

# Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

## Neuere Schriften über Nikolaus von Kues.

Sammelbericht von Adolf Dyroff, Bonn.

IV.

(Schluß.)

Nur eine großartige Geste ist die Ausführung, die Ernst Cassirer in seinem Buche *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig-Berlin 1927, X, 458 S., Geh. 24 M.) der Philosophie des Nikolaus von Kues weiht. Wir wollen über die Einreihung des Scholastikers Nikolaus in die Zeit der Renaissancephilosophie nicht mit Cassirer rechten. Sein Helfer Ritter erklärte unumwunden, daß Nikolaus eine Uebergangerscheinung vom Mittelalter zur Renaissance und in manchem mit der Tradition viel enger verflochten ist, als es nach seinen „modernen“ Anschauungen scheint. Cassirer hat seit seinen bahnbrechenden Arbeiten zu Descartes und Leibniz gelernt, die geschichtliche Empirie bei geschichtlichen Versuchen besser heranzuziehen, als es ihm die Marburger Schule beibrachte. Hier kommt er über sein „Erkenntnisproblem“ immerhin noch ein gutes Stück hinaus. Doch gilt auch für ihn: Er hätte die neuere Literatur außer Vansteenberghe, der auf ihn seinen Eindruck nicht verfehlte, nicht so vornehm fernhalten dürfen, wie er tut. Cassirer spricht in einem ersten Kapitel über „Nikolaus Cusanus“ (7—48), in einem zweiten über „Cusanus und Italien“ (49—76) und hängt eine Ausgabe des *Liber de mente* durch Joachim Ritter (nach Cod. Cus. 218 von Kues) mit Uebersetzung von Heinrich Cassirer (203—297) sowie Indices zu dieser Schrift (434—452) an, die vielleicht wie die vorausgegangenen Indices von Gertrud Bing stammen. Es ist mir zur Zeit nicht möglich, die Güte der Ritterschen Ausgabe mit Hilfe seiner Handschrift zu prüfen. Wir wollen ihm jedenfalls für die Bereitstellung eines so bequem lesbaren Textes dankbar sein, ebenso dem Verfasser der Indices sowie Cassirer dafür, daß er die nützliche Arbeit veranlaßte und zur Herausgabe brachte. Daß der Hamburger Philosoph des Cusanus noch in späteren Kapiteln seines Werkes gedenkt, sagen dem Leser die allgemeinen Indices; so für die Stichworte Antike, Aristoteles, Astronomie, Autonomie, Averrhoismus, Bewegung, Christentum, Coincidentia Oppositorum, Erfahrung, Erkenntnisproblem, Ficino, Freiheit, Gottesbegriff, Individuum, Kosmologie, Leonardo, Physik, Pico, Platon, Raum, Vernunft, Zeit. Daß das Buch noch über „Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der

Renaissance“ und „das Subjekt-Objekt-Problem“ derselben Zeit handelt und eine Ausgabe des *Liber de Sapiente* von Carolus Bovillus durch Raymond Klibansky (nach dem Druck von Stephanus Paris-Amiens 1510/11) mit Indices mitumfaßt, darf hier nur nebenbei erwähnt werden. Aus den dem Cusanus im besonderen gewidmeten Kapiteln, die trotz der Vielseitigkeit des Verfassers großes Neue nicht bieten, sei nur herausgehoben: Der Vergleich zwischen Dionysios und Nikolaus S. 10 ff., die Reproduktion des von Nikolaus in *De visione Dei* zum Vergleich herangezogenen Brüsseler Selbstporträts Rogiers v. d. Weyden (32 f.), Cassirers Eintreten für die Wichtigkeit des dritten Buches der *Docta ignorantia* und der Christusidee im Ganzen des Systems (gegen Whittaker 40 f.), ein Vergleich zwischen Nikolaus und Skotus Eriugena (43 f.), wie denn Cassirer hier überhaupt Vergleiche liebt, der Versuch, der Wirkung des Cusanus auf italienische Philosophen nachzugehen (49 f.), die Hinweise auf den Einfluß der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ (*devotio moderna*) auf Nikolaus, die Berichtigung eines Irrtums bei Vansteenberghes (54, 2 über den Arzt Niccolò Cusano), die Vergleiche mit Galilei, Ficino, Pico u. a., die indes m. E. uns wenig für Nikolaus nützen. Was Cassirer S. 16 f. 22 über Nikolaus' Verhältnis zu Platon ausführt, steht unter dem, was Hommes sagt.

Die Begriffe vom Unendlichen packt Siegfried Lorenz mit seiner Abhandlung: *Das Unendliche bei Nicolaus von Cues* im „Philosophischen Jahrbuch“ XL, 1927, 57—84 an. Das Neue an der Untersuchung ist in den einzelnen Mitteilungen über Nikolaus' Physik, Astronomie und über einzelne Züge seiner Mathematik enthalten. Lorenz versteht von Mathematik wesentlich mehr als Hommes, der ziemlich äußerlich darstellt. Aber die Geschichte der Mathematik von Cantor hat der Vf. nicht genügend studiert, die Forschungen Pierre Duhems kennt er nicht. Sonst konnte er nicht schreiben: „Seit 1000 Jahren hatte die Mathematik keine Fortschritte gemacht“ (S. 83). Von der Literatur über Nikolaus sind nur Clemens, Schäfer, Schanz angezogen. So erweckt Lorenz den falschen Eindruck, als seien S. 57—68 Offenbarungen. Zu der freilich herzlich unbedeutenden Schrift von Deichmüller mußte mindestens in einer Anmerkung Stellung genommen werden, auch zu der anregenden, aber mangelhaften von Binz. Bedeutet wirklich „Possesse“: Gott ist wirklich, weil er sein kann (S. 58)? Ist nicht auch für Nikolaus Gott volle Aktualität? Wozu hat Lorenz S. 51 die Stellen gesammelt, die Gott als „purissimus actus“ betrachten? Das Können ist nicht in Gott, sondern für Gott. Lorenz durfte an dem neueren Schrifttum nicht vorübergehen! Auch Lorenz betont den theistischen Grundzug im Denken des Kusaners (68). Er legt den Finger auf die Benutzung eines Thomasgedankens (von der negativen Unendlichkeit) durch Nikolaus (61).

Nur kurz sei hingewiesen auf: Ludwig von Bertalanffy, *Nikolaus von Kues*. München 1928 (Georg Müller 96 S.)

Das durchaus deutsch geschriebene Schriftchen bringt zuerst eine Einleitung, die aus einer Lebensbeschreibung und einer kurzen Einführung in die Hauptlehren des Kuesers besteht. Quellen sind nicht angegeben. Manches Fragwürdige wird behauptet; z. B. ist Nikolaus Pantheist, moderner Mensch u. a. m. Es weht etwas der Geist von Binz, den B. jedoch nicht zu kennen scheint; Bertalanffy ist aber noch tendenziöser. Es folgt unter dem Titel „Aus der kirchlichen Wirksamkeit des Cusanus“ eine kleine Reihe von lehrreichen Schreiben u. ä.; z. B. „Eine Ermahnung des Kardinals an die Stiftsherren zu Utrecht“. „Drei Punkte aus den Beschlüssen des von Cusa geleiteten Provinzialkonzils zu Mainz“. „Aus einer von Cusanus veranlaßten Schrift des Heilo gegen die Wallfahrer“. „Ein Ausspruch des Cusanus über den Ablass“. „Aus einer Predigt“ (der Christ als Münze). Darnach kommen „Philosophische Bruchstücke“, „Die Wissenschaft des Nichtwissens“, „Von Gott“, „Gott und Kreatur“, „Astronomie“ (Unbegrenztheit der Welt, die Bewegung der Erde. Die Erde nicht der minderwertigste Teil der Welt), „Der Mensch als Monade“. Weiter erhalten wir das erste Buch des Dialogs „Globusspiel“ gekürzt. Ebenso ist gekürzt „Der Friede und die Harmonie der Religionen“. In den Anmerkungen bemüht sich Bertalanffy, wie schon in der Vorrede, Sätze des Mosellaners als Vorläufer von Leibnizschen Sätzen, Gedanken des Galilei und anderer aufzuweisen; sogar die ganz moderne Lehre vom „überindividuellen Seelischen“ (Bergson, Driesch, Becher) findet er bereits bei Nikolaus vor (62). S. 65 muß B. selbst betonen, daß Cusanus die Schöpfung noch in aristotelischer Weise nach dem Vorbilde der künstlerischen Gestaltung auffasse, und daß das Ringen alter und neuer Gedanken für seine geistesgeschichtliche Stellung bezeichnend ist. Der Auswahl ist die Uebersetzung von Scharpff zugrunde gelegt unter Vergleichung der Basler Ausgabe von 1555. Eine wissenschaftliche Neuausgabe des Cusanus sei eine dringende Notwendigkeit.

Ein Faksimile-Druck (auf dem Wege des Obrolverfahrens veranstaltet) ist das von dem Historiker Gerhard Kallen mit einem ganz kurzen Vorwort eingeleitete Buch Nicolai de Cusa *De concordantia catholica liber tres*. Bonn 1928 (Ludwig Röhrscheid). Man kann sich dieser Neuausgabe des berühmten Werkes nur freuen, nicht nur weil es zu historischen Seminarübungen einen ausgezeichneten Stoff bietet, sondern auch weil man da wieder einmal eine Leistung des vortrefflichen, für die Renaissancephilosophie so einflußreichen Pariser Buchdruckers Jodocus Badius Ascensius (1514) vor sich sieht. Kallen spricht im Vorwort auch von dem Plan einer Akademieausgabe.

Nicht zugänglich waren mir bisher von ausländischer Literatur: Ch. Villemain, *Les principes de droit public du Card. Nicolas de Cues*, Sainte Marie aux Mines 1922, Dissert. und M. G. Settignani, *L'elemento matematico applicato allo studio dell' infinito nel De docta ignorantia di Nicolò Cusano*. Rivista die fil. neo-scolastica. 1922 (Mai-August). Wohl

aber folgendes: T. Whittaker, *Nicholas of Cusa*. In Mind XXXIV. 1925, 436 ff. Whittaker macht im Kern nur eine Inhaltsangabe der beiden ersten Bücher von *De docta ignorantia* unter Zugrundelegung der 1913 erschienenen Neuauflage von Rotta. Der ganze Aufsatz ist auf den Vergleich mit Bruno abgestellt, der auch die Unterschiede betont, und hat im Hintergrund die Beziehung zum Pantheismus, der, ob bei Scotus, Eriugena oder Spinoza oder sonstwo, stets unmittelbar oder mittelbar den Neuplatonismus zur Quelle habe (436). Für das Mystische der Schrift hat Whittaker so wenig Sinn, daß er das dritte Buch der Schrift undargestellt läßt. Es sei, meint er, quite arbitrarily mit dem Rest verknüpft und stelle nur die Dogmen der christlichen Orthodoxie heraus unter leichter Tönung (with a sligh colouring from) mit dem philosophischen Vokabularium, das in den beiden ersten Büchern ausgearbeitet sei; schon Bruno habe den Abstand der zwei Gedankenkomplexe voneinander gesehen. Der nicht ungelehrte Verfasser hat die Frage doch etwas zu leicht genommen, wenn schon manche gute Bemerkung fällt.

Ueber 40 Seiten gönnt unserm Autor Francesco Olgiati, Ordinarius für Metaphysik an der Universität von Mailand, in seinem umfangreichen Buch *L'anima dell' Umanesimo e del Rinascimento*. Milano o. J. (1924). Società editrice „Vita e pensiero“ (Via S. Agnese 4) 421 ff. Olgiati erblickt den Kern der kusanischen Philosophie in der Herstellung der Beziehungen zwischen Unitas und Alteritas. Die Schöpfung war für N. nach ihm nicht notwendig, vielmehr sagt N. nur, daß Gott die absolute Notwendigkeit ist (433 f.). Kritisch stellt sich Olgiati auch zur idealistischen Interpretation des Kusanus (447 ff.). Für ihn ist Nikolaus die Morgenröte nicht des Immanentismus, sondern nur des „konkreten Begriffs“; N. habe an Stelle des abstrakten Universale der Scholastik ein anderes Universale gesetzt oder vielmehr das Individuum, insofern es die konkrete und unendliche possibilitas der „Aktuazionen“ sei. Die Idee des Transzendenten beherrsche sein ganzes System. Unter einer Phraseologie, die eher alles andere sei als durchsichtig, verstecke er den Herzschlag seiner Seele. Ein ausgesuchter Sinn für „historische Konkretität“, der keineswegs den Tod der alten Metaphysik nach sich ziehe, vereinige sich gut mit der Konzeption von Gott als dem in jedem Sein des Universums gegenwärtigen absoluten und vollkommenen Einen (464 f.).

Diese kurze Charakteristik ist schlagend. Unter denen, gegen die sich Olgiati wendet, tritt der durch seine Studien zur Angelologie verdiente Professor der Philosophiegeschichte an der Mailänder Universität Paolo Rotta aufs achtungswerteste hervor. Rotta hat sich seit 1910 zur Philosophie des Nikolaus geäußert. Wer die nähere Bibliographie über seine Aufsätze zur Theorie der Werte bei N. (1910), über Nikolaus' Vorgänger (1911), über dessen Kampf gegen Hussiten und Muhammedaner (1926), Bibliothek (1927), Profil (1927), Bedeutung in der Kulturentwicklung (1927/28) sowie über seine

kritische, kommentierte Ausgabe (1913) und italienische Uebersetzung (1927) von *De docta ignorantia*, auch die Bibliographie über ältere italienische Schriften (L. Ferri, 1872; Fr. Fiorentino, 1885; P. Bionda, 1883; F. Tocco, 1892; G. Rossi, 1893; E. Costanci, 1898; G. Uzielli, 1894; R. Sabbadini, 1911) u. a. haben will, der möge in dem eben (11. 1. 1928) fertig gedruckten Bande Rottas: *Il Cardinale Nicolò di Cusa, La vita e pensiero*. Milano, o. J. (Società editrice „Vita e pensiero“. XVI & 448 SS.) S. XV f. nachsehen. Die mit echt italienischem Schwung geschriebene umfassende Studie stellt sich der Vansteenberghes würdig zur Seite. Erfreulich ist es, zu sehen, wie Rotta die deutsche Literatur fleißig benutzt. Der Wettbewerb mit Vansteenberghes ist offensichtlich. Rotta kommt über jenen mehrfach hinaus und schenkt eine treffliche Gabe zu Agostino Gemellis 50. Geburtstag und 25. Erinnerungstag seiner religiösen Wiedergeburt. Ich reihe am besten die Ueberschriften der Abschnitte des Buches nebeneinander: I. Die ersten Jahre und die Studien. — Der Kusaner und das Konzil von Basel. — Der Kusaner im Dezennium 1438—49. — Der Kusaner bei seiner großen Gesandtschaft in Deutschland. — Der Kusaner als Fürstbischof von Brixen. — Der Kusaner in den Kämpfen gegen den Grafen von Tirol. — Der Kusaner und sein Kampf gegen die Hussiten und die Muhammedaner. — Der Mensch. II. Die Werke des K. — Die Bibliothek des K. — Die *docta ignorantia*. — Das Absolute. — Das Universum. — Die Erkenntnis. — Die Wissenschaft. — Schluß. Im Geschichtlichen ist der Mailänder dem Straßburger Professor durch seine ausgedehntere Kenntnis neuerer Literatur überlegen. Besonders interessiert ist Rotta als Italiener an dem Ringen des Brixener Fürstbischofs mit dem Grafen von Tirol. Naturgemäß wertet R. Vansteenberghes Vorarbeit auch aus. Daß in einer für Italiener bestimmten Gesamtdarstellung vieles noch einmal gesagt werden mußte, was bei V. und anderen steht, ist selbstverständlich. Aber R. kürzt auch, und so wird man in Zukunft R. und V. fürs Biographische nebeneinander heranziehen müssen. Das Gleiche gilt für die Abschnitte über die Werke und die Bibliothek des Kusaners. Von den Gedanken Rottas über Nikolaus' System können nur wenige herausgestellt werden. R. schreibt ihm einen neuen Versuch der Synthese aus den im christlichen Bewußtsein und in der Tradition lebendigen Elementen zu. Nikolaus war ein „auserlesen mittelalterlicher“ Geist. Sein System war ein System der wahren Weisheit. Und wenn er, obwohl nicht gegen den Aristotelismus, so doch außerhalb des Aristotelismus stand, so war dies gerade deshalb der Fall, weil er zum ersten christlichen Gedanken zurückkehrte. Er wollte die Wahrheit als „Frieden“, als letzten Landungsplatz des Geistes. R. wendet sich mit Erfolg gegen Bruno und Whittaker, die meinen, das dritte Buch von *De docta ignorantia* stimme mit den übrigen nicht überein (300). Daß R. auch die Idee Spaventas und L. Fischers zurückweist, N. sei Skeptiker (305), versteht sich von selbst bei seiner Auffassung von *De docta ignorantia* als reflexiver und also äußerer Bestätigung jenes heiligen inneren Schweigens, in der

und durch die man die erste absolute Einheit als unendliches Uebermaß fühle, das sich mit Liebe verfolgen läßt. Der recht kurze Abschnitt über das Absolute bringt öfter Hinweise auf Bruno (311 ff., 328 u. ö.), auch auf Spinoza u. ä., wobei gegen Arbeiten Fiorentinos und Toccas polemisiert wird. Mit besonderer Liebe vertieft sich R. in Nikolaus' Lehre vom Universum: Das Universum ist das maxime contractum, um dem Schöpfer als dem maxime absolutum zu korrespondieren (344). In vielen Graden der Kontraktion erfolgt die Bildung der Dinge. Die Einheit der Spezies sei nicht ohne die Alterität der Individuen, die Einheit der genera nicht ohne die Alterität der Arten, die Einheit des Universums nicht ohne die Alterität der Gattungen, die absolute Einheit sei mediante l'alterità della potenza o pure possibilità. So sei das Universum eine geordnete Reihe von Potenzen und Akten, in der die Potenzen die Akte komplizieren, die Akte die Potenzen explizieren. In einer Kette von Komplikationen und Explikationen besteht das Leben des Universums kraft der Bewegung. Die Kette sei an die erste transzendente Einheit geknüpft, kein Ring in ihr sei dem andern ähnlich (349). Man hat, liest man dies, den Namen „Neuer Heraklit“ auf der Zunge.

