

# Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

## Sammelbericht über islamische Weltanschauung.

Von M. Horten.

(Fortsetzung.)

Das Problem der Einteilung wird aufgeworfen und damit die prinzipielle Frage berührt, wie man Gedanken und Lebensinhalte einer Fremdkultur klar und wissenschaftlich zu übersehen habe. Dabei wird dem Hallāg das Prokrustesbett der liberaltheologischen Dogmatik aufgezwungen, ein Musterbeispiel inadäquater und die Sache vergewaltigender Methode. Es sind folgende Fälle zu unterscheiden: 1. Man hat die Aufgabe, eine große Anzahl von Denkern zusammenfassend darzustellen oder 2. ihre Gedanken rein sachlich gemeinsam in einem Ueberblicke zu erfassen. Dann ist kein anderer Weg wissenschaftlich möglich, als der logisch-sachliche, der den Stoff überindividuell und übernational ordnet. Dann kann von keiner unnatürlichen „Dissoziation“ gesprochen werden, wenn auch die einzelnen Denker von ihrer Kultur und ihren Denkformen aus individuell andere Einteilungen befolgen. Das Sachliche wiegt hier vor. Diese Methode habe ich in meinen: Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen“ und: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam“ befolgt und konnte wissenschaftlich exakt keine andere Einteilungsart wählen.

3. Es kann sodann der Fall eintreten, daß man einen Denker in seiner Individualität darzustellen hat. Dann kann keine andere Form überhaupt in Frage kommen als die, die sich aus seinem individuellen Systeme ergibt und die er selbst erlebt und durchdacht hat. Sie allein ist diejenige, die in ihm geschichtliche Wirklichkeit gewonnen hat. Für Hallāg kommt dann nur seine eigene Aufteilung der Wirklichkeit nach den brahmanischen Seinsschichten in Frage, die er selbst überall verkündet: I. die Phaenomenenschicht der Sinnenwelt, in der sich der Ekstatiker seinem individuellen Sein nach befindet, und II. die Schicht des wahren Seins, des Ifrād des Alleinseins Gottes, das „der Anteil des Ekstatikers wird.“ Alle anderen Methoden ver-

gewaltigen den Stoff und sind von seinem Träger nicht erlebt, für ihn und damit seine Individualforschung nicht wirklich.<sup>4)</sup>

Für einen Mystiker wie Bistami wird dann das Problem wirklich, wie die Welt seiner ersten Periode aufgebaut gewesen und demnach von uns „wirklichkeitsentsprechend eingeteilt werden muß.“ Sie erklärt die Welt als Nichtsein. Eine solche Gedankenformung ist dem Abendlande völlig ungewohnt, und dennoch muß eine sachentsprechende Gruppierung des Weltganzen und der Weltlehre nach den eigenen Grundgedanken des Denkers gefunden werden. Alles andere wie das liberaltheologische Schema und ähnliches wäre eine unadaquate Anordnung und vergewaltigte den Stoff nach ihm fremden Ideen. Es müßte dann die Frage gelöst werden, ob für Bistami das Ursein als nichtseiend gelten soll — der reine Nihilismus — oder ob lediglich von ihm nicht geredet werden könne — der Agnostizismus mit dem agnostischen Nirvana. Die einfachste Forderung jeden wissenschaftlichen Ergründens, daß man sich nur durch die Tatsächlichkeit seines Stoffbereiches leiten lassen darf, scheint von kritiklosen Besprechungen, die nur zu loben wissen, ganz übersehen zu werden. Eine eigenartige Blindheit scheint die Kritiker gefangen zu halten, die aber dort Fehler sehen, wo eine exakt objektive Darstellung durchgeführt wurde, eine Kulturkuriosität.

Ein jedes System ist, darüber kann wissenschaftlich keine Diskussion mehr zugelassen werden, in seiner Mitte zu erfassen und von diesem Kerne aus aufzurollen. Darin liegt schon ausgesprochen, daß die Aufteilung seiner Gedankenmassen von seinem individuellen Zentrum aus erfolgen müsse. Gunaid's System konstruiert das Weltall vom Einheitsideale aus und muß diesen Punkt in die Mitte stellen. In einer anderen Formulierung rückte er den ma'nā-„Sinn“ — Begriff — „die feine, unkörperliche Wirklichkeit“ in die Mitte, luma 29,2, und baute sein Weltall von dieser Tiefenschicht auf. Andere Mystiker wählten die Formulierung: 1. Ursubstanz, dāt, 2. Urwesenheit, haqīqah, die bei Gunaid auch schon anklingt, oder 3. das Unendliche, 4. das Ich, die Urperson, luma 32,1, 5. Schicksalskraft, 6. Vollkommenheit usw. Wesentlich ist, zu suchen, wie sich ein solches Zentrum zur Schichtenentfaltung im Weltbau verhält, ob voluntaristisch oder intellektualistisch oder wie irgend geartet. Danach ergibt sich die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit von Ursein und Phaenomenwelt.

<sup>4)</sup> Die Einwendungen: Passion 535, A. 4. J. 3, 4065 und die Heranziehung von Masūdī VI,20 f. sind bereits J. 5, 228 f. wissenschaftlich definitiv widerlegt und können nicht mehr in Frage kommen, was J. 15, 118, A. 2 mißverstanden wird. Ein dogmatisches Schema ist aus wesentlich verschiedenen Erlebnissen erwachsen als ein mystisches, ist eine heterogene Welt, die nur verwirrend wirken kann. Daß es in der Darstellung von Hallāg's Gedankenwelt nur um eine Individualbehandlung geht, wurde bisher ganz übersehen.

Wenn nun die Gedanken inhaltlich von denen der liberalen Theologen wesensverschieden sind — das sieht nun wohl auch der Laie ein — muß auch die Aufteilung wesensverschieden ausfallen, wenigstens im Prinzip, wenn auch in der Ausführung und sekundären Momenten manche Uebereinstimmungen sich nachher herausstellen mögen.

Die große Intuition von Halläg scheint mir darin zu liegen, daß er den ifrád-Begriff Gunaid's, die Alleinheit Gottes übersteigert hat. Auch er hat als Selbstverständlichkeit den Begriff des Ureinen, wáhid wie Gunaid, treibt ihn aber im Sinne des Akosmismus ins Extrem, so daß sie den ifrád ergibt, der bei Gunaid nicht so sehr ins Zentrum rückt. Nach diesem Strukturmotiv muß die Einteilung seines Weltbaus vorgenommen werden. In seiner gewaltig bewegten Individualität können sich wohl noch andere Grundprinzipien finden, und sein System mag geschwankt haben. Dann müssen auch in der Einteilung diese Perioden zur Erwähnung gelangen. Daß diese Wesensgedanken in einer ersten Stoffvorlegung, wie sie M. bringt, nicht zum Austrag kommen konnten, liegt auf der Hand und ist nicht verwunderlich, weil solche Gedanken erst durch die Sinnerfassung der Texte lebendig werden, und diese ist erst zu suchen. Man kann daher bei der Aufarbeitung einer Stoffsammlung nicht von einer vorgefaßten Einteilung ausgehen, wie ich immer betont habe, sondern muß deren Leitgedanken erst aus dem Stoffe finden, wenn es sich um eine mikroskopische Betrachtung und Darstellung einer einzelnen Persönlichkeit handelt. Freilich ist eine solche erst das Fesselndste, nicht eine summarische Darstellung, die ganze Gruppen rein sachlich-logisch erfaßt.

Ein einseitiger, extremer Mißgriff ist sodann die Forderung, „von dem Begriff der Schiah und des Persertums loszukommen“.<sup>1)</sup> Eine Verwechslung des Gattungsmäßigen und Besonderen liegt hier vor. M. hat in mikroskopischer Erfassung die einzelnen Vorgänge in den Lebensschicksalen von Halläg lebensgenau und überzeugend

<sup>1)</sup> J. 15, 120, A. 2 sind die Worte mißverständlich: „Im Islam sind von vornherein die Voraussetzungen für die Ausbildung eines reinen Typus der Mystik in viel höherem Maße gegeben als in irgend einer anderen Offenbarungsreligion.“ Gerade im Islam Persiens, wo alle Einströmungen der ganzen damals bekannten Welt ein wildbewegtes, tosendes Meer des geistigen Lebens ergaben, waren die Vorbedingungen einer „reinen“, d. h. frei von Fremdstoffen sich entfaltenden Mystik die denkbar ungünstigsten. Dennoch ergeben sich in dieser Periode Formen „reiner“ Mystik, wenn man „rein“ versteht im Sinne des Organischen, Einheitlichen; denn alle Fremdelemente, die die islamischen Denker und Gottsucher dieser Zeit in ihre Innenwelt aufnehmen, werden nach einem einheitlichen Grundgedanken aufgebaut und nach persönlichem Gotteserleben durchgeistigt. Die verschiedene Herkunft der „Bausteine“ bewirkt ja bekanntlich kein Zerfallen der Einheit einer sonst organischen Ganzheit.

plastisch geschildert und Einzelbewegungen innerhalb des „Persertums“ aufgedeckt. Damit fällt aber der Begriff „Persertum“ durchaus nicht. Eine makroskopische Einstellung wird ihn immer wieder verwenden müssen, wenn sie nicht zu mikroskopischer Einzelheit vordringen kann. Man mag dann vielleicht von antiarabischer oder nordislamischer Bewegung sprechen, wenn man mit Schiah nur eine besondere Bewegung bezeichnen will; aber die Gattung bleibt immer ein wissenschaftlicher Begriff, wenn auch einzelne Individuen in ihr deutlich geworden sind. Spricht man doch auch berechtigter Weise von Protestantismus, wenn man auch in genauerer Betrachtung individuelle Denominationen innerhalb desselben erfaßt hat. Der Wald darf nicht übersehen werden, wenn man die einzelnen Bäume in Augenschein nimmt.

In glänzender Weise zeigt M. auch die Außenseiten dieser mystischen Bewegung, die politischen, kultischen und kanonistischen Bezo-genheiten von Hallag. Er befand sich in einer regierungsfeindlichen Bewegung und verfiel daher dem Staatsprozeß. Auch Bistami scheint mir diesen politischen Einschlag zu haben. Hiermit wird einmal greifbar gezeigt, daß tiefste Gesinnung zugleich in ihrer repräsentativen und symbolischen Außenseite zu betrachten ist, wie ich dies für den Islam selbst immer hervorgehoben habe, wogegen eine Kritik, die sich verständnislos in den Linien unserer alten Schule bewegte, einwandte, der Islam sei doch keine politische Bewegung!<sup>1)</sup>

Sehr zu begrüßen<sup>2)</sup> ist auch der schöne Nachweis Ms., daß ein System sich der verschiedensten Ideen bedienen kann, ohne deshalb

<sup>1)</sup> Die Behauptung einer Schicht wird damit aufgefaßt als die Leugnung der anderen! Sogleich fällt man wieder in den alten Fehler zurück, diese Außenschicht als das Wichtigere anzusehen und z. B. sogar die Erforschung des Stiles als „den Hauptgegenstand der Untersuchungen“ zu bezeichnen, wo es sich um die Erforschung mystischen Erlebens handelt: J. 15, 119 ob. 120, 15. 129. Nichts ist wissenschaftlich selbstverständlicher, als daß Recht, Kultus und Politik zur Außenschicht gehören, die von den geistigen Werten und Gehalten getragen wird, demnach das Wesentlichere darstellen; zu J. 15, 119, 10. Man wird nun dem großen psychologischen Probleme nicht länger aus dem Wege gehen können, wie tiefste religiöse Gesinnung z. B. in Muhammed sich mit sehr materiellen Strebungen und politischen Absichten aufs innigste verschwisterte, ohne sich aufzuheben.

