

Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

Sammelbericht über Sozialphilosophie.

Die Kritik der sozialen Vernunft. Von Karl Dunkmann.
Eine Philosophie der Gemeinschaft. Berlin 1924, Trowitsch u.
Sohn. 240 S. 4.50 Mk.

Einführung in die Soziologie. Von Wilhelm Jerusalem.
Soziologie und Sozialphilosophie, Schriften der soziologischen
Gesellschaft in Wien. Heft I. Wien o.J. (1926), W. Braumüller,
218 S. 4.50 Mk.

Individuum und Gemeinschaft. Von Theodor Litt. Grund-
legung der Kulturphilosophie. Dritte, abermals durchgearbeitete
und erweiterte Auflage. Leipzig 1926, B. C. Teubner. XII u.
415 S. Geh. 11 Mk.

Soziologie als Gesellschaftswissenschaft. Von Robert
Michels. Sammlung Lebendige Wissenschaft, Strömungen
und Probleme der Gegenwart, herausgeg. von Dr. F. Edinger.
Band IV. Berlin 1926, Mauritius-Verlag. 150 S. 3 Mk.

Die Soziologie, während des zweiten deutschen Kaiserreiches im Uni-
versitätsbetrieb voll Argwohn zurückgesetzt, ist in Deutschland noch nicht
ganz in das Stadium wissenschaftlicher Entwicklung gekommen, in dem
die Einzelwissenschaft ihres Gegenstandes und ihrer Methoden sich sicher
fühlt und, unbeirrt durch metaphysische Grund- und Endfragen, die großen
Fortschritte und Entdeckungen in ihrem Gebiete macht. Noch nicht hat
die Philosophie diese Einzelwissenschaft in Selbständigkeit entlassen, immer
noch nimmt das Nachdenken über die Eigenart des wissenschaftlichen
Gegenstandes, die Abgrenzung gegen Nachbarwissenschaften, die Mehr-
deutigkeit, ja Uferlosigkeit der Bedeutungen des die Einzelwissenschaft
deckenden Wortes, Streit unter verschiedenen Richtungen u. dergl. in
soziologischen Schriften und Aufsätzen weiten Raum ein. Von der Einzel-
wissenschaft und ihrem Gegenstand und ihrer Methode ist die zugehörige

philosophische Disziplin, die die Wissenschaftstheorie (Erkenntnistheorie) und die metaphysischen Prinzipien und Krönung gibt, noch nicht deutlich getrennt, und die beiden Gebiete sind noch nicht an den Fachbearbeiter und den Philosophen aufgeteilt, wie es für die Naturwissenschaft und die Naturphilosophie, Psychologie und Metaphysik der Seele der Fall ist. Wenn an dem Werdegang der deutschen Psychologie Naturwissenschaftler, Mediziner, Philosophen beteiligt waren und erst nach ihnen der eigentliche Fachpsychologe entstand und zu den und neben die experimentellen Methoden der Vorgänger die dieser Wissenschaft ganz eigentümliche Methode der Selbstbeobachtung setzte, die im letzten Jahrzehnt in hoher Verfeinerung ohne Experiment auch die einmaligen und seltenen und sehr verwickelten Erlebnisse wissenschaftlich behandelte, so ist die Soziologie in Deutschland aus jenem Werdeabschnitt der vielen Ausgangspunkte noch nicht herausgekommen, Gelehrte in den Wissenschaften von Geschichte, Volkswirtschaft und Recht, in Biologie, Politik, Theologie, Philosophie bemühen sich um die werdende Wissenschaft. Dazu kommt, daß die deutschen Begriffe und Gedankengänge von den Bildungen der vielen mehr gefestigten Werke und Methoden der Soziologie in Frankreich, England, Nordamerika umdrängt und durchgesetzt wurden und werden. Daher rührt die Zerspalteneheit, die Unruhe um diese und in dieser Wissenschaft; die einen wollen sie überhaupt nicht als Wissenschaft anerkennen, andere sehen in ihr die Grundwissenschaft schlechthin (Soziologismus) — genau wie man die werdende Psychologie unter- und überschätzt (Psychologismus) hat für das System der Wissenschaften, bevor man sie als arteigene, selbständige Wissenschaft innerhalb des Systems der Wissenschaften achten lernte¹⁾.

Die angezeigten vier Bücher vermögen, nebeneinander gestellt, so recht eine Anschauung von der Unruhe und dem Tasten in der deutschen Soziologie zu vermitteln. Einzelne geben sie gute Ausschnitte von verschiedenen Weisen der Bemühungen, die der Name Soziologie in Deutschland deckt, sie werden hier unter sozialphilosophischem Gesichtspunkt betrachtet.

¹⁾ Einen Versuch zur Kennzeichnung der Entwicklungsstufen der Wissenschaften in Deutschland gebe folgende Tafel (die zweite Stufe wird nach den neuen „Mitteln“ der Erkenntnis bezeichnet):

Logik	Methodenlehre	Naturwissenschaft	Geschichtswissenschaft	Volkswirtschaftslehre
Vorbegriff	ungeklärte „Anschauung“ des Wirklichen	Beobachtung	Geschichtserzählung (Chronik)	tägliche Erfahrung (Menger, v. Wieser)
(Weg zum Schluß)	Vergleich	Experiment	historische Kritik	durch Geschichte bereicherte Erfahrung (Schmoller)
wissenschaftlicher Begriff	„durchdachte Anschauung“ des Wirklichen nach Wesen und Sinn durchklärend	gereifte Beobachtung	geschichtswissenschaftliches „Bild“ einer Persönlichkeit, eines Ausschnittes od. der „Weltgeschichte“.	Wirtschafts„stile“ nach- und nebeneinander (Sombart)

Das bedeutendste der vier Werke ist das von Litt. Der Umstand, daß es besteht, deutet auf die Entwicklungsstufe der Wissenschaft hin, bei der die Soziologie als Einzelwissenschaft selbständig ist und neben ihr die Sozialphilosophie als Teilgebiet der Philosophie steht. Litt hat der 1. Auflage seines Buches (1919) den Untertitel „Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik“ gegeben, der 2. (1924) „Grundlegung der Kulturphilosophie“, und die 3. glaubt er darüber hinaus am richtigsten „Metaphysik des Welt-erlebens“ (S. IX) nennen zu sollen. In Hinsicht der Wissenschaft bemüht er sich um die Metaphysik¹⁾ der Geisteswissenschaften, die die Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften einschließt (415). Die phänomenologische Bewußtseinsanalyse am einzelnen Erlebnis hat generelle Bedeutung und führt in ideierender Abstraktion auf die wesenhafte Struktur von Erlebnissen. Sie stellt sich über die Scheidung von Einzelwesen und sozialer Verbindung, personaler und überpersonalen Lebenseinheit, von seelen- und gesellschaftskundlicher Wesensschicht und erweist die Harmonie zwischen Struktur des Gegenstandes und den logischen Formen seiner denkenden Bearbeitung. Der phänomenologischen Analyse zeigt sich das Ganze aber nicht als homogen, sondern es enthält Verschiedenes, das dann geschieden betrachtet wird in dem Verfahren des dialektischen Denkens. Dieses gibt die Struktur der Stufen auf, die der Geist durchschritten hat und gibt die dialektische Lehre von der Struktur der geistigen Wirklichkeit, es trennt und verbindet in einem. Auch hier herrscht die Identität von Subjekt und Objekt in den Geisteswissenschaften; die Dialektik, die erkenntnistheoretisch methodologische Prüfung, deckt sich mit dem Gegenstand. Alle einzelne geisteswissenschaftliche Erkenntnis ist eine perspektivische Darstellung der äußeren Wirklichkeit, aber die strukturelle Einheit von Subjekt und Objekt, nach der beide nur „Momente“ in einem strukturellen Ganzen sind, ordnet jener perspektivischen Darstellung eine ihr entsprechende gegenüber, sodaß sich eine Reziprozität der Perspektiven zeigt, die jede als verschränkte aber verschiedene Perspektive kennzeichnet. Die Reziprozität der Perspektiven ist das gesellschaftliche Urphänomen in aller geschichtlichen Wirklichkeit. Es zeigt sich in allen Kreisen des Erlebens, nämlich von Ich und Welt, Ich und Du, im geschlossenen Kreis und im System geschlossener Kreise; diese Verbundenheit der Erlebnismomente, unter Ausschluß möglicher Deckung, auf Grund der strukturellen Einheit zeigt sich im zerlegenden und rekonstruktiven Verfahren, in der dialektischen Trennung und Verbindung von Ich und

¹⁾ „Metaphysik“ in der Bedeutung des 18. Jahrh. und des deutschen Idealismus; Vergleich und Beurteilung des Namens von der Bedeutung des aristotelisch-scholastischen Begriffs aus sei hier unterlassen z. B., daß es keine Metaphysik von Wissenschaften geben könne.

Leib, Ich und Welt¹⁾, Ich und Zeit, Ich und Du²⁾, Ich und Sinn³⁾, Ich und Gemeinschaft⁴⁾. Auf der Identität der Denkakte mit der Gegenstandswelt ist es „begründet, daß diese Theorie, die die Struktur der den Geisteswissenschaften zugeordneten Objekte erklärt, zugleich auch das Tun des geisteswissenschaftlichen Subjekts, seine Aufgaben, seine Verfahrensweisen, seine Möglichkeiten und seine Grenzen auf ihre Prinzipien zurückführt. . . . Das Leben, dessen das Subjekt hier kundig werden will — es muß in ihm selbst pulsieren“ (413).

Seine Methode der Geisteswissenschaften, nämlich die phänomenologische Bewußtseinsanalyse und ihre Weiterbildung zur dialektischen Zerlegung und Verbindung, stellt Litt in ständigen Gegensatz zu einer Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, die Subjekt und Objekt scharf trennt, wie es die der Naturwissenschaften tut; seine perspektivische Weltbetrachtung lehnt das objektivierende Denken, seine strukturtheoretische, totalische Deutung die „physiognomische“ Deutung, nämlich die psychologische und kausale, verräumlichende Erklärung, die mechanische (Nachahmung) wie die organische Gesellschaftsauffassung, ab. Litt stellt sich bewußt in die neuhegelische Bewegung hinein und vereinigt mit Hegels Erkenntnistheorie und zugrundeliegender Metaphysik die nachhegelischen Fortschritte der Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, Dilthey und Scheler⁵⁾, Rickert, Bergson⁶⁾, Husserl⁷⁾; bei der erkenntnistheoretischen (und gegenstandstheoretischen) Neuformung der Methode der Dialektik des deutschen Idealismus, auf die schon Lasks († 1916) Schriften und N. Hartmanns *Metaphysik der Erkenntnis* (1921) sich hinentwickelten und

¹⁾ „Nur von der Organisation seines eigenen Erlebens her enthüllt sich dem Geiste das Gefüge der Welt“ (135).

²⁾ (Phänomenologisches) „Verstehen“ als Teilhaben an der Innerlichkeit des Du sowohl in Liebe wie in Haß (193).

³⁾ „Das Ich erobert mit dem Reich des Sinnhaften zugleich sich selbst“ (177). Das Ineinander von realem Erlebniszusammenhang und zeitlos-ideellem Sinnzusammenhang, die einander durchgreifen, ruht auf den Prinzipien der sozialen Verschränkung und der Sozialität des Sinnerlebens (323 f.); „wie personale und überpersonale Wesensentwicklung, so sind auch personale und überpersonale Sinngestaltung nur mit und durcheinander möglich“ (363).

⁴⁾ Durch die soziale Vermittlung des „Berichtes“ schließen sich die Lücken der Geschichtswissenschaft, weil der Inhalt des Berichts mit dem Wesen des Ich übereinstimmt und aus dem geschichtlichen Dasein verständlich ist und damit eine Anschauung des Lebens geben kann (254 ff. 277).

⁵⁾ nur in Hinsicht der Phänomenologie der Sympathiegefühle, nicht in Hinsicht der metaphysischen Erklärung.

⁶⁾ gegen das verräumlichende Denken.

⁷⁾ Phänomenologische Bewußtseinsanalyse.

Natorps *allgemeine Logik* (1922)¹⁾ deutlich hinweist, hat H. Freyer (*Theorie des objektiven Geistes* 1923) in der Nachfolge Hegels eine weiterschreitende oder entwickelnde Dialektik, J. Cohn (*Theorie der Dialektik*, Formenlehre der Philosophie 1923) in der Nachfolge Schleiermachers eine zerlegende und rekonstruierende Dialektik, R. Guardini (*Der Gegensatz*, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten 1925) in nicht genannter Nachfolge Schellings, eine Spannungsdialektik des Lebens dargeboten. Litt hat seit der 2. Auflage (1924) in Fortbildung der phänomenologischen Bewußtseinsanalyse die Dialektik als Methode seiner Forschung geübt und weiß sich Cohn dankbar verpflichtet für das klarer entwickelte methodische Bewußtsein. Seine Untersuchung schreitet fort nach jeweils größeren Kreisen der Erlebenden, doch jede Stufe wird wissenschaftlich geklärt durch dialektische Zerlegung und Rekonstruktion, von der dialektischen Selbstzerlegung des auf sich selbst reflektierenden Ich (120) bis zu der des geschlossenen Lebensganzen einer Kultur (396)²⁾.

Litt hat, wie er glaubt, Prinzipien aufgezeigt, die in der realen und ideellen Ordnung grundlegend sind für Gegenstände und Verfahren der Geisteswissenschaften. Er erläutert sie an der Geschichtswissenschaft, in einer Sprachphilosophie, an der mathematischen und musikalischen Sinnproduktion, er deutet sie für Psychologie und auch Soziologie an, bei denen es „sich nicht handelt um eine Dualität von Gegenständen der Forschung, sondern von Betrachtungsweisen, Methoden, denen jedes sinnhaltige Erlebnis unterworfen werden kann“ (216). Ganz aus den Fragestellungen und Lösungen der deutschen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts erwachsen, scheint hier die eigentümlich deutsche metaphysische und (darum auch) erkenntnistheoretische Grundlegung der Gesellschaftswissenschaft von Litt gegeben zu sein. Man könnte sie als Philosophie des Einander bezeichnen, wobei das kennzeichnende Wort in pluralem (nicht dualem) Sinne gemeint ist und in der Wortbildung die dialektische Trennung und Verbindung andeutet. Die treffende Kritik an den zeitgenössischen Bemühungen um die Sozialphilosophie erreicht es hoffentlich, daß die Sozialphilosophie sich deutlich von der Einzelwissenschaft der Soziologie wie der Sozialpsychologie abhebt, und daß soziologische Untersuchungen und Bücher realwissenschaftlicher Forschung dienen — eine Scheidung, wie sie zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie be-

¹⁾ In *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. I. Bd.

²⁾ Stammespsychologisch scheint es bemerkenswert, daß die aus dem deutschen Osten stammenden Denker in der Dialektik eine Verlebendigung (Bewegung) von Begriffen, die aus dem Westen stammenden Denker eine Verbegriefflichung des Lebens (des realen Lebens, des Besonderen, des Konkreten) suchen; jene streben zu einer logisch-erkenntnistheoretischen Neuformung, diese zu einer Metaphysik des geistigen Lebens.

steht¹⁾. Damit soll nicht der Wert sozialphilosophischer Gedanken soziologischer Forscher und ihrer Zusammenarbeit mit Philosophen herabgesetzt sein, es soll vielmehr einer deutlichen Scheidung der philosophischen und einzelwissenschaftlichen (naiven) „Einstellung“ (in der Bedeutung von Husserl) das Wort geredet sein; vermöge dieser deutlichen Scheidung werden sich Soziologen nicht durch „methodologische Skrupeln“ von Sozialphilosophen in ihrer einzelwissenschaftlichen Forschung beirren oder stören lassen.

