

Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

Sammelbericht über islamische Weltanschauung.

Von M. Horten.

In diesem Jahrbuch sind Sammelberichte über orientalische und besonders islamische Philosophie geplant. Aus manchen Gründen sind sie wünschenswert. In den Kreisen der europäischen Orientalistik geht langsam eine Umgestaltung vor sich, die mehr und mehr in den Erforschungsbestrebungen das geistige Gebiet hervortreten läßt. Nur schüchtern konnte sie sich im letzten Jahrhundert hervorwagen, als „Die Geschichte der herrschenden Ideen im Islam“ erschien; aber unter „Kulturgeschichte“ verstand man in dieser gleichen Periode noch das äußere, materielle Leben und die Staatsrechtssphäre, eine Verwechselung der Peripherie mit der Mitte, die heute wohl nicht mehr denkbar ist. Von einer exakten Erfassung der Gedankenwelt und ethischen Ideale konnte damals keine Rede sein. Seit der Jahrhundertwende ist dies anders geworden, und das „Zeitalter des Materialismus“ scheint überwunden zu werden, ein sprechendes Beispiel von der gegenseitigen Beeinflussung, „Erhellung“ nennt man es, der Kultursphären; denn dieselbe Bewegung, die wir auf den umfassenden Gebieten des Geistigen wahrnehmen, spielt sich auch auf dem Teilgebiete der Orientalistik ab, ohne daß diese beiden Bereiche von einander Kenntnis hatten.

Die ersten Schritte auf dem Gebiete des Geistigen, das die eigentliche Kultur darstellt, werden nunmehr auch in der Erforschung des Orients unternommen. Die jetzige Zeit ist aber noch eine Uebergangszeit, ein Tasten und oft wegeloses Suchen. Dies bekundet sich an vielen Merkmalen. Zunächst wird der Gegenstand nicht immer klar gefaßt.²⁾ Man unterscheidet

¹⁾ Die Abkürzungen sind die in den Archiven und Zeitschriften allgemein üblich gewordenen: z. B. OLZ. = Orientalistische Literaturzeitung, J. = Der Islam, LZB. = Literarisches Zentralblatt.

²⁾ Zu meiner „*Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam*“, die sachentsprechend nur die Grundzüge der Weltanschauung betrachten konnte, erhielt ich von einem Berichterstatter die Bemerkung, der zweite Teil des Titels passe nicht, weil Baukunst, Poesie und die übrigen Gebiete des geistigen

sodann die Phasen der Untersuchung nicht deutlich: 1. Vorlegung des Rohmaterials, 2. Aufarbeitung und Sichtung desselben, 3. Wesenerfassung und 4. Darstellung, von denen naturgemäß die vorletzte die wichtigste ist. Eine Vorlegung des Stoffes hält man bereits für Sinnerfassung. In möglichst wörtlicher Uebersetzung eines Textes glaubt man, den ganzen Sinn des Autors bereits erfaßt zu haben. Stoffsammlungen hält man für Bearbeitungen, sodaß der eigentliche Sinn des dargebotenen Stoffes einfach fortfällt. Schließlich haftet man in der Auswahl der Probleme an Außenfragen und übersieht die Zentralfragen. Den gesamten Islam, nicht nur seine höhere Geisteswelt, hat man meist bisher so behandelt, indem man seine Darstellung mit der Beschreibung des Tatsächlichen in den äußeren Formen abschloß: in Kultus, Außenleben, Rechtsformeln, wirtschaftliche und politische Seite. Mit diesem verkappten Materialismus hängt ideengeschichtlich auch der Biographismus und Bibliographismus in der Darstellung der orientalischen Literatur zusammen, die man auf eine Aufzählung der Büchertitel und handschriftlichen Befunde beschränkte, sodaß das eigentliche Wesen der Literatur gar nicht gesehen wurde.

Zu diesen beliebten Nebenfragen, über die man die Hauptfragen übersieht, gehört vor allen die Abhängigkeitsfrage eines Kulturinhaltes, ohne die Ahnung, daß damit höchstens die Herübernahme eines Bausteins, nicht aber der Einblick in einen Strukturgedanken aufgehellt wird. Bevor noch der Sinn eines Systems feststeht, streitet man sich darüber, ob es aus Griechenland, Persien oder Indien komme. Ebenso peripher ist die Sehweise, die zunächst die zeitlichen Phasen betrachten will und über diese äußere Daten häuft, ohne daß die tragende Gedankenwelt klar gezeichnet wird. Auch darin liegt eine Bevorzugung des Konkret-Einzeln gegenüber dem Allgemeinen und Begrifflichen. Die Bewegung auf der Zeitlinie will man beschreiben, ohne zu wissen, was sich denn eigentlich „bewegt“. ¹⁾ Neben solcher Verlagerung und Verschiebung der Probleme tritt besonders

Lebens nicht behandelt seien. Allen Ernstes faßt er demnach Anschauungs- und Gefühlskultur, die die niedere Geisteswelt darstellen (vgl. Horten; *Der Aufbau der orientalischen Kultur: Völkerkunde*, Wien 1, 228—240) als gleichwertig mit Gedanken- und Willenskultur (OLZ. 1915; 18, 304 f.) Von völlig sachfremden und hilflosen, die im LZB. kamen, sehe ich ganz ab. Gegen meine Betonung des Weltanschaulichen wandte man ein, dann müßten alle Orientalen Philosophen sein! Von dem Wesensunterschiede zwischen Weltanschauung und Philosophie und davon, daß in allen großen Kulturschöpfungen, sogar in einzelnen Sprichwörtern Weltanschauung steckt, hatte man keine Kunde. Daß jedoch ein von der Orientalistik brach gelassenes Neuland erschlossen werden sollte, wurde doch meistens geahnt.

¹⁾ Als ich in meiner *Philosophie des Islam* 1924 diesen Grundfehler berichtigen wollte, trat ein Bericht für die Beibehaltung der früheren, logisch unmöglichen Methode ein: OLZ. 1925; 513 f.

ein großer Mangel an Klarheit¹⁾ der Begriffe zutage, wie sich dies aus der Natur der Oberflächenbetrachtung von selbst ergeben mußte. Das Abstrakte, Geistige, Allgemeine schien nicht „exakt“ umschreibbar und faßbar zu sein. Deshalb wählte man zum Gegenstand des Studiums die materielle Außenseite. Das wichtigste Problem der Kulturerforschung des Orients ist demnach in dem jetzigen Momente unserer Wissenschaftsentwicklung, die Gedanken des Orients exakt und begrifflich klar zu erfassen. Damit wird zugleich auch das Vorurteil überwunden, das gegen die Kulturgeschichte überhaupt noch besteht und das ein böses Erbe aus der materialistischen Periode um 1850 ist, die Kultur biete nicht die Möglichkeit einer „exakten“ Erfassung. Dies Ziel exakter Ideenerfassung bedeutet unzweideutige Formulierung und scharfe Abgrenzung der Begriffe und damit ihre Einstellung in das entsprechende „System“. Nur wer die Gedanken innerhalb ihres eigenen und naturgegebenen „Systems“ sieht, kann wissenschaftlich über ihren Inhalt verhandeln. Wir haben demnach das System aufzufinden, in dem der Denker seine Gedanken eingeordnet hat und in dem er sie selbst sah. Bei den heutigen Forschern kann man geradezu von einer „Furcht vor dem Systeme“ sprechen; denn man glaubt, in einem solchen subjektive Einstrahlungen zu sehen. Aber es handelt sich ja nicht um das System des Bearbeiters, sondern um das rein objektive System, das der zu untersuchende Philosoph selbst erlebte und in sich trug. Allen seinen Äußerungen dient es zum Folio und meist unterbewußten Grundlage. Dennoch ist keiner seiner bewußten Gedanken ohne diesen oft unbewußten Hintergrund zu werten und zu verstehen. Die „Furcht vor dem Systeme“ ist eine Unfähigkeit zur begrifflichen Klarheit, und aus dieser flüchtet man sich in die Forderung nach äußerlich-exakten Uebersetzungen. Aber wie viele Assoziationen gehen schon allein durch das Uebersetzen verloren, die dem Original selbstverständlich sind, ganz abgesehen davon, daß eine materiell „exakte“ Wiedergabe eine unexakte und unwissenschaftliche ist, wenn sie nicht auch inhaltlich „exakt“ ist. Die großen Ideen, die der Orient uns bietet, haben in ihm gelebt und leben noch, und zwar in der scharfen gegenseitigen Abgrenzung, d. h. also: in ihrem „Systeme“, ihrer organischen Gedankenwelt. Sie beherrschen das Leben, da sie die Motive

¹⁾ Man soll fast an der Möglichkeit der Verständigung innerhalb desselben Kulturkreises verzweifeln, wenn man J. 15, 118 und die sinnlosen Worte von „einer vermeintlich isolierbaren spekulativen Theologie“ liest, als ob aus der monographischen Behandlung einer Seite der Kultur ihre „Isolierbarkeit“ folge oder mitverstanden sei und wenn ebd. 119, 12 mit der Feststellung verschiedener Kulturschichten wie Innenseite und „Äußerlichkeiten“ zugleich eine Trennbarkeit derselben behauptet würde oder auch nur die Ueberflüssigkeit der peripheren Schicht. Die geistigen Werte sind das Tragende und Bestimmende einer Kultur, das eigentlich Wertvolle. Daß deshalb das „Äußerliche“ nicht aufhört notwendig zu sein, sollte doch schließlich verstanden werden.

zum Handeln und der Ethik enthalten. Dabei stehen sie innerhalb einer geistigen Atmosphäre von Prinzipien und metaphysischen Wesensbegriffen, die dem Oriente selbstverständlich sind, die wir Europäer aber mühsam suchen müssen und ohne die jene Einzelideen immer Rätsel bleiben. Jede Einzelidee muß in dem ganzen Kreise der sie umgebenden Begriffe gesehen werden, die der Autor selbst nicht immer ausdrücklich nennt, da sie ihm eine selbstverständliche Tiefenschicht der Gedanken bedeuten. Damit in der Erforschung dieser Geisteswelt die völlige Objektivität erreicht werde, sind in der Systemdarstellung, die das höchste Ziel der Kulturerfassung ist, für jeden Gedanken die Paralleltexpte zu bringen, die den Sinn unzweifelhaft klar aufhellen. Uebersetzungen, so dankenswert sie auch sind, können wissenschaftlich nur als Vorlegung von Rohmaterial, d. h. als eine Vorarbeit für die wissenschaftliche Klarstellung, nicht als diese selbst angesehen werden. Diese Berichte werden zeigen, daß es nicht um Kleinigkeiten historischer Art geht, sondern um Wesensfragen von Gedanken und Religionsauffassungen. Wenn man früher ein System abtun zu können vermeinte, indem man es in soundsoviele „Abhängigkeiten“ auflöste, will man nunmehr seine Persönlichkeit, sein Eigenleben aufdecken und auf diesem Wege in die Tiefe steigen. Wenn man dabei im ersten Eifer auf die Einseitigkeit verfällt, alle Fremdeinströmungen zu leugnen, so ist dies als Gegenbewegung gegen eine frühere, konträre Einseitigkeit nach dem Gesetze der Pendelbewegungen zu verstehen und wird mit der Zeit überwunden werden. Es ist zu bedenken, daß eine Religiosität in ihrem tiefsten Erleben doch einheitlich und persönlich bleibt, wenn sie auch manche Fremdeinflüsse aufnimmt, diese freilich nach dem eigenen Seelentume neu durchlebend und umformend. Durch solche „Einflüsse“ wird das Erleben in keiner Weise zerstört, und von dem Erleben wird 1. Weltdenken, 2. Ethik, 3. Vorstellungswelt und 4. Gefühl, wie auch das Außenleben¹⁾ maßgebend bestimmt.

Ein neuer Ernst geht heute durch die orientalistische Forschung, die die Tiefenfragen von Religion und Weltanschauung in geschichtlichen Formungen zu fassen sucht. Selbst das Allgemein-Menschliche wird dadurch geklärt. Gelingt es, aus dem geschichtlichen Stil des Erlebens das morphologische Element von dem Sachlichen zu trennen und damit das Zeitbedingte von dem bleibenden Gehalte zu scheiden, so gewinnt man das der ganzen Menschheit Gemeinsame, — sicherlich ein hohes Ziel.

Der Plan dieser Sammelberichte bringt daher regelmäßige Berichte über 1. Stoffsammlungen und 2. Bearbeitungen, dieser über a) allgemeine und b) besondere Fragestellungen.

¹⁾ vgl. Horten: *Der Aufbau der orientalischen Kultur, gewonnen aus der Zerlegung mystischer Texte*: Völkerkunde, Wien, herausg. von Dr. Karl Lang 1, 228—240. —: *Das Problem von Stoff und Form in der Kultur, betrachtet an der orientalischen Kultur*. Ethos, 1, 349—355.

1. Stoffsammlungen.

Die umfassendste Sammlung von Rohmaterial hat uns Massignon, Louis, über die islamische Mystik und besonders Hallâg (922 †) geschenkt, aus tausenden Quellen, gedruckten und sehr oft ungedruckten und dem Europäer nicht zugänglichen, die Texte zusammentragend und ihren Wortlaut wiedergebend. Die Mystik feiert eine Auferstehung und das weitere Studium dieser Originaläußerungen wird sicherlich der ahnungslosen Jetztzeit das Bild einer überfeinen Geistigkeit im Osten aufweisen und vorhalten, gegenüber der unser Denken reiner Materialismus ist.

Der Geist, in dem dieses mühevollte Werk, ein *documentum aere perennius*, in jahrelangem Suchen, Sammeln und glücklichsten Finden geschaffen worden ist, erhellt nicht nur aus jeder Zeile, sondern auch aus der unscheinbaren Bemerkung auf der Widmungsseite: Karolo Alberico de Foucauld in eremo Tamanrasset, Sahara. Dieser ist der moderne Heilige, der auch in Deutschland bekannt und geschätzt ist. Im Orient und der unendlichen, schweigenden Wüste, fern von der „zivilisatorischen“ Seelenöde der europäischen Großstädte, hat er sein Gotteseleben gefunden, selbst ein Mystiker. Dadurch fällt für unsern Blick ein mystischer Schimmer auch auf seinen Freund M. und erleichtert uns das Verständnis seines Werkes. Er sucht nicht so sehr die Ideen in ihrem System und Werdegang, geschichtlicher Lagerung und persönlich-genialer Formung, als vielmehr das mystische Leben und Erleben zu schildern, wobei dann Weltlehre und theoretische Ethik mit ihrer Zurückführung auf die Weltanschauung in den Hintergrund treten, also das, was gerade die nüchterne Wissenschaft vor allem fesselt.