In diesem System von Beziehungen zwischen dem infinitum und dem finitum sei das Gefühl des Einen das fortissimo, das Gefühl der Mannigfaltigkeit (molteplice) ein forte (so möchte ich S. 349 übersetzen). Die höchste Absicht des Systems sei das Aufsuchen des Universale und des Identischen im Kontingenten und im Verschiedenen gewesen, in den Verwirklichungen dieses Suchens habe Nikolaus, von der dialektischen Seite her, viel besseren Erfolg gehabt als Platon, der die Beziehung zwischen seinen „zwei Welten“ nicht herzustellen wußte. Hommes habe die Bedeutung des Platon für Nikolaus überschätzt (349 f.). Der Abschnitt wirft viele Seitenblicke auf alte und neuere Philosophie, besonders auf Hegel. Aehnliches ist von dem Kapitel über das Erkennen zu sagen, in dem Bonaventura wieder genauer verglichen wird; S. 406 wird an eine Beziehung zwischen Nikolaus und Descartes gedacht, mehrfach geht R. gegen eine Aufstellung Höffdings an (385 u. ö.). Auch dem Wissenschaftsbegriff des Kusaners zollt R. große Beachtung. Drei Richtlinien sieht er da bei Nikolaus besonders scharf gezogen: 1) Die Notwendigkeit, das Sinnesdatum zu überwinden, 2) Die Anwendung des quantitativen Kriteriums des Maßes, 3) Die Dringlichkeit einer stetigen Bezugnahme auf den Begriff des Infiniten (411). Auf die Tatsache, daß Kepler den Kusaner studiert hat und ihn den Göttlichen nannte, legt R. anscheinend mehr Gewicht als auf den möglichen Einfluß der Astronomie unseres Nikolaus auf Kopernikus (421). Die Bemühungen des deutschen Philosophen um Mathematik, Geographie u.s.w. werden besprochen. Im Ganzen spendet R. dem „Mediävalemus“ des Nikolaus hohe Verehrung. Er rechnet ihn zu jenen Philosophen und Forschern, die in ihrem christlichen Bewußtsein den größten Trost hatten, das Begreifliche zu begreifen und das Unerforschliche anzubeten. Rotta

ist ein Gelehrter von großem und umfassendem Wissen, von weiter Umsicht und erfreulicher Behutsamkeit. Zu wünschen war, daß er die Ergebnisse der neueren deutschen Studien genauer in seine Darstellung hineingearbeitet, daß er möglichst alle Schriften seines Helden durchsucht hätte. Aber vielleicht hat der äußere Zweck des Buches, die Huldigung zu einem festen Tage, den Abschluß beschleunigt. Eine zweite Auflage wäre dem Werke sehr zu wünschen.

Der Erwähnung dürfen nicht entzogen werden drei mir ebenfalls erst jetzt bekannt werdende nebensächliche Verlautbarungen:

1) Was Karl Eswein in dem Aufsatz *Die Spiegelung des Universums in den Monaden bei Leibniz* (Phil. Jahr. 1928. 85 ff.) über Parallelen zu Nikolaus' Vergleich zwischen Gottes Blick und einem Spiegel bringt, scheint auf Anregung der Späteren durch Nikolaus hinzudeuten. Das wäre noch genauer in weiterem Zusammenhang zu untersuchen.

2) G. Kentenich. „*Die lateinische Abstammung des Nikolaus von Kusa*“, Trierer Zeitschrift, Trier 1927. II 177 ff. weist Vansteenberghes (5 ff.) voreiligen Einfall, daß Nikolaus' Mutter als geborene Römerin einen fernen lateinischen Ursprung ahnen lasse, mit entscheidendem Grunde zurück: Der Name „Römer“ (der übrigens auch im deutschen Norden, zumindest in Thüringen und Sachsen verbreitet ist) sei anfänglich Vorname gewesen und komme von der Wurzel Hrōma — Ruhm („Ruhm“ kommt selbst als Familienname vor), habe Hromheri gelautet. Wie andere Vornamen sei auch dieser zum Familiennamen geworden. Vansteenberghes hat sich hier nicht nur von der politisch infizierten Hypothese des lateinischen Ursprungs aller Hochkultur verfahren lassen, sondern unterliegt da einem Erbfehler französischer Historiker: Sie urteilen über Dinge deutscher Kultur ohne gehöriges, ängstlich gewissenhaftes Sicheinarbeiten in die deutschen Verhältnisse.

3. Hans Vogt, *Das Hospital von Kues*. Augsburg 1927 (Filsler) in „*Deutsche Kunstführer an Rhein und Mosel*“. Herausgegeben von E. Britz. Mir nur aus Kentenichs Aufsatz bekannt.

Eine sehr beachtenswerte, wenn auch nicht ins Genaue gehende Ausführung über den ungewöhnlichen Einfluß unseres Mystikers auf die noch so wenig erforschte französische Renaissance, vor allem auf Margaretha von Navarra, bietet Abel Lefranc, *Grands écrivains Français de la Renaissance*. Paris 1914, 147 ff. (155 f., 163 f.). Ich erwähne das Buch, in dem auch 63 ff. eine recht förderliche Abhandlung *Le Platonisme et la littérature en France à l'époque de la Renaissance* (1500—1550) steht, weil der neueste Ueberweg es nicht verzeichnet.

Im Ganzen hat unsere kaum vollständige Zusammenfassung erwiesen, daß für das Gebiet der Gotteslehre des Kuesers nur in Teilfragen Neues zu suchen ist. Wohl aber winken auf anderen Feldern noch lohnende Aufgaben. So auf dem der äußeren Lebensgeschichte. So auf dem der

Philosophiegeschichte, die gerade das Verhältnis des Kuesers zur Spätscholastik und zur italienischen Renaissance und damit auch zu Aristoteles genauer zu bestimmen hätte. Analytisch sollte man mehr die innere Struktur der kusanischen Metaphysik, besonders der Seinsmetaphysik (*aliud, posse, potentia* u. ä.), die Psychologie, Ethik und Politik unseres Nikolaus aufhellen. Auf der Seite seiner Mystik, der ursprünglich dieser auf eine Literaturübersicht zur Gesamtgeschichte der Mystik angelegte Bericht allein gewidmet war, sind Lorbeeren nur dann zu holen, wenn man die unmittelbaren Vorgänger und die Nachfolger bis auf Leibniz vergleicht, was noch lange nicht heißt, daß man vorzugsweise Abhängigkeiten finden wird.

---

## Rezensionen.

---

### I. Erkenntnistheorie.

#### **La théorie de la connaissance chez les Néo-Réalistes anglais.**

Von R. Kremer. Louvain 1928. Institut Supérieur de Philosophie gr. 8. 204 p.

Inhalt. 1. Die Entwicklung des Neu-Realismus in England. 2. G. E. Moore und seine Analyse der Erkenntnis. 3. Die Methode der Philosophie und die Natur der Wahrheit nach B. Russel. 4. Die Realität und der Geist nach Russel. 5. Die Erkenntnislehre nach Alexander. 6. Realistische Essais über die Sinnesqualitäten. 7. Der Realismus von Laird. 8. Erkenntniskritik und Methode der Philosophie. 9. Die realistische Widerlegung des Idealismus. 10. Die Erkenntnis der physischen Welt. 11. Wahrheit und Irrtum.

Das von der Königlichen Belgischen Akademie preisgekürnte Werk zerfällt in drei Teile. Der erste Teil weist dem Neurealismus seine Stellung in der Entwicklung der englischen Philosophie der Gegenwart an. Dieser bedeutet die Reaktion gegen den Idealismus Bradleys, der so lange das englische Denken beherrscht hat. Mit dem Idealismus Bradleys wurde zugleich der Hegelsche Monismus beseitigt und ein pluralistisches Weltbild entworfen. Der zweite Teil bietet uns eine eingehende Darstellung des Neurealismus. Vor allem sind es Russel, Alexander und Laird, deren Ideen ausführlich analysiert werden. Der dritte Teil bringt eine Würdigung dieser Ideen, die weniger darauf ausgeht, sie zu widerlegen als zu vervollständigen. Der ausschließliche Gebrauch der analytischen Methode und die einseitige Beachtung der sinnlichen Daten haben, wie der Verfasser näher ausführt, den englischen Realismus zum Behaviorismus und Materialismus hinabgleiten lassen. Indem man das Subjekt eliminierte und die Welt



in ein Aggregat von Ereignissen auflöste, hat man die Tatsache der Erkenntnis selbst vernichtet.<sup>1)</sup> Der Neurealismus bedarf der Ergänzung durch eine konstruktive Metaphysik, wenn er zu einer befriedigenden Weltanschauung führen soll.

Dr. E. Hartmann.

## II. Psychologie.

**Analyse des Geistes.** Von B. Russel. Uebersetzt von K. Grelling. Leipzig 1927, F. Meiner. gr. 8. 408 S. *Nb* 12,—.

B. Russel versucht in dem vorliegenden Werke, mit dem ganzen Aufgebot seines Scharfsinns und seiner glänzenden Dialektik die These zu beweisen, daß Geist und Materie im wesentlichen aus demselben Stoff aufgebaut sind.

Zunächst wendet er sich gegen die Meinung, es gebe so etwas wie seelische Akte. Die Erfahrung kann nichts entdecken, was dem angeblichen Akte entspricht. Das Sehen eines Farbflecks ist mit dem Farbleck identisch, das Denken mit dem Inhalt des Gedankens. Ein von seinem Gegenstand verschiedener Akt existiert nicht, er ist nur eine Fiktion. Auch der Begriff des Begehrens ist nach Russel fiktiver Natur. Man hat ihn gebildet, um gewisse Gesetze des Verhaltens kurz zu beschreiben. Ein hungriges Tier zeigt in seinem Verhalten eine gewisse Unruhe, bis es Nahrung findet. Dann beruhigt es sich. Von dem, was den Zustand der Unruhe beendet, kann man sagen, daß es „begehrt“ wird. Lust und Unlust, Gemütsbewegung und Wollen existieren nicht als besondere Akte, sondern sind sämtlich aus Empfindungen und Vorstellungen aufgebaut.

Nicht so einfach gestaltet sich die Analyse des Fürwahrhaltens, des „Glaubens“. Man kann, so erklärt Russel, das Glauben nicht einfach als Fiktion hinstellen, denn „es ist ein wirklich erlebtes Gefühl, nicht etwas bloß Postuliertes, wie der Akt.“ Nachdem er drei Arten des Glaubens unterschieden und näher beschrieben hat, kommt er zu dem überraschenden Ergebnis: „Ich, für meine Person, erkläre mich außerstande, die Empfindungen zu analysieren, welche die Erinnerung, die Erwartung und die Zustimmung (es sind dies die drei Arten des Glaubens) ausmachen: ich möchte aber nicht behaupten, daß sie nicht analysiert werden können“. Obschon so die „Analyse des Geistes“ an einem entscheidenden Punkte scheitert, so hält Russel doch an der Hypothese fest, daß alle psychischen Erscheinungen aus Empfindungen und Vorstellungen allein bestehen.

Wie verhält es sich aber mit dem Materiellen? Auch das Materielle besteht nach dem Vf. aus Empfindungen. Wenn verschiedene Leute, so sagt er, zu gleicher Zeit denselben Tisch sehen, so sieht jeder etwas anderes; daher muß „der“ Tisch, von dem wir voraussetzen, daß alle ihn sehen, entweder eine Hypothese oder eine Konstruktion sein. Anstatt nun für die

<sup>1)</sup> Vergl. die unmittelbar folgende Besprechung der *Analyse des Geistes* von B. Russel.

Erscheinungen eine gemeinsame unbekannte Ursache anzunehmen, können wir die Gesamtheit dieser Empfindungen als das ansehen, was der Tisch wirklich ist. Der Tisch ist dann nichts anderes als die Gesamtheit derjenigen Elemente, die man bisher als die verschiedenen „Ansichten“ des Tisches von verschiedenen Standpunkten bezeichnet hat (116). Eine ähnliche Definition läßt sich auf alle physischen Gegenstände anwenden (118). Es ergibt sich so, daß das, was wir ein materielles Objekt nennen, nicht eine Substanz an sich, sondern ein System von Empfindungen und anderen Elementen ist, die den Empfindungen hinsichtlich ihrer Ausdehnung und Dauer gleichen.

Es sind demnach die Empfindungen an sich weder psychisch noch materiell. Sie können in verschiedenen Zusammenhängen geordnet sein, und einige dieser Zusammenhänge können psychisch, die anderen physisch genannt werden. Es gibt zwei Arten von Kausalgesetzen, von denen die eine zur Physik, die andere zur Psychologie gehört. Das Gravitationsgesetz z. B. ist ein physikalisches Gesetz, während das Gesetz der Assoziation psychologischer Natur ist. Empfindungen sind beiden Arten von Gesetzen unterworfen, sie sind deshalb wirklich neutral. Phantasievorstellungen jedoch gehören nur zur psychischen Welt, und Vorgänge, die nicht Teil irgendeiner Erfahrung sind, gehören nur zum physischen Geschehen. Es ist also James' Ansicht, daß es neutrale Elemente gibt, in bezug auf die Empfindungen richtig.

Die Darstellung ist eindringlich und anschaulich, reich an glücklichen Bildern und überraschenden Vergleichen. Auch fehlt es nicht an ironischen Wendungen. Und doch kann eine Theorie, die das Subjekt beseitigt und seine Akte zu Fiktionen degradiert, nicht überzeugen. Wie kann es in einer Welt, die nur aus Empfindungen und empfindungsähnlichen Elementen besteht, überhaupt Fiktionen geben? In einer solchen Welt gäbe es weder Wahrheit noch Irrtum; es wäre ja niemand da, der etwas behauptete oder verneinte. Und eben darum gäbe es auch keine Fiktionen. Wenn Russel selbst einräumt, daß es ihm nicht gelingt, das „Glauben“ in Empfindungen aufzulösen, so sehen wir darin ein unzweideutiges Zeichen, daß seine Theorie sowie die mit ihr nahe verwandte Auffassung des amerikanischen Behaviorismus dem wirklichen Seelenleben nicht gerecht werden kann.

**Dr. E. Hartmann.**

### III. Aesthetik.

**Philosophie der Kunst.** Von Woldemar Osk. Döring. Quelle & Meyer, Leipzig 1922. X u. 135 S.

Auf Will. Sterns Lehre über „Die menschliche Persönlichkeit“ aufbauend, will der Verfasser die eigenartige Gesetzmäßigkeit aufdecken, die im Reiche der Kunst gilt, sie aus obersten Prinzipien ableiten und die Bedeutung festlegen, die der Kunst im Weltgeschehen zukommt. Er unter-

scheidet am künstlerischen Schaffen Empfängnis, Wachstum, Reifung, Skizzierung, Gestaltung, an der Kunst Stoff, Form, und unter den allgemeinen Formelementen das harmonische, das rhythmische, das melodische Element; von den besonderen Formelementen hebt er den Stil (in doppelter Bedeutung) heraus. Die Künste teilt er in freie Idealkunst (Raum-, Zeit-, Raumzeitkunst = Tanzkunst, Dichtkunst als Phantasiekunst), gebundene Idealkünste (schmückende, nachschaffende, umschaffende) und zweckausdrückende Realkunst (Kunstgewerbe, angewandte Kunst) ein. Er sucht dann aufzuweisen, wie sich jene Gesetzmäßigkeiten in den Kunstarten entfalten, und schließt Abschnitte über das ästhetische Genießen, das ästhetische Urteil, die ästhetischen Kategorien (Erhaben u. ä.), die Grenzgebiete der Kunst an. Bei der Besprechung des Verhältnisses von Kunst und Religion meint er, „in jedem großen Kunstwerke erleben wir die Gottheit“; das ist zum mindesten höchst mißverständlich. Im übrigen regt das schlicht und leicht verständlich geschriebene Büchlein zum Nachdenken an und ist nicht ohne eigene in die Tiefe weisende Ideen. Als ein Versuch, aus allen Künsten das Gemeinsame herauszufinden, ist es sicher von Wert, obwohl bei der angestrebten Knappheit die Behandlung der Dinge sehr allgemein bleiben mußte. Zu kritischer Stellung reizt die nicht unebene Ansicht, daß das Naturschöne erst vom Kunstschönen her recht verstanden werden könne (4).

