dem Wert einer Gemeinschaft zu tun. Verfasser bezeichnet es überhaupt als eine Täuschung, daß die größere Gemeinschaft die kleinere notwendig umfassen müsse. Ihrem tiefsten Wesen nach sei die kleinere oft gar nicht in der größeren enthalten. — Auch die Kirche ist nicht deshalb die höchste Gemeinschaft, weil sie die umfassendste ist, sondern umgekehrt, sie hat die Tendenz, die ganze Menschheit zu umfassen, weil sie den höchsten Wert repräsentiert. — Eine Gemeinschaft ist umso wertvoller, als ihre Ziele mit den höchsten Zielen der Einzelperson zusammenfallen, was bei der Kirche am ausgeprägtesten der Fall ist. — So wenig wie der Umfang ist die Dauer einer Gemeinschaft für ihren Wert maßgebend. „Eine Aktiengesellschaft kann länger ‚leben‘, als eine Ehegemeinschaft.“ Nur da, wo es sich um Ewigkeit handelt, ist damit ein

außerzeitlicher Wert garantiert. — Endlich wendet sich Verfasser noch gegen die heute vielfach verbreitete Ansicht, daß in einer Gemeinschaft die sittlichen Maßstäbe aufgehoben seien.

Alles in allem haben wir es hier mit einer äußerst wertvollen Arbeit zu tun, umso wertvoller, als die Aussagen, die Verfasser über die Rangordnung und das Wesen der einzelnen Gemeinschaften macht, nicht auf rein persönlicher Stellungnahme beruhen. Sie erheben den Anspruch auf Objektivität, die auf den letzten metaphysischen Wahrheiten des katholischen Glaubens begründet ist, und lassen dabei doch in keinem Moment den Charakter strenger Wissenschaftlichkeit entbehren. —

Dr. Käte Friedemann.

Esquisse d'une philosophie sociale envisagée du point de vue de la science moderne. Par J. A. Poty. Paris 1931, F. Alcan.

pp. 151. 16°. Fr. 12,—.

Table des matières: L'univers, L'âme, Le bien, Le mal et le libre arbitre, Dieu, La création, L'homme, La révélation, Les religions, La famille, La société et l'autorité, La richesse et le droit de propriété, La constitution sociale et politique, Résumé et conclusions.

Das umfangreiche Programm, das Poty aufgestellt hat, kann in diesem kleinen Werke natürlich nur sehr skizzenhaft behandelt werden. Dies wäre indes kein Nachteil, wenn dafür eine solide Grundlage und vorsichtige Beweisführung zu ihrem Rechte kämen. Aber diese gerade muß man vergeblich suchen, denn das Letzte und Höchste ist für P. die Energie, die in verschiedenen Formen auftritt. Nach einem Ursprung des Lebens zu suchen, hat die Naturphilosophie noch nicht aufgegeben. Eine solide Erklärung liegt aber nicht in kühnen Behauptungen.

Merkwürdig ist nach dem Dargebotenen nicht mehr die Auffassung der Religion. „Les religions ont pour mission de rendre compréhensibles à tous, en les symbolisant, les principes sur lesquels repose l'harmonie sociale et en même temps de fournir un aliment sain à l'imagination des hommes. C'est pourquoi elles doivent varier dans leurs modes de présentation dès règles morales suivant la mentalité et les conditions d'existence des peuples aux quels elles s'appliquent, de même que l'alimentation matérielle des ces peuples doit différer suivant les climats et les nécessités physiologiques qui en résultent“ (p. 88 s.). Aehnlich unzureichend ist die Auffassung über das Gute und das Böse.

St. Augustin bei Bonn.

H. Kiessler.

V. Wertphilosophie.

Wertrecht und Wertmacht. Von Paul Bommersheim. Berlin 1931, Junker & Dünnhaupt. Preis brosch. M 12,—.

Unter der Definition: „Das, was dem Leben Sinn verleiht, nennen wir Werte“ (1) als Voraussetzung unterzieht sich der Verfasser der doppelten

Aufgabe einmal zu fragen nach dem Recht der Werte: „Haben die Werte objektives Recht, also, daß sie auch unserem Leben objektiven Sinn zu geben vermögen? (7), d. h. nach ihrer Geltung (10), womit sich das Strukturproblem der Werte verbindet: „aus welchen kategorialen Schichten ein Wert aufgebaut ist u. s. w.“ (4), dann zweitens zu fragen nach der Macht der Werte, d. h. nach der Art ihrer Verwirklichung (8), der „Wertwirklichkeit“ (109). Die Lösung dieser Aufgabe unternimmt B. in einer interessanten Verknüpfung phänomenologischer und idealistisch-kritischer Methode: „ein Versuch — zu zeigen, wie sich in der Sache Gedanken Husserls notwendig verbinden mit Gedanken einer Kant fortsetzenden Philosophie. — Dabei denken wir bei diesen letzteren vor allem an die Philosophie Bruno Bauchs“ (32), eine Methodenverkopplung, die freilich selbst zur Aufgabe und zum Problem wird. Um die erste Frage nach dem Wertrecht zu beantworten, lehnt B. den Weg der Deduktion ab. Denn „die Behauptung besitzt Gemeinsamkeiten mit den Voraussetzungen“ (23). Um nun eine *petitio principii* zu vermeiden, „müßte man die Werte aus dem Außerwerthhaften ableiten“ (23). Dem aber widerspricht, und mit Recht, die „spezifische Geltung als Wert“ (25), die qualitative Eigenart des Wertes. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den Wert selbst zur Gegebenheit zu bringen“ (32). Dies im Wesentlichen die phänomenologische Position des V. Diese „Selbstvergegenwärtigung“ (32) der Werte unterliegt einer vierfachen Forderung, der „Objektstellung im prägnanten Sinn: „der volle Gegenstand selber soll dem Denken gegenwärtig sein“ (33), der „Freiheit von Fremdbeleuchtung“ (33), der „Umfänglichkeit“, d. h. der „Zusammenfassung der gesamten Inhaltlichkeit“ (34) und schließlich der „Klarheit“ als „Erkenntnisbeziehung auf die unterschiedenen Teile in ihrem Zusammenhang“ (37). In Bezug auf den Modus dieser Vergegenwärtigung gilt: sie ist nicht möglich unter Ablösung vom „Wertvollen, d. h. dem Gegenstand, der Wert hat“ (46) wegen der notwendigen Korrelation vom Allgemeinen und Besonderen (46) und der kontinuierlichen Produktivität“ (47) des Logos. Unmöglich ist auch der Weg „einer empirisch-universellen Induktion“ (57), da empirische Tatbestände wegen des Verhältnisses des Sollens, in dem die Werte zum Wirklichen stehen, nicht notwendig Werte widerspiegeln (61). Der einzig gangbare Weg der Vergegenwärtigung vollzieht sich in folgender dreifachen Stufenreihe: 1. „das Gebilde, das Wert erfüllt — schlicht auf uns wirken lassen“ (63). Dessen Ergebnis ist: das wertvolle Gebilde „ist in sich wertvoll, unabhängig von den Unterschieden der Subjekte, unabhängig von dem Tun der Subjekte, unabhängig von seinem Wirken auf Subjekte“ (69). 2. eine „Analyse“ (70), eine „Erkenntnis der Besonderheiten, in denen das Wertvolle besteht“ (76). 3. die Erkenntnis des Wertes als eines „zu bestimmenden Allgemeinen“ (79) im Sinn der transzendental-kritischen Methode (79). Dies wird überbaut durch eine „systematische Begründung“ (99) im Sinne der Transzendentalphilosophie (100). In diesem „Geflecht denkpsychologischer

und erkenntniskritischer Probleme (99) vollzieht sich die Begründung des Wertrechtes und die Darlegung der allgemeinsten Struktur des Wertes. — Erhebt sich da nicht die Frage: Sind die ersten beiden Stufen der Vergegenwärtigung — diese ist ja der Angelpunkt des Ganzen — denkpsychologischer oder erkenntniskritischer Art? Sind sie das erste, mit welchem Recht können sie dann der ohne Zweifel erkenntniskritisch bedeutsamen dritten Stufe gleichgestellt werden? Oder sind sie selbst erkenntniskritischer Art, d. h. Erkenntnisquelle im logischen Sinn, dann erscheint der Uebergang von der phänomenologischen zur transzendental-kritischen Position als ein Umbiegen und Umdeuten. M. a. W. kann nicht auch das Allgemein-Notwendige im Wertvollen, der Wert selbst als Gegenstand vergegenwärtigt werden, im einzelnen Wertvollen gesehen werden? Warum wird auf der ersten bzw. zweiten Stufe das einzelne Wertvolle gesehen, dann aber auf der dritten Stufe das Allgemeine als „Bedingung“, die „logisch vorgeht“ (78) angesehen, in wertphilosophisch-idealistischer Deutung? Im Gegenteil könnte auch so argumentiert werden: Gerade der objektive Charakter der Geltung, den in erfreulicher Weise der V. so stark hervorhebt, dann besonders die Betonung des Qualitativen im Wert, des unzurückführbaren Soseins, der „Werttönung“ (48), welche, gleich dem Denkfaktor, ein Schöpferisches im Erkenntnisprozeß ist, legt eine gradlinige Fortführung des objektiven Standpunktes nahe. Dann wird in konsequenter Weise nicht bloß die Geltung, sondern auch der (logische) Vollzug der Erkenntnis vom Objekt her orientiert, wenn er sich auch darin nicht erschöpft. Dann erscheint auch der Sinn des schwerwiegenden „Satzes von der Gegebenheit als Erkenntnisgrund“ (41) voll ausgeschöpft. — Die zweite Frage nach der Macht der Werte erfolgt unter einem zweifachen Aspekt. Wie vollzieht sich die Verwirklichung von den Werten her gesehen bzw. von der Wirklichkeit her? (113). „Die Werte weisen auf die Wirklichkeit hin, einmal in ihrem Sosein: das Sosein der Werte enthält eine Materialschicht, deren kategoriales Gefüge mit dem von Wirklichem übereinstimmt“ (117), d. h. das Besondere des Wertes ist selbst das Allgemeine des Wirklichen. Auch die Geltung des Wertes weist in „Ergänzungsbedürftigkeit“ (122) auf ein Wirkliches hin. Das Sollen bedarf eines Inhalts (123). Weiterhin spiegeln das Sosein und die Geltung und deren Hinweis auf ein Wirkliches nur die allgemeine Struktur der Konkreszenz, die das Wertreich überhaupt durchzieht, wieder, d. h. die funktionale Verknüpfung des Allgemeinen mit einem Besonderen. Schließlich erfordert das System der Werte eine Wirklichkeit (125) und zwar in einer vierfachen Ordnung, der „Gattungsordnung der Gesetze (125), der „Gattungsordnung der Begriffe“ (126), der „Verbindungsordnung der Begriffe (126), und der „Wirklichkeitsordnung“ (127). Die Ueberlegungen konzentrieren sich hier besonders um den Begriff der Persönlichkeit. Von der Wirklichkeit her gesehen liegt die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Wert besonders begründet, was das Gebiet des Psychischen betrifft,

in „Wertnaturgesetzen“. Sie sind als psychische, als Naturgesetze „Mußgesetze“ (189), aber andererseits Gesetze der Verwirklichung (189). Ihr Wesen ist entwickelt besonders in Analogie mit der Lehre von den Anschauungsbildern von Jaensch und Schweicher (186). Dieser zweite Teil steht naturgemäß besonders unter dem Zeichen transzendental-kritischer Fassung. — Interessant ist die dabei vollzogene Einordnung des Lebenswertes — unter den untergeordneten „Dienstwert“ (163), die „Ablehnung einer universellen biologischen Werttheorie (163). Diese sekundäre Bewertung wird aber zum Problem, wenn man die eingangs erwähnte Definition des Wertes berücksichtigt, daß die Werte dem — Dienstwerte Leben Sinn verleihen, also die Werte einem sekundären Wert in ganz einzigartiger Weise zugeordnet sind.