Es ist nun vor allem wichtig festzustellen, an welchem logischen Punkte wir mit den reichen Sammlungen M. angelangt sind: denn von dieser Besinnung und Ueberschau aus wird der Weg für die nächste Folgezeit sichtbar. Eine Fülle von Material ist gesammelt, aber ist es schon sachgemäß geordnet und bis in seinen eigentlichen Sinn verstanden? Die Welt des Ostens ist so unendlich wechselvoll und verschlungen, dabei so fremd,

¹⁾L. Massignon: *Kitâb al Tawâsin par al-Hallâj*; Paris 1913, *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hosain ibn Mansour al-Hallâj* 1914; *Essay sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*; 1922; *La Passion d'al-Hosain ibn Mansour al-Hallâj* 1922; 2. Bd. Die deutschen Besprechungen bieten das seltsame Bild, daß sie diese Arbeiten als eine endgültige Sinnerfassung sehen, da sie doch nur eine Stoffvorlegung sein wollen. Sie sind ahnungslos über den eigentlichen Gehalt orientalischer Tiefenschau. Das religiös-erlebnishafte und gefühlsmässige Betrachten M.'s bedeutet nur eine Seite dieser unendlich reichen Welt. Ueber de Foucauld s. Hochland 20, 239 ff.; „Ein Heiliger der Wüste“, an dessen Erleben deutlich wird, daß die früher übliche Meinung von der Irreligiösität der Beduinen eine Ungeheuerlichkeit schlimmster Art war.

daß man ein adaequates Durchdringen beim ersten Finden der Dokumente nicht erwarten kann. Schon im voraus wird man erwarten, daß ein Eindringen bis zur Tiefe erst nach mühevoller Arbeit und Durchdenkung erreicht wird, ohne daß man deshalb dem ersten Finder des Stoffes irgendwelche Vorwürfe machen kann. Die Vorlegung des Materials bedeutet ja nichts anderes als die Eröffnung der Diskussion, nicht den Abschluß der Verhandlungen. Ein Beispiel erläutert dies am besten.

Die Hauptthese M.s, die viel Aufsehen erregt hat und in den Berichten zumeist besprochen wird, ist die von dem echt-islamischen Charakter und Werdegang dieser Geistesrichtung. Parallelismen und Konvergenzen, d. h. Annäherungen in äußerlichen Punkten von verschiedenen Zentren werden angenommen, selbst einige Uebernahmen: aber die Mystik selbst sei durchaus koranischen und altislamischen Wesens. Mir scheint, daß diese Frage in einem Sammelwerke von Stoffen zu früh gestellt ist. Ihre Lösung ergibt sich erst bei der rechten Sinnerfassung ebendieser Texte, während sie in einer rein technischen und nur materiellen und äußeren Wiedergabe derselben unfaßbar bleiben muß. Einige Beispiele mögen dies erläutern.

Bistami (873 †) ist der fesselndste Fall. Seine Kämpfe¹⁾ haben den Islam um 850 aufgewühlt und ihn sein Wesen gegenüber dem eindringenden Brahmanismus wiederfinden und in einer Form behaupten lassen, die zeigt, daß doch die innere Ueberzeugung weitester Gebildetenkreise auf seiten der indischen Gedanken weilte. Die umstrittenen Termini müssen zunächst in der Originalsprache stehen bleiben, damit der Leser beurteilen kann, inwieweit von seiten M. eine Stoffvorlegung und inwieweit eine Sinnerfassung gegeben ist. B. tat den Ausspruch: „Sobald ich zu Seiner unicité(-wahdānijah) reiste, wurde ich ein Vogel, dessen Leib moneité (-ahadīja) ist und dessen Flügelpaar Ewigkeit. Unablässig flog ich in dem Luftraume der similitude(-kaiftjah) zehn Jahre lang, so lange, als ich (tant que je) mich in demselben Luftraume hundert Millionen mal befand.“²⁾ Ich flog dann unablässig weiter, bis ich auf den Freiplatz der Prééternité-azalja gelangte. In ihr erblickte ich den Baum der moneité.“ Dann beschrieb Bistami Boden, Wurzel, Stamm, Zweige und Früchte dieses Baumes und schloß mit den Worten: „Dann blickte ich aufmerksam hin und erkannte, daß dies alles Trug ist“.

Diese Worte sind sinnlos! M. hat demnach keine Sinnerfassung gesucht, sondern den Text materiell exakt wiedergegeben, was ihm bis auf

¹⁾ Horten: *Bistami*: Festschrift: H. Jacobi; Bonn 397—406; —: *Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens*: Synthesen in der Philosophie der Gegenwart: Festschrift: A. Dyroff; Bonn 1926; 92—111. Die Th. Litzg. 26, 176 f. aufgeworfene Frage, ob die Upanischaden-Gedanken in Indien Mystik oder Philosophie seien, entscheidet sich für den Islam kennzeichnender Weise dahin, daß sie hier philosophische Mystik werden.

²⁾ Philologisch exakt ist: „bis ich zu einem Luftraume gelangte, der hundert Millionen mal so groß war.“

die erwähnte Abweichung, die nicht ganz nebensächlich ist, gelang. Seine Technik besteht darin, jedem Terminus des Arabischen einen Terminus der Wiedergabe entgegenzustellen. Die Sinnerfassung hängt dann von der Deutung dieser Neutermini ab: unicité usw. Ein Fortschritt ist insofern erreicht, als Uebersetzungen unserer alten Orientalistenschule von verwandten Texten nicht nur ebenfalls „sinnlos“ übersetzen, d. h. auf eine Sinndeutung verzichten, sondern sogar die im Original unterschiedenen Worte für „Einheit“ mit demselben Ausdrucke wiedergeben, sodaß der Leser nicht einmal auf den Gedanken des Suchens nach einer Lösung kommt, sondern überall Gleichsetzungen sieht, wo das Original Wesensunterschiede hat. Dieser Fortschritt gegenüber deutschen Arbeiten muß aber als gering eingeschätzt werden; denn wir verlangen nach einer Sinnklärung und möchten nicht vor Rätsel gestellt sein.

„Unicité“ ist die Ureinheit, die dem Ursein, Gott, allein zukommt und nur, insofern er in sich betrachtet wird, moneité die relative Einheit, die die Vielheit der Welt Dinge in ihrer systematischen Zusammenfassung durch Gott und Hinordnung auf Gott auffaßt oder Gott als das Zentrum der Vielheitswelt. Statt „Ewigkeit“, die wir als aeternitas Gottes verstehen, ist zu setzen: „ewige Dauer“ d. h. der Welt Dinge, die sich in zeit-räumlichen Dimensionen befinden, während „Ewigkeit“ besser als Wiedergabe von azalja-hier: prééternité verwendet wird. Die Uebersetzung vernachlässigt sodann den arabischen Artikel dieser Termini, sodaß man erwartete: „ein Vogel, dessen Leib die relative Einheit und dessen Flügelpaar die ewige Dauer ist“. Die similitude-„Eigenschaft“ bringt uns nun dem Sinn wesentlich näher; denn die Sinnenwelt heißt die Welt der „Namen und Eigenschaften“, nama-rupa im Brahmanismus. M. erklärt sodann nicht die prééternité, unterscheidet sie aber exakt von der „ewigen Dauer“ der Sinnenweltdinge, ohne freilich auch diese „éternité“ seines Textes — nach meiner Auffassung ein Mißbrauch dieses Terminus — gegen jene abzugrenzen. Die prééternité ist nun die Ewigkeit Gottes selbst, terminologisch zutreffend die éternité, sodaß Bistami drei Phasen seiner Lebenskämpfe um die tiefere Gottesidee durchzumachen hatte: 1. Zehn Jahre bewegte er sich in der Welt der Eigenschaften, war der Sinnenwelt verhaftet, 2. gelangte dann in einen „unendlichen“ Raum; denn die große Zahl, die genannt wird, können wir als Symbol der „Unendlichkeit“ deuten, 3. um schließlich zu der „göttlichen Ewigkeit“ zu gelangen, d. h. zu Gott selbst¹⁾, der hier als der Zentralpunkt der relativen Einheit erscheint. Der Schluß ist wieder echt brahmanisch: Diese ganze Welt der niederen Dinge, auf die Bistami nunmehr von der Höhe, die er mit dem Erreichen Gottes erklommen

¹⁾ L. 14, 18 - Nicholson: *Kitâb al-lumâ' des Serrâg* nennt die „Ewigkeit“ als Umschreibung Gottes selbst, indem er von einem „Nirvana des vergänglichen Seins in der Ewigkeit“ spricht. Die Texte über die verschiedenen Arten der „Einheit“ ebd. 28 ff. s. Ph. J. 39, 92—111.

hatte, herabsah, ist „Trug“, „Täuschung“, ein Wort, das an Schankara gemahnt. Die Ureinheit ist nach L. 29,2 der „Weltsinn“ und das Substrat, in das die individuellen Dinge versinken, demnach der Terminus, in den hinein das Nirvana statt hat, während die relative Einheit schon aus unserem prägnanten Texte deutlich als die Einheit bestimmt werden kann, die die materiellen Gegenstände zur Ganzheit zusammenschließt; denn diese Einheit wird im Texte mit dem Leibe zusammen genannt und im Ausklange der Worte Bistamis als das Ziel des mystischen Strebens, also der Einheitspunkt der mystischen Lebensbewegung. Die Terminologie, wie sie Gunaid kennt, liegt demnach hier schon fast fertig vor. Seine überaus große Bedeutung für die ersten Kämpfe der islamischen Mystik leuchten demnach aus einer inhaltlich exakten Wiedergabe hervor. Der Vergleich mit der nur äußerlich wörtlichen M.s läßt den Leser erkennen, daß mit solcher ein Nichtarabist keine gedeihliche Weiterarbeit ausführen kann.

„Als ich mich auf den Weg machte zur absoluten Einheit, wurde ich ein Vogel, dessen Leib der relativen Einheit entstammte und dessen Flügelpaar der beständigen Fortdauer (der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt). Unaufhörlich flog ich in dem Luftraume der Eigenschaft zehn Jahre lang, bis ich zu einem Luftraume gelangte, der hundert Millionen mal so groß ist (als der hinter mir liegende). Ohne Unterbrechung flog ich nun weiter, bis ich auf den Freiplatz der göttlichen Ewigkeit gelangte. In ihr sah ich den Baum der relativen Einheit. Ich blickte aufmerksam auf ihn und erkannte, daß dies alles Trug ist.“ Mit dem „dieses“ wird immer terminologisch das Diesseits bezeichnet, die Stoffwelt. Sie ist Schein, Maya. Die Ureinheit, die zunächst als Zentralpunkt der relativen Einheit, gleichsam als ihr Konvergenzpunkt erreicht wird, ist das wahre Sein. Der „Trug“ löst sich auf und versinkt in die Ureinheit, das Brahman. So ist der Lauf der Mayawelt. Aus dem Begriff der *daimümjäh-éternité* müssen wir den Gedanken der „Ewigkeit“ ausschalten und ihn durch den der „Beständigkeit“ ersetzen, der dem Terminus ebenso gut zukommt. Aus „ewiger Dauer“ wird dann „beständige Fortdauer“; denn es handelt sich um eine zeitlich endigende Welt.

Nicht nur der Weltenbaum, die germanische Weltenesche, fesselt unseren Blick, sondern auch die drei Stufen des geozentrischen Weltgebäudes: Zodiakus, hier als Bereich der niederen Weltsphäre gedacht, der Raum über dem Wendekreis, der eine Unendlichkeit bedeutet, „hundert Millionen mal größer als die niedere Welt, und drittens der Bereich des Nordpols, an dem die mystische Laufbahn, der Flug zum Himmel naturgemäß enden muß und wo Gott thronet. Der analysierte Ausspruch Bistamis ist um 870 zu datieren, als er gegen Ende seines Lebens auf dessen Perioden zurückblickte. Von diesem Standorte aus betrachtet er die erste, die er als eine der niederen Welt kennzeichnet, als die des „Nichtseins“ (Lexique 248, III-1. 387,13), d. h. zehn Jahre seines Lebens verbrachte er in der

Ueberzeugung, die ihn umgebende Wirklichkeit sei nihilistisch zu deuten, und es gäbe keine Ureinheit als Ziel der menschlichen Glückseligkeit: denn erst in der späteren Periode wird von dem Erreichen dieser Ureinheit berichtet. Somit befand sich Bistami in der Lehre des nihilistischen Buddhismus, also einer selbst für den Buddhismus extremen Form der Weltdeutung, die als verkappter Atheismus für den Islam völlig unannehmbar war. Er kam dann zu der Annahme eines positiven, wenn auch agnostischen Nirvanas, das in den Wendungen von der „göttlichen Ewigkeit“ und der „Ureinheit“ ausgesprochen ist. Die Maya- und demnach die Nirvana-Lehre sind in der Weltbezeichnung als „Eigenschaft“ enthalten: Ist die Welt eine „Eigenschaft“, dann hat sie keine Substantialität, kein Bestehen in sich, sondern kann nur in der Weise wirklich sein und bestehen, daß sie einem andern, einem Substrate inhäriert. Hier haben wir im Keime schon die bekannte Lehre von der Ursubstanz, dat, die allein Substanz ist und neben der alle Welt Dinge als Akzidentien erscheinen, ja, die Bestimmung der Weltmannigfaltigkeit als „Eigenschaft“ ist bereits eine scharfe Formulierung dieser Theorie. Deutlich nehmen wir die Schichtenlehre bereits wahr, die die Texte seit Gunaid (910 †), also der Periode um 890 schon typisch formulieren: Es gibt zwei Schichten: I. Namen und Eigenschaften Gottes — diese stellen die Vielheitswelt dar — und II. die Ursubstanz, in anderer Terminologie: I. die Vielheit der Dinge — sie wird als unübersehbar, wirr, vergänglich, veränderlich erlebt — und II. die Ureinheit — durch die Ausrichtung auf diese wird jene verwirrende Mannigfaltigkeit zur „relativen Einheit“ —, in dritter Formulierung: I. das Weltchaos der Sinnlosigkeit und II. die Sinnschicht, der Weltsinn. Bei Rûmî, I, 296 a, wird er zum „Meer des Sinnes“; aber bei Gunaid ist er bereits der „Sinn“, in den das Nirvana stattfindet.