<sup>2)</sup> J. 15, 128, A. 2. Man wendet sich gegen den Terminus: „Synkretismus“. Es ist ein äußerlicher und innerer, organischer zu unterscheiden. Letzterer enthält wesentliche Einheit. Gern bediene ich mich in solchen Fällen des Ausdruckes: „Bausteine“, die ein Genius zu seiner Neuschöpfung verwertet, sie dabei mit seinem Geiste erfüllend. So verwenden alle Genien der orientalischen Kultur „Bausteine“, die in sich und ihrer Ursprungsatmosphäre gemäß durchaus heterogen sind, bauen sie aber auf nach einem eigenen Konstruktionsprinzip

eine Sammelstelle und ein Aggregat heterogener Bestandteile zu werden und seine Einheit zu verlieren. Nur darf man auch hierin nicht wiederum zu weit gehen und indische wie persische Einflüsse leugnen, weil solche die innere Einheit zerstören würden. Das wäre ein Widerspruch mit dem Vorhergehenden.

Die feine und gewinnende Art Ms. und die erdrückende Fülle des Stoffes hat manche Anfänger auf dem Gebiete der östlichen Mystik betört und zu unkritischer Annahme veranlaßt. Seine sicher scheinenden französischen Formeln täuschen darüber hinweg, daß ihr exakter Sinn noch unerschlossen ist. „Während man bisher sehr starke neuplatonische und indische Einflüsse glaubte annehmen zu müssen, legt M. in überzeugender Weise (!) die im wesentlichen innerislamitischen Anfänge (?) der muslimischen Mystik dar. Danach sind auch die eigentlichen Patriarchen der sufischen Frühzeit aus einer anderen Welt heraus zu verstehen und zu werten, als es durch die bisherige Forschung geschehen ist.“<sup>4)</sup> Die „Patriarchen“ sind

---

und schaffen dadurch ein durchaus einheitliches Gebäude von Gedanken und Strebungen, ein geschlossenes Lebenssystem. Ihr Geistessystem ist daher kein „folkloristisches Panoptikum“, als welches treffend Heilers: Wesen des Katholizismus ebd. bezeichnet wird, sondern eine aus einer zentralen Einheit erlebte Seelenwelt, von der der Träger uns ganz deutlich sagt, was er erlebt, gegen ebd. 130, und die nach diesem Gegenstande in erster Linie bestimmt werden muß, erst in zweiter nach Stil und äußeren Formeln und Symbolen. Freilich ist tiefstes Erleben des Mystikers „für einen jeden außer ihm unfaßbar“, aber doch nur bis zu einem gewissen Grade. In vielen Punkten ist es auch „faßbar“ denen, die er selbst als Gegenstand seines Erlebens deutlich namhaft macht. Das Streben, zur inneren Einheit der geistigen Welten vorzustoßen, ist sicherlich gegenüber früherer Oberflächenbetrachtung sehr zu begrüßen. Gunaid's System kann dazu gut verhelfen, s. Ph. J. 39, 44—61.

<sup>4)</sup> Hallauer, Jakob: *Die Vita des Ibrahim b. Edhem*. Eine islamische Heiligenlegende. Basel 1925, Diss. Die unt. gen. Besprechung J. = Der Islam 15, 117—135. Sie ist ebenso grundverfehlt wie J. 13, 121—132. Der logische Grund aller dieser Irrungen ist der Mangel an Erfassung der terminologischen Bedeutungen. Die Verfasser sind nicht bewandert in philosophischen Gedankenfassungen. Ihnen fehlt die wissenschaftliche Methode, aus mehreren Kontexten die Bedeutung eines Terminus scharf zu fassen. Nur in systematischer Betrachtung ist dies möglich, und nur durch diese Vorarbeiten wird der Boden einer wissenschaftlichen Erörterung bereitet. So ist es psychologisch zu begreifen, wenn J. 15, 123, A. 1 von „unbewiesenen und unbeweisbaren Thesen“ gesprochen wird, mit Beziehung auf J. Charpentiers Datierungen indischer Philosophen, die mir Jacobi bereits vor Jahren widerlegte, zitiert in meiner „Philosophie des Islam“ 350. Eine Kulturkuriosität ist, auch in ihrer unmöglichen sprachlichen Form, die Ablehnung dieser einfachen Tatsache: MO. 17, 331 vgl. Otto Strauß: Indische Philosophie 1925; 146, 23. Umfangreiche Textüber-

z. B. Bistami und Gunaid. Sie sollen in ihrer Mayalehre und der brahmanischen Schau von dem „Truge“ der Welt Dinge — von M. mißverstanden als „Trug“ der Gottesschau! — aus altislamischen Motiven verstanden werden, nachdem man früher indische Einflüsse hat geltend machen wollen! In schlimmerer Weise können die Tatsachen nicht in ihr Gegenteil verkehrt werden.<sup>1)</sup> An Stelle eines kleinen Textes wäre es ein Leichtes, tausend Texte mit dem gleichen Ergebnisse zu zerlegen. Dies bleibt aber die Aufgabe einer Reihe von Monographien, in denen ich die Ergebnisse exakter Gedankenzerlegung vorlegen werde. Wie dringend diese Aufgaben sind, zeigt die eingehende Besprechung J., die in noch stärkerem Maße der faszinierenden Wirkung Ms. erlegen ist.

Es ist freilich ein Leichtes, die Thesen Ms von der rein islamischen Natur der genannten Mystik zu widerlegen; schwieriger wird es sein, jeden der Mystiker in seiner Eigenart und vom Zentrum seines Systems aus zu erfassen. Sodann ist die Morphologie dieses Erlebens zu bestimmen. Auch im Geistigen gibt es einen Stil, der sicherlich wichtiger ist als der Stil des äußeren Ausdrucks. Daraus ergeben sich dann die Typenbestimmungen des Kulturkreises, der jener ursprünglich zuzuordnen ist. Hier handelt es sich nicht um äußere „Einflüsse“, die die alte Oberflächenbetrachtung gern als wesentlich ansprach, sondern um Wesensfragen des Kulturwerdens der Mensch-

---

nahmen brauchen nicht erst lange nachgewiesen zu werden, wo die Weltanschauungen identisch sind: Brahmanismus und islamische Mystik, wenigstens in wesentlichen Punkten. Die Angelegenheit ist eine Frage des Sehens. Der Star muß gestochen werden. Dann wird man sich verwundert fragen: wie war es doch möglich, daß wir diese evidenten Tatsachen nicht gesehen haben?

<sup>1)</sup> J. 15, 117, 9 und wird von einer „Kongenialität“ des Verfassers gesprochen! und von einer „verstehenden Beschreibung und Analyse der islamischen Religiosität“! Dabei ist Halläg durchaus unislamisch, ein „Ketzer“ für den eigentlichen Islam, und das „Verständnis“ seines Lebensinhaltes kann nur von „Verständnis“ seiner Zentralgedanken ausgehen; und diese hat M. alle verfehlt. Dieser Fall zeigt, daß „Kiplings“ berühmtes Wort von dem Nichtzueinanderkönnen des Ostens und Westens“ noch in seiner vollen Berechtigung besteht, aber hoffentlich nicht als absolute „Sprödigkeit“ der Fremdkulturen gedeutet werden darf. Es muß von europäischer Seite versucht werden, den asiatischen Erlebnisformen der östlichen Mystiker objektiv gerecht zu werden. Es findet geradezu eine Schwärmerei für M. in deutschen Orientalistenkreisen statt, und plötzlich gilt Halläg als „der bedeutendste Repräsentant der islamischen Mystik“ — wo bleiben dann ibnu-l-Arabi und Rûmi? — und in einer 15 S. langen Besprechung wird auch nicht eine einzige wesentliche Textwiedergabe M.'s kritisiert. Sollen also seine Uebersetzungen einfach unkritisch angenommen werden? So wenig Einblick hat man in die Terminologie, daß man garnicht merkt, daß diese in den zentralsten Punkten unhaltbar sind.

heit. Wenn Halläg in dem monumentalen Ausspruch<sup>1)</sup> den Kerngedanken seines Lebens zusammenfaßt: „der Anteil des ekstatisch Minnenden ist das Alleinsein des Ureinen“, so sind diese Ideen und Erlebnisformen so gewaltig, daß man einsieht: sie kommen nicht von ungefähr, sind nicht willkürlich oder individuell, nicht ohne Zusammenhang mit sozialen Verbänden persönlich erfunden, sondern sind Erbgut älterer Kulturkreise. Ohne diese Wurzel hätten sie nicht die große Bedeutung erlangen können, die sie bis heute im Orient besitzen. Diese Geistesformungen der Menschheit sind typisch quietistische und gehen, wie die jüngste Forschung nachgewiesen hat, auf den mutterrechtlichen Kreis zurück. Nunmehr sind wir in der Lage, die Tiefenperspektive zu gewinnen, in der geschichtlich die so überaus fesselnde persisch-islamische Mystik zu betrachten ist: Sie kann wissenschaftlich nur verstanden und gedeutet werden als eine Ueberschneidung der uralten Formen des vaterrechtlichen und mutterrechtlichen Formenkreises, indem der eine von Asien, der andere vom Arabertume und Semitentume kommt und beide in Persien zusammenstoßen. Es sind also urverschiedene Formen, die sich so mischen, wurzelhaft und erlebnismäßig andere Ideen, deren soziologische Korrelate und Umwelten sich ausschließen. Was Halläg zum Ausdruck bringen will, ist gleichbedeutend mit der späteren Formulierung der „Ureinheit des Seins“, wahdānijātu-l-wuġūd: Das Sein, das wir in diesen metaphysischen Begriff fassen, ist nur eines, und die Dinge, die uns als selbständige Einzelwirklichkeiten erscheinen, bilden in dieser metaphysischen Schicht des Seins keine Vielheit, sondern sind vollkommene Einheit. Die „relative“ Einheit, wird in ihrer „Vollendung“ kamāl, zur „Ureinheit“. Neben dieser besteht demnach keine wirkliche Welt (Akosmismus), und die uns erscheinenden Dinge sind eine Mayawelt. Dies ist in der Formulierung des Halläg vom „Allein-

<sup>1)</sup> In meiner „*Philos. des Islam*“ 360 Nr. 215 habe ich diesen wunderbaren Ausspruch aus einer Verklammerung von Mißdeutungen herausgeholt. Für die ethnologischen Aufschlüsse s. Schmidt u. Koppers: *Völker und Kulturen* bespr. „Abendland“ 1, 188. Die Rassenfrage wird nunmehr vertieft zu einer Frage der sozialen Struktur, die aber geschichtlich mit bestimmten Landschaften und Rassen verwachsen ist. Die Rassenfrage abzulehnen, ist seit 30 Jahren wissenschaftlich unmöglich. Den Lichtmonismus der Yezidi habe ich (*Der neue Orient*, 3, 105—107) wissenschaftlich exakt nachgewiesen; daß er „auf den Islam — also den ganzen Islam? — entscheidend eingewirkt haben soll“, ist überschäumende Phantastik eines ahnungslosen „Kritikers“. Nicht so sehr in der „Naturanlage“ als geschichtlich sind alter Orient und dann das Persertum mit der Lichtlehre verknüpft, zunächst allerdings einer dualistischen, bis auf Mazdak, der, wie Massignon nachwies, den Ahriman anbetete und als ein gutes Prinzip betrachtete. Darin steckt schon der „Monismus“.

sein“ Gottes deutlich enthalten: Gott ist „allein“, d. h. neben ihm besteht keine Wirklichkeitswelt, nur eine Maya.

