

# Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

## Sammelbericht über Sozialphilosophie.

(Schluß)

In der gleichen positivistischen Linie wie Dunkmann liegt Jerusalem's Einführung in die Soziologie, die aus seinem Nachlaß W. Eckstein herausgegeben hat. Jerusalem sieht in der Soziologie die Philosophie der menschlichen Gesellschaft; „der Menscheng Geist kommt erst im Zusammenleben zu voller Entfaltung“; die Erkenntnis dessen macht die Soziologie zur wahren Geisteswissenschaft, und eben das prägt ihr auch ihren philosophischen Charakter auf; „so erweitert sich die Soziologie zur Wissenschaft von der Geistigkeit des Menschen und der Menschheit“, sie wird zur Zentralwissenschaft, ja zur Grundlage der Geisteswissenschaften<sup>1)</sup>. Mit Hilfe der ethnographisch-historischen Methode der Soziologie ist Jerusalem zu seinen vier soziologischen Grundeinsichten gelangt: 1) Die zur Einheit zusammengeschlossene organisierte Menschengruppe, die den eigentlichen Gegenstand der Soziologie bildet, ist mehr und etwas anderes als die Summe der sie bildenden Mitglieder. 2) Alle sozialen Gebilde, d. h. alle Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens haben eine eigenartige Doppelfunktion. Sie sind außer uns und über uns, zugleich aber auch in uns. 3) Der Mensch hat als sozial gebundenes Herdentier begonnen und sich erst langsam und allmählich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit hinaufentwickelt. (Erst auf dieser Stufe ist der durch soziale Differenzierung frei gewordene Einzelmensch fähig zu objektiver Tatsachenerfassung und damit zur Wissenschaft; hier entsteht zugleich eine neue Form sozialer Gebundenheit, die Allgemeingültigkeit wissenschaftlichen Denkens, die auf gleicher Erfahrung vieler einzelner beruht.) 4) Die individualistische Entwicklungstendenz führt zum Universalismus und Kosmopolitismus. Die äußeren Aufgaben der Soziologie sieht Jerusalem in der Untersuchung der sozialen Struktur der tatsächlichen

<sup>1)</sup> *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 3. Bd., Jerusalem S. 34; ferner *Einleitung in die Philosophie*; die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen in *Schelers Versuche zu einer Soziologie des Wissens* 1923.

Verbände und dergl. mit historischen und statistischen Mitteln; die wichtigeren inneren Aufgaben sind psychologisch, Soziologie des Erkennens, Fühlens, Wollens. Nach seiner soziologischen Erkenntnislehre wirken bei Zustandekommen und Weiterentwicklung der menschlichen Erkenntnis der soziale, der individuelle, der allgemeinmenschliche (Urteil) Faktor zusammen, und „alle drei Faktoren sind soziologisch bedingt, weil sowohl das Individuum als auch die Idee der ganzen Menschheit ein Erzeugnis des Zusammenlebens sind“ (135). In der soziologischen Ethik lehrt er einen empirischen Evolutionismus mit Hilfe der soziologischen Methode und erhofft die Entwicklung auf das Ideal der Menschheit hin<sup>1)</sup>.

Dem individualen Psychologismus des österreichischen Positivismus stellt Jerusalem in seinen letzten Jahren († 1923) gleichsam einen sozialen Psychologismus, seine Art des Soziologismus, entgegen. Er behält die empiristische Denkrichtung bei, d. h. die rationale Konstruktion aus real gedachten Elementen, unter Ausschaltung oder realer Umdeutung ideeller und axiologischer Gegenstände und Zusammenhänge. Aus der aktivistischen Grundhaltung entspringt die Neigung zu aktivistischer Deutung; so macht Jerusalem auf den aktivistischen und biologisch bedeutsamen Charakter der Denkvorgänge aufmerksam und weist darauf hin, „das rein theoretische Denken behält die allem Seelischen gemeinsame, ursprünglich aktivistische Tendenz bei, d. h. unser Intellekt ist in erster und letzter Linie dazu bestimmt, Richtlinien für unser Handeln zu ziehen“ (125); weiterhin „vollzieht sich in jedem wirklich erlebten . . . Urteil eine Gliederung des beurteilten Vorganges in Kraftzentrum und Kraftäußerung“ (117). Jerusalem hegt den ethischen Optimismus des Neuhumanismus, dessen philosophische und pädagogische Grundlegung Herders Geschichtsphilosophie mit dem Zentralbegriff der Humanität auf der Grundlage eines psychologischen Gefühlsuniversalismus ist (104). Die Wissenschaftsmethode, der Aktivismus und Entwicklungsoptimismus des 18. Jahrhunderts<sup>2)</sup> leben in Jerusalems Denken in neuer Form weiter, und deren letzte Triebfeder ist sittlicher Idealismus und Voluntarismus. Und darin trifft sich Jerusalem mit seinem wissenschaftlichen Führer, dem französischen Soziologen Durkheim, dessen „Forschungen alle mehr oder weniger mit der Soziologie der Moral in Zusammenhang“ standen, und dessen „Soziologismus, richtig verstanden, eine Bemühung ist, die idealistischen Tendenzen neu zu begründen und zu rechtfertigen“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Pflichten sind soziale Imperative. „Soziologisch betrachtet ist die Persönlichkeit relative Freiheit und Unabhängigkeit von den autoritativ wirkenden Einflüssen der Gesellschaft“ (144).

<sup>2)</sup> Auch die Verwendung des Ausdrucks Philosophie für allgemeine, enzyklopädische Wissenschaft erinnert an das 18. Jahrh.

<sup>3)</sup> C. Bouglé, *Die philosophischen Tendenzen der Soziologie Emile Durkheims*, Jahrbuch für Soziologie I, 1925, S. 47, 52.

Die Arbeiten von Dunkmann und Jerusalem bringen Philosophie und Soziologie in zu enge Verbindung, ja zur Vermischung. Eine klare realwissenschaftliche Uebung der Soziologie durchherrscht die außerordentlich große Fülle der Bücher und Aufsätze von Robert Michels. Aus reicher Anschauung, aus umfassender Kenntnis des soziologischen, wirtschaftswissenschaftlichen, politischen, schöngestigen Schrifttums deutscher, italienischer, französischer, englischer, nordamerikanischer Verfasser von mehreren Jahrhunderten, aus der Begabung mit dem ungewöhnlich offenen Blick, soziologisch wertvolle Gegenstände aufzufinden, aufzudecken und ihre Verumständlung und Ursachen zu erkennen, vermag er für seine Veröffentlichungen in vier Sprachen zu schöpfen. Seine Arbeitsweise kann man bezeichnen als Forschen in der Verschlungtheit des Zusammenlebens, ohne es zu zerteilen<sup>1)</sup>. Michels sucht im vorliegenden Bändchen, nach Beschreibung und Beurteilung anderer Lehren, eine philosophische Theorie zu seinem wissenschaftlichen Arbeiten zu geben. Die Eigenart der Gegenstände der Soziologie liegt darin, daß sie unter bestimmten Gesichtspunkten meist schon in mehreren Fachwissenschaften gesondert behandelt, aber nun in ihrer „Komplexheit“ erfaßt werden. Im Verhältnis zu den anderen Wissenschaften ist daher „die Soziologie die Lehre von der Erkundung der Ursachen, Wirkungen und Tiefen der ‚Grenzüberschritte‘, . . . die systematische Darstellung des Hineinspielens einer Lebenserscheinung in eine andere z. B. der psychologischen, massenpsychologischen, nationalen Elemente in die Sphäre der sog. reinen Wirtschaft.“ „Die Soziologie ist nicht Summierung der Resultate fremder Wissenschaft, sondern Absonderung, Erfassung und Bindung von Heterogenien. Sie ist Erfassung der kausalen Vielherkunftigkeit immanent uneinheitlicher Kompliziertheit“ (81/2, 136). „Zur restlosen Kausal-Analyse und Darstellung“ aber führt erst „die psychologische Behandlung der soziologischen Gegenstände.“ „Das Einfühlungsvermögen als Verbindung zwischen wesensfremden Wissensgebieten . . . stellt eine Wesenheit der soziologischen Forschung dar“ (137,81). „Die Soziologie wird eine psychologische Einfühlungswissenschaft sein oder sie wird nicht sein“<sup>2)</sup>.

Mit der Bezeichnung Einfühlungswissenschaft will Michels die Soziologie in den Kreis der Geisteswissenschaften einordnen. Deutlicher als der umstrittene psychologische Ausdruck Einfühlung wäre der erkenntniswissenschaftliche Ausdruck Verstehen. Jaspers hat genauer unterschieden zwischen statischem (phänomenologischem) Verstehen und genetischem

<sup>1)</sup> In dieser Behandlung ist ihm unter den deutschen Soziologen ähnlich wohl nur A. Meusel, *Vom „Sinn“ der sozialen Bewegungen*. Kölner Vierteljahrshäfte für Soziologie 5, Jahrg. 1925/26; *Das Kompromiß*, Jahrbuch für Soziologie II. 1926.

<sup>2)</sup> Verhandlungen des 5. deutschen Soziologentages 1926 in Wien, Tübingen 1927 S. 216.

Verstehen, die neben der (naturwissenschaftlich somatisch) kausalen Erklärung als eigene Methoden stehen; in der ersten Methode erfaßt man gleichsam den Querschnitt des Seelischen, in der zweiten den Längsschnitt, in der dritten die körperlich naturwissenschaftlichen Erscheinungen und Verkettungen<sup>1)</sup>. Mit der phänomenologischen Methode nähert sich Husserl den Sinngehalten, dem Erleben die Münchener Schule der Phänomenologie und Scheler, die Psychiater Jaspers und Kurt Schneider. Michels, so darf man wohl sagen, sucht statisches und genetisches Verstehen zu üben; dies ist die „psychologische Behandlung soziologischer Gegenstände“, die zu ihrer „restlosen Kausalanalyse“ notwendig sei. Litt übt in der Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, in der philosophischen Rechtfertigung der Verfahren des statischen Verstehens die phänomenologische Methode, in der des genetischen Verstehens die dialektische Methode, und diese Methoden der Sozialphilosophie sind mit ihrem Gegenstande identisch; beide Verfahren und Methoden werden in jeder Geisteswissenschaft geübt (höchstens daß die eine oder andere nach der Art des Forschers oder nach dem Stande der Forschung zeitweilig bevorzugt wird); darum gibt es nur eine Metaphysik (und Erkenntnistheorie) der Geisteswissenschaften, nicht aber eine Metaphysik der Sprachwissenschaft, der Volkswirtschaftslehre (als Geisteswissenschaft) u. a. Die realen Gegenstände, Tatsachen und Vorgänge, sind für viele Wissenschaften dieselben; der metaphysische Untergrund, der Geist, ist derselbe; als Erscheinungen seiner, als Kultur, sind jene als wissenschaftliche Gegenstände von gleicher Struktur; nur behandeln sie verschiedene „Züge“ der Gegenstände, wodurch gewiß manche Gegenstände wichtiger werden für die jeweilige Betrachtung als andere; die jenen „Zügen“, den wissenschaftlichen Gegenständen, entsprechenden Sondermethoden und Mittel werden ausgebildet, und oft wird die eine Wissenschaft Hilfswissenschaft für die andere; daneben entstehen Hilfswissenschaften, die unentbehrliche technische Mittel wissenschaftlichen Forschens und Darstellens sind, aber in die Ordnung der Geisteswissenschaften nicht hineingehören (z. B. Statistik<sup>1)</sup>. Aus diesem gegenseitigen Dienst oder der „Überschneidung“ der Geisteswissenschaften mochte die Auffassung entstehen, als sei das Land wissenschaftlichen Forschens aufgeteilt; dahinter liegt aber letztlich die irrige Vermutung, jedem wissenschaftlichen Gegenstande müsse ein gesonderter realer Gegenstand entsprechen. So kam es zu Simmels Rechtfertigung der Soziologie gegenüber den sog. Nachbarwissenschaften (Geschichte, Volkswirtschaftslehre, Philosophie) und zu Michels Rede von den Heterogenien. Doch finden sich jene „Grenzüberschritte“ in allen Geisteswissenschaften, und sie bedeuten, daß der Forscher einer Wissenschaft auch mit Ergebnissen anderer Wissenschaften vertraut ist, in denen derselbe reale Gegenstand bereits (freilich

<sup>1)</sup> Nach K. Schneider, *Die phänomenologische Richtung in der Psychiatrie*, Philosophischer Anzeiger I 2, 1926 S. 392.

unter anderen Gesichtspunkten) behandelt wird; jede nachkommende Wissenschaft, wie es die Soziologie besonders in Deutschland ist, wird aber in höherem Maße auf die Ergebnisse der länger bestehenden Wissenschaften zurückgreifen müssen und sie umformen zu ihren eigenen wissenschaftlichen Gegenständen und Methoden, umgearbeitete fremdwissenschaftliche wie neue eigene Untersuchungen aber gehören durchaus dem eigenen Gebiet der Wissenschaft Soziologie an, die Simmel und Michels wie auch der größte Teil der deutschen Soziologen als Geisteswissenschaften behandeln<sup>1)</sup>. Und Litts *Metaphysik* gibt die Sozialphilosophie zu dieser Art der Auffassung und Forschung der Soziologie.

Damit fühlt er sich im Gegensatz zu der Richtung, die in Beziehungen die letzten Erkenntnisse der Soziologie sieht. Sie ist für ihn keine Geisteswissenschaft, sondern objektivierendes, verräumlichendes Denken. Sie betrachtet „Züge“ der (realen) Gegenstände, die die Eigenart des wissenschaftlichen Gegenstandes bestimmen, nicht als lebendigen Ausdruck von etwas, sondern hebt sie davon ab, sie isoliert sie als Stücke gedanklich durch Analyse des komplexen Geschehens, durch Absehen von anderen Bestandstücken und durch Heraussehen der belangvollen, und isoliert real durch Experiment. Die verwickelte Verflechtung menschlichen Lebens löst sie auf in Elemente, führt sie auf elementare, als letzte angenommene Relationen zurück, die als die kleinsten Bausteine des gesamten Zusammenlebens angesehen werden. Sie können in Tafeln klassifiziert und in Schematen vereinfachend zusammengebaut werden, in denen man die Gegenstände der Erkenntnis konstruiert<sup>2)</sup>, und die Bildung der Elemente wie die Konstruktion wird verifiziert durch Vergleich mit oder Erfolg an der Wirklichkeit, am deutlichsten an einer besonders durchsich-

<sup>1)</sup> Daneben hält Simmel die Soziologie (wie die Induktion) für eine neue Methode aller Wissenschaft, die als solche keinen eigenen Inhalt oder Objekt hat, vielmehr auf die Gesamtheit der Probleme der bestehenden Wissenschaften anwendbar ist (*Grundfragen der Soziologie* 1917 S. 18). Wie die realen Vorgänge, die Gegenstände der Geisteswissenschaften sind, als nacheinander und verknüpft betrachtet und so sämtlich Gegenstände geschichtswissenschaftlicher Behandlung werden können, so können die Kulturerscheinungen auch in ihrer Getragenheit von menschlicher Gemeinschaft wissenschaftlich bearbeitet werden (vgl. Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* 1924; L. L. Schücking, *Die Soziologie der literarischen Geschmacksbildung*, 1923). Doch handelt es sich dabei nur um Realwissenschaft, deren Gegenstand freilich die Ideal- und Normwissenschaften unter den Geisteswissenschaften (z. B. Rechtswissenschaft) sein können, deren Eigenart sie aber nicht teilen (Rechtssoziologie). Deswegen ist es nicht zutreffend, hier von Soziologie als Wissenschaftslehre (neben der Soziologie als Einzelwissenschaft) zu reden, wie dies Dunkmann tut. — Michels folgt in jenen Betrachtungen Simmel nicht.

<sup>2)</sup> Es sei hier nur an die Ablehnung und Herabsetzung jeglicher Abbildtheorie durch die Rationalismen, zu denen ja auch der Empirismus gehört, erinnert.

tigen gegebenen Wirklichkeitslage oder Nachbildung, — v. Wiese hat die vereinfachten und überdeutlichen Darbietungen von Beziehungen in literarischen Kunstwerken untersuchen und ihr Schema zeichnen lassen<sup>1)</sup> — oder an planmäßig herbeigeführten Wirklichkeitslagen, ja v. Wieses Beziehungswissenschaft drängt geradezu auf die Methode des Experiments hin<sup>2)</sup>. Das Ergebnis sind einerseits (auf dem Wege der Vergleichung zustande gekommene) Verallgemeinerungen (Elemente), anderseits Zusammensetzungen dieser zu „Gebilden“, die die gedankliche Konstruktion einer gegebenen oder zu schaffenden<sup>3)</sup> Wirklichkeit sind. Diese Methoden, die die Logik des 18. Jahrh. analyse und synthèse nannte, gehören der rationalistischen, undialektischen, objektivierenden Logik an, die in den Naturwissenschaften und der auf sie gegründeten Technik an großen Erfolgen sich bewährt hat. v. Wiese nimmt sie als seine Methode der Soziologie an, er ist infolgedessen „der Meinung, daß die Soziologie quantifizieren müsse, daß sie es aber nur in bescheidenem Umfang tun könne“<sup>4)</sup>. Er hat nun geglaubt, außer der Darlegung seiner Arbeitsmethoden, die hier gestrafft dargestellt wurden, auch eine metaphysische sozialphilosophische Theorie geben zu müssen. Wie Michels dazu auf Simmels Gedanken zurückgreift, so nimmt auch v. Wiese eine metaphysische Theorie, die aber weder die einzig mögliche, noch weniger jedoch die einzig richtige Theorie zu seiner soziologischen Forschungsrichtung zu sein braucht, er lehnt sich an Schellers Philosophie der Person an. Dabei legt er natürlich den Ton auf die Theorie der „Beziehungen“, die bei Scheler nur eine Ableitung sind, bei

<sup>1)</sup> v. Wiese, *Das Verfahren bei beziehungsweise wissenschaftlichen Induktionen und Analysen von Schriftwerken*, Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 5. Jhrg. 1925/26, bes. S. 87, 88; Vortrag von H. Meuter, *Zolas Rougon-Macquarts als literarische Quelle für beziehungsweise wissenschaftliche Analysen*, Verhandlungen des 5. deutschen Soziologentages 1926, S. 198 ff.

<sup>2)</sup> Der Besprecher hat, unabhängig von v. Wiese, seit einigen Jahren gelegentliche Vorversuche in dieser Hinsicht gemacht. Legt man die Bezeichnungen von v. Wieses Formel:  $P=A \times B$ , d. h. das Verhalten ist das Ergebnis einer individuellen Haltung (aus Individualität und früheren Situationen) und einer Situation (sachlichen Gegebenheiten und Haltung der anderen Menschen) zugrunde, so hat sich gezeigt, daß bei einfacheren Fragestellungen und Bedingungen, wenn der Prozeß überwiegend durch die Situation bestimmt war, der Ausdruck, das bloß äußere Verhalten, aufschlußreich ist, besonders wenn die Versuche in ziemlich großer Anzahl zustande kommen; mit der überwiegenden Wichtigkeit der individuellen Haltung ist das Gelingen des Versuches auf eine geringe Anzahl durchschaubarer Bedingungen und auf die Deutlichkeit der Reaktion gestellt. — Nach Mitteilung von Herrn Prof. E. Kaufmann hat v. Liszt in seinem strafrechtlichen Seminar Experimente angestellt, die auch beziehungsweise wissenschaftlich wertvoll wären.

<sup>3)</sup> Auf den aktivistischen Zug des Machens, der diesem Denken zugrunde liegt, hat Jerusalem hingewiesen.