Die Idee, daß die Welt ein Chaos sei, wertlos, böse, daher zu fliehen und zu verachten, besagt, daß wir uns in einer un griechischen Gedankenwelt befinden, die Leben und Welt als „leidvoll“ ansieht, eine typisch indische Deutung. Die Frage stellen, ob solche Weltanschauung mit dem Urislam übereinstimme oder auf Fremdeinflüsse zurückzuführen sei, bedeutet zugleich, sie beantworten. Diese Frage muß aber psychologisch und geschichtlich vertieft werden. Die Erlebnisform Bistamis — in seiner späteren Periode —, Gunaid's und der islamischen Mystiker im allgemeinen ist die asiatische, die die Welt als eine „Erscheinung“ erlebt, als einen „Trug“ und die „Allheit“, „Ureinheit“, „Ewigkeit“ als das Wirkliche. Die Einzel Dinge sind dann nur schemenhafte „Umrisse“, „Schatten“, die dahin tendieren, sich aufzulösen und in das Ursein zu versinken. Die Weltbetrachtung Muhammeds ging von dem Erleben aus, das die Einzeldinge als wirklich reale auffaßte, an ihnen haftete, ja, sie sogar mit ins Jenseits nahm und aus ihnen die wonnevollen Paradiesesgärten baute. Weshalb diese für die Mystiker ein Abscheu sind, wird nunmehr deutlich; sind sie doch die direkte

Leugnung der Wurzel mystischen Erlebens, das darauf gerichtet ist, die Welt Dinge zu überwinden und abzustreifen! Beide Weltbetrachtungen, der Altislam und die Mystik, sind demnach wurzelhaft und wesentlich verschieden. Sie mögen noch so sehr die gleichen äußeren Formeln und Symbole anwenden und die Mystik mag peinlichst den ganzen Ritus des Islam beobachten; ihre Gedanken und Erlebnisse sind mit denen des Islam nicht zu vereinigen. Sternenweiten trennen sie.

Wie ist diese Tatsache nun in der geschichtlichen Entwicklung zu beurteilen? Zwei große Formkreise der Welterlebnisse scheiden sich durch die urgeschichtliche Betrachtung und Forschung immer deutlicher: 1. ein quietistischer und 2. ein aktivistischer. Ersterer kommt von den ansässigen und mütterrechtlichen Kulturkreisen, letzterer von den nomadisierenden und vaterrechtlichen. Diese sind im Bereiche des Islam durch die semitischen Einschläge vertreten, jene durch die indischen, in denen sich mütterrechtliche Bestandteile am reichsten erhalten haben. In Persien und im allgemeinen in der Mystik kommen diese Urkreise der Kultur zur Ueberlagerung und Mischung. Die aufwühlenden Kämpfe innerhalb des Islam der aufsteigenden Abbassidenkultur sind ein Austrag der Polaritäten und Spannungen, die sich an den Schnittpunkten jener beiden Weltbetrachtungen ergeben mußten und die Versuche ihres Ausgleiches. Es geht dabei nicht um individuelle Auffassungsweisen, sondern um Urüberlieferungen und älteste Gedanken der Menschheit. Sie treten den Muslimen mit überwältigender Ueberzeugungskraft entgegen und können nicht schlechthin abgewiesen werden. So mußte sich eine Auseinandersetzung abspielen. Ihre Form tritt uns in der Mystik entgegen, diese in weltgeschichtlichen Zusammenhängen gesehen. Bistami ist ein hervorragender Brennpunkt dieses Ringens. Er entwickelt sich von einer buddhistischen Phase zu einer brahmanischen und weist damit der gesamten späteren Linie die Richtung. In seinen Seelenkämpfen hat semitisches und asiatisches Welterleben einen Ausgleich gefunden, dessen Stichwort: „Ureinheit“ heißt.

M. fügt den Worten Bistamis einige Bemerkungen hinzu, die uns einen Einblick in seine zarte und mystische Betrachtungsweise ermöglichen, zugleich aber auch die Verschiedenheit der Einstellung deutlich werden lassen: „Diese Texte sind eine erfahrungsmäßige Erläuterung des Qâb qausain“¹⁾, Koran 53, 6—17, eine Abgrenzung der göttlichen Transzendenz, die ge-

¹⁾ „Die Spanne der beiden Bogenlängen“, s. Horten: *Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen: Die spekulative und positive Theologie des Islam*, Leipzig 1912; 378, 16 ff. Die Nähe Gottes wird so umschrieben, Der Wesensunterschied liegt darin, daß es sich im Koran um ein Schauen handelt im Akte der Offenbarungsmittelung, hier um ein Versinken in das Ursein, zu dem Muhammed weder ein Organ noch eine Erlebnisfähigkeit hatte. Asiatisches Urerleben des Transzendenten wird mit einer semitischen Formel gedeckt, zwei urverschiedene Welten.

trennt ist von allen zweiten Ursachen, diesseits von allem Geschaffenen.¹⁾ Mit Bitterkeit stellt Bistami fest, daß selbst der Begriff dieser reinen monotheistischen Schau nichts als „Trug“ ist.²⁾ Seinen Verstand in der einfachen Betrachtung zu erhalten wie einen Spiegel, der den blitzartig aufleuchtenden Eigenschaften der göttlichen Majestät ausgesetzt wird, müßte nur dazu führen, die Persönlichkeit des Mystikers zu zerstören.³⁾ Eine Anmerkung fügt hinzu: „Dies hatte Patanjali nicht erkannt.“

Die gleichen urbrahmanischen Gedanken lassen sich an tausenden Beispielen in der ganzen Geschichte der islamischen Mystik belegen. Sie

¹⁾ Die „Abgrenzung“ wird gerade aufgehoben; denn Gott und Welt stehen sich nicht wie zwei selbständige Dinge gegenüber, sondern wie Schein und Urwirklichkeit. Die Grenzen fließen ineinander. Es bestehen demnach keine „zweiten Ursachen“ mehr. Diese sind nur „Phaenomene“, „Eigenschaften“ ohne eigene Subsistenz. Gott kann von diesen deshalb nicht „getrennt“ sein, sondern er muß sie „tragen“, „stützen“, wie die Substanz die Akzidentien „trägt“ und „stützt“. Die Scheidung zwischen Diesseits und Jenseits ist aufgehoben, eine typisch mystische und zugleich brahmanische Lehre.

²⁾ Hier wird das Versehen M.s bedenklich; denn nicht das Schauen Gottes wird als „Trug“ bezeichnet, sondern das Schauen der Vielheitswelt, des Außer-göttlichen, des Anderen als Gott. Der Terminus: „dieses“ im Texte bezeichnet immer das Weltliche, Diesseitige, „jenes“ immer das Göttliche. Die Schau ist sodann keine monotheistische, sondern eine brahmanisch-pantheistische. Schließlich stellt Bistami seine Schau des Göttlichen nicht mit Bitterkeit fest, sondern mit dem Gefühle der Freude in Gott, der Erlösung von der trügerischen Welt. Weil die Welt „Trug“ ist, bleibt Gott als das einzige Glück bestehen.

³⁾ Von „Eigenschaften“ Gottes im theologischen Sinne zu sprechen, ist durchaus unmystisch; denn dieser theologische Sinn kennt Eigenschaften in Gott, die von dieser Welt verschieden sind, während der Mystiker nur „Eigenschaften“ kennt, die freilich auch die Eigenschaften Gottes sind, aber zugleich diese Sinnenwelt darstellen. In dem Sinne, den M. meint, gibt es nach mystischer Lehre keine „Eigenschaften Gottes“. Diese würden auch aus sich nicht „aufleuchten“, da sie die vergänglichen Welt Dinge selbst sind und Finsternis bedeuten. Zudem will der Mystiker diese „Eigenschaften“ nicht erkennen, sondern sich im Gegenteil von ihnen abwenden, um Gott selbst zu erfassen. Die Schau der göttlichen Substanz wird aber nicht verfehlt. Ihrer geht der Mystiker nicht verlustig, wie die Worte M.s anzudeuten scheinen. Sie ist keine „Täuschung“, kein „Trug“, sondern das einzige Wahre und Wirkliche, im Vergleich zu der gerade alle übrigen Dinge, die ganze Summe der Welt „Trug“ und „Schein“ ist. Wenn nun hinzugefügt wird, daß die Gotteschau, die das tiefste Erleben des Mystikers ist, die Persönlichkeit zerstöre, so berührt dies das große Problem der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode. Die sich bietenden Schwierigkeiten haben die islamischen Mystiker mit der Lehre von baqā = dem ewigen Bestehen in Gott gelöst. — wahrscheinlich einer christlichen Einströmung, die über die strenge Nirvanalehre hinausgreift. Christliche Einflüsse haben den Islam vor der Auflösung in asiatischen Pantheismus bewahrt. Im Seelenkerne findet die Vereinigung mit Gott statt und dieser Seelenkern selbst gehört der göttlichen Seinsschicht an. Das Ich des Menschen ist metaphysisch das Ich Gottes; aber es bleibt als Ich erhalten. Der Atman ist das Brahman. Unlöslich sind hier Christliches und Brahmanisches zusammengelassen.

hat diesen Gedankenkreis und seine Folgerungen für Ethik und Gesamtlebenssystem zum Inhalte. Alle mystische Poesie will nur dies besagen. Eine Täuschung darüber ist nicht mehr möglich, nachdem einmal der Sinn der Termini erfaßt ist. M. hat uns demnach eine große Aufgabe aufgegeben. Nur einen kleinen Text, allerdings einen außerordentlich inhaltreichen und geschichtlich bedeutsamen, haben wir zerlegt und ebenso könnten wir die tausende zerlegen, die sein so reiches Buch uns vorlegt. Ueberall, wo präzise mystische Termini großen weltanschaulichen Inhaltes vorkommen und philosophische Perspektiven eröffnet werden, sind die Wiedergaben M.s sachlich anders zu fassen. Zu jedem Terminus sind die Paralleltex-te zu suchen und nach ihnen die Bedeutungen objektiv zu ermitteln, eine Aufgabe für viele Jahre. Jeder einzelne Mystiker ist monographisch zu erforschen. In der Untersuchung über Gunaid und seine Zeit — es kommen ungefähr zwölf Mystiker in Frage — hat sich mir herausgestellt, daß Mystik des Islam und Brahmanentum nicht etwa nur Parallelismen oder Konvergenzen sind, sondern identische Weltanschauung, wurzelhaft die gleichen, vom innersten Erleben angefangen, dem „Allheitserleben“, und von diesem aus die ganze Weltfassung konstruierend und das Lebenssystem aufbauend: Weltlehre, Ethik, Anschauungsbereich, Gefühl und äußeres Leben des weltabgewandten und in Gott versenkten Mönches. Vom Zentrum an bis zur Peripherie decken sich diese beiden Lebensformen völlig. Das Wort des Hallâg: „Ich bin Gott, die Wahrheit“ deckt sich demnach mit dem „brahmasmi“ = „Ich bin Brahman“. ¹⁾

¹⁾ Nebensächlich ist dabei, ob sich stoffliche Entlehnungen im einzelnen nachweisen lassen. Sie wären sehr erklärlich; denn Bistami gibt uns sogar seinen indischen Lehrer an, den Sindî, von dem er die Nirvanalehre erhalten habe. Es kommt vor allem auf den Geist an, der in beiden Weltbildern der gleiche ist, und wenn M. bemerkt: „Patanjali hatte dies nicht erkannt“, so ist zu bemerken, daß auch Bistami in genau derselben Lage ist. Auch er hebt alle Trennung zwischen Gott und Mensch auf und sucht die innigste Gottes-schau herbeizuführen; denn die phänomenale Schicht der menschlichen Persön-lichkeit muß sich auflösen und „zerstört“ werden. Diese „Zerstörung“ vermeidet auch Bistami ebensowenig wie Patanjali. Er sucht sie sogar möglichst herbei-zuführen. Auf sie zielt das gesamte Lebenssystem des Mystikers ab. In der mystischen Gotteschau bleibt aber Mensch und Gott nicht wie zwei getrennte Dinge, wie „Lichtquelle und Spiegel“ einander gegenüberstehen, sondern fließen ineinander. Dadurch soll gerade die „Zerstörung“ der phänomenalen Persön-lichkeit herbeigeführt werden. Blieben sie sich nur wie „Spiegel und Licht-quelle“ einander gegenüber, so könnte die Persönlichkeit nicht „zerstört“ werden. Jedes Wort der Erläuterungen M.s deutet die Mystik in das Gegenteil um. — Horten: *Indische Einströmungen in die islamische Mystik; Materialien zur Kunde des Buddhismus*, hg. von Prof. Dr. M. Wallenser, Heidelberg, Nr. 12, 13, 1927. —: *Grundlinien von Lebenssystem und mystischer Weltanschauung des Hallâg 922* †: *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 1926, Aufsatz Nr. VIII.

I. Erkenntnistheorie.

Erkenntnistheorie. Von D. Dr. Johannes Hessen, Privatdozent der Philosophie an der Universität Köln. Berlin und Bonn, 1926, F. Dümmler. 152 S.

Die Erkenntnistheorie, die als zweiter Band der „Leitfäden der Philosophie“ erscheint, ist aus Vorlesungen an der Kölner Universität hervorgegangen. Das Bestreben des Verfassers ist weniger, glatte Lösungen zu bieten, als in den Sinn der Probleme und die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Lösung einzuführen. Doch fehlt auch die kritische Prüfung und Stellungnahme nicht. Die „Allgemeine Erkenntnislehre“ behandelt die Möglichkeit, den Ursprung, das Wesen, die Arten der Erkenntnis und das Kriterium der Wahrheit. Angeschlossen ist eine „Spezielle Erkenntnislehre“, die sich mit den Kategorien als den allgemeinsten Grundbegriffen beschäftigt, durch die wir die Gegenstände zu bestimmen suchen. Sie beschränkt sich auf die Kategorien der Substantialität und Kausalität.