Litt hat dargetan, daß die Frage Individuum und Gemeinschaft, in dieser Allgemeinheit gestellt, nicht Gegenstand der Soziologie, sondern der Sozialphilosophie, ja noch mehr, eine Grundfrage der Metaphysik der Geisteswissenschaften ist. Es ist nicht Aufgabe der Soziologie, sie zu beantworten, doch können die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse für die philosophische Betrachtung und Ansicht Wahrscheinlichkeitsgründe beibringen.

Mit seinem bedeutenden Buche hat Litt die deutsche Sozialphilosophie in ihrer gegenwärtig besten Gestalt dargeboten.²⁾ —

In ganz anderer Form will der evangelische Theologe Dunkmann (Berlin) einen „Versuch einer auf das Ganze der Geisteswissenschaften gehenden Philosophie, u. zw. auf soziologischer Grundlage“ geben (229). „Das Maß aller Dinge ist die Gattung“ (21). „Der Mensch besitzt nichts an Leib und Seele und Geist, was ihm nicht aus der Teilnahme an der Mitwelt zugekommen wäre, an ihren gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen; er selbst bringt nur mit die Potenz zur Vergesellschaftung überhaupt“³⁾. Aus der einfachen logischen Analyse des Gattungsbegriffs gewinnt Dunkmann die zwei Grundkategorien Gemeinschaft und Gesellschaft;

¹⁾ Lotzes Wort, man solle nicht ständig die Messer wetzen, sondern endlich ans Schneiden gehen, hat L. von Wiese neu ausgesprochen: „Man prüft zum tausendundersten Male die „Denkmöglichkeit“, das Wie soziologischer Erkenntnis. Die ewig von methodologischen Skrupeln Geplagten suchen krampfhaft, ob es nicht doch vielleicht einen Standpunkt geben könnte, von dem aus die Ergebnisse unserer Wissenschaft vielleicht doch nicht „denkmöglich“ sein dürften. Diese beständigen Voruntersuchungen sollte man nun endlich aufgeben. Die Soziologie ist nicht dazu da, sämtliche Probleme der Erkenntnistheorie, des Verhältnisses der Wissenschaften zueinander, und was sonst den Philosophen angeht, zu lösen, sie hat ihr Arbeitsfeld längst gefunden. Jetzt muß auf ihm gesät, gejätet und geerntet werden!“ (Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. 5. Jahrg. 1925/26. S. 260.)

²⁾ Besonders diesen Einfluß hat Litt auf das Denken von Vierkandt gewonnen, der von der Soziologie ausging und immer mehr in die Sozialphilosophie gedrängt wurde.

³⁾ K. Dunkmann, Die Bedeutung der Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft für die Geisteswissenschaften, Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. 5. Jahrg. 1925/26. S. 49.

„aus der Grundhypothese von der gattungsmäßigen Bedingtheit menschlicher Individualität ergibt sich diese Zweiteilung auf dialektischem Wege, einmal als unmittelbare Zugehörigkeit der Glieder untereinander innerhalb der Gattung und sodann als mittelbar in gemeinsamer Abhängigkeit von der Umwelt“¹⁾. „Die Kritik der sozialen Vernunft hat alle geistigen Erlebnisse als Formen sozialen Zusammenlebens zu verstehen“ (S. 44 des Buches). Aus der Ueberkreuzung der „Urformen der sozialen Differenzierung“, Gemeinschaft und Gesellschaft, der objektiven Formen sozialer Vernunft, und der subjektiven Formen des Bewußtseins, des veränderlichen, tätigen Willens und des beharrenden, beschaulichen Gefühls, ergibt sich das Schema der vier Elementarformen der menschlichen Beziehungen und der systematische Ort geistiger Verhaltensarten, des Gegenstandes der Geisteswissenschaften, nämlich die Willensgemeinschaft: Sittlichkeit, die Gefühlsgemeinschaft: Religion und Aesthetik, die Zweckgesellschaft: Wirtschaft und Recht, die Weltanschauungsgesellschaft: Wissenschaft. Doch die Bedeutung der soziologischen Grundkategorien für die Geisteswissenschaften geht über die Ableitung der geistigen Einzelreie hinaus; die Tendenzen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung erklären Vorherrschaft und Formen von Lebensvorgängen in den Abschnitten der Kulturgeschichte und auf dem geistigen Gebiet die zweierlei Sinne von Recht, Moral, Religion, je nachdem sie gerichtet sind auf Gemeinschaft oder Gesellschaft. Die Soziologie als Wissenschaftslehre — als solche ist sie von Anfang an aufgetreten (Comte, Fichte, Schleiermacher) — zeigt, daß alles Wissen und alle Wissenschaft soziologisch bedingt ist, ebenso die Differenzierung der Wissenschaft nach den Urformen sozialer Differenzierung, die der Gemeinschaft entsprechende Wissensform ist die Religion, das Bewußtsein der Gattung von sich selbst, die der Gesellschaft entspringende Wissensform ist die Wissenschaft, genauer die technische Naturwissenschaft, die aus Macht- und Herrschtrieb des auf sich selbst stehenden Individuums entsteht. Die griechische Metaphysik beruht auf der individualistischen Fragestellung von Ich und Welt, die erst durch die Soziologie überwunden wurde; als nicht soziologisch orientierte Wissenslehre ist sie eine Pseudobildung. Die drei Stadien Comtes hat Scheler in ein Nebeneinander von drei Wissensformen, die geschichtlich durch die Gliederung der Gesellschaft bedingt sind, umgedeutet; bei Dunkmann bleiben nur zwei übrig, die durch die soziologischen Idealtypen der Beziehungen bedingt sind; „es gibt nur zwei verschiedene Möglichkeiten des Wissens der Gattung, einmal im Hinblick auf sich selbst als Totalität (Mitwelt, Bewußtsein von sich mit religiöser Prägung) und sodann im Hinblick auf die Umwelt“ („Natur“, Naturwissenschaft) (162). So hat die Umformung der bisherigen Auffassung

¹⁾ K. Dunkmann. Die soziologische Begründung der Wissenschaft, Archiv für die systematische Philosophie und Soziologie. 30. Bd. 1927. S. 164.

von Wesen, Ideal und Methode der Wissenschaft, auf die alle Soziologie aus ist, von dem neuen Ausgangspunkt, der Gattung, zu dem neuen Ziel geführt, „daß sie (die Soziologie) den alten individualistischen Gegensatz von Subjekt und Objekt“, — den ja auch Litt für die Geisteswissenschaften abgelehnt hat — „Geist und Natur, überwindet durch den neuen Gegensatz von Mitwelt und Umwelt. . . . Es gibt fortan zweierlei Wissenschaft: gattungsmäßige Selbsterkenntnis und gattungsmäßige Umwelterkenntnis“ (150).

Dieser Soziologismus Dunkmanns nimmt Religion, Sittlichkeit, Recht, Wissenschaft als reale Kulturerscheinungen, untersucht demzufolge ihre Ursachen, sowohl ihre typischen Ursachen wie ihr geschichtliches Nacheinander. Ein solcher Soziologismus fragt — genau wie der Psychologismus — nur innerhalb realer Zusammenhänge und führt schließlich auf eine letzte „Tatsache“, auf die Grundbedingung aller Erfahrung, die Gattung. „Alle menschliche Empfindung und Vorstellung ist und bleibt menschlich“ (153). Dieser Anthropismus bleibt im Bereich des Realen, ohne den ideellen Bereich auch nur zu berühren¹⁾. Im Gegensatz hierzu liegt gerade darin die bedeutende geistige Leistung Litts, daß er das Ineinander nicht nur der realen Individuen und der Gemeinschaft (in der Reziprozität der Perspektiven), sondern auch der Bereiche des Realen (der Erlebnisse) und des Sinnhaften durch die Methode der Phänomenologie und der Dialektik darlegt. Dunkmanns Einstellung wird verständlich dadurch, daß er von der Realwissenschaft der Theologie herkommt, die er freilich auch nur als „diesseits“ gerichtete aufzufassen scheint²⁾. Gewiß ergeben sich aus jener Einstellung und Forschung interessante kulturgeschichtliche und geisteswissenschaftliche Zusammenhänge, zumal wenn nicht voreilige Systematisierung sorgsame Einzelforschung verbaut; aber man sollte jene Erkenntnisse nicht für Philosophie ausgeben, denn eine derartige Kulturwissenschaft und -geschichte ist über das Anfangsstadium, in dem ihr erster Vorbegriff in der Philosophie entstand, hinausgewachsen, und sie gibt sich in Gegenstand und Methode durchaus als Realwissenschaft.

(Schluß folgt.)

B. Braubach.

¹⁾ Husserl sagt gegen den Psychologismus: „Für Sigwart löst sich die Wahrheit in Bewußtseinserlebnisse auf“ (Logische Untersuchungen I. 2. A. S. 128); man kann diesen Satz auf den Soziologismus übertragen: Für Dunkmann löst sich die Wahrheit in Gattungserlebnisse auf.

²⁾ Die Gottheit wird als „die transzendente Einheit der Gruppe selbst“ (Die soziologische Begründung des Wissens S. 154) bezeichnet.

Neuere Schriften über Nikolaus von Kues.

Sammelbericht von Adolf Dyroff, Bonn.

II.

Ueber „die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundzügen“ schrieb Joseph Lenz (1923 Würzburg) in „Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion“, herausg. v. Wunderle (VIII, Heft 3, 132 S.), eine wirklich kräftig zugreifende und dabei sehr geistvolle Schrift. Wir sind durch sie ein großes Stück weiter gekommen. Lenz will nur die in der Schrift *De docta ignorantia* entwickelte Gotteslehre in ihren Grundlagen zeichnen, vor allem das Gebäude der Kusanischen Mystik aus ihren philosophischen Fundamenten aufsteigen lassen (8). Bei seinem Erklärungsverfahren kann er sich auf den Kusaner selbst berufen, der bei der Interpretation genaues Eingehen auf den Geist (*mens*) des Schriftstellers und bei scheinbaren Widersprüchen Erklärung aus einem Grunde fordert (8, 10). Einen bekannten aristotelischen Gedanken verschärfend, will Nikolaus die Teile der Welt aus dem Ganzen erkannt wissen. Wohl gibt es ohne Welterkenntnis für uns Menschen keine Gotteserkenntnis, aber ohne Erkenntnis der Ursache keine vollkommene Erkenntnis der Wirkung, also ohne Gotteserkenntnis keine erschöpfende Weltkenntnis (15). Im Angesicht des unermesslichen Meeres, auf einer Seereise von Griechenland nach Italien (Winter 1437/38) scheint Nikolaus auf die Idee gekommen zu sein, die unbegreiflichen Wahrheiten in der Lehre vom Wissen, das vom Bewußtsein des Nichtwissens begleitet sei, zusammenzufassen (16 f.). Gott allein ist die „genaueste Wahrheit“, die Dinge außer ihm haben nur ungenaue Wahrheit (18 f.). Die Welt ist Abbild Gottes, das Sein der Dinge ein empfangenes. Das Empfangene wird nie so aufgenommen, wie es gegeben wird. Vielmehr wird das Unendliche in begrenzter, das Allgemeine in besonderer, das Absolute in beschränkter Form (*contracte*) aufgenommen. Aus der absoluten Einheit geht zunächst die Einheit des Universums als zweite Einheit hervor, aus dieser, die privativ unendlich ist, die der Gattungen als dritte und aus dieser wieder als vierte die der Arten. Das ist nicht zeitlich zu nehmen, sondern nur als eine Art von Naturordnung. Endlich bestehen die Arten eingeschränkt in den Individuen. Diese *universalia ante rem* sind aber nur Ideen. Unter Verwendung zweier aristotelischer Begriffe lehrt Nikolaus weiter eine Widerspiegelung der göttlichen Dreiheit. Die Beschränkbarkeit

ist eine *possibilitas* (*potentia*), die Materie; das Beschränkende ist Form, *actus*; die (beschränkte) Notwendigkeit, die Verbindung zwischen Materie und Form, ist das dritte Prinzip. Drei Seinsweisen kommen sonach dem Universum zu: 1) die der eingeschränkten Notwendigkeit, 2) die der determinierten, durch Form zu diesem oder jenem Sein beschränkten Möglichkeit, 3) die der reinen Möglichkeit. Sie bestehen jedoch nicht im Universum als selbständige Teile, sondern vereinigen sich zu einer allgemeinen Seinsweise. Eine Weltseele lehnt Nikolaus ab (auch darin dem Aristoteles ähnlich). Drei Reiche gibt es, je nach dem Ueberwiegen der einen von den drei Seinsweisen, das der Geister, das des Menschen, das der bloß sinnlichen Welt. Den „Nexus“, das dritte Seinsprinzip, vergleicht Lenz mit dem dritten *principium operationum* bei Ambrosius (22). Nimmt man Gottes unbedingte Notwendigkeit und reinste Wirklichkeit als erste Seinsweise, so hat man 4 Seinsweisen. Den 4 Seinsstufen von Gott an entsprechen bei Nikolaus 4 Stufen der Wahrheit: 1. Die Wahrheit in Gott, 2. die entfernte Aehnlichkeit der Wahrheit im Geiste (in der Vernunft), das Wahre, 3. die entferntere Analogie in der Seele, das Wahrheitähnliche oder Wahrscheinliche (*verisimile*), 4. die entfernteste Analogie im Körper, das Verworrene, nicht einmal mehr Wahrscheinliche (man wird da sehr an Spinoza und Leibniz erinnert). Von da aus will Lenz die sonst genügend bekannten Lehren der Koinzidenz und der *docta ignorantia* verständlicher machen. Indem Gott, die ontologische Wahrheit, zum Maßstab der logischen gemacht wird, ergibt sich, daß diese nur ihrem nächsten Objekt, das bloß Abbild der Wahrheit ist, konform ist. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen, heißt die absoluten Ideen erfassen. Nikolaus will die subjektive Erkenntnis nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Ordnung nach dem objektiven Sachverhalt anpassen. Darin sieht Lenz den Angelpunkt seiner mystischen Erkenntnislehre (26). Die Welt ist in der Ordnung der Natur von Gott, in der Ordnung der Erkenntnis für Gott. Jetzt kehrt sich der Weg um. Den vier Stufen des Seins: Gott, Geist, Seele, Körper, entsprechen in der Umkehrung die vier Stufen der Erkenntnis: Sinn, Phantasie, Verstand, Vernunft. Dem Weg von der Einheit durch die Andersheit zur Vielheit, entspricht der Erkenntnisweg von der Vielheit durch die Andersheit zur Einheit. Es ist wieder von höchstem Reiz, zu sehen, wie Nikolaus den aristotelischen Gegensatz von *πρότερον τῇ φύσει* (in der Wirklichkeit) und *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* samt Konsequenzen anwendet, wie der platonische Begriff des *ταυτόν καὶ ἄτερον* (vgl. „*li non aliud*“) hineinspielt. Es ist ein mystischer Gedanke, wenn es heißt, die Welt der Sinnendinge solle zur Gotteserkenntnis beitragen (28). Der durch Raimund von Sabunde angeregte Vergleich der Natur mit einem Buch, in dem Ideen Gottes mit sichtbaren Zeichen niedergeschrieben sind (26), wird mit hineinverwoben; Galilei hat somit auch in Nikolaus einen Vorläufer. Was Nikolaus über