<sup>4)</sup> Verhandlungen des 5. deutschen Soziologentages 1926, S. 227.

v. Wiese aber durch Schelers Hauptauffassung begründet werden: bei dieser Tonverschiebung bleibt die Theorie selbstverständlich dieselbe. Wenn also Litt Schelers Theorie bekämpft, so muß er auch gegen die sozialphilosophischen Ausführungen v. Wieses zur Beziehungslehre sich wenden, die für eine geisteswissenschaftlich forschende Soziologie unrichtig seien. Dem wird aber v. Wiese mit Recht entgegenhalten, daß er ja gerade die naturwissenschaftliche Methode pflege. Litt sieht die Gefahr in einer „Betrachtung, die das in Gedanken Zerlegte . . . auch in der Realität seines Bestehens äußerlich geschieden, . . . äußerlich auseinander gelegt glaubt“ (229 f.) Doch v. Wiese selbst ist sich der Grenzen und Enge seiner Forschungsweise und Ergebnisse „der kleinen und bescheidenen Anfänge“ der „Grammatik“ der Beziehungslehre bewußt<sup>1)</sup>. Zu Unrecht aber will er nur seiner Forschungsweise den wissenschaftlichen Ehrentitel der Methode zu erkennen. Er verlangt vom Forscher auch die persönliche Gabe der Intuition und lebendigen inneren Anschauung; doch sollte er bedenken, daß diese ebenso planvoll geübt und wissenschaftlich ausgebaut werden können wie die Arbeitsweise in generalisierender Abstraktion und Konstruktion. Sollte er auch durch das Gebahren vorlauter Schüler der phänomenologischen Forschung kopfscheu gemacht sein, so liegt es doch am Tage, daß diese auch den Untergrund seiner Untersuchung darstellt, daß Verstehen in roher Form den Vorbegriff bildet auch für seine Schemata, in denen von der realen Vollfassung abgesehen wird und nicht das Erleben als seelisches Geschehen, sondern die Formen des Sinnausdrucks zwischen Menschen klassifiziert sind; dieses Heraussehen der seiner Forschungsrichtung wissenswerten Gegenstände und Verhalte ist nicht ein bloßes Aufnehmen von außen, sondern ist (seinem Wesen nach) Verstehen. In der weiteren Arbeit kann es dann mehr zurücktreten gegenüber der naturwissenschaftlichen Methode dieser Richtung.

Die Soziologie kann eben mit Methoden der Geisteswissenschaft wie mit Methoden der Naturwissenschaft angegangen werden. Bei den Wissenschaften vom sogenannten Leben, der Biologie, Psychologie<sup>2)</sup>, Soziologie, können beide

<sup>1)</sup> Verhandlungen usw. S. 227.

<sup>2)</sup> Das gleiche gilt von der Psychiatrie; die beiden Methoden werden von Jaspers und neuerdings von K. Schneider (*Die phänomenologische Richtung in der Psychiatrie*, Philosophischer Anzeiger I 2, 1926) nebeneinander gestellt und angewandt. Die geisteswissenschaftliche Psychiatrie sucht das Seelenleben der Kranken zu verstehen; „im statischen Verstehen (Phänomenologie) erfassen wir gewissermaßen den Querschnitt des Seelischen, im genetischen Verstehen (verstehende Psychopathologie) den Längsschnitt“. Daneben besteht die naturwissenschaftlich medizinische Psychiatrie, die die Schädigungen des Körpers insonderheit des Nervensystems betrachtet. Beide stehen nebeneinander und haben keine gemeinsame Gesetzmäßigkeit (das gleiche gilt für den nicht kranken Menschen, etwa für den Ablauf der körperlichen und seelischen Reifezeit, z. B. die langsamere und tiefere seelische Entwicklung bei geistiger Betätigung in

Methodenrichtungen sinnvoll angewandt werden, da die realen Dinge und Sachverhalte, die sie zu ihren wissenschaftlichen Gegenständen machen, den Reichen der Natur wie des Geistes zugehören. Soweit die Soziologie vom Verstandenen ausgeht und ihren Gegenstand geisteswissenschaftlich durchforscht — wozu die Ursachenforschung von Michels Beispiel war —, ist die zugehörige Wissenschaftslehre, für deutsches Denken wohl endgültig, von Litt gegeben. Soweit die Soziologie vom (von außen) Gesehenen ausgeht und ihren Gegenstand naturwissenschaftlich durchforscht — wozu die Elementenforschung von v. Wiese das Beispiel war —, gibt die zugehörige Wissenschaftslehre der Positivismus, zu dem sich die französische, englische, nordamerikanische und die von hier stets beeinflusste österreichische Soziologie wie auch v. Wiese bekennen<sup>2)</sup>. Beide Methoden haben ihre Berechtigung; man kann eine vorziehen, darf sie aber nicht für die allein richtige halten; ebenso müßig ist gegenseitige Verachtung und der Streit um die Menge oder Tiefe der Ergebnisse; zur Deutung führt geisteswissenschaftliches Verstehen, zur Klassifikation kann die formale Soziologie dienlich sein. Diese beiden Richtungen haben ihr Recht nicht nur im theoretisch wissenschaftlichen Bereich, sondern auch, wo sie, als *differentia specifica* zu der allgemeinen Normwissenschaft der Ethik hinzutretend, die Sozialethik mitgestalten, und auch, wo sie als *differentia specifica* zu der Anwendungskunst der Politik hinzutretend, die Sozialpolitik in Gesetze fassen und ausführen. Klarheit aber über die Methoden und ihre jedseitige Berechtigung zu schaffen, ist Aufgabe der Sozialphilosophie; sie kann dazu beitragen, den Streit der beiden Richtungen in der Soziologie durch gegenseitige Anerkennung zu schlichten.

---

der Reifezeit [höhere Schule]; Ch. Bühler, *Das Seelenleben der Jugendlichen*; Rumpf, *Kind und Buch*). „Es ist nicht so, daß eine neurologische Systematik zugleich auch eine Systematik der psychischen Phänomene bedeutet, und daran scheidet jeder Versuch, aus neuropathologischen und psychopathologischen Steinen den Bau von Krankheitseinheiten zu errichten. Es bleibt nur übrig, sich nach einer Seite zu orientieren, und das ist für die Ziele klinischer Psychiatrie die körperliche. Hier allein wachsen auch die Möglichkeiten der Psychosenbehandlung. Es wäre nun ganz falsch, ja unmöglich, die phänomenologische Psychiatrie aus der Beschäftigung des klinischen Psychiaters zu streichen. Nicht nur deshalb, weil er sie damit den Philosophen, Theologen und Pädagogen überließe, sondern weil er sie braucht; nicht nur heute, wo sein neurologisches System noch so mangelhaft ist, sondern immer, da er ja mit aller Medizin niemals in das Erleben, in die Seele seiner Kranken hineinreichen kann. Das Wort Psychiatrie hat seit langem seinen Wortsinn verloren, und daher ist es erlaubt zu sagen: Psychiatrische Mediziner können wir ohne phänomenologische Orientierung, ohne Standpunkt im Erleben sein. Psychiatrische Aerzte sind wir in dem Maße, als wir uns zu ihm bekennen“ (S. 404).

<sup>2)</sup> Kölner Vierteljahrshefte usw, S. 261.

Hierzu aber ist es erforderlich, die Realwissenschaft, Soziologie und die philosophische Disziplin Sozialphilosophie nach Gegenstand und Methode auseinander zu halten<sup>1)</sup> und sie nach ihrer besonderen Art zu betreiben, sociologiam sociologicę, socialem philosophiam philosophice.

Bonn.

B. Braubach.

## Neuere Schriften über Nikolaus von Kues.

Sammelbericht von Adolf Dyroff, Bonn.

### III.

Ersprößlicher als der über Platon handelnde Teil ist in Hommes Schrift über Nikolaus der Abschnitt: „Grundsätze und Praxis der mathematisch-analogischen Methode der Gotteserkenntnis“ (62—87). Wohl lag da das Gold auf der Straße. Aber es ist ein Verdienst, daß Hommes es aufhob. Es wird die Verwendung der geometrischen und der arithmetischen Analogien in der Gotteslehre aufgewiesen, freilich etwas äußerlich, aber sehr lehrreich. Das Stellenmaterial ist reicher als im vorhergegangenen Abschnitt. Zur Vertiefung hätte H. die Arbeit von E. Cassirer „*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*“ als Vorbild benutzen sollen, obwohl Cassirer in der Interpretation der Stellen keineswegs musterhaft ist. Den Ausdruck „*harmonica proportio*“ (88) mußte H. historisch studieren, vom Altertum her über Thomas. Ein fühlbarer Mangel ist es, wenn H. dem Ursprung der Mathematik des Nikolaus nicht nachforscht. Er wäre da auf mehr gestoßen als auf die Pythagoräer. Nicht nur Platon, dessen Bedeutung für die Förderung der Mathematik H. auch nicht gebührend einschätzt (der Gegensatz „*Platonisierung*“ und „*Mathematisierung*“ ist gar nicht streng), sondern auch Aristoteles hat da mitgewirkt (für Aristoteles könnte H. aus dem freilich etwas vermarburgerten recht gründlichen Buch von A. Görland manches lernen). Als Ergebnis der mathematisch-analogischen Methode des Nikolaus findet H.: „Der menschliche Geist ist das nächste Abbild des absoluten Vorbildes der Welt“ (103). Den Schluß des Buches bildet die Ergründung des Grundprinzips der Kusanischen Gotteslehre; gemeint ist „das Prinzip des Zusammenfallens der Gegensätze“ (105—148). Der menschliche Geist bedeutet, so erklärt H., die Zusammengefaltetheit aller Zusammengefaltetheiten der Gedankendinge wie der göttliche Geist die Zusammengefaltetheit aller Zusammengefaltetheiten der realen Dinge. Das Gesetz von princi-

<sup>1)</sup> Im Gegensatz zur positivistischen Zurückführung alles Denkens auf realwissenschaftliches Denken.

pium und principiatum liege da zugrunde (119). In größter Ausführlichkeit analysiert H. in diesem Abschnitt die in Betracht kommenden Stellen der von ihm benutzten Schriften. Hätte auch manches kürzer sein können, (oft genug vernehmen wir dasselbe oder ähnliches wieder), so ist doch die Ausbreitung des Stellenmaterials für spätere, umfassendere Arbeiten recht angenehm. Wiederum wird der Zusammenhang der Erläuterung der Idee vom Zusammenfall der Gegensätze mit der mathematischen Methode des Nikolaus offensichtlich, damit freilich noch nicht der Zusammenhang des Entstehens der Idee mit der Mathematik. Wiederum mißlang der Versuch, den Zusammenhang mit Platon aufzuzeigen; es wird nirgends genauer aufgewiesen, wie der Zusammenhang beschaffen ist, dieser wird nur wieder einfach behauptet (118 u. sonst.). Tatsächlich denkt auch hier Nikolaus ganz aus der Scholastik (Anselmus, Thomas u. a.) heraus und übt er die bis zu seiner Zeit weitausgebildete Methode scholastischer Abstraktionen, Vergleiche, scholastisch-mathematischer Denkformen. Ausdrücklich betont H. (119, 128, 132), daß *De docta ignorantia*, weil Erstlingschrift, unklarer, die späteren klarer seien.

Eine weniger nette Eigenschaft der vorliegenden Dissertation muß noch gesperrt gedruckt werden. Es ist die Neigung, die Vorgänger kleiner zu machen, als sie sind. Von Uebinger heißt es: „Diese sowohl als auch die anderen“ (also alle) „Schriften Uebingers über Kusanus bieten außer einigen wertvollen bibliographischen Untersuchungen kaum mehr als eine Paraphrasierung kusanischer Gedankengänge, deren tiefere Einheit und systematischen Zusammenhänge Uebinger nicht klar gesehen hat“ (105, 179). H., der öfter einen unerquicklichen Stil schreibt (s. z. B.: „diesbezüglich“ und die Satzbauten!), scheint nicht zu wissen, was „bibliographisch“ bedeutet. Denn Uebinger gibt keine bibliographischen Untersuchungen, sondern teilt nur, wo es not tut, Bibliographisches kurz mit, seine Hauptarbeit aber gilt der Textausgabe des *Tetralogus de non Aliud*, der Feststellung der Chronologie, der genaueren Bestimmung der Dialogpersonen, was alles keine Bibliographie ist. Für die Ausgabe von *De non Aliud* muß man Uebinger überaus dankbar sein. H. freilich zitiert sie trotz seiner Literaturangabe (10) nur S. 138, 274, offenbar ohne sie studiert zu haben (er gibt dort wohl für *De ven. sap.*, aber nicht für *De non Aliud* einen Ausweis), nur an entlegener Stelle. Wenn Uebinger außer dem Bibliographischen „kaum mehr als eine Paraphrasierung“ bietet, konnte nicht gesagt werden, daß er die tiefere Einheit und systematischen Zusammenhänge nicht klar sah. Eine Paraphrasierung ist entweder zutreffend oder nicht, klar oder nicht, aber mit dem Einblick in tiefere Einheit und Zusammenhang hat sie nichts zu tun. Es wäre ganz gut möglich, daß Uebinger nur eine Paraphrase gab und doch außerdem für sich eine klare Einsicht in die tiefere Einheit usw. hatte. Tatsächlich bringt aber Uebinger viel mehr als eine bloße Paraphrasierung. Denn 1.) setzt er sich mit Denzinger, Stöckl, Scharpff, Storz, Lewicki, Falckenberg (35), Werner, Gloßner, u. a. polemisch

auseinander, korrigiert er auch Uebersetzungsausdrücke von Clemens, Storz (z. B. 120, 1), was mehr ist als bloße Paraphrase, 2) sucht er historische Zusammenhänge auf. Die Artikelreihe Uebingers über den Begriff der *Docta ignorantia* scheint H. nicht der Lesung für wert gehalten zu haben. 3) Er unterscheidet einleitend das „dialektische“ Verfahren der Scholastik, das kombinatorische Verfahren des Raimundus Lullus, das symbolische Verfahren des Nikolaus von Kues. Dieses symbolische Verfahren wird genauer bezeichnet und auf die Voraussetzung zurückgeführt, daß Gott in den Geschöpfen erscheine wie die Wahrheit im Bilde (7). Da uns nur Symbole zu Gott hinführen, wird es am zweckmäßigsten sein, daß wir uns der mathematischen Figuren bedienen (14 f.). Die Symbole werden ausführlich gegeben (27 ff.). Uebinger ist somit ein Vorläufer unseres Hommes. Warum verschweigt H. das dem Leser? Der Kusaner unterscheidet nach Uebinger einen zweifachen Glauben, den natürlichen und den christlichen (12 f.). Uebinger kritisiert Gedanken des Nikolaus als Spielerei (24). Die Einwände des Johannes Wenck werden S. 50—69 vorgenommen, wobei Uebinger mit selbständigem Urteil (z. B. 51. 67) bald auf diese, bald auf jene Seite tritt. Danach ist von der Lobschrift des Bernhard von Tegernsee die Rede (69—72), wiederum mit Selbständigkeit des Urteils (z. B. 71). Im zweiten Kapitel wird die Fortbildung, im dritten die Umgestaltung der ursprünglichen Lehre durch Nikolaus dargestellt. Nennt man so etwas Paraphrase? Uebinger bezeichnet sein Vorgehen als genetische Darstellung (IV). Das Bemerkenswerteste ist, daß Uebinger auf die symbolische Denkrichtung, die er von der exakt-spekulativen trennt (132 f.), großes Gewicht legt und schließlich die Uebereinstimmung beider Richtungen aufhebt. H. hätte zu dieser interessanten Auffassung eingehend Stellung nehmen müssen. Uebinger spricht sehr schlicht und ohne Prätension. Hat H. die Schrift Uebingers, wenn er sie in der Hand hatte, mehr als durchgeblättert? Auf alle Fälle gibt er von Uebingers Leistungen ein ganz falsches Bild.

Das erweckt mir den Verdacht, daß H. auch M. Gloßners Schrift über Nikolaus und Nizolius nicht genau angesehen hat. Wie könnte H. sonst schreiben, daß dem Münchener die Schriften des Kusanus „nur oberflächlich“ bekannt gewesen seien (127)? Der Fehler Gloßners scheint mir in etwas anderem zu liegen: Der streitbare Münchener Scholastiker von schärfster Einstellung ist voreingenommen. Er heißt Gloßner, versteht aber nicht zu glossieren. Nicht viel anders macht es H. den Nikolausforschern Vansteenberghé und Lenz. Zwar nennt H. deren Arbeiten „verdienstvoll“ (1), „vortrefflich“, „fein“, „eindringend“ (S. 2 über Vansteenberghé, 111 über Lenz), „sorgfältig“ (2. 10) und die Autoren „geschätzt“ (3. 107). Aber er macht ihnen doch den nicht leichten Vorwurf, es mangle ihnen das Verständnis gerade der grundlegenden Gedanken der kusanischen Philosophie (1; vgl. 107. 148. 3.). Dabei wird Lenz zwar nachgerühmt, daß er schärfer gesehen zu haben scheine als Vansteen-

berghe (110 vgl. 11), aber Lenz soll doch den Gegnern des Nikolaus Wasser auf die Mühle liefern (110 f.).

Mit der Kritik, die H. an Vansteenberghé übt, wollen wir uns nicht zu lange aufhalten. Er findet dessen Urteil über Nikolaus System zu wenig schmeichelhaft. In der Tat ist nicht zu leugnen, daß Vansteenberghé ähnlich schroff gegen Nikolaus ist wie Domet de Vorges gegen Anselmus. Aber stellt H. die Auffassung des Straßburger Dogmatikprofessors richtig dar? Ich meine: Nein. S. 108 f. sagt H.: „endlich gibt V. eine zusammenfassende kritische Würdigung des philosophischen Systems des Kusanus, die konsequent orientiert ist an der eben referierten Kritik der *idée générale de la philosophie cusienne, la clef de toute sa spéculation*“, der kusanischen „Leugnung nämlich des Widerspruchsprinzips“. Ich habe mich bemüht, bei V. S. 286, auf die H. a. a. O. verweist, den Sinn zu finden, den hier H. seinen Worten zuschreibt. Ich kann aber bei bestem Willen nur erkennen, daß der Satz: *Telle est l'idée générale de philosophie cusienne, la clef de toute sa spéculation* sich beziehen muß auf das unmittelbar Vorausgehende. Und das ist der Gedanke: *L'esprit humain est la forme du monde conjectural, comme Dieu est la forme du monde réel* (285). „*L'esprit est donc le principe, l'être et la fin de ses conjectures, comme Dieu est le principe, l'être et la fin des choses. De l'unité absolue découle la multitude, de l'égalité absolue découle l'inégalité, de la connexion absolue découle la division des choses. De même, la raison est le principe unitrive de son œuvre; seule, en effet, est la mesure de la multitude, de la grandeur et de la composition; la supprimer, c'est les faire disparaître, comme nier l'être infini, c'est nier du même coup tous les êtres*“. Auf den zwei Seiten 285 f. gibt Vansteenberghé in nuce gerade das, was H. als eine seiner eigenen neuen Erkenntnisse hervorhebt. Das übersieht Hommes in jenem irreführenden Satze. H. drückt sich ferner S. 108 so aus, daß man meinen muß, nach V. sei für Nikolaus „*La négation du principe de contradiction*“ mit dem „*Principe de la coincidence des contraires*“ identisch. Dieser Eindruck kommt aber nur daher, daß H. die zwei Seiten 282 und 283 kurzer Hand zusammenzieht. Vansteenberghé, der gewiß zwischen kontradiktorisch und konträr unterscheiden kann, lehrt aber nur: Nach Nikolaus ist das Prinzip des Widerspruchs auf die *raison* eingeschränkt, über der die *intelligence* ebenso steht wie die *raison* über den Sinnen (283). D. h. doch: die *ratio* reicht nicht aus mit ihrem (ich möchte sagen, bloß formalen) Prinzip des Widerspruchs, es muß ebenso ein höheres Prinzip für die *intelligentia* geben, wie das Prinzip des Widerspruchs die *ratio* über die Sinne hinaus leistungsfähig macht. H. übergeht auch den ganzen Passus bei V., der beginnt mit den Worten: „*Qu'on ne se trompe pas cependant: le relativisme de Cusa n'est pas un pur subjectivisme*“ (282). Er bestreite weder die objektive Geltung unserer rationellen Erkenntnisse, noch die unserer sinnlichen. Was er behauptete, sei dies, daß die rationale Erkennt-

nis keine vollkommne (parfaite) Erkenntnis sei. S. 284 f. erklärt Vansteenberghe ausdrücklich: *La coincidence ne concerne pas la raison; elle n'a pas trait non plus à l'objet de la raison ou à ses produits; la science et la dialectique ou philosophie rationnelle, qu'elle laisse intactes: son domaine est celui qui s'étend au delà des bornes que ne dépasse pas la raison; c'est le domaine de la mystique, où on ne raisonne pas, mais où l'on voit.* V. betont dort auch schon scharf, daß Nikolaus in der „Apologie“ und in *De non aliud* besser als in seinem ersten Werk die Tragweite des Prinzips abgegrenzt habe (284). Sonach kann der Satz S. 283: *Jean Wenck critiquera cette négation du principe de contradiction nur so gemeint sein: Johannes Wenck nahm das Prinzip als Leugnung des Widerspruchsgesetzes und in der Tat steht, wie die Anmerkung Vansteenberghes beweist, bei Wenck: „Aufert etiam de medio talismodi eius assercio semen omnis doctrine, videlicet illud: Idem esse et non esse impossibile.“* Also Wenck treibt Konsequenzmacherei, nicht Vansteenberghe. Nur da, wo V. von Nikolaus' Versuch spricht „la négation du principe de contradiction“ in des Pseudo-Areopagita Schriften zu finden, gebraucht V. eine bedenkliche Wendung; aber durch die beigelegte Anmerkung und das Nachfolgende wird klar, daß V. nicht eine allgemeine Leugnung des Widerspruchsgesetzes durch den Kusaner meint, sondern nur das Verbot, das Widerspruchsgesetz auf ein Gebiet zu übertragen, wo es nichts zu diktieren hat, auf das Gebiet der „*intellection simple*“. *Ce principe ne suffit pas pour conduire à la vérité qui dépasse la raison* (284). Im übrigen gibt Nikolaus selbst Vansteenberghe ein gewisses Recht, sich so auszudrücken, wenn er in einer Randnotiz salopp sagt: *l'ombre qui consisté dans l'admission des contradictoires.* M. a. W., auch hier spricht V. aus der Seele eines anderen, des Kusaners, heraus, nicht aus seiner eigenen. H. hat demnach den Vortrag Vansteenberghes unordentlich dargestellt, und nach diesen Proben darf ich's mir und dem Leser ersparen, alle seine Angaben mit dem zu vergleichen, was V. wirklich gesagt hat.