Bonn.

Adolf Dyroff.

#### IV. Geschichte der Philosophie.

**K'ungtse und der Konfuzianismus.** Von R. Wilhelm. Nr. 979 der Sammlung Götschen. Berlin und Leipzig 1928, W. de Gruyter. kl. 8. 104 S. Mk. 1,50.

Inhalt: 1. Das Leben des K'ungtse nach den historischen Aufzeichnungen des Si-Ma Ts'ian. 2. Kritische Bearbeitung der Aufzeichnungen des Si-Ma Ts'ian. 3. Die Urkunden der konfuzianischen Lehre. 4. Die Lehren des K'ungtse. 5. Textproben.

R. Wilhelm macht in dem vorliegenden Bändchen die wichtigste Erscheinung des chinesischen Geisteslebens an der Hand der Quellen allgemein zugänglich. Er gibt zunächst eine Uebersetzung der Lebensgeschichte des Konfuzius, wie sie sich in den berühmten Aufzeichnungen des Si-Ma Ts'ian findet. Daran schließt sich eine kritische Bearbeitung dieser Quelle und eine Beurteilung der historischen Bedeutung des Konfuzius. Das dritte Kapitel gibt einen Ueberblick über die Literatururkunden des Konfuzianismus. Das vierte Kapitel bietet eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Lehren des chinesischen Weisen. Das letzte Kapitel bringt aus den wichtigsten Quellen Uebersetzungsproben, die nach sorgfältiger Bearbeitung des Urtextes hergestellt sind. Die Bedeutung der Arbeit Wilhelms, der sich bereits in mehreren Schriften als vorzüglichen Kenner des Chinesischen,

als sorgfältigen Uebersetzer und besonnenen Interpreten erwiesen hat, liegt darin, daß sie überall die Quellen sprechen, und uns so ein möglichst objektives Bild des Konfuzianismus gewinnen läßt, **Dr. Hartmann.**

### **Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung.**

Von W. Eckstein. Wien und Leipzig 1926, Braumüller.

*Nb* 3,50.

Diese Monographie über ein von der allgemeinen Philosophiegeschichte und von der Rechtsphilosophie ziemlich vernachlässigtes Gebiet ist recht verdienstvoll. Solche Problemgeschichten einzelner Themen sind notwendig zur Klärung der theoretischen Zusammenhänge in der Philosophiegeschichte und systematisch wichtig, weil die Erkenntnis der inneren Einheit eines Problems und seiner Entfaltung in einer bestimmten geschichtlichen Situation am besten zu seiner absoluten Klärung hinführt. Beide Aufgaben, die historische und systematische sind gesehen, die erste recht gut gelöst, die zweite mutig aufgegriffen. Es wird das rationalistische, reformatorische Naturrecht der Sophisten, das radikale der Kyniker, das metaphysische Platons, die empirisch konservative Umbildung des Naturrechts durch Aristoteles, der Rechtspositivismus der Epikuräer und die Vereinigung des rationalistischen und metaphysischen Naturrechts durch die Stoa unterschieden. Kritisch muß nur bemerkt werden, daß die im Soziologischen verbleibende Betrachtungsweise nicht bis zur letzten metaphysischen Voraussetzung eines mehr als rationalistisch-ideologischen Naturrechts vorstoßen kann, zu dem an sein eigenes Wesensgesetz gebundenen Gotteswillen, der freilich erst in der christlichen Naturrechtsphilosophie der Zentralbegriff geworden ist.

**A. Dempf.**

### **Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrh.**

Von Dr. Wilhelm Götzmann. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie. Karlsruhe 1927, Verlag von Friedrich Gutsch. S. S. I—VIII, 1—247. geh. Mk. 7,50.

Prof. Götzmann, der uns 1901 eine Abhandlung über „Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik“ schenkte, legt nun nach langer literarischer Pause auf diesem Gebiete eine recht umfangreiche Arbeit philosophie- und dogmengeschichtlichen Inhaltes vor.

Es handelt sich um ein dankbares Thema, für das mancherlei gute Vorarbeit geleistet war, das aber dieser zusammenfassenden Ueberschau ebenso wert wie bedürftig war.

G. hat sich der Arbeit mit vielem Fleiß und vielem Geschick unterzogen. Zunächst gibt er die in unserer systematischen Philosophie übliche Einteilung der Unsterblichkeitsbeweise, um dann in einem zweiten Einleitungsparagraphen kurz und gedrängt die Vorarbeiten in dieser Frage zu besprechen, welche die heidnische griechisch-lateinische Philosophie geleistet hat.

Der erste Hauptteil behandelt sodann *die Unsterblichkeitsbeweise bei den Kirchenvätern*, und zwar zunächst (§§ 3—5; S. 31—104) *von den Apologeten des 2. Jahrhunderts bis zum Kirchenlehrer Augustinus* und dann (§§ 6—7; S. 105—125) *von Augustinus bis zum Ende der Väterzeit*.

Der zweite Hauptteil, *die Unsterblichkeitsbeweise in der Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrh.* macht mit Recht eine Cäsur beim *Bekanntwerden von Gundissalins Schrift* und untersucht die Frage in § 8 *von Alkuin bis Anselm von Canterbury* (129—137), in § 9 *von Hugo von St. Viktor bis Alanus de Insulis* (137—153). In § 10 kommt *Dominicus Gundissalinus* zu Wort (153—165). Am Anfang des neuen Abschnittes steht im § 11 *Wilhelm von Auvergne* (165—180). Ihm folgen in § 12 die *Beweise bei den Franziskanern* (181—209) und schließlich im § 13 die *Beweise bei den Dominikanern* (210—247).

Natürlich konnte und wollte G. keine restlos erschöpfende Darstellung des Themas geben. Aber man wird ihm gerne das Zeugnis geben, daß die wichtigsten Vertreter der Hauptrichtungen gut zu Wort kommen. Dem Philosophie- und Dogmengeschichtler wird das Werkchen vorläufig unentbehrlich sein — und beste Dienste tun.

Besondere Anerkennung verdient es, daß G. trotz der guten Vorarbeiten sich nirgends mit den sekundären Quellen genug sein ließ, sondern — wohl immer — auf die Originaltexte zurückgeht.

Daß die Behandlung des Themas nebenbei reiche Früchte für die Geschichte der Psychologie abwirft, ist zwar nicht auffällig, soll aber doch eigens hervorgehoben werden.

Ich kann es mir nicht versagen, einige der Forschungsergebnisse anzugeben. Bei Athenagoras begegnet uns christlicherseits zum ersten Male der teleologische, bei Tertullian erstmals der historische und der metaphysische Beweis. Origines hat das Verdienst, zum ersten Male ganz scharf den Unterschied der Körper- und Geisterwelt herausgestellt zu haben. Gregor von Nyssa hat das Verdienst, den Materialismus in der Seelenauffassung durch Betonung der Unkörperlichkeit, Einfachheit und Geistigkeit noch entschiedener zurückgewiesen und die metaphysische Beweisführung dadurch gefördert zu haben.

Daß die scharfsinnigsten Untersuchungen sich bei Augustinus finden, ist bekannt. Seine diesbezüglichen Ausführungen werden gut analysiert und bewertet. Mit Recht auch wird als auffällig unterstrichen, daß der große Denker von Hippo niemals die Immaterialität der Seele als Grundlage für einen metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis benützt. Einen natürlichen Grund zu einem solchen Beweise kann A. in der menschlichen Seele überhaupt nicht finden. Der Christ Augustin wird gegenüber den Vernunftbeweisen für die Unsterblichkeit der Seele gewissermaßen zum Skeptiker. Auch die griechische Väterzeit endet mit einem Verzicht auf die Beweise.

Kein Wunder darum, wenn in der Frühzeit der Scholastik die metaphysischen Beweise vielfach gegenüber der Schriftautorität so gut wie ganz zurücktreten. Erst mit Anselm von Canterbury setzt die eigentlich philosophische Spekulation auf diesem Gebiete wieder ein, ohne allerdings gleich rein philosophisch vorzugehen. Anselm formuliert mit guter Dialektik als erster den sog. theologischen Beweis, der in der Güte und Gerechtigkeit Gottes gründet. Immerhin verbindet das nicht, daß noch ein Petrus Lombardus und viele um ihn und mit ihm noch ganz auf dem Standpunkt des späteren Augustin stehen, der sich an keinen Vernunftbeweis mehr heranwagte.

Erst Robert von Melun (nicht näher behandelt, weil noch ungedruckt), Johannes Saresberiensis, Alanus de Insulis und vor allem Dominicus Gundissalinus führen die philosophische Spekulation hier wieder weiter, die dann in der Hochscholastik auch in unserer Frage ihren Höhepunkt erreicht. Wilhelm von Auvergne ist hier Reigenführer.

Wir dürfen damit unsern zwangsweise sehr dürrig gehaltenen Querschnitt beenden. Daß G. selbst seine Darstellung mit Aegidius Romanns beschließt, ist nur zu begründet. Der Höhepunkt in der Geschichte der Unsterblichkeitsbeweise ist zugleich ein Wendepunkt. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts erheben sich nämlich auch unter den kirchlichen Gelehrten die ersten Kritiker an den bisherigen Beweisen. Damit sind diese in ein neues Stadium ihrer Geschichte eingetreten.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß auch dieses neue Stadium bald eine ähnliche gute Darstellung finde, wie sie G. so dankenswert gegeben — und mit dem Bedauern, daß unserem Werke das gerade hier doch so nötige Sach- und Personen-Verzeichnis fehlt.

Chemnitz.

H. Spettmann.

**Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters.** Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker. Mit einem Lebensbilde Baeumkers herausgegeben von Martin Grabmann. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band XXV, Heft 1/2.) Aschendorff, Münster i. W. 1928. 8. VI u. 284 S. *M* 12,75.

Mag der verehrte, liebenswürdige Prälat Grabmann von seinem hochfliegenden wissenschaftlichen Idealismus oder von seiner pietätvollen, freundschaftlichen Treue dazu angetrieben sein, neben seinen vielen anderen Arbeiten auch noch die Mühe auf sich zu nehmen, uns die versprengten Aufsätze des Altmeisters der historisch-scholastischen Erforschung in einem stattlichen Gesamtgefüge leichter zugänglich zu machen: wir sind ihm dafür zu innigem Dank verpflichtet. Vor allem ist zu begrüßen, daß er dem Verewigten in dem vorausgeschickten Lebensbild ein würdiges, ausdrucks-

volles monumentum aere perennius gesetzt hat. Es ist ein Stück Geschichte der Wissenschaft, Geschichte der fachmännischen Erforschung des scholastischen Werdens. Das persönliche Bild hebt sich machtvoll von einem gewaltigen Hintergrund und aus einem entsprechenden Rahmen ab.

Baeumkers literarische Werke sind allen Lesern des „Jahrbuches“ bekannt. Was Grabmann über seine Lehrtätigkeit sagt, kann Referent nur mit größter Dankbarkeit und Verehrung unterstreichen: „Seine systematische Philosophie hat Baeumker in erster Linie in seinen Vorlesungen seinen Schülern, denen er ein väterlicher Freund gewesen, vermittelt . . . Baeumker hat gerade die tieferen Geister unter seinen Schülern machtvoll angezogen und ins philosophische Denken eingeführt. Eine stattliche Anzahl deutscher und auch ausländischer Philosophieprofessoren ist zu seinen Füßen gesessen. Mit liebender aufopfernder Hingabe hat er solchen, die an Dissertationen arbeiteten, mit Rat und Tat beigestanden und hat sie vor Umwegen, die der sich selbst überlassene Anfänger oft macht, bewahrt. Baeumker verstand nicht bloß tief und klar sondern auch warm und ergriffen zu reden. Seine metaphysische und tief religiöse Weltanschauung, die Güte und Weisheit, die in seinem Wesen sich durchdrangen, der Seelenadel, den seine vornehme, abgeklärte Persönlichkeit ausstrahlte, verliehen seinen Worten eine ganz eigene Wirkung.“ (S. 34).

Der Band enthält folgende acht Beiträge: Der Sophist Polyxenos und sein Argument vom *ἄριστος ἄνθρωπος*; Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie; Aus Jahresberichten über die ausländische Philosophie im Mittelalter (1890—1899); Der Platonismus im Mittelalter; Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus; Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum); Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter; Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters; Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller.

Heben wir aus der Fülle der neuen Gesichtspunkte, der neu erschlossenen Quellen, der neuen Gruppierung einige wenige bedeutungsvolle Züge heraus. In monumentaler Linienführung, mit souveräner Beherrschung des Stoffes, in fein abgetönter, nuancierter Darstellung werden „Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie“ charakterisiert. Abgerundeteres, Systematischeres, Zuverlässigeres, Kritischeres und Großzügigeres bekennt Referent über diesen Gegenstand noch nicht gefunden zu haben. Immer und immer zieht seine befruchtende Lesung an.

Sachlich am wertvollsten dürfte die Herausarbeitung der platonischen Gedankenmotive in der Scholastik sein, wie das in mehreren Aufsätzen zu Tage tritt. Daß Baeumker gegenüber den traditionellen Vorurteilen, zu deren Ueberwindung er mit am meisten beigetragen hat, als sei Scholastik dasselbe wie ein schulmäßiger, ererbter Aristotelismus und einförmiger Thomismus, als sei die scholastische Philosophie nur ein Anhängsel oder nur Propädeutik für die Theologie, quellenmäßig und im einzelnen gezeigt

hat, wie stark das mittelalterliche Denken auch von anderen, namentlich platonischen Strömungen gespeist ist, hat uns ein viel lebendigeres, farbenreicherer, menschlich anziehenderes Bild von jener Denkart entworfen. Jetzt sind das allmählich allgemein — wenigstens in Fachkreisen — angenommene Ueberzeugungen geworden. Der neue Ueberweg-Geyer begründet sie anschaulich im einzelnen. Daß aber diese Auffassung zum kritischen Durchbruch kommen konnte, ist großenteils das Verdienst der Pionierarbeit Baeumkers.

Vielleicht noch mehr trägt zur wahren Kenntnis und Schätzung der rationalen Selbständigkeit und philosophischen Eigenwertigkeit der scholastischen Weltweisheit bei, daß Baeumker der Problemstellung, den Spannungen und dem Verhältnis der Artistenfakultät zur Theologie in verschiedenen, viel neues Licht bringenden Einzelforschungen nachgegangen ist. Es sei nur an seine Arbeiten über Siger von Brabant, Alfred von Sareshtel und Petrus von Hispania, den Lehrer des hl. Thomas, erinnert. Wir stehen noch in den Anfängen der genaueren Erforschung dieser Seite. Grabmann hat in dieser Richtung mit überaus glücklichem Erfolge weitergeforscht, die noch ausstehenden angekündigten Veröffentlichungen über Siger von Brabant Petrus Hispanus und andere Artisten halten uns in erwartungsfreudiger Spannung.

Pullach-München.

Bernhard Jansen S. J.

**Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Ethik des Aristoteles.** Von Dr. Georg Heidingsfelder. 2. Auflage. (Bd. XXII, Heft 3—4 in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Begründet von Clemens Baeumker, herausgegeben von Martin Grabmann.) Münster i. W. 1927. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. 1927, SS I—XV; 1—147. geh. *№* 7,20

H.'s Buch geht zum zweiten Male in die Welt. Das ist sehr selten bei den „Beiträgen“. Ein Beweis, welches Interesse die Arbeit gefunden. Kein Wunder. Das liegt zum Teil schon an ihrem Helden. Seit der Renaissance bis ins 18. Jahrhundert hat sich die Bio-Bibliographie immer wieder mit ihm befaßt. In neuester Zeit hat sich Duhem ausführlicher mit ihm beschäftigt — und ihn ungebührlich gefeiert. Dabei verschloß er sich durch seine nicht haltbare Unterscheidung zwischen Albert de Saxonia und Albert de Ricmestorp den größten Teil der Quellen für Alberts Leben.

H. geht mit großer Liebe und unermüdlichem Fleiße diesem Leben nach. Albert de Ricmestorp wurde zu Anfang des 14. Jahrhunderts zu Helmstedt geboren. Am 24. Mai 1351 hält er in Paris seine Antrittsvorlesung als Magister artium. 1353 ist er schon Rector. 1362 erhalten wir



die letzten Nachrichten in den Pariser Urkunden 1362—64 ist er wahrscheinlich am päpstlichen Hofe in Avignon. Er wirkt dort als Vermittler zwischen Papst und Kaiser in Gründungsangelegenheiten der Wiener Universität. Er wird ihr erster Rector. Schon am 31. Oktober 1366 aber berief ihn sein Gönner Papst Urban V. auf den Bischofsstuhl seiner Heimatdiözese in Halberstadt. Nach segensreicher Tätigkeit starb er hier am 8. Juli 1390.