Vorstellungskraft, „Vernunft“, (ratio), „Verstand“ (intellectus) bringt, ist höchst interessant, besonders wenn man Leibniz und Kant vergleicht. Wenn dem Verstand als höchste Aufgabe zugeschrieben wird, sich mit Hilfe des Koinzidenzprinzips durch eine Art Theophanie zur Annäherung an die unendliche göttliche Einheit zu erheben, so erinnert das an Scottus Eriugena. Platonisch ist es, wenn Nikolaus die Sinneserkenntnis für notwendig hält, um die dormitans ratio zu erwecken (31). Natürlich fehlt in dieser Theorie auch der Gedanke der Rückkehr der Schöpfung zu Gott nicht (33). Die Lehre vom Mikrokosmos Mensch und von der Entfaltung des potentiell Eingewickelten (33) führt wieder zu Leibniz. In Gottes Geist die Urbilder, in unserm die Abbilder aller Dinge (34) — man weiß, wie diese Auffassung seit Platon wurde! Nikolaus betont, daß nur die Aehnlichkeiten der Dinge, nur die „kontrahierten“ Urbilder, d. h. die Abbilder in dem „Geiste selbst“ enthalten sind, so daß dieser nur die Komplikation der imagines ist (35), nur die Fähigkeit, aller Dinge Abbilder in sich nachzubilden. Nikolaus gibt den Universalien noch eine vierte Existenzform (35), indem er das universale ante rem nicht nur mit Augustinus in Gott existieren läßt, sondern auch im Geiste selbst, und zwar in geistig eingeschränkter Weise (36). Der Geist (d. h. das Ganze der Dinge in unserm Geist als Geist selbst) erscheint so als Urbild der unter ihm stehenden Dinge. So konstruiere, lehrt Lenz, Nikolaus zwischen Gott einerseits und Seele und Natur anderseits eine vierte Einheit in der ontologischen Ordnung, der dann auch eine in der logischen Ordnung entsprechen müsse, nämlich die Verstandeserkenntnis, die nicht mehr gleich der Vernunft an das Prinzip des Gegensatzes gebunden sei, die aber auch noch nicht die absolute Einheit der Unterschiede in Gott, sondern nur deren Verträglichkeit versteht, die sich von den Dingen draußen auf sich selbst zurückzieht und Gott in seinen nächsten Abbildern im Geiste betrachte und so von der Selbsterkenntnis aus den mystischen Aufstieg vollende (36).

Daß in Nikolaus' Ideenfluß eine starke neupythagoreische Unterströmung vorhanden ist, ist offensichtlich. Die Zahl 4 spielt bei ihm eine Rolle. Wieder eine Parallele zu Scottus Eriugena! Der Nous Plotins und der Logos des Scottus (= Totalität der differenten Exemplarursachen) wird vermenschlicht, ohne seine relative Absolutheit (Selbständigkeit) gegenüber dem Fließen der Erkenntnisakte zu verlieren. Ein Vergleich mit Richard von St. Viktor, Bonaventura und Trithemius wäre im Hinblick auf diese Stufenlehre sehr lehrreich.

Die mystische Erkenntnislehre des Kusaners wird aber zugleich eine Art Kritizismus, indem sie die Frage zu lösen sucht, wie das Denken zu dem ihm (an sich) fremden Sein gelangt (37). Nicht die Aehnlichkeiten sind Gegenstand, sondern die Dinge selbst. Die Aehnlichkeit ist nur „Ergebnis“ (und Mittel?) der Erkenntnis der Dinge. Die vier Fassungen der

Erkenntnis als Messen (mittelst des Maßstabes „Geist“ als des nächsten uns präsenten Abbildes Gottes und des Urbildes für die untermenschlichen Dinge), Abbilden, Entfalten, Sichverähnlichen greifen unter dem Gesichtspunkte Subjekt — Objekt ineinander. In bezug auf das Objekt ist das Erkennen ein Abbilden und damit ein Messen des Objektes, zugleich aber auch im Prinzip ein Sichverähnlichen und damit ein Entfalten des Zusammengewickelten (39 f.). Der bewußt verfahrenen Abstraktion, der Unterscheidung und Vergleichung legt Nikolaus für die Entstehung der Begriffe vom Universalen die Bedeutung des notwendigen Mittels bei. Nicht entitative, sondern nur repräsentative kommt der Geist zu den Dingen (41 f.).

Das Prinzip der Koinzidenz der „gegensätzlichen Verschiedenheiten“ (so möchte ich *oppositorum* übersetzen) in Gott deutet Lenz, gegen Scharpff, Stöckl u. a. angehend, Uebinger nahe kommend, so:

Das absolut Größte ist alles, was sein kann. Also auch das, im Vergleich zu dem es ein Kleineres nicht geben kann, d. h. „das Kleinste“. Also fällt das absolut Kleinste mit dem absolut Größten zusammen (48). Für diese Deutung spricht die an Anselm anklingende Formulierung „*maximum, quo maius esse nequit*“. Die Uebersetzung, die Lenz gibt, ist für das Verständnis und die Würdigung des Systems, wie einleuchtet, von der allergrößten Wichtigkeit. Mir schien sie zunächst nicht zutreffend, und ich wollte den Satz: *Maximum absolute, cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu* übersetzen mit: „Das absolut Größte ist, da es alles das ist, was es (!) sein kann, durch und durch in Wirklichkeit.“ Aber Lenz bringt mir brieflich einen entscheidenden Gegenbeweis in den Stellen I 4 *Quid igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt* (nicht *potest*). I 5 *Deus ita est unus, ut sit actu omne id, quod possibile* (nicht *possibilis*) *est esse* (auch nicht *possibile est eum esse*). I 2. *Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse*. Man müßte schon handschriftliche Gegenbeweise führen, wollte man diese These von Lenz erschüttern. Sie dürften nach allem andern kaum gelingen.

Das absolut Größte und das absolut Kleinste sind für Nikolaus maßgleich, sie koinzidieren. Der Kusaner mißt Gott als Allervollkommenstes indirekt so, daß er die absolute Vollkommenheit oder Unmöglichkeit der Steigerung hinsichtlich der Größe und Kleinheit vergleicht und diese gleichsam quantitativ gleich findet. Die beiden ontologischen Gebilde *maximum absolute* und *minimum absolute*, die auf nichts Kontingentes anwendbar sind, decken sich also. Lenz bringt S. 51 eine beträchtliche Reihe von Stellen zusammen, die Gott als *den actus purus*, ja *purissimus* nehmen.

Gegen Gloßner beweist Lenz, daß der Satz: „Gott ist alles das, was sein kann“ nicht auf Pantheismus hinausläuft. Nikolaus gibt damit ja nur eine genauere Ausführung der alten scholastischen Lehre, daß die

Ideen im Geiste Gottes, die überragenden Wesenheiten, *essentiae quidditates*, *possibilitates* der zu schaffenden *res* sind. Daß Nikolaus den Pantheismus ablehnte, war ja längst klar, nur daß wir jetzt schärfere Termini besitzen und uns also bestimmter ausdrücken können. Es ist auch klar, daß die oben gegebene Uebersetzung des Koinzidenzprinzips gerade die Gleichsetzung von Gott und Welt dingen ausschließt. Zu einem relativ größten, also kontingenten Ding kann, wie bereits Anselm lehrte, immer noch ein größeres gedacht werden; auf der anderen Seite ist unter den kleinsten Dingen der Welt auch keines zu finden, das eben nach der anderen Seite hin das Aeußerste, die Grenze wäre, so daß nach oben Gott, nach unten die kleinste Materie abschlösse, vielmehr muß auch von der unteren Seite her Gott der Umfassende, Abschließende sein. Zur relativ kleinsten Materie könnte ja immer noch ein Kleineres gedacht werden. Da bei Nikolaus' Berührung mit Anselmus' Definition des *maximum absolute* im Wortlaut und dem Sach-Gegenstand nach vorliegt, wäre zuzusehen, ob nicht doch schon für jene Schriften Anselmus' Theodizee anregend war. Man hat auch Anselmus' ontologischem Gottesbeweis vorgeworfen, daß er dem Pantheismus entgegenkomme. Bei Nikolaus kann der Vorwurf erst recht nicht auffallen. Aber berechtigt ist er, wenn man genau interpretiert, auch da nicht. Wie Lenz zeigt, ist die Welt nur insofern die Entfaltung Gottes, als die Ursache aller Dinge alles das besitzt, was sie der Wirkung gibt, weil in ihm aller Dinge Vollkommenheiten in höchstem Grade und in absoluter Einheit sind. Die Entfaltung ist nur Werk Gottes, nicht Gott selbst. Die Welt ist aus Mangel privativ unendlich. Das All ist die Gesamtheit der Dinge, die nicht Gott sind. Gott ist das Universale in *causando* und in *repraesentando*, nicht in *essendo* (50 f.). Gott schuf die Welt *ut voluit*. *Emanare* bedeutet bei Nikolaus etwas anderes als bei den Gnostikern, nämlich das keines Mittelwesens (wie Weltseele und Materie) bedürfende Hervorgehen aus Gott (52, 5). Man könnte mit einem mittelalterlichen Ausdruck sagen, Gott sei der *dator formarum*, weil er als Besitzer der Ideen = Essenzen der *dator essendi* ist. Nikolaus legt beim göttlichen *esse* den ganzen Nachdruck auf die absolute Vollkommenheit und Einfachheit des Seins (s. Lenz 55 f.). Wir haben demnach bei ihm nichts anderes als die mittelalterliche Essenzenlehre in scharf zugeschliffener Gestalt; Gott *omnium essentiarum simplicissima essentia, forma formarum* (56). Wer kein Organ für die pointierende Darstellungsart des Kusaners hat, wird seine Worte ungebührlich pressen und ihm Unrecht tun; er sollte dann aber auch die Finger von der Interpretation lassen. Sehr gut hebt Lenz die Schwierigkeiten, indem er formuliert: Die Alldinge sind in Gott nicht formell, sondern eminenter und virtualiter, letzteres, insofern Gott allmächtig ist (56). Die Gefährlichkeit des Koinzidenzprinzips leugnet Lenz nicht, aber er erblickt in ihm doch einen bei richtiger Interpretation einwandfreien und jedenfalls originellen mystischen

Ausdruck des Unendlichkeitsgedankens, der helfen könne, scheinbare Widersprüche in der Auffassung von Gott glatt hinwegzuräumen, so den zwischen seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Für Nikolaus wächst die wertvolle *docta ignorantia* als köstliche Frucht gerade nur aus dem Koinzidenzprinzip hervor (64—68). M. a. W.: Nikolaus will mit ihm betonen, daß Gottes Wesen irrationabel, daß er alles in allem ist. Im Anschluß daran entwickelt Lenz die Bedeutung der „Wissenschaft vom Nichtwissen“ (68 ff.): Wir haben von Gottes innerem Wesen nur „Konjekturen“, d. h. zwar objektiv sichere, aber im Kern nur mehr oder weniger inadäquate Annahmen, Erkenntnisse in Andersheit und doch Ähnlichkeit, die richtig sind, aber noch richtiger sein könnten (74 f.). Lenz setzt Konjektur mit analoger Erkenntnis fast gleich, weist aber darauf hin, daß Nikolaus all unser positives Wissen Konjekturen nennt. Vom Skeptizismus sucht Lenz den Kardinal dadurch zu scheiden, daß er ihm nur die Lehre von der Unzulänglichkeit oder negativen Difformität unseres Wissens zuschreibt (76). Aus der rechten Vereinigung der symbolischen (im besonderen mathematischen), affirmativen und negativen Gotteslehre läßt dann Nikolaus seine mystische Theologie entspringen. Dieser bevorzuge zwar die negative Theologie des Areopagiten, aber er wisse sie doch richtig mit der affirmativen zu verbinden (79). Nicht um das Wesen Gottes adäquat zu erfassen, sei uns die Erkenntnis gegeben, sondern um die Unendlichkeit der Größe Gottes, seine Erhabenheit über all unser Wissen zu entdecken. Lenz vermag eine ganz ähnliche Lehre des Johannes von Damaskus anzuführen (81). Von der Voraussetzung ausgehend, daß Liebe zum Guten ohne irgendwelche Erkenntnis des Guten unmöglich sei, findet Nikolaus in der *docta ignorantia* den einzigen Weg zur Erkenntnis Gottes. Indem das Wissen vom Nichtwissen das unendliche Gute als noch nicht erreicht (wir würden sagen: als Ideal) hinstellt, bereitet es durch Demut den Weg zum Glauben, beseitigt sie das Haupthindernis für den „Eintritt in Gott“, den Stolz und Wissensdünkel. Es entsteht die Kontemplation Gottes: „im dritten Himmel“, die Erhebung über alles Sinnliche zur einfachen Geistigkeit (*simplex intellectualitas*). Drei Hauptstufen wieder: 1. Reinigung, mit Abwendung vom Weltleben, häufiger Beichte, mit *carnis afflictio* und *cordis contritio*; 2. Selbsterkenntnis (Isidorus) durch Anstrengung von Gedächtnis, Intellekt, Wille, dem Abglanz der Trinität in uns (offenkundig nach Augustinus; Nikolaus nennt hierbei den Isidorus); 3. die Selbstentäußerung (*alienatio*). Die drei Stufen der Gotteserkenntnis sind: 1. die natürliche, vernünftige; 2. die mystische (= geheime) = *docta ignorantia*; 3. die Kontemplation, die *ostensio faciei ipsius* (hier der Beweis dafür, daß *facies* bei Spinoza mystischer Ausdruck ist), *illuminatio aenigmatica*. Auch *filiatio Dei* (= *deificatio*, *theosis*) ist die mystische Gottesvereinigung. Sie ist Vervollkommnung der *docta ignorantia* (90). Beschauung und Tätigkeit, Glaube und Liebe sind innig

verbunden. Wir sind zwar nicht andere Menschen, aber doch auf andere Weise das, was wir jetzt auf diese Weise sind (88). Damit wir dahin gelangen, muß sich Gott seinerseits zu uns herablassen. Diese Gnade ist nicht eine außerordentliche, nur wenigen Bevorzugten mitgeteilte, sondern eine allgemein zugängliche (93). Die traditionellen Termini *speculum*, *icon*, *aenigma* kehren wieder, und an jeder Stelle betont der Kusaner die Lustzustände, die der mystische Zustand verleiht, die Freude, den Jubel, die Süßigkeit, (86, 88, 99, 100 u. ö.), auch das Staunen (86, 95), die Ruhe, das Schweigen (95). Zeitgeschichtlich bedingt ist die mystische Deutung des damals beliebten Christusbildes mit den nach allen Seiten schauenden Augen, wie er sie zu Nürnberg, Brüssel (Rogier van der Weyden) bewundert hatte und zu Koblenz und Brixen selbst eines besaß (98). Kein Verzweifeln an der Wahrheit ist die *docta ignorantia*, sondern ein freudiges, liebendes Sichversenken in ihre Tiefen, ein Genießen ihrer unendlichen Reichtümer mit der Erkenntnis, daß immer noch tiefer gegraben werden müsse ins Unerschöpfliche fort (99).