Das Büchlein gibt in ansprechender Form eine recht klare Einführung in die Geschichte, den Aufbau und die Lösung der erkenntnistheoretischen Probleme. Durch das Ganze geht ein Hauch frischen Lebens, denn der Verf. arbeitet die Problemstellung in moderner Form heraus und folgt auch in der Lösung gern neuen Einsichten und Anschauungen. Die kritische Stellungnahme ist bei aller Entschiedenheit im allgemeinen vorsichtig abwägend. Wer die außerordentliche Schwierigkeit dieser elementarsten Probleme in eigenem Ringen auch nur etwas empfunden hat, wird Verständnis für dieses Suchen nach einer Lösung haben, auch wenn es von den altgewohnten Gleisen abweicht und neuen folgt. Oft ist das Neue ein Fortschritt. Gegen anderes aber erheben sich Bedenken, und man hat den Eindruck, daß die Entscheidung für eine Lösung, die der Einstellung des Verfassers entspricht, zuweilen bestimmter ist, als das Gewicht der Gründe es rechtfertigt. Während sonst sorgfältiger abgewogen wird, wird hier in manchen Fällen vorschnell geschlossen oder nicht genügend unterschieden. Das darf gesagt werden, obwohl ein kurzer Leitfaden naturgemäß die Begründung weniger ausführt als andeutet. Einige Beispiele mögen veranschaulichen, was gemeint ist.

Die Philosophie ist nach dem Verf. wesensmäßig von aller Wissenschaft verschieden. Die Einzelwissenschaften haben Teilgebiete der Wirklichkeit zu ihrem Objekt. Die Philosophie ist auf das Ganze der Wirklichkeit gerichtet. Die Totalität des Seienden aber ist mehr als eine bloße Addition der Teilgebiete. „Sie ist diesen gegenüber ein neuer, andersartiger Gegenstand. Sie setzt darum auch eine neue Funktion auf Seiten des Subjekts voraus.“ — Das heißt vorschnell schließen, zumal kurz vorher gesagt wird, daß Philosophie und Wissenschaft „auf derselben Funktion des menschlichen Geistes, dem Denken, beruhen“. Auch der Organismus ist mehr als

die Summe seiner Atome. Daraus schließt man aber nur, daß er eine neue Wissenschaft erfordert.

Für die obersten Denkgesetze gibt der Verf. die letzte Begründung im Sinne der „transzendentalen Deduktion“ Kants. Ihre Selbstbegründung liege „nicht in der Evidenz, sondern im Charakter jener Gesetze als notwendiger Voraussetzungen für alles Denken und Erkennen.“ — Hier scheint mir die Evidenz als Gewißheitsgrund nicht ausgeschaltet werden zu können. Dagegen möchte ich dem Verf. zustimmen, wenn er das Kausalgesetz nicht für evident hält, sondern seine Begründung darin sieht, daß es die notwendige Voraussetzung alles realwissenschaftlichen Erkennens ist. Wir nehmen das Kausalgesetz an, weil sonst alles Geschehen unbegreiflich wäre, und indem wir das Gesetz annehmen, machen wir die Voraussetzung, daß alles Geschehen irgendwie begreiflich sein muß.

Ausführlicher, als sonst in der Noetik üblich ist, spricht der Verf. über das aktuelle Problem der intuitiven Erkenntnis. Wie in früheren Schriften, so verteidigt er auch hier entschieden die Auffassung, daß es im geistigen Erkennen nicht bloß eine „formale“ Intuition als Beziehungserfassung, sondern auch eine „materiale“ als Erkenntnis „einer inhaltlichen Gegebenheit, eines übersinnlichen Gegenstandes oder Sachverhalts“ gebe. — Es ist gewiß dankenswert, daß das Wesen der intuitiven Erkenntnis in ihren verschiedenen Arten geklärt und ihre Bedeutung aufgehehlt wird. Die modernen Theorien des intuitiven Erkennens haben ihren Wahrheitskern. So dürfte es zutreffend sein, daß die letzten ästhetischen und ethischen Grundwerte in ihrer Bedeutung schließlich nur intuitiv erfaßt werden können. Auch ein unmittelbares Erleben Gottes gibt es gewiß. Zu weitgehend aber ist die von Scheler übernommene Behauptung, daß Gott in religiösem Sinne nur durch intuitives Werterkennen, nicht aber durch rationales Erkennen zu erfassen sei. Eine grundsätzliche Erörterung ist hier nicht möglich. Es sei nur darauf hingewiesen, daß auch bei Scheler die Trennung von Metaphysik und Religion nicht radikal ist. Gott ist nach Scheler für die Religion in erster Linie der Heilige, in zweiter Linie aber auch das absolute Sein, von dem die Metaphysik spricht. Indem die Metaphysik das absolute Sein erkennt, erfaßt sie also nicht bloß dasselbe Realobjekt wie die Religion, sondern sie erfaßt es auch unter einem religiös wertvollen Gesichtspunkt.

Der Verf. tritt für eine weitgehende Trennung von Glauben und Wissen ein. In diesem Sinne weist er auf die Gefahren einer Verbindung von Glauben und Wissen hin. Die Gefahr für die Religion wird aber bei einem Fortfall der rationalen Begründung gewiß nicht geringer werden.

Unsere Besprechung schließt mit dem innigen Wunsche, daß die zur Zeit so lebhaft diskutierte Frage nicht zu einer Versteifung, sondern zu einer Ueberbrückung der bestehenden Gegensätze führen möge.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Der Begriff der Intuition. Von Joseph König. (Aus der Sammlung Philosophie und Geisteswissenschaften, herausgegeben von Erich Rothacker, Buchreihe: Band 2). Max Niemeyer Verlag, Halle. 1926. gr. 8. VII, 420 S.

Auf den ersten Blick erscheint dieses Buch hoffnungsvoll, weil es das Einseitige der heute wieder emporwachsenden sogen. Spekulation einsieht, d. h. jener Philosopheme, die die Welt als das „Ganze“ fassen, das sich in seine „Teile“ dirimiert, als die „Einheit“, die sich in ihre „Mannigfaltigkeit“ auseinanderlegt: Hegel ist der letzte große Typ dieser Denkweise der Vf. zählt u. a. auch Plotin, Spinoza, Goethe, Bergson, Husserl (!) dazu, von welchen drei letzten er aufschlußreiche und erleuchtende Analysen gibt.

Der Spekulation, der „Philosophie des unendlichen Gegenstandes“, setzt er die „des endlichen Gegenstandes“ als ebenbürtig an die Seite: damit meint er das, was die deutschen Idealisten so verächtlich Reflexions- oder Verstandesphilosophie genannt haben; Kant bedeutet nach König ihre Vollendung.

Nach dieser Zweiteilung aller Philosophie, die übrigens anzufechten ist (denn wo bleibt da etwa die Spekulation, deren unendlicher Gegenstand Gott ist?) erwägt K. die Frage — und sie ist das Zentralproblem des Buches — nach dem Verhältnis beider Sphären: jener der Spekulation, der „Idee“, des „Wesens“, wo also Sein und Denken identisch sind, wo Spinozas intuitive dritte Erkenntnisart, die „intellektuale Anschauung“ die Methode ist, die aber zugleich nichts anderes als die „intelligible Bewegung“, die Selbstbewegung, Entfaltung des Absoluten selber darstellt — und der Sphäre des endlichen Gegenstandes, der „Existenz“. Man könnte die zugespitzte Formel wagen: K. sucht zwischen Kant und Hegel zu vermitteln, wobei die Namen natürlich nur repräsentativ gemeint sind. Er will zeigen, daß beide einseitig sind. Die Spekulation bekommt die Sphäre der Existenz als solche garnicht zu Gesicht. (Man denke z. B. an die instinktive Abwehr der Naturwissenschaft gegen die spekulative Naturphilosophie, an den Gegensatz Goethe-Newton in der Farbenlehre, an die bekannte ironische Forderung des Kantianers Krug, Hegel möge ihm seine Schreibfeder deduzieren, an Goethes entscheidendes Gespräch mit dem Kantianer Schiller über die Urpflanze usw. usw.) Umgekehrt ist die Philosophie des bloßen Verstandes unfähig, die „Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit“, das „absolute Ich“ zu ergreifen. (Kant verstand Fichte nicht mehr; Rickert redet an Kroner vorbei.)

Im letzten Abschnitt des Buches wird das Problem der Beziehung zwischen den Sphären der „Idee“ und der „Existenz“ ausdrücklich erwogen, nachdem gezeigt worden ist, wie die schon genannten spekulativen Denker es stets gefühlt haben; Goethe z. B. spricht deutlich von dem „hiatus“ zwischen spekulativer Intuition und bloßer sinnlicher Erfahrung. K. setzt

nun sehr scharfsinnig auseinander, wie es keinen beide übergreifenden Standpunkt gebe, wie jede Sphäre in sich absolut sei, und doch wiederum durch die andere bedingt, wie die Momente der einen in der anderen „scheinen“ usw. usw. Aber eine Angabe von Stichworten bliebe hier nichtssagend.

Wir fragen nur: was nützen die subtilsten Erwägungen, wenn sie über die Welt nicht hinausführen, wenn sie mit der pantragistischen These enden, daß das „All“ selber „Problem“ sei (p. 385), daß Rätsel, Geheimnis, Fragen also das Letzte, daß „die höchste Einheit die Zweideutigkeit selbst“ sei (p. 387), nämlich Einheit von Disparaten (Idee und Existenz), daß wir sie „notwendig intendieren“, aber „notwendig vergeblich“ (p. 388)? Ist die recherche de l'absolu, in der doch schließlich alle Denkunruhe besteht, wirklich so umsonst? Oder ist sie es vielleicht nur dann, wenn man glaubt, man müsse auch noch dieses letzte Eins begreifen, unser Denken müsse ihm adäquat sein, ja es selber setzen? Wie? Wenn es wesenhaft Mysterium bliebe, wenn das Eins denkend nur zu ertasten wäre, wenn das Denken sich, an seinem Ende angelangt, beugen müßte, statt in falschem Stolz zu dekretieren: weil ich nicht weiter weiß, gibt es überhaupt keine letzte Antwort, keine Erfüllung des denkenden Sehens nach dem Eins? Das ist nur ein Machtspruch, kein Beweis. Wer zugibt, daß wir das Eins denknötwendig intendieren, würde sich selbst ad absurdum führen, wenn er die Erfüllung der Intention für unmöglich hielte. Diese Erfüllung heißt Gott. Und Gott, als ein allem welthaften Etwas nur Analoges, ist in keiner Weise weltgehörig, sondern über dem „All“, dem „Leben“ oder wie die welthafte „Einheit der Gegensätze“ immer genannt werden mag. Er ist der Grund für die Möglichkeit der welthaften coincidentia oppositorum, eben der Weltgrund, dasjenige, was man voraussetzen muß, um das Werden begreiflich zu finden.

K. wendet auf die „Intuition“, dies Intendieren des Eins, das Wort des Cusaners an: Gottes Sehen ist Sein Erschaffen. Er schreibt uns also den schöpferischen Blick zu. In uns waltet also der schöpferische Geist; er soll nichts außerdem sein und wir als Intuition Uebende nichts außer Gott. So sagt er also doch nichts Neues. Er verwirft zwar die Spekulation, er sieht richtig, daß sie nur Absolutsetzung eines der Urpole des Welt- und Werdeseins ist, nämlich, in unserer Sprache, des Soseinspoles; aber er meint, der „hiatus“ zwischen den Polen (Idee und Existenz, Sosein und Dasein, Geltung und Faktizität) sei das Letzte, seine Ueberbrückung werde vergeblich versucht.

Trotzdem: wenn diese erste Abwendung von der überheblichen Hegelei ein erster Schritt zur theistischen Wahrheit wäre? Wenn dieses Steckenbleiben in der „Paradoxie“ der zweideutigen Einheit, der Einheit von Unvereinbaren, jenes notwendigen aber vergeblichen Intendierens, dieses Absolutsetzens der Rätselhaftigkeit des Alls, diese traditionelle Scheu, die

denknotwendige Einheit als *analogia entis* zu fassen, als überwirkliche Identität aller welthaften Gegensätze, als Grund alles Werdens — ich sage, wenn dieser erste Zweifel am spekulativen Monismus die notwendige Vorbereitung wäre für das spätere Erfassen der höchsten und schwersten Spekulation, die dem philosophierenden Menschen aufgegeben ist?

Eben diese Hoffnung darf man angesichts einer erst anhebenden Philosophie — das Buch ist eine Dissertation — wohl mit gutem Grund aussprechen.

München.

Helmuth Burgert.

II. Ethik.

Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Von Dr. Ottmar Dittrich, Professor der Philosophie an der Universität Leipzig. Leipzig 1926, Felix Meiner.

Erster Band: Altertum bis zum Hellenismus. VIII, 374 S. 15 Mk., geb. 17.50 Mk. Zweiter Band: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums. VII, 311 S. 12 Mk., geb. 14.50. Dritter Band: Mittelalter bis zur Kirchenreformation. VIII, 510 S. 20 Mk., geb. 23 Mk.

Ottmar Dittrichs groß angelegte „Geschichte der Ethik“ ist bis zum dritten Bande fortgeschritten. Die beiden ersten Bände, die im Jahre 1923 unter dem Titel „Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart“ erschienen sind, haben nunmehr ebenfalls den Haupttitel des dritten Bandes erhalten.

Das hoch bedeutsame Werk ist aufgebaut auf unermüdlicher Erforschung des Quellenmaterials und einer bewunderungswürdigen Kenntnis der überreichen Literatur. Mit großer Gewissenhaftigkeit und sichtlicher Liebe hat der Verfasser sich in das ethische Ringen der Jahrtausende vertieft. Mit der sorgfältigen Analyse der einzelnen Gedanken verbindet sich der weite Blick, der die großen Linien der Entwicklung klar erschaut. Bemerkenswert ist, daß der Verf. nicht nur die Philosophie, sondern auch die Dichtung, die religiösen Strömungen und den Niederschlag der Lebensanschauung im praktischen Leben berücksichtigt. Fast ein Werk für sich ist das als „Nachschlagebehelf“ bis ins kleinste durchgearbeitete Sachregister, das im dritten Bande nicht weniger als 70 eng gedruckte Seiten umfaßt und unschätzbare Dienste leistet.