Am merkwürdigsten wirkt die Haltung, die H. zu Lenz einnimmt. Lenz hatte es mehrfach ausgesprochen, daß der Kusaner „in Streitfragen meist mehr zu den Platonikern hinneige, was ja seiner ganzen mystischen Richtung entspreche“ (103. Vgl. 16. 20!), daß er Platon und Augustinus bevorzuge (106, 107). Schon die Platon-Kommentare des Proklos hätten ihn in die Richtung des Neuplatonismus zu drängen vermocht (107), die Beschäftigung mit Proklos konnte ihn in dieser Richtung festigen (108). Die Hauptquelle für Nikolaus sei Pseudo-Dionysios, der sein Lieblingsschriftsteller gewesen (110 ff.). Die sonst benutzte Literatur setze sich fast ausschließlich aus Vertretern des Platonismus, des Augustinismus und aus Mystikern zusammen (112). Lenz erweist mit seiner Methode eine geschlossene, lückenlose Reihe der in platonisch-augustinisch-mystischer Richtung denkenden Philosophen als Quelle des Nikolaus (128). Wie

kommt nun H. dazu, auch gegenüber Lenz darauf zu pochen, daß er, Hommes, erst recht den Zusammenhang der kusanischen Philosophie mit der platonisch-neuplatonischen Richtung gesehen habe?

Von der geschilderten Art ist auch die Anmerkung 20 auf S. 12 bei H.: Es sei irreführend, wenn Lenz S. 103 von einer starken Anlehnung an Aristoteles spreche. Tatsächlich bringt Lenz diese Aeußerung eben dort, wo er beginnt, das Vorwiegen des platonisch-neuplatonisch-augustinischen Denkens bei Nikolaus zu erweisen und ausdrücklich betont: Die Hochschätzung für Aristoteles hindere nicht, daß Nikolaus in Streitfragen meistens (!) mehr zu den Platonikern hinneige (103). Die Worte „mehr zu den Platonikern“ sperrt zu allem Ueberfluß Lenz noch selbst. Also wieder das zerpfückende und da- und dorthin die Fetzen verstreuende Vernichten des Zusammenhanges bei H.

Die Folge ist, daß das, was Lenz S. 106 als ein Hauptergebnis seiner Studie bringt, bei H. nur als ein widerwilliges Zugeständnis des Trierer Philosophieprofessors erscheinen muß: „Auch Lenz muß (a. a. S. 106) das merkliche Zurücktreten des Aristotelismus in seinen späteren Vertretern in Schrift und Bibliothek des Kardinals feststellen“. Lenz gibt seinen Satz am Ende einer längeren Ausführung, die darauf hinausläuft: Obwohl „Nikolaus seiner Grundanschauung nach Scholastiker war und weite Wege mit der Scholastik zusammenging, hat er von ihnen (d. h. den vorher genannten Scholastikern) sein eigenartiges Gepräge (wieder von Lenz selbst gesperrt) nicht bekommen, das muß er sonstwoher haben. (!) Und tatsächlich, das merkliche (!) Zurücktreten des Aristotelismus . . . . ., die starke Bevorzugung von Plato und Augustinus (!), vor allem auch das betonte eifrige Studium der Plato-Kommentare von Proclus (von Lenz gesperrt) lassen schon die originelle Gestaltung im augustinish-neuplatonischen (von Lenz gesperrt) Sinne ahnen“ (105 f.). H. schließt an seinen mit „Irreführend“ beginnenden Satz den weiteren an: „Wenn Kusanus öfters sich zustimmend zu Ansichten der Peripatetiker äußert, so beweist das eben nur, daß er auch bei dem Platonischüler Aristoteles und den Peripatetikern außer philosophischem Allgemeingut Gedanken fand, die auch seine, des Platonikers, Gedanken waren“. Das weicht von der Lenzschen Auffassung nur wenig ab. Nur daß Lenz schärfer sieht. H. hat sich offensichtlich nicht die Mühe gegeben, die Differenzen zwischen Aristotelismus und Platonismus, die Auseinandersetzung zwischen Aristotelismus und platonischem Augustinismus im Hochmittelalter bis zu Aegidius von Rom und zu Nikolaus Zeit zu verfolgen, und speist uns mit einer baren und billigen Allgemeinheit ab. Er durchschaut trotz seiner Anmerkung 48 auf S. 52 nicht, daß Nikolaus an der von ihm selbst S. 45 f. ausführlich zitierten Stelle in einer Grundfrage, der Idee- und Formfrage, von Platons Seite weg auf die des Aristoteles tritt. Er erkennt nicht, daß Nikolaus aus der Schultradition nicht ganz heraus konnte und daß er, gerade er, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man ihn untersucht,

bald mehr als Scholastiker, bald mehr als der Vorbote und Mitgestalter des neueren Denkens erscheinen muß. Lenz hat noch viel zu wenig Beziehungen zur Scholastik und zum Aristotelismus herausgeholt. Man vergleiche etwa des denkbequemen Petrarca Rückgang auf Augustinus u. andere frühchristliche Schriftsteller (z. B. Hieronymus), und man greift mit Händen, wieviel stärker Nikolaus in den Gedankenkreisen der Scholastik sich bewegt. Wir brauchen genaueres Aufspüren der Gedankenelemente bei Nikolaus, und dazu hat Lenz mit musterhafter Vorsicht einen auch über Vansteenberghé hinausgehenden und übrigens von Vansteenberghé unabhängigen höchst verdienstlichen Anfang gemacht. Auch die starke Mathematisierung des Denkens bei Nikolaus hat Lenz nicht übersehen, siehe z. B. S. 60 ff. bei Lenz (Koinzidenzprinzip) u. S. 113, wo Lenz Nikolaus' Liebe für Boethius (H. 62) und für die mathematische deduktive Methode in solchen Zusammenhang setzt. Mit der Figur bei H. S. 64 vergleiche die bei Lenz S. 61! Ebenso hat Lenz (60) schon vor H. (67 f.) zur Deutung des Koinzidenzsatzes das Verhältnis der unendlichen Linie zu andern mathematischen Größen herangezogen. Nur daß Lenz bei seinem Thema die Mathematisierung nicht zu einer Hauptsache machen durfte! Lenz hatte bei seiner vorsichtigen Art wohl auch die Stelle *De mente c. 16* (p. 155) im Auge: *Nescio an Pythagoricus an alius sim; hoc scio, quod nullius auctoritas me ducit.* Nun nachdem H. uns etwas weitergeführt hat und andererseits vorläufig unklar ist, wie Nikolaus mit seinem Aussprechen der *rationabilia omnia* (*Doct. i. ign. I 1. c. 10 p. 7* bei Vansteenberghé, *Le Cardinal* 283) die Verwendung der Mathematik für das mystische Gebiet logisch vereinbaren will, muß geradezu das von mir längst und oft gestellte Thema: „Nikolaus' von Kues Verhältnis zum Neupythagoreismus“ als eines der dringendsten bezeichnet werden. Dabei darf man sich aber nicht auf Nikolaus' Schriften beschränken, sondern muß diesen in die ganze Entwicklungslinie von Proklos her (über Alanus ab Insulis, Albertus Magnus u. a.) hineinordnen, wobei ein Seitenblick auf Dante zu tun ist. Auch Lenz hat ferner schon die höhere Bedeutung der „analogischen“ Gotteserkenntnis S. 26—44, 68—81 namhaft gemacht und S. 75 festgestellt, daß die konjekturale Erkenntnis des Kardinals „identisch sei mit dem, was wir analoge Erkenntnis nennen“. Durch Lenz ganze Arbeit zieht sich in der Tat der Gedanke, daß wir Gott nur in seinen Abbildern, also in Aehnlichkeit erfassen. Ja sogar die höchste Stufe der mystischen Erkenntnis sei kein unmittelbares Schauen, sondern ein Schauen im Spiegel, im Bilde und Rätsel (94). Dies zu Hommes S. 7. Der Name „symbolisch“ machts nicht aus. Weiter ist der Vorrang, den Nikolaus für die Erkenntnis Gottes dem menschlichen Geiste zuschreibt, auch schon von Lenz erkannt (S. 30—32, 34—38, 41, 43, 88 f., 94 u. ö.). H. übertreibt sogar einigermäßen, während Lenz umsichtiger ist. Darin liegt, daß bereits Lenz die Urbildlichkeit Gottes als die Grundlage der kusanischen Methode (H. 57) und auch die Parallelität zwischen der göttlichen

Welt und dem menschlichen Erkenntnisschaffen (H. 58, Lenz 34. ff.) erfaßt hat.

Die Ableitung der *docta ignorantia* aus der analogischen Beschaffenheit unserer Erkenntnis (H. 9) und die *docta ignorantia* als Kritik der Gotteserkenntnis hat natürlich Lenz auch nicht außer acht gelassen (s. z. B. Lenz 68—80).

S. 25 hatte Lenz in einem für ihn entscheidenden Zusammenhang gelehrt, Nikolaus übertrage die Ordnung der Natur auf die Ordnung der Erkenntnis. Das findet sich verkürzt bei H. S. 90 wieder. Vgl. H. 135 bei *recte concipis* und das Folgende, ebenso S. 143 f. mit Lenz (63).

Eine wahrhaft sachliche Kampfstellung gegen Lenz nimmt H. S. 112 ff. ein, wenn er ausführt, die Lenzsche Auffassung „kranke an ihrer Wurzel“. Die von Lenz wie von Vansteenberghé bekämpfte Definition des Kleinsten sei die wahre Definition. Es ist immerhin für einen acht-samen Kritiker nicht ohne Belang, daß zwei Forscher, die sich sonst so sehr unterscheiden wie Lenz und Vansteenberghé, hier übereinstimmen. Denn Lenz ist unabhängig von Vansteenberghé zu seiner Haltung gekommen. Aber H. behauptet, die wahre Definition sei so oft und ausdrücklich in allen Schriften von Kusanus ausgesprochen, daß ihr Uebersehen und ihre emphatische Zurückweisung unerklärlich sei (113). Lenz weist die Definition: das Kleinste ist das, was nicht kleiner sein kann, zurück und setzt dagegen die Definition: das Kleinste ist das, in Vergleich zu dem es ein Kleineres nicht geben kann, deshalb weil eben der Wortlaut gegen jene und für diese spricht (47 f.). Schon *De doct. ign.* I 2 heißt es: *Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest, und analog c. 4 Maximum quo maius esse nequit . . . Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi manifestum est minimum maximo coincidere.* Das absolut Größte und das absolut Kleinste stimmen eben darin überein, daß es über sie hinaus keine Steigerung gibt. Den Satz: *Minimum autem est, quo minus esse non potest* übersetzt H. S. 120 mit: „Die unterste Grenze des Kleinererseinkönnens ist das Kleinste“, offenbar entweder falsch oder in gleichem Sinne wie Lenz. Bei der Wahrheit sagt H. S. 120: Mit der Identifizierung des absolut Größten mit der dem Mehr oder Weniger enthobenen Wahrheit finden wir uns in bekannten Zusammenhängen. Von einem Weniger ist aber nicht die Rede, sondern nur von einem Mehr: *Veritas maxima (sc. qua maior esse non potest) est maximum absolute.* S. 87 übersetzt H. richtig. Zu *De doct. ign.* I 2: Ich verstehe nicht, was H. da eigentlich mit seinem Kampf gegen Lenz will, und kann mir nur denken, daß H. hier dem Fehler unterliegt, absolut etwas Neues bringen zu wollen. Nikolaus sagt *De doct. ign.* I 3: *Dato igitur quocumque (!), quod non est ipsum maximum simpliciter dabile maius esse manifestum est und gleich darauf: maximum das, quo maius dabile non est. I. 5 vom Geschöpf: Nihil est nominabile, quo non possit maius aut minus dari . . . .? in numeris . . . non*

devenitur tamen ad maximum, quo maior esse non possit. De beryllo c. 7: videamus maximum, quo nihil maius esse potest, pariter et minimum quo nihil minus esse potest; c. 9: Maximum pariter et minimum . . . nec maius nec minus eo esse possit. Ganz richtig erklärt H. S. 115: Nach Kusanus muß sowohl das Größte als auch das Kleinste außerhalb der Reiche der „dabilia“ liegen. Die „ungezählten“ Widersprüche, in die sich nach H. „Kusanus“ bei der Lenzschen Deutung verwickeln würde (115), bleiben bei H. in der Tat ungezählt. Wenn Nikolaus bisweilen den Ausdruck gebraucht, das Kleinste könne nicht kleiner werden, so besagt das doch soviel wie: Im Vergleich zu ihm könne es kein Kleineres geben. Lenz kann das nach seiner Grundthese als Folgerung aus dem Koinzidenzprinzip, also als sekundär betrachten. Nachdem Gott als das absolut Kleinste erwiesen ist, kann man sagen: er könne nicht kleiner werden. Lenz gibt uns positiven Inhalt statt bloßer begrifflicher Bestimmung. Lenz kann mit Recht behaupten: Wenn der Mensch alles ist, was er als Mensch sein kann, also seine subjektive Möglichkeit ganz erschöpft, so wäre er doch noch nicht unendlich; wenn er aber alles wäre, was überhaupt möglich ist, so wäre er unendlich. S. 87 bringt H. aus De doct. ign. den Satz: „Die höchste Fülle kommt der Einheit zu.“ Das ist eben das, worauf Lenz hinauswill: Gott besitzt nach Nikolaus die ganze Seinsfülle. Alles, was H. S. 86 anführt, spricht für Lenz. Wenn H. S. 115 schließt, das (absolut) Kleinste sei nichts Außergöttliches, so hatte Lenz, wenn ich ihn recht verstehe, das doch auch gemeint. H. macht es sich sehr bequem, wenn er S. 114 behauptet, er käme an kein Ende, wollte er alle Dissonanzen der Lenzschen Auffassung mit klaren Sätzen des Kusanus durchsprechen. Die zwei Beispiele, die er nennt, besagen aber nichts gegen Lenz: De coniect. I 12 Omne dabile maius est minimo et minus maximo absque eo quod hic processus currat in infinitum (Letzteres übrigens der Tradition nach ein aristotelischer Gedanke!). Das bedeutet doch: Jedes dabile sei ein Größeres im Verhältnis zum Kleinsten und ein Kleineres im Verhältnis zum Größten, d. h. bei den dabilia kann das Größte und das Kleinste nicht Aktualität werden, es existiert in voller Aktualität nur in Gott. Lenz hatte ja erklärt: Das absolut Kleinste und Größte existiert eminenter nur in Gott. Was H. dort mit De doct. ign. I 4 gegen Lenz will, ist mir auch unverständlich. Nebenbei: Die Wendung S. 114 f. bei H.: „Alle dabilia liegen zwischen dem absolut Größten und dem absolut Kleinsten“ ist für Nikolaus vollkommen unsinnig. Denn das absolut Größte und das absolut Kleinste liegen für Nikolaus, wie H. selbst lehrt und schon Lenz gezeigt hatte, in einer ganz anderen Ebene (Inhalt des göttlichen Seins) als die dabilia (Gesamtheit der contingentia).

Sonderbar ist es, daß H. S. 113 Lenz andeduzieren will, nach ihm müßte Gott doch alles „formell“ sein, insofern nach ihm für Nikolaus Gott alles und deshalb auch das Kleinste sei. Lenz hat doch gezeigt, daß „alles“ bei Nikolaus eine Doppelbedeutung haben muß: Gott ist alles

als Gesamthalt seiner Vollkommenheiten, zu denen auch die gehört, daß er auch im Kleinen die absolut höchste Fülle und Macht erreicht. Gott ist aber nicht die Gesamtheit der kontingenten Dinge. Mit der kategorischen Wendung: „Daß Gott das Größte als solches, das Kleinste aber nur eminenter sei, behauptet Lenz, aber nicht Kusanus“ ist Lenz nicht widerlegt. Mag sein, daß der Ausdruck eminenter bei Nikolaus nie vorkommt — diesen Satz hätte aber H. auch klar aussprechen müssen! —, durch Lenz' und durch Hommes' genaueren Aufweis des Sinnes der symbolischen Methode, durch den Hinweis auf den fundamentalen Gegensatz von Hell (Gott) gegen Dunkel (res) usw. ist sonnenklar, daß Nikolaus fort und fort auch die *via eminentiae* geht. Inwiefern in der „Hinsicht der Schaffbarkeit und Möglichkeit des Kleinsten die Äußerungen von Lenz in sich selbst ungereimt“ sein sollen, ist mir nicht ersichtlich. In der Wirklichkeit der geschaffenen Welt kommen wir nie zu einem absolut Kleinsten, führt Lenz aus, Gott könnte als Allmächtiger immer noch ein Kleineres schaffen, als wirklich geschaffen ist. Gott erkennt „das Kleinste“, weil er alle *possibilia* erkennt, nämlich in seiner Wesenheit, in der das absolut Kleinste eminenter enthalten ist (59). Wie das mit S. 66 in Widerspruch stehen soll, wo Lenz sagt: „Es gibt Vollkommenheiten, die nicht außer Gott wirklich sein können. Eine solche ist das *quo maius esse nequit*, eine solche aber auch das, *quo minus esse nequit*“, ist unerfindlich. S. 59 sagt Lenz doch schon: Auch (!) dieses Kleinste, das nie wirklich wird außer Gott usw., und H. findet diesen Gedanken selbst „sehr beachtenswert“. Lenz betont auch schon selbst gleich H. (S. 113), das liegt ja schon in seiner Grundthese: Würde das Kleinste geschaffen, so nähme es Anteil am Sein Gottes (59). Hommes scheint bei seiner Auslegung des Lenzschen Textes die *possibilia* (= *possibilitates*) im Geiste Gottes mit den kontingenten *possibilia* gleichzusetzen. Möge H. nur einmal das Proslodium Anselms mit dessen *Monologium* vergleichen und dazu die Kontroverse Anselm contra Gaunilo verfolgen, er wird, glaube ich, Lenz besser verstehen, auch bei Anselm ist die *veritas maxima* noch nicht *id, quo maius cogitari nequit*. Das Neue bei Nikolaus ist nur, daß er, mathematisch denkend, an Stelle des *id, quo maius cogitari nequit*, das *id, quo maius esse nequit* setzt und darum auch zum *id, quo minus esse nequit* kommt. Mir ist wahrscheinlich, daß Nikolaus sich im Sprachstil des Duns Scotus oder der mathematisierenden Metaphysiker (*possibilia, dabile esse*) ausdrückte und das Ganze etwas weiter dachte.