Die Quelle der Mißdeutungen Ms. wird von ihm selbst angegeben: „j'ai renoncé à tout concept descriptif ne faisant pas expressément partie de l' expérimentation mentale que j' ai voulu m' assimiler, reproduire en moi-même et transposer en français“. Nur das will M. also wiedergeben, was er durch „Einfühlung“ — so ist die Experimentation am eigenen Bewußtsein zu verstehen — sich hat erlebnismäßig zu eigen machen können. Daher ist sein Werk so durchpulst von persönlichsten Gefühlen, die die schwärmerische — allerdings demnach auch unkritische — Anhängerschaft<sup>1)</sup> psychologisch begreiflich machen. 1. Die Gefahr ist offenbar. Die gesuchte und geforderte „loyauté de pensée“ besteht in der begrifflich schärfsten und absolut objektiven Erfassung der Tatsachen der geistigen Welt, ihrer Morphologie und ihres Aufbaus. Auch der nüchterne Leser scheidet von M. mit dem Gefühle der Sympathie und des Dankes. Er sieht dabei aber die weitestreichenden neuen Aufgaben, die der Forschung aufgegeben sind in der Ausmerzung der neuen Mißdeutungen und der Bestimmung der „Ureinheit des Seins“, des „Alleinseins“ Gottes für die ganze Menschheitsgeschichte, in deren geistigem System dieser Gedanke seine Stelle finden muß. Jede neue Darstellung der islamischen Mystik muß an diesen ihren Wesengedanken anknüpfen und von ihm aus die Aufarbeitung des Stoffes vornehmen.<sup>2)</sup>

Die geistige Atmosphäre, in der die liberal-mystischen Texte stehen und leben, wird von Sarrag selbst<sup>3)</sup> in seiner Bestimmung des

<sup>1)</sup> Schon die J. 15, 130, 127 usw. gegebenen Zitate, „die überhaupt nicht wörtlich übersetzt“ werden können, zeigen deutlich, daß ein Gefühlsüberschwang und eine sprunghafte Bewegung der Phantasie vorliegen. In einem nüchternen Deutsch könnten sie mit wenigsten Worten wiedergegeben werden.

<sup>2)</sup> Dann wird, J. 15, 135, 3, keine „äußerliche Schematisierung desselben nach einem vorgefaßten, dem individuellen Sachverhalt fremden Plane“ stattfinden, ein Fehler, in den die M.'sche Betrachtung verfallen mußte, da sie den Kern der liberalen Mystik des Islam verkannte.

<sup>3)</sup> luma 14, 18 wird das „Ausgewischtwerden“ neben tauhid = „Einswerden“ und „Einssein“ in Gott gestellt. Danach ist das ganze Kapitel über den tauhid 28 ff. in diesem Sinne verstanden. In diesem tauhid ist demnach der wahdanja-Begriff der Ureinheit enthalten und er besagt: Herstellung der Ureinheit, neben der keine wirkliche Welt besteht = die Mayalehre und der Akosmismus, der ebd. 14, 19 das „Zunichtwerden, Zunichtesein des Zeitlichen“ genannt wird. „Ausgewischtwerden“ kann nur ein Ding, dessen Bestand durch „Grenzen“, 29, 3, gegeben ist. Nur „Linien“, die solche „Grenzen“ = die Individuationsprinzipien bezeichnen, können durch ihr „Ausgewischtwerden“ das Ding in seiner Individualität selbst vernichten.

tauhîd gezeichnet als das „Ausgewischtwerden des vergänglichen Seins in der Ewigkeit“, wo „Ewigkeit“ für „den Ewigen = Gott steht und der „Ureinheit“ und dem „Weitsinne“, der Substrat des Nirvanas ist.<sup>1)</sup> Damit ist aber in drei Worten, die an Größe unübertrefflich sind,<sup>2)</sup> das echtbrahmanische Wesen dieser islamischen Mystik mit aller Deutlichkeit in den Vordergrund gerückt. Somit hat Sarrâg selbst zu den Termini seiner Ideenwelt den gewünschten Kommentar hinzugefügt. Wer trotzdem noch den tauhîd im<sup>3)</sup> Sinne des Altislam deutet als Bekenntnis der Einheit Gottes, bewegt sich außerhalb des klar angegebenen Gedankenkreises eben jener Texte. Eine eigenartige Tragik ist es und eine beachtenswerte Tatsache in der Geschichte unseres modernen Geisteslebens, daß ein Forscher Jahrzehnte lang mystische Texte mit innerster Anteilnahme sammelt und die Atmosphäre<sup>4)</sup> nicht erkennt, in der alle jene Worte leben und gemeint sind. Noch seltsamer ist die Tatsache, daß noch 1926 ahnungslose Lobredner alle jene Fehlübersetzungen M. s kritiklos annehmen und die richtige Erkenntnis<sup>5)</sup> mit auffälliger Selbstüberhebung als „erledigt“ abtun, alles vom hohen Kothurn herab diktierend, ohne auch nur den Versuch eines Beweises anzustellen. Die fata morgana, die M. uns in die Wolken gezeichnet hat, ist zergangen. Sie beruhte auf subjektiv-schwärmerischer „Einführung“. An ihre Stelle haben wissenschaftliche und nüchterne Begriffe zu treten, die die geistigen Tatsachen klar herausholen. Die islamische Mystik wird dadurch keineswegs geringwertig, vielmehr noch gewaltiger an Ideen und bedeutsamer für die allgemeine Religionsgeschichte erscheinen. (Fortsetzung folgt.)

<sup>1)</sup> Das, worin und wohin das Nirvana stattfindet, luma 29, 2, ist sachgegeben zugleich der Träger. Damit wird deutlich, daß das menschliche Ich als identisch mit dem göttlichen gefaßt wird; denn es ist eben der „Träger“, und daher gibt es nur ein Ich, ebd. 32, 1. Die Möglichkeit einer „Zerstörung“ dieses Ich ist ein durchaus unmystischer Gedanke Ms.

<sup>2)</sup> mahwu-l-kauni bi-l-'azali. Ueber kaun: ZDMG. 65, 539—549: Horten: Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus?

<sup>3)</sup> Der Leser mag daraus ersehen, wie leicht ein monotheistischer, altislamischer Terminus zu einem pantheistischen umgedeutet werden kann und daß aus dem Begriffe: „Neben Allah besteht kein zweiter Gott“ im Handumdrehen wird: „Es besteht nur ein wahres Sein und neben ihm keine wirkliche Welt“. Die terminologische Außenseite der Mystik ist die Formelwelt des Urislam. Sie hat M. und seine Gemeinde in die Irre geführt.

<sup>4)</sup> Dabei war das Buch der luma, das vom ersten bis zum letzten Worte ein unumstößliches Dokument des Brahmanismus ist, schon 1914 erschienen und 1918 eine erste Umrißzeichnung dieser Gedankenwelt in den Beiträgen zur Kenntnis des Orients: XV, 32—51.

<sup>5)</sup> Diese Einsicht war 1924 bereits wissenschaftlich des genaueren dargelegt: Horten: *Die Philosophie des Islam*, 181 ff., 234—259.

## Rezensionen und Referate.

### I. Erkenntnislehre.

Karl Schunck, **Verstehen und Einsehen.** Eine philosophische Besinnung in Form einer Abhandlung über Wesen, Arten und Bedingungen der Erkenntnis. Halle (Max Niemeyer) 1926. VI u. 71 S. Mk. 3,60.

Das Schriftchen ist eines der Zeichen dafür, daß man heute vielfach nicht mehr von einem einzigen Standpunkt aus philosophiert, sondern, ohne dem Eklektizismus zu verfallen, verschiedenartige Standpunkte wenigstens berücksichtigt. Der Verf. fühlt sich vor allem Husserl, Scheler, Pfänder, Külpe, Ziehen, Jaspers, Spranger, Frischeisen-Köhler, Keyserling, Driesch geistig verbunden (III). In ihm arbeiten aber auch deren Vorgänger Kant, Dilthey, Windelband, Rickert, sogar Ziehen (2).

Im übrigen scheint er freilich von jener Form der Erkenntnistheorie wegzustreben, die nur auf die Bedürfnisse der Wissenschaft achtet. Der Philosoph vollziehe die Aufhebung aller sonderwissenschaftlichen Einseitigkeit und lebe wesentlich in der Fülle der allseitigen Welt. Er müsse alle (!) Einstellungen und Fragestellungen beherrschen, in Abstraktionen verschiedenster Art leben und über diesen stehend sie alle (!) durch einander sich ergänzen lassen. Jeder Gegenstand der Erkenntnis entspricht einer bestimmten erkenntnistheoretisch-kosmischen Situation (1). Der Erlebnisfülle gegenüber ist Philosophie nach zwei Richtungen hin möglich, 1. als reduktive Metaphysik vom Gegebenen aus (z. B. Driesch) und 2. als produktive Philosophie, die das Gegebene von immer neuen Gesichtspunkten her betrachtet. Ein System aller Erlebniswelten im Sinne einer produktiven Philosophie geht am besten von der Phänomenologie aus, die den kritischen (wissenschafts-theoretischen) und den positivistischen Standpunkt mit umfaßt. Es gilt, zwischen dem reell und adäquat Vorfindlichen und den Deutungen (Sinneinheiten, Ganzheiten) die einsichtigen Beziehungen zu erfassen. Das System der Wesenheiten, Wesensbeziehungen und Wesenszusammenhänge soll der logische Ort aller Erkenntnisse überhaupt sein. Für jede Wissenschaft will er eine (besondere) Erkenntnistheorie haben, zuletzt aber ein System, in dem alle Wissenschaften und Einzelerlebnisse ihren logischen Ort haben. Eigentlich ausgebildet sei nur eine Theorie des naturwissenschaftlichen Erkennens. Sch. legt folgende Einteilung der Wissenschaften zugrunde: 1. Phänomenologie als Erkenntnistheorie, 2. Gegenstandstheorie (theoretische Wissenschaften), 3. Realwissenschaften.

Im besonderen geht dann Sch. an eine Theorie des Verstehens, da die Art des Verstehens für die Beschaffenheit der „Erlebniswelt“ bestimmend ist (7).

Das naturwissenschaftliche Verstehen ist so viel wie „Erklären“ aus Gesetzen. Bei den theoretischen Wissenschaften ist Verstehen soviel wie

Auffassen von Strukturen und Strukturzusammenhängen, es bedeutet hier soviel wie Einsehen in einen inneren Zusammenhang. In der Phänomenologie bedeutet „Verstehen“ nichts anderes als Sehen, wie sich ein bestimmter Gegenstand im Bewußtsein erlebnismäßig (!) aufbaut in Wesenszusammenhängen zwischen Gegebenem und Gemeintem (8 f.). Eine Wissenschaft vom Verstehen ist möglich, weil man auch Personales isolieren, in abstrakten Ichfunktionen leben kann (9). Die besondere Form des Verstehens hängt von der Form der gestellten Frage oder Aufgabe ab; danach unterscheiden sich Wissenschaften und Einzelmenschen. Sonach auch die „Typen“ der Menschen (9—12). Trotz dieser Vieldeutigkeit hat Verstehen überall etwas Gemeinsames: Es ist = Ordnung schauen (12), und zwar Zuordnung im Erklären, schlichte Ordnung im theoretischen Einsehen, Einordnung im phänomenologischen Verstehen (12 f.).