Zum Schluß geht Lenz den Quellen der Mystik des Mosellaners nach, wobei auch er (wiederum selbständig gegenüber Vansteenberghes) und ausführlicher die Bibliothek von Kues heranzieht.

Auf die Polemiken gegen Falckenberg (36), Storz, Zimmermann, Grüning, Schmid (37) u. a. sei nur rasch hingewiesen. Der dritte Beweis in *doct. ign. I 6* sei kein Gottesbeweis, sondern nur ein Beweis für die absolute Notwendigkeit des Größten (also eines Attributs). Auf historische Vergleiche verzichtet die gedruckte Abhandlung im allgemeinen (III), doch fehlen solche nicht; s. z. B. 42 f. das über den Gegensatz zwischen Nikolaus und Leibniz Gesagte.

Mit der gediegenen und besonnenen Schrift von Lenz ist die Nikolausforschung in ein neues Stadium getreten. Das zeigt sich schon in der Schrift von Josef Ranft „*Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa*. Ein Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker“ [Würzburg, St. Rita-Verlag, 1924 (XI, 151, VIII S. S.)], mag diese auch von Zahn in Würzburg ohne Rücksicht auf die Arbeit von Lenz angeregt sein. Lenz wird an zehn Stellen unter Zustimmung zitiert, und zwar auch an maßgebender Stelle (S. 36, 1). Die Arbeit erblickt in der Erkenntnis des Verhältnisses von Gott und Geschöpf „den Schlüssel zum Verständnis der Mystik des Kardinals“ (1), was freilich etwas zu weit geht. In dem Kapitel „Der zentrale Urgrund der Schöpfung“, nimmt er die Ideenlehre als den „zentralen Punkt“, von dem fast die gesamte mystische Theologie des Kusaners ausstrahlt (5). Unter Betonung der starken Abhängigkeit von einigen Sätzen Eckharts (14 ff.) tut R. dar, daß das Interesse des Kuesers am Problem der Schöpfung ein wesentlich mystisches ist und nicht auf die Frage nach Subjekt und Objekt der Schöpfung aus Nichts geht (17). Ranft kommt von seinem Standort zum gleichen Ergebnis wie

Lenz, wobei natürlich auch andere Stellen mit heraustreten (besonders aus „Posseset“) und somit zur Ablehnung der Gloßnerschen Auffassung, obwohl R. „die gefährvolle Redeweise des Kardinals“ (41) und den Mangel einer ganz scharfen Scheidungslinie zwischen dem allumfassenden göttlichen Sein und dem logischen Seinsbegriff (73) rügt. Das zweite Kapitel stellt den göttlichen Schöpfungsakt bei Nikolaus von Kusa dar (81 ff.), zum Teil unter Anschluß an Sa wicki. Der dritte Teil behandelt das Geschöpf als Terminus der göttlichen Schöpfertätigkeit“ (119 ff.). Die Betrachtungsweise Ranfts ist durchaus klar, sorgfältig, ruhig und führt den Grundgedanken, daß alle bedenklichen Stellen aus der besonderen mystischen Einstellung und der damit verbundenen Uninteressiertheit am Spezifisch-dogmatischen zu erklären sind, sehr schön durch. Sie macht auch auf Beziehungen zu Thomas von Aquin aufmerksam. Schade, daß er auf eine eingehende Besprechung des absoluten „Idem“, des „Non aliud“, der „Complicatio omnium“ verzichten zu können glaubte. Die Ausführungen von Lenz machen die Wichtigkeit der platonischen Begriffe idem, aliud für Nikolaus' Gotteslehre ganz klar (warum der Name „Lenz“ im Personenverzeichnis fehlt und warum immer „Falkenberg“, wie auch gelegentlich bei Hommes, geschrieben wird, ist unerfindlich).

Eine neueste Leistung ist die von Jakob Hommes *„Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Kusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt.“* München 1926, Dissertation (VIII, 163 S.). Nach Vansteenberghé, Lenz und Ranft war es kein leichtes Unterfangen, dem im Titel bezeichneten Thema wesentlich neue Seiten abzugewinnen, und man fragt sich, warum ein Anfänger gerade diese Frage sich zur Erstlingsaufgabe wählte. Hommes macht den Arbeiten von Lenz und Vansteenberghé den Vorwurf, daß sie „von außen“ an die kusanische Philosophie herantreten (2), mit Unrecht. Das Innen, das H. an die Stelle des Außen setzen will, kennzeichnet er kurz durch die Schlagworte „Mathematisierung und Platonisierung des philosophischen Gedankens“; aus diesen „Grundlagen“ heraus glaubt der Verfasser das Verstehen des Kusanus gefunden und ihre lichtvolle Einheit gewonnen zu haben. Daran ist verwunderlich, daß der Verfasser hier so spricht, als ob in der Literatur zu Nikolaus das platonische Element seines Denkens noch nicht erkannt sei. Er meint aber, wie das Folgende ergibt, daß der engere Bezug des Mosellaners zu dem echten Platon noch nicht völlig und noch nicht innig genug erfaßt sei. Was die Erkenntnis der Abhängigkeit der Philosophie des Mosellaners von seiner Mathematik anlangt, so ist auch da die Beziehung längst gesehen worden (z. B. von P. Schanz, 1870), aber leider war der Aufweis des Zusammenhangs nicht befriedigend. Mir lag nun 1904 die ausführliche Arbeit eines mathematisch geschulten Mosellaners (Milz) vor, die sehr gute Auffassung und Ergebnisse hatte. Inzwischen hat M. Simon 1912 den Kusanus von neuem als Mathematiker behandelt, worauf

H. selbst mehrfach hinweist. Aber damit war das Verhältnis zwischen Mathematik und Philosophie bei Nikolaus noch nicht aufgehellt. So blühten in der Tat in beiden Richtungen für H. noch Lorbeeren.

Daß er sie gepflückt, vermag ich nicht anzuerkennen.

Wer das Verhältnis des Kusaners zum echten Platon herausstellen wollte, mußte zunächst einmal exakt nachweisen, wie weit und auf welchem Wege Nikolaus den echten Platon kennen lernte. H. scheint nach seinem Urteil über eine Seite der Arbeiten von Vansteenberghé und Lenz solche Nachweise für Aeüßerlichkeiten zu halten (11). Sie sind jedoch für solche Arbeiten, wie allgemein mit Recht vorausgesetzt wird, die *conditio sine qua non* (anders bei Vergleichen im wesentlich systematischen Interesse). Da gibts kein Recht der „Einstellung“ (11). Von der Geschichte des Platonismus hatte H. offensichtlich nur ganz allgemeine Vorstellungen. Es war zu verlangen, daß er Schritt für Schritt die zunehmende Erkenntnis der platonischen Dialoge vom Ende des 14. Jahrhunderts bis ins hohe Alter Nikolaus verfolgte. Was im Mittelalter von Platon über das Timäusstück bekannt war (Menon, Plädon), konnte er kurz abmachen. Nur durfte er nicht übergehen, was V. Rose, *Hermes* I 1866, S. 373 sagt, worauf ihn doch Marx verwiesen hatte. Aber von Marsilius Ficinus und seinen Nachfolgern durfte er nicht schweigen. Den Studiengang des Nikolaus mußte er im Hinblick auf das für jene Zeit keineswegs leichte und bequeme Eindringen in Platons eigene Gedanken liebevoll verfolgen und endlich die Randbemerkungen des Nikolaus in den Handschriften zu Kues auf den Gesichtspunkt hin mit Entsagung durcharbeiten, abgesehen von der Aufstellung eines wohlgesiebten Zitatverzeichnis für Platon aus dem Kontext der gedruckten Schriften des Kusaners. Nur so konnte er uns aus dem unangenehmen Dunkel herausführen, in dem wir da immer noch herumtappen. H. will „mit viel Aufwand“ (von wieviel Zeit?) die Methode der Forscher Vansteenberghé und Lenz angewandt haben; zu entscheidenden Resultaten sei auch er auf diesem Wege nicht gekommen. M. E. wäre es schon ein mitentscheidendes Resultat (mehr wird hier nicht gefordert), wenn er klipp und klar hätte sagen können: In den Randbemerkungen usw. werden diese und diese Dialoge Platons ausdrücklich genannt, oder: Es wird kein Dialog Platons genannt. So etwas sagt uns aber H. nicht. Das ist eine erste große Enttäuschung nach den viel versprechenden Eingangsworten der Dissertation. „Weiter geführt wird man“ nach H., „wenn man den ‚reichen‘ (?) Angaben des Kusanus selbst über seine Quellen nachgeht“ (11). Was kommt dabei heraus? Diese „Hauptquellen sind an erster Stelle Pseudo-Dionysius Areopagita und Proklus, sodann die platonischen Dialoge selbst“. Diese Autoren hebt Kusanus am klarsten heraus im 22. Kapitel von *De venatione sapientiae* (11). Wie die Beschreibung der von Kusanus benützten Handschriften durch Marx zeige, habe Nikolaus die platonischen Dialoge „eingehend

studiert“, teils in eigenen Ausgaben (Marx 164 f.), teils in Schriften des Proklos über diese Dialoge, vorzüglich in der vielgenannten „Expositio Procli in Parmenidem Platonis“ und der „Theologia Platonis“ (Marx 172 f.). Bekannte Dinge! Jeder Leser wäre dem Verfasser dankbar gewesen, wenn er etwas über die Güte der Erklärung des Proklos vernommen hätte. S. 19 f. hören wir, daß Nikolaus vorzüglich solche Dialoge studierte, die gewöhnlich zur mittleren Entwicklungsperiode Platons gerechnet werden, nämlich Phaedon, Staat, Phaedrus und Parmenides. Das wäre eine sehr hübsche Beobachtung. Nur müßte da ein höchst verwunderlicher Zufall angenommen werden. Nach zwei Seiten ist aber das ungenau, was H. sagt. In J. Marx Verzeichnis der Handschriften des Hospitals zu Kues 1905, auf die H. verweist, leider ohne dem Leser nähere Angaben zu machen, sind neben den genannten Dialogen S. 164 f. noch genannt: 1. Apologia Socratis (177, 4) mit dem „Argument“ des Leonardo Bruni dazu. 2. Platonis Crito vel de eo quod agendum, wieder mit dem Argument des Leonardo Bruni. 3. Platonis Axiochus. 4. Menon Platonis philosophi. Gewiß enthält die Apologie nur wenig Philosophisches, aber sie ist doch nicht nur für des Sokrates, sondern auch für des Platon Geistesart außerordentlich bezeichnend. Zum Text der Apologie verzeichnet Marx „Randbemerkungen von der Hand des Kardinals“. Welcher Art waren die? Welches Interesse nahm der Kardinal an der Apologie? Der Kriton ist dem Titel der Uebersetzung nach als ethisch gefaßt. Immerhin würde das intensive Studium dieser Schrift durch Nikolaus verraten, daß der Mosellaner auch für die Ethik und die Staatstheorie des Platon Interesse hatte. Marx sagt da freilich nichts von Randbemerkungen. Hier hätte der Trierer H. bei seinen verschiedenen Aufenthalten in Kues nachprüfen müssen. Der Axiochus galt (gilt?) bei vielen als unecht. Immerhin entstammt er sicher der Zeit des Platon selbst noch, und Nikolaus wird ihn wohl für echt genommen haben. Die pessimistische Note des Dialogs stimmt zu der Abwürdigung, die Nikolaus den Weltdingen zuteil werden läßt, recht gut. Randbemerkungen sind freilich wieder nicht angegeben. Bisher läßt sich H. noch entschuldigen, wenn er uns nur so obenhin aus Marx unterrichtet und zu rasch in Kues die Flinte ins Korn warf. Warum aber übergeht er mit einem vornehmen „vornehmlich“ die Uebersetzungen des Menon? Der Menon ist, wie weltbekannt, trotz seinem Scheinthema, stark erkenntnistheoretisch. Pohlenz hält ihn (wie ich) für die Geburtsurkunde der platonischen Ideenlehre. Den „Parmenides“ setzt H. unter Berufung auf Constantin Ritter I, unter die Schriften der mittleren Periode. Wieder ungenau! (S. Ritter I 23 o. f.). Jedenfalls gehört der „Parmenides“ zum Theätet, Sophistes, Philebos, also zu den Altersschriften Platons. H. sieht infolgedessen nicht, daß der (nach c. 22 von venat. sap.) Hauptgedanke Platons (das Eine sei als Ursache von allem von allem verschieden) der Altersperiode angehört. Für H. war jene Beobachtung auch ganz über-

flüssig. Weder hat Nikolaus solche chronologischen Unterschiede zur Grundlage seiner Stellen- und Gedankenbenutzung gemacht, noch durfte sich H. bei seiner Auswahl der platonischen Dialoge durch andere als rein sachliche Rücksichten bestimmen lassen. Hätte er das getan, so wäre es ihm angelegen gewesen, dem Begriff des *non aliud* bei Platon nachzugehen. Hatte doch schon Adelard von Bath mit gutem Blick die Bedeutung des Gegensatzes *idem et diversum* gesehen, obwohl ihm nur der *Timaios* zur Verfügung gestanden haben wird. Und wenn auch Nikolaus den „Sophistes“, der die Begriffe *idem et aliud* mit dem des Seins, der Veränderung und des Bleibens (Ruhe) als höchste Gattungen zusammenfaßt, nicht gelesen hat, so wäre er doch im *Parmenides* auf den Gegensatz gestoßen. Es wäre für seinen Zweck gut gewesen, wenn H. den Dialog *Parmenides* besser und dazu den „Sophistes“ und den „Timaios“ ausgeschöpft, wenn er den *Theätet* (z. B. für die Stelle *Complem. theolog. c. 2*, überhaupt für die Erkenntnistheorie) ebenfalls ausgenutzt hätte. All das tut H. nicht. Wieder eine Enttäuschung für den, der die Eingangsworte der Dissertation mit vollem Gewicht nimmt! Ich sehe den Grund des Versagens auch hier darin, daß sich H. nicht die Mühe nahm, die neuere Platonliteratur gründlich durchzuarbeiten. Da H. über seine Vorgänger (zumal für einen Anfänger) recht scharf aburteilt, hatte er aber die Pflicht, die Art der Platonübersetzungen, die Nikolaus benutzte, genauer zu charakterisieren. Und er durfte hierin nicht bei dem stehen bleiben, was Marx angibt. Marx erklärt — auch das verschweigt uns H., wohl als zu äußerlich —, daß die meisten der von Nikolaus benutzten Uebersetzungen (nicht „Ausgaben“, wie H. schreibt) von Leonardo Bruni herührten, dem ja auch seine „Argumente“ zu einzelnen Schriften Platons verdankt werden. Diesem Leonardo mußte H. nachgehen, wollte er die Stellung des Nikolaus zu Platon und zu Aristoteles richtig bestimmen. Dem Leonardo Bruni ist es aber trotz seiner ernstgemeinten Versuche, zu den Byzantinern und zum echten Platon hinüberzukommen, nicht gelungen, den Platon losgelöst von der aristotelischen Folie zu schauen. Nun, das konnte auch Nikolaus nicht gelingen. Die Kämpfe, die nach Plethon (der auch nicht aristotelesfern ist) um Platonismus und Aristotelismus ausgefochten wurden, haben eine volle Bereinigung nicht ergeben; auch hier hat erst das 19. Jahrhundert die reinliche Scheidung gebracht, freilich ohne daß die Früchte dieser Arbeit immer gepflückt würden. Weder werden die Uebereinstimmungen zwischen beiden Griechen immer in ihrer Stärke erkannt noch die Gegensätze fein und vollständig genug aufgefaßt. Nach der gekennzeichneten Sachlage ist es methodisch verfehlt, den echten Platon allein als wesentliche Grundlage von Aristoteles abheben zu wollen. H. hätte uns Neueres gesagt, als er vermochte und tut, wenn er im Gegensatz zu den meisten seiner Vorgänger nun einmal gerade die aristotelisch-scholastische Philosophie als eine der Grundlagen