Der von mir an zweiter Stelle aus Lenz (S. 66) beigebrachte Satz beweist, daß Lenz das absolut Größte gar nicht so stark vom absolut Kleinsten losreißt, wie H. S. 114 vorgibt. Daß aber das *id, quo maius esse nequit*, unter dem Gesichtswinkel der Vollkommenheit betrachtet, eine besondere Nuance hat, daß in der Ebene der Gesamtheit der göttlichen Ideen das *maximum absolute* eben den oberen und das *minimum absolute* eben den unteren Pol des Nichtmehrsteigerungsfähigen bedeutet,

ist doch kein verstiegener Gedanke. Ob der Gedanke des Kleinsten vollziehbar ist, geht die Interpretation nichts an. Daß ein Bedenken gegen Nikolaus bleibt, sagt Lenz ausdrücklich. Ich finde nicht, daß es H. gelungen ist, alle Bedenken auszuräumen. Ein kaum begreifliches Mißverständnis ist es, wenn H. behauptet, Lenz fasse das Kleinste als „Abbild“ von Gottes Wesenheit auf. H. hätte auch die scholastische Tradition und die von Lenz S. 59 verglichene Suarezstelle etwas liebevoller beachten sollen. Er hätte, um die bei Nikolaus vorliegende Verquickung von mathematisch-logischer und ontologischer Betrachtungsweise richtig zu sehen, insofern er sich auf seine Erkenntnis der Mathematisierung soviel zu gut tut, die spätscholastische Literatur *De maximo et minimo* heranziehen sollen; für Lenz, bei dem das mathematische Denken des Nikolaus nur untergeordnete Bedeutung gegenüber dem mystischen haben darf, war diese Rücksicht weniger geboten (s. übrigens doch Lenz 104, 106 f., 127). Jene metaphysisch-mathematischen Quästionen gehen dem Wesen der *maxima et minima potentia* nach. Moritz Cantor hat in seiner Geschichte der Mathematik eine unzutreffende Vorstellung von ihnen. Pierre Duhem aber konnte mit seinen *Etudes sur Léonardo de Vinci* (Paris 1906 und 1909) H. manchen Wink geben, obwohl Duhem die Sache nicht bereinigt, ja, für Albert von Sachsen sogar die reale Existenz eines Traktates *De maximo et minimo* bezweifelt (II 1909, 26, 1. Anders I 1906, 338). Johannes von Janduno hatte nach Duhem gefragt: *An forma naturalis ad maximum et minimum determinetur* (13 ff.). Man liest als Antwort: *Il est vrai, qu'à une vertu naturelle donnée (!) corresponde un maximum des oeuvres qu'elle peut accomplir; il n'est pas vrai qu'il lui corresponde un minimum des oeuvres qu'elle ne peut pas accomplir* (25). Albert von Sachsen diskutiert die zwei Sätze: *Etant donnée (!) une puissance active, il existe une résistance maximum parmi les résistances qu'elle peut surmonter (maximum quod sic). Etant donnée une puissance active, il existe une résistance minimum parmi les résistances qu'elle ne peut pas surmonter (minimum in quod non)*. Bevor Albert die Sätze beweist, legt er nach Duhem mit der Minutie eines modernen Mathematikers ihren Sinn fest. Mit der Dynamik des Nikolaus befaßt sich Duhem II 185 ff., wo der Name Albert von Sachsen oft fällt. Die Handschriften zum Thema *De maximo et minimo* kennt Duhem nicht alle, es gibt deren auch in Deutschland. So bleibt es einer eigenen Untersuchung vorbehalten, den Weg sorgsam zu untersuchen, den der Gegensatz nahm, bis Nikolaus, wohl durch sein Universitätsstudium in Italien angeregt, die Begriffe aus dem Naturphilosophischen ins Mystische übersetzte und für die Mystik fruchtbar machte. Bezeichnend ist, daß Duhem die Studie, in der er jene mittelalterliche Maximum-minimum-Theorie darstellt, betiteln kann: *Léonard de Vinci et les deux infinis* (II 3 ff., bes. 13 ff.). In der Bibliothek von Kues ist Albert von Sachsen vertreten (*De proportionibus*), auch Johannes von Janduno wird dem Kardinal nicht unbekannt geblieben sein (s. J. Marx, Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu

Cues, Trier 1905, 179). Nur muß einmal an Hand des ganzen Marxschen Verzeichnisses die Bibliothek auf Spuren des Johannes von Janduno und Alberts durchforscht werden.

Der polare Gegensatz maximum — minimum war also schon vor Nikolaus der Wissenschaft geläufig. Ich kann mir nicht denken, daß die Gedanken des noch jugendlichen Nikolaus auf der Meeresfahrt von jenen Spekulationen unberührt geblieben sein sollen. Wäre H. solchen Zusammenhängen nachgegangen, sein Mühen wäre fruchtbarer gewesen. Außerdem aber — und hier bewährt sich der Blick des Trierer Philosophieprofessors — gehörten die Begriffe „das Größte“, „das Mindeste“ zum System der Eckehartschen Mystik, wie Quint aufwies: Wan swer komen wil in gotes grunt in sîn gröstez, der muoz ê komen in sînen eigen grunt in sîn minnestez (Pfeiffer, Eckhart-Ausgabe 155, 21 ff.). Hier ist eine ganz merkwürdige Koinzidenz von maximum und minimum verlangt. Es bleibt demnach noch viel zu tun.

Man wird es mir nach dem für Uebinger, Vansteenberghé und Lenz Dargelegten erlassen, nun auch noch zu prüfen, ob Hommes mit seiner scharfen Kritik an Ranft (160—163) recht behält.

Warum ich eine Erstlingsarbeit so genau unter die Lupe nehme? Vor allem aus folgenden Gründen: 1. Hat Hommes, dem man gute philosophische Schulung anmerkt, seine Verdienste. Aber deshalb ist zu fürchten, daß er andere Nikolausforscher davon abschreckt, die Themata: „Nikolaus' Verhältnis zu Aristoteles und zur Scholastik“ und „Das Verhältnis zwischen Nikolaus' Philosophie und seiner Mathematik“ (dies mit seiner doppelten Richtung) ernstlich aufzunehmen und zu möglichster Bereinigung zu bringen. 2. Möchte ich jüngere Forscher darauf aufmerksam machen, wie unangenehm es wirkt, wenn sie älteren Forschern teils gönnerhaft auf die Schultern klopfen, teils vorschnell deren wirkliches Verdienst schmälern. Hommes steht da keineswegs allein, und er treibt es nicht einmal am schlimmsten. Mir scheint das ein Zeitübel, das uns wirklich schaden muß, zumal bei Ausländern wie Vansteenberghé. 3. Die Dissertation von Hommes läßt eine mehrfach zu beobachtende Schwäche unserer Jüngeren besonders deutlich hervortreten, jenen aufgewiesenen Mangel an liebevoller Vertiefung in die Arbeiten der Vorgänger, wie sie früher gebräuchlich war und u. a. der von H. mit Recht hochverehrte Clemens Baeumker übte.

Nur um eine Nuance besser steht es damit bei Joachim Ritter, dessen Dissertation „Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nikolaus Kusanus“, Leipzig-Berlin, 1927 (Teubner VI 111 S. Geheftet RM. 6.—) auch als selbständige Schrift erschienen ist. Ritter hat sich von Uebinger, Vansteenberghé und älteren Autoren mancherlei sagen lassen und enthält sich absprechender Urteile. Aber die neueste Literatur scheint für ihn nicht zu bestehen, außer Vansteenberghés Buch vom Jahre 1920. Man fragt sich, ob Ritters Buch denn notwendig war. Ritter läßt die historische Analyse beiseite und will die Theorie des Nichtwissens nur in ihrem inneren

philosophischen Zusammenhang verstehen (9). Ich gebe nur die Ueberschriften der Kapitel: 1. Die absolute Unendlichkeit Gottes und ihre Erkenntnis. 2. Erkenntnis des Endlichen durch das Unendliche. 3. Mensch, Geist, Erkenntnis. Schon diese Ueberschriften sagen uns, daß wir zum großen Teil Bekanntes wieder hören. Doch lese man noch folgende Ueberschriften einzelner Unterabschnitte: *Docta ignorantia* als ängstliche Gotteserkenntnis (I 4). Die allgemeinen Formen der Explikation (Zahl, Kreis, Polygon I 3). Der menschliche Geist als Bild Gottes (III 1). *Ars coniecturalis* (III 2). Erkenntnis als Assimilation. Der Weg und die Stufen der Erkenntnis (III 3). Primäre Quellen sind für Ritter außer der *Docta ignorantia* und der „*Apologie*“: *De venatione sapientiae*, *De visione Dei*, *De beryllo*, *De non aliud*, *De filiatione Dei*, *Complem. theol.*, *Excitationum*, *De possesset*, *De coniect.*, *De ludo globi*, *De pace fidei*, Briefe. Die Stellensammlung ist nicht reich. Anregendes bietet die mit wohlthuender Ruhe geschriebene Arbeit, die öfter auch weitere Ausblicke gewährt, vor allem durch einen Vergleich der Mystik Gersons, des Vincenz von Aggsbach, Luthers mit der des Kuesers (22 ff.), durch die oftmalige Hervorhebung der Begriffe der „*Andersheit*“ und der „*Nicht-Andersheit*“, durch Winke über die innerliche Beziehung des Mathematischen zu Gott (36 ff., 49 ff. 54 ff. 82 f. 90 ff.), wo Ritter tiefer als Hommes ist, durch lehrreiche Erörterungen des Begriffs der *contractio* (61 ff. 71 ff.), des *quodlibet in quolibet* (69 ff.), durch schärfere Fragestellung wegen der *coniectura* (84 ff., gegen Falckenberg), durch gut pointierte Bestimmung der Erkenntnis als Selbstzweck des Geistes (92), durch entschiedene Entgegensetzung der „präcisen“ und der konjekturalen Erkenntnis, welche letztere positiv ist (86, 94, 97 u. ö.). Diese Charakteristik des Weiterführenden an Ritters Studie läßt schon erkennen, wieviel besser es wäre, bestimmte Begriffe durch alles Schrifttum des Kusanus allseitig zu verfolgen, als solche bekannte Zusammenhänge von neuem zu erfassen. Ritters Arbeit legt namentlich die Bedeutung des mittelalterlichen Maßbegriffes für die Philosophie des Mosellaners nahe (s. z. B. 101. 10 u. ö.), was wiederum den Vergleich mit Thomas in sich schließt. S. 48 unterstreicht Ritter den Ausdruck „*Hinzufügung*“; bei Thomas *De veritate* würde er eine ausführliche Theorie der *additio* vorfinden. Auf Aristoteles stößt auch er (S. 24); daß er die aristotelische Entgegensetzung von „*quia est*“ und „*quid est*“ S. 46 nicht erblickt, sei kurz bemerkt. Wenig Belang haben die Hinweise Ritters auf Bonaventura. Nicht übersehen sei, daß er mehrere Male theologisches Interesse verrät.

(Schluß folgt.)

## Rezensionen und Referate.

### I. Allgemeine Darstellungen.

**Einführung in die Philosophie.** Von Felix Budde. Zum Selbststudium für Schüler höherer Lehranstalten und Volkshochschüler.

1. Bändchen. Münster 1927, Aschendorff. *M* 0,90.

Vom Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie gibt uns Felix Budde eine Einführung in die Philosophie, deren 1. Bändchen eine Einleitung in die Philosophie und in die deduktive Logik bietet. Diese Einführung wird allen Anforderungen, die an sie gestellt werden können, in vorzüglicher Weise darum gerecht, weil sie wirklich keinerlei philosophische Kenntnisse voraussetzt. Die Darstellung ist sachlich und klar, sodaß der Schüler in die Grundfragen der Philosophie eingeführt ist, ohne die Schwierigkeiten des philosophischen Denkens nur zu ahnen. Die Fragen, die jedem Abschnitt angeschlossen sind, regen zu selbständigem Denken an. Die vielen Beispiele erklären, was Schwierigkeiten bieten könnte. Das Fehlen jeglicher Polemik gegen anders denkende Philosophen kann dem Anfänger nur willkommen sein. Im Interesse der philosophischen Vorbildung unserer studierenden Jugend sei darum diese Arbeit Buddes, der sich als erfahrener Schulmann bewährt, dem eifrigen Studium der Lehrer und Schüler sehr empfohlen.

H. Fels.

### II. Logik und Erkenntnistheorie.

**Grundzüge der theoretischen Logik.** Von D. Hilbert und W. Ackermann. Berlin 1928, O. Springer. gr. 8. 120 S. 7,60 *M*.

Inhalt: 1. Der Aussagenkalkül. 2. Der Prädikaten- und Klassenkalkül. 3. Der engere Funktionenkalkül. 4. Der erweiterte Funktionenkalkül.

Die mathematische Logik ist eine Anwendung der formalen Methode der Mathematik auf das Gebiet der Logik. Wie die großen Fortschritte der Mathematik seit der Antike zum großen Teil ihrer Formelsprache zu verdanken sind, so will man auch in der Logik eine exakte Behandlung ihres Gegenstandes erzielen durch Formeln, die den Unklarheiten der gewöhnlichen Sprache entrückt sind. Es gestaltet sich so das Schließen zu einem Logikkalkül, der in den letzten Jahren für die Mathematik dadurch von besonderer Bedeutung geworden ist, daß er sich zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel ihrer Grundlagenforschung entwickelt hat.

In der vorliegenden Arbeit erscheint die mathematische Logik in der Form, wie sie D. Hilbert in seinen Vorlesungen über die Prinzipienfragen der Mathematik entwickelt hat. Die Arbeit soll zugleich als Vorbereitung dienen für ein Werk über die Grundlagen der Mathematik, das demnächst von Hilbert und Bernays herausgegeben werden wird.

Das erste Kapitel behandelt die Grundlage der mathematischen Logik: den Aussagekalkül. Die Aussage wird definiert als ein Satz, von dem es sinnvoll ist zu behaupten, daß sein Inhalt wahr oder falsch ist. Es werden sodann die logischen Grundverknüpfungen aufgestellt und die Mittel angegeben, wie man diejenigen Verknüpfungen von Aussagen findet, die stets (d. h. unabhängig davon, ob die Elementaraussagen wahr oder falsch sind) wahr sind. Es wird endlich gezeigt, daß vier formale Axiome genügen, um mit Hilfe zweier Grundregeln sämtliche logische Formeln des Aussagekalküls abzuleiten. Auch die Widerspruchslosigkeit, Unabhängigkeit und Vollständigkeit des aufgestellten Axiomensystems wird nachgewiesen.

Im folgenden Abschnitt wird gezeigt, wie der Aussagekalkül, durch den Prädikaten- und Klassenkalkül erweitert, zwar alle Schlüsse der traditionellen Logik wiedergeben kann, aber trotzdem zur Behandlung der Grundlagen der Mathematik noch ungeeignet ist. Er versagt überall da, wo es darauf ankommt, eine Beziehung zwischen mehreren Dingen zur symbolischen Darstellung zu bringen. Wir schreiten darum zum Funktionenkalkül weiter, der in der Darstellung der Aussagen die Gegenstände (Individuen) von den über sie ausgesagten Eigenschaften (Prädikaten) in der Weise trennt, daß zur Darstellung der Prädikate Funktionszeichen mit Leerstellen verwandt werden, in welche die Bezeichnungen der Gegenstände einzusetzen sind. Dieser Kalkül erweist sich als sehr geeignet zur axiomatischen Behandlung von Theorien und reicht in allen Fällen aus, wo es sich darum handelt, einzelne Theorien von ihren Prinzipien aus rein formal zu entwickeln. Sobald es sich aber darum handelt, die Grundlagen der Theorien, insbesondere der mathematischen Theorien zu untersuchen, müssen wir zu dem erweiterten Funktionenkalkül fortschreiten, in dem die Aussagen und Funktionen selbst wieder als Gegenstände betrachtet werden, denen Eigenschaften zukommen und zwischen denen Beziehungen bestehen. Seltsamer Weise stellt es sich heraus, daß diese Erweiterung zu Widersprüchen führt, die mit den mengentheoretischen Paradoxien enge zusammenhängen und seit geraumer Zeit den Scharfsinn der Mathematiker in Anspruch nehmen. Die Verfasser zeigen, wie Russel in seinem Stufenkalkül diese Widersprüche zwar beseitigt, zugleich aber diesen Kalkül so einengt, daß er zur Grundlegung der Mathematik wenig geeignet erscheint. Russel hat zwar diesen Mangel durch das „Axiom der Reduzierbarkeit“ behoben; da aber dieses Axiom durchaus nicht evident ist, so kann von einer befriedigenden Lösung der Schwierigkeiten keine Rede sein.

Diese gedrängte Inhaltsgabe zeigt, daß das Buch nicht nur für den Mathematiker sondern auch für den Philosophen von größtem Interesse ist. Eine bessere Einführung in die Probleme der mathematischen Logik, die zum großen Teil Probleme der Logik überhaupt sind, kann er sich nicht wünschen. Mit Genugtuung wird man es begrüßen, daß Hilbert in einer zusammenhängenden Darstellung seiner Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik, die in Kürze erscheinen soll, einen von den

Schwierigkeiten des Reduzierbarkeitsaxioms freien Aufbau der Logik zu bringen verspricht.

**E. Hartmann.**

**Die Philosophie des reinen Idealismus.** Von Otto Kröger. Eine Weltanschauungslehre. Bonn 1921. Seit 1927 im Verlag von de Gruyter-Berlin. Mk. 6.—

Das Werk enthält zwei Abschnitte: „Ueber die Wesenseinheit des Seins“ und „Ueber Ethik und Religion“. Im Vorwort heißt es: „Das persönliche Bedürfnis nach Weltanschauung führte mich zur wissenschaftlichen Philosophie. Dabei wiesen mich die Verhältnisse mehr auf den Weg eigenen Denkens als auf das Studium der Gedanken anderer. Diese Umstände mögen vielleicht Eigenheiten des Buches erklären“. Der Verfasser bewegt sich von Anfang an in den Grundosophismen des Berkeley'schen Idealismus, der dann aber in der Identifizierung von Idealismus und Materialismus eine dem deutschen Idealismus ähnliche Gestalt annimmt. „Daß alles Sein Erscheinung des Bewußtseins, des Ichs ist, dieser Satz enthält die fundamentalste Wahrheit aller Philosophie. Wer diesen philosophischen Grundsatz bestreitet, bestreitet ihn nur in Worten, er ist sich nicht klar, was wir durch ihn ausdrücken wollen“ (6). Ob sich Kröger wohl klar ist über das Abc jeder Erkenntnistheorie, den Unterschied von Erkenntnisakt, Erkenntnisinhalt und Erkenntnisobjekt? Dann hätte er sich unbedingt mit der scholastischen Speziestheorie (Vgl. diese Zeitschrift 1927, 257), mit Külpe, mit den Phänomenologen und Gegenstandstheoretikern, die diese grundlegenden Dinge wissenschaftlich aufgewiesen haben, auseinandersetzen müssen. Die Scholastik hätte ihm auch in ihrer Lehre von der alles umfassenden analogia entis und von der Vernunftartigkeit (nicht Vernünftigkeit) alles Seins (omne ens est verum) überdies den richtigen Kern des erkenntnistheoretischen Idealismus enthüllt.