B.'s Werk ist in einer klaren, faßlichen Weise geschrieben und stellt einen mutigen Versuch dar, die Eigenart der Werterfassung vom Ganzen einer Wert- und Wirklichkeitssystematik, wenn sie auch noch sehr formal umrissen ist, zu beleuchten.

Würzburg,

Friedrich Rotter.

VI. Ethik.

Science et morale dans les problèmes sociaux. Par Alberto Mochi. Paris 1931, Félix Alcan. 8°. pp. 582. Fr. 60,—.

Die Untersuchung weist zwei Teile auf: I. Critique d'une science perimée (la sociologie) et II. Principes d'une nouvelle science la morale univoque. La première partie expose: 1) La méthode historique. 2) L'économie politique. 3) La sociologie soi-disant positive. 4) L'école de Durkheim et les bases positives de la morale. 5. La philosophie de la société. 6) Les sophismes de la politique. 7) Passage au principe moral des sciences sociales. La deuxième partie: 1) Les principes univoques de la morale. 2) Les lois de la morale univoque, 3) Morale univoque et psychologie. 4) Morale univoque et économie. 5) Morale univoque et politique.

Der erste Teil ist kritischer Natur. Er weist mit Recht auf manche Schwächen der Moraltheorien hin, die in den letzten Jahrzehnten versucht wurden. Der zweite Teil, der positiv aufbauen will und die Ansicht des Autors bringt, bringt indes keine befriedigende Lösung. Schon die Kritik, die am Dekalog geübt wird, ist abzulehnen. „Au point de vue de la science, les formules des Évangiles n'ont rien à voir avec la morale...“ (1 p. 266).

St. Augustin bei Bonn.

H. Kiessler.

VII. Aesthetik.

Formbau und Stilgesetz. Das Problem des Gestaltens. Von J. Gramm.

Frankfurt a. M. 1931. V. Klostermann. 183 S. 8°. M. 8.50.

L. Coellen, „Der Stil und die bildende Kunst“, D. Frey, „Gotik und Renaissance als Grundlagen der modernen Weltanschauung“, G. Schule-

mann, „Aesthetik“, H. Kuhn, „Erscheinung und Schönheit“, E. Utitz, „Geschichte der Aesthetik“, R. Odebrecht, „Gefühl und schöpferische Gestaltung“, derselbe, „Form und Geist“, zeigen wie die vorliegende und viele andere Studien der Gegenwart über die Grundfragen der Aesthetik trotz häufig einander widersprechender Resultate eine Uebereinstimmung in einer Forderung: die Aesthetik in ihrem Bemühen um ihre Anerkennung als philosophische Disziplin. Josef Gramm kommt auf Grund kunstgeschichtlicher Forschungen zu der Ueberzeugung, daß die Aesthetik als rein empiristische Kunsteinstellung nicht bestehen kann, sondern unbedingt der Orientierung an der Philosophie, insbesondere der Erkenntnistheorie, bedarf. Des Verfassers Standpunkt in der Philosophie ist der kritische Realismus. Im ersten Teil seiner Arbeit bemüht sich Gramm, von erkenntnistheoretischen Erwägungen ausgehend, den Formprozeß im allgemeinen zu entwickeln und den Begriff der Form zu bestimmen, um im zweiten Teil die Frage nach dem Verhalten der Strukturgesetzlichkeit der Form als die Grundfrage seiner Studie zu stellen und zu beantworten. Durch sorgfältigste Begriffsanalyse gelingt es ihm, uns das Formgesetz als Stilgesetz vertraut zu machen, so daß er im dritten Teil das eigentliche Stilproblem aufrollen und die verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten des Stilbegriffs klarstellen kann. Das Meisterstück der Analyse bringt der vierte Teil, in dem Gramm die Bedeutungsstruktur der Form analysiert mit einer Klarheit und Bestimmtheit, die wir heute in „philosophischen“ Fragen oft vergebens suchen; dabei ist zu beachten, daß der Verfasser sich in der Philosophie für einen „Autodidakten“ hält, was er aber hier nicht bewiesen hat. Das letzte Kapitel sucht sodann die Struktur des Objekts festzustellen, und es zeigt sich, „daß diese nur von der Bedeutungsstruktur des Subjekts her erfaßt werden kann.“ Die hier vorgenommene Analyse der Subjektstruktur ist wiederum dem Verfasser trefflich gelungen, und die Perspektiven in das Reich der Tiefenpsychologie sind ebenso bedeutsam für den Aestheten wie instruktiv für den Psychologen und Philosophen. Abschließend müssen wir sagen: Wir haben es hier mit einem Werk ersten Ranges zu tun, das nicht übersehen werden kann noch darf.

Bonn.

H. Fels.

VIII. Religionsphilosophie.

Der Theismus als Optimismus des Dennoch. Eine systematische Auseinandersetzung mit dem Deismus und dem Pantheismus (Idealismus) auf historischer Grundlage. Von Dr. Joh. Sperl, Pfarrer in Neuhof a. d. Zenn (Mfr.). Leipzig 1930, A. Klein. 8^o. 120 S.

In einer Auseinandersetzung mit Deismus und Pantheismus will J. Sperl das Verhältnis Gottes zur Welt im Sinne des christlichen Theismus klar umschreiben. Nach Ansicht des Verfassers ist schon die altlutherische Orthodoxie nicht mehr reiner Theismus, weil sie im Gegensatz zu Luther die Allwirksamkeit Gottes fallen läßt und den Geschöpfen wenigstens als

causae secundariae weitgehende Selbständigkeit einräumt. Der Deismus der Aufklärung leugnet sodann überhaupt jedes unmittelbare Wirken in der Schöpfung. Auch die Bewußtseinstheologie des 19. Jahrhunderts hält dafür, daß Gott in der Außenwelt nicht zu finden und nur im Bewußtsein zu erleben sei. Diese Theologie gerät in das Fahrwasser des Psychologismus. Im Gegensatz dazu betont die dialektische Theologie P. Barths die Transzendenz Gottes, aber auch sie bleibt dem Deismus verwandt, insofern ihr Gottesglaube in der Natur keine Stütze sucht, obwohl doch das Walten Gottes in der Welt ein Wesensmoment des christlichen Glaubens ist. Demgegenüber hat der pantheistische Idealismus das Verdienst, die Allwirksamkeit Gottes wieder betont zu haben, nur daß er den Dualismus von Gott und Welt völlig preisgibt.

Der Verfasser umschreibt die Auffassung des wahren Theismus in folgender Formel: „Es besteht ein Wirkungsmonismus Gottes bei gleichzeitigem Vorliegen eines Dualismus der Existenzweise zwischen Gott und Welt“. Die Allwirksamkeit Gottes hat jedoch eine Grenze: Die Sünde als solche darf auf Gott nicht zurückgeführt werden. Böse aber ist an sich nur der Willensakt, der ein freier Akt des Menschen ist. Der äußere Vollzug der Handlung ist niemals in sich böse, sondern höchstens ein Uebel, und ist als Wirken Gottes zu deuten, der auch den sündhaften Willensentschluß realisiert, indem er ihn seinen Zwecken unterordnet. Aus diesem Verhältnis Gottes zur Welt ergeben sich gewisse Folgerungen für die Begründung des Glaubens. Der Glaube hat grundsätzlich existentiellen Charakter, d. h. er beruht auf einer Willensentscheidung der Persönlichkeit. Da aber sowohl historische Offenbarungstatsachen wie auch die Offenbarung in der Natur für den Glauben bedeutsam sind, so fordert der Glaube auch die Erforschung dieser Tatsachen. Man wird zwar nie dahin gelangen, Gottes Wirken in der Welt unwiderleglich zu erweisen, da die Tatsachen immer mehrdeutig sind, wohl aber läßt sich zeigen, daß die Tatsachen eine solche Deutung nicht ausschließen und öfter geradezu nahelegen. Dieses Verhältnis Gottes zur Welt rechtfertigt auch den Optimismus des Dennoch, d. h. das Vertrauen, daß alles, selbst das Uebel, als gottgewirkt zum Besten dienen wird und das ganze Weltgeschehen trotz aller Irrationalität doch einen positiven Sinn hat.

Wir lernen in dem Verfasser einen kenntnisreichen und scharfsinnigen Denker kennen. Die starke Betonung des Wirkens Gottes in der Welt bedeutet gegenüber einflußreichen Richtungen der protestantischen Theologie und Religionsphilosophie eine gesunde Reaktion. Aber ein „Wirkungsmonismus“ Gottes entspricht weder den Forderungen der christlichen Religion noch den Tatsachen. Der Verfasser durchbricht ihn selbst, indem er anerkennt, daß das Böse als solches seinen Grund in den Geschöpfen hat. Wenn er der Welt im Sinne des Dualismus ein eigenes Sein zuschreibt, wird er ihr auch darüber hinaus ein eigenes Wirken zusprechen müssen. Wo ein Sein ist, ist auch ein Wirken. Die rechte Lösung wird doch in der vom Ver-

fasser abgelehnten Unterscheidung der *causa primaria* und *secundaria* zu suchen sein, wenn die Allwirksamkeit Gottes dabei so tief und großzügig gefaßt wird wie etwa beim hl. Thomas. Den Geschöpfen kommt ein eigenes Wirken zu, aber es ist in allem bedingt und getragen durch Gott.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Die Rationalisten um Jesus. Von Richard Manno. Leipzig 1931, E. Krug. 72 S. *M* 1,75.

Das Büchlein mit dem verunglückten Titel ist etwas wie ein Evangelium oder ein Hoheslied des Geistes. Die Grundgedanken sind diese: Der Mensch ist Geist vom Geiste, das ist sein Wesen und seine Wahrheit. Wenn er in diesem seinem Wesen ist, so ist er bei sich und findet den Frieden. Die Religion ist die Kraft, aus welcher der Friede des Geistes die Sicherung, das Leben, empfängt. Solche Kraft gibt insbesondere die Religion Jesu, die das Wissen des Menschen Jesus um die Quelle seiner Gegebenheit ist. Jesus ist der Geistgeborene, der als solcher auch in anderen das Leben zu wecken vermag. Männer des Geistes vor und nach Jesus — Rationalisten im edelsten und tiefsten Sinne des Wortes — sind Abraham, Amos, Jeremias, Paulus, Johannes. Die Religion hat nichts zu tun mit irgendwelchen Theorien über den Tod, Kreuzopfer und Auferstehung, Weltuntergang und Weltgericht. Der Tod ist ein bloßes Ereignis, der Geist ist das Ansich, ob wir nun leben oder sterben, wir sind in dem Ansich. Dem Glauben, daß der Geist das Wesen und die schaffende Macht aller Gegebenheit ist, steht das dunkle, unausgegliche Schicksal als etwas Arationales gegenüber. Aber das Arationale ist notwendig. Wäre alles schon rational, so fehlte die Möglichkeit heldenhaften Ringens. Der Mensch ist berufen, an der Verwirklichung des Rationalen mitzuarbeiten.

Die positiven Gedanken des Buches sind gut und ideal. Aber verkannt ist, daß Tod und Gericht sowie die Heilstatsachen aus dem Leben Jesu für die christliche Religion gewaltige Realitäten von entscheidender Bedeutung sind, daß nicht nur das Metaphysische, sondern auch das Historische Heilsbedeutung hat. Der Geist ist zwar größer als die Zeit, aber nicht unberührt von ihr. Der menschliche Geist wirkt sein Heil in der Zeit.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

La vie mystique d'un monastère de Dominicaines d'après la chronique de Töss. Par Jeanne Ancelet-Hustache. Paris 1928, Perrin & Cie. pp. 221. *Fr.* 12,—.

Inhalt: 1. Le monastère de Töss, 2. Elsbet Stagel et Suso, la chronique d'Elsbet, 3. L'appel de Dieu, 4. La prière, 5. Le travail, 6. La voie royale, 7. La charité envers le prochain, 8. La vie mystique, 9. La mort, 10. La vie d'Elisabeth de Hongrie (traduction de texte d'Elsbet Stagel).