Trotz der kurzen Spanne Zeit, die ihm als Wissenschaftler verblieb — höchstens 11 Jahre waren es — trotz der Unselbständigkeit seines literarischen Schaffens wurde Albert zu einem der angesehensten und fruchtbarsten Autoren des Jahrhunderts. Vor allem standen logische, naturwissenschaftliche und ethische Probleme vor seinem Geiste. H. gibt (S. 44—49) einen kurzen Ueberblick über seine Schriften und ihren bibliothekarischen Befund.

Auf den Hauptteil der Arbeit H.'s einzugehen, müssen wir uns leider versagen. Es sei nur hervorgehoben, daß hier in der 2. Auflage die wissenschaftliche Leistung A.'s schärfer umschrieben wird als früher. Albert erweist sich als durchaus unselbständigen Arbeiter. H.'s Ergebnis liegt so auf der gleichen Linie mit den Ergebnissen von A. Birkenmajer, *Studja nad Witelonem*, Kraków 1921.

Alles in allem: H. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Mit unermüdlichem Spürsinn hat er eine Ueberfülle von Quellen und Literatur durchforscht. Ueberall weiß er mit Umsicht und Vorsicht aus den zerstreuten Daten das Bild seines „Helden“ zu gestalten. Besonders wertvoll aber ist der zweite, philosophie-geschichtliche Teil; obschon er A.'s Größe und „Berühmtheit“ vollständig zerstört.

Eine Satzverstümmelung ist S. 9 (13. Zeile von unten ff.) stehen geblieben.

Bei der Literatur vermisste ich: A. Pelzer, *Les versions latines des ouvrages de Morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII<sup>e</sup> siècle* [*Revue néoscol.* XXIII (1921) 316 ff.] und von demselben: *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par s. Thomas d'Aquin* [Ebda. XXIV (1922) 333 ff.]. Vergleiche ergäben sich auch unter Benutzung meiner Arbeit *Der Ethikkommentar des Johannes Pecham* [Baeumkerfestschrift 1923].

Chemnitz.

H. Spettmann.

### Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik.

Von Alfred Baeumler. I. Halle 1923, Max Niemeyer. X u. 352 S. Geh. *№* 9,—, geb. *№* 11,—.

Das Ganze ist als Einleitung in Kants Aesthetik gedacht. Für das 18. Jahrhundert, das man wie das pädagogische, so auch das ästhetische nennen könnte, bietet Baeumler gründliche, auf eigener Analyse beruhende

Darlegungen, wobei die Grundbegriffe der Kritik der Urteilskraft richtung- und maßgebend sind. Man wird über Wolff, Baumgarten, Gottsched, Flögel, Moritz, Sulzer, Tetens, Lambert, auch über den jungen Kant viel Lehrreiches erkennen. Weniger gründlich ist der über die Renaissance handelnde Abschnitt, der zum größeren Teil aus Borinski u. a. kompiliert, wenn auch recht geschickt. B. kennt Brinkschultes Arbeit über die Aesthetik Scaligers nicht, Funder über Hemsterhuis tritt auch zurück, ebenso die Arbeit Orths über den Gefühlsbegriff der neueren Zeit, Nalbachs Dissertation über Empfindung und Gefühl u. a. m. So kommt es, daß seine sonst sehr förderliche Untersuchung über die Bedeutungen von Geschmack und Sentiment lückenhaft ist. „Sentimentum“ bedeutet im 15. Jahrhundert z. B. eine Entscheidung der Sorbonne, freilich in der scherzhaften Verwendung der *Epistolae virorum obscurorum*, sicher aber doch allgemein ein autoritatives Urteil. Das Italienische (und Spanische) hat das Wort wohl vor dem Englischen und Französischen. Rousseau und Hume machen dann eine erkenntnistheoretische Lehre draus. Ueber Shaftesburys, Homes starken Anteil an der Bedeutungsentwicklung von „Sentiment“ sollte einmal eigens gehandelt und dabei auch auf die deutschen Uebersetzer und Erläuterer solcher Uebersetzungen geachtet werden. Es ist schade, daß hier B. nicht noch ernstlicher zupackte; seine Art, die Wortbedeutungen zuerst in Angriff zu nehmen, erweist ihn als einen sehr geeigneten Vertreter einer Methode, die er symbolisch durch die Widmung des Buches an einen Philologen und einen Maler andeutet. Schade auch, daß er die alt- und mittel-scholastische Aesthetik nicht zur Erklärung Wolffs mit herannahm.

Bonn.

Adolf Dyroff.

**Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge.** Von Dr. W. Stähler. (Heft 4, Universitas, Archiv für wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen). Münster i. W. 1928, Universitas-Verlag. 61 S.

Wie dachte Hegel über Unsterblichkeit, wie die ersten Hegelianer? Es gibt keine philosophisch indifferente, standpunktlose Philosophiehistorie, und so steht auch der Verfasser auf einer bestimmten Reflexionsstufe, von der Hegel sagen würde, daß auf ihr das Bewußtsein noch entzweit, daß sie noch vor-transzendentalphilosophisch ist. Mit der Rede, Hegel sei Pantheist, ist die Ablehnung Hegels implicite ausgesprochen. Hegel selbst würde sich gegen diese Art der Klassifikation wehren und an dieser Abhandlung weiterhin tadeln, daß sie im Aufzählen stecken bleibt, nicht zum Begreifen vordringt. Das Unsterblichkeitsproblem bei Hegel untersuchen heißt die schwerste Frage an Hegel stellen, nämlich die nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie. Hegel war gleichsam als Privatmann Theist; es scheint, daß er bis zuletzt über jenes Verhältnis nicht zu befriedigender Klarheit gekommen ist; eben deshalb war ja die Spaltung

seiner Schule möglich. Nach Hegels Lehre kann man sich nicht außerhalb des Systems stellen, wie es doch hier geschieht. Das System ist nicht objektivierbar, ist nicht wiederum Gegenstand der Reflexion. Diese Betrachtungsart verstößt wider den Sinn des Systems, welches eben nichts anderes ist als zu-Ende-denken, als das sich denkende Denken, als die unüberbietbare Reflexion der Reflexion. Das Reden über das System, so unsystematisch und also von außen her betrieben, einzelne Probleme herausgreifend, ist nach Hegel nichts als eitel Räsonnieren und also wissenschaftlich durchaus unfruchtbar. Mir selbst scheint, daß sowohl jene ersten Hegelianer (Richter, Göschel, Fichte, Weiße) wie auch (ich sagte es schon) der Verfasser selbst diesem Argumentieren von außen her verfallen sind und daher dem Sinn des Hegelschen Systems nicht gerecht werden. Wie nun aber die Unsterblichkeitsfrage aus dem Geiste Hegels zu beantworten sei, das kann nur Sache einer sich vertiefenden, schöpferisch nachdenkenden Interpretation sein und ist mit einem Satze nicht abzumachen. Nach meiner Kenntnis der Hegelschen Gedanken vermute ich aber, daß hier in der Tat eine fragwürdige Stelle im System ist. Dies wenigstens äußerlich aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst des Verfassers. Ein vollständiges Begreifen jener Fragwürdigkeit als solcher müßte zugleich deren Aufhebung bedeuten, und nur eine solche Leistung wäre im strengen Sinne philosophisch relevant.

Wien.

Helmuth Burgert.

**Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik.** Von Eva Fiesel, Tübingen 1927. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 259 S. *Nb* 12,—.

Das vorliegende Werk bringt ungemein wertvolles und interessantes Material über die Entwicklung der deutschen Sprachtheorien, angefangen von den Klassikern, über die im Mittelpunkt der Betrachtung stehenden Früh- und Spätromantiker, zur Nachromantik oder der „Historischen Schule“ und endlich bis zum „Jungen Deutschland“.

Verfasserin zeigt auf, wie das 17. und 18. Jahrhundert, der englische Sensualismus und die französische und deutsche Aufklärung, den Ursprung der Sprache für wissenschaftlich erkennbar hielten, wie es der Weimarer Klassik bei der Frage nach dem Wesen der Sprache vorwiegend um die durch sie bewirkte Klarheit der Anschauung und die Gültigkeit der Idee ging, und man deshalb die Mundarten ablehnte.

Die Anschauungen der Romantik unterscheiden sich dann ganz wesentlich von der der klassischen Periode dadurch, daß ihr die Sprache mit dem Gedanken selbst identisch ist, und nicht dessen sekundäre Bezeichnung bedeutet. Hier verriet sich zuerst der Zwiespalt zwischen Wesen und Erscheinung, Geist und Materie, Verwandlung und Beharrung. Die wirkliche, gewordene Sprache, die der Mitteilung dient, gerät in Konflikt mit der ursprünglichen

schöpferischen, die die Form durch Auflösung in Grundelemente, in nur die Empfindung ausdrückende musikalische Laute, überwand.

Was als der ganzen Romantik Gemeinsames bezeichnet wird, ist die Anschauung von der ursprünglichen Einheit aller Sprache, deren spätere Vielheit durch den Abfall von Gott erklärt wird. — Nun aber wird eine scharfe Scheidung vorgenommen zwischen den Sprachtheorien der Frühromantik und denen der späteren Periode. Die Betrachtungsweise der Frühromantik war eine philosophische. Für sie bedeutet der Ursprung der Sprache etwas Ueberzeitliches, Uebergeschichtliches. Dies unendlich Göttliche aber läßt sich nicht in endlichen Zeichen festhalten. Das Bild, als Abbild, verhüllt das Wesen eher, als daß es zu seiner Veranschaulichung diene. — Und es war ein durchaus individueller Vorgang, der zur Sprachbildung drängte. Nicht auf Mitteilung oder auf irgendeinen Zweck sei es den Menschen zunächst angekommen, sondern auf Empfindungsausdruck. So waren auch die Laute der Natur keine Vorbilder für die menschliche Sprache, sondern sie antworteten nur mit verwandten Zeichen auf die Laute der Empfindung, die aus der einsamen Seele hervorbrachen. Der nach innen gewandte Mensch spricht mit sich selbst, wie seine Seele mit Gott spricht. — Jede Ethymologie lag den Frühromantikern fern. Die Sprache war für sie ausschließlich eine Offenbarerin des absoluten Geistes. Ihr Ursprung erschien als Geheimnis. —

Ganz anders die spätere Romantik und die „historische Schule“. Ihre Vertreter sind unphilosophisch. Der Ursprung der Sprache interessiert sie nicht. Was sie in der Sprache suchen, sind die vergessenen Werte der Vorzeit, die von fremden Einflüssen noch ungebrochene Eigenart des nationalen Sprachgutes. Sie begründen die wissenschaftliche Ethymologie und schlagen immer mehr den Weg ein, der schließlich in bloße Materialforschung einmündete. Und sie wollen der Sprache ihres Volkes die ihr verlorengegangene anschauliche Fülle wiedergeben, die sie sich noch in den Mundarten bewahrt hat. Bilder dienen ihnen zur Veranschaulichung, und in ihnen, nicht in der Verwandtschaft mit der Musik, beruht für sie das Wesen der Sprache. — Und die Sprache ist ihnen nicht Eigentum des Einzelnen, sondern der Volksgemeinschaft. An Stelle der metaphysischen Gemeinschaft tritt die geschichtliche. Die Sprache wird ihnen zum Vorrecht des Menschen, nicht des absoluten Geistes. Sie ist, wie sie es auch bei Herder war, das Organ der Tradition. — Immer mehr interessiert sich dann die „historische Schule“ für die Entstehung und Entwicklung der einzelnen Formgebilde und schafft so die Wissenschaft der Germanistik. Ihr ist bereits der eigentlich romantische Geist abhanden gekommen, weil sie die endliche Erscheinung nicht mehr mit Unendlichkeit durchdringt. Indem sie an die schöpferischen Anregungen der Romantik anknüpft, setzt sie sich zu ihr in Gegensatz. — Es werden jetzt die Vorzüge der eigenen Sprache gegenüber den Sprachen anderer Völker festgestellt. Die Sprachvergleichung wird eine neue Wissen-

schaft, eine Fachwissenschaft, und die Erkenntnis der formalen Beschaffenheiten wird zum Selbstzweck. —

Und wiederum eine völlig neue Bedeutung gewinnt die Sprache für das „Junge Deutschland“. Wandten Spätromantik und historische Schule ihren Blick, der in der Frühromantik ins Zeitlose gerichtet war, der Vergangenheit zu, so dient dem „Jungen Deutschland“ die Sprache ausschließlich als Organ für die Zukunft. Jetzt gilt es die Befreiung von Konvention, Tradition und Zwang. Im Lichte der Gegenwart sollen die Worte ihre prägnante und vom Inhalt geforderte Bedeutung erhalten. Die Sprache soll mit Öffentlichkeit und Gemeinsamkeit durchdrungen, sie soll zum Ausdruck des Zeitgeistes werden. — So wird das Spracherlebnis des „Jungen Deutschland“ der Gegenpol zu dem der Romantik, deren Weg nach innen ging.

Hätte die Verfasserin sich damit begnügt, solchergestalt einen Ueberblick über die Entwicklung der sprachphilosophischen Anschauungen eines deutschen Jahrhunderts zu geben, so müßte man ihr Werk als ein entschieden gelungenes und als einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte dieser Probleme bezeichnen. Nun aber verdirbt sie sich ganz bedenklich ihr Konzept, da sie zu systematisieren beginnt. Denn sie systematisiert so falsch, wie es überhaupt möglich ist, oder eigentlich — wie es nicht möglich sein sollte. Durchgehends bezeichnet sie nämlich die Frühromantik als „transzendente“, die Spätromantik als „diesseitige Romantik“. — Hätte Vf. damit nichts anderes sagen wollen, als daß die Sprachtheorien der älteren romantischen Gruppen metaphysisch orientiert seien, während die jüngeren Romantiker das Sprachenproblem auf eine rein menschlich-historische Ebene verlegten, so hätte die Bezeichnung schließlich durchgehen können, obwohl man eigentlich nicht Bezeichnungen für bereits ganz eindeutig geprägte Begriffe beliebig verändern sollte, da das nur zu Unklarheiten führen kann. Ganz abgesehen davon, daß diese unaufhörlich dick unterstrichenen tendenziösen Bezeichnungen auf die Dauer ermüden, und man sich schließlich ungeduldig sagt: Wir wissen schon. — Nun aber geht der Ehrgeiz der Vf. sehr viel weiter. Sie denkt schließlich nicht mehr bloß an Sprachprobleme sondern springt auf das Gebiet der Weltanschauungen über. Und hier wird nun die Konfusion geradezu verheerend. — Jeder, der nur ein bißchen literarhistorisch orientiert ist, weiß doch, daß die Frühromantik pantheistisch eingestellt war, und daß die Entwicklung, teils der Vertreter jener Gruppe selbst, teils anderer Dichter und Philosophen, in der Richtung zur positiven Religion, zum großen Teil in der Entwicklung zum Katholizismus verlief. — Die Verfasserin weiß das natürlich auch. Sie bezeichnet die „diesseitigen Romantiker“ jetzt als diejenigen, die von der Naturphilosophie in die katholische Kirche übergingen. (Notabene: An anderer Stelle erklärte sie die Spätromantik für unphilosophisch!)

Eine gewisse Originalität kann Verfasserin hier entschieden nicht aberkannt werden, wenn sie eben diese Entwicklung als die zur Diesseitigkeit bezeichnet.

Aber wirklich — sie bekommt das fertig! Unter die diesseitigen Romantiker rechnet sie nämlich Eichendorff, Brentano, Arnim, Windischmann, Görres, Schelling (für dessen erste Periode vielleicht die Bezeichnung gelten könnte, aber gerade nicht für seine Spätzeit) und Stolberg. — Daß diese Männer zum Teil katholisch wurden, ist für Verfasserin ein Grund mehr, sie als diesseitig zu bezeichnen. Man höre: „Diese Romantiker, die in der umgrenzten Nation die Heimat und Erfüllung ihres Wirkens finden, die in der Form einer gültigen und traditionell anerkannten Lehre die Offenbarungen des ‚göttlich Positiven‘ (Eichendorff) entgegennehmen, haben sich der Sehnsucht nach dem Unerreichbaren und des Willens zur Unendlichkeit, aus dem ihre schöpferische Kraft stammte, schon entäußert. Sie stehen an der Schwelle einer neuen Epoche, welche ganz der Wirklichkeit angehört.“ — Also wer, statt sich im Formlosen zu verflüchtigen, das „göttlich Positive“ anerkennt, bezeugt damit seine diesseitige Gesinnung! — Diese Persönlichkeiten wissen allerdings Diesseits und Jenseits voneinander zu scheiden und machen die Probleme des Diesseits, der Welt der Erscheinungen, nicht zu solchen des Jenseits. Sind sie deshalb wirklich als „die-seitig“ zu bezeichnen? — Aber man höre weiter! Gerade von diesen positiv christlichen Menschen wird nun behauptet, daß sie, im Unterschied zu den „transzendentalen Romantikern“, solche seien, für die Sinne und Geist keine unversöhnlichen Gegensätze seien. — Gewiß, die katholische Kirche ist weniger sinnenfeindlich als manche christliche Sekte. Ihre Bekenner aber als „diesseitig“ zu bezeichnen, im Gegensatz zu denen, deren ausgesprochene Tendenz dahin ging, Sinne und Geist nicht voneinander zu trennen, (s. Friedrich Schlegels „Lucinde“!) das mutet doch zum mindesten etwas seltsam an.