Folgende Blütenlese kennzeichnet die Metaphysik, Ethik und Religionsphilosophie des Verfassers. „Welche Ausdehnung und Beschaffenheit das geistige Ich im Gehirn hat, möge die Physiologie entscheiden“ (168). „Das Mitgefühl mit dem Seinsganzen und das Erkennen des Seinsganzen ist ein und dasselbe“ (173). „Vom Standpunkt des reinen Idealismus aus betrachtet kommt allen Dingen Gefühl zu, denn alle Dinge sind Bewußtseinserscheinungen, und eine Wesensseite des Bewußtseins ist Gefühl (Uebereinstimmungs- und Gegensatzbewußtsein)“ (117). „Wir haben das Ideal ethischer Vollkommenheit in dem Mitgefühl mit dem Seinsganzen gefunden“ (173). „Religion ist das Gefühl des Geborgenseins meines Ichs und der anderen Einzeldinge in einer unbegreiflichen Wesenheit“ (185). „Gott ist nicht ein raumloses Wesen, auch nicht ein Wesen in außerweltlicher Ferne, sondern Gott steht jederzeit vor mir in meiner sinnlichen Wahrnehmung und in meinem Denken“ (202). „In der Theologie gibt es ebensowenig sichere Erkenntnis wie in der Naturwissenschaft“ (212). „Mit Religion haben Naturwissenschaft und Theologie überhaupt nichts zu tun“ (213). „Ob

das empirische Ich den Tod überdauert, ist eine Frage, die die empirische Wissenschaft, nicht die Philosophie angeht . . . es ist aber empirisch in . . . hohem Grade unwahrscheinlich“ (222). „Menschen, die nicht bloß äußerlich sondern innerlich glauben an eine Hölle, haben keine Religion, sondern sind Atheisten“ (284).

Mehr Glück hat Kröger mit seiner Gefühlseinstellung dort, wo er sich von wissenschaftlichen Konstruktionen fernhält, denn dafür ist das Gefühl allein doch keine genügende Grundlage. Wo er als praktischer Philosoph das Menschenleben anpackt, da sprießen so edle, hochgemute Gedanken, da duftet so feines Menschentum, daß man dem Verfasser raten möchte, ausschließlich auf diesem Gebiete seinen intuitiven Blick, sein Herz und sein religiöses Gemüt, und nicht zuletzt auch seine gerade, unverbogene Sprache in den Dienst der Menschheit zu stellen. „Jede Lebenslage, in der mir das Frohsein der Seele fehlt, ist mir eine Mahnung: du bist nicht so, wie du sein mußt, du mußt die Beschaffenheit deiner Seele ändern“ (232). „Religiös fühlen und überzeugt sein, daß alles Einzelgeschehen eingeordnet ist in eine unbegreifliche, zum Höheren strebende Einheit des Weltgeschehens, ist ein und dasselbe“ (244). „Die Religion muß der Drehpunkt, der Grundstock unseres Wesens sein. In ihrem Lichte erscheinen alle Freuden des Lebens größer und heller, alle Uebel kleiner und leichter“ (629). Schade, daß so prächtige Gedanken durch die rein gefühlsmetaphysische Grundlegung an ihrer vollen Wirksamkeit behindert sind.

Handorf i. W.

J. Brinkmann O. S. C.

**Hegels Logik und die Gegenwart.** Von Prof. Dr. jur. Dr. phil. C. A. Emge. Karlsruhe 1927. Verlag G. Braun. 1,20 *M.*

Vom Standpunkt der idealistischen Philosophie betrachtet Emge das in dem Titel der vorliegenden Schrift genannte Problem, indem er zunächst eine „Darstellung der Auffassung Hegels“ gibt, an die sich ein sehr interessantes Kapitel „über die Bedeutung für die Gegenwart“ anschließt. Stellt sich der Leser der Emgeschen Arbeit auf den Standpunkt, den der Verfasser einnimmt, dann wird er wohl kaum etwas Wesentliches zur Kritik sagen können, hat er aber irgendeine andere philosophische Einstellung, dann wird er nur mit der Darstellung der Logik Hegels einverstanden sein können, da sie klar und sachlich ist. Ueberhaupt ist die vorliegende Arbeit sehr wertvoll, soweit sie Gedanken Hegels wiedergibt. Dagegen scheint mir der Verfasser die Bedeutung Hegels für die Logik der Gegenwart doch zu überschätzen. Sofort der erste Satz ist nicht annehmbar: „Mehr und mehr neigt sich die Gegenwart Hegel zu“. Würde dieser Satz lauten: Mehr und mehr neigt sich die Gegenwart Bolzano, Brentano, Husserl zu, dann wären die Namen der Philosophen genannt, die heute im Vordergrund des logischen Interesses stehen. Aus der Verkennung dieser Tatsache erklären sich die übrigen Unebenheiten und Verzeichnungen dieser

Schrift, wie z. B. der Irrtum, daß Husserl der Begründer der Phänomenologie sei, was der Verfasser auf Seite 40 behauptet.

Als Ersteinführung in ein fruchtbringendes Studium der großen Logik Hegels ist trotz der genannten Mängel die Arbeit Emges sehr wohl geeignet, da der Verfasser die Gedankengänge Hegels mit sicherer Klarheit zu exegisieren versteht. Und der Kenner der Hegelschen Philosophie wird sich freuen an dieser Klarheit und dem Verfasser gern zustimmen in seiner Erklärung der „Identität der Identität und der Nichtidentität“.

Sechtem b. Bonn.

H. Fels.

### III. Psychologie.

**Psychologie vom empirischen Standpunkt.** Von Fr. Brentano.

Mit ausführlicher Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von O. Kraus. 3 Bände, Nr. 192, 193 u. 207 der Philosophischen Bibliothek, Leipzig 1924—1928, F. Meiner. 16 IC 280; XXV, 337; XLVIII, 191 S.; 10; 10; 7 Mk.

Ein um die Förderung philosophischen Denkens großes Verdienst haben sich der Verleger Felix Meiner-Leipzig und die Professoren A. Kastil-Innsbruck und O. Kraus-Prag erworben durch die Herausgabe der Werke Franz Brentanos: denn die Gegenwart ringt um die Klärung des historischen Werdens ihrer Philosophie. Wo sind die Grundlagen der Gegenwartsphilosophie zu suchen? — Welche Bedeutung hat die Psychologie für die Philosophie? — Ist die experimentelle oder die deskriptive Psychologie die das philosophische Denken fördernde Psychologie? — Diese und viele andere Fragen unseres Philosophierens erfahren eine neue Beantwortung im Lichte Brentanoschen Gedankengutes, das uns durch die bewundernswerten Arbeiten Kastils und Kraus neu erschlossen wird. — Im Zusammenhang hiermit sei nur eben erwähnt, daß in diesem Jahre durch die Herausgabe der „Wissenschaftslehre“ Bernard Bolzanos, die ebenfalls von Felix Meiner, unterstützt durch Dr. Wolfgang Schultz, unternommen ist, die Brentano-Arbeiten die notwendige Ergänzung finden. — Den ersten Band der Psychologie Brentanos leitet der Herausgeber, Oskar Kraus, ein durch eine eingehende Darstellung der Bedeutung Brentanos für die Philosophie, insbesondere Brentanos Stellung zur Gegenstandstheorie (Meinong), zur Phänomenologie (Husserl), zur Sprachpsychologie (Marty), zur Tonpsychologie (C. Stumpf); Brentanos erfolgreicher Kampf gegen die Assoziationspsychologie, seine Betonung der Notwendigkeit einer deskriptiven (phänomenologischen) Psychologie, die Vorbereitung auf die Denkpsychologie (Külpe, Bühler) und schließlich die fundamentale Unterscheidung zwischen den physischen und psychischen Phänomenen werden in einzigartiger Weise gewürdigt. Brentano selbst kennzeichnet seinen Standpunkt in der Psychologie als den empirischen: „die Erfahrung allein gilt mir als Lehrmeisterin“ in der Psychologie, die für ihn nicht die Wissenschaft von

der Seele ist — ohne indes die Seele zu leugnen —, sondern die Psychologie ist ihm die Wissenschaft von den psychischen Phänomenen. Die Quelle der psychologischen Erfahrung ist „die innere Wahrnehmung“, die Brentano scharf unterschieden wissen will von der „inneren Beobachtung“. Induktion, Deduktion und Verifikation werden als die Methoden der Psychologie gewertet. Nach diesen grundsätzlichen Betrachtungen verbreitet sich Brentano über die Unterscheidung der physischen und psychischen Phänomene, welche letztere den Kern seiner Psychologie bilden.

Der zweite Band berichtet „von der Klassifikation der psychischen Phänomene“. Dieser Band ist insofern eine Fortsetzung des ersten Bandes, als die vorausgehende Arbeit sich mit der Lehre vom Bewußtsein überhaupt, und die hier folgende mit der Spezifizierung des Bewußtseins befaßt. Der Versuch einer Klassifikation psychischer Phänomene ist seit Aristoteles oft gemacht worden, aber Brentano ist der erste Denker, dem diese schwierige Arbeit meisterhaft gelang. Die ersten Kapitel befassen sich fast nur mit der deskriptiven, oder was für Brentano dasselbe war, mit der phänomenologischen Psychologie; weshalb dieser Teil in Verbindung mit der Einleitung zum ersten Band von besonderer Wichtigkeit ist für die Phänomenologie. Husserl knüpfte nämlich, wie mir Kraus schrieb, seine Phänomenologie ursprünglich an diese Gedanken Brentanos an, verließ aber später die Bahnen seines Lehrers, da er das philosophische System, das an die Stelle aller anderen philosophischen Systeme zu treten berufen sei, „entdeckt“ hatte. Mit dieser Entdeckung setzen aber auch die mannigfachen Irrtümer Husserlscher Phänomenologie ein. (Hierzu lese man auch noch Brentanos Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“, herausgegeben von O. Kraus bei F. Meiner, Leipzig 1921, Band 55!) Auf die „Klassifikation“ folgt ein Anhang, der Gedanken zur Verteidigung, Berichtigung und Weiterführung der Lehre Brentanos enthält; und den Schluß dieses inhaltreichen II. Bandes der Psychologie bilden fünf Diktate aus dem letzten Lebensjahre Brentanos. Die 34 Seiten umfassenden Anmerkungen des Herausgebers sind eine ganz vorzügliche Arbeit, die den tiefen Sinn und Wert und den inneren Zusammenhang Brentanoscher Gedankenkomplexe erst recht erkennen läßt.

Der dritte Band, „vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein“, bringt eine aufschlußreiche Einleitung, in der Kraus Stellung nimmt zu der Krise in der Psychologie; vor allem wird Husserls Phänomenologie scharf beleuchtet. Der erste Abschnitt befaßt sich mit den Problemen der Perzeption und Apperzeption. Die verschiedenen Arten der Wahrnehmung werden einer genauen Analyse unterzogen, sodaß wohl kaum eine Frage dieser Art unbeantwortet bleibt. Der zweite Abschnitt stellt den Reichtum des innerlich Wahrgenommenen dar und bringt die sehr bedeutsame Unterscheidung zwischen sinnlichen und noetischen Gegenständen der inneren Wahrnehmung. — Da es im engen Rahmen einer Besprechung unmöglich ist, auf Einzelheiten näher einzugehen, sei zum Schluß nur der

Eindruck noch wiedergegeben, den das Studium dieser drei Bände hinterläßt: Brentanos Psychologie ist eine reiche Schatzkammer der Philosophie überhaupt und der Psychologie im Besonderen; wer von der modernen Philosophie zu Brentano kommt, der ja erst durch die Arbeiten der Professoren Kastil und Kraus der Vergessenheit entrissen und bekannt geworden ist, stellt mit freudigem Erstaunen fest, daß Brentano ihr guter Geist ist. Das logische und reale Objekt in der Gegenwartsphilosophie verdankt sein Sein dem Aristoteliker Brentano, der mit Bernard Bolzano die Abkehr von Kant und die Rückkehr zu Plato und Aristoteles forderte, damit „Licht vom Lichte, und nicht Licht — aus der Finsternis“ komme, wie Brentano in bezug auf Kant und die Idealisten sagt.

Sechtem b. Bonn.

H. Feis.

#### IV. Religionswissenschaft.

**Herrschen und Lieben** als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen. Von A. A. Grünbaum, Dr. phil., Privatdozent an der Universität Amsterdam. XVI, 139 S. Bonn 1925. Geh. 6.—M., geb. 9.—M.

Die Schrift gehört jenem Gebiet philosophischer Reflexionen an, das man heutzutage „Weltanschauungslehre“ zu nennen pflegt. Der Verfasser hat hierfür die Bezeichnung „Psychognosis der Weltanschauungen“. Es soll gezeigt werden, daß die verschiedenen Typen philosophischer Weltanschauungen im Grunde nicht der Ausfluß logischen Denkens sind, sondern auf einer geistigen Einstellung beruhen, die diesem Denken vorausgeht. Dilthey hat mit seiner „Philosophie der Philosophie“ die Bewegung in Fluß gebracht, und Jaspers hat sie mit seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ weiter geführt. Das Gleiche gilt neuestens von Paul Hofmann, Ueber die Strukturgrundlage und die geschichtliche Entwicklung von Weltanschauungen. (Reichs Philosophischer Almanach, Bd. 4, S. 83—195.) Bei Dilthey ist diese Weltanschauungslehre aus einer skeptischen Haltung gegen alle rationale Metaphysik hervorgegangen, aus der Voraussetzung, daß der Streit der Weltanschauungen mit den Mitteln des verstandesmäßigen Denkens nicht entschieden werden kann. Grünbaum urteilt nicht anders: „Es gibt letzten Endes keine Verständigung zwischen den Weltanschauungen, sondern höchstens ein Verständnis ihrer Wurzeln und Zwecke, ein Verstehen dessen, was die Urnatur der Weltanschauung ist, und welche Urmotive die Struktur im einzelnen beherrschen.“ Die Entscheidung wird nicht durch die denkende Vernunft getroffen, sondern durch irrationelle Faktoren, durch eine ursprüngliche geistige Haltung, die der Einzelne an die Dinge heranbringt. Scheler, der zur vorliegenden Arbeit die Vorrede geschrieben hat, billigt zwar diese Art von Untersuchungen, meint aber im Gegensatz zum Verfasser, daß hierdurch der Weg zu einer

objektiv oder sachlich begründeten Philosophie nicht versperrt, sondern umgekehrt, freigemacht werden soll: die Enge des eigenen Gesichtskreises soll erweitert werden. Immerhin scheint auch er zu zweifeln, ob auf solchen Wegen die Skepsis zu vermeiden ist. In der Tat drängen sich solche Bedenken immer und immer wieder auf. Daß geschichtlich und de facto das philosophische Denken keineswegs immer auf logischen Eingebungen beruht, sondern im weitesten Umfange durch irrationelle Einflüsse bestimmt wird, ist eine banale Tatsache; allein von da bis zum Erweis, daß die Philosophie überhaupt und grundsätzlich ihre Wurzeln im Bereich des Irrationalen hat, ist noch ein sehr weiter Weg. Wenn „jede theoretische Formel, jedes allgemeine Prinzip und jede abstrakt philosophische Methode“ im „Alogischen“ wurzelt, so wird die Philosophie alles Wahrheitsgehalts beraubt. Gr. scheint diese Konsequenz in aller Form zu ziehen: „Ich finde daher, daß das beste Mittel, um in Weltanschauungsfragen sich als Philosoph, als Diener der Weisheit zu verhalten, ist: Nicht für und wider eine Weltanschauung mit dem ganzen Rüstzeug der Schule zu kämpfen, sondern auf psychognostischem Wege zu versuchen, über die Frage Klarheit zu schaffen, woher eine Weltanschauung kommt und wohin sie führt welches geistigen Mutterbodens Kind sie ist, und was für eine geistige Haltung aus ihr selbst geboren wird. Der Rest soll bei dem Philosophen ein Schweigen sein.“ Was den geschichtlichen Zusammenhang angeht, so handelt es sich auch bei dieser Geistesrichtung um einen Ausläufer der Kantischen Philosophie; Kants Bemühen, eine abschließende Weltbetrachtung nicht mit Hilfe der spekulativen, sondern der praktischen Philosophie zu gewinnen, wirkt fort, nur unter wesentlich veränderten Verhältnissen und mit einer vielfach umfassenderen wissenschaftlichen Ausrüstung. Die in den letzten Jahren mehrfach geäußerte Meinung, daß die Herrschaft des Subjektivismus gebrochen sei, scheint nicht ohne Einschränkung zu gelten. Im einzelnen ist das Werk reich an psychologischen Einblicken und scharfsinnigen Beobachtungen.

Eichstätt.

Michael Wittmann.

**Der Ursprung der Gottesidee.** Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil. Von P. W. Schmidt, S. V. D. Mit einer Karte von Südostaustralien. Zweite, stark vermehrte Auflage. Münster i. W., Aschendorff'scher Verlag 1926. gr. 8<sup>o</sup>. XL und 832 S. 22.50, geb. 25.—.

Nach langem Warten darf die Wissenschaft nun das Erscheinen der 2. Auflage dieses wahrhaft monumentalen Werkes begrüßen. Es zeigt der ersten Auflage (1912) gegenüber eine gewaltige Erweiterung und Vertiefung. Nicht nur insofern, als nun auch die neuesten Ergebnisse der Ethnologie herangezogen und sichtlich verwertet wurden, sondern auch insofern, als der Verfasser da, wo er sich durch die jüngsten Ergebnisse der Wissen-

schaft gezwungen sah, Verbesserungen und Richtigstellungen vornahm. Ein treffliches Beispiel von edler Selbstzucht eines Gelehrten!

Naturgemäß ist der grundsätzliche Standpunkt P. Wilhelm Schmidts auch in der vorliegenden Auflage gleich geblieben; er hat sogar (wenn der Ausdruck erlaubt ist) eine Verstärkung und Festigung erfahren, weil eben die Tatsachen ihr Zeugnis in dieser Richtung hin ablegten. Aber im Einzelnen ist doch so vieles neu und anders geworden, daß man weite Strecken lang auf frischem Boden wandelt. Der Weg geht oft durch schwieriges Gelände, aber er ist doch so zielsicher gebaut, daß man der Anstrengungen nicht müde wird, die er auch dem rüstigen Fußgänger bisweilen auferlegt. Der Verfasser hat kein Gestrüpp gescheut und ist keinem Hindernis ausgewichen, auch wenn es seinem Voranschreiten anfänglich eine unüberwindliche Störung zu bereiten schien. Die Früchte und Ergebnisse sind wirklich oft mit Mühe und Schweiß erarbeitet. Gewachsen ist die Darstellung und die Kritik der Gegner; gewachsen ist aber auch die vorurteilslose, kritische Berücksichtigung der Freunde seines Standpunktes. Schöne Muster eines solchen edlen wissenschaftlichen Umganges sind etwa die Ausführungen über A. Lang, P. Pinard de la Boullaye S. J. Gewiß, dem Feinde gegenüber sind P. Schmidts Waffen manchmal scharf, schneidend. Aber grundehrlich ist das Angehen gegen den Widerstand immer. Und nie ist es von der ätzenden, beißenden Schärfe, mit der heute noch immer ein Teil der evolutionistischen Ethnologen gegen den Katholizismus und alle Offenbarungsreligion kämpft.