Die Arbeit verfolgt den Zweck, das Leben in dem Konvent von Töss in der Schweiz weiteren Kreisen näher zu bringen. Sie stützt sich vor

allem auf die Untersuchungen von H. Murer, C. Greith, Ferdinand Vetter, H. Wilms u. a.

Im Texte selbst werden die Aufzeichnungen von Elis. Stägel, die eine relativ hohe Bildung besaß, vielfach wörtlich angeführt, so daß der Leser in das religiöse Leben der gottgeweihten Gemeinschaft von Töss einen klaren Einblick gewinnt. Freilich wird er nach den gesunden Grundsätzen christlicher Theologie und Mystik über manche „Tatsachen und Auffassungen“ kaum ein endgültiges Urteil sich bilden können, wenn er jene Grundsätze auf die Aufzeichnungen anwendet. Immerhin ist das Werk zur Beurteilung der Frauenmystik im Mittelalter nicht ohne Bedeutung und kann Interessenten weiterer Kreise unter diesem Gesichtspunkte empfohlen werden.

St. Augustin bei Bonn.

H. Kiessler.

Une expérience religieuse. Par Maurice Fourrier. Paris 1931, Félix Alcan. 16°. pp. 224. Fr. 18,—.

Dieses Werk schildert die religiöse Entwicklung, die ein 61jähriger Mann seit den Augusttagen des Jahres 1921 erlebt hat. In 7 Kapiteln gibt er ein anschauliches Bild seiner Erlebnisse und Anschauungen: 1. La nouvelle naissance. 2. La vie nouvelle. 3. Desir de vérité. 4. Christianisme. 5. L'enseignement de Bouddha. 6. Devant le Mystère (Le mystère du monde, — de l'homme, les données de l'observation et la raison, l'idée de Dieu, savoir ignorer). 7. Harmonie. Epilogue.

Religiöse Umstellungen, „Bekehrungen“ und ähnliche Erscheinungen, wie wir sie bei Starbuck, James u. a. finden, erhalten eine Bereicherung durch das Werk. Es teilt aber auch die Schwächen, die jener Religionspsychologie von James, Starbuck u.s.w. gemacht werden müssen. Der pragmatistische Einschlag, die relativistische Grundidee und der reine Subjektivismus nach allen Seiten kennzeichnet seine Ausführungen. So machen z. B. die Ausführungen über das Christentum den Eindruck eines Modernismus eigener Art, der zudem eine genaue Kenntnis der Kirchengeschichte und Dogmengeschichte vermissen läßt (p. 27—79). Von Buddhas Lehre ist der Verfasser sehr entzückt. Ja, er hält es für möglich, daß seine Lehre mit Jesu Lehre eine Synthese in einer Theologie der Zukunft finden könne.

St. Augustin b. Bonn.

H. Kiessler.

IX. Geschichte der Philosophie.

Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen von A. Faust. 1. Teil: Antike Philosophie. 2. Teil: Christliche Philosophie. Heidelberg 1931 u. 1932. C. Winters Universitätsbuchhandl. gr. 8. XIV, 406 S. u. VI, 365 S. M 17,50 u. 13,50.

Inhalt: 1. Teil: Der Möglichkeitsgedanke in der antiken Philosophie. 1. Das Auftauchen von Möglichkeitsproblemen in der griechischen Philosophie vor Aristoteles. 2. Der Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles. 3. Das Auftauchen neuer Möglichkeitsprobleme in der späteren Antike. 4. Der

Möglichkeitsgedanke bei Plotin. 2. Teil: Der Möglichkeitsgedanke in der christlichen Philosophie. 1. Der Möglichkeitsgedanke bei Augustin. 2. Uebergangszeit und Ursprung der Frühscholastik. 3. Anselm von Canterbury. 4. Der Begriff des logisch Möglichen in der Hochscholastik. Anhang: Materialien zu einer Geschichte der sprachlichen Ausdrucksmittel für den Möglichkeitsbegriff.

Der Verfasser bietet uns eine hochinteressante Darstellung der Geschichte des Möglichkeitsgedankens. Er zeigt, daß die Entwicklungslinie nicht geradlinig verläuft, sondern mehrfachen Umbruch erleidet, ja daß hier mehrere Linien bald nebeneinander herlaufen, bald ineinander verschlungen sind. Es gibt, wie der Verfasser ausführt, eben keinen einzigen Möglichkeitsbegriff, dessen spekulativer Gehalt dann in der Geschichte der Philosophie nur entfaltet würde, sondern es gibt viele Möglichkeitsbegriffe, die immer wieder neu bestimmt werden je nach der Eigenart des philosophischen Systems, in dem sie stehen und zu dessen Begründung sie schon gedient haben (XI).

Die vornehmlich am Kosmos orientierte Metaphysik des Aristoteles wird dadurch gekennzeichnet, daß sie in der Hauptsache mit dem ontologischen Begriff der Realpotenz auskommt. Unter dem Einfluß gewisser Glaubenssätze des Christentums wird in der Hochscholastik der Begriff der logischen Möglichkeit herausgebildet, der die philosophische Spekulation gleichsam auf ein ganz neues Niveau hinaufhebt und zu den Problemstellungen der modernen Philosophie hinführt. Die Entwicklung, die bis zur Herausarbeitung des possibile logicum führt, stellt der Verfasser in den beiden bis jetzt vorliegenden Bänden dar. Durch die Eigenart der Darstellung, die überall von einer breit angelegten Textinterpretation ausgeht und die großen Sinneszusammenhänge aufzeigt, wird die Gesamtstruktur manches Lehrgebäudes der antiken und mittelalterlichen Philosophie in neue Beleuchtung gerückt.

Von besonderem Interesse ist noch der Nachweis, daß jene Problematik, die M. Heidegger im christlichen Mittelalter vermißt, in Wirklichkeit dort eine große Rolle spielt: „Gerade die Fragen nach dem Sein und Nichts als solche“ werden in der christlichen Schöpfungslehre erwogen; ja sie stehen geradezu im Zentrum der gesamten mittelalterlichen Möglichkeitspekulation von Scotus Eriugena über Anselm bis zu Thomas von Aquino und Duns Scotus (157).

E. Hartmann.

Die Philosophie an der Universität Jena. In ihrem geschichtlichen Verlauf dargestellt von M. Wundt. Mit 21 Bildtafeln. Jena 1932. G. Fischer. gr. 8. 502 S. *M* 20.—

Inhalt: Einleitung: Philosophiegeschichte und Universitätsgeschichte. 1. Die Scholastik. 2. Die Aufklärung. 3. Die klassische Zeit. 4. Das neunzehnte Jahrhundert. Schluß: Jena und seine Philosophie.

Es ist, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, ein Mangel der herkömmlichen Geschichte der Philosophie, daß sie sich meist auf die Be-

handlung der großen, entscheidenden Systeme beschränkt, gleich als ob die Leistungen der kleineren Geister nur als Wiederholungen und als Vermittlung an die Allgemeinheit anzusehen seien. In Wirklichkeit spielen diese jedoch eine viel wichtigere Rolle. Sie bereiten vielfach das Werk der Großen vor; das Neue bahnt sich bei ihnen an und kann in seinem geschichtlichen Zusammenhang nur verstanden werden, wenn man auch ihre Arbeit berücksichtigt.

Den Zugang zu diesen tieferen Schichten gewährt uns in Deutschland vor allem die Geschichte der Universitäten. Wenn Wundt gerade die Philosophie an der Universität Jena behandelt, so ist diese Wahl darin begründet, daß gerade zu Jena die Philosophie stets eine große Stellung hatte, und daß sich darum die Gesamtbewegung der Philosophie gerade hier besonders deutlich zeigt.

Der Verfasser unterscheidet in der Geschichte der Philosophie an der Universität Jena drei Perioden. Die erste ist die Zeit der Scholastik. Von den Lehrern, die im Geiste der scholastischen Tradition in Jena wirkten, werden besonders hervorgehoben V. Strigel und D. Stahl. Die zweite Periode, die Zeit der Aufklärung, gliedert sich in drei durch die Folge der Generationen bestimmte Abschnitte: 1. den Kreis, der sich um Fr. Buddeus schart, 2. Die Herrschaft des Wolffschen Systems, vor allem vertreten durch Darjes, 3. die Popularphilosophie, in der sich die Aufklärung auflöst. Darauf folgt als dritte Periode die Zeit der klassischen Philosophie in Jena. Hier werden von Wundt drei Schichten unterschieden, die bestimmt sind durch die verschiedenen Auffassungen Kants. Wir haben zunächst die psychologische Auffassung, die durch Reinhold begründet, durch E. Schmid ausgebildet und durch Fries vollendet wird. Sodann die transzendente Auffassung, begründet durch Fichte, vertreten durch Niethammer, Forberg, Fr. Schlegel und Schad. Endlich die metaphysische Richtung, begründet durch Schelling, weiter geführt durch Hegel und Schad. Hierher gehören auch Ast, Oken und Krause.

Der letzte Abschnitt behandelt in eingehender Weise die Geschichte der Jenaer Philosophie im 19. Jahrhundert. Mit besonderer Sorgfalt wird die hervorragende Gestalt Kuno Fischers geschildert, der lange Jahre das Jenaer Katheder beherrschte und durch den Glanz seiner literarischen Wirksamkeit wohl alle anderen Dozenten in den Schatten stellte.

Das Werk Wundts, das etwa 350 Jahre geschichtlicher Entwicklung durchmißt, stellt eine hervorragende Leistung dar. Es ist dem Verfasser in vorzüglicher Weise gelungen, die Lebensschicksale, den sittlichen und geistigen Charakter der zahlreichen Denker, die an der Jenaer Hochschule gewirkt haben, darzustellen und ihr Wesen und ihre Lehre als innere Einheit begreiflich zu machen. Jeder Leser wird aus dem inhaltsreichen und auf gründlichem Quellenstudium beruhenden Werke reichen Gewinn ziehen.

E. Hartmann.

Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretation zum „Philebos“. Von Hans Georg Gadamer, Privatdozent in Marburg. Leipzig 1931. F. Meiner. XIII, 178 S. 8°. M 11,50.

Martin Heideggers „Sein und Zeit“ und Werner Jägers „Aristoteles“ bestimmen grundsätzlich die methodische Behandlung des Gegenstandes der vorliegenden Studie, die keine Antwort geben will, sondern vielmehr die Frage stellt: „ob und wie platonische Dialektik ‚Ethik‘ ist.“ Mit der Stellung und Klärung dieser Frage durch eine eingehende Interpretation des Philebos, der im ersten Kapitel der Arbeit die tiefgefaßte Feststellung vorausgeschickt wird, daß die Theorie der Dialektik bei Plato die Theorie der sachlichen Möglichkeit des Dialogs ist, versucht der Verfasser mit den Hilfsmitteln der Phänomenologie eine Wiederbelebung des Plato-Verständnisses. Dieser Versuch ist ebenso geschickt und umsichtig, wie er einseitig ist und sein mußte, womit nicht gesagt sein soll, daß die notwendige Einseitigkeit unbedingt ein Mangel ist; denn wenn auch der Verfasser wertvolle Gedanken liegen ließ, um unwichtigen Fragen besondere Aufmerksamkeit zuwenden zu können, so hat sich hier doch eben seine phänomenologische Haltung vortrefflich bewährt in der Sichtung und Deutung platonischer Problemkomplexe, deren Vernachlässigung schon Schleiermacher beklagt hat. Der Verfasser betont, daß er sich bemühe, „die Sachen selbst neu in den Blick zu bringen“; jedoch meldet sich bei der Lektüre des Buches immer wieder die Frage: Hat nicht der Verfasser trotz guten, ja besten Willens doch der Interpretation mancher Probleme über Gebühr Zwang angetan? Man vergleiche nur seine Ausführungen (um nur einige zu nennen) mit denen C. Ritters, K. Praechters, J. Stenzels, E. Franks. Es ist nicht nur die Phänomenologie, die den Verfasser andere Wege gehen läßt; denn sonst müßte er mindestens ebenso oft von Natorp abweichen, wie er an Stenzel Kritik übt. Die Fußnoten auf Seite 57 und 62 gegen Stenzel ändern übrigens nichts daran, daß Stenzel hier doch im Recht ist. Mir scheint, daß der Verfasser sich trotz seiner phänomenologischen Einstellung noch nicht genügend frei gemacht hat vom Kantianismus Marburger Legierung, um die innere Unmöglichkeit mancher seiner Deutungsversuche erkennen zu können. So stellt der Verfasser nicht nur die Frage, ob und wie platonische Dialektik ‚Ethik‘ ist, sondern er gibt Anlaß zu einer Menge Fragen, die ihm nicht unbekannt sind und z. T. nur von ihm beantwortet werden können. Seine Antwort auf diese Fragen wäre ein ebenso bedeutsamer Beitrag zur Plato-Interpretation, wie es trotz aller offenen Fragen das vorliegende Buch zweifellos ist.