Der erste Band gibt die Geschichte der Ethik bis auf Aristoteles. Zu bedauern ist, daß die Geschichte des Orients nicht einbezogen ist. Der Vf. rechtfertigt dies durch den Hinweis darauf, daß sich dort nirgends ethische Ideen finden, die das Abendland nicht ebenfalls selbständig erfaßt oder aufgenommen hätte. Das trifft gewiß zu, aber der Orient bleibt doch eine

Welt für sich. Der erste Teil des Bandes schildert ausführlich die „Anfänge der Ethik in Leben und Dichtung“ des griechischen Volkes. Besonders interessant ist die Darstellung der Ethik der epischen, lyrischen und dramatischen Dichtung. Daran schließen sich die philosophischen Systeme. Für den Abschnitt über die aristotelische Lehre von der Willensfreiheit sei ergänzend auf die sorgfältigen Untersuchungen von M. Wittmann hingewiesen, dessen „Ethik des Aristoteles“ (Regensburg 1920) anscheinend der Aufmerksamkeit des Verf. entgangen ist.

Der zweite Band behandelt die hellenistische und römisch-heidnische Ethik, sowie die christliche Ethik des N. T. und der Väterzeit. Die gewissenhafte, vornehme Objektivität des Werkes bewährt sich auch hier, wo so vieles zu einer persönlichen Stellungnahme drängt. Die Darstellung z. B. der Lehre des Paulus, Jakobus, Augustinus ist so gehalten, daß auch der katholische Leser sie als wesentlich einwandfrei anerkennen muß. Der katholische Forscher wird nur geneigt sein, manche Verbindungslinien anders zu ziehen. Er wird mehr den inneren Zusammenhang und das Organische in der Entwicklung der Kirche betonen, während der Verf. mehr das Neue und von der Vergangenheit Abweichende in der Entwicklung herausstellt. Als Beispiel einer eigenen ruhigen und zurückhaltenden Stellungnahme sei das abschließende Urteil über Paulus und Jakobus erwähnt. S. 146 heißt es: „Jakobus kommt also in der Sache sozusagen an Paulus vorbei zu dem nämlichen Ergebnis wie er Und doch ist kein Zweifel: In den Folgen der jakobeischen und der paulinischen Formulierung des sachlich übereinstimmenden Gedankeninhaltes zeigt sich ein Unterschied von kaum zu überschätzender Bedeutung. Man kann nicht (wie Jakobus) die Werke und das Gesetz oder (wie Paulus) den Glauben und das Evangelium als Rechtfertigungsbotschaft in den Vordergrund stellen, ohne unwillkürlich nach der „katholischen“ oder aber „evangelischen“ Seite der christlichen Entwicklung zu weisen.“

Vor die schwierigste Aufgabe sah sich der Verf. im dritten Bande gestellt, der das katholische Mittelalter behandelt. Er betont selbst, daß die bisherige „Geschichte der Ethik“ dieser Zeit mit ihrer viel verkannten Fruchtbarkeit und Fülle von Gedankensystemen nicht gerecht geworden sei. Diese Lücke sucht er auszufüllen, und er hat es sich nicht leicht werden lassen. Man muß es bewundern, wie er sich in diese ihm so fremde Gedankenwelt vertieft, wie er sie bis in die sublimsten Gedankengänge verfolgt und sie mit einem Verständnis erfaßt, das bei einem nichtkatholischen Autor gewiß selten ist. Nur zuweilen klingt die Darstellung befremdend, so z. B. wenn von der „christlichen Doppelmoral“ (Laien- und Mönchmoral) gesprochen oder gesagt wird, daß die Kirche dem Ablass Sakramentalien- und zuletzt sogar Sakramentswirkung zugeschrieben habe (S. 14). Eher tritt der Verf. durch seine Werturteile in Gegensatz zur

katholischen Anschauung, aber auch hier bleibt er immer maßvoll und viele Dinge gibt es ja, die wir unserseits ebenso beklagen.

Wir wünschen von Herzen, daß es dem Verf. beschieden sein möge, seine „Geschichte der Ethik“ in demselben Geiste zu Ende zu führen. In ihrer Vollendung wird sie ein großes Lebenswerk sein.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

III. Geschichte der Philosophie.

Franz Baaders Jugendgeschichte. Die Frühentwicklung eines Romantikers. Von Fritz Lieb. München 1926, Chr. Kaisers Verlag. 258 S. Preis 9 Mk.

Es ist ein im wahrsten Sinne des Wortes interessantes Buch, das uns der Baseler Privatdozent, Lic. theol. Fritz Lieb, in die Hand gibt. Interessant dadurch, daß auf diesen 249 Textseiten, denen ein Register angehängt ist, so ziemlich die ganze Religionsphilosophie des 18. Jahrhunderts an uns vorüberzieht. Herder, Lavater, Hamann, St. Martin und sein bisher noch wenig beachteter Lehrer Pasqually, Jacobi und Hemsterhuis, sie alle lernen wir hier kennen, in die Systeme all dieser Männer gewährt uns der Verfasser Einblick, und zwar — was besonders wertvoll ist — er bietet uns jenen Stoff mit reichem Zitatenmaterial durchsetzt, sodaß wir nicht bloß durch einen Dritten, sondern auch unmittelbar vom Geiste dieser Denker berührt werden. — Hätte der Verfasser sein Werk etwa als „Geschichte der Religionsphilosophie des 18. Jahrhunderts“ bezeichnet, wir würden es mit großer Befriedigung aus der Hand legen. Nun aber erhebt das vorliegende Buch einen ganz anderen Anspruch: Es gibt sich als „Jugendgeschichte Franz Baaders“. Und diesen Anspruch erfüllt es entschieden nicht.

Noch immer also hat die literarhistorische Forschung jene alte Methode nicht überwunden, vermittelt derer aus einer Unzahl einzelner Steinchen ein Mosaikbild zusammengesetzt wird, ohne daß man daran denkt, daß auch in der bildenden Kunst ein Mosaikbild nur dann zustande kommt, wenn das Bild zuvor als ein Ganzes vor dem inneren Auge des Künstlers stand. Verf. führt selbst ein Wort Baaders an, das lautet: „Der Samen aller Erkenntnis, alles Guten und Bösen liegt in mir, alles Aeußere kann diesen nur entwickeln; Hebammendienste und weiter nichts leisten alle Bücher.“ — Alles also, was wir von äußeren Anregungen in uns aufnehmen können, sind nur Antworten auf Fragen, die wir gestellt haben, Antworten, die oft erlösend wirken und uns ein gutes Stück auf unserem Wege vorwärts bringen, unter Umständen auch hemmen, wenn sie uns in die Irre

führen. — Aber das Ausschlaggebende für die Erkenntnis einer geistigen Persönlichkeit ist doch immer die Frage, die sie zuvor gestellt hat.

Daß wir von den tausend Anregungen und Einflüssen, die uns täglich umschwirren, gerade diese und keine anderen auf uns wirken lassen, daran ist eben unsere persönliche Veranlagung schuld. Es heißt daher das Verhältnis umkehren, wenn der Verfasser in der Einleitung betont, er habe hier zu zeigen versucht, wie es dem jungen Baader gelungen sei, „die von außen an ihn herantretenden Anregungen fruchtbar zu machen und deren Gehalt sich so anzueignen, daß er auch Gehalt seines eigenen Wesens wurde.“ Was Baader selbst bei jeder Beeinflussung als Hebammen-dienst bezeichnet, wird hier derart in den Mittelpunkt gerückt, daß es den Anschein gewinnt, als sei die Hebamme der wesentlichste Faktor bei der Geburt. — Erinnern wir uns des scherzhaften Versleins, in dem Goethe sich selbst als das Resultat der über seine ganze Familie verstreuten Anlagen bezeichnet, und das mit den Worten endet: „Was ist denn an dem ganzen Wicht Original zu nennen?“ so haben wir doch wohl nie im Ernste geglaubt, daß das Genie Goethe eben durch jene Kombination von Familien-eigentümlichkeiten erklärt sei. — Was aber von einem Genie gilt, das gilt ganz sicherlich auch von jeder anderen Persönlichkeit, handle es sich nun um vererbte Eigenschaften oder um Einflüsse von außen. In einer jeden von ihnen ist das Ganze noch etwas anderes, als die Summe seiner Teile. — Der Verf. ergreift die Persönlichkeit Baaders nicht von ihrem Mittelpunkt aus (charakteristisch dafür ist auch, daß die vorliegende Arbeit, die nur eine Jugendgeschichte Baaders — bis zu seiner Uebersiedelung nach England im Jahre 1792 — zu sein beansprucht, uns zunächst nur dies Bruchstück aus Baaders Leben bringt, ohne zuvor von dem ganzen Baader ausgegangen zu sein), sondern er setzt sie aus Stücken zusammen. — Alle jene eingangs erwähnten Religionsphilosophen sollen schließlich in ihrer Gesamtheit den jungen Baader erklären. An einer einzigen Stelle (S. 202) weist zwar der Verfasser auf Gedanken hin, die sich wie ein roter Faden von Anfang an durch Baaders Tagebücher ziehen, und die also als sein Eigentlichstes zu betrachten sind. Aber von diesem Eigentlichsten hätte meines Erachtens ausgegangen werden, und jene Einflüsse nur gelegentlich herangezogen werden müssen. — Dann hätten wir allerdings auf so manches Interessante in dem vorliegenden Werke verzichten müssen, aber der reiche Stoff, über den der Verfasser verfügt, hätte ihn sicherlich jederzeit dazu befähigt, als eine weitere Arbeit eine Geschichte der Religionsphilosophie im 18. Jahrhundert zu schreiben, und auf diese Weise den Stoff fruchtbar zu verwerten.

Und noch auf ein anderes muß hingewiesen werden. Es ist verwunderlich, daß ein Theologe ganz allgemein christliches, zum Teil speziell katholisches dogmatisches Gut, wie die Welterschöpfung durch das „Wort“, die Ursache des Bösen im Geschöpf, die Erhebung Satans, die Erlösung

durch den Gottmenschen, die Vorstellung, daß nicht die Lehre, sondern die Person Jesu Christi im Mittelpunkt des Christentums stehe, und seine Auffassung als Arzt der Seele, der Heilsplan Gottes in der Geschichte, das Mitwirken des Menschen zu seiner Rechtfertigung vor Gott, und endlich das Analogische in unserer Gotteserkenntnis, — daß all das bei der Entwicklung, die Baader zum positiven Christentum genommen, ihm erst durch Herder, Hamann, Lavater, St. Martin und Pasquilly zugegangen sei. Baader wird als geborener Katholik sicherlich schon früher von all diesen Lehren gewußt haben. Möglich, daß durch jene Männer sie von neuem in ihm angeregt wurden. Lesen wir aber das vorliegende Buch, dann gewinnen wir den Eindruck, als wolle der Verfasser diese allbekannten Lehren als Originalgedanken der angeführten Denker hinstellen, und das muß, wie gesagt, bei einem Theologen Wunder nehmen.

Zum Schluß noch einmal: Das Buch ist entschieden interessant. Und wer sich nicht an das hält, was der Verfasser bringen will, sondern an das, was er tatsächlich bringt, für den wird die Zeit, die er seiner Lektüre widmete, sicherlich keine verlorene sein.

Dr. Käte Friedemann.

Weitere Neuerscheinungen.

(An dieser Stelle werden alle bei der Schriftleitung einlaufenden Bücher zunächst kurz gekennzeichnet. Eine ausführlichere Besprechung erfolgt nach Möglichkeit, kann aber nur für jene Bücher garantiert werden, welche die Schriftleitung selbst erbeten hat.)

Brandenstein, B. von, **Grundlegung der Philosophie.** 1. Bd.
Halle 1926, Niemeyer. gr. 8. 600 S.

Inhalt: 1. Teil: Dinglehre. Die ontologischen Kategorien. 2. Teil: Gehaltlehre. Die eigentümlich gehaltlichen Kategorien. 3. Teil: Formenlehre. Die logischen Kategorien, Allgemein logische Probleme.

Der Vf. bietet uns hier den ersten Band einer auf fünf Bände berechneten Grundlegung der Philosophie. Der erste Band bietet eine Ding-, Gehalt- und Formenlehre. Der zweite soll die philosophische Grundlegung der Mathematik bringen, der dritte wird den metaphysischen Problemen gewidmet sein. Der vierte die Welt der Taten und der Kunst, der fünfte endlich die Prinzipien der Ethik behandeln.

Der vorliegende Band gibt zuerst eine kurze „Dinglehre“, sodann eine „Totik“ genannte Gehaltlehre, die hier zum ersten Male als selbständige Wissenschaft auftritt. Die gehaltlichen Kategorien sind das Sein, die Aehnlichkeit, das Setzen, das Andere, die Abweichung, das Gegenübersetzen, Zusammensetzung, Beisetzung, Ansetzung. Es wird u. a. der Satz abgeleitet, daß es ein erstes Setzendes geben und dieses Setzende frei sein muß, d. h. es muß die Wahl unter verschiedenen möglichen Setzungen haben und selbst entscheiden können. Der letzte Teil des Buches behandelt die Kategorien der Logik, die Identität, den Zusammenhang, die Bedingung, die Verschiedenheit, die Getrenntheit, die Ordnung, die Formverknüpfung, die Beiordnung, die Unterordnung. Sodann werden allgemein logische Probleme untersucht. Die Richtung der Brandensteinschen Philosophie, die sich durch scharfsinnige Analyse der Begriffe auszeichnet, wird gekennzeichnet durch folgende Zitate: „Die Neuzeit lachte über den Glanz, über die wunderbare Klarheit der Hochscholastik, die Platon, Aristoteles und das Christentum herrlich zusammenfaßte, und schalt sie als dunkel. Es mögen mir meine lieben Leser glauben, oder sie mögen sich selbst überzeugen: wie ein geistiger Riese steht der „dunkle“ Sankt Thomas klar, weise, vorurteilsfrei und bedacht über allen neuzeitlichen Philosophen“ (S. 510).

Jakoby, G., **Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit.** 1. Bd.
Halle 1925, Niemeyer. gr. 8. 576 S. 11 Mk.