Das Werk P. Schmidts ist im Ganzen gesehen eine Leistung bewundernswerten Wissens und umfassender Geisteskraft. Die Folgerichtigkeit des Durchdenkens der völkerkundlichen Tatbestände dürfte sich schwerlich in diesem Grade wieder finden. Demgegenüber ist auch eine Reihe von einzelnen Unausgeglichenheiten und Unebenheiten nicht von Belang. Kein Ethnologe und kein Religionswissenschaftler — sei er welcher Anschauung nur immer — kann an diesem Buche vorübergehen. Man muß zugestehen, daß es P. Schmidt gelungen ist, den primitiven Eingottglauben gegenüber dem einst allmächtigen Animismus und der neuen präanimistischen Zaubерtheorie wirksam zu stützen.

Wir Katholiken können mit Recht stolz sein auf die Leistung dieses überragenden Gelehrten. Wir freuen aus auf die in den nächsten Bänden versprochenen Darlegungen der übrigen primitiven Religionsgestaltungen. Die nun so glücklich eingesetzte kulturhistorische Methode der Ethnologie wird hier Gelegenheit haben, sich endgiltig zu bewähren.

Möge es P. W. Schmidt, der am 16. Februar 1928 seinen 60. Geburtstag feierte, gegönnt sein, Deo adjuvante sein für die Erforschung der urmenschlichen Religion schlechthin grundlegendes Werk bald zu vollenden!

Würzburg.

Georg Wunderle.

## V. Geschichte der Philosophie.

**Contra Amauricanos.** Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugeschriebener Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts. Von Cl. Baeumker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band XXIV. Heft 5/6. Münster i. W. 1926. LVIII und 52 S.

Im Vorliegenden gibt Baeumker einen Text, den er bereits 1893 im „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie“ (herausgegeben von Commer in Paderborn) veröffentlicht hatte, der aber merkwürdiger Weise in weiteren Kreisen nicht weiter beachtet war, in verbesserter Auflage neu heraus. Wir bekommen da neue Einblicke in eine Irrlehre, die für das Verständnis der Entwicklung der Hochscholastik von Bedeutung ist. Sie ist beispielsweise von Einfluß auf die Zurückhaltung der kirchlichen Kreise gegenüber der aristotelisch-arabischen Bewegung gewesen. Ein ganzes Knäuel von Irrlehren schlimmster Art wird von dem Verteidiger der Orthodoxie entwirrt: Deus est in loco et tempore; qui cognoscit Deum in se omnia operari, peccare non potest; infernus nihil aliud est quam ignorantia; paradisum cognitionem veritatis dicunt; si iusdaeus habet cognitionem veritatis, quam habemus, non oportet ut baptizetur; cognitio plena est resurrectio nec alia est expectanda; Pater incarnatus fuit in Abraham et in aliis veteris Testamenti patribus, Filius Dei in Christo et in aliis christianis, Spiritus Sanctus in illis, quos vocant spirituales.

Schon der Name des berühmten Herausgebers bürgt für die Sauberkeit, Genauigkeit und allseitige kritische Zuverlässigkeit der Textwiedergabe und Stellennachweise.

Denselben historischen Takt verrät die gelehrte Einleitung, die viel neues Material bringt. Die Handschrift wird beschrieben und die Abfassungszeit aus einer Verkettung von Umständen bestimmt. Vor allem wird in kritischer Auseinandersetzung mit Hauréau und Mandonnet die Autorschaft des Zisterzienserabtes und zeitweiligen Bischofs von Langres, des Garnerius von Rochefort, als wahrscheinlich nachgewiesen. In einem weiteren Paragraphen wird ein Ueberblick über sein Leben und Schrifttum und Stichproben bezw. Inhaltsangaben aus drei andern Werken des Abtes gegeben. Leider sind SS. 49—52 ein zweitesmal gedruckt und sinnstörend zwischen Seite LIV und LV eingeschoben worden.

Pullach-München.

Bernhard Jansen S. J.

**Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez.** Von G. Siegmund. Fulda 1927, 8. S. 49.

Vorliegende Doktorarbeit, von Schulemann-Breslau angeregt, zeichnet sich methodisch durch Klarheit, Schärfe, Gründlichkeit und historischen Takt aus. Inhaltlich ist das Wertvollste die Darlegung, wie Suarez, in kritischer Auseinandersetzung mit dem Realismus und Nominalismus,

die wahren Momente der beiden Theorien anerkennt und wiederum ihre zu weit gehenden Forderungen abweisend, seinen fundamentalen Satz begründet, daß jedes existierende Ding durch sein eigenes Wesen seine Einheit bezw. Individuation besitzt, sowohl die Form wie die Materie fundieren die Individualität aus sich. Trotzdem bleibt ein metaphysischer Unterschied zwischen dem begrifflich allgemeinen Wesen und seiner Individuation gewahrt. So zeigt Suarez überzeugend, daß er das Problemhafte der Frage tief erfaßt hat, dadurch rückt er weit vom verflachenden Nominalismus ab. Zu dieser Lösung befähigt ihn letztlich die Unterscheidung zwischen dem Allgemeinwesen und der das Individuum begründenden Realität. Gegenüber der einseitig aristotelischen Denkweise, die nur für das Allgemeine geöffnet zu sein scheint, wirkt es klärend und befreiend, daß Suarez mit Scotus und der neueren Philosophie dem Individuum zu der ihm verkürzten Erkenntnismöglichkeit verhilft.

Der Verfasser zeigt lichtvoll an einem bedeutsamen Einzelproblem die selbständige kritische und tiefgründige Art des Suarez, die nichts von Pietätlosigkeit aufweist. S. 10 ff. wird kurz und eindrucksvoll die Bedeutung des Suarez für die Geltendmachung und das steigende Ansehen des hl. Thomas beleuchtet, wie das 1917 in vorbildlicher Weise ein so begeisteter und sachkundiger Thomist wie Grabmann ausgeführt hat.

Wenn auch im großen und ganzen das Verhältnis der Individuationslehre des Suarez zu Scotus, ihre Gleichheit und Verschiedenheit, S. 13 ff. richtig dargestellt wird, so sind doch manche feinere Farbentönungen des Formalismus nicht getreu wiedergegeben. Die „Behauptung, daß die Fundamente des Spinozismus erst durch die scholastischen Theorien über das Individuationsprinzip ihre Erklärung finden“, nennt der Verfasser selbst „kühn“. Viel vorsichtiger wird die Frage untersucht und beantwortet, welchen Einfluß die Suaresianische Lösung auf Leibniz' diesbezügliche Theorien ausgeübt habe. Auch hier bedarf es nach den bescheidenen, mehr allgemein gehaltenen Untersuchungen von Nostitz-Rieneck, Rintelen, Jansen noch weit eingehenderer Analysen.

Pullach-München.

Bernhard Jansen S. J.

**Franz von Baader und die philosophische Romantik.** Von David Baumgardt. Halle-Saale, 1927, bei Max Niemeyer. — 402 S. Preis 17,50 Mk.

In dieser Zeitschrift (Band 40 [1927] Seite 109—111) konnten wir bereits auf eine bemerkenswerte Arbeit über Franz von Baader, aus der Feder des Basler Theologen Fritz Lieb hinweisen. Heute liegt uns wiederum ein Werk über jenen vielseitigen, und, wie der Verfasser mit Recht betont, viel zu sehr in Vergessenheit geratenen Romantiker vor, das seltsamerweise die Arbeit seines Vorgängers unerwähnt läßt. Und doch wäre es dem Verfasser vielleicht nicht un-

interessant gewesen, seinen eigenen Standpunkt von dem Liebs abzugrenzen. Denn zwei größere Gegensätze der Auffassung, wie sie diese beiden Beurteiler bieten, sind kaum denkbar. Rügten wir damals, daß der Beurteiler von den Teilen zum Ganzen voranschreite, und uns zunächst nur den Abschnitt über Baaders Jugend biete, ehe er einen Ueberblick über die ganze Erscheinung des Philosophen bringe, so ist hier, in dem einen Bande, der bereits eine abgeschlossene Arbeit bedeutet, zunächst ein kurzer Abriß über Baaders Leben vorangeschickt. Nahmen wir ferner — unter Hervorhebung, welche hochinteressante Geschichte der Religionsphilosophie des 18. Jahrhunderts Lieb, ohne es zu beabsichtigen, gegeben — Anstoß daran, daß er die Persönlichkeit Baaders mosaikartig aus einer Fülle von Anregungen und Einflüssen zusammensetzte, so zeigt uns Baumgardt in jedem Augenblick, wie weit die Einflüsse auf Baader reichten, wo sie versagten, und wie Baader, den er von seinem Kerne, von seinem Mittelpunkt aus erfaßt, nur das verarbeitete und sich zu eigen machte, was sich diesem Mittelpunkte organisch assimilieren ließ. — Diesen Prozeß führt er uns besonders vor gegenüber Herder, Hemsterhuis, St. Martin, Kant und Hegel. Dann aber — was Lieb vollkommen unterließ (vielleicht wollte er es in einem zweiten Bande tun) — weist Baumgardt darauf hin, welche Einflüsse Baader nicht nur empfing, sondern auch, welche er ausübte. Für Baumgardt ist Baader durchaus Führer der Romantik. Er sei es gewesen, der auf Schelling eingewirkt habe, er sei der erste Jakob Böhme-Kenner gewesen, er habe auf die Heilige Alliance Einfluß ausgeübt, und als einer der Ersten in Deutschland die Problemwelt des Sozialismus tiefer berührt.

Der Mittelpunkt nun, von dem Baumgardt die Erscheinung Baaders faßt, ist die Theosophie — natürlich nicht in dem heute damit verbundenen Sinne, sondern im Sinne einer Welt- und Lebensanschauung, die durchaus theozentrisch orientiert ist. Baumgardt rügt es, daß Baader die Einzelgebiete des Lebens — mehr noch als die „Historische Schule“ — ihres Eigenlebens beraubt, und alles nur auf letzte göttliche Ziele und Zwecke bezogen habe. Aber immerhin — nur dadurch wird die ungeheure Vielseitigkeit von Baaders Interessen zu mehr als bloßer zersplitternder Vielgeschäftigkeit, nur so betrachtet er die Welt wahrhaft mit christlichen Augen, die in allem Vergänglichem kein Letztes, sondern nur ein Vorletztes erblicken. — Dabei erscheint der Standpunkt Baaders inhaltlich durchaus nicht immer restlos als ein christlicher, so z. B. in seiner Auffassung der Materie, die er in fast manichäischer Weise durch ein böses Prinzip entstanden sein läßt. Und andererseits besitzt auch Gott für ihn Natur, im Sinne einer immateriellen Leiblichkeit, wie er überhaupt das gesamte Geistesleben auf Natur gründet, und die Moral als höhere Physik des Geistes bezeichnet. — Weiter steht er, der Katholik, keineswegs einwandfrei auf katholischem Boden. Allerdings in seiner Erkenntnistheorie tut er es durchaus. Er lehnt den oft bei Protestanten zu findenden, in diesem Falle ihm bei Friedrich Heinrich Jacobi begegnenden Standpunkt

entschieden ab, daß man nur mit dem Gemüt Christ sein könne, mit dem Verstand aber Heide bleiben müsse.

Hingegen wendet er sich ganz entschieden gegen die Möglichkeit der Gottesbeweise, da ihm Gott religiöses Axiom — das „Axiom der Axiome“ ist. In diesem Sinne polemisiert Baader auch gegen das „cogito, ergo sum“ Descartes und die ganze vom Ich ausgehende Richtung, die sich auf ihr aufgebaut habe. Er will an Stelle des „cogito“ ein „cogitor“ setzen. — Was Baader hier wie dort verwechselt, und worauf der Verfasser vielleicht hätte hinweisen sollen, ist Real- und Erkenntnisgrund. Natürlich können wir das Dasein Gottes weder aus der Welt noch aus unserem Ich ableiten, wohl aber die Erkenntnis seines Daseins aus dem uns unmittelbar Gegebenen.

In bezug auf die katholische Kirche wird Baader vom Verfasser rühmend als ein solcher hingestellt, der, obwohl er ein ehrlich heftiger Fanatiker für ein positiv katholisches Christentum gewesen, doch ein freier Geist geblieben sei, der jeden Buchstaben verachtet habe, und der erst durch die Exegese des Geistes Tradition, Ritual und äußere Satzung gerechtfertigt habe. Obwohl er selbst nicht Protestant werden mochte, mutete er es doch keinem Protestanten zu, wieder zum „Papismus“ zurückzukehren. Dabei hielt er die äußere Kirche für unentbehrlich und verurteilte gleichzeitig den Kirchenstaat Gregors VII. — Also ein ziemlich in sich widerspruchsvoller Standpunkt. — Baader gehört entschieden zu jenen Katholiken, die sich nicht unbedingt der Kirche unterwerfen, weil sie die in ihr niedergelegte göttliche Offenbarung anerkennen, sondern die zufällig mit vielem, was die Kirche lehrt, persönlich übereinstimmen, und sich deshalb dazu bekennen. Ein Protestant dem Prinzip der Glaubenserfassung, ein Katholik dem Inhalt der religiösen Vorstellungen nach.

Von diesem religiösen Mittelpunkt nun gehen — wie bereits erwähnt — für ihn Räden nach sämtlichen Einzelgebieten des Lebens. Ethik, Geschichte, Sozialwissenschaft, Staat, Recht, Familie und Ehe, Sprache und Kunst, sie alle werden durch das Christentum beleuchtet und darauf bezogen. Nur allein das Wirtschaftsleben habe Baader auf eine eigene Basis zu stellen gesucht. Hier sei ihm — was er in bezug auf Staat und Recht entschieden abgelehnt habe — das zeitliche Wohl der Menschen letzter Zweck gewesen. Und Baumgardt zeigt uns auch, welch seltsames Gemisch konservativer und radikaler Ansichten hier bei ihm zu Worte gekommen. Wir wiesen bereits darauf hin, daß Baumgardt in ihm einen damals als solchen noch kaum beachteten Vorgänger des wirtschaftlichen Sozialismus erblickt. Er berichtet von stark agitatorischen Angriffen gegen das moderne Großunternehmertum, während er gleichzeitig dem „Proletär“, weil vermögenslos, nicht gleiche Rechte mit den „Vertretern der vermögenden Klassen“ gewährt wissen will.

Die Bedeutung Baaders faßt Baumgardt am Schluß dahin zusammen, daß Baaders Philosophie nicht auf völliger Originalität ihrer Motive beruhe,

sondern auf deren besonderen Formung und „auf einer oft höchst lebendigen und einer frappierend tiefen Kontrastierung mit sonstigem Denken der Zeit oder der unmittelbaren Vergangenheit“. — Er habe daher fremdes Ideengut verschiedenartigster Zeiten oft allzu eigenwillig aufgenommen und bewußt romantisch miteinander in Verknüpfung, ja in Vermischung gebracht. — Von einer breiteren geistesgeschichtlichen Wirkung Baaders im 19. Jahrhundert sei keine Rede. Wohl aber sei Baader einer der repräsentativ markantesten Geister der romantischen Epoche. Man werde in Zukunft nicht mehr an ihm vorbei können und ihn mindestens als Schelling ebenbürtig betrachten müssen. Uns von heute sei er besonders bedeutsam auf dem „entscheidenden und schwersten philosophischen Gang, den auch wir wieder zu gehen haben auf dem Weg zu einem neuen Mythos, zu einer neuen Sinndeutung des ewig neu deutbaren Daseins“. — Natürlich wird ihn nach dieser Seite hin der katholische Philosoph am wenigsten gern für sich in Anspruch nehmen.

Werfen wir schließlich noch einmal einen vergleichenden Blick auf die Arbeit Liebs, so werden wir sagen müssen, daß diese vielleicht „interessanter“ zu lesen ist, weil sie sich eben nicht nur mit einer einzelnen Persönlichkeit, sondern mit einer ganzen geistesgeschichtlichen Epoche befaßt. Entschieden aber hat Baumgardt die Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat, besser erfüllt, als sein Vorgänger, bei dem diese Wirkung eben im Grunde ein Kunstfehler war. — Wer daher den ganzen Baader seinem innersten Kerne nach erfassen und ihn gleichzeitig auf eine breite historische Basis gestellt sehen möchte, der tut am besten daran, sich an die beiden Arbeiten zu halten, die einander in schönster Weise ergänzen.

Dr. Käte Friedemann.

## VI. Vermischtes.

**Vor den Toren der neuen Zeit.** Von Werner Kuntz. Verlag Meiner, 1926. Mk. 11.—.

Der Verfasser stellt das Formproblem in seinem ganzen Umfange als Problem der inneren Verbindung aller Kultursachgebiete, die heute an einer unheilvollen Zerrissenheit kranken. „Es ist klar, daß zwischen Expressionismus, dem Eiweißproblem der Chemie, der atonalen Musik und etwa dem Taylorsystem, was das Material der Sache angeht, keinerlei Berührung bestehen kann. Und doch ist die Behauptung richtig, daß ein Zusammenhang aller dieser Gebiete vorliegt. Um ihn zu definieren, muß eben von dem Inhalt, von der Materie aller dieser Erkenntnisse abstrahiert werden, und es bleibt übrig — die Form, die logische, bzw. künstlerische formale Struktur“ (2). Verfasser denkt dabei aber nicht an eine äußere Form, denn von ihr gilt: „Eine Revolution gegen die Ueberschätzung der Form“ in Wissenschaft, Kunst und Leben „ist im Werden“ (3). Diese Revolution wird getragen von einem scheinbar irrationalen Strom, dessen

letzter Sinn aber nicht die Formlosigkeit sein kann, der vielmehr die neue Form, das neue Lebensprinzip auf seinen noch unterirdischen Wogen mit heraufführt. Das Formprinzip, das hier gesucht wird, ist „nicht nur ein logisches, sondern auch ein ethisches. Hinter dem Geheimnis der Lehre von der logischen Architektur, der vergleichenden Formenlehre des Denkens, steht eine neue Lehre von der Flamme, die im Kern alles seelischen Lebens brennt, von der innersten Triebkraft des Menschen, steht mehr als Philosophie — eine Religion“. „Der echte Philosoph muß verstehen können, daß das, was er in Worten sucht, auch gemalt, gemeißelt, vertont, gedichtet, organisiert, technisch erfunden und gelebt werden kann“ (5).