Bonn.

H. Fels.

Die Lehre Albers des Großen von den Transzendentalien.

Festgabe für Josef Geysler. Von H. Kühle. Regensburg 1930, Josef Habel, I. S. 131—147.

Im engsten Anschluß an die handschriftlichen Texte stellt der Verfasser fest, daß bei Albert dem Großen die Entwicklung der fünf Trans-

zendentialem res, unum, aliquid, verum, bonum aus dem Seinsbegriff „eine harmonische und folgerichtige ist“. Bekanntlich hat Albert seine Lehre von den Transzendentalien nicht im Zusammenhang dargestellt, was G. Schulemann, weil er anscheinend nur Alberts *Summa Theologiae* berücksichtigt, dazu verleitet, anzunehmen, daß „Albert zu keiner harmonischen Auffassung der Transzendentalien gekommen“ sei. Im Gegensatz hierzu beweist Kühle seine These durch eingehende Verwertung anderer Werke Alberts, besonders des ungedruckten Kommentars zu *De divinis nominibus*. In der angekündigten Arbeit des Verfassers werden wohl die hier offen gelassenen Fragen beantwortet werden.

Bonn.

H. Fels.

Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Par Fernand Van Steenberghe. Premier Volume: Les œuvres inédites (Les Philosophes Belges, Textes et Études T. XII), Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1931. VIII und 356 S., Fr. 75.—.

Seitdem M. Grabmann in der Münchener Hs 9559 ein ganzes Corpus von Quaestionen Sigers von Brabant entdeckt hat, ist die Beschäftigung mit dem sog. lateinischen Averroismus stark belebt worden. Das erste, was heute notwendig ist, ist die Publikation des neuen Materials, dem gegenüber die von Mandonnet edierten Schriften nur Kleinigkeiten sind, so wichtig sie einst auch für die erste Bekanntschaft mit dem Brabanter Magister waren. Der vorliegende Band F. Van Steenberghe ist ein verheißungsvoller Auftakt dieser Publikationsarbeit. Während Grabmann sich die Veröffentlichung der Quaestionen Sigers zur Metaphysik vorbehalten hat und A. Pelzer aus einer Oxforder Hs (Merton 292) Quaestionen zum 3. Buch *De anima* edieren will, veröffentlicht Van St. im ersten Teile des Bandes (S. 21—156) nach Merton 275 und Clm 9559 Quaestiones zu allen drei Büchern *De anima*. Die beiden Hss bieten eine verschiedene Fassung; Van St. betrachtet die Münchener Hs als Reportatum eines Studenten, während die Oxforder die Redaktion des Magisters darstellt. Trotz der Einsprüche, die Pelster (Schol 7 (1932) 130) dagegen erhebt, möchte ich glauben, daß der Herausgeber recht hat. Jedenfalls nimmt er die Oxforder Hs zur Grundlage der Edition, die sehr sorgfältig gearbeitet ist. Die Abweichungen der Münchener Hs werden allerdings nur in sehr beschränkter Auswahl geboten. S. 32 ff. fügt Van St. vier Fragen aus Clm 9559 ein, die in der Oxforder Hs fehlen. Ich habe aber große Bedenken, ob diese überhaupt zu den Quaestiones *de anima* gehören. Sie fallen doch zu sehr aus dem Rahmen der Gesamtdisposition. — Sehr verdienstlich ist der zweite Teil des Bandes (163—334). Da angekündigte Editionen manchmal lange auf sich warten lassen, so gibt Van St. eine sorgfältige Analyse aller noch nicht edierten Sigerquaestionen (über 500). Diese mühselige Arbeit wird überall Beifall finden; man ist auf Grund dieser Analysen und Auszüge in

der Lage, sich ein Bild von dem Denker Siger zu machen. Ergänzend muß man jetzt die von Fr. Stegmüller in Lissabon gefundenen ethischen und physikalischen Fragen hinzufügen (vgl. *Recherches de théol. anc. et méd.* 3 (1931) 158—182).

In der Einleitung bietet der Herausgeber eine kurze Geschichte der Sigerforschung und der in der letzten Zeit gemachten Entdeckungen von Siger-texten. In einem Aufsatz der *Revue Néoscolastique* 32 (1930) 403—423 stellt Van St. die entscheidende Frage, in welchem Maße die Bezeichnung Sigers als Averroist berechtigt ist, und ob nicht der sog. lateinische Averroismus viel mehr von Aristoteles als von Averroes inspiriert war. Van St. wird wohl auf diese Fragen eine Antwort in dem zweiten Bande geben, der die philosophische Entwicklung des Brabanters zum Gegenstande haben soll. Nach der sorgfältigen Grundlegung in dem vorliegenden Textbande kann man recht große Hoffnungen auf die kommende Publikation setzen und dem jungen Forscher zu seiner bisherigen Leistung Glück wünschen.

J. Koch.

Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura. Von St. Grünwald, O.M. Cap. München, Naturrechtsverlag. XII. u. 148 S. 8°. Preis *ℳ* 3.80.

Aus der Flut mystischer Schriften ragt das vorliegende Werk ganz beträchtlich heraus. In klarer, leicht verständlicher Darstellung, mit selbständigem, stets gut begründetem und maßvoll abwägendem Urteil bietet der Verfasser einen Ueberblick über die Franziskanermystik, arbeitet deren Eigenart heraus, grenzt sie ab gegenüber anderen Formen der katholischen Mystik, zeigt ihre Verbreitung in der Geschichte. Wenn das Buch fast auf der ganzen Strecke eine Darstellung der Mystik des hl. Bonaventura wird, so hat das darin seinen Grund, daß in ihm alle Quellen der Franziskanermystik zusammenfließen (reiche persönliche mystische Erfahrung und Kenntnis der traditionellen Mystik, eingehendes Wissen um das innere Leben des hl. Franziskus, höchst bedeutsamer Einfluß auf die franziskanische Gesetzgebung und Ordensauffassung), daß er umgekehrt seinerseits zu einer der hauptsächlichen Quellen der folgenden Franziskanergenerationen wurde. Die außerordentliche Bedeutung des Fürsten der Mystik wird in hellstes Licht gerückt. Zugleich stellt sich heraus, daß die Mystik den Schlüssel für das Verständnis der ganzen Persönlichkeit Bonaventuras bietet, des Theologen und Philosophen, des Denkers und Beters, des Ordensmanns und Heiligen. So ist die Arbeit auch ertragreich für die Kenntnis der Metaphysik, Erkenntnistheorie und Psychologie Bonaventuras. Der Verfasser vergißt dabei nicht die Fäden aufzudecken, die zu anderen Mystikern führen, wengleich vieles nur andeutungsweise gesagt werden konnte. Die reichen, man möchte fast sagen, vollständigen Literaturbeigaben setzen den Leser in die Lage, den historischen Linien weiter nachzugehen.

Im einzelnen schickt Gr. eine ebenso knappe wie präzise Begriffsbestimmung und eine kurze Beschreibung der gegenwärtigen Hauptrichtungen in der katholischen Mystik voraus. In der Analyse der bonaventurischen Mystik wird besprochen die Stellung der Mystik in der Gnadenordnung, die Vorbereitung zu mystischen Gnaden, das mystische Haupterlebnis, die Beschauung. Fast gänzlich außer acht bleiben die unwesentlichen, mystischen Erscheinungsformen, wie Visionen, Prophetien. Ein wohl ungebührlich kleiner Raum wird der Schilderung der Gaben des hl. Geistes eingeräumt. Um so dankenswerter ist es, daß das mystische Zentralphänomen, die Beschauung, mit den sie vorbereitenden und begleitenden Akten eingehendst untersucht wird. Von besonderer Wichtigkeit — es ist das zugleich eine Antwort und wohl eine gültige auf eine der Hauptstreitfragen im gegenwärtigen mystischen Schrifttum — ist der überzeugende Nachweis, daß nach Bonaventura wie übrigens nach fast allen mittelalterlichen Schriftstellern die Mystik die ordentliche Vollendung des christlichen Gnadenlebens, die höchste in diesem Leben mögliche Entfaltung des Gnadenorganismus darstellt. Die Mystik ist daher nach Gottes Plan nicht von vornherein eingeengt auf eine kleine Schar besonders erlesener Seelen. Die Berufung zu ihr ist vielmehr eine allgemeine. Die Heilsordnung fällt sonach nicht grundsätzlich in eine solche der gewöhnlichen Christen und in eine solche der privilegierten Gläubigen auseinander. Wenn das mystische Leben so selten ist, so trägt dafür nicht die mangelnde Freigebigkeit Gottes, sondern die mangelnde menschliche Großherzigkeit die Verantwortung. Im übrigen braucht nicht immer persönliches Verschulden vorzuliegen. In psychologischer Hinsicht übersteigt die Beschauung alle menschlichen Fähigkeiten. Sie ist von der gewöhnlichen abstraktiven und diskursiven Erkenntnis artverschieden. Persönliche Bemühung kann sie vorbereiten. Letztlich ist sie aber ein Geschenk Gottes. Sie ist keine unmittelbare Gottschauung, sondern Erkenntnis Gottes, nicht sofern er Schöpfer, sondern Vater der Gnade und des Heiles ist, in dem rein geistigen Spiegel der Gnadengaben in der Seele. Sie vollzieht sich jedoch in einem geistigen Blick ohne das schlußfolgernde Verfahren. Sie ist so zwar ontologisch indirekt, dem Bewußtsein nach jedoch direkt. Eine Analogie bietet die scholastische Beschreibung der Sinneserkenntnis. Sie wird vermittelt durch sinnliche Bilder, dem Bewußtsein nach findet indes eine unmittelbare Erfassung des Sinnendinges statt. Gott bleibt sonach auch in der Beschauung der große Unbekannte. Daher auch der negative Charakter dieser Erkenntnis, der in Wendungen wie Unwissenheit, Finsternis, Dunkel zum Ausdruck kommt. Sie vollzieht sich ferner nicht in Begriffen und Urteilen, nicht durch Bildung eines *verbum mentis*; daher kann ihr Inhalt auch nicht in Worten wiedergegeben werden, ja sie bleibt dem mit ihr Begnadeten selber notwendig dunkel. Das Wesentliche der Beschauung ist jedoch gar nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe. Bonaventura verlegt sie daher nicht in den Intellekt, sondern in den Willen. Gott ist nicht Licht, das leuchtet, sondern Feuer, das

entflammt. Er wird nicht als Wahrheit, sondern als Gutheit erfaßt und gekostet. Der Liebe tun die Mängel im Erkennen keinen Eintrag.

Anhangsweise ist eine Uebersicht über das mystische Schrifttum der deutschsprachigen Kapuziner beigegeben. Ein Sach- und Personenverzeichnis erleichtert die Benützung des wertvollen Werkes.

Prag.

Schmaus.

Henri Bate de Melines, Speculum Divinorum et Quorundam Naturalium (Étude critique et texte inédit) par G. Wallerand, Fasc. I. Étude Bio-Bibliographique. Epistola ad Guidonem Hannoniae — Tabula — I^a et II^a Pars (Les Philosophes Belges, Textes et Études T. XI), Louvain, Institut supérieur de Philosophie de l'Université, 1931. (34) und 240 S. Fr. 50,—.