der Gotteslehre des Kusaners untersucht hätte. Auf Aristoteles muß ja selbst er zuweilen hinweisen (53, 44, 91, 20, 59). Zu den „ersten Philosophen“ (= Metaphysikern à la Aristoteles) S. 57 zählt ja auch Aristoteles selbst. Der Grundsatz, daß man vom Bekannten aus das Unbekannte erklären müsse (54), geht zwar wohl auf Demokrit (oder einen Pythagoräer?) zurück, ist aber auch peripatetisch. Die Menge aristotelisch-scholastischer Termini, wie *privatio*, *vis* (55), *possibilitas*, die dem Nikolaus fortwährend unterlaufen, kann hier nicht aufgeführt werden. Hätte H. sich Werke wie die von v. Hertling, Gilson, Koyre über Descartes, von Pendzig zu Descartes zum Muster genommen, so hätte er seine Sache vielleicht anders angefangen. Kap. 22 von *De venatione sapientiae* kann demgegenüber nicht viel beweisen. Dieses Kapitel beweist jedoch selbst ein anderes: Nikolaus stützt sich außer auf Platon wesentlich auf Dionysius Areopagita und Proklos. Proklos ist aber ohne Aristoteles und die von diesem (wie von der Stoa) beeinflusste Mathematik¹⁾ nicht denkbar, sonach auch Dionysius nicht ohne Aristoteles. H. hätte also, um das rein Platonische aus Nikolaus' Philosophie herauszuschälen, erst einmal bei Proklos (und Plotin) das Aristotelische vom Platonischen trennen müssen, was dann natürlich auch für Dionysius genügt hätte. Ob das ganz gelingen würde, ist mir sehr zweifelhaft. Nikolaus schreibt c. 22 von *De venat. sap.* z. B. dem Platon als Kernverdienst zu, daß er „das Eine selbst, weil es die Ursache von allem sei, nichts von allem sein lasse“ (H., S. 11). In Plotins Auseinandersetzung über das Eine ist aber deutlich bemerkbar, daß der Gründer der Schule besonders auch auf Aristoteles' Metaphysik Rücksicht nimmt. Nun versuche man einmal in dieser Kernlehre des Neuplatonismus, daß allem „das Eine“ zugrunde liege, Platon und Aristoteles, streng auseinanderzuhalten! Stimmen doch Aristoteles und Platon auch darin überein, daß sie die Materie (Platon das „groß-kleine“ Prinzip der Vielheit) gleichewig mit dem Ureinen (= Erstes Unveränderliches bei Arist.) setzen. Es ist angesichts dieser überaus wichtigen Sachlage einleuchtend, daß der Neuplatonismus für Nikolaus viel mehr grundlegend ist als Platon, insofern jener wirklich auch die Materie aus dem Ureinen hervorgehen läßt. Vgl. auch H. S. 140, wo Platon von Proklos aus gesehen und neben Proklos wieder Dionysius Autor ist.

Ein Hauptmerkmal der Philosophie des Kusaners ist es ferner, daß er Gott weit über alle Kreaturen stellt. Gerade darin rückt er aber näher an Aristoteles heran als an Platon und die Neuplatoniker. Das Ureine des greisen Platon steht zu den „Ideen“, die „Ideen“ zu den vergänglichen Dingen in nahen Beziehungen; letzteres ergibt sich daraus, daß der Demiurgos auf das Ewige, Gleiche hinschaut, daß Zahlenmäßiges im Ver-

¹⁾ Darüber (Euklid) und über die Anregung, die eine Aristotelesstelle dem Nikolaus für eine genetisch darstellende Mathematik gegeben hat, kann hier genaueres nicht gesagt werden.

gänglichen bestimmend wird, daß den „unsichtbaren Göttern“ sichtbare zur Seite stehen. Man konnte im Altertum aus Platon eine Lehre von der Vorsehung entwickeln. Anders Aristoteles! Aristoteles läßt sein Ureines, Gott, in unnahbarer Ferne über allen anderen Dingen thronen: in reiner Theorie tätig, schaut Gott nur seine eigenen Gedanken, und Mittelwesen wie die Gestirngeister und die Gestirne sind notwendig, um die Welt in Gang zu halten. Noch weniger vermögen die Neuplatoniker den scharfen Strich zwischen Gott und Welt zu ziehen, den Nikolaus macht. Verwunderlich ist, daß H. für seinen Zweck nicht den Tetralogus de non aliud heranzieht, den er doch p. IV unter seinen Hauptquellen anführt. Der Tetralogus ist (für alles jetzt Folgende s. Joh. Uebinger, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. Paderborn 1888, 138 f.), wie De venatione sap. eine Spätschrift des Kardinals, 1461/62 zu Rom verfaßt und in De venat. sap. erwähnt (c. 14). Dort wird Nikolaus als Verehrer des Dionysios, der „Abbas“ Johann Andreas (Bussi) als Kenner des Parmenides und der Kommentare des Proklos, ein Petrus Balbus (Pisanus) als Kenner der Theologie des Platon von Proklos, der Arzt Ferdinand Martim¹⁾ aus Portugal als Erforscher des Aristoteles vorgestellt (das Nähere über die Personen des fast im aristotelisch-ciceronianischen Stil gehaltenen Dialogs bei Uebinger 142 ff.). Damit soll aber nicht gesagt sein, daß Nikolaus nur dem Dionysios ergeben gewesen sei. Vielmehr erhält Nikolaus dessen Vertretung nur, weil sonst Dionysios' Rolle nicht besetzt gewesen wäre („cum vacat“ S. 150), nachdem den anderen auf grund ihrer persönlichen Verdienste um die besonderen Schriften ihr Part mühelos zugeteilt werden konnte; hatte doch z. B. Petrus die „Theologia Platonis“ von Proklos aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen (de Graeca Latinam fecit), was Nikolaus bei der Austeilung der Rollen ausdrücklich betont (150). M. a. W.: Nikolaus zieht sich, nachdem er in echt humanistischer Form den Mitunterrednern gehuldigt, bescheiden auf Dionysios zurück. In Wahrheit umschließt er, wie eben De ven. sap. 22 lehrt, mit Liebe auch den Platon und den Proklos. Daß ihm aber zugleich sehr an der Uebereinstimmung mit Aristoteles liegt, beweist die lange Auseinandersetzung über die Stellung „des Philosophen“ zum non aliud. Zuerst wird die Haltung des Dionysios abgewandelt und dann im scharfen Gegensatz dazu der Philosophus auf den Gesichtspunkt hin untersucht. C. 18.—19 wird im Anschluß daran Aristoteles argutissimus vorgenommen, der dem Nikolaus „wohlbekannt“ sei (ignotus penitus nequaquam). Aristoteles habe erklärt, die quidditas, das obiectum intellectus, sei wohl immer gesucht, doch nie gefunden (Verweis auf Metaph.). Indem A. eine Substanz der Dinge voraussetze und eine Mehrheit von Substanzen ablehne,

¹⁾ Martim (nicht Martins) ist die portugiesische Form (Meyer-Lübke). (Zu Edmond Van steenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues. Paris 1920, 252, 1. 274). Ein Arzt ist als Aristoteliker sehr passend.

erkläre er, niemand habe sie „gut“ benannt, da man immer ein *aliquid aliud* oder ein *quid aliud* benannt habe, nicht aber „die einfachste Quiddität der Dinge“, die, wie er ganz richtig gesehen habe, nie ein *aliquid aliud* sein könne. *Et in hoc quidem non erravit*, sagt im Dialog Nikolaus. Dann habe Aristoteles, da er einsah, wie wenig *rationalis venandi modus ad capiendum ipsam sapientiam* genüge, Halt gemacht und sei auf das *lumen quod per non aliud significatur*, ohne das er es sozusagen keineswegs finden könne, gestoßen. Er habe nur nicht bemerkt, daß das *lumen* kein anderes (*non aliud*) sei als das gesuchte *non esse aliud*. Hätte er die Sache bis zu Ende gedacht, so hätte er Umwege erspart und so viele Mühen abgekürzt. Es wären dann auch alle die Schwierigkeiten verschwunden, die sich auf die *species* und die *ideae* beziehen (182—183). Ein anderes Hemmnis, durch das sich Aristoteles den Weg zum Anblick der Wahrheit versperrt habe, sei dies gewesen: er sage, von einer Substanz gebe es keine Substanz, von einem Prinzip kein Prinzip. Dementsprechend hätte er auch leugnen müssen, daß es zu einem Widerspruch einen Widerspruch gebe (184). Nikolaus nimmt eben eine *essentiarum essentia* (= *non aliud*) an, *cum sit quicquid omnibus in essentiis cernitur*. Das Verbot des *transitus in infinitum* (*pertransiri i. i.*) durch Aristoteles bestehe wohl zu Recht, aber nur insoweit eine Quantität im Geist begriffen wird. Hingegen wies nach ihm Aristoteles ein *infinitum* nicht zurück von der Art, wie es vor der Quantität und jedem „anderen“ existiert und alles in allem (*in omnibus omnia*) ist, vielmehr habe Aristoteles ein solches alles zurückgeführt als auf „den ersten Bewegter“, an dem er „unendliche Kraft“ fand. Er sah, daß an dieser Kraft alles teilnimmt. Nikolaus spricht in diesem Sinne vom „*infinitum non aliud*“. Dieses *infinitum* sei das *infinitum omnia definiens*, *formarum forma*, oder *formae forma*, *speciei species*, *termini terminus*. Auf diese Weise gebe es einen *progressus ulterius in infinitum* (c. 10. S. 166). Die klügelnde Interpretation, die Nikolaus der Aristotelesstelle über das *unum et ens* bei den Pythagoräern, Platon und Empedokles zuteil werden läßt, beweist sonach nicht, daß Nikolaus nicht doch mit Aristoteles im Wesentlichen übereinkam; er glaubt, nur für eine Stelle gezeigt zu haben, daß Aristoteles durch das *non aliud* ein *aliud* suchte und darum nur ein *aliud* ab *aliis* und somit ein *remotius nimis* auffand (c. 18 S. 183). Gewiß die *visio* als die *ultima et ex omni parte cumulata certitudo* besaß Aristoteles, dem *ratio lucidissima* nicht abzusprechen ist, nach Nikolaus nicht (c. 19. 183). Doch ergeht dieses Urteil des Kusaners überhaupt über alle „spekulativen“ Philosophen¹⁾. Und wenn Aristoteles auch in *prima seu mentali philosophia* versagte, so hat er doch in der Logik (*rationali*) und Ethik (*moralis*) vieles geschrieben, was alles Lobes würdig ist (c. 19. 184). Trotz dieser Absage an die aristotelische Metaphysik kann es keinem Zweifel

¹⁾ Statt *rerum* (Druckfehler?) *idem fortasse de omnibus speculativis dici philosophis posset* ist offenbar zu lesen *verum* (c. 19. S. 183).

unterliegen, daß auch in metaphysicis Nikolaus dem Aristoteles weithin verpflichtet ist. Wenn Uebinger chronologisch richtig darstellt (142 f.), hat der Pisaner Petrus Balbus (1463 oder 1464) dem Kusaner zum Dank für die Ehrung im Tetralog seine Uebersetzung des Auszugs gewidmet, den der Mittelplatoniker Alkinous aus den Lehren des Platon gemacht hatte. Die Widmungsworte beginnen mit dem Satz: „Cum te intelligam, sapientissime atque optime patrum, tum (cum?) Aristotelis acutissimi doctrinam ceterorumque priscorum philosophorum magni facere, tum vero divi Platonis sapientiam purgatissimam imprimis admirari“ etc. (143). Der Tetralog konnte weiter anschaulich lehren, wie Nikolaus mit Platon verfährt. Denn c. 22—24 unterhält sich der befreundete Begleiter des Nikolaus, Abt Johannes Andreas Vigerius mit dem verehrten Kardinal über die Stellung Platons zum non aliud. Wir sehen dort sogleich, daß der Parmenides mit dem Kommentar des Proklos zu dem Dialog entscheidend ist (189). Gëgenüber Einwänden des Abtes führt Nikolaus, ohne sich an die Regeln strenger Interpretation zu halten, im Anschluß an den gewiß nicht strengen Neuplatoniker Proklos seine Idee durch. Er versucht Platon an Dionysios anzugleichen (quod Pl. et D. sibi non repugnant Dionysius cuius . . . nec aliud intendit Plato). Danach steuern wir mit Johannes Baptista und Moyses in biblische Gedankengänge hinein (189—191 c. 12—23). Die Begriffe visibilter et invisibilter, spiritus, creator u. ä. durchziehen das Ganze. Man wird nicht behaupten, daß so etwas platonisch ist. Für Platon wird nur Folgendes angegeben: 1. Platonem negare quid rei definitionem attingere, quia quidditati circumponitur, aber dazu wird gleich gesetzt, uti etiam Proculus explanat. Der Terminus circumponere erweist sich darauf als mathematisch (quasi qui lineis circumpositis triangularem determinat); ich wüßte nicht, wo man ihn im Parmenides selbst unterbringen könnte. 2. Die Etymologia theos a theoro (190) erinnert an Platon¹⁾, aber 3. c. 23 sagt Nikolaus: Legisti tu quidem in Parmenidis commentariis deum bonum dei similiter et unum, quae idem esse, quia illa omnia penetrant, probat. Sicher nicht aus dem Parmenides, sondern in der Tat aus dem Kommentar. Der Gedanke, abgesehen von Deus, ist platonisch, aber man vergleiche, was Aristoteles über das Verhältnis von Gut und Sein (Eins) bei Platon sagt. 4. Cum secundum Platonem non ens praecedat ens et affirmationem generaliter negativa dictio. . . hoc non ens ente quidem melius est secundum ipsum Platonem, ista etiam negativa quae affirmativam praecedit, ideo enim praecedit, quia melior. Hierzu muß man doch einmal den Parmenides und den Sophistes genau lesen, auch sich an die Materie Platons und sein $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ erinnern. 58. C. 22 wird eine von Nikolaus eingeführte Definition von jener, die Plato als manca et defectuosa bezeichne, deutlich abgehoben. Denkt der Abt an den Menon? Oder? Man erkennt, wie verschwindend gegenüber dem bib-

¹⁾ ? Vgl. Macrob. Sat. I 23.

lischen Einfluß (s. auch c. 24) der Platons ist. Die ganzen Kapitel c. 22—24 konnten ohne des Aristoteles und der aristotelischen Scholastik, Terminologie und Gedankengänge (z. B. *privatio*, *principium*, *quidditas*, *in nobis obiectum potentia movet*, *signum*, *significatum*, *compositum*, *incompositum*) nicht geschrieben werden.