Aber es gibt noch einen weiteren Grund für die Verfasserin, der Spätromantik das Prädikat „diesseitig“ zu verleihen, neben dem, daß sie sich der Welt der Erscheinungen zuwandte, und daß sie katholisch wurde, — es war dies, daß die Sprache für sie der Spiegel und Ausdruck der Mythologie war. In ihr sprach Gott zu uns aus allen Formen der Materie. Worte sind ihnen personifizierende Bilder, die von Göttlichkeit und Be-seelung der Naturerscheinungen zeugen. Denn alle Wissenschaft gehe aus der Religion hervor.

Und eine solche Einstellung bezeichnet Verfasserin als eine diesseitige! Ist nicht bereits jede mythologische und jede religiöse Erfassung der Welt eine metaphysische? Und können wir noch von Diesseitigkeit im landläufigen Sinne sprechen, wo der metaphysische Sinn erwacht ist? Und wurde nicht gerade deshalb die Frühromantik als die transzendente bezeichnet, weil sie alle Dinge dieser Welt im Lichte der Ewigkeit erblickte? — Wie vereint es sich aber schließlich, die Spätromantik als diejenige zu bezeichnen, für die die Sprachprobleme rein menschliche Angelegenheiten waren, und ein andermal als solche, denen sie aus der Mythologie hervorwachsen?

Es ist wirklich sehr schade, daß hier der Hang zu systematisieren und Tendenzen zu verfechten, ein ursprünglich gut angelegtes historisches Werk verdorben hat. — Gewiß, man kann beides tun, wenn man damit Licht und Klarheit über die Dinge verbreitet. Hier aber können wir es uns nicht verhehlen, daß es nur Konfusion geschaffen hat, und es bewahrt sich wieder mal das schöne Wort:

„Hättest Du geschwiegen,  
Wärest Du Philosoph geblieben. —“

Dr. Käte Friedemann.

## V. Vermischtes.

**Vorträge 1923—1924 der Bibliothek Warburg.** Teubner, Leipzig 1926. № 12,—.

Inhalt: S. 1: Ullrich v. Wilamowitz-Möllendorff, Zeus; S. 17: Ernst Hoffmann, Platonismus und Mittelalter; S. 83: Hans Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik; S. 149: Richard Reitzenstein, Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang; S. 170: Hugo Greßmann, Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluß hellenischen Geistes; S. 196: Franz J. Dölger, Gladiatorenblut und Märtyrerblut. Eine Szene der Passio Perpetuae in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung; S. 215: Adolf Goldschmidt, Frühmittelalterliche illustrierte Enzyklopädien; S. 227: Conrad Borchling, Rechtssymbolik im germanischen und römischen Recht; S. 252—277: Gertrud Bing. Personen- und Sachverzeichnis.

Schon die Namen der Urheber bürgen für das Niveau dieser Vorträge. Der von Reitzenstein ist überdies mit 16, der von Greßmann mit 27, der von Goldschmidt mit 18 Abbildungen bereichert, die zum Teil Lichtdrucktafeln sind. Wir müssen uns in dieser Zeitschrift auf die Hervorhebung des philosophisch Bedeutsameren beschränken.

Ernst Hoffmann (Heidelberg) kämpft gegen den Mißbrauch des Wortes Platonismus in den historischen Darstellungen des Mittelalters bei Bäumker und anderen. „Es dürfte nur sehr wenige Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie geben, in denen nicht irgendwo Wendungen zu lesen stehen wie „Platonismus in der späteren Form, die ihm Plotin gegeben hat“ oder „... wenn auch in der durch Plotin umgebildeten Form“ oder dergl. Hingegen kenne ich nicht eine einzige Darstellung mittelalterlicher Philosophie, die den Bann dieses Verbalismus zu brechen und das, was christlich-neuplatonische Spekulation ersonnen hat, von der genuinen Lehre Platons zu unterscheiden versuchte“ (82). Die Grundlage eines solchen Versuches gibt nun Hoffmann durch Zeichnung eines Platonbildes, dessen scharfgeschnittene Kühnheit durchaus nicht die nötige Feinsinnigkeit und Vorsicht in den schwierigen Platonfragen vermissen läßt. Immer wieder staunt man über die Virtuosität, mit der die verschiedensten Textstellen (der

große Alkibiades wird für unecht erklärt) in einer Weise verwoben werden, die sich stets sowohl von bloßer Anhäufung von Hinweisen und Zitaten wie von gelehrtenhafter Konstruktion gleich weit entfernt hält. Man hat den Eindruck, im allgemeinen den genuinen Platon vor sich zu haben; ob freilich in allen Punkten, darf bezweifelt werden.

Hoffmann sieht das Letzte bei Platon in den beiden Tmemata (Klüften) zwischen Sinneswelt und Idealwelt und zwischen Idealwelt und Agathon. Die Unüberbrückbarkeit dieser Klüfte, die sowohl im logischen wie im ontologischen Sinne zu verstehen ist, bildet nach Hoffmann das Kennzeichen des echten Platonismus. Die Tendenz zur Ueberbrückung von unten nach oben, die im Werden vorliegt, ist eben noch keine Ueberbrückung, wie auch im Erkennen, dessen „logoi“ den „Eide“ der Idealwelt ebenbürtig sind, keine Brücke zum Agathon sich hinaufwölbt. „So kurz wie möglich ausgedrückt: Die Existenz des Guten als des höchsten Prinzips ist noch Sache der Dialektik; seine Essentia aber ist Sache der Mythik. Was die Mythik darüber aussagen kann, ist auf dem Wege der Analogie erschlossen, welche für das geistige Reich ein entsprechendes Prinzip fordert, wie die Sonne es für das sichtbare Reich darstellt . . . Der Methode nach ist der Mythos“ — gemeint ist der schaffende Demiurg des Timaios — „im Vergleich zur Philosophie kaum mehr als eine Unterhaltung (paidia), dem Gegenstand nach ist er so viel mehr als sie, wie vollendetes Wissen mehr wäre als bloße Philosophie“ (51). „Die Dialektik kann die poetische Ursache mit Strenge postulieren, aber der Logos der Dialektik kann ihre Funktion nicht darstellen“ (60).

Vom Agathon unterscheidet sich nach Hoffmann die Idealwelt Platons durch ihre Vielheit und durch ihre Nichtexistenz. Sie ist eine Welt philosophischer Motive, strenger Wesenserkenntnis zugänglich. „Platonische Ideen dürften nur von denen ‚hypostasierte Dingbegriffe‘ genannt werden, die uns verraten, wie man nach Platon ein ‚Ding‘ denken kann“ (59). An dieser Stelle vermißt man eine Auseinandersetzung mit der aristotelischen Platoninterpretation. Um ihr gerecht zu werden, ohne den Hoffmannschen Gedanken abzulehnen, könnte man vielleicht zwischen dem Räumlich-Dinglichen und dem Dinglichen schlechthin, also zwischen materieller Realität und Realität überhaupt unterscheiden. Vielleicht hat Aristoteles die Idealwelt seines Meisters, wenn er sie eine unnütze Wiederholung der Dingwelt nannte, zu sehr ins Räumlich-Dingliche verstanden, aber ihren Realitätscharakter hat er wohl richtig gesehen. Platons Dialektik hat, indem sie den Raum als das Nichtseiende erklärte, nur das Räumlich-Dingliche, nicht das Dingliche schlechthin, ins Irreale aufgelöst. Immerhin hat Hoffmann recht, wenn er die Seinskluft, die bei Platon zwischen Idealwelt und Agathon besteht, sowie den Existenzialcharakter des letzteren schärfer hervorhebt, als dies oft geschieht. Wir fragen uns nur, ob nicht die Erkenntniskluft zwischen beiden etwas zu schroff agnostisch gesehen, den Begriff „Logos“ nicht etwas zu eng, den des „Mythos“ nicht etwas zu weit



gefaßt hat. Die cartesianische Einschränkung des Logos auf das Anschaulich-Klare, die sich im mitteleuropäischen Abendland vielfach eingebürgert hat, ist nicht platonisch, ist dem historisch wie geographisch größten Teil der Menschheit stets fremd gewesen. Vielleicht kann man bei Platon einen analytischen und überanalytischen Logos sowie einen romantischen und philosophischen Mythos unterscheiden, wobei „überanalytischer Logos“ und „philosophischer Mythos“ gleichzusetzen wären. Oder ist es etwa rein romantischer, völlig logosfremder Mythos, wenn Platon das Agathon als schöpferische Ursache hinstellt, um die Affinität zwischen Seele und Idealwelt zu erklären, ähnlich wie er die Affinität von Auge und Sehding durch die Sonne erklärt? Hat der Logos ihn wirklich um keinen Schritt über die Existenz des Agathon hinausgetragen in dessen Essenz, wenn er diesem die Merkmale der zeitlos wirkenden Ursache, der Einheit und Unveränderlichkeit, des Agathon u. s. w. zuschreibt? Diese Fragen, die das oben ausgesprochene Urteil über Hoffmanns Platonbild nicht umstoßen sollen, verdienen doch wohl noch eine weitere Untersuchung.

Im zweiten Teil sucht Hoffmann zu zeigen, daß die thematische Philosophie Platons von Plotin und der gesamten Scholastik durch den Einfluß des Aristoteles und unter dem Drucke der synthetischen Probleme des Christentums verlassen worden ist. Hat Hoffmann die Erkenntniskluft zwischen Gott und Ideenwelt bei Platon etwas zu agnostisch aufgefaßt, so fällt er bei der Beurteilung der Scholastik anscheinend in den umgekehrten Fehler. Wenn Aristoteles bei der Ueberbrückung der Kluft zwischen Gott und Welt sowie den verschiedenen Erkenntnishaltungen etwas zu aufklärerisch vorgegangen ist, so muß man der Scholastik das Lob spenden, daß sie viel von dem gesunden platonischen Thema wiederhergestellt hat. Sie hat alles Raumzeitliche von Gott abgestreift und eine stetige Stufenordnung zwischen Gott und Welt auf das entschiedenste abgelehnt. Klingt es nicht echt platonisch-thematisch, wenn der Fürst der aristotelischen Scholastik schreibt, unser Verstand wisse von Gott mehr, was er nicht sei, als was er sei? Auf dieser feinen Linie zwischen Agnostizismus und Aufklärung dürften sich doch wohl Platonismus und Scholastik begegnen.

Handorf i. W.

J. Brinkmann O. S. C.

## Zehn Vorlesungen über die Grundlegung der Mengenlehre.

Von A. Fraenkel. Berlin und Leipzig 1927. B. G. Teubner.  
kl. 8. 180 S. M. 8.

Die beiden ersten Vorlesungen des Fraenkelschen Buches geben einen Umriss der Cantorschen Mengenlehre, jener Theorie, die nach Hilbert als die bewundernswerteste Blüte mathematischen Geistes und überhaupt als eine der höchsten Leistungen rein verstandesmäßiger menschlicher Tätigkeit anzusehen ist. Dabei hält sich der Verfasser an den anschaulich naiven Aufbau der Mengenlehre, wie wir ihn Cantor verdanken.

Der Cantorsche Lehre war ein eigenartiges Schicksal beschieden. Kaum hatte sie sich nach schwerem Ringen in der mathematischen Welt durchgesetzt, als man auf eine Reihe seltsamer Widersprüche stieß, welche die Fundamente der Theorie zu erschüttern drohen. Es sind dies allerdings, wie der Verfasser darlegt, Widersprüche, die mehr logischer als mathematischer Natur sind und darum auch mehr die Logiker als die Mathematiker beschäftigen sollten. So ist die Russelsche Paradoxie verwandt mit dem „lügenden Kreter“ oder mit dem Dorfbarbier, der all die Männer im Dorf rasiert, die sich nicht selbst rasieren und der hiermit dazu verdammt ist, sich weder rasieren noch nicht rasieren zu dürfen.

I. Richard und H. Poincaré sowie B. Russel erblicken, wie der Verfasser weiter ausführt, den Quell der Antinomien in dem sog. „nicht-prädikativen“ Verfahren. Man versteht darunter die Methode, einen Begriff, der einer gewissen Gesamtheit als Glied angehört, in der Weise zu kennzeichnen, daß in die Definition eben jene Gesamtheit eingeht. Der Mathematiker muß es sich, so fordern sie, zur Regel machen: keine Gesamtheit kann Glieder enthalten, die nur mittels jener Gesamtheit definierbar sind. Es zeigt sich aber, daß diese verpönten Begriffsbildungen nicht nur in der Mengentheorie, sondern in den verschiedensten Gebieten der Mathematik eine wesentliche Rolle spielen und daß ihre radikale Beseitigung einen großen Teil der modernen Analysis zum Einsturz bringen würde. In der Tat richten sich auch die Angriffe der modernen Intuitionisten nicht nur gegen die Mengenlehre, sondern auch gegen ausgedehnte Teile der Analysis, ja selbst die Gebiete der Arithmetik und Algebra erscheinen schwer bedroht.

Der intuitionistische Grundsatz lautet: Mathematische Existenz ist nichts anderes als gedankliche Konstruierbarkeit; sie, wie man es bisher getan, als Widerspruchslosigkeit fassen, heißt die Mathematik in ein Spiel ausarten lassen. Bisher wurde in den verschiedensten Teilen der Mathematik die Existenz von Zahlen, Funktionen, Mengen usw. dargetan nicht etwa durch schrittweise Konstruktion aus einfacheren Begriffen, sondern durch den Nachweis, daß die Nichtexistenz des fraglichen Gebildes mit bewiesenen Sätzen im Widerspruch steht, ohne daß dieser Widerspruch einen Weg zur Konstruktion des Gebildes vermittelte. Alle diese Beweise werden von den Intuitionisten als ungültig verworfen. Weiterhin verwerfen sie den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, den die Mathematik aus der Logik übernommen und bisher ohne Bedenken angewandt hat. In welchem Sinne diese Verwerfung zu verstehen ist, zeigt der Verfasser durch ein Beispiel. Wir denken uns die Kreiszahl  $\pi = 3,1415 \dots$  in einem unendlichen Dezimalbruch entwickelt und fragen, ob in dieser so entstehenden unendlichen Ziffernfolge irgendwo die Ziffer 7 mindestens siebenmal nacheinander aufträte. Ohne etwas Tatsächliches über die Antwort auf diese Frage zu wissen, sind wir doch geneigt, zu sagen: entweder Ja oder Nein! Der Intuitionist erklärt diese Antwort als ein Vorurteil.

Da bei ihm Existenz und Konstruierbarkeit identisch sind, deutet er die Antwort Ja als Auffindung einer Folge von sieben Siebenen, etwa durch entsprechend weitgehendes Anschreiben der Dezimalentwicklung von  $\pi$ . Das Nein dagegen bedeutet: es kann durch einen allgemeinen Beweis gezeigt werden, daß eine solche Folge unmöglich ist. Nun ist es klar, daß dieses Ja mit diesem Nein nicht in der Beziehung des kontradiktorischen Gegensatzes steht; denn es kann sein, daß die Auffindung von sieben Siebenen bisher nicht geglückt ist, ohne daß ein Unmöglichkeitsbeweis dafür gelungen wäre. Mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten fällt auch der Glaube an die Lösbarkeit jedes mathematischen Problems, sei es im positiven oder auch im negativen Sinne.

Gibt es nun einen Weg, der aus diesen Schwierigkeiten herausführt?

Diese Frage ist, wie der Verfasser ausführlich nachweist, zu bejahen. Die genetische Methode allerdings, die mit der Definition des Mengenbegriffes anhebt und von hieraus schrittweise aufbaut, hat, wie die Antinomien beweisen, versagt; aber es bleibt noch die axiomatische Methode übrig, die sämtliche Grundbegriffe und Grundtatsachen einer Theorie zusammenstellt, um daraus alle übrigen Begriffe und Sätze definitorisch bzw. deduktiv abzuleiten. Der Verfasser bietet uns nun in seinem Buche eine axiomatische Begründung der Mengenlehre, die sich im wesentlichen auf die bahnbrechenden Arbeiten Zermelos stützt, in manchen Punkten jedoch über Zermelo hinausgeht. Aus dem von Fraenkel aufgestellten Axiomensystem können alle wesentlichen Teile der klassischen Mengenlehre abgeleitet werden, zugleich wird aber der Begriff der Menge so umgrenzt, daß alle bisher bekannten Antinomien von selbst ausgeschlossen sind. Ein besonderer Fortschritt der Fraenkelschen Darstellung gegenüber den Arbeiten Zermelos ist die schärfere Formulierung des „Aussonderungsaxioms“, die durch die Ausscheidung des Begriffes „sinnvolle Eigenschaft“ und seine Ersetzung durch den Funktionsbegriff erreicht wird.