G. Wallerand, der in den „Philosophes Belges“ schon mit einem Band Siger de Courtrai (T. VIII, 1913) vertreten ist, bietet in der Einleitung zunächst ein Lebensbild des Heinrich Bate, der nach Alexander Birkenmajer zu den bedeutendsten Astronomen des Mittelalters gehört. Da er sich selbst 1280 eine *Nativitas* geschrieben hat, so sind wir über viele Einzelheiten genau unterrichtet. Geboren in der Nacht vom 23. auf den 24. März 1246, studierte er in Paris und wurde magister artium. Er hat hier jedoch anscheinend nicht doziert; seine wissenschaftlichen Arbeiten sind nach der Rückkehr in die Heimat entstanden. Als Kanonikus von Lüttich ist er nach 1310 gestorben. Das zweite Kapitel bietet eine genaue Bibliographie seiner Werke; sie umfassen Uebersetzungen astronomischer und astrologischer Werke, Kommentare zu einzelnen von ihnen, eigene astronomische und astrologische Arbeiten und das „Speculum divinorum et quorundam naturalium“, eine 23 Teile mit c. 650 Kapiteln umfassende Enzyklopädie, wie sie auch von Bartholomäus Anglicus, Vinzenz von Beauvais und Thomas von Chantimpré verfaßt worden sind. Die S. 3—32 abgedruckte Tabula capitulorum gibt eine Vorstellung von dem überaus reichen Inhalt des Werkes.

Die Edition stützt sich (vgl. S. (24) ff.) auf fünf Hss, Brüssel, Bibl. Royale 7500(=A) und 271(=B), St. Omer, Bibl. Municipale 587(=C) und 588(=D) und Vat. lat. 2191(=E). Alle Hss sind nach W. aus dem 15. Jh., und haben im wesentlichen gleichen Wert; ACDE bilden eine Familie für sich, da sie buchstäblich denselben Text bieten, B differiert beträchtlich von den anderen Hss, die Varianten sind aber nur formaler Natur. W. hält sich meist an A, die Abweichungen der andern Hss sind im kritischen Apparat angegeben; nur wo A nach der Ansicht des Herausgebers irrt, folgt er einer der anderen Hss.

Die Edition bietet der Kritik nicht wenige Angriffsflächen dar. Sie weist technische Merkwürdigkeiten und methodische Unzulänglichkeiten auf. Zu den erstern rechne ich vor allem, daß W. den sehr mäßigen kritischen Apparat an den Schluß eines Kapitels setzt! Man muß also ständig

umblättern, um sich über eine Variante zu unterrichten. Ein solches Verfahren war bisher bei den „Philosophes Belges“ nicht üblich; die gleichzeitig erschienene Edition der Quaestiones de anima durch Van Steenberghen bringt die Varianten selbstverständlich auf jeder Seite. Es wäre wünschenswert, wenn W. in den folgenden Bändchen sich wieder dieses allgemein üblichen Verfahrens bedienen wollte. Sehr störend wirkt es auch, daß W. den Seiten- und Spaltenwechsel in den Hss in Fettdruck hervorhebt, als ob das die Hauptsache wäre. Sodann arbeitet W. mit einer ganz „persönlichen“ Orthographie; im allgemeinen wendet er — und mit Recht — die moderne Schreibweise des Lateinischen an. Daneben findet man dann aber Phedon, fantasia und fantasma, diafanum, simulachra, Galienus (statt Galenus) usw. Warum diese Ungleichheit?

In methodischer Hinsicht scheint mir der Edition die exakte Grundlage zu fehlen. W. hat in keiner Weise versucht, ein Stemma der Hss aufzustellen. Denn wenige Stichproben zeigen, daß ACDE keineswegs „buchstäblich“ übereinstimmen. Daß B differiert, hat er natürlich nicht übersehen, m. E. aber die Bedeutung der Hs durchaus unterschätzt. Dazu kommt ein anderer wesentlicher Mangel. W. verschiebt die Identifizierung der von Heinrich zitierten Schriftsteller auf den Schluß des ganzen Werkes! Da das Speculum zum großen Teile eine Kompilation aus Aristoteles und seinen Kommentatoren ist, so ist ein solches Verfahren völlig unmöglich. Man will doch bei einer wissenschaftlichen Ausgabe eines solchen Werkes wissen, was denn eigentlich Eigentum des Kompilators ist. Vielleicht darf ich zur Illustration auf H. J. Stadlers bekannte Ausgabe von Albert d. Gr. Tiergeschichte (Baumkers Beiträge XV und XVI) hinweisen. Sie hat ja gerade dadurch ihren Wert, daß sie genau erkennen läßt, was von Aristoteles, von Michael Scottus und von Albert selbst stammt. Daß W. auf den Quellennachweis verzichtet, ist unbegreiflich. Es ist ihm aber auch nicht klar geworden, daß dieser Nachweis für die Konstituierung des Textes notwendig ist. Das sei an einzelnen Beispielen gezeigt.

Gleich im 2. Teil des Prooemiums eröffnet Heinrich seinen Angriff gegen die Aristotelesinterpretation des hl. Thomas; im Text wird er „famosus expositor“ genannt, aber B unterrichtet in Randbemerkungen darüber, wer hier gemeint ist. Die von Heinrich S. 39 zitierten Ausführungen finden sich im Kommentar des Aquinaten zur aristotelischen Metaphysik, L. II, lect. I, (Ausgabe Cathala, Turin 1926, S. 99 n. 285). — Auf S. 40 heißt es dann: „Et tamen advertendum quod idem expositor in expositionibus suis super commentum Metaphisicae . . .“ B hat richtig „nonum“. Ich vermute, daß die andern Hss 9^{um} haben; da aber das Zeichen für con und die Zahl 9 ganz ähnlich sind, ist W.s Irrtum zu verstehen. Faktisch finden sich die zitierten Ausführungen lect. XI in Buch IX (Ed. Cathala S. 552 n. 1916). Während dieses Zitat wörtlich ist, wird S. 41 Summa c. Gent. III, 25 Abs. 3—5 auszugsweise angeführt. S. 19 und 45 wird Eustachius, ein Kommentator der aristotelischen Ethik, zitiert. An

letzterer Stelle bietet wiederum B die richtige Lesart: *Eustracius*. Es handelt sich um den Kommentar des *Eustracius* von *Nicaea* und *Michael* von *Ephesus* zur *Nikomachischen Ethik* (vgl. *Berliner Aristoteleskommentare*, 1892, Bd. XX). — W. hat sich anscheinend auch keine Rechenschaft über den Umfang der Zitate gegeben; sonst druckte er wohl nicht ständig *Philosophus* gesperrt, auch wo das Wort innerhalb eines Zitates vorkommt; z. B. zitiert *Heinrich II*, 7, S. 156 *Thomas, Comm. in L. De anima III lect. IX* (Ed. *Cathala* S. 237 n. 724 f.). Das Zitat endet erst Z. 23 „in eo susceptam.“ Dann folgt die Erklärung des *Averroes* zu demselben Text (III, *Comm. 15*, Ed. *Venet. 1562*, f. 159v). Dieses Zitat endet in der viertletzten Zeile der Seite vor „ait Commentator,“ enthält aber Z. 27, 28, 30, 40 erklärende Zusätze *Heinrichs*. — II, 8, S. 160 zitiert *Heinrich Comm. 16* des *Averroes*; hier liegen die Dinge so, daß er zuerst wörtlich zitiert (Z. 17 *quia* — Z. 25 *intelligentia*), freilich wiederum mit eingeschobenen kurzen Erläuterungen; dann folgt bis zum Ende der Seite eine lange Paraphrase des *Averroestextes*. — II, 11, S. 165 Z. 3 liest man *artificii*; die *Venediger Ausgabe* des *Averroeskommentars* zu *De anima* hat *artifici* (f. 164v). Sollte keine der von W. benutzten Hss den richtigen Text haben? Z. 14 hat W.s Text „*nisi lux sit*“. B hat in Übereinstimmung mit der *Venediger Ausgabe* „*licet lux sit*“. Auch vorher scheint W.s Text nicht in Ordnung zu sein, wie ein Vergleich mit der *Venediger Ausgabe* zeigt. — Besonders aufschlußreich war die Nachprüfung des letzten Kapitels 39 des zweiten Teiles (S. 232 f.). Es gibt einen großen Teil von *Maimonides Dux neutrorum I c. 67* wieder. Da ich eine neue Ausgabe der alten lateinischen Uebersetzung vorbereite, konnte ich den Text nicht nur mit dem Druck von 1520, sondern auch mit mehreren Hss des 13./14. Jh. vergleichen. Dabei zeigte sich, daß W.s Textkonstituierung gegen B meist fehl geht; Z. 7 A: *quam*; BCDE: *nisi* (in Übereinstimmung mit Druck 1520=R; Par. lat. 15973=P; Clm 7936^b=M; St. Omer 608=O). Z. 8 ACDE: *hic*; B in Übereinstimmung mit RPMO: *hoc*; Z. 14 ACDE: *est*; B und RPMO lassen das Wort weg; Z. 21 B: *qui*; ACDE und RPMO: *quod*; Z. 26 vermute ich zwei Lesefehler; RPMO haben *ipsius substantie*, *Wallerand* hat (ohne Angaben von Varianten) *substantia*. In derselben Zeile haben RPMO *convenisti* statt des im Text stehenden *invenisti*; in Z. 27 hat W. *sicut probatur*; RPMO haben: *sic ergo probatur*, was allein sinnvoll ist. S. 233 Z. 1 liest W. *intelligit*; RPMO: *intelligitur*. In den folgenden Zeilen liegt bei *Heinrich* anscheinend eine Textverderbnis vor; es muß Z. 1—5 heißen: „*Si vero intellexeris de potentia, erunt duo necessario: intellectus in potentia et intellectum in potentia, sicut si diceres: iste intellectus Petri est intellectus in potentia, et illud lignum est intellectum in potentia; ecce duo sunt sine dubio.*“ Z. 16 haben RPMO statt *fuerit fuerint*, und statt *igitur* (mit B!) *autem*. — In der folgenden Zeile ist „*causa prima seu*“ ein Zusatz von *Bate*. — Z. 22 zieht W. *est* von ACDE dem *esse* von B vor; letzteres ist aber sinngemäßer. RPMO haben weder

est noch esse. — Z. 27 zeigt, daß Heinrich eine der mehrfach interpolierten Maimonideshs benutzt hat, zu denen auch PMO gehören. — Z. 28 haben RPMO statt et „scilicet“.

Ich bin mit Absicht auf soviele Einzelheiten eingegangen, um mein Urteil über W.s Methode der Textedition zu begründen. Die scholastische Forschung ist gewiß „texthungrig“; das besagt aber nicht, daß sie sich mit jedem Abdruck einer Hs abspeisen läßt.

In philosophischer Hinsicht dürfte sich die Ausgabe des Speculum lohnen; die Lektüre ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Interessant ist, daß Bate schon das Prooemium zu einem Vorstoß gegen Thomas als Aristotelesinterpret und als Erkenntnistheoretiker benutzt. Die These des Aquinaten, daß wir nichts ohne Phantasmen erkennen, ist ihm ein schwerer Stein des Anstoßes. Das wird begreiflich, wenn man Bates Grundeinstellung in Betracht zieht: er will die aristotelische Philosophie mit der platonischen zu einer höhern Synthese vereinen. Und darum ist es ihm ein Hauptanliegen, zu zeigen, daß der menschliche Verstand die abstrakten Wesenheiten schaut, ohne dabei die Phantasie zu benötigen. Bate kennt übrigens auch die philosophische Richtung, die dem Verstand eine ursprüngliche Aktivität zuschreibt (vgl. Petrus de Alvernia, Durandus de S. Porciano); er lehnt sie aber als unaristotelisch ab (II, 20).

Interessant ist aber vor allem die Unbekümmertheit, mit der Bate Averroes und die übrigen verdächtigen Aristoteleskommentatoren benutzt; das ist nur außerhalb des Bannkreises von Paris möglich. In Paris war damals noch der Zaun der 219 Artikel von 1277 aufgerichtet. in Lüttich und Mecheln brauchte man nichts von ihnen zu wissen. **J. Koch.**

Die „petites perceptions“ im System von Leibniz. Von Hans Strahm. Bern 1930. Paul Haupt. 93 S. 8°. M 2.40.