Es ist jetzt ganz deutlich: Sehnsucht nach Platon bei Nikolaus, aber Unvermögen zu ihm zu gelangen, weil Tradition und Neuplatonismus dazwischen stehen. Vielleicht gelingt es einmal, schärfer in jene römische Renaissance hineinzuleuchten, in deren Kreis Ferdinandus Martini, der portugiesische Aristoteles, Petrus Pisanus und Johannes Andreas Vigerius gestanden haben mögen¹⁾.

Hätte H. die Schrift *De non aliud* ebenso gründlich wie *De venatione sapientiae* durchgearbeitet, so hätte er sehr gute Bestätigungen zu dem finden können, was er S. 34—40 ausführt. Ebenda erkennt H. im Widerspruch zu seinem eigenen Grundsatz, daß der Kusaner in der Hauptsache von der Altersphilosophie Platons abhängig ist, und zwar mehrfach durch Vermittlung des Dionysios und mehr noch des Proklos. Ein Glück war es für H., daß er auf Baeumkers „Problem der Materie“ geriet, der ihm den Blick für die Altersphilosophie eröffnete, womit ich nicht sagen will, daß ich Baeumker in allem beistimme.

Sehr zu bedauern ist, daß H. für seine Darstellung „des bei Kusanus wirksamen Platonismus auf Grund der ihm bekannten Schriften“ neben einiger eigenen Lektüre Platons fast nur sehr bekannte Gesamtdarstellungen, wie die von Windelband, Ritter, als Stütze verwendet. Es gibt über gewisse Begriffe wie *δόξα*, *διαίρεσις* recht gut unterrichtende Dissertationen. Von Heinrich Maiers Buch über Sokrates scheint er S. 20 nichts zu wissen (Nebenbei: Gibt es eigentlich eine „Allgemeingültigkeit“ von Begriffen?). Daß Heraklit gelehrt hat, die durch die Sinne vermittelte Erfahrung könne nicht als Quelle streng wissenschaftlicher Erkenntnis gelten (S. 20), ist mir unbekannt. Ich wenigstens verstehe die Heraklitfragmente anders. Mit Kratylos (ebd.) ist es eine eigene Sache; er scheint ein Sophist von protagoreischer Färbung gewesen und beim praktischen Skeptizismus gelandet zu sein (s. Aristoteles). Richtig ist nur, daß Platon zu seiner Annahme einer sekundären Realität der Phänomene, die ihn von Parmenides so scharf scheidet, eben durch sein Festhalten an gewissen Gedanken Heraklits kam. Naiv wirkt es, wenn H. S. 28 die dort in breiter Tafel gegebene Darstellung der platonischen Erkenntnisgebiete und Erkenntniswege als sein Werk bezeichnet („die von uns entworfene Zeich-

¹⁾ Ein Frater Ambrosius Camaldulensium generalis wird c. 14 S. 171 als novissimus interpres der *Coelestis hierarchia* des Dionysios genannt. Nikolaus knüpft sogar an den alten David von Dinant an (c. 7 S. 181).

nung“). Jeder Gymnasiast könnte das machen. Im übrigen hat der H. wohlbekannte Ueberweg längst so etwas. Den Unterschied von *εἰκασία* und *πίστις* kennzeichnet H. schief; sind denn die „Schattenbilder“, „Wasserspiegelungen“, kurz die flüchtigen, unbeständigen, momentanen Vorgänge keine Naturdinge? Die *πίστις* geht vielmehr auf das *συνεαστὸν γένος*, also wohl strukturelle, festere, organische Naturdinge.

Was H. S. 43 f. als speziell platonisch ausgibt, kann ebenso als aristotelisch oder thomistisch genommen werden. S. 45—47 muß H. eine entschiedene Kritik an Platons Ideenlehre durch Nikolaus feststellen (De beryllo c. 32). Aristoteles habe richtig gelehrt, es könne keine getrennte Wesenheit geben. Mir ist es nicht zweifelhaft, daß die aristotelische Kritik an den „species separatae“ ein Hebel war, der die Theorie von den Ideen im Geiste Gottes bei Späteren emporhob. Für Nikolaus selbst ist das deutlich sichtbar. S. 46 f. zeigt H., wie Nikolaus auch dem Platon vorwirft, er habe nicht erkannt, daß der Mensch die entia rationalia und formae artificiales analog hervorbringe wie Gott die realen Dinge und die Naturformen. Nikolaus nennt den Hermes Trismegistos als seinen Anreger. Aber auch bei Thomas steht Verwandtes.

Der Fehler des Autors, der in der Vernachlässigung des Unterschieds der Altersphilosophie Platons Lehre vom Ureinen und der „Ideenphilosophie“ besteht, hat H. auch dafür blind gemacht, daß Aristoteles mit seiner Lehre vom einen Gott der Alterslehre Platons vom Ureinen doch sehr nahe steht und somit auch der Lehre des Nikolaus von der absoluten Einheit. Aristoteles ist nur viel genauer als das, was wir über Platons Lehre vom Ureinen wissen. Dort, wo H. die mittlere Lehre Platons im Auge hat, wo er z. B. von dem Teilhaben der Sinnendinge an den Ideen spricht, ist eben der Nachteil, daß die vielen Ideen Platons weit von der erhabenen Einheit Gottes abstehen; das „System“ der platonischen Ideen ist vor der Entdeckung der Spitze „Ureines“ noch recht mangelhaft, obwohl die Idee des Guten bereits Spitze ist. Unverständlich ist mir die Äußerung des Verfassers, die Bestimmung des absoluten Urgrunds durch die an ihm teilhabenden Dinge sei ein platonisches Prinzip (142). Wo hat denn Platon dieses Prinzip? Wo handel er denn so?

Eine volle Abkehr von seiner These über den Platonismus bei Nikolaus bedeutet es, wenn H. S. 47, nachdem er zwei wichtige Abweichungen von Platon bei Nikolaus aufgewiesen hat, anschließt: Damit sind wir auf das Fundament der kusanischen Gotteserkenntnis gestoßen, dessen Kennzeichnung durch Kusanus mit „aenigmatica scientia“ als sachlich identisch mit unserer Kennzeichnung durch „analogisches Erkennen“ wir später noch erweisen werden müssen“ (47). Alles Folgende (47 ff) ist demnach durch den christlichen Gottesgedanken bestimmt. Daraus ergibt sich, daß die

Uebereinstimmung mit dem platonischen Gedanken des Höhlengleichnisses nur sekundär ist. Platon gebraucht sein Bild vom „Schatten“ zur Herabwürdigung des Sinnesurteils ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), Nikolaus sein Bild vom Rätsel („Zeichen“) zur Höherstellung der schöpferischen, gottähnlichen analogen Erkenntnis. H. unterstreicht aber selbst: „Soweit wir sehen, hat Platon diese analogische Kenntnis noch nicht präzisiert“ (47). Die Sonne als Bild im Staat (48) ist natürlich für Nikolaus nur ein Beispiel, also nebensächlich. Ich kann es nicht zugeben, daß das Streben, das hier den Kusanus bei der Scheidung und Auswahl der Analogien leitet, „vor allem den Intentionen seines Meisters Platon entsprechend“ (50) ist. Was Nikolaus will und tut, geht über die Intentionen Platons weit hinaus, dessen Ureines von den Phainomena doch weiter absteht. Platon ist objektiver, kühler, passiver, Nikolaus, der „mit heißem Atem“ (51) nach Erkenntnis strebt, subjektiver, lebendiger Aktivist der Erkenntnistheorie. Ebenso wenig ist Nikolaus' Auffassung von der Mathematik als der wirklichkeitsnäheren Erkenntnisweise spezifisch platonisch (51); das ist traditionell, wenn auch von den Pythagoräern und Platon her. Nikolaus verweist ja selbst auf die Lehre von den freien Künsten, die Platon nicht kannte, m. a. W.: auf die mittelalterliche Wissenschaft. Keineswegs ist ersichtlich, daß *Complem. theol. c. 1. u. 2.* eine Konsequenz „aus den platonischen Anschauungen über die Mittelstellung der mathematischen Formen zwischen Idee und „sinnfälligen Dingen“ (51) gezogen wird. Seine Voreingenommenheit für platonischen Einfluß verleitet dann H., möglichst vieles „echt platonisch“ zu nennen, was einer frühmittelalterlichen Methode entspringt (z. B. S. 52, wo er nicht sieht, daß die Begriffe der *materialia*, der „intelligiblen Materie“ ohne Aristoteles undenkbar sind, weshalb er Baeumkers Hinweis auf die „mathematische Materie“ bei Aristoteles scheu in die Anmerkung versteckt). Wenn H. mehrfach den Boethius mit Nachdruck nennt (z. B. 62), so wäre auch dessen Stellung zu Aristoteles und den Neuplatonikern der Kennzeichnung wert gewesen. Von einem Nachweis der Zweiweltentheorie bei Nikolaus finde ich bei H. kaum etwas.

Alles in allem, der Nachweis der „Platonisierung“ ist mißlungen¹⁾. H. untersucht außerdem zu wenig Schriften, ist nicht ausdauernd und nicht unterrichtet genug. Es nützt uns nichts, von H. zu hören, daß dies oder jenes seine „letzte Wurzel“ (140, 288) in platonischen Anschauungen hat. Das wußten wir längst und besser als H. (Schluß folgt).

¹⁾ Auch die vermeintliche Zurückführung der „*praecisio*“ des Seins eines Dinges auf das platonische $\delta \epsilon\sigma\tau\iota\nu \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ S. 83, 139, ferner S. 91, 97.

Rezensionen und Referate.

I. Metaphysik.

Grundlegung der Philosophie. B. v. Brandenstein, 3. Band. **Wirklichkeitslehre-Metaphysik.** 1. Buch. **Das System der Metaphysik.** Halle 1927. M. Niemeyer. Lex. 8. XXVI, 630 S. 26 Mk.

Inhalt: 1. Der Aufbau, a) die Wechselreihe, b) die gleichzeitig bestehende Quantität des Weltinhalts, c) das Problem der Kausalität, d) die Realität der räumlichen Welt. 2. Das Weltbild, a) die Kraft, b) die Wirkungen der Weltkräfte, c) die Masse, d) das Prinzip der Naturentwicklung, e) die Welt, f) Gott, g) die Schöpfung. 3. Die metaphysischen Kategorien.

Der 3. Band der groß angelegten Grundlegung der Philosophie behandelt das System der Metaphysik, die den wichtigsten Teil der ersten Hälfte der „Grundlegung“ ausmacht. Der Verfasser macht hier mit lobenswertem Mute den Versuch, das ganze System der Metaphysik in einer allen modernen Anforderungen genügenden Weise auszubauen. Er will den Grund zu einer die alte Tradition und auch die neuesten Errungenschaften beachtenden, alle Gebiete der Philosophie umfassenden und systematisch darstellenden Philosophie legen. Sein sehnlicher Wunsch ist es, Mitarbeiter zu gewinnen, die auf den von ihm gelegten Grundlagen weiter bauen. Die Grundlagen scheinen ihm festgelegt: „In den grundlegendsten Bestimmungen sind wir allerdings zu keinen größeren Zugeständnissen gegenüber anderen Ansichten geneigt, denn die höchsten Prinzipien sind nach unserer Ueberzeugung fest und sicher erkannt: Der Angreifende müßte eben unsere Be- weise wahrhaft auflösen und sichere eigene Beweise geben“ (386).

Wir können uns dieser Ueberzeugung nicht durchweg anschließen, halten es vielmehr für notwendig, daß gerade die „Grundlagen“ des Brandensteinischen Gedankenbaues einer gründlichen Kritik unterworfen werden. So geben z. B. schon die ersten Kapitel des „Aufbaus“, die für alles Folgende von entscheidender Bedeutung sind, zu großen Bedenken Anlaß. Der Ausgangspunkt der metaphysischen Untersuchung liegt nach dem Verfasser in unserem Bewußtsein. Wir müssen unter den unserem Bewußtsein gegebenen Wirklichkeiten solche suchen, aus denen sich die Prinzipien der Wirklichkeit erkennen lassen. Solche Ausgangspunkte werden „Urerfahrungen“ genannt. Eine derartige Urerfahrung ist der Wechsel. Wir erfahren, daß unsere Bewußtseinsinhalte entstehen und vergehen, daß alles um uns wechselt. Es gibt also wechselnde Dinge, und damit erhebt sich das Problem: Sind diese wechselnden Dinge derart bestimmt, daß sie einen ersten Beginn haben müssen? Die

Antwort lautet: „Die Wechsel sind gereiht und haben also einen ersten Beginn“. Wenn wir nach dem Beweise dieses Satzes fragen, so verweist uns der Verfasser zunächst auf den 2., bisher noch nicht erschienenen Band seines Werkes, bemüht sich aber sodann, auch in dem vorliegenden Bande Beweise zu geben.

Er erklärt, eine anfanglose Reihe könne nicht vergangen sein. „Wenn wir die Wechselreihe zurückverfolgen und sie sich ins Unendliche zieht, so ist es in sich unmöglich, ans Ende des Endlosen zu gelangen, eine unendliche Reihe sukzessiv zurückzulegen. Kann sie aber zurückverfolgt, wegen ihrer realen Bestimmtheit nicht aktual unendlich werden, so kann sie auch nicht aus dem Unendlichen herkommend, eine aktual unendliche Größe erreichen“ (10). Diese Beweisführung ist nicht überzeugend. Die anfanglose Reihe braucht nicht durch Sukzession eine unendliche Größe zu erreichen, da sie stets, d. h. in jedem Momente der Vergangenheit bereits eine aktual unendliche Größe hat. Man darf nicht, wie der Verfasser es tut, von der Vorstellung ausgehen, die anfanglose Reihe fange an zu laufen, habe zunächst endliche Länge und strebe sodann der unerreichbaren Unendlichkeit zu.

Wenn der Verfasser weiter sagt (10): „Die bis zu uns aus der Unendlichkeit herabgekommene Wechselreihe ist aber auch nicht fertig gegeben, sondern als eine zeitlich heranwachsende Reihe“, so ist dazu zu bemerken: Die Reihe wächst nicht zur Unendlichkeit heran; denn in jedem Momente, den man aus ihr herausgreifen mag, ist ihre Unendlichkeit bereits fertig. Hierdurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sie nach der Seite ihrer Begrenzung hin noch beständig weiter wächst. Der Verfasser lehnt den Einwand, die Reihe habe überhaupt keinen Beginn gehabt, mit der Bemerkung ab: „Wo kein Beginn, da keine Fortsetzung.“ Dieser Satz erscheint uns unrichtig. Von jedem beliebigen Gliede der Reihe aus ist eine Fortsetzung möglich, ganz gleichgültig, ob dieses Glied ein „Beginn“ ist oder nicht. Die Behauptung: Das „aktual Unendliche ist sukzessiv ungestaltbar“ ist zweideutig. Soll sie besagen: Das aktual Unendliche kann nicht durch Sukzession entstehen, so ist sie zuzugeben, soll sie jedoch besagen: Das aktual Unendliche kann nicht in Sukzession bestehen, so ist sie zu negieren.