Das Buch wendet sich nicht nur an die Fachphilosophen, sondern an alle philosophisch-interessierten Gebildeten. Das Hauptergebnis der sehr beachtenswerten Untersuchungen bildet die Einsicht, daß die Immanenz-ontologie unhaltbar ist. Jakoby unterscheidet verschiedene Schichten der Wirklichkeit, deren Struktur er näher untersucht. Die „immanente Außenwirklichkeit“ erscheint als ein räumlich, zeitlich und kausal zusammenhängendes Gebilde, das aus der Vereinigung der Sicht-, Tast- und Schall-Wirklichkeit hervorgeht. Jede dieser einzelnen Sinneswirklichkeiten ist kausal offen, d. h. die Ursachen und Wirkungen z. B. des Tastbaren führen aus dem Bereiche der Tastwirklichkeit heraus. Erst durch Zuordnung der Sinneswirklichkeiten aufeinander entsteht die kausal geschlossene Außenwirklichkeit. Wie verhält sich das Bewußtsein? Es stellt sich dar als ein zeitlich und durch psychische Kausalität zusammenhängendes System. Zwischen dem Bewußtsein und der Außenwirklichkeit besteht „Überschneidung“ d. h. es gibt Bestände, die der Außenwirklichkeit allein, solche die dem Bewußtsein allein und solche, die der Außenwirklichkeit und dem Bewußtsein zugleich angehören. An der Tatsache der „Überschneidung“ scheitert die Immanenzlehre; diese Tatsache zwingt uns nämlich zur Annahme, daß die von uns wahrgenommenen und als außenwirklich angesprochenen Bestände nicht die außenwirklichen Bestände selbst sind, sondern diese nur bedeuten, ihnen selbst aber ausschließlich Bewußtseinswirklichkeit zukommt. Wir sehen uns genötigt, die den Wahrnehmungen entsprechenden Außenwirklichkeitsbestände in eine Sphäre jenseits des Bewußtseins zu verlegen, wir kommen zur Forderung einer bewußtseins-transzendenten Wirklichkeit. Nachdem dieses Resultat gewonnen ist, beschäftigt sich Jakoby ausführlich mit den logischen Grundlagen der Transzendenzontologie, mit den verschiedenen Urteilsarten, den Begriffen *a priori* und *a posteriori*, analytisch und synthetisch usw. Die Transzendentalontologie selbst wird der Gegenstand des nächsten Bandes sein.

Geny, P., S. J., **Critica.** De cognitionis humanae valore disquisitio. Editio nova, nonnullis ipsius auctoris notis et emendationibus adornata. Romae 1927, Apud aedes Universitatis Gregorianae. gr. 8. 416 p.

Inhalt: 1. Critica generalis: De certitudine in genere, de valore obiectivo cognitionis. 2. Critica specialis: De ratiocinio, Methodologia. 3. Appendix: De falsis systematibus circa valorem cognitionis in sua evolutione historica consideratis.

Die erkenntnistheoretischen Vorlesungen, die P. Geny seit 1914 an der Gregorianischen Universität zu Rom gehalten hat, werden in vorliegen-

dem Buche von einem Ordensbruder des im Oktober 1925 in so tragischer Weise aus dem Leben gerissenen Philosophen der Öffentlichkeit übergeben.

Geny vertritt das thomistische System ganz im Sinne der von der Studienkongregation zusammengestellten 24 Thesen. In der Frage der Fundamentalwahrheiten steht er auf der Seite der Balmes und Tongiorgi. In der Frage nach dem Wesen der äußeren Erfahrung vertritt er einen entschiedenen „Perzeptionismus“, wonach wir die Außenwelt unmittelbar in ihrem Ansichsein erfassen. Das Objekt des Gesichtsinns ist die Farbe, die dem Aether inhäriert und im Auge in Kontakt mit dem Nervus optikus tritt. Das Objekt des Gehörs ist der Ton, der im Ohre entsteht und in Berührung mit dem nervus acusticus tritt. Geny glaubt, daß nur diese Auffassung dem Begriff des „Erkennens“ gerecht werde und vor dem Irrtum des Idealismus bewahre. Das Buch schließt mit einer Methodologie, die in Kürze die Methoden der Physik, der Mathematik und der Philosophie, mit größerer Ausführlichkeit die Methode der Geschichte behandelt.

Marxuach, Fr., S. J., **Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae.** Barcinone 1926, E. Subirana. 16. 288 p.

Eine gedrängte Darstellung der scholastischen Philosophie im Sinne des Suarez. In der Logik wird die Theorie von den drei Fundamentalwahrheiten vertreten, die vor jeder Beweisführung voraussetzen seien. In der Kritik wird gesagt, daß uns die Sinne, sobald die erforderlichen Bedingungen gesetzt sind, die Dinge zeigen, wie sie in Wahrheit beschaffen sind. Die Ontologie stellt den Satz auf, daß der Beziehung als solcher kein besonderes Sein zukomme, sie falle mit ihrem Fundamente vollkommen zusammen. Das Prinzip der Kausalität ist ex ipsis terminis evident. Wesenheit und Dasein sind in den kontingenten Dingen nicht entitativ unterschieden.

Becher, E., **Metaphysik und Naturwissenschaften.** Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung ihres Verhältnisses. München und Leipzig 1926, Duncker & Humblot. 8. 32 S. 2 Mk.

E. Becher, einer der bedeutendsten Vertreter des kritischen Realismus, behandelt mit der ihm eigenen klaren Darstellungsweise die Beziehungen zwischen Metaphysik und Naturwissenschaften. Die Naturwissenschaften untersuchen nur die realen körperlichen Gegenstände und auch diese nur nach bestimmten Seiten, ohne sich um die Gesamtwirklichkeit zu kümmern. Der Gegenstand der Metaphysik aber ist gerade die Gesamtwirklichkeit. Die Metaphysik erstrebt Weltauffassung, Erkenntnis des Aufbaus und Zusammenhangs der gesamten Wirklichkeit, ihres letzten Grundes, ihres Entwicklungsganges und Zieles, ihres Wertes oder Sinnes. Natürlich wird sich der Metaphysiker auf die Ergebnisse stützen, welche die Natur-

wissenschaften über Bestandteile des Gesamtwirklichen gewonnen haben, besonders auf jene Ergebnisse, welche sich auf die gesamte Körperwelt beziehen. Wie in bezug auf die Gegenstände, so stehen Naturwissenschaften und Metaphysik auch in bezug auf Methoden und Erkenntnisgrundlagen in engstem Zusammenhang. Wie die Naturwissenschaften, so braucht die Metaphysik die empirisch-induktive Methode; diese nimmt wie in den Naturwissenschaften, so auch in der Metaphysik durch Soseinswahrnehmung gesicherte Idealurteile und deduktives Schließen zu Hilfe, und sie muß hier wie dort in weitem Umfang zur Hypothesenbildung greifen. Die letzten Grundlagen der empirisch-induktiven Methode: die schlichte Wahrnehmung sowie die Voraussetzungen des Erinnerungsvertrauens und der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen, sind der Metaphysik und den Naturwissenschaften gemeinsam. Die Metaphysik, die Totalrealwissenschaft, übergreift und krönt die beiden Gruppen der Partialrealwissenschaften, die Geistes- und die Naturwissenschaften. Diese Auffassung wird bestätigt durch die Geschichte der Metaphysik und der Naturwissenschaften.

Hueck, W., Die Philosophie des Sowohl-Als-Auch. Entwurf einer pendelrhythmischen Weltanschauung. Darmstadt 1926, O. Reichl. 8. 218 S. 12 Mk.

Inhalt: 1. Erkenntnistheoretischer Nihilismus und Weltgefühlsphilosophie. 2. Die dualistische Struktur des menschlichen Intellektes und der polare Wahrheitsbegriff. 3. Der Pendelrhythmus als biologisches, psychologisches und weltanschauliches Lebensprinzip. 4. Sein und Wirken. 5. Faustische und dionysische Ethik. 6. Rehabilitation der spekulativen Metaphysik. 7. Der polare Gottesbegriff und der zweifache Erlösungsweg. 8. Glückspilze und Pechvögel. Das Problem des Wunders.

Wahrheit ist ein Sowohl-als-auch. Wahrheit ist eine in der dualistischen Struktur unseres Intellektes begründete Polarität. Dem Doppelteleskop unseres Intellektes muß das Einheitliche zwiespältig erscheinen. Darum kommen wir niemals zu einer eindeutigen Lösung der Weltprobleme. Es steht dies ganz im Einklang mit der Natur des Lebens. Alle biologische und psychologische Vitalität ist dem Gesetze des organischen Pendelrhythmus unterworfen. Pendelschwingung aber ist nur möglich zwischen polaren Werten. Darum muß alle Wahrheit Polarität sein. So schwingt alle Erkenntnisphilosophie zwischen der subjektiven und der objektiven Perspektive, alle Moralität zwischen Individualethik und Sozialethik und alle Metaphysik zwischen Selbstvollendung und Gnade, zwischen Entelechie und Schicksal, zwischen Innengott und Außengott. Der Vf. betrachtet jegliche Philosophie und darum auch seine eigene als Anmaßung und bittet im Vorwort für diese Anmaßung um Generalpardon.

James, W., **Unsterblichkeit.** Uebersetzt von E. von Aster.
1. Schrift der „Morgenreihe“. Berlin 1926, Philo-Verlag und
Buchhandlung. gr. 8. 38 S.

Inhalt: James prüft zwei Einwände gegen das Leben nach dem Tode. Der erste lautet: Das Bewußtsein ist eine Funktion des Gehirns. Darum hört es mit dem Verfall des Organes auf. James erwidert: Es gibt verschiedene Arten von Funktionen. Neben den produktiven gibt es auch auslösende und durchlassende Funktionen (transmissive). Das übersieht die übliche physiologische Psychologie. Unser Gehirn bringt das Bewußtsein nicht hervor, es hat wahrscheinlich die Bedeutung einer farbigen Linse in der Mauer der Natur, die das Licht aus einer überweltlichen Quelle zuläßt, es aber zugleich färbt und dämpft. Diese Annahme empfiehlt sich aus mehreren Gründen. Es ist nämlich zunächst nicht zu begreifen, wie das Gehirn Bewußtsein hervorbringen soll, es braucht ferner das Bewußtsein nicht beständig in der Welt an vielen Stellen de novo erzeugt zu werden; es existiert schon hinter der Szene, so lange wie die Welt selbst. Unsere Auffassung ist auch gut verträglich mit dem Vorhandensein einer Bewußtseinschwelle, sie läßt sich in Beziehung bringen zu den okkulten Erscheinungen, die für die Produktionstheorie nur schwer erklärbar sind. Sie hat endlich den Vorzug, daß sie mit dem Gedanken eines Lebens nach dem Tode vereinbar ist.

Der zweite Einwand lautet: „wenn der Mensch unsterblich ist, dann auch seine tierischen Vorfahren, ja schließlich jedes lebendige Wesen“. Darauf wird erwidert: Was für mich bedeutungslos ist, braucht nicht an sich bedeutungslos zu sein. Alle diese Wesen sind Ausdrucksformen, in denen der ewige Geist des Universums sein eigenes unendliches Leben bejaht und verwirklicht. Wenn wir in unserem eigenen Leben einen Wert spüren, der uns ein Recht zu geben scheint, seine Fortdauer von der Natur zu fordern, so müssen wir duldsam sein gegen die Ansprüche, die von fremdem Leben erhoben werden, mag es noch so zahlreich und mag es in unseren Augen noch so wenig ideal sein.

Wimmer, J., **Der Aufbau der Materie.** Innsbruck, Wien,
München 1926, Verlagsanstalt Tyrolia. 16. 72 S. 1,50 Mk.

Inhalt: 1. Bau und Mechanismus des Atoms. 2. Theorien vom Wesen der Materie und der Energiebegriff.

Nachdem der Vf. den Bau und Mechanismus des Atoms klargelegt, behandelt er die Frage nach dem Wesen der Materie. Drei Theorien treten uns hier entgegen: die Substanz-, die Feld- und die Aagentheorie der Materie. Eine Abwägung der drei Theorien führt zum Ergebnis, daß die drei Ausdrücke Substanz, Feld und Agens letzten Endes das Gleiche bedeuten, nämlich das metaphysische Etwas, das Urgrund der Materie und

Träger der zwischen den materiellen Körpern sich abspielenden Erscheinungen ist.

Frank, C., S. J., **Philosophia naturalis**. Freiburg 1926, Herder. 8. XV, 365 p. 6 Mk.

Inhalt: 1. De natura rerum corporearum: De proprietatibus omnium rerum naturalium, de variis ordinibus rerum naturalium, de constitutione substantiae corporeae. 2. De evolutione historica organismorum.

Der Verfasser bietet uns eine Gesamtdarstellung der scholastischen Naturphilosophie, die auf dem Fundament der aristotelisch-scholastischen Metaphysik aufgebaut ist und zugleich den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft Rechnung trägt. Besonders eingehend und gründlich ist die Philosophie des Organischen behandelt. Die Probleme der Deszendenztheorie werden mit großer Fachkenntnis erörtert. Schlagend widerlegt der Vf. irrige Ansichten, um sodann das eigene System eines gemäßigten Transformismus aufzubauen. Stets ist er bestrebt, an die Stelle des aprioristischen Beweisverfahrens die auf Tatsachen gegründete Induktion zu setzen.

Schulze-Soelde, **Das Gesetz der Schönheit**. Darmstadt 1925, O. Reichl. 8. 216 S. 12 Mk.

Inhalt: 1. Aesthetik als Wissenschaft und die Methode ihrer Erkenntnis, 2. Die Naturschönheit, 3. Die Kunstschönheit, 4. Natur und Kunst.