Unter „perception“ verstand Locke, zu dem Leibniz im Gegensatz stand, die Einführung zu aller Erkenntnis. Bei Leibniz sind die Perzeptionen nicht von den Monaden zu trennen, da sie in ihnen Spiegelbilder des Äußeren sind, von dem unklarsten Gebilde bis zur klarsten, bewußten Vorstellung. Leibniz nennt die Perzeption „l'expression de la multitude dans l'unité“. Der Verfasser geht in seiner ausgezeichneten Studie vom Substanzbegriff Leibnizens aus; denn „la connaissance de la substance est pourtant la clef de la philosophie intérieure“. Auf der Substanz-Lehre aufbauend kam Leibniz zu seiner „Monadologie“, wo der Begriff der Monade der stehende Ausdruck ist für die Substanz-Einheit. Ueber das Verhältnis von Substanz-Monade-Perzeption sagt Leibniz: „L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception“. Die unklaren oder, wie der Verfasser sagt, die „kleinen“, „verworrenen“ „unmerklichen“ Perzeptionen sind nun nach Strahm „nichts anderes als die bis ins unendlich-kleine differenzierten Zwischenglieder zwischen den

distinkten Perzeptionen“. Die Bedeutung dieser „petites perceptions“ liegt in ihrer Aufgabe, die „rationale Kontinuität in der Erkenntnis des Universums“ zu wahren. Ob Leibniz, wie Strahm annimmt, bei dem Begriff der „petites perceptions“ an ein „Unbewußtes“ gedacht hat, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls aber hat diese Ansicht des Verfassers gute Gründe für sich, da wir vor allem so noch zu einem tieferen Verstehen der kleinen Perzeptionen, resp. der Bedeutung dieser, vordringen können, indem wir sie in Uebereinstimmung mit Strahm „als Hilfsbegriffe zur Wahrung der Kontinuität der Erkenntnis“ und weiterhin der bewußten Perzeptionen auffassen können. In der klaren Herausstellung dieser Bedeutung der „petites perceptions“ in Leibnizens System liegt der Wert dieser vorliegenden Arbeit, die als eine notwendige und glückliche Fortsetzung der Leibniz-Werke von E. Cassierer (1902), W. Kabitz (1909), F. X. Kiefl (1913), W. Wundt (1916) angesehen werden muß.

Bonn.

H. Fels.

Humanitas Erasmiana. Von R. Pfeiffer, Leipzig 1931. B. G. Teubner. 24 S. *M.* 1.60.

In zweifacher Hinsicht ist diese kleine Studie interessant: Zunächst gibt der Verfasser in großen Zügen einen Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung des Begriffes humanitas, um daran anschließend die Bedeutung der humanitas bei Erasmus aufzuzeigen. In diesem zweiten Teil der Arbeit hat der Verfasser dann weiterhin die Gelegenheit wahrgenommen, ein Bild von der Persönlichkeit des größten deutschen Humanisten und Antipoden Luthers zu entwerfen, das in vielen Teilen ganz neue Züge aufweist, wodurch alte Auffassungen als irrig erkannt und entkräftet werden. Höchst bedeutungsvoll für weite Kreise ist besonders die Klärung des Verhältnisses Erasmus-Hl. Schrift-katholische Kirche (siehe besonders F. X. Kiefl!). Wünschen möchte man nur, daß Pfeiffer die neuere katholische Erasmus-Literatur gründlicher studiert hätte; denn sein Urteil über diese ist nur zum Teil richtig.

Bonn.

H. Fels.

Il Pensiero Filosofico di Giandomenico Romagnosi. Da Achille Norsa. (Collezione „Isis“) Milano 1930; Libreria Editrice Lombarda. XII u. 288 pag. *L.* 20.—.

Giandomenico Romagnosi ist bestimmt keiner von den ganz Großen in der Geschichte der Philosophie, aber eine überaus markante und interessante Gestalt ist er ohne alle Frage. Eine umfassende Zusammenschau seiner philosophischen Lehren, eine Gesamtdarstellung seines philosophischen Systemes darf darum immerhin stärkstes Interesse beanspruchen. Allerdings gehört ein solches Gesamtbild nicht gerade zu den leichten Aufgaben philosophiegeschichtlicher Darstellung; denn Romagnosi selber, ein sehr vielseitiger Kopf übrigens, zu seiner Zeit ein berühmter Jurist und Staatsrechtslehrer, Naturwissenschaftler (er entdeckte die Ablenkung der

Magnetnadel unter dem Einfluß des elektrischen Stromes, 16 Jahre bevor Oersted die Gesetze des Elektromagnetismus aufstellte) und Philosoph in einer Person, hat keine systematisch abschließenden philosophischen Werke verfaßt; seinen Gedanken haftet zudem vielfach der Charakter des Unabgeschlossenen, nur skizzenhaft Andeutenden an. Er ist oft unklar, und die wechselnden Aspekte, ja Standpunkte machen das Eindringen in seine Gedanken überaus mühevoll. Und doch hat er einen sehr großen Einfluß auf das geistige — und das politische — Italien ausgeübt; ja, er ist geradezu das lebendige Bindeglied zwischen der Aufklärung und dem Risorgimento. Um so größeren Dank müssen wir Achille Norsa wissen, daß er es unternommen hat, uns eine zusammenfassende Monographie über R.s Philosophie zu schenken. Norsa wird seiner Aufgabe durchweg wohl gerecht. Zu Beginn seines Buches entwickelt er ein anschauungsreiches Bild von den Lebensschicksalen und dem geistigen Werdegang des merkwürdigen Mannes. Eine mustergültige Darstellung ist sodann das zweite Kapitel: „Das historische und kulturelle Milieu.“ Das eigentliche Zentralkapitel des ganzen Werkes ist das vierte über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Philosophie Romagnosis. R. war im Grunde Sensualist, einer aus der Schule Condillacs, und er wollte es auch sein, wiewohl er die überkommene Form des Sensualismus mannigfach um- und fortgebildet hat. Der Vernunftsinne ist ihm nicht, wie bei Condillac und Gioia, eine Transformation des äußeren Sinnes, sondern eine Transformation des inneren Sinnes; das wäre noch durchaus sensualistisch gedacht, im Gegensatz etwa zu Galluppi, der eine vom inneren Sinne verschiedene Vernunft kennt. Aber gerade als Sensualist ist dieser Romagnosi eine so besonders interessante Gestalt. Aus dem Sensualismus und Naturalismus hervorgegangen, bewußt entschlossen darin zu bleiben, metaphysikfeindlich fast bis zur Gehässigkeit — nicht zu Unrecht gilt er als Vorläufer des Positivismus — und, ein scharfer und konsequenter Denker, wird er doch immer wieder zu Lösungen hingetrieben, die alles andere als sensualistisch sind und die eigentlich sein ganzes System fragwürdig werden lassen. So ist dieser merkwürdige Sensualist tatsächlich andererseits auch zu einem regelrechten Vorläufer oder doch Wegebereiter eines Rosmini und Gioberti geworden.

Besonders interessiert uns die Frage nach dem Verhältnis Romagnosis zu Kant. R. kannte Kant, doch er kannte ihn nur sehr wenig gründlich, mißverstand ihn aber um so gründlicher, hielt ihn u. a. für einen Skeptiker. Daher das merkwürdige Schauspiel, daß derselbe R., der bei seinem Versuche, das Erkenntnisproblem zu lösen, zu Positionen geriet, die von denen Kants gar nicht so weit ablagen (die „suità“ R. s!), in einer direkt peinlichen Art gegen Kant polemisiert und Kants Philosophie, von der er sich ein sehr merkwürdiges Bild zurecht gemacht haben muß, lächerlich zu machen sucht. — All das wird von Norsa, vor allem in dem entscheidenden Kapitel über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und Grundbegriffe Rs. klar und sauber herausgearbeitet.

Recht gut und überaus wertvoll ist das Kapitel über Romagnosis soziologische Lehren. Hier lag die eigentliche Stärke des ja durchaus aufs Praktische eingestellten Denkers R. Sehr interessant ist sodann auch R.s Kultur- und Geschichtsphilosophie; hier hat unter der sensualistisch-naturalistischen Verhüllung noch manches alte Edelgut aus dem Lehrschatz Vicos verborgen geruht, von den Zeitgenossen kaum erkannt. Dankenswert ist vor allem auch das Schlußkapitel Norsas, das Romagnosis Einfluß auf die Theoretiker und Praktiker des Risorgimento herausgearbeitet.

Alles in allem ein dankenswertes Buch, von dem wir wohl begreifen, daß es vom R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere preisgekrönt wurde.

Anton Hilckman.

Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem. Von H. Zeltner, Heidelberg 1931, C. Winters Universitätsbuchhandl. 8°. 128 S. Geheftet *M* 6,50.

Zu einem vollen Verständnis der Genesis des deutschen Idealismus ist die Entwicklung Schellings ein integrierendes Element. Darum ist die Spezialarbeit Zeltners beachtenswert. Sie stützt sich auf die besten Ausgaben der Werke Schellings. Fichtes Schriften werden nach der Medicus-Ausgabe zitiert, Schellings Briefe nach der G. L. Plitt-Ausgabe. Außerdem wird der philosophische Briefwechsel Fichtes und Schellings in der Ausgabe von H. Fichte und F. A. Schelling herangezogen und die neueste Schellingliteratur (Kroner, Knittermeyer, Allwohln, Kern u. a.) berücksichtigt.

Einleitend charakterisiert Zeltner in drei Kapiteln: „Mensch und Umwelt, Charakter und Schicksal, der wissenschaftliche Mensch“ Schellings philosophische Erscheinung. Im Hauptteile wird die Idee und Gestalt der Philosophie Schellings behandelt. Dabei wird die vorbereitende Zeit für die Thematik, die Rolle der Ich-Idee, die Idee des philosophischen Kosmos, die Philosophie der anorganischen und organischen Natur, der transzendente Idealismus, die eigentliche Identitätsphilosophie in ihrem Werdegang, ihrer Bedeutung im Ganzen der Philosophie und in ihrer konkreten und metaphysischen Bedeutung herausgearbeitet. Sodann schließt sich die Erörterung der Problematik und des Schicksals der Identitätsphilosophie in Schellings zweiter Periode an. Die Uebergangsphase und der Umbruch sowie das neue Wesen seiner Gedankenwelt wird entfaltet und der neue Charakter der Philosophie gezeichnet. Endlich wird die Frage der Freiheit, das Gottesproblem und die Frage der Wirklichkeit erörtert.

Zeltners Hauptbestreben ist, Schelling aus den Motiven heraus zu verstehen, die in seiner Philosophie selbst liegen. Darum verzichtet er auf ständige Vergleiche mit Kant, Fichte und Hegel. Dieser gewählte Gesichtspunkt ermöglicht ihm eine systemgeschichtliche Darstellung und dürfte so zu einem besseren Verständnis Schellings selbst nicht wenig beitragen. Die durchgeführten Analysen zeugen von einem hingebenden Studium Schelling'scher Gedankenwelt und bieten in ihrer ruhigen und sachlichen Form eine dankenswerte Bildzeichnung, wie sie sich dem Auge Zeltners auf

Grund einer eingehenden Beschäftigung mit Schellings Werken ergeben hat. So kann die geschichtliche Abhandlung als eine entsprechende Vorarbeit angesehen werden, deren Krönung eine Biographie im Sinne Zeltners wäre „als eine höhere und lebendige Einheit“, die historische Zusammenhänge, Leben und Lehre vereint.

St. Augustin bei Bonn.

H. Kiessler S. V. D.

Hölderlin und Hegel. Von J. Hoffmeister. Tübingen 1931.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 50 Seiten. M 1.80.