Es handelt sich hier um ein Kernstück der Brandensteinschen Metaphysik, aus dem die wichtigsten Folgerungen gezogen werden. So wird aus dem Satze von der Unmöglichkeit der anfanglosen Wechselreihe die Unmöglichkeit einer „mechanischen“ oder „transeunten“ Kausalität abgeleitet. „Ist es möglich“, so fragt der Verfasser, „daß die Glieder der Wechselreihe, die einander abwechselnden Zustände der Welt, im Verhältnis der Ursache und Wirkung zueinander stehen, daß ein Glied der Wechselreihe aus vorangegangenen Gliedern entsteht?“ Seine Antwort lautet: „Das ist unmöglich. Denn wenn es möglich ist, daß ein

Glied der Wechselreihe aus einem vorangegangenen Gliede entsteht, so ist es bei jedem Glied der Wechselreihe, bei einem solchen „Glieder überhaupt“ möglich, daß es aus einem vorangegangenen Glied entstanden ist. Damit wäre aber jedes Glied als Wirkung eines früheren Gliedes möglich und somit die Möglichkeit der anfanglosen Wechselreihe behauptet. Dieses ist aber unmöglich. . . Wir haben hier ein sehr wichtiges Ergebnis gewonnen: Die sogenannte mechanische oder transeunte Kausalität ist unmöglich“ (35).

So zieht der Verfasser aus der „Unmöglichkeit der anfanglosen Wechselreihe“ den für den Aufbau seines metaphysischen Systems entscheidenden Schluß, daß „jede Ursache bewußt frei und verständig ist.“ Daß uns dieser Schluß nicht gerechtfertigt erscheint, ergibt sich aus dem Gesagten von selbst.

Dr. E. Hartmann.

II. Ueber Welt, Gott und Staat.

Kosmos atheos I und II. Von R. Pannwitz, Verlag Hans Carl, München-Feldafing 1926, 12 Mk. **Staatslehre I: Lehre von den Mächten.** Ebenda. 1926, 6 Mk.

Die Lektüre von Pannwitz' Werken stößt auf äußere und innere Schwierigkeiten. Die äußeren liegen in der hie und da an gewisse antike Orakelsprüche erinnernden Interpunktionslosigkeit — Proben folgen sogleich — die inneren in dem visionären Mystizismus des Dichterphilosophen, der stets mehr und anders meint, als er sagt und sagen kann, weil er im Grunde die individuellen Schöpfungen seines Geistes vor uns ausbreitet: *individuum est ineffabile*. Wenn je, so ist Pannwitzens Gedankenwerk mit seiner Person verwachsen.

Es ist kein Zweifel, daß Pannwitz ein bedeutender Mensch und Philosoph ist. Man fühlt sich oft entzückt von der Tiefe seiner freilich stets weltimmanenten künstlerischen Schauungen. Der Dichter dringt leichter in die Tiefe als der Philosoph, weil er zwischen den Zeilen sagen kann, was der Philosoph in scharfe Begriffe und Formeln fassen muß. Nur ganz überragenden Philosophen war es möglich, die Tiefe des Dichters mit der Klarheit des Philosophen zu vereinigen, wie Augustin und Thomas zeigen.

Freilich, auf deren Denkebene steht Pannwitz nicht. Er ist Heraklites im modernen Gewande, der mit der unglaublichen Spannweite seines Gehirns die ganze Welt, auf der er mit beiden Füßen festgewurzelt steht: lebendig umfaßt und als Vollender von Goethe, Hegel und Nietzsche gedanklich zu meistern sucht. Das Ziel seines Gedankenwerkes ist der neue Kosmos, „der durch Kant gegründet von Goethe Hegel Nietzsche und Pannwitz geschaffen ist“ (Kosm. ath. 94).

Nach dem Gesagten wird man es als keine leichte Aufgabe erkennen, über den Inhalt der beiden Werke ein wesentliches, nicht an Einzelheiten hängenbleibendes Urteil zu fällen. Pannwitz selbst bekennt in seiner

soeben bei Meiner erschienenen Selbstbiographie (Pädagogik in Selbstdarstellungen II) über sein Gedankenwerk: „Ich wußte auch selten, für wen ich schrieb. Jetzt (1927) bin ich über die Mitte hinaus, d. h. mehrere Bände sind fertig, und ich werde die erratischen Blöcke auf den deutschen Büchermarkt stellen“ (120). Ebenda (119) sagt er: „Zur Erschließung meiner Philosophie ist das genaueste Studium meiner Mythen unerlässlich“ (Pannwitz hat bei H. Carl eine Anzahl Dichtungen erscheinen lassen, neuestens den an poetischen und sprachlichen Feinheiten reichen, im Grunde lehrhaft begrifflichen Roman „Das neue Leben“, der sein Gedankengut popularisieren soll). Unter so erschwerenden Umständen beschränke ich mich auf die Heraushebung einiger wichtiger Punkte.

1. Der „Kosmos atheos“ liegt in seinen beiden ersten Teilen vor: „Renaissance der vokalmusik aus dem geiste und als schöpfung des kosmos atheos“ und: „Transzendente naturphilosophie“. Später wird als dritter und vierter Teil folgen: „Transzendente psychologie“ und „Das wort als kosmos im kunstwerke der vokalmusik.“ Alle vier Teile des Kosmos atheos aber gehören wiederum als Teil „in ein geschlossenes und doch vielschichtiges gebirge von gedankenwerk. die umfassende überschrift ist: die freiheit des menschen.“

Ueber den Titel sagt Pannwitz im Vorwort: „übrigens ist der kosmos atheos ohne beziehung zu der frage nach der realität Gottes“ — die Wörter „Gott“ und „Uebersch“ schreibt er im Gegensatz zu andern Wörtern mit großem Anfangsbuchstaben — „da in ihm der begriff der realität selbst begrenzt wird und die aufgabe ist was auch immer Gott sei, eine welt nicht von ihm noch anders abzuleiten sondern in ihrem gesamtzusammenhang zu denken.“ Diesem an der Schwelle seines Buches eigenwillig aufgepflanzten Monismus bleibt der Verfasser treu, indem er in schwerem Ringen unterhalb der Fundamente der Musik und Mathematik — besonders des pythagoräischen Lehrsatzes — seine tiefsinnigen Grabereien und Grübeleien anstellt. Es ist gewöhnlichen Sterblichen nicht verstattet, ihm hier überall zu folgen, erstens wegen mangelnder Fachkenntnis — Pannwitz ist zugleich Dichter, Musiker, Zeichner, Pädagoge (seine „deutsche Lehre“ erinnert in Art und Form an Nietzsches „Zarathustra“), Mathematiker und Religionsstifter — zweitens weil er sich um die Ausgangspunkte und Kriterien des vulgär-menschlichen Denkens nicht kümmert, sondern auf dem Wege des „rhythmischen“ Denkens individual-schöpferisch seine Kapitel aufeinandertürmt. Er tritt dadurch in bewußten, schroffen Gegensatz zu der mathematisch aufbauenden, voraussetzungslos und planlos Stein um Stein des Wissensgebäudes zusammentragenden, leider immer noch nicht ausgestorbenen kartesischen Denkmethode, die zur metaphysischen Unfruchtbarkeit der Philosophie geführt hat. Die Hochscholastik mit ihrer halb künstlerischen, halb exakten, induktiv-deduktiven Methode, die beim vorsichtigen Aufbau der Teile die Harmonie des

Ganzen nicht vergißt, dürfte hier wohl die richtige Mitte getroffen haben. Nicht als ob Pannwitz uns lediglich die Gebilde eines Einzelhirns vorlegte — nichts wäre falscher als das — aber man weiß als fernstehender Leser bei seiner Darstellungsweise doch manchmal nicht, ob der Verfasser eine objektive oder eine subjektive Welt zergliedert.

Die ganze Tragik von Pannwitzens Persönlichkeit kommt in seinem Ringen um Gott, das mit einer leidenschaftlichen — also innerlich unsicheren — Ablehnung eines weltüberragenden Gottes endet, zum Vorschein. Das „Göttliche“ ist ihm das „komplexe Phänomen des Lebens“. Ein persönlicher Gott ist ihm eine Art Entweihung des Psychischen, das ihm eins und alles ist, eine unerlaubte „Materialisation.“ Andererseits trägt ihm aber auch die Welt des Individuellen den Stempel des Seinsungenügens an der Stirne. So flüchtet er mit Nietzsche in die Theorie der ewigen Wiederkehr der Vorsokratiker, in die Welt der überindividuellen „Perspektive“, in die kantische Transzendentalität (Alsob-Transzendenz), — nicht ohne eine Wendung zum Goetheschen Pantheismus und zur herakliteschen Lebensphilosophie. So glaubt er sein religiöses Bedürfnis stillen zu können. „keineswegs preisgegeben ist der allvermögende schöpfergott sondern gleichsam wie ein majorat unter die revolutionäre einelnherrschaft unter die abgeordneten verteilt“ (372). Das Verlangen nach persönlicher Unsterblichkeit verspottet er als den Anteil jener kleinen Geister, die nicht imstande sind, sich „kosmisch“ zu verewigen: „Je weniger eine kosmische verewigung vermocht wird so mehr wird eine persönliche unsterblichkeit erstrebt und dieselbe als entwicklung und fortschritt unter ausbeutung von indien und der gnosis theosophisch seelenpöbelhaft durchgeschwelgt. es wäre fast gleichgültig ob die sogenannte seele nach dem irdischen tode noch durch feinere stoffe und obere stufen sich wandelte der kreislauf bliebe im ganzen derselbe wenn nur nicht jener glaube gewicht und ziel wiederum wie das christentum“ — das er an einer anderen Stelle „verschnittenes heidentum“ nennt — „in die transzendenz verschöbe und verleitete auf einem gebläse des psychischen chaos das nichts ähnliches hat mit buddhos selbsterschaffner geistesmacht sich hochfahrend über die nicht begriffene erde und das nicht geleistete erdenwerk zu erheben und mit dem gemeinsten gedärme behaftet an verstopfung und geschlechtsstauung leidend besseres als ein guter leib sein zu wollen“ (374).

Der Psychoanalytiker oder Individualpsychologe fragt hier mit Recht: Im Dienste welches fiktiven Geltungsideals steht diese in Nietzscheanischen Poltereien sich gebende Entwertungstendenz? Sie ist nur erklärlich durch die tiefe Entmutigung des unbefriedigt gebliebenen religiösen Ich, die sich bei Nietzsche im „Nachtgebet meines Lebens“, bei Pannwitz in seiner bei F. L. Habbel erschienenen „Geschichte meiner Kultur“ fast buchstäblich ausweint. Bei einem engstirnigen Materialisten wären jene Aeußerungen

nicht weiter verwunderlich. Bei Pannwitz aber rauscht tief im Grunde das alte platonische Grundmotiv. Immer wieder hört man es durchklingen und sich jubelnd emporschwingen aus dem Labyrinth des Vielen, morsche Formen zerbrechend. Aber immer wieder kehrt es, von den weiten und doch so engen Grenzen des „Kosmos atheos“ trostlos wiederhallend, gebrochen an unser Ohr zurück. Warum das echte religiöse Ich solcher Denker unbefriedigt blieb, warum sie sich selbst und ihr Lebenswerk lieber als ein großes, mit allerhand lebensphilosophischem Beiwerk verkleidetes Fragezeichen stehen ließen, als sich den verhaßten „dogmatischen Materialisationen“ des Christentums hinzugeben, nach denen doch ihr Innerstes verlangt, — das dürfte wohl kein Psychoanalytiker restlos herausbringen.

Man weiß nicht, worüber man mehr erstaunen soll: darüber, daß die blutleere, medusenhafte Begriffsphilosophie von Marburg bei einem so lebensnahen, blutentsprossenen Denker Wurzel fassen und einen zum höchsten Fluge geborenen Geist in die erst seit 150 Jahren üblichen Weltschranken einsperren konnte, — oder darüber, daß bei dem sonst ungeheuren Assimilierungsvermögen Pannwitzens die scholastische Philosophie ihm innerlich fremd geblieben ist. Zwar nötigt ihm die katholische Kirche eine gewisse Achtung ab, aber ihre transzendente Metaphysik lehnt er ab; die ewige, nicht extensiv, sondern intensiv unendliche Welt, die sie im heraklitischen Fluß des irdischen Geschehens, ohne ihn zu stauen, gespiegelt sieht, scheint ihm Starrheit zu sein, weil er die in der scholastischen Gotteslehre vollzogene Synthese der *via analogiae* mit der *via negationis* und *eminentiae* nicht kennt oder nicht versteht. So wiederholt er das alte Lied, eine welttranszendente Metaphysik sei nicht ein Kind der Vernunft, sondern der unkritischen Theologie. In Wirklichkeit ist diese (insofern sie den übernatürlichen Autoritätsglauben verteidigt) nicht Mutter, sondern Hebamme — und zwar eine sehr notwendige — der wahren Philosophie, die nach Ausweis der Geschichte nur so befähigt wird, sich vom Pendelrhythmus der ewigen Wiederkehr derselben Ansichten und Irrtümer einigermaßen freizumachen und am Aufbau einer Menschheitsphilosophie großen Stils, alle Bausteine benutzend, im Laufe der Jahrhunderte fortzuarbeiten.

2. Die Staatslehre des Verfassers liegt hier nur in ihrem ersten Teile vor: Von den Mächten. Später wird folgen als zweiter und dritter Teil: Von den Formen und vom Staate, dann soll bestimmt werden, was politische Freiheit ist. „mächte, formen und staat sind wirklichkeitsmaßstäbe des erkennens nicht elemente des daseins der gesellschaft und wird etwa die masse als eine macht das volk als eine form die verfassung als staatliches bezeichnet so bedeutet das den blick auf eine stufenfolge der kristallisation nicht aber ein gedankengespinnt über uferlose naturalismen mächte umfassen das unmittelbar und ungebrochen wirkende es sei selber noch so hoch entwickelt formen haben ihr gewicht in ihrem eigenen leben

und weben sie reichen vom negativen bis zu gestirntiger konstellation staat herrscht über mächte und formen als oberste potenz“ (214).

Auch in diesem Werke gelingt es Pannwitz nicht, und er hat auch gar nicht die Absicht, seine Gedanken in ein durchsichtiges Sprachgewand zu kleiden. So muß er das Uebel in Kauf nehmen, nicht voll verstanden zu werden. Er teilt die „Mächte“ ein in menschliche, unmenschliche und übermenschliche. Die menschlichen Mächte sind „uneinteilbar unaufzählbar und nur mythisch erfaßbar kosmisch darstellbar da die seele durch letztgiltige einheiten unbestimmbar bleibt“ (7). Die unmenschlichen vernunftlosen Mächte (Zufall, Natur, Schicksal) werden an Napoleons Sturz veranschaulicht. Die übermenschlichen Mächte (Geschichte, großer Mensch, die Menschheit, der Uebermensch, der Kosmos, Gott, die Kultur, und die Freiheit als „die macht der mächte“) nehmen den größten Teil des Werkes ein. Im Abschnitt über „Gott“ bietet er eine tiefsinnige, vergleichende Studie über den Gott des Aristoteles, Thomas und Kant, und gibt letzterem den Vorzug, weil er nicht nur „ganz geistig“ ist, „sondern ebenso unwirklich und ebenso wirklich wie der körperliche horizont: das vollkommene wesen das jenseits des individuums als dessen gegenwölbende vollendende individuation“ (184). Bei der Lehre von der Freiheit ist von christlichen Mächten, z. B. der Caritas, nicht die Rede, obwohl deren Wirkung in der Geschichte und die Notwendigkeit ihrer Wiedereinführung in das Leben der Staaten und Völker nur von einem Blinden geleugnet werden können.