Einsicht ist ein Bewußtseinsphänomen, in dem ein bestimmtes Etwas in der Fülle und Ordnung seiner Momente gegeben ist und in dem diese Fülle und Ordnung als für es konstitutiv, seine Identität bedingend, erfaßt wird (21). Einsicht, Evidenz kann also nur da sein, wo das Geschaute die Grenzen des Gemeinten innehält, nämlich nur bei logischen Setzungen (21 f.).

Was nun Sch. alles mit diesen Begriffen auf 71 Seiten machen will und für wesentlich hält, scheint er selbst mit folgenden Sätzen zu geben: Den Verfasser bewegt die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit absoluter Erkenntnis. In seinem System aller möglichen Erkenntnis werden u. a. Phänomenologie und Psychologie, Soziologie und Geschichte, Wirtschaftswissenschaft und Statistik, Unterrichts- und Erziehungslehre eindeutig definiert, wodurch der wissenschafts-theoretischen Unbestimmtheit dieser Disziplinen endlich abgeholfen wird. Eine große Zahl Grundfragen der Philosophie erfahren hierbei eine prinzipielle Erledigung. Das Schriftchen ist schließlich dadurch besonders wertvoll, daß es das Verhältnis von Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, Gott und Welt von einsichtigen Wesenszusammenhängen her aufklärt und damit in Theologie einmündet, bezw. dieser eine philosophische Grundlage gibt. Wir meinen, es wäre besser gewesen, der Verf. hätte sich mehr in die Begründung seiner Bestimmungen vertieft und sich auf die Erkenntnistheorie beschränkt.

Ich hebe nur noch einige Punkte heraus, die für weitere Kreise anlockend sein könnten: Glauben und Schauen, Bedingungen der Erkenntnis des Lebendigen, Historische Möglichkeit und Fälligkeit, Systematik der Kulturgebiete, Personwelt, Sachwelt, Mittlerwelt, Der Weg zu einer neuen Kultur. Sch. meint, das Christentum könne mit Hilfe seiner Ideen erneuert werden; er erhofft da etwas von der Heranziehung gewisser „Parallelverkündigungen anderer Heilslehren“, z. B. des Buddhismus (41). Nachdem Rickert in seinem „System“ dem Eros geopfert, nimmt es nicht wunder, daß auch Sch. das Einsehen als erotologisches Phänomen be-

leuchtet und von einer erotologischen Kulturphilosophie redet. Beachtenswert ist die Ausführung des Verf. über die Kriteriumsfrage, die aber wie das über die Möglichkeit eines regressus in infinitum Gesagte (23 f.) nicht ganz deutlich ist, und das, was er über den Absolutcharakter der Einsicht (33 ff.) auseinandersetzt.

Das Ganze ist für einen Anfänger eine sehr anregende Schrift. Eine Diskussion darf ich den Lesern dieser Zeitschrift ersparen.

Bonn.

Adolf Dyroff.

Hans Beggerow, **Die Erkenntnis der Wirklichkeiten.** Eine Fortbildung des transzendentalen Idealismus zum Transzendenz-Realismus durch Kritik des Gegebenen. Halle (Max Niemeyer) 1927. XLII u. 558 S. Geh. Mk. 22.—, geb. Mk. 24.50.

In schier ozeanhafter Breite und Fülle gießt Beggerow seine Ansichten aus. Wie Schunk sucht er Verschiedenes zu verbinden. Zwar ist ihm Kants Ergebnis sicher: Wir erkennen nur die Erscheinungen des Dings an sich gewiß. Aber Fries hat trotz seinem „psychologistischen Fehlgang“ das Verdienst, klar ein „Fremdgegebenes“ als den nicht aus der Vernunft stammenden Faktor bezeichnet zu haben, der da ist, um von dem Vermögen der Vernunft ergriffen zu werden. Da aber damals die naturwissenschaftlichen Einsichten noch mangelhaft und ihre Methodik noch unklar waren, konnte Fries keine „Theorie des Erscheinungwerdens des Fremdgegebenen“ liefern: Jetzt ist die Zeit zum Bündnis zwischen Naturforscher und richtigen Transzendentalphilosophen gekommen. Wir kennen die physikalische Methodik genau. Andererseits haben Psychologie und Physiologie eine klare Kenntnis der Qualitäten, Töne, Farben, des Vorstellens, Fühlens und Wollens gegeben. Schließlich hat das 19. Jahrhundert auch eine Vertiefung der Einsichten in das Wesen des Aesthetischen gebracht, die auch zu den Vorbedingungen wissenschaftlichen Philosophierens gehören (IX f.). Beggerow will nun den transzendentalen Idealismus gemäß dem klaren Stande der naturwissenschaftlichen und ästhetischen Einsichten unserer Zeit „fortbilden“ (X f.), vor allem durch zeitgemäße Neu- und Umgestaltung der Kantschen „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ und durch Ermittlung „der metaphysischen Erkenntnisgründe des Schönen.“ (Wenn er als die ursprüngliche Bedeutung von „Metaphysik“ die von Wissenschaft der Prinzipien des Erkennens ansieht (XI), so ist das ein ähnlicher Lapsus wie der, der ihn dem Horatius nicht das *nonum prematur in annum*, sondern mit etwas Konjektur ein *unum prematur in annum* zuschreiben läßt. Für Aristoteles ist die „erste Philosophie“ = Metaphysik (bekanntlich besonders die Lehre von den letzten Gründen des Seins, vielmehr des Geschehens). Goethe-Newton und Mach-

Planck sind für B. Gegensätze: Mach, der Fortsetzer des „sensualistischen Weltbildes, ein trockener Mann des armseligen Aufklärichts“, Planck der des physikalischen Weltbildes eines Newton. Freilich hat Mach nicht die Spur von der Tiefe der Auffassung Goethes. Methodisch gründet B. das Entstehen der Erkenntnisse und ihrer Gegenstände auf das Wesen des Urteiles (XVII). Bruno Bauch, Heinrich Maier, Rudolf Otto und dem Physiker Max Wien hat der Verf. für das Erscheinen des Werkes zu danken, was natürlich nicht heißt, daß diese Autoren für jede Einzelheit des Buchs die Verantwortung übernehmen.

Der Reichtum des Werkes ist groß. Naturwissenschaftliche und ästhetische Aufstellungen in Fülle bis zu längeren Zitaten aus Jacobsen. Bald glauben wir, B. wolle Ungeübte für Kants Idealismus gewinnen — er meint, Kant, sonst ein glänzender Stilist des 18. Jahrhunderts, habe den heillosen Zustand der ihm zeitlich nachfolgenden Philosophie nur durch die schwerfällige und an vielen Stellen unklare Schreibweise seiner „Kritik der reinen Vernunft“ verschuldet (13), bald erkennen wir den begeisterungsfähigen Verf. als Entdecker. Er stellt die morphische Wirklichkeit der hylischen gegenüber. Jene heißt so, weil in ihr das „Gestaltete“ das „Wesen“ ist, auch „ästhetische“ wird sie genannt, weil in ihr der wesensbesondere Erkenntnisgegenstand des Schönen zu finden ist. Sie ist die Welt des naiven und des praktischen Menschen, der in und von Formen lebt (14 ff.). Dem nichtpraktischen Interesse entspricht das tiefste Wesen der Vernunft, das Grundgesetz der Totalität gemäß dem Zusammenhang der Erscheinungen, als eine Einheit; hier herrscht das kausale Bedürfnis (18 ff.). Die morphische Wirklichkeit ist nichts als ein Komplex von geformten Dingen, „Gestalten“ und Bewegungsformen, die hylische Wirklichkeit ist die der „Kräfte“ und „bewegten Massen“ (Materie) mit dem Stempel des Mechanismus. Beide Wirklichkeiten decken sich, sind raum- und zeitgleiche Erkenntnisgegenstände. So entsprechen sich auch morphische und hylische Erkenntnis. Beide sind gleichgewichtig objektiv durch allgemeingültige Urteile (29). Beide sind einander zugeordnet, obwohl grund- und wesensverschieden. Die morphischen Wahrnehmungselemente, Farben, Töne, Drucke usw. sind nicht Wirkungen der hylischen Bewegungsvorgänge der Schwingungen, Rotationen usw. (30). Jede der Erkenntnisweisen erkennt nur einseitig eine Seite des Gegebenen. Was form- und ästhetisch-wesenhaft, ist kausal-wesenlos, was form- und ästhetisch-wesenlos, ist kausal-wesenhaft, obwohl die beiden phänomenalen Wirklichkeiten homolog sind (35). B. entscheidet hiermit den Streit Goethe-Newton in der Farbenlehre (40 f.).

B. geht dann zuerst das Werk der Vernunft durch. Das alles liest sich wie ein verständlicher Kommentar zu Kant, dessen Lehre er hier und da deutlicher macht (z. B. 137), dem er hie und da auch widerspricht; so soll die Bewegung ein apriorischer Begriff sein und eine rein-anschauliche Existenz aus vereinigter Raum-Zeit-Anschauung bedeuten, nur „Be-

wegtheit“ als fremdgegebene Qualität ist empirisch (145). In der Theorie der Erfahrung soll Kant überhaupt wie auch sein echtster Nachfahr Fries einen Irrgang getan haben, weil er mit Newton nur das physikalisch-mechanistische Weltbild, also die hylische Wirklichkeit vornahm und deshalb die Farben, Töne usw., das Leuchtendste, Köstlichste im Reiche der menschlichen Erkenntnis, als Phantom in den dunklen Kramladen der Philosophie verstieß; nur wenige Positivisten, Mach an der Spitze, der wenigstens von ferne ahnte, seien eine Ausnahme (160 ff.), das Ding an sich blieb also vor Kant nur in nebelhaftem Umriß schweben (163). So sehr der Mut anzuerkennen ist, mit dem B. der mechanistischen Auffassung der sekundären Qualitäten entgegentritt, so sehr meine Auffassung der seinigen nahe kommt, so wenig halte ich es für möglich, die meist auf-gegebene Kantsche Kategorienlehre zu retten. Aristoteles und die Scholastik haben recht: Die „Formen“, die Bestimmtheiten der äußeren Natur kommen „von außen“, und die Kategorien sind höchste Gattungsbegriffe. Darüber hat doch Külpe Beherzigenswertes gesagt. Die Herausmodellierung der Kategorien aus den Eigenschaften des Urteils ist keineswegs einleuchtend und beruht zum Teil auf Aequivokationen. Die Urteilstafel selbst ist nicht in allem richtig. Die „Momente“ der Modalität betreffen nicht die inneren Eigenschaften des Urteils, sondern nach Kant selbst (Logik) dessen Beziehung auf unser „Erkenntnisvermögen“. Das Kapitel vom transzendentalen Schematismus ist bei Kant stellenweise ganz unverständlich und führt zu Verwechslungen z. B. der realen Kausalität mit einer Anwendung des Prinzips von Grund - Folge.