Die Einteilung, die der Verfasser seiner vorliegenden Hölderlin-Hegel-Deutung gegeben hat, läßt erkennen, daß hier Fragen erörtert werden, die wohl schon längst bekannt waren, aber bisher immer noch nicht die Beantwortung erfuhren, die befriedigen konnte. Wenn auch Hoffmeister in strengster Beschränkung auf das Notwendigste seine Gedanken, die seine große Vertrautheit mit dem Denken der beiden Freunde verraten, vorträgt, so erhalten wir doch in durchaus genügender Weise die gewünschte Antwort auf folgende Fragen: 1. die Wendung Hölderlins und Hegels von der Subjektivität zur Hingabe an das Allgemeine und die vom Griechenideal zur eigenen Zeit; 2. die Umwertung der Erkenntniskräfte, die Ausbildung einer Dialektik und die Selbsterkenntnis des Dichterberufes bei Hölderlin und die Verwendung der hölderlinschen Begriffe des Schicksals, des Lebens, der Liebe, der Natur und Schönheit bei Hegel; 3. die Lösung der gemeinsamen Problematik des Uebergangs und der Versöhnung in den Arbeiten über Empedokles und Christus. Was an dem lebenswürdigen Schriftchen besondere Erwähnung verdient, ist, daß uns mit guten Gründen erklärt wird 1. daß Hölderlins Anteil am Werden des deutschen Idealismus nicht gering ist, 2. daß Hölderlin und Hegel nicht, wie es oft geschehen ist, getrennt werden dürfen, daß vielmehr der junge Hegel und der reifere Hölderlin sich gleichen sowohl inhaltlich in ihren Idealen und Problemen, wie formal in den begrifflichen Umschmelzungen vom Erleben und der Erlebnishöhe ihres Begreifens; 3. daß Hölderlin nicht nur ein „stiller Sänger“ war. Eine tiefere und weitere Erfassung dieser drei Gesichtspunkte wird der Verfasser selbst wohl als wünschenswert erachten; wünschenswert wäre z. B. auch eine ganz saubere Klärung des Problems: Hölderlin und das Christentum. Von diesem Problem hat m. E. Hoffmeister nicht die richtige Vorstellung; denn seine Bemerkung auf Seite 50, 30 dürfte wohl das Wesen des Christentums vollständig verkennen.

Bonn.

H. Fels.

Chr. Sigwart. Von Th. Haering. Tübingen 1930. J. C. B. Mohr.

gr. 8. 28 S.

Es ist nicht der Zweck der Schrift, die wissenschaftliche Bedeutung Sigwarts erschöpfend zu behandeln. Sie soll nur ein lebendiges Gesamtbild einer Persönlichkeit wieder erwecken, die auch der Gegenwart noch manches zu sagen hat. Diesen Zweck hat der Verfasser in vollem Maße erreicht.

Sigwart fühlte, wie der Verfasser darlegt, sich nicht berufen, letzte Antworten auf letzte Fragen der Weltanschauung vorzutragen. Er hielt es vielmehr für seine Aufgabe, das Wesen wahren Erkennens und sicheren Beweises, seine Wege und Grenzen sorgfältig zu untersuchen, alles bestehende und vorgebliche Wissen kritisch daran zu prüfen und durch seine Lehre dieses klare Bewußtsein vom Wesen und Weg wahren Erkennens jedem Erkennenden, vor allem auch jedem Einzelwissenschaftler, immer mehr zur Selbstverständlichkeit zu machen.

Sigwart war, so führt der Verfasser weiter aus, auch ein Lehrer von Gottes Gnaden. Sein Vortrag zeichnete sich aus durch sonnige Klarheit und lebendige geistige Bewegung.

Sein großes Lebenswerk ist seine Logik. Als Lehre „vom richtigen Denken“ wird sie unter dem teleologischen Gesichtspunkt einer Kunstlehre lebendigen Denkens behandelt. Ihre Lebensnähe wird noch dadurch gesteigert, daß Sigwart sich im zweiten Teil seiner Logik die Aufgabe der Methodenlehre, d. h. die Aufsuchung der Regeln des Verfahrens stellt, wodurch von dem unvollkommenen Zustand des natürlichen und des üblichen einzelwissenschaftlichen Denkens aus, auf Grund der gegebenen Voraussetzungen und Hilfsmittel in den Einzelwissenschaften der vollkommene erreicht werden kann (20).

Sigwart war kein Verächter der Metaphysik. Er war vielmehr überzeugt, daß das Denken letzten Endes überall auf Metaphysisches stößt. So postuliert er am Ende seiner Logik einen letzten Grund für die Uebereinstimmung unseres Denkens und seiner Gesetze mit den ihm gegenüberstehenden, von ihm unabhängigen Objekte, einen Grund, der als letzter Erklärungsgrund der Beziehung von Subjekt und Objekt zugleich unbedingt sein muß. „Die Prinzipien der Methodenlehre“ erklärt er, „weisen also auf die Gottesidee hin“ (23).

Der Verfasser hat uns ein lebenswahres Bild Sigwarts gezeichnet, das vor allem den zahlreichen Schülern des Tübinger Philosophen hochwillkommen sein wird.

E. Hartmann.

X. Vermischtes.

Einführung in die Wahrscheinlichkeitstheorie. Von E. Kampe.

Leipzig 1932. S. Hirzel. VIII. 182 S. *M* 10.—.

Inhalt: 1. Wahrscheinlichkeitsfolgen. 2. Wahrscheinlichkeitsfelder.

Die meisten Lehrbücher der Wahrscheinlichkeit lassen in der logischen Grundlegung und der Exaktheit der mathematischen Ableitung viel zu wünschen übrig.

Diesem Zustande will das vorliegende Buch ein Ende machen. Es verwirft mit v. Mises den unklaren Begriff der „gleichmöglichen Fälle“ und definiert die Wahrscheinlichkeit als Grenzwert der relativen Häufigkeit in Ereignisfolgen. Damit sind die Unklarheiten, die sich aus dem alten

apriorischen Wahrscheinlichkeitsbegriff entspringen, radikal beseitigt. Daß beim Werfen einer Münze oder eines Würfels bei unbegrenzter Fortsetzung der Würfe ein solcher Grenzwert vorhanden ist, ist ein Postulat, das nicht nur der Kampeschen Darstellung eigentümlich ist, sondern auch von einer Reihe anderer Autoren vertreten wird.

Die gegen die Zulässigkeit dieses Postulates erhobenen Einwände werden von Kampe eingehend zurückgewiesen. Doch kann man wohl nicht behaupten, daß in dieser Sache restlose Klarheit erzielt sei.

Jedenfalls sind wir durch Kampes Buch dem Ideale einer logisch einwandfreien und mathematisch exakten Wahrscheinlichkeitstheorie um einen entscheidenden Schritt näher gerückt.

Während die eigentliche Grundlegung mit einer gewissen Breite gegeben ist, hat der Verfasser, um den Umfang des Buches nicht zu sehr zu vergrößern, auf die Behandlung der sog. geometrischen Wahrscheinlichkeit und des Bayesschen Problemkreises verzichtet. Sehr dankenswert sind die zahlreichen Beispiele und Anwendungen, wodurch die theoretischen Aufstellungen des Verfassers verdeutlicht werden.

E. Hartmann.

Second congrès polonais de philosophie, tenu à Varsovie 1927.

Rapports et comptes rendus: Édition de la Revue Philosophique Polonaise (Przegląd Filozoficzny). Varsovie 1930. 203 S.

Es ist dies ein Bericht über den zweiten polnischen philosophischen Kongreß, welcher in der Zeit vom 23.—28. September 1927 in Warschau tagte. Die Teilnehmerzahl betrug: 135 Polen und 12 Vertreter der anderen slavischen Nationen. Der große Zeitabstand zwischen der Tagung des Kongresses und dem Erscheinen des Berichtes erklärt sich daraus, daß die Uebersetzung ins Französische sehr viel Zeit beanspruchte. Im ganzen gab es 76 Verträge oder Berichte von 59 Teilnehmern.

Die Aussprache erfolgte teils auf Plenar-, teils auf Sektionssitzungen. Die ersten waren so verteilt, daß auf jeden der ersten vier Tage je zwei, auf den fünften aber drei Vorträge fielen. Die Vortragsthemen in den Vollsitzungen waren folgende: Jan Lukaszewicz sprach über die philosophische Methode; Florjan Znaniecki über den Versuch einer philosophischen Synthese; K. Vorovka über das öftere Auftauchen des Materialismus; Constantin Michalski über die philosophischen Strömungen des Abendlandes im 14. Jahrhundert und ihren Einfluß auf Zentral- und Osteuropa; B. Petronievics über den diskontinuierlichen Raum und die nichteuklidische Geometrie; C. Biaobrzski über die Axiomatisierung der Physik; Nikolaus Berdiaeff über den metaphysischen Freiheitsbegriff; Stanislaus Schayer über die Hauptepochen der altindischen Philosophie; J. Miréuk über slavische Philosophie; Adam Zieleńczyk über die ersten Anfänge des Positivismus in Polen; Bohdan Rutkiewicz über die biologischen Grundbegriffe und den biologischen Antimechanismus der Gegenwart.

Sektionen gab es 7 und zwar für: Geschichte der Philosophie (19 Referate), Metaphysik und Epistemologie (18), Sprachphilosophie (3), Aesthetik

(7), Psychologie (10), Logik (5), Philosophie der Naturwissenschaften (3). Bei dem hier zu Gebote stehenden beschränkten Raum ist es nicht möglich, den Inhalt der Vorträge auch nur anzudeuten.

Den deutschen Leser dürfte besonders das interessieren, was es in der polnischen und slavischen Philosophie Besonderes gibt. Darüber orientieren die Vorträge von Mirčuk über slavische Philosophie; Zieleńczyk über die Anfänge des Positivismus in Polen; Berdiaeff über den Charakter der russischen Philosophie; Chomicz über Hoene-Wroński's Schöpfungsgesetz; Hessen über die Idee des Schönen bei Dostojewski; Mirčuk über die Grundzüge der Rechtsphilosophie bei Masaryk; Wize über Jan Śniadecki's Phaenomenalismus und den kantischen Apriorismus; Lutosławski über eine Klassifikation der Wirklichkeitsauffassungen; Pelikan über Masaryks Religionsphilosophie; Cehovy über Aleksander Potebnia's Sprachphilosophie.

Polajewo.

Dr. Victor Philipp Potempa.

Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von C. Bezold dargestellt von Fr. Boll. Vierte Auflage, nach des Verfassers Tod herausgegeben von W. Gundel. Mit 48 Abbildungen im Text und auf 20 Tafeln sowie einer Sternkarte. Leipzig 1931. B. G. Teubner. gr. 8. 230 S. *M* 11,—.

Inhalt: 1. Die Astrologie der Babylonier. 2. Die Entwicklung der Astrologie auf klassischem Boden. 3. Die Astrologie in Ost und West von der Entstehung des Christentums bis zur Gegenwart. 4. Die Elemente des Himmelsbildes. 5. Die Methode der Sterndeutung. 6. Der Sinn der Astrologie.

Bolls klassisches Werk über Stern Glaube und Sterndeutung liegt nunmehr in vierter Auflage vor. Diese ist besorgt von W. Gundel, der nach dem Tode Bolls am 3. Juli 1924 bereits die dritte Auflage gestaltet hatte. Dem gelegentlich geäußerten Wunsch, Boll-Bezolds Text und die Anmerkungen des Herausgebers, welche literarische Belegstellen und Zusätze für die im Text behandelten Probleme bringen, zu einem neuen einheitlichen Ganzen umzugestalten, hat der Verfasser keine Folge geleistet. Hinzugefügt wurde aus der überaus großen Literatur der letzten Jahre alles, was zur Erhellung der Geschichte der Astrologie, „des seltsamsten Mischgebildes, das Religion und Wissenschaft je hervorgebracht haben“, dienen kann. Auch wurden Index und Bilderanhang erweitert. Die rasche Aufeinanderfolge der Auflagen beweist, daß das Buch einem wirklichen Bedürfnis entspricht.