Ist die Mengenlehre in der neuen Form vor dem Auftauchen neuer Antinomien absolut gesichert? Diese wichtige Frage kann bis heute noch nicht mit Sicherheit beantwortet werden, da die Widerspruchsfreiheit des zugrundegelegten Axiomensystems noch nicht nachgewiesen ist. Ein solcher Nachweis ist mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft, da es hier nicht angeht, die Frage durch Zurückführung auf die Widerspruchsfreiheit eines anderen Gebietes zu erledigen; doch haben Hilbert und Bernay einen aussichtsreichen Weg beschritten, indem sie ein Modell zu konstruieren suchen, auf dessen Widerspruchsfreiheit sich die Widerspruchsfreiheit der Mathematik zurückführen läßt. Wenn diesen Bemühungen Erfolg beschieden sein wird, so ist damit der Intuitionismus zwar noch nicht definitiv überwunden, da ja Widerspruchlosigkeit nach seiner Auffassung für mathematische Existenz nicht ausreicht, er erscheint aber doch in seiner Position wesentlich geschwächt.

Diese kurze Inhaltsangabe zeigt, daß es sich hier um Fragen handelt.

die für Logik und Erkenntnistheorie von wesentlicher Bedeutung sind. Es wäre darum zu wünschen, daß die Philosophen von Fach sich mehr als bisher mit diesen Fragen beschäftigten. Eine vorzügliche Einführung in diese Probleme bietet das klar und übersichtlich geschriebene und darum leicht verständliche Büchlein von Fraenkel, das wir darum zu eingehendem Studium dringend empfehlen.

Dr. E. Hartmann.

**Der Sinn des Schaffens.** Von Nikolaj Berdiajew. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen. Deutsch von Reinhold von Walter. Tübingen 1927, Mohr. VIII u. 393 S. gr. 8. M 12,— u. 15,—.

Inhalt: Philosophie als schöpferischer Akt. — Der Mensch, Mikrokosmos und Makrokosmos. — Schöpfertum und Erlösung. — Schöpfertum und Gnoseologie. — Schaffen und Sein. — Schaffen und Freiheit. Individualismus und Universalismus. — Schaffen und Askese. Genialität und Heiligkeit. — Schöpfertum und Geschlecht. Das Männliche und das Weibliche. Gattung und Persönlichkeit. — Schaffen und Liebe. Ehe und Familie. — Schaffen und Kunst. Kunst und Theurgie. — Schöpfertum und Moral. Die neue Ethik des Schaffens. — Schöpfertum und Gesellschaftsbildung. — Schöpfertum und Mystik. Okkultismus und Magie. — Drei Epochen: Schöpfertum und Kultur, Schöpfertum und Kirche, Schöpfertum und Wiedergeburt des Christentums. — Anhang: Erlösung und Schöpfertum.

Ein aufregendes, umstürzendes, aufbauendes Buch, das in Reinhold von Walter einen hochbefähigten Uebersetzer gefunden hat. Anfangs steht man hilflos unter der sprudelnden Fülle dieser seherisch hingestreuten, notdürftig geordneten Gedanken; man kommt sich vor wie ein überfließendes Gefäß unter einer unaufhaltsam flutenden Quelle. Oft auch regt sich der Widerspruch des Logikers oder Ethikers ob der kühnen Formulierungen, aber schließlich erkennt man, daß die Kühnheit nur in der Formulierung liegt, in der durch Extreme fortschreitenden künstlerischen Methode, und daß sich letzten Endes alles harmonisch hinbewegt auf jene neue Form des christlich-menschlichen und menschlich-christlichen Kosmos der Zukunft, mit dem die Gegenwart schwanger geht.

Der Kerngedanke des ganzen Werkes ist der religiöse, theurgische Sinn des menschlichen Schaffens, die Aufrüttelung des eingeschlafenen Verständnisses für die aktive, schöpferische Seite des Christentums, in das der Mensch bei aller Eigengesetzlichkeit mit allen Wurzeln seines Seins und Wirkens eingetaucht ist oder sein sollte. Das Problem der heutigen Menschheit ist die Durchdringung des Kulturschaffens mit Christentum, aber auch des Christentums und der Kirche mit dem Geist des Schaffens und des Schöpfertums. Die theokratische Gesellschaft mit ihrer falschen Demut und ihrem heuchlerischen Gehorsam hat das Edelmenschliche, die humanistische Gesellschaft das Göttliche im Menschen unterdrückt; heute ist beides wieder lebendig, läuft aber in furchtbarer Tragik nebeneinander her: ein säkulari-

siertes, oft geniales Kulturschaffen neben einem sterilisierten, in Zurückhaltung verharrenden Kirchentum. Wann wird die organische Synthese kommen? Vor 15 Jahren, da Berdiajew sein Buch schrieb, glaubte er die Zeit des religiösen Schaffens der Menschheit näher; heute hat er erkannt, daß es auch ein „satanisches Schaffen“ gibt, das die Menschheit zuerst durch die tiefste Schlucht der Gottverlassenheit hindurchtreibt, bevor sie die lichten Höhen evangelischer Freiheit und Schöpferkraft erklimmt.

Der russische Emigrant Berdiajew ist Aristokrat im besten Sinne des Wortes. Er ist mit Nietzsche ein Feind aller Sklavenmoral und der wahre Deuter und Vollender seiner Herrenmoral des Uebermenschen, den er in Christus sieht. Alles unchristliche Schaffen ist nach Ausweis der Geschichte entweder verfehlt, oder im torsohaften Ansatz stecken geblieben. Das ist der Fluch jenes Beschlusses Gottes, wonach es nur einen Menschen geben soll, nämlich den christlichen, und zwar den vollchristlichen.

Berdiajew vertritt diese Gedanken nicht nur vom Standpunkt seiner russischen Religionsmetaphysik, sondern er setzt sich mit den Standpunkten aller Zeiten, wenn auch nicht beweisend, sondern nur vergleichend, auseinander. Auch sucht er, wie das oben mitgeteilte Inhaltsverzeichnis lehrt, seine Kerngedanken auf die verschiedensten Gebiete anzuwenden. Wir greifen im folgenden nur die allgemeinphilosophischen und ethischen Reformvorschläge des Verfassers heraus.

Was zunächst die Philosophie im allgemeinen betrifft, so ist es tief zu beklagen, daß sie, insbesondere die deutsche, sich in die Fesseln naturwissenschaftlicher Wissenschaftlichkeit und Notwendigkeit hat schlagen lassen. Daher die furchtbare Krankheit der Reflexion und der Spaltung (38). Der wissenschaftliche Logos, die Beweissucht, vernichtet das Edelmenschliche. „Nur jener Logos vernichtet den Menschen nicht, Der Selber der Absolute Mensch ist“ (45). Man möchte hier zwischen dem mathematischen und dem göttlichen Logos doch auch den übermathematischen, aber rein menschlichen Logos, die übermathematische Notwendigkeit der Vernunftprinzipien, die eine von jeder Erdschwere freie, „gute“ Notwendigkeit bedeuten, mehr betont sehen. (Das gehört auch zur „Rechtfertigung des Menschen“.) Zustimmung kann man dem Vf., wenn er bemüht ist, die Philosophie wieder an ihre wahren Quellen zurückzuführen: „Quelle der Philosophie ist nicht Aristoteles und nicht Kant, sondern das Sein selber, die Intuition des Seins“ (47). Dabei muß an erster Stelle das Sein des Menschen herangezogen werden: „Alle Versuche einer äußeren Weltkenntnis, ohne sich in die Tiefen des Menschen zu versenken, haben nur ein Wissen von der Oberfläche der Dinge gebracht“ (52). Wer aber ergründet die Tiefen des Menschen? Nicht die reine Philosophie, wenn sie allein bleibt. „Nur die Offenbarung von Christus gibt den Schlüssel zur Enthüllung des Mysteriums des menschlichen Selbstbewußtseins“ (57). Auch wir Scholastiker halten die Offenbarung für die — dringend notwendige — Hebamme (nicht Mutter) unserer tiefsten philosophischen Erkenntnisse. Weit

entfernt ist aber Berdiajew davon, die eigenmenschliche Erkenntniskraft in eine übernatürliche Kraft aufgehen zu lassen: Er faßt letztere nur als das innere Konprinzip der Vernunft und der übrigen menschlichen Schaffenskräfte, ja, das schöpferische Formalprinzip liegt eigentlich im Menschen allein, soweit das Kulturschaffen in Frage kommt. Wir sagen: Die Offenbarung ist lediglich eine *norma extrinseca* der Philosophie, die sich in keiner Weise in den Argumenten bemerkbar machen darf, mag sie auch mit der Gesinnung und der schöpferischen Kraft des Philosophen in eins verschmelzen.

Der Schwerpunkt der Berdiajewschen Anwendungen liegt auf moralischem Gebiet, — wie überhaupt das russische Denken (das gilt von allen großen Philosophen) um dieses Gebiet kreist, denn das reintheoretische Erkennen hat keinen (absoluten) Eigenwert. Zum Verständnis der gerade hier oft etwas kühnen Formulierungen muß man sich die russischen Zustände der Vorkriegszeit, die bourgeoise Hierarchie der Oberschicht und den radikalen Anarchismus der Unterschicht des Landes gegenwärtig halten. Aber auch für das gegenwärtige Westeuropa sind die Ausführungen des Verfassers von hohem Wert. Sie gipfeln ungefähr in dem Satze: Demut, Gehorsam und Askese sind zwar keine grundsätzlichen, aber doch die tatsächlichen Feinde des menschlichen Schöpfertums. Ihre einseitige Betonung mochte in der urchristlichen Zeit, wo die Menschheit der Aufnahme der Erlösung den Widerstand ihrer heidnischen Triebnatur entgegengesetzte, am Platze sein; heute aber, wo die Menschheit reif und mündig geworden ist — nicht nur in ihren Tugenden, sondern auch in ihren Lastern — muß auch, ja noch mehr, die aktive Seite des Christentums betont werden, die in ihm liegende Freiheit und seine Urkraft, die Liebe. „Die Vertauschung des Gebotes der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten, wie es Christus selber gegeben hat, mit einem Gebot äußerer Demut und äußeren Gehorsams, womit jede Liebe erkaltet wird, ist Degeneration des Christentums“ (380). Für diese christusverbundene Liebe setzt sich nun Berdiajew ein, nicht für die Wiederverinnerlichung der „äußeren Demut“ und des „äußeren Gehorsams“. Wohl schätzt er diese Tugenden in ihrer „mystischen Wesenheit“ (371), hält sie auch für den notwendigen Weg und Durchgangspunkt zur schöpferischen Höhe (277), aber das Schöpferische in ihnen sieht er nicht, die gewaltige Willenskraft, die hinter wahrhaft innerer Demut und Sanftmut steht und die gewaltige wahrhaft schöpferische Wirkung, welche der innerlich Demütige und Geduldige weitumher ausübt, auch wenn er sonst nichts tut. Gewiß hat Berdiajew recht, wenn er noch eine andere Art der Heiligkeit aufzeigt, jene dionysische, die aus tiefsten Urgründen schöpfend die Mysterien des Seins erkennt oder in Versen und Marmor Schönheit erschafft, aber die apollinische Art der Heiligkeit ist mindestens ebenso zeitgemäß und ebenso schöpferisch fruchtbar. Wie sagt Christus? „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen“. Sich hierum bemühen, ist höchstes Kulturschaffen auf moralischem Gebiet. Damit soll durchaus nicht die Richtigkeit des Gedankens bestritten werden,

der dem Vf. eigentlich am Herzen liegt: die Rechtfertigung des äußeren Kulturschaffens, ja dessen Ebenbürtigkeit im Rahmen des christlichen Ideals. Auch die Tatsache des tragischen Konfliktes beider Arten des Christentums soll nicht geleugnet werden.

Die mitgeteilten Proben geben nur ein schwaches Bild von dem Gedankenreichtum des Buches. Mögen die Kerngedanken sich auch häufig wiederholen, mögen hie und da Schiefheiten und Unausgeglichenheiten vorkommen: Wir Westeuropäer brauchen die Anregungen Berdiajews, nicht nur zur Rechtfertigung des Schöpfungstums im Rahmen des Christentums, sondern auch um das Christentum selbst wieder schöpferischer zu machen und von seiner äußeren Sterilität zu befreien.

Handorf i. W.

J. Brinkmann O. S. C.

**Kulturpädagogik und Sozialpädagogik bei Kerschensteiner, Spranger und Litt.** Von Max Vanselow. Berlin 1927, Junker und Dünnhaupt. 143 S. № 3,80.

Gründlich hat M. V. sich in die Systeme der drei im Titel genannten Pädagogen eingearbeitet, hat speziell ihre Beziehung zur Sozial- u. Kulturpädagogik zu klären versucht und ist schließlich auch vor einer kritischen Stellungnahme nicht zurückgescheut. Vielfach sah er sich genötigt, auch die Persönlichkeitspädagogik der genannten Autoren als untrennbar von ihrer Kultur- und Sozialpädagogik in den Kreis seiner Untersuchungen einzubeziehen, so daß es wohl richtiger gewesen wäre, sie gleich in die Aufgabe und den Titel des Buches mitaufzunehmen. Das Resultat der Untersuchungen ist: „Alle drei Pädagogen weisen deutliche Beziehungen zur Kulturpädagogik auf, bei Kerschensteiner tritt daneben noch die Sozialpädagogik, bei Spranger offenbar die Persönlichkeitspädagogik stark hervor; bei Litt finden beide Richtungen noch neben der Kulturpädagogik Beachtung (S. 74). Was der Verfasser kritisch an den Systemen von Kerschensteiner, Spranger und Litt auszusetzen hat, besonders seine Ablehnung jeder Einseitigkeit, dürfte durchweg das Richtige treffen. Seinem eigenen positiven System aber müssen wir ernste Bedenken entgegenstellen. Er bekennt sich (S. 118) „zu einer Erziehungslehre, in der die Liebe zum Volksgenossen Anfang und Ende, Quell und Krone zugleich ist. Es ist die volkliche Erziehung.“ Hier wird der Begriff der Erziehung gewaltsam verengt. Immerhin ist ihm die Religion die Grundlage der Erziehung; das „Gottesglück seligen Lebens“ ist ihm der „höchste Wert“, zu dem es den Zögling zu führen gilt, und „letzter Zweck der Erziehung kann nur sein, was höchster Wert ist“ (S. 115). Von diesem „letzten Zweck der Erziehung“ sagt er aber dann: „Wer sich dieses Gottesglück zum Ziele setzte, würde es niemals erwerben; wer danach trachtet, gibt sich nicht hin, sondern sucht sich. Das Gottesglück kann nur Zugabe sein. Nur

wer ganz Hingabe wird. . . , dem wird das Geschenk des Gottesglückes zuteil“ (S. 115). „Hingabe ist nur als Hingabe an Menschen möglich, die mir so weit verwandt sind, daß ich sie verstehe und daß sie mich verstehen. Sie weist mich also an den Volksbruder. . . . Erziehung ist danach immer volkliche Erziehung“ (S. 116). Im Nachwort sagt er (S. 125): Erziehung ist immer volkheitliche, immer nationale Erziehung. — Auch die Wortbildung „volklich“ und im selben Sinne „volkheitlich“ können wir nicht billigen; noch unangenehmer auf das Sprachgefühl wirkt das von Hermann Schwarz entlehnte Wort „Wertverseinlung.“

Fulda.

Prof. Dr. Scheller.

**Fortschritt und soziale Entwicklung, Geschichtsphilosophische Ansichten.** Von Ferdinand Tönnies. Karlsruhe 1926, F. Braun *M* 5,—.

Das Buch des verdienstvollen Soziologen ist eine etwas peinliche Angelegenheit. Im schönen Ernst immanent ethischer Einstellung ist versucht, zukunftsfrohe Entwicklungsaufgaben der Menschheit zu entwerfen und Lebensfragen religiöser und geistesgeschichtlicher Art zu lösen, ohne daß jenes neue innere Verhältnis zu der Eigensphäre dieser Gebiete vorhanden wäre, das die jüngere Generation der Soziologen längst wiedererobert hat. So steht der Altmeister mit seiner Synthese vom deutschen Idealismus und Positivismus recht einsam neben der neuen Generation der Schüler. Es erübrigt sich für den Anhänger der von Tönnies so völlig verkannten positiven Religionen die Widerlegung seiner Mißverständnisse, und es ziemt sich für ihn wie für die übrigen Schüler nur schlicht zu sagen: wir verstehen diese Haltung nicht mehr.

A. Dempf.

**Studien zur Säkularisation in Hessen-Darmstadt.** Von Heinrich Reichert. I. Teil: Die Säkularisation der Kurmainzer Ämter 1802–1803. Kirchheim & Co., Mainz 1927. VIII u. 243 S. Brosch. *M* 6,—.