Nachdem gezeigt ist, wie aus beliebigen Erfahrungsurteilen mit Hilfe des „Transzendentalen Leitfadens“ durch ein regressives Verfahren gewisse a priori gültige (die metaphysischen) Grundsätze gezogen werden können, geht der Verf. zur Analyse der „schlichten Erfahrung“ über. Das empirische Urteil bringt, wenn es allgemeingültig ist, aus dem „Von Fremdher-Gegebenen“ die Natur hervor (164 f.). Sehr erfreulich ist es da, wie B. mit Nachdruck hervorhebt, daß Philosophie vor gewissen unauflösliehen Fakten Halt machen muß (221) und daß Kant Schuld hat, wenn man „so bagatellenmäßig“ über die Qualitäten der äußeren Natur denkt (223). Die zwei Arten der schlichten Erfahrung sind die morphische und die psychische Erkenntnis (237 ff.). Letztere gibt uns die Welt der psychischen Qualitäten und Formen, des Vorstellens, Fühlens, Wollens. Hier kann B. offensichtlich auch nicht bei Kant stehen bleiben, der dem „geistigen Selbst“ so wenig gibt, eine wissenschaftliche Psychologie ablehnt und dafür (beinahe à la Spinoza) eine Anthropologie vorzieht. Kräftig wehrt sich B. da gegen ein „aus der Blütezeit materialistischen Geistes im 19. Jahrhundert stammendes rationalistisch-naturwissenschaftliches Pfaffentum“, „eine Art umgekehrter Ketzerriecherei, die zum Scheiterhaufen wissenschaftlicher Inferiorität den verdämmt, der nur von ferne die Möglichkeit irrationaler

Tatsachen auch nur zugibt“ (248, 1). Die Lehre von der psychischen Erkenntnis ist etwas dürftig. Reicher ist wieder der Abschnitt über die reflektierte Erfahrung mit seinen drei Homologien und viel Naturwissenschaftlichem (u. a. Energien, Quanten). An fünfter Stelle kommen die Ideen dran. Wir hören von Totalität, kosmologischen Ideen, Antinomien, Schranke der eigentlichen Erkenntnis und ihrer Aufhebung, transzendentalen Ideen, ästhetischen, ethisch-ästhetischen, ethischen, pragmatischen Ideen. Mit der Entdeckung des Widerstreits im Erkennen hat Kant alles Vorhergehende und sein eigenes Bedeutendstes „an Tiefsinn übertroffen“ (457). Meister Eckhart, Kant, Fries sind hier B.'s Heroen. Gott ist für B. wirklich als das „Intelligible Höchst-Bewußte Allpersönliche Sein“ (473 ff.). Wenn Kants „Kritik der reinen Vernunft“ mehr Vorbereitung einer neuen Metaphysik war, so will B. offenbar diese neue Metaphysik mehr positiv hinstellen. Seine ästhetische Metaphysik lehrt sogar Bestimmteres als die Friessche „Ahnung“, indem sie ein „Ideell-Erkennen“ des Absoluten im Schönen gibt (also auch etwas von Schopenhauer darin).

Schließlich gelangen wir zur „Absoluten Wirklichkeit“, zur Religionsphilosophie. Doch es entsteht nur die augustinische *cognitio vespertina* (im Gegensatz zur *cognitio matutina*). Mystisches Erkennen gibt es. Orphiker, Platon, besonders Plotin, Augustin, die mittelalterlichen Mystiker (auch Bernhard von Clairvaux wird genannt), Boehme, Weigel, Angelus Silesius, Kant (von Eckhard mittelbar abhängig). *Docta ignorantia*. Nach dem Abfallen der Schranken Zeit und Raum ein Selbstvergessen = Seligsein? „Wir wissen nicht, aber wir glauben, wir hoffen“ (543).

Auch dieses Buch, das übrigens von Geschmacklosigkeiten nicht frei ist (z. B. 521, 1), will eine Ueberwindung des bloßen „Erklärens“ der Naturwissenschaft. Der Verf. kommt von der Physik her! Kritisch wäre auch dazu hunderterlei zu sagen.

Bonn.

Adolf Dyroff.

### Urstoff und Urform. Ein Beitrag zur philosoph. Strukturlehre.

Von Eugen Herrigel. Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgeg. von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert, Bd. 8. Tübingen 1926, J. C. B. Mohr. VI, 172 S.

Bei aller Gedrungenheit und teilweise rein programmatischen Kürze stellt diese Schrift in den ausführenden Partien doch ein bewundernswertes Filigranwerk von Begriffen dar, das der Schüler Rickerts und Lasks den Systemen dieser seiner Meister ebenbürtig an die Seite stellen darf. Er endet mit dem Aufriß einer Metaphysik — die allerdings für uns unannehmbar ist und trotz aller Bemühung, neue und strengere Klärungen

zu vollziehen, wenigstens für den ersten Blick und der allgemeinen Grundkonzeption nach etwa von Richard Kroner, dem späten Natorp und dem Lask der Nachlaßschriften nicht wesentlich verschieden ist: das „sinnvolle Leben“, „die Vernunft“ ist das Ganze und Letzte: „Subjektivismus“, wie H. selber es nennt, im Gegensatz zur „vorkantischen Objektmetaphysik“, welche summarisch abschätzige Wendung uns freilich an den Hochmut der ahistorischen Aufklärungsmentalität erinnert. Ist Objektmetaphysik, die also das Sachhafte, Unpersonale als primär setzt, nicht statt vorkantisch lieber vorchristlich zu nennen, nämlich der Antike angehörig? Gipfelt die christliche Philosophie (Suarez!) nicht gerade in der Ueberwindung jenes eben noch antiken „de ratione materiae“ der Individuumsauffassung, in der Herausarbeitung des Begriffs der individuellen Person, des schlechthin Einmaligen und Einzigen — welche Einzigkeit ja auch erst das treffendste Gleichnis Gottes im Geschöpflichen darstellt, des Absoluten, welcher der Einzige per eminentiam ist —? Dagegen ist das Absolute H.'s und seiner Mitirrenden nichts anderes als das allgemeine Geistleben, dessen Funktionen, Modi, Erscheinungen die einzelnen Personen sind. Das Individuelle, Unwiederholbare, also das, was den metaphysischen Wert der Einzel„seele“ ausmacht, darf es hier folgerecht nicht geben. Denn es ist Ein Subjekt, eben jene Vernunft, welche in allen empirisch Einzelnen „Werte verwirklicht“; was da als individuell angesprochen werden muß, ist eben nur empirisch, nur homo phaenomenon, „das Mannigfaltige der Anschauung“. Homo noumenon ist allein jenes Eine absolute Subjektleben. (Der Kantdeutung Heimsoeths, wonach Kant jeden h. phaenomenon in seinem, von den andern unterschiedenen h. noumenon metaphysisch gründen läßt, wird hier also nicht Rechnung getragen.) Von Kant her gesehen, ist überhaupt zu sagen, daß H. zusammenfallen läßt: das Ding-an-sich der Kritik d. r. V. mit dem postulierten Gott der Kritik d. pr. V. (der hier, wie gesagt, gleich dem übernumerisch einzigen h. noumenon ist) mit dem „übersinnlichen Substrat“ der Kritik d. U.

Nachdem so das „unobjektivierbare“, nur im Handeln ergreifbare Absolute festgestellt ist, muß es wundernehmen, daß trotzdem, wiewohl nebenbei, von Gott als dem Gegenstand religiösen Verhaltens die Rede ist, wobei sogar noch ganz unkantisch dahingestellt bleiben soll, ob dieser Gegenstand „theoretisch antastbar“ sei oder nicht. Die Absurdität, auf diese Weise zwei Absolute zu statuieren, ist offenbar. Aber dazu kommt es, wenn man das *καθ' ἑλόν* der Religion nicht anerkennt, wenn man das Heilige einen Wert unter andern sein läßt, wenn man, wie auch Rickert und Max Weber, meint, jede Hierarchie der Werte sei nur irrational weltanschaulich bestimmt und Wissenschaft hätte hier nichts mehr zu entscheiden. Die „Weltanschauung“ des religiosus sei zwar auch zuzulassen, aber sie gelte nicht mehr als die andern möglichen Wertverabsolutierungen.

Der Philosoph, in seinem „Pathos der Pathoslosigkeit“ (Rickert), stelle nur fest und entscheide sich als solcher für keine davon.

In unserm speziellen Fall ist es wohl so, daß Gott für H. nur Korrelat einer möglichen Art und Weise ist, jene „Ursphäre“ des „sinnvollen Lebens“ aufzufassen. Aber da der Auffassende selber in dieser subjekthaften „Ursphäre“ gründet, kann Gott nur eine der möglichen Weisen sein, wie jene Urvernunft, jener absolute homo noumenon sich selbst erscheint. Ebenso ist ja auch der Kosmos des Geltenden, d. h. das Korrelat der theoretischen Subjektivität nur eine Art des Sichselbsterscheinens dieses Absoluten. Man könnte nun meinen, Hegel sei die letzte Konsequenz, die hier gezogen werden müsse, und P. Przywara stellt es in seiner *Kronik* (Logos, Heft 1, 1926) in der Tat so dar, als ob alle neuzeitliche, im perennierenden Umschlagen von Theopanismus in Pantheismus heillos verkrampfte Philosophie nur Momente der notwendig in Hegel endenden Denkbewegung bedeute.

Aber H. schiebt dieser eventuellen Hegeleinordnung seiner eigenen Philosophie dadurch einen Riegel vor, daß er — allen bisherigen Bestimmungen entgegen — dekretiert, das „sinnvolle Leben“ sei noch nicht der „erschöpfende Ausdruck“ der Ursphäre (p. 160), daß er also eine geheimnisvolle Transzendenz dieses Absoluten bestehen läßt. Eine nähere Bestimmung gibt er nicht. So zeigt das aus zahlreichen Unterredungen mit Lask erwachsene Buch doch in seiner metaphysischen Grundkonzeption zuletzt ein unbefriedigendes Halbdunkel, das man so und so deuten kann. Es wäre auch eine Rezension denkbar, die, anders als diese, ihr ganzes Licht auf jene als möglich hingestellte theoretische Antastbarkeit des göttlichen Seins und auf das ausdrückliche Dekret der Transzendenz der „Ursphäre“ fallen ließe. Aber das bloß transzendente Absolute ist selbst wieder — auch philosophische — Häresie. Eine dritte Möglichkeit wäre gewesen, die strenge Begriffsentwicklung in den Vordergrund zu stellen und den metaphysischen Rahmen gering zu bewerten. Dies hätte der Tendenz des Buches selber am meisten entsprochen. Aber bedeutet die notwendig grobe Kopie eines so feinen Gespinnstes nicht immer zugleich eine gewisse Fälschung, und soll man den auf noch nicht zweihundert Seiten gegebenen Extrakt einer seit 1913 währenden Gedankenarbeit noch einmal schlecht und recht zu verdünnen trachten? Wer Lask kennt, wird sich ohnehin den Genuß einer Lektüre verschaffen, die noch den Abglanz seiner bildkräftigen Sprache trägt und so die abstraktesten Regionen erstaunlich zu beleben weiß.

Eine solche Kopie würde übrigens auch in jedem einzelnen Fall die der kantianistischen Terminologie entsprechenden scholastischen Termini aufweisen müssen. Dann würde der innere Zusammenhang heutiger Problemstellungen mit der *philosophia perennis* klar hervortreten. Hier sei nur kurz darauf hingewiesen, wie in der Sache H.'s Erkenntnisbegriff mit

seinem Ineinander von Schaffen und Empfangen überraschend genau das trifft, was der hl. Thomas lehrt, wie ferner die im Zentrum seiner Darlegung stehende universal-gültige Form-Stoff-Korrelation nichts anderes meint als die alte *distinctio rationis* zwischen Sosein und Dasein, wie endlich die immer wiederkehrenden Wendungen „übersubjektiv“, „metalogisch“, „übersinnlich“ auf einen metaphysischen Bestand deuten, „der sich kritisch nicht mehr zersetzen läßt“ (p. 172). Wo bleibt da Kants kopernikanische Tat?

Indessen, die erwähnten Unklarheiten in H.'s Begriff vom Absoluten bewahren die irenische Tendenz, die eine Besprechung immer haben soll, vor ihrem gefährlichsten Fehler, nämlich selber unklar zu werden und zugunsten eines vorzeitigen Friedens die Unterscheidung der Geister zu vergessen.