Münster-Handorf.

J. Brinkmann O. S. C.

III. Religionsphilosophie.

Jeanne Ancelet-Hustache, **Mechtilde de Magdebourg**. (1207—1282) Etude de psychologie religieuse. Librairie Ancienne Honoré Champion. Paris 1926. 8°. 403 S. 50 Fr.

Vorliegende, sehr umfassende Arbeit ist die Frucht achtjähriger intensiver Beschäftigung mit der hl. M. Die Verfasserin hat in den Professoren der Sorbonne Andler und Lichtenberger Anreger und Helfer gefunden. Obwohl sie sich bewußt ist, daß wir bisher weder eine tadellose Ausgabe von M.'s Werken, noch eine allseitig befriedigende Abhandlung über sie besitzen, will sie sich nicht abschrecken lassen. Sie will es gerne sehen, wenn ihre mühevollen Arbeit durch bessere überholt wird; sie fühlt sich für ihre Arbeit belohnt schon dadurch, daß sie in vielen Studienjahren einer Seele wie M. nähertreten durfte.

Gewiß eine vertrauenerweckende „Liebe zum Objekt!“ Und man wird sagen dürfen, daß es sich um eine selten gediegene Arbeit handelt. Freich darf man von ihr nicht mehr erwarten, als sie leisten will. Der

Untertitel „Studie zur Religionspsychologie“ könnte einen ja verleiten, in ihr psychologische Aufschlüsse über die Seelenvorgänge bei dieser Mystikerin in dem Sinne zu suchen, daß gezeigt würde, wie diese Visionen entstehen, was an ihnen an *Objektivem* und *Subjektivem* sich findet. Aber das wird nicht analysiert, wenigstens nicht in größerem Maße. Es soll nur — wenn ich so sagen darf — der psychologische Tatbestand aufgezeigt werden. Und das geschieht allerdings mit einer Gründlichkeit, mit einer Feinheit und mit solcher Einfühlung, daß kaum etwas zu wünschen übrig bleibt. Jedenfalls wird H.'s Mechtildsbuch vorerst das gründlichste und umfassendste Werk über diese hochbegnadete deutsche Mystikerin bleiben und über ihre die deutsche Mystik so jugendfrisch einleitende tiefsinnige und gestaltenreiche Schrift „*Das fließende Licht*“, dieses wahrhaft kostbare Juwel der deutschen Literatur.

Schon das sehr umfangreiche Literaturverzeichnis läßt erkennen, mit welch' unermüdlicher Gründlichkeit die Verfasserin zu Werke ging. Einige Werke vermessen wir hier allerdings. Ich nenne nur die beiden Schriften Grabmanns: *Neu aufgefundene Werke deutscher Mystiker*. Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Klasse (München 1922) und *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*. (2. Aufl. Münster 1923.) Das neueste Sammelwerk *Mittelalterliches Geistesleben* (München 1926) konnte ja noch nicht berücksichtigt werden. Vielleicht aber wohl noch Reinhardt, *Mystik und Pietismus* (München 1925), das, wenn auch wenig übersichtlich, viele gute Anregungen bietet. Auch vermisse ich ungern die Arbeiten aus der Schule Bernheim über das Nachwirken der augustinischen Geschichtsauffassung im M. A. Besonders die über den Antichrist z. B. hätten sicher gute Dienste getan. Ich habe sie leider nicht zur Hand, um sie im einzelnen nennen zu können. Eine fühlbare Lücke ist das Nichtkennen von Richtstätters *Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, das seit 1924 in 2. Auflage vorliegt. Hier hätte H. gefunden, daß ihre Behauptung (351) nicht stichhaltig ist, M. werde zu Unrecht nicht in der Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung genannt. Richtstätter weist ausdrücklich auf M.'s überragende Bedeutung für die Herz-Jesu-Verehrung hin (a. a. O. 77 ff.). Natürlich können gerade in einem mit einer solchen Fülle von Literatur arbeitenden Werke solche Auslassungen der Verfasserin nicht allzu schwer zur Last gelegt werden. Um so weniger, als ihr nachgerühmt werden muß, daß sie, die Französin, gerade auch die deutsche Literatur in erstaunlichem Umfange heranzieht. Wie man überhaupt aus der ganzen Arbeit den Eindruck gewinnt, daß sie des Deutschen, wenigstens schriftmäßig, voll und ganz mächtig ist.

Das einzige ganz neue Ergebnis der Arbeit sei wenigstens hier mitgeteilt. In der „textkritischen Einleitung“ kommt die Verf. zu dem Resultate, daß Heinrich von Halle nach mündlichen und schriftlichen Vor-

lagen die ersten 6 B. B. niedergeschrieben hat. Die Anordnung des Stoffes stammt von ihm und berücksichtigt nicht die zeitliche Reihenfolge. Das 7. B. stammt aus der Helftaer Zeit; war darum dem Heinrich von Halle unbekannt geblieben. Ein nicht näher bekannter Dominikaner Fr. N. übersetzte die 6 B. B. ins Lateinische. Er behielt nur die Einteilung in 6 B. B. bei, änderte aber sonst abermals nach eigenem Ermessen die Reihenfolge des Gebotenen. Das 7. Buch wurde später der deutschen Ausgabe Heinrichs angefügt. Der nun vollständige Text des *fließenden Lichtes* wurde im 14. Jhdt. durch Heinrich von Nördlingen ohne Berücksichtigung des lateinischen Textes aus dem ursprünglichen Niederdeutsch ins Oberdeutsche übersetzt.

Auf Grund dieser so sichergestellten Texte werden dann die äußeren Lebensdaten M.'s herausgestellt: Geb. 1207, kommt sie 1230 zum nahegelegenen Magdeburg, wo sie als Begine lebt und 1250 mit der Niederschrift ihrer Offenbarungen beginnt, die sie 1265 vorerst abschließt. 1270 tritt M. bei den Zisterzienserinnen in Helfta ein, wo sie nach Abfassung ihres „7. Buches“ 1282 stirbt.

Die Darstellung des inneren Lebens verfolgt das geistige Wachsen der Heiligen von ihrem ersten mystischen Erlebnis mit 12 Jahren über ihre gänzliche Abkehr von der Welt mit 23 Jahren bis zu ihrem seligen Tode. Im allgemeinen werden dabei die von den Theoretikern der Mystik aufgestellten einzelnen Phasen mystischen Lebens zugrunde gelegt, dabei wird aber wohl beachtet und betont, daß die Entwicklung des mystischen Lebens sich im einzelnen nicht immer sicher beschreiben läßt, weil die verschiedenen „Stufen“ nicht immer aufeinander folgen, sondern oft genug gleichzeitig gegeben sind. Klar tritt aber — trotz aller reichen historischen und literarischen Beittaten — das Zentrum der Mystik Mechtildens hervor: „*C'est l'expérience même de Dieu, union sans nom et sans forme, connaissance ineffable et si mystérieuse pour nous à qui manque le sens de l'âme de ces privilégiés . . . tout le reste n'est qu' accessoire.*“ (374 f.).

Gut wird auch im allgemeinen M.'s Abhängigkeit von älteren Vorlagen aufgezeigt. Liturgie, Apokryphen, die unter dem Namen Bonaventuras gehenden Meditationes und der Joachimismus verdienen besonderer Hervorhebung. Dagegen werden die Verwandtschaften nicht berücksichtigt, die über den Kreis der christlichen Mystik hinaus etwa auf die Biographiensammlung des Scheich Taki Uddin Abu Bekr, *Lebensläufe der auf dem Gotteswege wandelnden gläubigen und frommen Frauen* oder auf die *Lieder der Buddha-Nonnen* und anderes hinwiesen. Hier erst würde sich zeigen, wie die gottsuchende Seele, erst recht die phantasievollere Frauenseele, in allen Religionen höherer Kulturstufen überall die gleichen oder doch ähnlichen Formen findet, um das *Ineffabile* in Begriff und Bild und Sprache einzufangen. Womit dann der Beweis er-

bracht ist, daß das Phantasiemäßige und Künstlerisch-Poetische in unserer christlichen Mystik nicht etwa krankhafte Wucherung ist, sondern eben ein allgültiger Menschheitstrieb. W. Dehl hat darauf mit Recht hingewiesen in seiner Ausgabe: *Das Büchlein von der Gnaden Ueberlast von Christine Ebnerin*. (Paderborn 1924, S. 12.) Das früher (vgl. *Phil. Jahrb.* 40. Jahrg. 2. Heft, S. 218 f.) von uns besprochene Buch von Lüers ist in diesem Punkte sicher gründlicher verfahren. Natürlich auch in Behandlung der von M. gebrauchten Metaphern, die dort eben das Thema, hier nur eine *chose accessoire* bilden (311 ff.). Uebrigens kommen beide Verfasserinnen zu dem gleichen Resultat (das nicht nur für die verwandten Metaphern gilt), daß M. bei aller nicht zu leugnenden Abhängigkeit, doch durchaus als selbständige Mystikerin angesehen werden muß. Sie steht wirklich einzig da, *laissant transparatre une personnalité, satisfaisant aux exigences du lecteur moderne* (69) (vgl. 342). Freilich in dem Bilde von dem *vase si misérable* (331 f.) wird man kaum eine solche *expression personnelle* sehen dürfen. Es ist doch durchaus biblisch, wie Lüers (a. a. O. 285 f.) näher zeigt.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß H. die Matelda Dantes mit M. von Magdeburg identisch sein läßt. Sie weicht also hier von Lüers ab (358 ff.).

Möge H.'s verdienstliche, gediegene Arbeit recht vielen ähnliche Freude bereiten wie ihr selbst: *passer en contact intime avec une âme comme celle de Mechtilde de Magdebourg*.

Schloß Wechselburg in Sa.

H. Spettmann.

IV. Geschichte der Philosophie.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,
dirigées par É. Gilson et G. Théry, première année 1926
—1927, Vrin-Paris 1926. pr. Fr. 40.—.

Dieses verdienstvolle Jahrbuch enthält vier Beiträge von ungleicher Länge: 1. Gilson, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin? (5—128); 2. Théry, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest (129—268); 3. Longpré, Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta (269—308); 4. Roland-Gosselin, Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès: „De unitate intellectus“ et „Summa theologiae II, tr. XIII, q. 77, m. 3“ (309—312).

1. Der Hauptstreit im Geistesleben des 13. Jahrhunderts drehte sich um das Apriori der Erkenntnis, nicht das kritische, sondern das metaphysische, und auch hier wieder hauptsächlich um das genetische des

Erkenntnisaktes, weniger das ontische des Erkenntnisinhaltes (Angeborenheit oder Erwerb). Eine der merkwürdigsten Tatsachen ist nun das Obsiegen der thomistischen Neuerung über die herkömmliche Illuminations-theorie Augustins. Der Umschwung war so gründlich, daß selbst Skotus nicht wagt, hierin eine andere als die thomistische Ansicht zu vertreten. Für den, der sich über die tatsächlich vorhandenen Gegensätze nicht hinwegtäuscht, liegt hier ein historisches Problem. Nach Gilson ist die Lösung zwar hauptsächlich in der historisch unbegründbaren Eigenart und übermächtigen Geisteskraft des hl. Thomas zu suchen — er nennt ihn eine Minerva, die vollständig gerüstet dem Haupte des Zeus entsprang — aber er glaubt doch auch einen bisher nicht genug gewürdigten Grund historischer Art dafür anführen zu müssen, nämlich den avicennisierenden Augustinismus der vorthomistischen Zeit, dessen Erscheinungsformen und Entstehungsgeschichte in der vorliegenden Studie behandelt werden. Averroes mit seinem krassen Monopsychismus (*unitas intellectus possibilis*) wurde von den abendländischen Denkern leicht als wesensfremd erkannt und abgelehnt, Avicenna jedoch, der sich mit der *unitas intellectus agentis* begnügte, drang in purgierter Form besonders in augustinische Kreise ein und schwächte dort die Fundamente, sodaß Thomas sie leichter umstoßen konnte als dies sonst möglich gewesen wäre. Verf. sucht diese Ansicht an Hand einer wertvollen Zitatensammlung aus den Schriften der Vertreter des „*augustinisme avicennisant*“ — wie es scheint nicht ohne Erfolg — durchzuführen. Eine weitere in Aussicht gestellte Schrift des durch seine historischen Arbeiten auch in Deutschland wohlbekannten Verfassers über die avicennistische Psychologie, wodurch manche Punkte wohl eine noch schärfere Beleuchtung erfahren werden, darf mit Spannung erwartet werden. Verfasser bekundet eine gründliche Vertrautheit mit dem Schrifttum unserer deutschen Historiker, wenn er ihren Ansichten auch nicht immer beistimmt. Neben dem erwähnten Hauptgedanken der Studie bietet Gilson wie nebenbei eine Menge von Einzelbemerkungen anregender Art, die der Fachmann begrüßen wird. Den Hauptgedanken Gilsons ergänzend möchten wir die Frage aufwerfen, ob nicht auch die oft erwähnte unhistorische Geisteshaltung der damaligen Denker dem hl. Thomas seine Aufgabe, mit dem Avicennismus auch den Augustinismus kaltzustellen, erleichtert habe. Jedenfalls wäre heute ein gleiches nicht so leicht möglich: Man erinnere sich an den Mißerfolg und den Schaden, womit man seiner Zeit den thomistisch vergewaltigten Augustinus gegen die (ebenso gewaltsame) Augustinusinterpretation des Malebranche, sowie des späteren Ontologismus auszuspielen versucht hat. Der durch Thomas herbeigeführte sachliche Fortschritt soll damit natürlich nicht gezeugnet sein.

2. Zehn auf diesen Prozeß bezügliche Schriftstücke, die uns den Gang der Ereignisse vom 14. Januar 1327 bis zur Verurteilung des Meisters im Jahre 1329 in großen Zügen angeben, waren bereits früher von Preger

und Denifle entdeckt und veröffentlicht worden, Die Soester Handschrift geht aber bis auf den 26. September 1326 zurück und enthüllt so das früheste bis jetzt bekannte Stück des berühmten Prozesses. Zugleich dürfte sie wohl, wie schon eine oberflächliche Durchsicht zeigt, für die Feststellung der wahren Ansichten Meister Eckharts die wichtigste sein. Die Lektüre der Eckhartschen Verteidigung ist ein Genuß. Die Unerschrockenheit des Angeklagten vor dem erzbischöflichen Gerichtshof, seine messerscharfen Distinktionen zur Klärung der innergöttlichen Verhältnisse und der Einwohnung Gottes in der Seele verbinden sich mit einer staunenswerten Belesenheit und geschickten Verwertung von Zitaten aus den Vätern und nicht zuletzt aus den Werken seines Ordensbruders „sanctus Thomas“.

3. Longpré bietet zwei bisher ungedruckte Texte der beiden großen Franziskanerlehrer. Beide behandeln im ablehnenden Sinne die Frage der Wirklichkeit und Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung.

4. Ist die Widerlegung des Averroes, die sich in der Summa findet, eine neue Arbeit Alberts oder eine Uebersetzung der Gelegenheitsrede zu Anagni, die als Unterlage der erstgenannten Schrift diente? Gegen Pelster, der die letztere Ansicht als möglich hingestellt hatte, werden hier Schwierigkeiten erhoben.

Münster-Handorf i. W.

J. Brinkmann O. S. C.