Die Säkularisation hat mittelbar die Geistesgeschichte Deutschlands aufs stärkste beeinflußt. Die Unterlegenheit der Katholiken in allen äußeren Hilfsmitteln der höheren Kultur datiert von da. Darum hat jede gründliche Arbeit über Säkularisation Wert auch für die Geschichte der Philosophie. Die gerade gegen Ende des 18. Jahrhunderts wieder sich erhebende Philosophie der Mainzer Katholiken erlitt durch die Napoleonische Säkularisation 1802/03 einen harten Stoß, der, mochte diese Philosophie auch zu einem großen Maße aufklärerisch sein, doch eine Blüte, die in einem immerhin noch katholischen Garten aufwuchs, tödlich knickte. Die Ladrone, Engel, Seber konnten sich nicht so entfalten, wie es sonst der Fall gewesen wäre. Und wenn auch aus dem vorher kurmainzischen Hessen begabte Studentchen



gerne nach der Fortsetzung der Mainzer Universität zu Aschaffenburg gingen, so war das geistige Leben infolge der so sehr beschränkten Geldmittel dort außerordentlich beschränkt. Darüber handelt eine eben im Verlag Karl Braun in Karlsruhe erschienene Studie von mir (in „Wege und Abwege der Universitätsreform“). Die vorliegende Arbeit erklärt die von mir dort festgestellten, übrigens noch bis in meine Jugend (1882) nachwirkenden Beziehungen zwischen den ehemals kurmainzischen Gebietsteilen Hessens, deren katholische Bewohner natürlich seitens des vorwiegend protestantischen Hessen in religiöser Kultur nicht ganz auf ihre Kosten kamen, und der durch Dalberg im Geiste einer ausgesprochen katholischen Aufklärung regierten Aschaffener Universität. Sie stellt sich, unabhängig entstanden, würdig neben die Schrift von A. Veit „Der Zusammenbruch des Mainzer Erzstuhls infolge der französischen Revolution“, Mainz 1927 (ebenda), indem sie aus hessischen Staats- und Finanzministeriumsakten trefflich nachweist, was Hessen-Darmstadt an kurstaatlichem und kirchlichem Gut erworben, also Dalberg verloren hat. Sie macht aus den Erfahrungen Fr. K. von Erthals heraus die Politik Dalbergs verständlicher. Ueberraschend tritt mitten unter den merkwürdigen Personen, die da agieren, Wilhelm von Humboldt als Vertreter der hessischen Katholiken beim römischen Stuhle auf (153 ff.). Auch Kolborn wird genannt (154). Man wartet gespannt auf die weiteren Bände dieser Studien.

Bonn.

Adolf Dyroff.

## Weitere Neuerscheinungen.

### Psychologie.

**Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart.** Von A. Messer. Leipzig 1927, F. Meiner. kl. 8. 172 S. *M* 4,—.

Inhalt: 1. Das menschliche Seelenleben. 2. Die leiblichen Bedingungen des Seelenlebens. 3. Die psychologischen Richtungen der Gegenwart.

Das Büchlein Messers ist klar und verständlich geschrieben und setzt keine Fachkenntnisse voraus. Nachdem er einen Ueberblick über das menschliche Seelenleben gegeben und die leiblichen Bedingungen desselben aufgezeigt, macht er uns mit den psychologischen Richtungen der Gegenwart bekannt. Er bringt Klarheit in die zunächst verwirrende Vielheit der Richtungen, indem er zwei Gruppen von Richtungen unterscheidet: 1. Psychologische Richtungen auf Grund verschiedener Fassung des Gegenstandes der Psychologie, 2. psychologische Richtungen auf Grund von Verschiedenheiten der Methode. Dabei stellt es sich allerdings heraus, daß manche Richtungen nur von beiden Gesichtspunkten her ausreichend

charakterisiert werden können. Das wertvolle Büchlein zeigt auch durch eingehende Literaturangaben dem Leser den Weg, wie er sich auf dem Gebiete, das ihn besonders anzieht, tiefer einarbeiten kann.

**Psychologie speculativa.** Von J. Fröbes S. J. In usum scholarum. 2 Tomi. Tom. I: Psychologia sensitiva. Tom. II: Psychologia rationalis Freiburg 1927. 8. VIII, 254 u. VI, 344 p. *M* 4,— u. 5,20.

Inhalt: I. Band. 1. Allgemeine sensitive Psychologie. a) Ueber das Subjekt und den Umfang der Empfindung. b) Ueber die Natur des sensitiven Prinzips. 2. Spezielle sensitive Psychologie. a) Ueber die *sensatio externa*. b) Ueber die *sensatio interna*. c) Ueber die übrigen sinnlichen Fähigkeiten. II. Band (Rationale Psychologie). 1. Ueber den Verstand. 2. Ueber den Willen. 3. Ueber die Seele.

J. Fröbes behandelt in seinem zweibändigen Lehrbuch das gesamte Gebiet der Psychologie. Als Verfasser des vielgerühmten Lehrbuchs der experimentellen Psychologie und als langjähriger Lehrer der spekulativen Psychologie war er wie kaum ein anderer befähigt, Altes und Neues harmonisch zu verbinden.

Der erste Band erörtert zunächst die allgemeinen Fragen der Tierpsychologie, um sodann die einzelnen Leistungen des sinnlichen Lebens, z. B. die Lokalisation, die Apperzeption, das Gefühl, die willkürliche Bewegung näher zu untersuchen. Der zweite Band gliedert sich in gewohnter Weise in drei Bücher: *de intellectu*, *de voluntate* und *de anima*. Die Darstellung geht stets von der Fragestellung der Scholastik aus und verbindet damit, was die moderne Wissenschaft an sicheren Resultaten erarbeitet hat. Beim Willensleben wird die Frage der Willensfreiheit besonders eingehend erörtert, in der Lehre von der Seele diejenige von der Substantialität und der Unsterblichkeit. Wenn der Verfasser in manchen nicht unwichtigen Punkten von der herkömmlichen Auffassung abweicht, z. B. in der Frage nach dem Sitz der Sensationen, so geschieht das u. E. aus triftigen Gründen, und wir glauben, daß gerade diese Abweichungen für die Fortbildung der scholastischen Lehre von besonderer Bedeutung sein werden.

**Experimentelle Psychologie.** Von J. Lindworsky. 4., mehrfach veränderte Auflage. 5. Bd. der Philosophischen Bibliothek, München 1927. J. Kösel u. Fr. Pustet. 8. 275 S *M* 7,—.

Inhalt: 1. Buch. Psychische Elemente und ihre unmittelbare Verbindung. 2. Buch. Die Vorstellungserneuerung als Grundlage der höheren psychischen Leistungen. 3. Buch. Die höheren seelischen Leistungen des Einzelnen. 4. Buch. Die von der Gemeinschaft beeinflussten seelischen Leistungen. 5. Buch. Ausnahmestände der Seele.

Der Verfasser hat in der neuen Auflage seines allgemein geschätzten Werkes nicht nur eine Reihe von Ergänzungen und Umformungen, son-

dern auch sachliche Aenderungen vorgenommen. Vor allem hat seine neue Relationstheorie die neue Auflage beeinflusst, insofern nunmehr bei den Problemen der Dingerkenntnis, der Gewißheit, der Wahrheit etc. nach „Vorstufen zu suchen war, die ohne Beziehungserfassung zustande kommen und doch das Verhalten im Sinne der späteren von Einsicht getragenen Entwicklungsstufen bestimmen.“ Die neue Relationstheorie besagt, daß die Relationen nicht direkt an den Inhalten erschaut werden, sondern nur indirekt, indem wir z. B. an den gleichen oder verschiedenen Uebergangsempfindungen, die wir beim Blicken von einem Inhalt zum anderen haben, die Sachverhalte „gleich“ oder „verschieden“ erfassen.

**Psychologie.** Von Al. Müller. Band 3/4 der Leitfaden der Philosophie. Berlin und Bonn 1927, F. Dümmler. 8. 346 S. *M* 7,—.

Inhalt: 1. Die allgemeinen Eigenschaften des Psychischen. 2. Das Erfassen sinnlicher Gegenstände. 3. Das Erfassen unsinnlicher Gegenstände. 4. Die erlebten Vorgänge. 5. Zweifelhafte psychische Elemente. 6. Die Verknüpfungen und Ordnungen psychischer Vorgänge. 7. Theoretische Psychologie.

Ueber die Eigenart seines Buches äußert sich der Verfasser in dem Vorwort folgendermaßen: Es sollen nur die Elemente der Psychologie, diese aber in wissenschaftlicher Form geboten werden. Es soll moderne Psychologie geboten werden: „Alles, was mir an den im Fluß befindlichen Gedanken der heutigen Psychologie richtig und wertvoll erscheint, habe ich verarbeitet, soweit es in die Elemente gehört. Daß wir dabei manchenmal bei Problemen hängen bleiben, anstatt glatte Lösungen zu finden, ist kein Schaden. Im Gegenteil: jedes Buch hat nur so viel Zukunftswert, als es zum Forschen anregt.“ Müller bezeichnet seine Psychologie als einen Versuch einer phänomenologischen Theorie des Psychischen. Dies soll besagen, daß das schlichte, einfache Beobachten zu dem Rechte kommt, das ihm in der Psychologie gebührt. Es soll weiter besagen, daß seine Psychologie zwar metaphysikfrei sein, aber in einer umfassenden Theorie des Psychischen gipfeln soll.

Das ungemein anregende Buch, das vielfach neue Wege einschlägt, nicht selten allerdings auch zum Widerspruch herausfordert, ist allen psychologisch Gebildeten zu empfehlen. Sie werden aus der beständigen Auseinandersetzung mit dem scharfsinnigen Verfasser, zu der die Lektüre zwingt, reichen Nutzen ziehen.

**Was ist die Seele?** Von O. Hergét. Im Kampffeld der Substantialitäts- und Aktualitätstheorie. Wien 1928, Mayer & Co. 8. 208 S.

Inhalt: 1. Das erkenntnistheoretische Subjekt. 2. Das transzendente Subjekt. 3. Das substantiale Subjekt.

Die inhaltsreiche und gründliche Arbeit bemüht sich, die Lehre von der persönlichen geistigen Seele so zu begründen, daß sie allen erkenntnis-

kritischen Angriffen standhalten kann. Zuerst wird der Unterschied zwischen Objekt und erkenntnistheoretischem Subjekt sichergestellt, sodann wird auf dieser Grundlage gezeigt, daß dieses Subjekt kein rein logisch formales ist, daß es auch nicht in den psychischen Gegebenheiten schlechthin aufgeht, sondern daß ihm etwas außerhalb der Bewußtseinssphäre Liegendes entsprechen muß: das metaphysisch-transzendente Subjekt. Zuletzt wird dargetan, daß dieses transzendente Subjekt etwas in sich Abgeschlossenes, Individuell-Substantielles ist. Dabei werden alle bedeutenderen Philosophen, die sich mit dem Seelenproblem beschäftigt haben, berücksichtigt, besonders Mach, Avenarius, Hume, Kant und Wundt. Auch die Ergebnisse der neueren experimentellen Denk- und Willensforschung finden eingehende Würdigung.

**Grundriß der reinen Psychologie.** Von W. Kirsten. Dresden 1927, O. und E. Becker. 8. 110 S. *M* 2,50.

Inhalt: 1. Subjekt und Objekt. 2. Anschauung und Empfindung. 3. Der Begriff und die Logik. 4. Die Folge der Apprehension.

Der Verfasser erhebt den Anspruch, in vorliegendem Buche zum ersten Male die Psychologie als selbständige Wissenschaft aufzubauen. Die bisherige Psychologie war entweder rational oder empirisch. Die rationale Psychologie ist aber von Kant widerlegt, und die empirische ist überhaupt keine Psychologie, da sie auf das Seelische die Begriffe Ursache und Wirkung anwendet, Ursache und Wirkung aber stets nur Zustände eines Körpers sein können. Der Verfasser geht im Aufbau seines Systems, das er in 96 Thesen darlegt, aus vom Begriff des Bewußtseins. Zum Bewußtsein gehören zwei Dinge: Das Erkannte und das Erkennende. Das Erkennende (= Ich) kann selbst nicht erkannt werden, es ist aber in meinem Bewußtsein als das notwendige Korrelat des Erkannten. Der Begriff des Erkennenden ist der einzig wissenschaftliche Begriff der Psyche. Die systematische Darstellung der Gesetze, die dem Vorgang des Erkennens zugrunde liegen, ist der Inhalt der Psychologie. Berkeley, Kant und Schopenhauer haben sich nach dem Verfasser um diese Wissenschaft hohe Verdienste erworben, doch sind ihre Leistungen nur Bruchstücke, die im „Grundriß“ des Verfassers erklärt, verbessert und weitergeführt werden sollen.

**Die Logik der Seele.** Von H. Pichler. Erfurt 1928, K. Stenger. gr. 8. 72 S. *M* 3,—.

Inhalt: 1. Vorrede. 2. Die beschauliche Teilnahme. 3. Die plastische Teilnahme.

Der Verfasser dieses an Einsichten und Anregungen reichen Büchleins erstrebt eine Synthese von „Ontologik“ und „Psychologik“, eine Synthese von Leibniz und Kant, bei der Leibniz der stärkere Teil ist. Indem er die verschiedenen seelischen Vorgänge am Leitfaden der Urteileinteilung der formalen Logik untersucht, gelangt er dazu, dreimal drei „Teilnahmearten“ (Vorstellung, Urteil und Gefühl; Begehren, Wille und Streben;

Formgestaltung, Erleuchtung und Gehaltgestaltung) zu unterscheiden, denen dreimal drei Teilnahmsweisen (Universell, „Ja“ und „Geschenk“; Partikular, „Nein“ und „Zoll“; modale, qualitative und quantitative Indifferenz) gegenüberstehen, die den kategorialen Möglichkeiten der Quantität, Qualität und Modalität entsprechen. Dem Einwand, daß es nicht angehe, die fließendste und zerfließendste Wirklichkeit, das Seelenleben, einer solchen logischen Konstruktion unterzuordnen, begegnet er mit der Erklärung, daß die psychologischen Teilnahmsarten und Teilnahmsweisen Grenzfälle seien, die den Spielraum der seelischen Möglichkeiten bestimmen und ordnen. Inbegriffe von Möglichkeiten seien rationaler als die von Wirklichkeiten. „Ganz rational“, so bemerkt er, „sind nur die Inbegriffe der logischen Möglichkeiten, und gerade an diese hat sich die Logik der Seele angeschlossen. Daß dieser Anschluß über alles Erwarten gelingt, das ist das Wunderbare“. (72).

**Freiheit und Aktivität.** Von H. Reiner. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit. Halle 1927. Niemeyer. gr. 8. 172 S. Mk. 6.

Inhalt: 1. Die Grundstrukturen des Bewußtseinsablaufs und die allgemeinen Wesensmomente der Freiheit. 2. Der Inhalt der menschlichen Freiheit. Der Machtbereich. 3. Der Aufbau der aktiven Gesamt-Akte. 4. Die Probleme der Aktivität und Freiheit.

Der Verfasser macht den dankenswerten Versuch, an das vielumstrittene „Problem der Willensfreiheit“ mit den Mitteln der Phänomenologie heranzutreten. Er geht dabei nicht von einem bei Beginn der Arbeit schon festliegenden Begriff der Freiheit aus, sondern sucht durch möglichst sorgfältige Beschreibung zunächst einmal zu klären, welche Sachverhältnisse unserer Rede von „Willensfreiheit“ eigentlich zugrunde liegen. Ob schon der Verfasser für seine Untersuchung eine Reihe von E. Husserls Grundunterscheidungen heranzieht, so ist sie doch auch für denjenigen vollkommen verständlich, der keine nähere Kenntnis der Husserlschen Philosophie besitzt. Die tiefdringenden Untersuchungen über Aktivität und Passivität führen zu wichtigen Resultaten. Es stellt sich heraus, daß es keine Aktivität gibt ohne sie bedingende und konkret erst ermöglichende Passivität. Weiterhin zeigt es sich, daß die Entscheidung trotz vorliegender Wahl unter Umständen durch passive, vor der Freiheit liegende Momente eindeutig determiniert ist. Nur in den Fällen, wo mehrfaches, in verschiedener Wertrichtung gehendes Wollen als gekonnt sichtig wird, erscheint das Ich als durch die passiven Gegebenheiten nicht eindeutig bestimmt. Hieraus ergibt sich der volle Begriff der Freiheit als wählender Selbstbestimmung der Wertrichtung des eigenen Wollens.

**La structure de l'âme et l'expérience mystique.** Von A. Gardeil. 2 vol. Paris 1927, J. Gabalda. 12. 398 et 370 p.

Inhalt: 1. Die *mens* als das empfangende Subjekt unseres göttlichen

Lebens. 2. Die heiligmachende Gnade. 3. Das Innere der gerechten Seele. 4. Die Struktur der mystischen Erkenntnis.

Gardeil, der bereits zwei bedeutsame Arbeiten über die wissenschaftliche Struktur der Apologetik und der Theologie geschrieben, untersucht in dem vorliegenden Werke in eingehenden Erörterungen das Wesen der mystischen Gotteserfahrung. Er stützt sich dabei vor allem auf die Lehre des hl. Thomas sowie auf ihre Weiterbildung durch Johannes de St. Thoma, wonach es eine gewisse innere Gotteserfahrung gibt, die mehr ein Fühlen oder Berühren als ein Schauen darstellt. Die Natur dieser Erfahrung wird erläutert durch die Erfahrung, welche die Seele von ihrem eigenen Wesen hat. So wie die Seele ihre eigene Substanz nicht unmittelbar schaut, ihrer aber doch durch die von ihr ausgehenden Lebenstätigkeiten als eines gegenwärtigen Objektes inne wird, so wird die gerechte Seele in der Entfaltung des übernatürlichen Lebens des belebenden Einflusses Gottes und damit auch der göttlichen Gegenwart unmittelbar inne. Gardeils tiefgründige Untersuchung ist nicht nur für die Theorie der mystischen Erfahrung, sondern auch für die Probleme der rationalen Psychologie von hoher Bedeutung.