Frägt man weiter, welche „Religion“ denn das so gestellte Problem zu lösen vermag, so gesteht der Verfasser ein, den Schlüssel zu den Toren der neuen Zeit nicht zu besitzen. Er will nur bescheidene Vorarbeit leisten für den kommenden Uebermenschen, der sie öffnen kann. So wandert er durch alle Gebiete der Kunst und Wissenschaft, um die tieferliegenden Verbindungen zu entdecken oder doch in intuitiven Vermutungen zu erahnen. In klarer Sprache und stets zum Denken anregender Form werden überraschende Analogien aufgedeckt zwischen den scheinbar heterogensten Dingen und Zeiten. Daß die sachliche Klarheit oft nicht sehr groß ist, hängt z. T. mit dem Charakter des ganzen Buches zusammen, das die Tore (d. h. die Probleme) der neuen Zeit nur zeigen, nicht öffnen will. Eine zentrale Stellung im Gedankenkreis des Verfassers nimmt die Analogie des Einsteinschen Weltraumes („endlich, aber unbegrenzt“) mit dem Apeiron des Anaximander ein. Die Dunkelheit dieser Dinge würde gemildert, wenn beim Arbeiten mit dem Begriff des „Mitteldinges zwischen Wirklichem und Möglichem“ ein Mittelding im logischen Sinne (absurdum!) und im physischen Sinne (continuum!) unterschieden würde. Auch jenseits der Tore der neuen Zeit wird das Widerspruchsprinzip und die Begrifflichkeit eine Rolle spielen müssen. Geist und Phantasie müssen verbunden, aber nicht verquickt werden. Entia rationis, auch wenn sie ein fundamentum in re haben, wie der Raum und das Gesetz, müssen stets sorgfältig von Realitäten unterschieden werden. Durch die häufige Nichtbeachtung dieser Forderungen macht der Verfasser die Lektüre seines Buches noch schwieriger als sie durch die Behandlung des Geheimnisses der Materie schon ist. Scheinbare logische Widersprüche müssen zuerst ihres Scheines entkleidet werden, ehe man sie als Geheimnisse stehen läßt. Ein klarer Begriff von „Geist“ scheint dem Verfasser zu fehlen (135) trotz der geistigen Tendenz seines Buches; er gelangt nur bis zum Begriff des Immateriellen: „Geist“ aber besagt neben diesem noch eine teilweise oder gänzliche Beziehungslosigkeit zur Materie. Es ist richtig, daß alles Materielle immateriell bezogen ist, aber nicht alles Immaterielle ist Form der Materie. Eine Beschäftigung mit der scholastischen Philosophie würde dem Verfasser eine neue Welt eröffnen: Wer die Synthese der Zukunft andeuten will, muß alle Welten kennen. Kosmos und Psyche werden sich

niemals auf eine Formel bringen lassen, wenn diese keine monotheistische ist. Die alles umfassende analogia entis der Scholastik ist das wahre Apeiron, in dem sich Kosmos, Psyche und Theos zusammenfassen lassen, ohne daß eines davon seine Eigenart verlöre. Die vom Verfasser gesuchte Formel krankt an kosmologischer Einseitigkeit.

Mit dieser (allerdings wesentlichen) Einschränkung, also im Rahmen des Kosmologischen, hat das Buch hohen Wert durch das reiche Material, das hier in umfassender Kenntnis zusammengetragen und zusammengeschaut ist. Künstler, Naturwissenschaftler und Mathematiker werden auf einen gemeinsamen Boden geführt. Die so geschaffenen Querverbindungen führen nicht nur tiefer hinein in das Wesen der Materie und des Kosmos, sondern sind auch ein bedeutender Beitrag für die menschliche Geistesgemeinschaft der Zukunft, — soweit diese Gemeinschaft eine sachliche, und nicht eine persönliche Frage ist.

Handorf i. W.

J. Brinkmann O. S. C.

**Der heilige Paulus.** Von Emile Baumann. Autorisierte Uebersetzung aus dem Französischen von Marie Amelie Freiin von Godin. — Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet K.-G. München. 1926. 463 Seiten. Preis 6.— M.

Das Ziel des vorliegenden Werkes steckt sich der Verfasser ab, wenn er sagt, daß es ihm in erster Linie darum zu tun gewesen sei, das innerste Wesen Pauli zu erfassen, das er selbst dem Einfältigsten zugänglich machen wolle, und das er nicht, wie andere, „weichlich“ und „heidenähnlich“ sieht, sondern in seiner „hebräischen und heiligen Hebräischheit“. — Gleichzeitig aber betont er, daß ihn nicht die Neugier des Psychologen zu seinem Werke getrieben habe, und daß nicht „das Trauerspiel seiner seelischen Verwundung“, das allein ein Buch ausfüllen könne, ihm als vornehmste Aufgabe gegolten habe. — Eine solche Aufgabe würde vielleicht auch mehr einen ungläubigen Autor gelockt haben für den der Tag von Damaskus keine objektive Offenbarung Jesu an seinen bisherigen Verfolger bedeutet, sondern ein interessantes psychologisches Problem. Die Auseinandersetzung mit Leuten dieser Richtung bildet eigentlich den einzig wissenschaftlichen Teil des Buches. Gegen die Hypothese der Sinnestäuschung führt Baumann an, daß es auch auf anderen Lebensgebieten nicht wahrscheinlich sei, daß ein Mensch durch eine Halluzination plötzlich Anhänger von etwas bis dahin heftig von ihm Bekämpften werde, und daß er von da an sein Leben lang für das auf solche Weise neu Erworbene eintrete, und schließlich dafür in den Tod gehe. Auch erfolge eine solche Sinnestäuschung meist in der Richtung, nach der sich sonst die Einbildungskraft gewendet habe. — Auch die Hypothese einer krankhaften Krise wird verneint, da sich das theologische Denken Pauli in prächtigem Gleichgewicht bewege. — Ebenso weist der Verfasser die oft gemachte Behauptung zurück, Paulus sei ein Eklektiker

gewesen, der die Elemente von Stoa, Mythras- und Mysterienkulten miteinander verschmolzen habe. Verfasser stellt die Frage, warum Paulus den Mysterien hätte Lehre und Riten entnehmen sollen, wenn er in Christus das Licht des Glaubens fand. Auch ist er der Ansicht, daß wenn Paulus Hellenist gewesen wäre, er sicherlich Athen bewundert hätte, während es ihn im Gegenteil erbitterte und bedrückte.

Dem heute gefährlichsten Gegner aber ist Baumann nicht begegnet — dem Psychoanalytiker. Zwar hat dieser — wie es scheint — dem Paulusproblem gegenüber noch nicht öffentlich Stellung genommen, aber sicherlich würde er, analog zu Erklärungsversuchen auf anderen Gebieten, hier von psychologischer Verdrängung der bereits im Unterbewußtsein vorhandenen Christusliebe sprechen, die sich dann urplötzlich am Tage von Damaskus Bahn gebrochen habe. — Es wäre natürlich wertvoll, auch diesen Gegner, der heute die größte Gefolgschaft unter den Urteilslosen haben dürfte, siegreich durch Gegenargumente aus dem Felde zu schlagen.

Mit der Polemik gegen die Vertreter der liberalen Bibelkritik — Baumann hebt besonders Renan und Loisy hervor — wäre der wissenschaftliche Teil des vorliegenden Werkes erschöpft. Denn im ganzen haben wir es hier mit keinem theoretischen Buche zu tun, sondern mit einer äußerst lebendigen dramatischen Schilderung des Lebensganges des Apostels, in der einzelne Höhepunkte geradezu bühnenwirksam dargestellt sind. Auch bedient sich der Verfasser beim Erzählen häufig der Form der Zukunft statt der der Gegenwart und reißt uns so in mächtigem Pathos mit sich fort. — Und erst nachdem in einer im besten Sinne französischen Art, in schwingvoller, farbenprächtiger Sprache, die offenbar durch die vorzügliche Uebersetzung nichts von ihrer Wirkung eingebüßt hat, das Leben des Heiligen an uns vorübergezogen ist, erst dann versucht der Verfasser eine Charakteristik seiner Persönlichkeit und eine Darstellung seiner Lehre. Prachtvoll ist diese Charakteristik. „Ein mystischer Logiker“ — das wird als der Schlüssel zu seinem Wesen erkannt. Ein Mann der Gegensätze; Rauheit und Milde, Würde und Selbsterniedrigung, Ironie und Salbung, niederschmetternde Entschlußkraft und biegsamste Klugheit — auf diese Antithesen-wird sein Wesen gestellt. Und bei allem „vertritt er bereits jene mäßige Kraft, welche das Erbeil des apostolischen Stuhles sein wird“.

Dann versucht der Verfasser auch eine Erklärung jenes verhängnisvollen Programmwortes: „Der Glaube allein“, durch das die Gestalt Pauli vom Protestantismus für sich in Anspruch genommen wurde, während ihn doch die Kirche heilig gesprochen hat. Baumann führt aus, wie die beiden Gefahren, vor denen sich Paulus hatte hüten müssen, der Rückfall ins Heidentum oder eine judaisierende Propaganda gewesen seien. Daher habe Paulus den Heiden gegenüber betont, daß der Mensch nicht durch seine natürliche Gerechtigkeit, den Juden gegenüber, daß er nicht durch Beobachtung des Gesetzes errettet werde. Wie er es denn überhaupt verstanden habe, sich stets der Sprechweise seiner Hörer anzupassen. Er

habe aber durchaus gewollt, daß der Glaube sich in Werken entfalte. Auch habe er nicht das Gesetz und seine Vorschriften abschaffen wollen. Er selbst, den man dessen beschuldigt habe, wollte ihm stets untertan bleiben. — Wichtig ist auch die Hervorhebung, daß Paulus sich nicht — wie es so oft dem Christentum nachgesagt wird — nur an Ungebildete wandte, sondern an gebildete Heiden und Frauen.

Und von der Gestalt des Apostels ausgehend, eröffnet der Verfasser welthistorische, ja überzeitliche Perspektiven, wenn er sagt: „Hätte sich Israel mit einem Schlage bekehrt, so hätten die Apostel nicht daran gearbeitet, die Heiden zu retten.“

Die Bedeutung Pauli wird dann am Schluß nochmals dahin zusammengefaßt, daß wir zwar auch ohne ihn die Sicherheit des erworbenen Heils hätten — durch die Evangelien und durch die Lehre der Kirche — daß er aber dem Wesen dieser Errungenschaften eine wunderbare Helligkeit der Erkenntnis beigefügt habe. — Und der Beweis für das Zeugnis Pauli sei es, „daß sein Glaube die Welt gewandelt hat“.

Dr. Käte Friedemann.

## Weitere Neuerscheinungen.

### 1. Allgemeine Darstellungen.

**Einführung in die Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Pädagogik.** Von A. Schneider. 1. Teil: Allgemeine Erkenntnistheorie. 15. Band der Handbücherei der Erziehungswissenschaft. Paderborn 1927, Schöningh. 8, 220 S. 4,50 *M.*

Inhalt: 1. Begriff und Einteilung der Philosophie. 2. Erkenntnistheorie. a) Voruntersuchungen, b) die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis, c) der Ursprung der Erkenntnis, d) der Inhalt der Erkenntnis, e) die Grenzen der Erkenntnis, f) Erkenntnistheorie und Pädagogik.

Der Vf. bietet zunächst eine Orientierung über den Begriff der Philosophie und ihre Einteilung, gibt sodann eine Uebersicht über die Grundprobleme der einzelnen philosophischen Disziplinen und ihre wichtigsten Lösungsversuche. Die Philosophie wird als diejenige Wissenschaft definiert, welche die Grundlagen der Erkenntnis, die sittlichen und ästhetischen Werte, sowie eine wissenschaftlich begründete Weltanschauung zu entwickeln hat. Die Wahrheit wird bestimmt als Uebereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit seinem Gegenstand. Mit der Möglichkeit einer solchen Uebereinstimmung und den Quellen, aus denen wahre Erkenntnis fließt, beschäftigt sich die Erkenntnistheorie. Die allgemeine Richtung seiner Erkenntnistheorie charakterisiert der Vf. dahin, „daß er versucht, zwischen Subjektivismus und

Relativismus auf der einen Seite und logischem Objektivismus und Absolutismus auf der anderen Seite den rechten Mittelweg zu gehen, die Rechte des diskursiven Denkens gegenüber den zu weitgehenden Ansprüchen des Intuitionismus zu wahren und jenen gemäßigten Realismus zu vertreten, der die Bahn für eine sich auf der Basis der modernen Erfahrungswissenschaften erhebenden Metaphysik frei zu machen versucht“ (VIII). Die Ausführungen sind klar und auch für Anfänger leicht verständlich. Ausgezeichnet sind vor allem die historischen Ueberblicke. Es dürfte darum das Büchlein seinem Zwecke, in die Philosophie einzuführen, in vorzüglicher Weise entsprechen.

**Manuel de Philosophie. Tome II Logique, Morale, Philosophie générale.** Von A. Cuvillier. Paris 1927, A. Colin. gr. 8. 680 p. 32 Fr.

Inhalt: 1. Logik, 2. Moral, 3. Allgemeine Philosophie. Das inhaltsreiche Werk bietet uns zunächst eine Untersuchung über den Gegenstand und den Charakter der Logik, sodann eine eingehende und wertvolle Methodenlehre der Mathematik und der Experimentalwissenschaften.

Im zweiten Teile betrachtet der Vf. zuerst die „moralischen Tatsachen“, darauf zeigt er, wie diese Tatsachen von den Philosophen interpretiert werden, und endlich sucht er eine Gesamtauffassung des moralischen Lebens zu bieten. Die Prinzipien der Moral sind ihm keine Naturgesetze, sondern Postulate, die sich auf gewisse Wertbegriffe stützen, die im Kollektivbewußtsein der Gesellschaft ihren Sitz haben und uns aus dem sozialen Milieu zuströmen. Die Gesellschaft ist etwas, was uns überragt und doch zugleich immanent ist, da der Mensch nur Mensch ist, insoweit er an dem Schatz der Ideen und Tätigkeitsregeln der Gesellschaft teilnimmt. So erklärt sich, daß die Pflicht mit dem Guten übereinstimmt. Die theologische Begründung der Pflicht wird abgelehnt.

Die allgemeine Philosophie enthält eine Erkenntnislehre und eine Metaphysik. Die Erkenntnis ist eine „offensive“ Anpassung an die Dinge. Der Geist ist aktiv, er rekonstruiert das Reale nach seinen Bedürfnissen. So ist die Erkenntnis ein Kompromiß zwischen den Forderungen des Realen mit den Bedürfnissen des Geistes. Idealismus und Realismus ergänzen sich als zwei verschiedene Aspekte des Erkenntnisvorganges.

Den Schluß bildet die Lehre von Gott. Die philosophischen Gottesbeweise lehnt der Vf. im Anschluß an Kant ab. Was den mystischen Weg angeht, auf dem die Immanentisten, Pragmatisten und Intuitionisten zu Gott gelangen wollen, so enthält sich der Vf. des abschließenden Urteils. Die französische Literatur ist in reichem Maße herangezogen, den einzelnen Abschnitten sind Uebungen und Dissertationsthemata angefügt. Zahlreiche Bilder bringen eine gewisse Anschaulichkeit in die abstrakten Ueberlegungen hinein.

**Die Philosophie der Gegenwart.** Von A. Messer. 6. Aufl. Leipzig 1928, Quelle & Meyer. 8. 152 S. 1,80 *M.*

Inhalt: 1. Religiös-kirchliche Philosophie. 2. Rationalistische Philosophie. 3. Irrationalistische Philosophie.

Messer will einen Ueberblick gewähren über das, was die deutsche Philosophie an Gedanken über Gott und Welt, Leben und Kultur hervorgebracht hat und damit strebenden Menschen helfen, mit klarem Bewußtsein Stellung zu nehmen zu den uralten Menschheitsfragen, die heute noch wie vor Jahrtausenden die Denkenden beschäftigen und die Geister scheiden. Er gliedert die Philosophierenden in solche, für die ihre religiöse Ueberzeugung maßgebend ist, in solche, die in selbständigem, wissenschaftlichem Denken die Wahrheit suchen, und endlich in solche, die im Gefühl oder Schauen (Intuition) die Rätsel von Welt und Leben zu lösen trachten. Dabei stellt er die leitenden Gedanken der Hauptvertreter der einzelnen Richtungen klar heraus, läßt sie, um möglichst objektiv zu sein, selbst zu Worte kommen und sucht zugleich durch kritische Bemerkungen zum eigenen philosophischen Denken anzuregen. Von der scholastischen Philosophie urteilt er, daß sie auch heute in wesentlichen Bestandteilen noch nicht veraltet und ernster Erörterung wert ist. Allerdings glaubt er, daß die Vernunft, d. h. das nach Begründung und Rechenschaft verlangende Denken mit der von der katholischen Kirche eingeräumten Freiheit nicht zufrieden sein könne (S. 5). Daß das Büchlein nunmehr bereits in sechster Auflage erschienen, ist ein Beweis für das große Interesse weitester Kreise, in den Weltanschauungsfragen Klarheit zu gewinnen und zugleich für die Fähigkeit Messers, abstrakte Gedankengänge klar und verständlich darzustellen.

## 2. Logik, Erkenntnistheorie und Methodenlehre.

**Gegenstandslogik und Denklogik.** Von M. Honecker. Vorschlag zu einer Neugestaltung der Logik. Zweite, ergänzte Auflage. Berlin und Bonn 1928, F. Dümmler. gr. 8. 128 S.

Inhalt: 1. Denken und Erkennen. 2. Materiale und formale Bedingungen des Erkennens. 3. Die beiden Problemkreise der Logik. 4. Normative und praktische Logik. 5. Denken und Gegenstand. 6. Der Gegenstand als solcher. 7. Gegenstand, Objekt und Sachverhalt. 8. Das Meinen und die Gegenstände. 9. Von den Denkgesetzen. 10. Der Begriff. 11. Das Urteil und die Folgerung. 12. Von der Methodenlehre. 13. Zusammenfassung.

Das Buch legt die Notwendigkeit einer Unterscheidung von Gegenstandslogik und Denklogik dar, arbeitet sodann die Hauptbegriffe dieser beiden Disziplinen heraus und bemüht sich schließlich das Verhältnis der herkömmlichen Logik zu den verlangten neuen Wissenschaften aufzuzeigen. Eine eingehende Würdigung der Bestrebungen Honeckers ist bereits im Philosophischen Jahrbuch erfolgt. Was die Neuauflage angeht, so ist der Text der ersten Auflage mit nur wenigen Aenderungen zum Abdruck ge-

bracht. Die notwendigen Ergänzungen, die durch die Weiterentwicklung der Ansicht des Vf. über die Gruppierung der logischen Probleme bedingt werden, sind als besondere „Zusätze“ am Schlusse beigegeben worden.

**Logik.** Von M. Honecker. Berlin und Bonn 1927, Dümmler. 8. 194 S. 3,80 *M.*

Inhalt: 1. Die Auffassungen vom Gegenstand der Logik. 2. Die Gegenstandslehre. 3. Die Logik als Bedeutungslehre. 4. Die Logik als Denklehre.

Der Verfasser gibt uns eine Systematik der logischen Probleme und berücksichtigt dabei in weitem Maße die moderne Phänomenologie. In der Formulierung und Lösung der Probleme weicht er vielfach von der traditionellen Logik ab. Wesentlich für seine Auffassung ist die Unterscheidung von Gegenstand, Inhalt und Akt. Gegenstand ist alles, was dem Denken gegenüberstehen kann, der Inhalt, der sich wohl mit dem *verbum mentis* der Scholastik deckt, stellt den Gegenstand dar, der Denkakt zielt auf den Gegenstand. Indem Honecker die auf Gegenstände, Inhalte und Akte bezüglichen Fragenkomplexe säuberlich voneinander trennt, zerfällt ihm die Logik in drei Teile: eine Gegenstandslehre, eine Inhaltslehre und eine Denklehre.

Die Gegenstandslehre handelt über den Gegenstand im allgemeinen, über die beiden Gegenstandsarten: Objekte und Sachverhalte und über das Verhältnis von Objekt und Sachverhalt. Die Inhalts- oder Notionslehre untersucht das Wesen der Notionen im allgemeinen, die gegenständlichen Elementarnotionen (Begriffe), das Notionsgebilde (Urteil) und das Notionsgefüge. Hier findet die traditionelle Urteils- und Schlußlehre ihren Platz. Die Denklehre wird hauptsächlich als Methodenlehre behandelt.

Das inhaltsreiche Büchlein zeichnet sich durch jene Klarheit aus, die sich aus der gründlichen Beherrschung des Stoffes ergibt. Durch die scharfe Trennung bisher miteinander verwickelter Fragen und durch sein scharfsinniges und besonnenes Urteil hat sich der Vf. um die Förderung der Logik ein hohes Verdienst erworben, das auch derjenige anerkennen muß, der seiner Auffassung nicht allweg zustimmen kann.

**Begriff und Beziehung.** Von W. Burkamp. Studien zur Grundlegung der Logik. Leipzig 1927, F. Meiner. gr. 8. XVI, 306 S. 12,50 *M.*

Inhalt: 1. Begriff und Satz. 2. Individuum. 3. Existenz. 4. Klasse und Zahl in der Begriffslogik. 5. Logik, Mathematik und Apriori.