E. Hartmann.

Vorträge der Bibliothek Warburg. Herausgegeben von Fritz Saxl. Vorträge 1928—1929. Ueber die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele. Teubner, Leipzig. Berlin 1930. *M* 20,—.

Der vorliegende Sammelband enthält die folgenden sechs Vorträge: H. Koes, Die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben; R. Reitzen-

stein, Heilige Handlung; R. Hartmann, Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam; H. Schrade, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi; A. Farinelli, Der Aufstieg der Seele bei Dante; W. Friedländer, Der antimanieristische Stil um 1590 und sein Verhältnis zum Uebersinnlichen.

Der erste Vortrag gibt eine lehrreiche Darstellung der Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben. Aegypten, der Ackerbaustaat, hat, wie der Verfasser ausführt, erst unter dem Königtum eine Himmellehre ausgebildet. Zuerst genoß nur der König die Ehre der Himmelfahrt. Zur Zeit der Hochblüte der Beamtenaristokratie nahmen auch die Beamten an dieser Ehre teil. Im „Neuen Reiche“ tritt an die Stelle des freudespendenden „Re“-Kultus der düstere Osiriskult und es bleibt zuletzt von der Himmelfahrt der Seele nur noch ein müdes Hoffen auf ein Herumschweifen bei Tag. — Im zweiten Aufsatz behandelt R. Reitzenstein die persische und die mandäische Aufnahmetaufe. Er sieht darin Vorbilder der christlichen Taufe. — Im dritten Aufsatz handelt es sich in der Hauptsache um die Himmelfahrt Muhammeds. Der Verfasser zeigt, daß die Legende, die eines der beliebtesten Themen der populären islamischen Erbauungsliteratur bildet, auf jüdische und christliche Quellen zurückgeht. Je weniger der Koran darüber bot, desto freieres Feld hatte die Phantasie in der farbenfrohen Ausmalung der Legende, die immer massivere Form annahm. Schließlich bildete sich die Anschauung aus, daß Muhammed Gott im Himmel mit körperlichen Augen geschaut habe. Die späteren islamischen Mystiker erlebten in ihren Visionen die Himmelsreise des Propheten nach. Ob zwischen dieser Himmelfahrtslegende und Dantes Divina Comedia irgendeine Beziehung besteht, ist zweifelhaft. — Die umfangreichste Abhandlung bilden die Untersuchungen H. Schrades zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi. Schrade vertritt die Anschauung, daß der Glaube an die körperliche Auferstehung Christi jüdischen Ursprungs und der Glaube an seine körperliche Himmelfahrt zum großen Teil auf die Berührung des Christentums mit heidnischen Gottesvorstellungen zurückzuführen sei. Den Vorgang der Himmelfahrt hätten die Evangelisten wie den der Auferstehung im Dunkel gelassen. Ursprünglich sei die Himmelfahrt nur eine Dublette der Auferstehung gewesen. Jedenfalls habe in der christlichen Kunst die Himmelfahrtsvorstellung das Uebergewicht über die Auferstehungsvorstellung gewonnen. Verfasser meint, die Eliasdarstellungen hätten niemals einen wirklichen Einfluß auf die Darstellungen der Himmelfahrt Christi ausgeübt. Dagegen habe zwischen den Eliashimmelfahrtsdarstellungen und den Himmelfahrtsdarstellungen der Antike kein großer Unterschied bestanden. Unter den ältesten Denkmälern der christlichen Kunst findet sich, wie der Verfasser weiter ausführt, noch keine Darstellung der Himmelfahrt Christi. Die älteste scheint ein Elfenbein des Münchener Nationalmuseums zu sein, das Auferstehung und Himmelfahrt noch als Eines darstellt. Das Bildchen zeigt drei charakteristische Motive: das Hervorgehen aus dem geschlossenen

Grabe, das Hinaufschreiten des Heilandes und die dextrarum iunctio. — Dies letztere Motiv haben auch die heidnischen Himmelfahrtsdarstellungen; dagegen sind die beiden anderen rein christlich und neu. Die folgenden Ausführungen zeigen noch, wie die späteren Darstellungen der Himmelfahrt Christi sich immer mehr von den heidnischen Himmelfahrtsdarstellungen loslösen. Zahlreiche Abbildungen illustrieren diese Entwicklung. — Im fünften Vortrag untersucht A. Farinelli, von welchen Seiten Dante Anregungen zugeflossen sind für seine so eigenartige Himmelsreise in der Divina Comedia. — In ganz lockerem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht der Vortrag von Friedländer über den antimanieristischen Stil um 1590.

Wie aus dem Gesagten erhellt, bietet der vorzüglich ausgestattete Sammelband wertvolles Material für kunst- und religionsgeschichtliche Studien.

F u l d a.

P a u l.

Die Philosophie der Einmaligkeit. II. Teil: Zur Geschichte des Bewußtseins. Von G. Richter-Bozen. Wien 1930. W. Braumüller. XXIV u. 127 Seiten. 8°. M 3,50.

Dieses Buch ist m. E. eine Enttäuschung; denn der Titel verspricht sehr viel und hält nur wenig. Man weiß nicht recht, ist es Ironie oder Naivität, die den Verfasser verleitete, seine Gedanken hier niederzuschreiben. War es Ironie, dann war sie doch reichlich naiv. Lächerliche Behauptungen, die nicht bewiesen werden, verworrene Begriffsanalysen und Widersprüche werden nur hier und da von einem brauchbaren Gedanken unterbrochen. Auf das gestellte Thema geht der Verfasser kaum ein. Was soll man, um nur einige Beispiele zu nennen, sagen, wenn der Verfasser behauptet: „. . . alle Männer sind sich aber auch einig, daß sie einen größeren Wert haben als die Frauen“, oder: „er (der Philosoph!) identifiziert nicht Wahrheit mit Macht, ist vielmehr der Ansicht, daß sich diese beiden Zustände gegenseitig ausschließen“, oder: „Die philosophische Einstellung ist dadurch gekennzeichnet, daß sie den gesamten angehäuften Besitz von erprobten Urteilen, Wertungen und Gefühlseinstellungen über den Haufen wirft und ganz von vorne anfangen will“, oder: „Der Religiöse ist an keine Werttafel gebunden. Er kennt keine Vorschriften und weiß nichts von dem festen Gegensatz von Gut und Böse“, oder: „Die religiöse Lebensanschauung, wenn man von einer solchen sprechen kann, ist daher der normalen Weltanschauung fast entgegengesetzt“? Angesichts solcher und ähnlicher Fragen und Behauptungen fragt man sich, wie war es doch nur möglich, daß der Verfasser einen Verleger gefunden hat. Es ist doch nicht damit gut, daß man nur Probleme, mit denen man nicht fertig werden kann, sieht; man muß sie doch wenigstens richtig sehen, wenn man sie auch nicht lösen kann. Ein richtig gesehenes Problem kann schon wertvoller sein als ein „gelöstes“ Problem; daran haben aber anscheinend weder der Verfasser noch der Verleger gedacht.

Bonn.

H. Fels.

Biologie de l'invention. Par Ch. Nicolle. Paris 1932, Felix Alcan XV u. 161 S. 15 Fr.

Der in der literarischen Welt durch eine medizinische Schrift über Entstehen und Vergehen ansteckender Krankheiten sowie durch rein literarische Werke bekannte Verfasser beschäftigt sich in vorliegender Schrift mit den Ursachen, welche das Aufkommen von Erfindern fördern oder hemmen. Der Titel hätte auch anders lauten können. Aber als Biologe — er ist nämlich Direktor des Pasteurinstituts zu Tunis — hat er es „Biologie der Erfindung“ überschrieben. Der Gedankengang ist folgender:

Das Leben charakterisiert sich durch eine Tendenz zur Erhaltung des Gleichgewichts. Das Aufkommen eines erfinderischen Geistes trägt die Merkmale des Zufalls. Günstig für das Aufkommen von Erfindern und Entdeckern sind Blutmischungen. Förderlich für den Akt der Erfindung sind solche Faktoren, welche das Aufkommen neuer Gedanken begünstigen, hinderlich dagegen ist ein zu umfangreiches Wissen. Da die Menschheit infolge der durch die Entwicklung der Technik immer weiter gehenden Arbeitsteilung einer allgemeinen Uniformierung des Lebens entgegengeht, so müßte dadurch das Aufkommen von schöpferischen Geistern mit der Zeit ganz in Frage gestellt werden. Indessen, meint der Verfasser, wird die Natur von Zeit zu Zeit solche Individuen hervorbringen, die infolge körperlicher Gebrechen nicht den gewöhnlichen Weg gehen können. Auf diese Weise werden schöpferische Geister immer aufkommen können. In dem anregend geschriebenen Büchlein werden junge Erfinder und Gelehrte viele praktische Ratschläge finden.

Polajewo (Piotokör Vuj.).

Dr. V. Ph. Potempa.

Bibel und Wissenschaft. Von Dr. Aemilianus Schöpfer. Zweite, umgearbeitete Auflage. Verlagsanstalt Tyrolia. Innsbruck-Wien-München. 201 Seiten.

Die vorliegende, aus einer Polemik hervorgewachsene Arbeit behandelt das Problem, wie nach katholischer Lehre die Wahrheit der Bibel und der natürlichen Wissenschaft, sowohl auf dem Gebiete der Natur wie der Geschichte, mit einander zu vereinigen sei. Ein Widerspruch wird von vornherein als unmöglich bezeichnet, da die verschiedenen Offenbarungen Gottes miteinander im Einklang stehen müßten. Wo ein solcher scheinbar vorhanden, da rühre das daher, daß entweder die wissenschaftliche „Wahrheit“ nur eine vorläufige Hypothese sei, oder daß die Bibel nicht ihrem richtigen Sinne nach verstanden wird. Obwohl in all ihren Teilen auf Offenbarung beruhend, beziehe sich diese doch nicht auf Gegenstände des natürlichen Wissens, sondern nur auf religiöse und sittliche Wahrheiten. Alles Uebrige sei nach dem Augenschein oder den damals landläufigen Volksmeinungen dargestellt. Dies wird besonders am biblischen Schöpfungsbericht demonstriert, dem ein eigener Abschnitt gewidmet ist, aus dem hervorgeht, einen wie weiten Spielraum die Kirche schon den Vätern in

der Auffassung biblischer Berichte gewährte, so lange diese nichts enthielt, was mit dem Glauben im Widerspruch stand. — Auch die historischen Partien der Schrift seien nicht alle als Berichte von wirklich Geschehenem anzusehen, sondern nicht selten als erweiterte Parabeln und Gleichnisse, wie wir sie im Neuen Testament finden. Darunter fallen verschiedene ganze Bücher des Alten Testaments. Der hier angelegte Maßstab sei der, ob auch profane Historiker von den betreffenden Ereignissen berichten oder nicht. — Den Schluß des Buches bildet eine Darstellung des Galilei-Streites, aus der hervorgeht, daß die katholische Kirche den Vorgängern Galileis viel günstiger gesinnt war, als Luther und Melanchthon, daß z. B. Kepler von katholischer Seite zur Veröffentlichung seines Werkes gedrängt, und Papst Paul III., seine Widmung angenommen habe. Erst Galilei rief den Widerspruch der Kirche hervor, weil er selbst die Frage auf das exegetische Gebiet drängte und nicht genügend naturwissenschaftliche Beweise für seine Ansicht erbrachte. So sahen die Theologen damals in seiner Lehre eine der vielen Gefahren, die die Reinheit der christlichen Lehre bedrohten.

Besonders wertvoll an dem kleinen Werke, das nur als Teil einer umfangreicheren Arbeit, einer Geschichte des Alten Testaments, bezeichnet wird, ist der Umstand, daß die angeführten Grundsätze nicht nur persönliche Ueberzeugungen des Verfassers bedeuten, sondern daß wir in ihnen einen Ueberblick über die Entscheidungen verschiedener Konzilien und Päpste gewinnen, und daß uns Einblick in die Auslegung der Schrift bei Vätern und Scholastikern — besonders bei Augustinus und Thomas von Aquin — gewährt wird.

Dr. Käte Friedemann.