München.

Helmuth Burgert.

## II. Wertphilosophie.

Johannes Erich Heyde: „Wert“. Eine philosophische Grundlegung.

Erfurt 1926. Verlag: Kurt Stenger. 16<sup>o</sup>. 210 S., geh. Mk. 8,50, geb. Mk. 9,50.

Die Literatur der Wertphilosophie ist in den letzten Jahrzehnten bedeutend angewachsen. Die Vertiefung in das Wertproblem zeigt sich in enger Abhängigkeit von dem erkenntnistheoretischen Standpunkt des Denkenden. Löst die österreichische Schule (Meinong, v. Ehrenfels, Krüger u. a.) den Wert in einen Psychologismus auf und kommt die idealistische Wertrichtung der Heidelberger (Windelband, Rickert, Lask) in Gefahr, den Wert mit der Wertung zu verwechseln, so hat die phänomenologische Anschauung, besonders M. Scheler, ihn im emotionalen Gebiet suchen wollen. Geht in diesen skizzierten Richtungen das wissenschaftliche Streben fast immer dahin, das Wertnehmen und Werterkennen zu untersuchen, wobei die Frage nach dem Wesen des Wertes, der eigentlichen Wertigkeit unbeachtet bleibt oder nicht tiefer geprüft wird, so will Heyde in seiner neuen Studie „Wert“, wie schon der Untertitel „eine philosophische Grundlegung“ besagt, sich gerade der Klärung des Fundamentes aller Wertphilosophie zuwenden. Auf die Analyse der Grundbegriffe zurückzugehen, die Wertterminologie zu klären, die Bezogenheit festzustellen, die zwischen dem Subjekt und Objekt in dem Wertfinden waltet, ist eine Notwendigkeit wissenschaftlicher Werterörterung geworden, seitdem der Wertbegriff in den doppelten Gegensatz, einmal in den zwischen realistischer und idealistischer Wertlehre innerhalb der Wertphilosophie, sodann in den zwischen philosophischer und volkswirtschaftlicher Wertlehre getreten ist. Die Lehre vom Wert als Wissenschaft wird Heyde Einsicht und Erkenntnis einer Sache, nicht Ansicht und Bekenntnis einer Person.

Alles persönliche Ergriffen- und Bestimmte sein muß deshalb hintan gesetzt werden, um vorfindend einen Tatbestand festzustellen. Heyde unterscheidet hier zwischen Wert I als Wertheit, als gehabtem Wert, und Wert II als dem Werthabenden. Jedes Objekt, das eine Wertheit, also Wert I besitzt, ist Wert II als Wertobjekt (z. B. eine Vase hat Wert); Objektwert gilt gleich Wert I, eben als die Wertheit, die einem Objekt anhaftet; das Objekt an und für sich betrachtet, kann als wertfrei gedacht werden. Doch gibt es in der Wirklichkeit keinen absoluten (objektiven) Wert I. Wert setzt stets ein Objekt voraus, ist stets schon Objektwert, d. h. Wert eines Objektes. Wert I ist ein Allgemeines, nichts Einziges. Als Allgemeines kann es sich mehrmalig mit Einzelem verbinden. Wie z. B. das Allgemeine Rund, das ein Ding (Turm) aufweist, und das Ding selbst zweierlei Verschiedenes sind, ohne Geschiedenes zu sein, wie das Allgemeine Rund zu dem Einzelnen, dem Runden gehört, wie sich Allgemeines und Einzelwesen gegenseitig bedingen, so ergänzen sich Wert I als Allgemeines und Wert II als einzelnes Objekt mit Wert I, wechselseitig. Eine wertende Bewußtseinstätigkeit hat nur Sinn in der Bedeutung, daß sich das Bewußtsein an seinen vergleichbaren Vorstellungen betätigt. Wert kann nur an einem Objekt festgestellt und vorgefunden, nicht aber hergestellt, erfunden, erzeugt werden. Wert setzt stets eine Beziehung eines Objektes zu einem Bewußtsein voraus, Wert muß ein Beziehungsbegriff genannt werden. Wert I ist H. von vornherein Subjekt-Relation; nicht ist der Wert etwas an und für sich Selbständiges (Absolutes) an dem Objekt, das erst nachträglich auf Wert-Subjekt bezogen werden könnte (relativ). Wert-an-sich hat nur dann guten Sinn, wenn es bedeutet, Wert nicht nur für ein besonderes Subjekt (z. B. für mich), sondern Wert für jedwedes Bewußtsein. Das Wertgefühl ist stets ein Wert-Subjekt-Gefühl, d. h. bei den Werten wird auf Seiten des Subjektes einem Objekt ein bestimmtes Wertgefühl (ein aus Lust und Innenempfindung bestehendes Gefühl) entsprechen. Das Wertsjekt, das zweite Beziehungsglied, geht Wertgefühl an bezw. dessen besonderes psychologisches (Sich-) Befinden. Werten hingegen ist Objektwert erkennen und heißt: Die Beziehung eines Objektes zu einem besonderen psychologischen Befinden des Subjektes (logisch) vorfinden. „Wertgefühl betrifft ein Bestimmte sein des Subjektes, Wertung ein (wertvoll) Bestimmte sein des Objektes; jenes ist ein Ergriffensein des Subjektes, (Be-)wertung ein Be-griffensein des Objektes; dort handelt es sich um eine Verklärung des Subjektes, hier um eine Erklärung des Objektes.“ Von grundwissenschaftlicher Einstellung (Rehmke) ausgehend, gründet so Heyde alles Werten in Erkenntnis des Wertes eines Objektes. Die grundsätzlich klärende Studie wird bei der bestehenden Unklarheit des Wertproblems sicherlich bei vielen eine willkommene Aufnahme finden. Das Bekenntnis zum Objekt, wie es unserer Zeit eigen ist, findet bei Heyde vollen Ausdruck.

München-Gladbach.

W. G. Schuwerack.

### III. Theodizee.

P. Erich Przywara S. J.: **Gott**. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem. Köln - München - Wien, Oratoriums-Verlag 1926. 192 S.

Das XVII. Bändchen des „Katholischen Gedanken“ bringt uns die Veröffentlichung von 5 Vorträgen, die E. Przywara auf Veranlassung des „katholischen Akademikerverbandes“ an der Universität Leipzig gehalten hat. Es muß sicherlich nicht ganz leicht gewesen sein, den Ausführungen des Redners zu folgen; denn auch das gedruckte Wort verlangt tiefgründiges Mit-Denken. Und — wie wir es meistens beim Verfasser finden — erst allmählich enthüllt es sich uns, wo er hinaus will. Er entwickelt nicht gleich zu Anfang sein Programm, sondern steigt allmählich von den Teilen zum Ganzen empor. Schon dieser Weg ist der entschieden schwierigere.

Das Buch stellt eine seltsame Mischung von Historik und Systematik dar. Historik deshalb, weil in einem Buche, das das urewige Thema „Gott“ behandelt, keinerlei metaphysische Untersuchung über die reale Existenz seines Gegenstandes vorausgeschickt wird. Das heißt, der Verfasser bringt keine Gottesbeweise, sondern setzt die Realität Gottes als selbstverständlich voraus und berichtet bloß über die verschiedenen vorhandenen Formen der Gottesvorstellung. — Systematisch deshalb, weil diese Vorstellungen nicht in geschichtlicher Reihenfolge aufgezählt, sondern einem ganz bestimmten Schema eingeordnet werden. Der Aufbau der Darstellung hat etwas entschieden Algebraisches an sich. Eine Gruppierung von drei mal drei immer wiederkehrenden Denk- und Vorstellungsweisen.

Nachdem zunächst von der Wendung der neuesten Philosophie zum objektiv erkennbaren Erkenntnisgegenstand gesprochen worden — womit die ganze Frage über das Wie Gottes zu einer lösbaren gestempelt wird, — beginnt Verf. die drei Themen: Gott, Christus, Kirche so zu behandeln, daß in jedem von ihnen wiederum drei verschiedene immer von neuem in historischer Zeit emporgekommene Anschauungsweisen hervortreten, von denen die zweite den Gegensatz zur ersten darstellt, während die dritte ihre Vermittlung bedeutet. Wir könnten eigentlich von einem Hegelschen Schema sprechen, nur daß diese drei Stufen hier nicht in chronologischer Folge einander ablösen. Und diese drei Stufen entsprechen einander auf allen drei Gebieten. — So ergeben sich für die Gruppe „Gott“ die Anschauungen: 1. Gott in unendlicher Ferne über der Welt, das ganz Andere, dessen der Mensch nur im Sündenbewußtsein, also in seinem Gegensatz zu ihm, inne wird — der Standpunkt der Reformatoren, 2. Gott in absoluter Immanenz, — der Standpunkt des Pantheismus und 3. Gott zugleich über der Welt und in der Welt, der er sein Bild aufdrückte — der Stand-

punkt der katholischen Kirche. — Dann im Christusproblem: Christus nur Gott, Christus nur Mensch und Christus Gott und Mensch zugleich. — Endlich die Kirche als Gemeinschaft der Individuen, die Kirche als Primär-Gemeinschaft, der gegenüber die Individuen wesenlos werden, und endlich die Kirche als lebendiger Organismus, der die individuelle Verschiedenheit der Glieder zur Voraussetzung hat. Das Korrespondieren der Glieder wird bis ins einzelne ausgeführt, so entspricht z. B. dem zugleich verherrlichten und durch Leiden entstellten Christus sein mystischer Leib, die Kirche, gleichzeitig in ihrer Schönheit und ihrer Verderbnis, durch die auch noch, — wie beim Heiland selbst — für uns das Göttliche durchleuchtet.

So ganz kann man sich hier wohl doch nicht des Eindrucks erwehren, als würden die Tatsachen in ein zum voraus entworfenes Schema hineingepreßt. — Wer von der Lektüre der „Wandlung“ des gleichen Verfassers kommt, diesem durchbluteten Bekenntnisbuche, den mutet dies Büchlein doch ein wenig frostig an. Aber natürlich ist es durchaus lesenswert, wie alles, was aus der Feder des geistvollen Verfassers fließt.

**Dr. Käte Friedemann.**

#### IV. Geschichte der Philosophie.

Lüers, Dr. Grete, **Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg.**

Verlag von E. Reinhardt, München 1926. 8°. XV u. 319 S.  
Brosch. 13 Mk.

Es mag auffällig erscheinen, daß das Werk einer Germanistin an dieser Stelle zur Besprechung kommt. Aber tatsächlich interessiert dieses Buch nicht nur die Sprachforscher, sondern ebenso sehr (den Geschichtler, den Liturgiker [besonders 97 ff.], den Dogmatiker; nicht zuletzt auch) den Philosophen, zumal den Philosophiegeschichtler.

Ausgehend von dem Gedanken Wilhelm von Humboldts, daß man sich Sprache und Geist nie identisch genug vorstellen kann; geleitet von dem als Motto gewählten Goetheworte: „...Mystik deutet auf die Geheimnisse der Natur und Vernunft und sucht sie durch Wort und Bild zu lösen“, sucht L. vom rein sprachlichen Standpunkte aus zu einem Verständnis der Mystik zu kommen.