Der Vf. zeigt in seiner tieferschürfenden Arbeit, wie die Logistik in ihrem Bestreben, die reine Form der Logik reinlich zu isolieren und von allen Aequivokationen des verbalen Ausdrucks zu befreien, seither durch eine unangemessene Verwendung des Existenzbegriffes behindert worden ist. Um den Begriff der Existenz in seiner Bedeutung für die reine Logik klar-

zulegen, ergab sich ihm die Notwendigkeit, dem Begriff des Individuum und dem Sinn der Begriffslogik eine eingehende Untersuchung zu widmen. Die Studie findet ihren Abschluß in der Erörterung des Zusammenhangs von Begriff und Beziehung. Hier findet der Vf. den Schlüssel für die heute viel erörterten Fragen nach dem Verhältnis der Logik zur Mathematik, nach dem transzendentalen Charakter der reinen Form gegenüber ihren Anwendungen und der „absoluten Gewißheit“, die dem rein Formalen zugesprochen wird. Das Buch Burkamps ist ein Beweis dafür, daß die formale Logik heute wieder eine flüssige Wissenschaft geworden ist, voll verwickelter und schwieriger Probleme, die z. Tl. mit erkenntnistheoretischen Fragen in engstem Zusammenhang stehen. Die ernste Arbeit, welche die Lektüre des Buches verlangt, dürfte für alle, die einen Einblick in die modernen logischen Untersuchungen gewinnen wollen, unerläßlich sein.

**Begriff, Urteil, Schluß.** Von G. Stammer. Untersuchungen über Grundlagen und Aufbau der Logik. Halle 1928, M. Niemeyer. gr. 8. 381 S. 14 M.

Inhalt: 1. Aufgabe und Hilfsmittel. 2. Quellen zur Technik der Logistik: der Logikkalkül. 3. Theoretische Grundzüge einer Logistik.

Das Buch beschäftigt sich mit den Grundlagen und dem Aufbau der Logik. Soll die Logik als exakte Wissenschaft auftreten, so muß sie axiomatisiert werden, d. h. es müssen aus gewissen Axiomen alle übrigen Sätze der Logik auf streng logischem Wege abgeleitet werden. Versuche, die Logik exakt zu gestalten, liegen bereits vor in den verschiedenen Formen des Logikkalküls. Es werden darum die wichtigsten Formen vorgeführt und kritisch gewertet. Besonders eingehend wird das von Russel und Whitehead entworfene System behandelt, das alle übrigen an Einfachheit und Brauchbarkeit weit übertrifft. Trotz dieser Vorzüge gilt auch von ihm das Urteil, das von allen übrigen Systemen gefällt wird: Es kann nicht ohne Widerspruch axiomatisiert werden.

Im letzten Teil seines Buches entwirft der Vf. die Grundzüge einer „Logistik“. Er zeigt hier, daß die Lehre von den gültigen Schlüssen, z. Tl. wenigstens in das Axiomensystem aufgenommen werden muß. Die Lehre vom Schluß bildet nicht nur die Krönung, sondern gehört auch zum Fundament der Logik. Es wird weiter dargelegt, daß jeder Versuch, die Logik auf sich selbst anzuwenden, zu einem Zirkel führe, allerdings zu einem widerspruchsfreien und reinen Zirkel, den der Vf. im Gegensatz zu dem *circulus vitiosus* als Ring bezeichnet. „Ein logisches Axiomensystem, das seine eigene Gültigkeit nachweisen kann, bildet einen Ring, und nur solch ein Ringsystem kommt für den wissenschaftlichen Aufbau in Frage“ (245). — Bei aller Anerkennung der Leistungen des Vf., der uns vor allem eine gute Uebersicht über die verschiedenen Arten des Logikkalküls bietet und sie einer anregenden Kritik unterzieht, müssen wir doch seine Ringtheorie, die darauf hinausläuft, daß zur Rechtfertigung gewisser Sätze diese Sätze selbst

schon vorausgesetzt werden, ablehnen. Der Hauptfehler des Vf. scheint darin zu bestehen, daß er letzte unbeweisbare Wahrheiten nicht anerkennt (S. 33). Das Verfahren, die logischen Grundsätze für unmittelbar evident zu erklären, ist nach s. M. „gänzlich unannehmbar für eine wissenschaftliche Logik.“ Da bleibt ihm allerdings nur die Möglichkeit, sich im Kreise zu drehen.

### **Von den neuen Denkmitteln der Philosophie.** Von Fr. Kuntze.

In sechs Briefen an den Einzelnen und an die Philosophischen Arbeitsgemeinschaften. 1. Präliminarien. Die Elemente des Seins, des Geschehens, des Gedankens in Chemie, Physik, Mathematik. Heidelberg 1927, C. Winter. gr. 8. 68 S. 2 *M.*

Der Vf. behandelt zunächst die Frage, wie die Schüler der höheren Lehranstalten in die Philosophie einzuführen sind. Jede Wissenschaft besitzt Berührungspunkte mit der Philosophie. Darum sind den Schülern schon vor der philosophischen Unterweisung Probleme geläufig, an die man anknüpfen kann. Man muß zu diesem Zwecke aus dem Stoffkreise der Philosophie Probleme herauschneiden von der Art, daß man auf sie bei der „philosophischen Vertiefung“ der einzelnen Disziplinen von selbst stößt, und dann diese einer philosophischen Gesamtansicht unterordnen.

Sodann wird dargetan, wie die antike Philosophie die Welt unter den drei großen Aspekten des Seins, des Werdens und des Denkens betrachtete und dabei stets zu den Elementen vorzudringen suchte. Diese drei Denkrichtungen finden sich heute verkörpert in der Chemie, Physik und Mathematik.

Von den Elementen des Seins, des Geschehens und des Gedankens in der Chemie, der Physik und der Mathematik handelt der erste Teil des Buches. Im zweiten soll gezeigt werden, wie unter dem Einfluß gewisser erkenntniskritischer Fragestellungen das Geschehen seine Selbständigkeit verliert und das Thema sich wandelt zur kritischen Scheidung in Außenwelt, Vorstellungswelt, Gedankenwelt.

Das vorliegende Heft untersucht den Begriff der Elemente des Seins in der Chemie. Es wird gezeigt, wie die Tendenz, durch immer weitergehende Zerlegung zu dem vorzudringen, was unzerleglich ist und hierin die Elemente des Seins zu sehen, schließlich zum modernen Begriff des chemischen Atoms geführt hat. Des weiteren wird dargetan, wie die Denkmethode der Chemie für die Biologie, die moderne Philosophie der Mathematik, die Strukturpsychologie und andere Wissenschaften von Bedeutung geworden ist.

Es stellt sich so heraus, daß sich als letztes dem Menschengenisse gewisse sozusagen freischwebende Strukturen darbieten, deren Inhalte mehr oder weniger gleichgültig werden, bei denen es vielmehr nur auf die Art des Relationsgewebes ankommt. Hierin sieht der Vf. den Schlüssel für das Verständnis nicht nur von Hilbert, Russel, Einstein und Planck, sondern auch für Husserl und all die modernen Strukturphilosophen.

Das nächste Heft soll sich mit den Elementen des Geschehens in der Physik beschäftigen.

Von der allgemeinen Richtung seines Denkens erklärt Kuntze: „Ich glaube in den Bahnen Kants zu gehen, wenschon ich auch darauf gefaßt sein muß, von Kantianern strenger historischer Observanz abgelehnt zu werden.“ (S. 30).

**Die natürliche Ordnung unseres Denkens und der Zusammenhang der Weltanschauungen.** Von L. Fischer. Leipzig 1927, F. Meiner. gr. 8. IX, 359 S. 16 *M.*

Inhalt: I. Buch. Das System der natürlichen Ordnung: 1. Grundlegung (Systematik), 2. Analytik. II. Buch. Der Zusammenhang der Weltanschauungen: 1. Die geschichtliche Entwicklung, 2. Vom Werden der Weltanschauungen.

Das Buch bemüht sich, das Grundgefüge unserer Erfahrung und des Denkens überhaupt aufzudecken. Es lehnt sich dabei an das axiomatische Verfahren an, das von der Mathematik in den letzten Jahrzehnten entwickelt worden ist. Auf induktivem Wege wird zunächst ein Grundaxiom gefunden. Es werden sodann durch Deduktion aus dem Grundaxiom Zusammenhänge hergeleitet und begrifflich festgelegt. Durch Vergleich mit den Erfahrungsgrundlagen, auf denen das Grundaxiom ruht, werden die so gewonnenen zunächst rein formalen Zusammenhänge „gedeutet“, d. h. bestimmten Erfahrungsgruppen zugeordnet. So wird Klärung des ganzen Gebietes unserer Allgemeinbegriffe erzielt und schließlich ein Grundsystem aller rationalen Philosophie entworfen.

Im zweiten Teil wird die Auffassung vertreten, daß die verschiedenen Weltanschauungen dasselbe Grundgefüge aufweisen, das sich aber verschieden darstellt, je nach dem Standpunkt, von dem es betrachtet wird. So mündet der Vf. in einem „rationalen Relativismus“. Die Entwicklung der Philosophie erscheint ihm als eine fortlaufende Kette, als ein unentwegt fortschreitendes Entwirren jenes Grundgefüges.

Das scharfsinnige Buch ist klar geschrieben, straff und übersichtlich gegliedert und verdient es, daß man sich gründlich mit ihm auseinandersetzt.

**Der Gegenstand der Erkenntnis.** Von H. Rickert. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 6., verbesserte Aufl. Tübingen 1928, J. D. B. Mohr. gr. 8. 452 S. 17,50 *M.*

Inhalt: 1. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 2. Der Standpunkt der Immanenz. 3. Das Urteil und sein Gegenstand. 4. Die Begründung der Objektivität. 5. Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus.

Die neue Auflage des Rickertschen Werkes, welches das eigentliche Grundbuch der badischen Schule darstellt, ist, wie der Vf. bemerkt, wieder sorgfältig durchgesehen und an einer größeren Anzahl von Stellen verbessert. Doch hat sie wesentliche Änderungen des Inhalts dabei nicht mehr erfahren. Im Vorwort der neuen Auflage weist Rickert darauf hin, daß man

seinen Schüler Lask zu Unrecht als Ueberwinder von Kants Subjektivismus feiere, Lask sei nicht nur von Kant ausgegangen, sondern habe auch stets in der „kopernikanischen Tat“ die eigentliche Wendung der modernen Philosophie gesehen. Es zeigten aber Lasks Werke, daß eine von Kant ausgehende und an seinem Subjektivismus festhaltende Philosophie ihr letztes Ziel darin sehen müsse, vom Subjektiven aus den Weg zu den Objekten zu finden, um schließlich das All der subjektiven und objektiven Welt zusammen zu umfassen. In dieser Richtung zu arbeiten sei auch Sinn und Zweck des vorliegenden Buches. Was den Inhalt des Rickertschen Buches, dessen Kenntnis für das Verständnis der deutschen Philosophie der Gegenwart unentbehrlich ist, angeht, so verweisen wir auf die ausführliche Besprechung der 3. Auflage (1915) desselben in dieser Zeitschrift.

**Ein Vergleich zwischen den Voraussetzungen des Realismus und Idealismus.** Von G. Magasanik. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. Langensalza 1928, Beyer & Söhne. gr. 8. 160 S. 4 M.

Inhalt: 1. Der Immanenzstandpunkt und der Realismus. 2. Der transzendente Idealismus und der Realismus.

Der Vf. behandelt nur die eine Richtung des Idealismus, die in der „badischen“ Schule verkörpert wird und auch von dieser nur die Erkenntnistheorie H. Rickerts, wie sie in seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk: *Der Gegenstand der Erkenntnis* niedergelegt ist. Seine Methode ist die immanente. Er zeigt, daß die Argumente, die Rickert gegen das transzendente Sein ins Feld führt, in gleicher Weise auch das transzendente Sollen unmöglich machen würden. Er kommt schließlich zum Ergebnis: das was Rickert als Immanenzstandpunkt vertritt, ist entweder ein sprachlich gesäuberter Solipsismus oder ein verklausulierter Realismus. Sein „Bewußtsein überhaupt“ ist entweder eine transzendente Wirklichkeit, oder (nach Volkelt) es gehört ins „Reich der Spinnweben und Seifenblasen.“

Nicht der Realismus bedroht, wie Rickert behauptet, die Wissenschaften, sondern er ist der einzige Standpunkt, der ihnen gerecht wird.

**Wahrheit und Wirklichkeit.** Von H. Maier. Erster Teil einer Philosophie der Wirklichkeit. Tübingen 1926, J. C. B. Mohr. gr. 8. XX, 590 S. 22,50 M.

Inhalt: Einleitung. Die philosophische Lage und die Aufgabe. 1. Das Wesen des Urteils, 2. Die Wahrheit und die Wirklichkeit, 3. Das Wahrheitsprinzip und die Wahrheitsgesetze, 4. Die philosophische Arbeit an den Wirklichkeitsformen.

Der Gegensatz zwischen Naturalismus und Idealismus, der vom Vf. in aller Schärfe herausgestellt wird, kann nach seiner Auffassung nur überwunden werden durch eine erkenntnistheoretische Deutung des Seins, welche die objektische und subjektische Welt zu einer Gesamtwirklichkeit vereint.

Die zentrale Frage der Philosophie ist für den Vf. das Wirklichkeitsproblem. Wirklichkeit steht im engsten Zusammenhang mit Wahrheit. Daß ein Urteilsobjekt wirklich sei, darüber kann uns nur das ans Urteil geknüpfte Wahrheitsbewußtsein Gewißheit geben. So ist für unser Erkennen die Wirklichkeit der Wahrheit durchaus untergeordnet.

Das ganze Werk soll drei Teile umfassen. Der erste Teil, der bisher allein vorliegt, führt uns den Weg von der Wahrheit zur Wirklichkeit. Der zweite soll der Untersuchung der physischen, der dritte der Untersuchung der geistig subjektiven Wirklichkeit gewidmet sein. Zum Schlusse wird sich ein Ausblick eröffnen auf die Weltanschauung, die auf Grund dieser Wirklichkeitsphilosophie zu gewinnen ist.

Der erste Teil behandelt das Wesen des Urteils. Er betont, daß nur am wirklichen Urteil sich Wahrheit findet, und kämpft gegen den logischen Absolutismus, der die Wahrheit über die Urteilerlebnisse denkender Individuen hinausheben und ganz auf sich selber stellen will. Wahrheit ist ihm das Gefordertsein des Urteils durch bewußtseinstranszendente Gegebenes. Alle Urteile, auch die apriorischen Begriffsurteile, beziehen sich auf Wirkliches. Die geometrischen Sätze sind z. B. nur wahr, sofern sie durch empirisch Gegebenes gefordert sind.

Die weitere Untersuchung führt zum Ergebnis: Wirklich sein heißt: „von einem möglichen, logisch notwendigen Urteilen als Erscheinung eines transzendent Gegebenen gedacht werden müssen.“ Hiermit wird betont, daß das Wirklichsein, das sich unserem Erkennen darbietet, relative Wirklichkeit bleibt, auch nachdem das Moment der Transzendenz in ihm die ihm gebührende Stelle erhalten hat.

Bei dieser Definition, welche die Wirklichkeit von einem möglichen Urteil abhängig macht, bleibt der Vf. jedoch nicht stehen. Er erklärt vielmehr, es müsse ein aktuelles Denken geben, das im Gegensatz zum partikulär-intermittierenden menschlichen Urteilen ein konstant-universales sei, und das dem Wirklichsein des Universums und seiner Teilobjekte ständig zugeordnet sei. Diesem Universalen Denken sind unsere Urteilsfunktionen immanent. So schließt das großangelegte Werk, dessen Gedankenreichtum wir nur andeuten können, mit dem Bekenntnis zu einem gewissen noetischen Pantheismus.

### **Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie.** Von A. Baumgarten.

Erkenntniskritische und methodologische Prolegomena zu einer Philosophie der Moral und des Rechts. Tübingen 1927, J. C. B. Mohr. Lex 8. XXVIII, 660 S. 30 M.

Inhalt: 1. Vom Erkennen einzelner Gegenstände zum philosophischen Weltbild. a) die Erkenntnis, b) das wissenschaftliche Erkennen, c) das philosophische Erkennen. 2. Zur Geschichte der Erkenntnistheorie und der philosophischen Methode. a) Altertum und Mittelalter, b) die neuere Zeit bis Kant, c) von Kant bis zur Gegenwart.

E. H.

Die Erkenntnistheorie stellt sich dem Vf. dar als der Versuch, gewisse Zweifel zu lösen, die sich sämtlich auf ein großes Autonomienproblem zurückführen lassen. Es ist der Widerspruch von Einheit und Vielheit, der sich auf die Formel bringen läßt, daß A und B ein Mehreres und doch Eines sind. Ich und Außending, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt sind eine Mehrheit und doch in Eins zusammengezogen. Nachdem dieses Welträtsel jahrtausendlang aller Bemühungen der Erkenntnistheorie gespottet hat, ist es Zeit zu einer ehrlichen Kapitulation. Die Ueberwindung dieses Widerspruchs liegt außerhalb des Bereiches jeglichen menschlichen Erkenntnisvermögens. Ein solcher Verzicht erscheint dem Vf. als die unerläßliche Voraussetzung fruchtbarer philosophischer Arbeit.

Der Vf. vertritt im übrigen einen „relativen Realismus“. Die Welt ist annähernd so, wie sie erscheint. Sie zerfällt in Seele und Materie. Ein vom Psychischen losgelöstes Reich des Sollens und des objektiven Geistes sind Chimären, die ihre Scheinexistenz wesentlich dem modernen erkenntnistheoretischen Idealismus, diesem „übertünchten Grabe“, verdanken. Die sog. ethischen Grundprinzipien lassen sich auf psychische Gesetze des Handelns zurückführen.

Das Ziel seiner Arbeit ist die Befreiung der Philosophie von den Fesseln des Kantianismus, die Wiederbelebung der Spekulation auf empirischer, vor allem auf introspektiver Grundlage — „den Blick nach innen, das ist unsere Lösung, die Quintessenz unserer Methodenlehre“ — sowie die gegenseitige Befruchtung von Philosophie und Einzelwissenschaften. Eine Metaphysik der Moral und des Rechtes soll folgen.

### **Réalité et Relativité. Etudes sur le relativisme contemporain.**

Von G. Rabeau. Paris 1927, M. Rivière. 16. 282 p. 12 Fr.

Inhalt: 1. Substanz und Funktion. 2. Begriff und Urteil. 3. Tatsache und Intuition.

Rabeau zeigt, wie sich der Relativismus in der Geschichte der Philosophie mit einer gewissen logischen Notwendigkeit entfaltet hat. Zuerst ersetzte man die Substanz durch die Funktion, sodann den Begriff durch das Urteil und schließlich die Tatsache durch die „Intuition“. Als typische Ausprägungen der drei Etappen des Relativismus treten uns entgegen E. Cassirer, W. Wundt, L. Brunschvige, E. Goblot, G. Simmel und B. Croce. Der Vf. begnügt sich nicht mit der historischen Darstellung, sondern unterzieht den modernen Relativismus einer eingehenden Kritik und zeigt, daß unser Denken seinen Sinn verliert, wenn nicht gewisse Grundsätze als absolut gültig vorausgesetzt werden. Gegenüber dem neueren Spiritualismus, der in dem Bewußtsein reine Spontaneität und schöpferische Kraft sieht, weist er auf die Lehre des hl. Thomas hin, welche die Aktivität des Geistes innerhalb gewisser Grenzen durchaus anerkennt und ihren Niederschlag in gewissen Formeln gefunden hat, die mit den Formeln L. Brunschvics und E. Goblots eine überraschende Aehnlichkeit aufweisen.