Das Buch sucht den ganzen Umfang des Schönen in systematischer Einheitlichkeit zu umspannen. Es bietet uns eine Auseinandersetzung mit den ästhetischen Theorien der klassischen Philosophen und zugleich eine metaphysische Untersuchung über die menschliche Seele im allgemeinen, insbesondere aber über die des Künstlers. In Anlehnung an das konstruktive Verfahren Schellings wird eine philosophische Konstruktion des Kunstwerks gegeben. Von der Naturschönheit heißt es: Die Natur besitzt im menschlichen Leibe besonders starkes Empfindungsleben, und mit dem menschlichen Auge sieht sie sich selbst besonders klar. Naturschönheit ist die Selbstwahrnehmung von ihrem eigenen Dasein. Von der Kunstschönheit heißt es: Es gibt ein besonderes Gesetz der Kunstschönheit mit eigenwertiger Selbstständigkeit. Der real wirkende Grund ist die Idee der Schönheit als Ausgangspunkt des Gesetzes und urgründlich treibende, auf den Künstler wirkende Kraft. Beide Schönheiten haben einen gemeinsamen Grund in der Urliche, indem die Idee der Schönheit und die gesamte Natur aus diesem einen Grunde herzuleiten sind.

Hontheim, J., S. J., **Theodicea sive Theologia naturalis**. In usum scholarum. Freiburg 1926, Herder. VI, 223 S. Geb. 6,80 Mk.

Inhalt: 1. Demonstratio existentiae Dei praeparatur. 2. Argumenta pro existentia Dei. 3. De attributis esse divini. 4. De attributis operationis divinae. 5. De origine rerum a Deo.

Das Büchlein stellt einen Auszug aus dem großen Werke des Verfassers, den *Institutiones Theodiceae* dar, das seit längerer Zeit im Buchhandel vergriffen ist. Hontheim versteht es, die schwierigsten Fragen mit großer Klarheit zu behandeln. Dem Hauptteil des Buches, der dem Beweise für das Dasein Gottes und der Untersuchung seiner Eigenschaften gewidmet ist, ist eine Darlegung der Grundsätze vorausgeschickt, auf denen die philosophische Gotteslehre und die Philosophie überhaupt beruht. Unter diesen Grundsätzen finden wir neben dem Kontradiktions- und dem Kausalitätsprinzip auch ein principium axiologicum, das besagt: *ordo entium universalis est essentialiter rectus*. Daraus ergibt sich der Satz, daß lebensnotwendige Ueberzeugungen auch denknotwendig sind. Mag man auch manche Aufstellungen des Vf. ablehnen, wie z. B. die Behauptung der inneren Unmöglichkeit einer aktuell unendlichen Menge, so wird man ihm doch für sein klares und gründliches Buch Dank wissen, das die Weisheit der Alten, besonders eines hl. Augustinus und hl. Thomas und Suarez mit den Fortschritten der neueren Zeit zu vereinigen weiß und dem kein Geringerer als Georg Cantor in allen wesentlichen Punkten seine Zustimmung ausgesprochen hat.

Brunswig, A., Das Gedächtnis und seine Erziehung. 22. Bd. der Pädagogischen Reihe. Leipzig 1926, Gebr. Paetel. 16. 248 S. 2,25 Mk.

Inhalt: 1. Teil. Theorie des Gedächtnisses: Allgemeine Analyse des Gedächtnisprozesses, Spezielle Analyse der Gedächtnisleistungen, Weitere auf dem Gedächtnis beruhende Phänomene, die Methoden der Gedächtnisforschung, die Erklärung des Gedächtnisses. 2. Teil. Die Erziehung des Gedächtnisses: Der Wert des Gedächtnisses, die Erziehungsfähigkeit des Gedächtnisses, Die praktische Erziehung des Gedächtnisses, Die Pädagogik des Lernens.

Das handliche Büchlein gibt im ersten Teile eine zusammenfassende Darstellung der Hauptergebnisse der modernen Gedächtnisforschung. Dabei öffnet es zugleich den Blick für das „Wunder“ des Gedächtnisses, für das er einen an die aristotelische Entelechielehre anknüpfenden Erklärungsversuch macht, der physiologische und psychologische Faktoren heranzieht. Von besonderem pädagogischen Interesse ist der zweite Teil, der eine Fülle wertvoller Winke für die Erziehung des Gedächtnisses gibt.

Ueberweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Teil. Die Philosophie des Altertums. 12. Aufl. Herausgegeben von K. Praechter. Berlin 1926, E. S. Mittler & Sohn. Lex. 8. 1056 S. 21 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Die vorattische Philosophie. 3. Die attische Philosophie, 4. Die hellenist.-röm. Philosophie. 5. Literaturverzeichnis, Register.

Die neue Auflage des Ueberwegschen Grundrisses hat eine durchgreifende Umarbeitung erfahren. Er weist eine Reihe von wesentlichen Erweiterungen und Verbesserungen auf, die durch die Verwertung neuer wissenschaftlicher Arbeiten von Wilamowitz, Ritter, Jaeger u. a., sowie durch die Entzifferung von Papyrustexten bedingt sind. So hat sich der Grundriß, der als vollständiges und zuverlässiges Nachschlagewerk für jeden, der sich mit der Geschichte der Philosophie zu beschäftigen hat, unentbehrlich ist, in seiner neuesten Auflage wieder dem neuesten Stand der rasch fortschreitenden Forschung angepaßt und sich damit die Führerschaft unter den Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie, die ihm seit zwei Menschenaltern zukommt, aufs neue gewahrt.

Misch, G., **Der Weg in die Philosophie.** Eine philosophische Fibel. Leipzig 1926, Teubner. gr. 8. VII, 418 S. 14 Mk.

Inhalt: 1. Teil. Das metaphysische Wissen am Anfang der Philosophie: Vorbetrachtung über die „natürliche Einstellung“ und die Sicherheit des Daseins in der Beschränkung, der Durchbruch durch die natürliche Einstellung, der Anfang der Philosophie, die Dialektik des Denkens im metaphysischen Wissen, das metaphysische Erkennen. 2. Teil. Der erste Gang der Philosophie, die Ausbildung der Lehre von Geist und Seele in der indischen Philosophie, die Ausbildung der sozialen Ethik in der Philosophie der Chinesen, die Begründung der Naturwissenschaft in der Philosophie der Griechen.

Misch geht von der Hegelschen Voraussetzung aus, daß der geschichtliche Verlauf der Entwicklung der Philosophie mit dem systematischen Gang ihrer Ausbildung im wesentlichen eins ist. Es werden darum aus den Werken der bahnbrechenden Denker aller Länder jene Stücke ausgewählt, wodurch sie die Entwicklung des Geistes um einen Grad vorwärts getrieben haben. Durch dieses Hineinstellen der Stücke in den systematischen Zusammenhang soll die Willkür der Auswahl vermieden werden, wie sie den meisten „philosophischen Lesebüchern“ anhaftet. Eingestreut zwischen die Texte finden wir kurze Einleitungen und Ueberleitungen, die durch kleinere Satztype kenntlich gemacht sind. Die Ordnung, die das Ganze durchwaltet, findet ihren Ausdruck in den sorgsam formulierten Ueberschriften, die den Inhalt der folgenden Lehrstücke möglichst exakt und vollständig wiedergeben. Das interessante Werk will beitragen zur Klärung der heute durch einen Wirbelsturm von Schlagworten verwirrten Geister, indem es einen Einblick gewährt in die *philosophia perennis*, in das unablässige und zielstrebige Vorwärtsschreiten des menschlichen Geistes.

Frost, W., **Bacon und die Naturphilosophie.** München 1927, E. Reinhardt. 8. 504 S. 10 Mk.

Inhalt: 1. Teil. Francis Bacon: Umriss des Lebens Bacons und seiner politischen Schicksale, Bacons wissenschaftliche Gesamtpersönlich-

keit und geschichtliche Bedeutung, die Logik Bacons, Bacon der Enzyklopädist, die Ethik und die *scientia civilis* Bacons. 2. Teil. Die neue Naturphilosophie: Das Ringen der Philosophie mit der Tatsache der moderner Naturwissenschaft, die ersten Aufgaben der Chemie, Leonardo da Vinci, Kopernikus und Kepler, Galilei, die Erneuerung der Atomistik, Huyghens und Newton. Bibliographischer Wegweiser.

Das inhaltsreiche Buch bietet in seinem ersten Teil eine eingehende und besonnene Würdigung der vielumstrittenen Gestalt des Bacon von Verulam. Besonders eingehend wird der Baconische Formbegriff erörtert. Die moderne Seite dieses Begriffes wird an der Hand der Unterscheidung der sekundären und primären Qualitäten, an der Hand des aristotelischen und des modernen Bewegungsbegriffes und schließlich an der Hand des Ideals eines räumlichen Sezieren der Natur erläutert. Der zweite Teil läßt die Geschichte der Entstehung der modernen Naturwissenschaft an unserem geistigen Auge vorüberziehen. Die Entstehung der Begriffe Kraft und Energie, die Probleme der *Actio in distans*, des absoluten Raumes und der absoluten Zeit usw. werden so geklärt, daß der Leser das Bleibende und Wichtige von den rein zeitgeschichtlich bedingten Beimischungen unterscheiden lernt. Das Buch wird nicht nur Philosophen, sondern auch Naturforschern eine anregende und lehrreiche Lektüre bieten.

Stourzh, H., **Max Stirners Philosophie des Ich.** 84. Bd. der „Philosophischen Reihe“. Berlin, Leipzig 1926, Gebr. Paetel. Kl. 8. 99 S. 1 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. „Der Einzige und sein Eigentum“, 3. Stirner und die anderen, 4. Stirner und wir.

Der Verfasser will den Verkleinerern Stirners zum Trotz weitere Kreise mit seinen Gedanken bekannt machen, von denen er sich eine ähnliche befreiende Wirkung verspricht, wie sie von Coués „Selbstbemeisterung“ ausgeht. In einer kurzen Einleitung betont der Vf., daß es von einem Sollen keine Erkenntnis gebe. Gut und Böse liegen ihm jenseits von Beweis und Widerlegung, jenseits von Richtig und Unrichtig, „trotz alter und neuer Dogmatik, affektiver Logizismen und ethisch-logischer Parallelismen, die von der Tragik des Werturteils keine Ahnung haben.“ In Stirner sieht er den Moralphilosophen, der die Moral selbst zum Problem macht, den Kämpfer, der „den Befreiungskampf gegen offenen Begriffsterror, gegen heuchlerische Gedankendespotie und gegen die geheime Tyrannei selbst gut gemeinter Phrasen“ führt, den Weisen, der sich den Weg zur Freiheit des Fühlens gebahnt hat. Der darauffolgende Teil der Schrift ist eine Stirner-Chrestomathie im Anschluß an den Fortgang des Textes von Stirners 1844 erstmals erschienenen Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“. Sodann wird Stirner im Urteile seiner Gegner vorgeführt. Eine zusammenfassende Würdigung Stirners beschließt das Ganze.

Poritzky, J. E., **Franz Hemsterhuis. Eine Philosophie und ihr Einfluß auf die deutsche Romantik.** 81. Band der „Philosophischen Reihe“. Berlin, Leipzig 1926, Gebr. Paetel. 16. 146 S. 1,40 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Charakteristik des Franz Hemsterhuis. 4. Hemsterhuis' Einfluß auf die deutsche Romantik: Allgemeine Einflüsse, Novalis, Fr. Schlegel.

Hiermit werden zum ersten Male die Einflüsse aufgezeichnet, die der holländische Denker Hemsterhuis, dessen Schriften von Goethe, Lessing, Herder u. a. eifrig gelesen und hoch gewertet wurden, auf die führenden Geister der Romantik ausgeübt hat. Hemsterhuis war der erste und auf langehin der einzige Philosoph des romantischen Weltgefühls. Darum wurde er von allen Romantikern als einer der ihren empfunden und gefeiert. Durch Poritzkys gründliche Schrift werden Novalis und Fr. Schlegel in ganz neue Beleuchtung gerückt.

Kappstein, Th., **Fritz Mauthner, Der Mann und sein Werk.** 79. Band der „Philosophischen Reihe“. Berlin, Leipzig 1926, Gebr. Paetel. 16. 360 S. 2,75 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung: Persönliche Erinnerungen. 2. Der lachende Spötter, 3. Der Märendeuter der Wahrheit, 4. Der Priester ohne Weihen, 5. Der Anwalt der Ketzer, 6. Der Dichter des Lebens, 7. Der Kritiker der Sprache, 8. Der gottlose Mystiker, 9. Der Bibliothekar der Philosophen 10. Der zunftfreie Denker, 11. Der bleibende Mauthner.

Der Verfasser will uns „das Lebenswerk von Fr. Mauthner in seiner Breite und Tiefe“ vermitteln. Persönliche Kenntnis Mauthners und innige Vertrautheit mit seinem gesamten Schrifttum befähigen ihn, ein zuverlässiges Bild von dem Manne und seinem Werke zu entwerfen. Besonders eingehend wird Mauthner als Kritiker der Sprache gewürdigt, der uns als der wiedererstandene Sokrates des 19. und 20. Jahrhunderts von „dem Wortaberglauben in der Philosophie erlöst habe.“ Kappsteins Büchlein schenkt uns von der eigenartigen Persönlichkeit Mauthners, der zwar kein neuer Sokrates ist, aber als Problemsteller und Anreger eine gewisse Bedeutung besitzt, ein scharfumrissenes und lebenswarmes Bild.

Sakmann, P., **Ralph Waldo Emersons Geisteswelt nach den Werken und Tagebüchern.** Stuttgart 1927, Frommans Verlag (H. Kurtz). gr. 8. XVI, 256 S. 5 Mk.

Inhalt: 1. Die Lebenskurve bis zur Krisis. 2. Die Berufung. 3. Die Lebensarbeit. Erste Periode (1833—1847). 4. Emersons Gedankenwelt. 5. Die Lebensarbeit der zweiten Periode. Ausklänge. 6. Der Mann und sein Werk.

Der Verfasser sucht den Zugang zu der Gedankenwelt Emersons zu erleichtern, indem er die logischen Fäden aufzeigt, welche die scheinbar losen Gedankenglieder zum Ganzen verweben. Hierbei leisteten ihm die Tagebücher Emersons, die von dessen Sohne Edward herausgegeben worden sind, vorzügliche Dienste. Das Hauptergebnis der Arbeit lautet: „Emerson ist der Neuengland-Puritanismus in seiner durch den Ideensturm von 1775 gewandelten Gestalt mit dem Plus der Ideenwelt der neugermanischen Renaissance von Rousseau bis Hegel.“ Die seiner Individualität gesteckten Schranken offenbaren sich in seiner Marmorkühle, die ihn zu seinem eigenen Schmerze den Menschen nie ganz nahe kommen ließ und in seiner dialektischen und konstruktiven Hilfslosigkeit. Das Symbol seines Denkstils ist nicht die gerade Linie des rationalen Fortschreitens, sondern die Kreislinie des dichtenden und sinnenden Mystikers. Er hat es vor allem auf die religiöse Erneuerung seiner Zeit abgesehen. Das Sittliche ist ihm Ziel und Sinn der Welt. Das sittliche Gefühl ist das Wesen der Religion.