Aber trotz — oder vielleicht besser gerade wegen dieser bewußten und gewollten Bescheidung und der Eingestehung des bloßen Bausteincharakters ihres Buches wird man L.s Werk als eine hervorragende Leistung anerkennen müssen. Man gesteht auch gerne ein, daß sich hier einmal wieder jemand mit Mystik befaßt, der das nötige Einfühlungsvermögen mit-

bringt, die nötigen Geistes- und Herzenseigenschaften besitzt, mit Verständnis solche Dinge zu betrachten. Leider hat man nicht bei allzuvielen, die heute über das Modethema „Mystik“ schreiben und reden, diesen bestimmten Eindruck.

Die Verfasserin beschränkt sich der Hauptsache nach auf das Werk der Mechtild von Magdeburg (circa 1210—1285) „*Das fließende Licht der Gottheit*.“ Bekanntlich ist es nicht nur das erste große deutsch geschriebene mystische Werk, sondern auch „vielleicht die glänzendste deutsche Leistung unserer vaterländischen mittelalterlichen Frauenmystik“, (Grabmann) „ein in seiner Zeit ganz singuläres Werk. Und wie es so in seiner einsamen Vereinzelung in wahrer Vollendung dasteht, muß immer wieder überraschen, solange wir nicht ähnliche Werke aufgefunden haben, die vielleicht noch eine intensivere Erforschung der niederdeutschen Mystik ans Tageslicht fördern wird.“ (L. 3. 3.) Nur vergleichsweise werden andere mittelhochdeutsche Mystikertexte herangezogen, allerdings mit bewußtem Ausschluß der sogenannten Gottesfreunde.

Aber noch enger wird die Beschränkung gezogen, indem die Verfasserin sich wesentlich auf drei Metaphernkomplexe beschränkt, auf die Bildwendungen für Gott und Seele und beider mystische Vereinigung. Schon in dieser Beschränkung verrät sich die Meisterin. Und sie zeigt sich auf lobenswerter Höhe in der Durchführung ihrer fest umgrenzten Aufgabe.

Es gelingt ihr, die starke Traditionsbestimmtheit der deutschen Mystikersprache recht eindrucksvoll anschaulich zu machen. Ueber die Viktoriner, von denen besonders Richard reich befruchtend gewirkt, verfolgt L. das ererbte Bildgut zurück bis auf die ältere christliche Mystik. Augustin und Pseudo-Dionysius und die Allegorese des Origines kommen vor allem in Frage. Selbst die antike Gnosis bleibt nicht unbeachtet (z. B. Valentinianer). Die hl. Schrift ist natürlich nicht vergessen (bes. 39 ff., 85 ff., 31, 92). Das Ergebnis? — „Es kehren immer und immer wieder dieselben Bildmotive wieder, um das *ineffabile* auszudrücken. Es ist geradezu, als ob der Schreiber ohne sein bestimmtes Handwerkszeug der stereotypen sprachlichen Formulierungen unverständlich zu sein glaubte.“ (XI.) Wie Verkade sich einmal ausdrückte: „Die Mystiker haben wie die Jäger ihre eigene Sprache. Wer sich mit Mystik abgibt, muß sie erlernen.“

Auf der anderen Seite bleibt aber L. auch nicht in der Darstellung der bloßen Traditionsbestimmtheit stecken, sondern bleibt sich in feinem Verständnis bewußt, „daß die Uebernahme irgend einer Vorstellung auch eine ganz bestimmte eigene geistige Anlage in sich birgt“, und beruft sich mit Recht immer wieder auf den Eigenwert und die Eigenlebendigkeit eines individuell erfaßten Phänomens (29. vgl. 30, 33, 104). Freilich, gegenüber der langen Traditionskette ist die Zahl der Beispiele für spontane Metaphorik gering. Es kommt letzten Endes nur auf die Art der Verwendung

der ererbten Mittel an, nicht auf die Mittel selbst. Aber diese Art zeigt häufig eine überraschende Höhe von Kunst, die auf religiösem Erlebnis zutiefst sich gründet, wie besonders das „Fließende Licht“ bezeugt. (40 f.) Mechthilde verwendet die durch ihre Jugend und deren höfisches Leben reich beeindruckten Bildmotive mit der selbständigsten, feinsten, eigenlebendigen Note (57).

Die Bedeutung des Bildmotives für die Mystik sieht L. mit Anlehnung an Landsberg (*Die Welt des Mittelalters und wir*) darin, daß die Unendlichkeit des göttlichen Gegenstandes nur durch die unfaßbare Unendlichkeit des Symbols dargestellt werden kann. Während jede eigentliche Benennung Begrenzung gebe (Definition), suche jede uneigentliche Bezeichnung, jedes Bild (die Allegorie-Anderssagung) den Gegenstand über sich selbst hinaus zu projizieren. Daher werde es auch begreiflich, daß die Mystik sich mit Vorliebe den Landessprachen zuwandte. Das Latein war durch die Scholastik zu klar und eindeutig geworden. Die Mystik brauchte die innere Unendlichkeit, die assoziative Vieldeutigkeit. Die aber besitzt das Wort lebendiger Sprache (12 ff., vgl. bes. 104 ff.)

Begründet aber ist das Bildmotiv, die „Anderssagung“ der Mystik im mittelalterlichen Symbolismus, in der auf *Röm. I, 20* beruhenden Ueberzeugung, daß Gott sich in allem Kreatürlichen widerspiegelt, alles kontingente Sein ein „Umriß“, „Schatten“ des Absoluten ist.

Und hier ist nun wohl vor allem der Punkt, wo die Arbeit ins philosophiegeschichtliche Gebiet hinüberweist. Weiter ausgeführt wird das Thema allerdings nicht. Dafür lag für die Verfasserin kein Grund vor. (Vgl. 94; 113.) Jedenfalls darf nicht außer Acht gelassen werden, daß dieser Symbolismus das Wesensmoment *κατ' ἐξοχήν* der mystischen Geistesstruktur ist. Bekanntlich ist Bonaventura sein wohl bedeutendster und konsequentester Vertreter. (Vgl. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach B.*) L. hat B. nicht weiter berücksichtigt, nur zweimal (wenn ich recht sehe) flüchtig erwähnt (5; 30).

Ein zweiter Ansatzpunkt für die philosophiegeschichtliche Forschung ist die Quellenfrage. Leider konnte L. sie noch nicht lösen. Sicher wohl steht Mechthildes Werk, von dem wenigstens die ersten 6 Bücher um 1250—1265 anzusetzen sind, unter dem Einfluß der scholastischen Theologie? Aber wie? — das ist die Frage. Vielleicht durch die Beichtväter, die für Frauenklöster damals gern aus den Dominikanern genommen wurden (34 f.). Aber doch wohl nicht nur durch diese. Hier bleibt eine wichtige Aufgabe der Mystikforschung (36). Auch Mechthildes Nachwirkungen in der mystischen Literatur bleiben noch zu untersuchen. Einer Beeinflussung Dantes durch Mechthild steht L. mit Recht sehr zurückhaltend gegenüber.

Noch weitere Berührungspunkte bietet das Buch in Fülle dem Philosophiegeschichtler. Ich verweise nur noch auf die „Lichtmetaphysik“

(16; 97 ff., 182 f., 213 ff.) „Dimensionsvorstellungen“, „Form“ (und anderes im alphabetischen Teil) und auf die „Docta ignorantia.“

Schon das Inhaltsverzeichnis läßt erkennen, welche Fülle von Arbeit das Buch umschließt. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß keiner an diesem Buche vorbeigehen kann, der sich wissenschaftlich mit der Mystik befaßt.

Und gerade wegen der hohen Bedeutung dieses Buches muß die Kritik es aufs tiefste beklagen, daß L. es ohne Sach- und Personenregister in die Welt schickt. So etwas gehört sich einfach nicht! Die halbe Arbeit muß so in ihrer Wirkung verloren gehen. Man kann doch heute unmöglich jedem Interessenten für ein wissenschaftliches Werk zumuten, daß er durch seine Verzettelung die kostbare Zeit „verzettelt“.

Wenig empfehlenswert scheint mir sodann L.'s Definition der Erotik und die auf dieser Definition sich aufbauende Behauptung, der Mystiker sei der wahrhaft erotische Mensch (17 f. vgl. 20, 21, 33<sup>16</sup>, 113). Im allgemeinen hat das Wort „erotisch“ doch nun mal einen anderen festen Sinn bekommen, den man wohl nicht so unbedingt mit der Mystik in Verbindung bringen wird, wenn er auch dort ohne Zweifel manchmal eine (unbewußte?) Rolle spielt. Allerdings soll, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, eigens hervorgehoben werden, daß L. diese Dinge zwar ohne Scheu, aber sehr fein und vornehm behandelt.

Auf die Nichteinbeziehung Bonaventuras, des um die gleiche Zeit lebenden „Fürsten aller Mystiker“ (Leo XIII.) und entschiedensten Vertreters des mittelalterlichen Symbolismus wurde schon hingewiesen. Eine größere Berücksichtigung der vormystischen deutschen Predigt vermißt Verfasserin selbst (29).

Von Druckfehlern seien vermerkt: monalis statt monialis (14<sup>25</sup>, 34) und Aeltervater statt Altvater (2).

Mit berechtigter Spannung sehen wir den weiteren Arbeiten der gründlichen Verfasserin entgegen. Eine kündigt sie uns bereits an (36): „Liebestheorien im Mittelalter.“

Schloß Wechselburg i. Sa.

H. Spettmann.

---

Wach Joachim, **Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey.** Eine philosophie- und geistesgeschichtliche Studie. Tübingen 1926. Mohr. gr. 8. 50 S.

Der Verfasser wagt den interessanten Versuch, die Theorie der Weltanschauungslehre bei Trendelenburg und Dilthey in ihrer verwandtschaftlichen Beziehung darzulegen. Er geht aus von der Betrachtung der Abhandlung „Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme“,

die Trendelenburg im Jahre 1855 in seinen historischen Beiträgen zur Philosophie erscheinen ließ. Die Grundgedanken dieser Abhandlung, so glaubt der Verfasser, seien das Vorbild für Diltheys spätere Arbeiten. Daran ist manches richtig, interessant und anregend; aber 1. Wach verliert über der Betrachtung des Einzelnen den verbindenden Ueberblick über das Ganze der Philosophie Trendelenburgs und 2. erscheint es mir zum mindesten sehr gewagt, von einer „Typenlehre“ Trendelenburgs im Sinne der Typenlehre Diltheys zu reden; denn Trendelenburg war es garnicht darum zu tun, in der Geschichte des Weltgeschehens Typen festzustellen, wie es Dilthey tat in seiner Unterscheidung der drei Weltanschauungstypen, Naturalismus-Positivismus, objektiver Idealismus und Idealismus der Freiheit, sondern Trendelenburgs Denken war nur „auf die Ordnung des Ganzen, auf die Kritik der Methode, auf die Harmonie einer letzten Weltanschauung“ gerichtet, um zu einer Theorie der Weltanschauungslehre zu gelangen. Der Weg, den Trendelenburg wählte, findet bei Wach eine sehr klare Darstellung; dagegen hätte die Typenlehre Diltheys eine gründlichere Würdigung finden müssen, damit auch der Leser, der nicht vertraut ist mit Trendelenburg und Dilthey, wenigstens einen Einblick bekomme in den Problemkreis, um den es sich handelt. Und sollte der Verfasser daran denken, die vorliegende Schrift in einer zweiten Auflage erscheinen zu lassen, dann darf ihm wohl in bezug auf die Aehnlichkeit der Gedanken Trendelenburgs und Diltheys die Kritik, die Bolzano an der Philosophie des Idealismus übte, Anlaß zum Nachdenken über seine Kombinationen sein: von den Idealisten sagte Bolzano, „daß sie jede auch noch so oberflächliche Aehnlichkeit zweier Dinge für eine Identität derselben ausgeben.“

Dr. H. Fels.

## V. Vermischtes.

Titius, A., **Natur und Gott.** Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Göttingen 1926, Vandenhoeck u. Ruprecht. Gr. 8. 852 S. 24 Mk.

Der Verfasser möchte die tiefe Kluft überbrücken, die sich zwischen der christlichen Gedankenwelt und dem modernen Geistesleben aufgetan hat. Da hierbei die naturwissenschaftliche Aufklärung die entscheidende Rolle spielt, hat er sich der Riesenaufgabe unterzogen, dem Leser einen Ueberblick über den Gesamtbereich des heutigen Naturerkenntnis zu gewähren und sein Verhältnis zu den religiösen Gedanken festzustellen.

Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft scheint ihm für die Veröffentlichung seiner Arbeit besonders günstig zu sein, da die Naturforschung heute in einer bis auf die letzten Fundamente gehenden Umbildung stehe

und der Eigengesetzlichkeit des geistigen Lebens weiter entgegenkomme, als es in den beiden letzten Forschergenerationen der Fall war.

Das umfangreiche Werk zerfällt in acht Teile: 1. Die Bedeutung der Natur für die Religion und ihre Geschichte, 2. Wissenschaftliche und religiöse Naturanschauung in der Geschichte des Christentums, 3. Das physikalisch-chemische Weltbild, 4. das Leben und seine Formen, 5. Der Mensch im Lichte der Naturwissenschaft, 6. Der religiöse Wert des naturwissenschaftlichen Weltbildes, 7. Religion und Naturwissenschaft im Zusammenhang der Kulturphilosophie und der Erkenntnistheorie, 8. Abschließende Ergebnisse und letzte Fragen.

Das Hauptergebnis der eingehenden Untersuchungen lautet: „Alles, was Menschen alter Tage in ihrer Naturbetrachtung religiös stimmte, ist geblieben: die unermessliche Größe der Welt, die harmonische Ordnung, deren Glied der Mensch ist, die tiefe Freude am Leben der Natur und an ihren Rätseln, das Staunen über die Weisheit, die in allem sich ausprägt. Diese Eindrücke sind durch die tiefer dringende Erkenntnis nicht abgeschwächt, sondern noch verstärkt worden. Gewachsen ist vor allem die Erkenntnis der Einheitlichkeit aller Kräfte und Wirkungen, die Individualität jedes Teiles wie der Solidarität des Ganzen; alles Einzelne ist über sich hinaus aufs Ganze bezogen, und dies ist (unter Wegfall der Kluft zwischen Himmel und Erde) zum Universum geworden, das in Raum und Zeit und Kraftfülle ins Unabsehbare, ins Unendliche wächst. Zugleich aber ist jede Vergötterung der Natur, wie sie den Völkern so nahe lag, unmöglich geworden.“ (586).

Die Kontingenz der Natur ist es, die ihrer Vergötterung im Wege steht. „Im Bilde der Natur, wie es die heutige Wissenschaft zeichnet, überwiegen ohne Zweifel die Züge des Kontingenten, der rein zufälligen Tatsächlichkeit, für die keine innere vernünftige Notwendigkeit besteht, und es ist zu erwarten, daß die Kontingenz aus unserem Bilde der Natur nie ganz verschwinden wird. Wie aber könnte das Zufällige ein Göttliches sein? So münden unsere Erwägungen stets von neuem in das Ergebnis ein, dass die heutige wissenschaftliche Erkenntnis der Natur zwar wichtige Entdeckungen gemacht hat, in denen der religiöse Sinn Spuren göttlichen Waltens erblicken wird, daß sie aber die Vergöttlichung der Natur jedem, dem das Göttliche mehr als ein bloßer Name, dem es eine unvergleichlich hohe Realität ist, unmöglich macht“ (591).

Man darf aus diesen Ausführungen des Verfassers nicht den Schluß ziehen, daß er das Dasein Gottes für beweisbar hält. Theoretische Gottesbeweise will Titius, der hier mit der gesamten protestantischen Theologie den Spuren Kants folgt, nicht gelten lassen. Worauf stützt sich aber dann unsere religiöse Gewißheit? Sie stützt sich, erklärt Titius, darauf, daß Gottes Geist sich unserem Geiste erschließt. „Es handelt sich um eine unmittel-

bare Gewißheit, die innerlich begründet ist; auf eine solche hat sich im Anschluß an Augustin auch Luther berufen“ (698).

Ich glaube nicht, daß diese Auffassung einer Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie förderlich ist. Nichts widerstreitet wohl der Mentalität des Naturforschers mehr als die Berufung auf ein subjektives Erlebnis als letzte Begründung der Gewißheit vom Dasein Gottes. So sehen wir auch, wie W. Ostwald in einer Kritik des Buches (Naturwissenschaften 1926, Heft 20, S. 463) einen Vergleich zwischen naturwissenschaftlicher und „Glaubensgewißheit“ anstellt, der ganz zu ungunsten der letzteren ausfällt. Hätte Titius die mannigfachen Ansätze zum kosmologischen und teleologischen Gottesbeweise, die sein inhaltreiches Werk enthält, zu vollständigen Argumenten ausgebaut, so würde er sein hohes Ziel viel vollkommener erreicht haben, als es jetzt der Fall ist.

Ed. Hartmann.

---

Brentano, Franz, **Die vier Phasen der Philosophie** und ihr augenblicklicher Stand nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant etc. Mit Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von O. Kraus, Leipzig 1926, F. Meiner, kl. 8, 170 S. 4,50 Mk.

Nach der Vierphasentheorie Brentanos zeigt die Philosophie keinen stetigen Fortschritt, sie verläuft vielmehr in einem eigentümlichen Rhythmus, der vier Phasen aufweist. Die erste Phase umfaßt die ganze aufsteigende Entwicklung. Ihr Beginn ist immer durch ein Doppeltes charakterisiert: Durch ein lebendiges und reines theoretisches Interesse und durch eine naturgemäße Methode. Die zweite Phase bildet das erste Stadium des Verfalles. Dieser wird jedesmal eingeleitet durch eine Schwächung oder Fälschung des wissenschaftlichen Interesses. Irgendwelche praktische Motive werden nunmehr für die Forschung bestimmend. Infolgedessen wird sie weniger streng und gewissenhaft betrieben. Bei so verschlechtertem Zustand kommt es nun zu einer Art geistiger Revolution, die das zweite Stadium des Verfalls bildet. Es ist die Epoche der vorherrschenden Skepsis. Die unwissenschaftlich gewordene Wissenschaft hat sich des Vertrauens unwürdig gemacht; es wird ihr versagt. Ja, weitergehend wird nun überhaupt dem Verstande die Fähigkeit zu irgendwelcher sicherer Erkenntnis abgesprochen oder doch dieselbe auf die kümmerlichsten Ueberreste beschränkt. Aber die Skepsis kann den Menschen auf die Dauer nicht befriedigen. Das natürliche Verlangen nach Wahrheit bricht sich gewaltsam Bahn. Mit krankhaft gesteigertem Eifer kehrt man zum Aufbau philosophischer Dogmen zurück. Zu den natürlichen Mitteln, mit weichen

die erste Phase gearbeitet, erdichtet man ganz unnatürliche Erkenntnisweisen, Prinzipien, die ohne alle Einsicht sind, geniale, unmittelbar intuitive Kräfte, mystische Steigerungen des intellektuellen Lebens, und bald schwelgt man in dem vermeinten Besitz der erhabensten, alles menschliche Vermögen weit übersteigenden Wahrheiten. Hiermit ist das Aeüßerste des Verfalles gegeben. Man glaubt alles zu wissen und weiß nichts; man weiß nicht einmal das eine, was man zu Beginn der Periode gewußt hatte — nämlich, daß man nichts weiß (8, 9).

Brentano macht die notwendige Aufeinanderfolge der vier Phasen nicht nur psychologisch verständlich, er findet sie auch in der Geschichte realisiert. Im Altertum beginnt die aufsteigende Entwicklung mit den jonischen Naturphilosophen, um in Aristoteles ihren Höhepunkt zu erreichen. Die zweite Phase wird durch die Stoa und den Epikureismus dargestellt, die einen einseitig praktischen Charakter haben. Darauf folgt als drittes Stadium die Skepsis der neueren Akademie, des Pyrrhonismus und der jüngeren Skeptiker. Als Reaktion auf die Skepsis folgt die vierte Phase, die Philosophie des Neuplatonismus, der in der Welt des Intelligibeln schwärmt und schwelgt.

Dasselbe Schauspiel findet Brentano im Mittelalter. Die erste Phase reicht bis Thomas v. Aquin, die zweite umfaßt die Zeit der Schulstreitigkeiten und der ins Ungeheure gewachsenen Disputiersucht. Darauf folgt als dritte der skeptische Nominalismus Occams und als vierte die Zeit der Mystiker Eckhard, Tauler, Suso, der Lullisten und des Nikolaus von Kues.

Auch in der Neuzeit treten uns die vier Phasen entgegen. Die erste umfaßt Bacon, Descartes, Locke und Leibniz, die zweite ist die Zeit der französischen und der deutschen Aufklärung. Die dritte wird vertreten von David Hume, die vierte, also die des äussersten Verfalles, von Kant, Fichte, Schelling und Hegel (9—26). Da sich in dem periodischen Ablauf des Geschehens an das Ende der vierten die erste Phase einer neuen Periode anschließt, so ist Brentano überzeugt, daß ein neues Aufblühen der Philosophie nahe bevorsteht.

Die zweite Abhandlung „Was für eine Philosophie manchmal Periode macht“, unterzieht die Plotinsche (d. h. Hegelsche) Philosophie einer scharfen Kritik.

Die dritte Abhandlung beschäftigt sich mit dem hl. Thomas. Thomas hat nach Brentano seine Aufgabe, den wahren Sinn der aristotelischen Lehre verständlich zu machen, so vollkommen gelöst, daß heute noch kein anderer Kommentator besser oder gleich gut wie er in die schwierigsten Lehren des Aristoteles einzuführen vermag. Er hatte stets das Ganze der aristotelischen Lehre vor Augen, in der ja sein eigenes Denken lebte und webte, und suchte die Teile aus dem Ganzen zu begreifen (69, 70). Mit der hohen Einschätzung der Verdienste des Aquinaten verbindet Brentano

die Warnung, zu glauben, daß Thomas die ganze Philosophie für immer zum Abschluß gebracht habe.

Von den übrigen Abhandlungen ist besonders hervorzuheben die sechste, welche August Comte und der positiven Philosophie gewidmet ist. Brentano findet, daß sich von Comte viel lernen läßt, sowohl da, wo er in der Wahrheit, als da, wo er im Irrtum ist. Mit besonderem Nachdruck betont Brentano, daß die positive Forschungsweise sich nicht von vornherein gegen den Theismus abschließen darf. Nur jene theologische Spekulation steht im Gegensatz zur positiven, die mit Vernachlässigung der natürlichen Ursachen mit einem Hinweis auf den Willen und die Macht einer Gottheit alles getan zu haben glaubt (126).

An die Abhandlungen schließen sich Anmerkungen Brentanos zu den „Vier Phasen der Philosophie“, sowie Anmerkungen des Herausgebers zum Gesamtwerk, endlich ein Namen- und Sachregister.

Die Ausführungen Brentanos sind zum großen Teil auch heute noch aktuell; besonders verdienen seine scharfsinnige Kritik der Kantschen Philosophie und sein entschiedenes Eintreten für die theistische Weltanschauung alle Beachtung.

**Ed. Hartmann.**