Görres-Festschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstag von Joseph Görres. Im Auftrag der Görresgesellschaft herausgegeben. von K. Hoerber. Köln 1926, Bachem. gr. 8^o. XVI, 270 S.

Inhalt: 1. Görres und das Rheinproblem. Von G. Wohlers, 2. Zur Beurteilung des jungen Görres. Von M. Braubach, 3. J. Görres und die Friedensidee des 18. Jahrhunderts. Von L. Just, 4. Die Weltanschauung des jungen Görres. Von R. Reisse, 5. Görres und Schelling. Von A. Dyroff, 6. Görres' journalistische Sendung von K. d'Estes, 7. Görres' Gefangennahme durch sächsische Soldaten im Sommer 1814. Von Johann Georg, Herzog zu Sachsen, 8. Görres und Georg Andreas Reimer. Von P. Kaufmann, 9. Görres' Stellung in der Naturwissenschaft. Von R. Stein, 10. Zu Görres' theologischer Arbeit am „Katholik“. Von S. Merkle, 11. Randglossen zu Görres' Straßburger Exil. Von L. Pflieger, 12. Neue Görres-Funde. Von W. Schellberg, 13. Görres Berufung nach München. Von K. A. v. Müller. 14. Der Ausklang. Von M. Spahn.

Die Görres-Festschrift bietet eine Sammlung von Beiträgen aus der Hand tüchtiger Görres-Kenner über die wichtigsten noch ungelösten Fragen in der geistigen Entwicklung und der vielseitigen Tätigkeit von Joseph Görres. Keine Phase aus seinem reichen Geistesleben bleibt dabei unberücksichtigt. Für den Philosophen Görres ist von besonderer Bedeutung die Arbeit Dyroffs „Görres und Schelling“. Dyroff zeigt, daß Görres zwar in untergeordneten Dingen mit Schellingschen Begriffen arbeitet, daß es aber dem geistig beweglichen Rheinländer nicht einfällt, dem Schwaben so einfach dienstbar zu sein. „Er wuchert mit eigenem Kapital, das er sich früh erworben, und macht nur dort von Schellings Gedanken Gebrauch, wo sie leicht in sein eigenes System passen“. Görres gehört näher zu Windischmann und Baader als zu Schelling.

Bergmann, W., **Religion und Seelenleiden.** Vorträge der 2. Sondertagung des Verbandes der Vereine kathol. Akademiker in Kevelaer. Düsseldorf 1927, L. Schwann. 8. 340 S.

Inhalt: 1. Dr. Bergmann, Die Entwicklung der Sondertagungen über Religion und Seelenleiden. 2. P. Hürth, Die dogmatisch-moralischen Leitsätze über Verantwortlichkeit und ihre Anwendung auf seelisch Kranke. 3. Dr. Lindworsky, Das Verantwortlichkeitsproblem vom psychologischen Standpunkt. 4. Dr. Bergmann, Die elementaren Grundlagen der Störungen im Erkenntnisleben, im Gefühlsleben und im Strebevermögen und ihre Bedeutung für die Verantwortlichkeit bei seelisch Kranken. 5. Dr. Kleefisch, Sexuelles Triebleben und Verantwortlichkeit. 6. L. Husse, Das abnorme Schuldgefühl. 7. Dr. Schorn, Die Verantwortlichkeit der Psychopathen vor Gericht.

Während sich die erste Sondertagung eine allgemeine Orientierung über das Wesen der Psychopathie und die Behandlungsweise der Psychopathen zum Ziele gesetzt, hat die zweite Sondertagung die Verantwortlichkeit der Psychopathen zum Gegenstande ihrer Untersuchung gemacht. Um die Fragen nach allen Seiten zu klären, haben sich hierbei Theologen, Philosophen, empirische Psychologen, Mediziner und Juristen zu gemeinsamer Arbeit zusammen gefunden. Die lehrreichen Vorträge werden ergänzt durch eingehende „Aussprachen“, bei denen manche interessante Differenzen zwischen der herkömmlichen Auffassung der Scholastik und den Anschauungen der empirischen Psychologie, wie sie von Lindworsky vertreten wird, in die Erscheinung treten. Das Buch wird allen, die sich mit Psychopathen zu befassen haben, vor allem dem Seelsorger, großen Nutzen bringen.

Baudouin, Chr., **La arto de Memdisciplino.** Psikagogio. Berlin 1926, R. Mosse, Esperanto-Fako. 16. 92 S.

Inhalt: 1. Ethische Techniken: Buddhismus, Stoizismus, Christentum, Mind Cure, 2. Psychotherapien: Hypnotische Suggestion, vernünftige Ueberzeugung, Psychoanalyse, Autosuggestion. 3. Praktische Nutzenanwendung.

Der Buddhismus erkennt den Wert der willkürlichen Konzentration des Geistes auf eine Idee, der Stoizismus zeigt uns den relativen Charakter aller irdischen Güter, das Christentum lehrt, daß Verstand und Wille sich selbst nicht genügen, sondern der Unterstützung der (tatsächlich mit dem Unterbewußtsein identischen) Gnade bedürfen. Mind Cure und New Thought lehren, daß die Gedanken Kräfte sind, die die Welt beeinflussen. Von den modernen Methoden der Psychotherapie hat eine jede ihre eigentümlichen Vorzüge, sie gipfeln in der von Coué gelehrten Methode der Autosuggestion.

Dahlke, J., **Der Buddhismus.** Seine Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit. Leipzig 1926, E. Reinicke. 8. 256 S. 9 Mk.

Die Arbeit zerfällt in drei Teile. Der erste umfaßt den Buddhismus als historische Erscheinung. Der zweite behandelt das geistige Leben der Menschheit in seiner Stellung zum Buddhismus. Der dritte Teil behandelt den Buddhismus selbst, aber nicht so sehr nach seinem Inhalte, als nach seiner Beziehung zum geistigen Leben der Menschheit.

Nach dem Vf. ist der Buddhismus mehr als eine exotische Kuriosität, er ist ein lebendiger Wert, der für das Geistesleben der Menschheit unentbehrlich ist. Alles geistige Leben schwankt hin und her zwischen den beiden Gegensätzen Glaube und Wissenschaft. „Zwischen und oberhalb beider zieht der Buddhismus seinen machtvoll-einsamen Weg als der Erfüller beider; nicht so, daß er die letzten Fragen, vor denen jede beiden ratlos verstummen . . . nun selber löste, sondern so, daß er jene Fragen als aus einer voreingenommenen, ungründlicher Auffassung der Wirklichkeit entsprungen lehrt.“ Die Grundeinsicht besteht in der Erkenntnis: Alles ist Begriff, Sankhara. Die Wirklichkeit ist es nicht weniger als das Wissen von ihr, der Gegenstand nicht weniger als das Bewußtsein.

Weller, Fr., **Das Leben des Buddha von Āsvaghosa.** 1. Teil. Tibetisch u. deutsch. Leipzig 1926, E. Pfeiffer. XII,74 S. 7 Mk.

Inhalt: 1. Vorwort. 2. Tibetischer Text. 3. Uebersetzung.

Das vorliegende Buch erhebt nicht den Anspruch, eine streng kritische Textausgabe zu sein. Eine solche ist, wie F. Weller betont, bei dem Ungenügen des zugänglichen Quellenmaterials und unserer Unkenntnis der Schreibgewohnheiten der tibetischen Grammatiker auf lange Zeit unmöglich. Die Ausgabe stützt sich auf drei Tanjurexemplare, die offensichtlich Abdrucke derselben Platten sind und darum in eines zusammenschrumpfen. Immerhin genügte der Text dem Verfasser zu der Feststellung, daß wir in der tibetischen Fassung des Buddhacarita ebensowenig das unveränderte Originalwerk Āsvaghosas vor uns haben, wie es der nepalesische Sanskrittext ist. Die mühevollen Arbeit des Verfassers war ein Gebot der Notwendigkeit, da der begriffliche Inhalt der Stiftung Buddhas nur dann festgestellt werden kann, wenn durch eine vergleichende Untersuchung des Schrifttums der einzelnen buddhistischen Schulen das vor der Sektenspaltung Gemeinsame erkannt ist.

Lippert, P., S. J., **Die Weltanschauung des Katholizismus.** Leipzig 1926, E. Reinicke. 8. 114 S. 5 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Der Inhalt der katholischen Weltanschauung: Der Aufbau, der Ursprung und Sinn, die Sünde, die Erlösung, die Er-

neuerung, das Ende der Welt. 3. Ursprung und Entwicklung der katholischen Weltanschauung: der Parallelismus von Glaube und Vernunft. 4. Die Eigenart der katholischen Weltanschauung: der Katholizismus als Metaphysik, als Religion und als Ethos. 5. Die Quellenschriften der katholischen Weltanschauung. 6. Neuere Literatur zur katholischen Apologetik und Dogmatik.

Die steigende Beachtung, die der Katholizismus in der Gegenwart findet und der stark fühlbare Einfluß, den er auf alle Gebiete des Kulturlebens ausübt, werden dem Buche einen weiten Leserkreis sichern. Die Darstellung der katholischen Weltanschauung ist so gehalten, daß sie auch Nichtkatholiken über die katholische Gedankenwelt unterrichten kann. Es wird dabei diese Gedankenwelt möglichst sachlich, einfach und ohne irgendwelches apologetische Bestreben dargestellt.

Walterscheid, Religiöse Quellenschriften. Heft 33. F. Schuck, Deutsche Frauenmystik des Mittelalters, Heft 34: K. Kirch, Ignatius von Loyola, Heft 35: A. Vãth, Die Ordensfrau in den Missionen, Heft 36: H. Dausend, Der hl. Franziskus von Assisi. Düsseldorf 1926, L. Schwann. 16. Heft 0,40 Mk.

Die Quellenschriften wollen nicht nur dem religiösen Bedürfnis dienen, indem sie an die Quellen des katholischen Gottfindens in Schrift und Tradition heranführen, sondern auch der religionswissenschaftlichen Durchbildung, indem sie die dogmatische Entwicklung, die Entfaltung des kirchlichen Kultus, die Ausgestaltung des katholischen Heiligkeitsideals und den kulturellen Einfluß der Kirche in anschaulicher Weise darstellen. Sie wollen zugleich auch zur rechten Stellungnahme zu fremden Welt- und Lebensanschauungen anleiten. Daher kommt auch die Antike, das jüdische Mittelalter, die neuzeitliche Philosophie, sowie die primitiven Religionen zu Wort.

Dillersberger, J., Das Heilige im Neuen Testament. Ein Beitrag zum Verständnis urchristlicher Gedankenwelt. Kufstein (Tirol) 1926, Missionshaus. Kleinholz. 8. 125 S.

Inhalt: 1. Die Wurzeln für das Verständnis: das Heilige im Alten Testament, der griechisch-hellenistische Gebrauch von Hagios. 2. Der Begriff von Hagios im Neuen Testament. 3. Das Mysterium des Heiligen. (Seine Stimmungswelt).

Der Vf. untersucht den Begriff des Heiligen nach der biblisch-theologischen Seite hin. Er stellt klar den sittlichen Inhalt des neutestamentlichen Heiligkeitsbegriffes heraus, zeigt aber zugleich, daß dieser Inhalt nicht auf eine nüchterne Moralität hinausläuft, sondern allezeit unwittert bleibt von dem Geheimnisvollen, das nun einmal im Heiligen beschlossen liegt.

Denkschrift zur Neugestaltung der Lehrerbildung in Hessen.

Von E. Feldmann und H. Hoffmann. Karlsruhe 1926,
G. Braun. gr. 9. 174 S. 2,40 M.

Inhalt: Einleitung. Das Mainzer Institut. 1. Der Organisationsplan des Instituts, 2. Die theoretische Ausbildung, 3. Die praktische Ausbildung. Anhang: Vorlesungspläne, Lehrkörper, Statistik der Studierenden, Etat des Instituts von 1925/26, Dokumente zur Mainzer Schullehrerakademie 1776 u. a.

Unter den zahlreichen Schriften über die neue Lehrerbildung, von denen nur wenige von wirklichen Fachmännern stammen und nur wenige wissenschaftlich begründete und praktisch durchführbare Lehr- und Organisationspläne bringen, nimmt die aus der Praxis des im Mai 1925 begründeten Pädagogischen Instituts in Mainz hervorgegangene Denkschrift eine hervorragende Stellung ein. Sie gibt über die Einrichtung des trefflich organisierten Instituts eingehenden Aufschluß und scheint vorzüglich geeignet, die vielumstrittene Frage der Lehrerbildung ihrer Lösung näher zu führen.

Boll-Bezold, **Stern Glaube und Sterndeutung.** Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. 3. Aufl., nach des Vf. Tod herausgegeben von W. Gundel. Mit 48 Abbildungen im Text und auf 20 Tafeln, sowie einer Sternkarte. Leipzig 1926, Teubner. Lex. XII, 206 S. 11 Mk.

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 Methoden der Sterndeutung. 6. Der Sinn der Astrologie.

Eine wissenschaftliche Geschichte der Astrologie kann auf allgemeines Interesse rechnen. Handelt es sich doch um einen Ideenkreis, der länger gelebt und sich mehr Völker unterworfen hat als irgend ein Glaube des Altertums. Bolls Buch liefert uns in der Darstellung des Wesens und der Entwicklung der Astrologie den Schlüssel zu zahlreichen Rätseln, die uns die Weltauffassung vergangener Jahrhunderte darbietet und denen wir ohne diesen Schlüssel hilflos gegenüberstünden. Nach der Absicht des Vf. sollte das Buch nur der Vorläufer zu einer umfassenderen Darstellung der Astrologie sein. Nachdem Boll jedoch, der zu einem solchen Werke besonders berufen war, im Juli des Jahres 1924 gestorben, wird das vorliegende Buch noch für lange Zeit die maßgebende Geschichte der Astrologie bleiben.

E. H.