### **Vom Wesen handelnder und schauender Mystik.** Von E.

Stechert. Berlin 1927. Junker u. Dünnhaupt. gr. 8. 62 S.

Inhalt: 1. Prinzipielles über Mystik. 2. Charakteristik einzelner Mystikertypen. a) Schauende Mystik. b) Kampf zwischen Schauen und Handeln. c) Der handelnde Mystiker.

Man hat sich vielfach daran gewöhnt, in der Mystik eine rein kontemplative, asoziale Seelenhaltung zu sehen, die den Menschen der Welt und seinen irdischen Aufgaben entfremdet. Demgegenüber betont die Verfasserin, daß es neben der passiven, auf ekstatische Gotteserlebnisse gerichteten Mystik eine davon wesentlich verschiedene aktive Mystik gibt, die gerade im liebegetragenen Handeln der Gottheit inne wird. Nicht Versenkung, sondern Arbeit an konkreten Aufgaben ist der Weg des handelnden Mystikers. Er wird der Gottheit inne als des „Ungegebenen“. Gott ist ihm „das alles Einigende, das selbst noch ohne Einheit in stiller Lichtsehnsucht in weltloser Tiefe west“ (53). Der ungegebene Gott hungert nicht nach passivem Glauben und Hoffen, sondern nach aufgaben-geöffneter, tätiger Liebe (54).

Die Ausführungen der Verfasserin stützen sich auf gewisse Grundgedanken der Philosophie des „Ungegebenen“ von Hermann Schwarz.

### **Der aktive und passive Menschentypus in neuerer Philosophie und Mystik.** Von E. Stechert, Berlin 1926. Junker u.

Dünnhaupt. 8. 70 S. Mk. 2.60.

Inhalt: 1. Der Schauende und Handelnde des Alltags. 2. Der Schauende und Handelnde in der Philosophie Schopenhauers. 3. Der Schauende und Handelnde einer höheren Art. 4. Die Schauenden und Handelnden höchster Art (die Mystiker).

Die Verfasserin unterscheidet Menschen des Alltags, Menschen höherer und Menschen höchster Art. Die Menschen des Alltags sind der Spielball der jeweiligen Stimmungen und der äußeren Verhältnisse, oder sie jagen von Genußsucht getrieben rein utilitaristischen Zielen nach. Die Menschen höherer Art sehen in der Ausbildung des eigenen höheren Wesenskerns das Ziel und den Zweck ihres Daseins. Die Menschen der höchsten Art sind die „handelnden Mystiker.“ Diese geben sich hin an fordernde Werte, sind dadurch über alle selbststüchtigen Zwecke hinausgehoben und haben das Bewußtsein, sich nicht selbst zu gehören, sondern Werkzeuge eines Höheren zu sein. Es ist kein Auslöschen des Selbst, kein passives Untertauchen im Unendlichen, kein Sichzurückziehen von der Welt, wie wir es bei den „schauenden Mystikern“ finden, sondern ein beständiges Wachsen des geistigen Ich in einem gotterfüllten Ueberwinden der Welt und ihrer Widerstände. Von besonderem Interesse sind die kritischen Ausführungen über Schopenhauers Auffassung des „Menschen an sich“ und des höheren lebenbejahenden Menschen, über den Typ des Schauenden nach Schleiermachers „Monologen“ und über Nietzsches „Zarathustra“ als Handelnden höherer Art.

**Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen.** Von E. Underhill. Aus dem Englischen übertragen von H. Meyer-Frank und H. Meyer-Benfey. München 1928. E. Reinhardt. Lex. XVI, 682 S. Mk. 16.

Inhalt: 1. Das Wesen der Mystik. 2. Der mystische Weg

Das in England hochgeschätzte Werk der Anglikanerin E. Underhill liegt nun in guter deutscher Uebersetzung vor. Die Verfasserin versteht das Wort „Mystik“ in einem sehr weiten Sinne. Sie versteht darunter „die Aeußerung des eingeborenen Strebens des menschlichen Geistes nach vollkommener Harmonie mit der übersinnlichen Ordnung der Dinge, wie auch die theologische Formel für diese Ordnung lauten mag.“

E. Underhill besitzt eine erstaunliche Kenntnis der mystischen Literatur aller Völker und Zeiten, sie ist vertraut mit der historischen, psychologischen und philosophischen Erforschung der Mystik und bemüht sich, auch der Bedeutung des kirchlichen, dogmatischen und sakramentalen Elementes für die Mystik gerecht zu werden.

Der erste Teil will eine allgemeine Einführung in die Mystik geben, indem er sie nacheinander vom Standpunkt der Metaphysik, Psychologie und Symbolik darstellt und so das in vielen wissenschaftlichen Arbeiten verstreute Material in einem Buche zusammenfaßt. Der zweite Teil ist ausgesprochen psychologisch. Er ist ein Versuch, eine Theorie von der Natur des mystischen Bewußtseins des Menschen aufzustellen und zu begründen.

Die mystische Erfahrung ist, so führt die Verfasserin aus, die vollständigste, die der Mensch in bezug auf die übersinnliche Welt erreichen

kann. Sie sagt uns, daß es zwei Ebenen entdeckbarer Wirklichkeit gibt: 1. die absolute Wirklichkeit, 2. den Wirbel der Erscheinungen. Es ist der große Beitrag der Mystiker zur menschlichen Erkenntnis des Wirklichen, daß sie in dem Absoluten, den Metaphysikern zum Trotz, einen persönlichen Gegenstand der Liebe, das Ziel ihres Strebens, das „Land der Seele“ finden. Das mystische Leben umfaßt drei Stufen: Das Hervortreten des transzendentalen Selbst aus der Tiefe, seine Eroberung des Bewußtseinfeldes und die „Konversion“ oder Umordnung des Fühlens, Denkens und Wollens der ganzen Persönlichkeit um dieses neue Lebenszentrum. Es handelt sich um eine intuitive Kraft, die im allgemeinen unter der Schwelle des Bewußtseins bleibt, die durch Kontemplation ans Licht gebracht wird und zur Berührung mit der „übersinnlichen“ Welt führt.

Die Verfasserin sieht in der Mystik die Krone der menschlichen Entwicklung, die höchste Vollendung des Lebens, die Befreiung der Persönlichkeit von der Welt des Scheins, ihren Eintritt in das freie, schöpferische Leben des Wirklichen. Was die Mystik Underhills von der katholischen unterscheidet, ist vor allem das Fehlen des Begriffes der übernatürlichen Gnade.

### **Grundfragen der Tierpsychologie.** Von W. Trendelenburg.

Rede des neuen Rektors der Universität Tübingen am 26. April 1927. Tübingen 1927. J. C. B. Mohr. gr. 8. S. 16—36.

*№ 2,—.*

Der Vorstand des physiologischen Instituts der Universität Tübingen erörtert in gemeinverständlicher Weise einige Grundfragen der Tierpsychologie. Bei den tierpsychologischen Untersuchungen sind zwei Aufgaben zu lösen. Die erste ist die Feststellung des tierischen Verhaltens, die zweite die subjektive Ausdeutung dieses Verhaltens. Die erste wird vom Vf. näher erörtert. Wir müssen das Tatsachenmaterial über das Verhalten der Tiere in ihrer Umwelt zusammentragen und uns zunächst von jedem Hineindeuten und Ausdeuten nach Möglichkeit fernhalten. Die Untersuchungsarten über das Verhalten der Tiere können in zwei große Hauptgruppen geordnet werden. Man kann entweder das Tier in seinen Leistungen beobachten, ohne selbst in seine Umwelt verändernd einzugreifen, oder man kann das Tier mehr oder weniger aus seiner Umwelt herausnehmen und unter Bedingungen untersuchen, die experimentell genau bekannt sind. Hier liegen wiederum zwei Möglichkeiten vor. Die Aufgabe kann so gestellt sein, daß ein Mensch die Lösungsmöglichkeit durch bloßen Ueberblick über die Sachlage sofort herausfinden würde. Wir nennen dieses Verfahren, bei dem keine experimentellen Lernvorgänge zugrunde liegen, das Verfahren der primären Aufgabenlösung im Gegensatz zum Lernverfahren als Verfahren der sekundären Aufgabenlösung. Der Vf. stellt die primäre Lösung ganz in den Vordergrund und behandelt in dieser Hinsicht den Unterschied der Affen untereinander und der Affen



gegen Hund und Katze. Es zeigt sich, daß der Werkzeuggebrauch bei Katzen und Hunden noch unmöglich, vom niederen zum höheren Affen immer freiere Formen annimmt. Trendelenburg betont den Abstand der höchsten Affen vom Menschen und hält dafür, daß auch für die Schimpansen das Wort Wundts Berechtigung hat, daß die Tiere nicht sprechen, weil sie nichts zu sagen haben.

**Experimentell-deskriptive Psychologie der Bewegungen, Konfigurationen und Farben unter Verwendung des Flimmerphänomens.** Von K. Haack. Mit 17 Abbildungen im Text und auf einer Tafel. Berlin 1927. S. Karger. gr. 8. 263 S. Mk. 21.

Inhalt: 1. Problemstellung und Versuchsanordnung. 2. Beschreibung des Flimmerphänomens. 3. Bewegungsphänomene. 4. Konfigurationsphänomene. 5. Die Farbphänomene.

Die bisherigen Arbeiten über das Flimmerphänomen legten das Hauptgewicht auf die physikalischen und physiologischen Bedingungen der Erscheinung. Demgegenüber untersucht K. Haack nach der Methode des „unwissentlichen experimentellen Verfahrens“ die psychologischen Bedingungen des Phänomens. Die gründliche Untersuchung Haacks ist vor allem deshalb von Interesse, weil sie uns den Einfluß einer geringfügigen Aenderung der Aufmerksamkeit oder eines anderen apperzeptiven Momentes auf das überaus labile Flimmerphänomen zeigt. Die Resultate der Untersuchung bestätigen die „Beobachtungen über exemplarische subjektive optische Phänomene“ von R. H. Goldschmidt (Zeitschr. f. Psychol., Bd. 76, 1916).

## Naturphilosophie.

**Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens.** Von E. Becher. München und Leipzig 1928. Duncker u. Humblot. 8. 82 S. M. 2,50.

Inhalt: 1. Schlichte Wahrnehmungsurteile als Erkenntnisgrundlagen. 2. Analytische Urteile und Soseinswahrnehmungsurteile als Erkenntnisgrundlagen. 3. Die nicht-sicherbaren Voraussetzungen des Erinnerungsvertrauens, der Regelmäßigkeit und der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen. 4. Kritik der Außenweltserkenntnis. 5. Möglichkeit und Grenzen der Außenweltserkenntnis. 6. Metaphysische Ausblicke. Die Erkenntnis der lebenden Natur.

Das Büchlein gibt Rundfunkvorträge wieder, die der Verfasser im Auftrage der „Deutschen Welle“ in Berlin gehalten hat. Es werden zunächst drei Klassen von letzten Erkenntnisgrundlagen aufgedeckt, die über das eigene gegenwärtige Bewußtsein nicht hinausführen, sodann wird gezeigt, daß es Mittel gibt, eine außerhalb des Bewußtseins befindliche

Außenwelt zu erkennen, daß aber diese Erkenntnis nur die formalen Züge der Außenwelt an sich erfaßt, nicht ihr inneres Wesen. Schließlich bemüht sich der Verfasser, die Grenzen des sicheren Naturerkenntnis weit überschreitend, das innere Wesen der Natur-an-sich als seelischer Art wahrscheinlich zu machen. Es sind dies größtenteils Gedanken, die der Verfasser bereits im Rahmen anderer Veröffentlichungen dargeboten, hier aber losgelöst von weitergreifender systematischer Darstellung in den Dienst des speziellen Themas gestellt und in besonders populärer Weise formuliert hat.

**Die Zeit- und Raumlehre Kants.** Von E. Marcus. In Anwendung auf die Mathematik und Naturwissenschaft. München 1927. E. Reinhardt. VIII, 239 S. *M* 6.

Im Gegensatz zu vielen Verehrern Kants, die vor den Thesen der modernen Naturwissenschaft zurückweichen und Kantische Sätze umbiegen, um sie mit dieser in Uebereinstimmung zu bringen, will uns Marcus in seinem Büchlein hundertprozentigen Kantianismus bieten. „Ich sage mit Kant: Die von mir vertretene Lehre leistet entweder alles oder gar nichts: Nihil actum reputans, si quid superesset agendum. Bloße Prozepte meiner Lehre gebe ich an niemanden ab.“ Er will uns das geben, was uns not tut: „feste Grundlagen der Erkenntnis, das eherner und unzerstörbare Fundament einer Natur, die ohne solches Fundament eine gesetzlose, daher für uns unerkennbare Natur sein würde“.

Gegenüber dem Empirismus, nach welchem alle unsere Erkenntnisse aus der Erfahrung entspringen, sucht Marcus nachzuweisen, daß die von Kant behauptete Apriorität der Zeit und des Raumes und ihrer Gesetze zureichend und notwendig ist, um die Entstehung unserer empirischen Zeit- und Raumkenntnisse zu erklären und ihre Herkunft richtig abzuleiten. Dieser Nachweis ist nach Marcus bisher nicht erbracht, weil man Kants transzendente Aesthetik, die man nicht verstand, unvollständig oder falsch anwandte.

Marcus ist ein selbstbewußter Denker, dessen klaren und eindringlichen Ausführungen der Leser mit hohem Interesse folgt. Doch dürfte es ihm nicht gelingen, die Vertreter der modernen Mathematik und Naturwissenschaft, welche die Kantsche Aprioritätslehre als durch die Entwicklung dieser Wissenschaften überwunden ansehen, zu Kant zurückzuführen. Als empiristisches Antidot, das die Marcusschen Gedankengänge zum großen Teil entkräftet, sei vor allem das Reichenbachsche Buch genannt, das wir im folgenden anzeigen.

**Philosophie der Raum-Zeit-Lehre.** Von H. Reichenbach.

Berlin und Leipzig 1928. W. de Gruyter. gr. 8. 380 S. *M* 18,—.

Inhalt: 1. Raum. 2. Zeit. 3. Raum und Zeit. 4. Anhang: Die Weylsche Erweiterung des Riemannschen Raumbegriffs und die geometrische Deutung der Elektrizität.

Der Verfasser hat in seinem sehr beachtenswerten Buche das gewaltige von den Mathematikern und Physikern zusammengetragene Material erkenntnistheoretisch ausgewertet und hat dadurch eine Reihe wichtiger Ergebnisse erzielt. Im Vordergrund seiner Betrachtungen steht der Begriff der Zuordnungsdefinition. Es ist dies die Definition, die nicht Begriffe auf Begriffe zurückführt, sondern Begriffe — in gewissem Grade willkürlich — wirklichen Dingen zuordnet. Die philosophische Leistung der Relativitätstheorie besteht nach Reichenbach gerade darin, daß sie die Notwendigkeit metrischer Zuordnungsdefinitionen an mehreren Stellen nachgewiesen hat, an denen man vorher sachliche Erkenntnisse gesucht hatte.

Sehr eingehend wird die Frage nach der „Anschaulichkeit“ der euklidischen Geometrie behandelt. Mit guten Gründen wird dargetan, daß aus der Anschaulichkeit dieser Geometrie noch nichts für den euklidischen Charakter des Raumes der wirklichen Dinge folgt. Es wird sogar die These aufgestellt und begründet, man könne die empirische Anschauung so umstellen, daß man zu einer echten Anschauung des nichteuklidischen Raumes gelange. Die Existenz einer reinen Anschauung im Sinne der aprioristischen Philosophie Kants wird mit Entschiedenheit zurückgewiesen.

Wie für den Raum, so sind auch für die Zeit Zuordnungsdefinitionen erforderlich. Es muß eine Zeiteinheit, es muß die Gleichförmigkeit des Zeitablaufs und die Gleichzeitigkeit durch Zuordnungsdefinitionen festgelegt werden. Neben diesen drei metrischen Zuordnungsdefinitionen gibt es noch zwei topologische, die sich auf die Zeitfolge beziehen. Die Gleichzeitigkeit wird auf das Ausgeschaltetsein des Wirkungszusammenhanges zurückgeführt.

Von besonderer Bedeutung ist der Nachweis des Verfassers, daß die bisherigen Darstellungen der Relativitätstheorie inkorrekt waren, insofern sie sich bemühten, die Relativität der Gleichzeitigkeit durch den verschiedenen Bewegungszustand der Beobachter zu erklären.

Der folgende Abschnitt bringt die koordinierte Raum-Zeit-Lehre. Es wird zunächst eine auf Lichtaxiome gestützte Lichtgeometrie durchgeführt. Dann werden Körperaxiome herangezogen, deren Inhalt sich so zusammenfassen läßt: Die materiellen Gebilde stellen sich auf die relativistische Lichtgeometrie ein. Ueberall wird — es ist dies das besondere Verdienst des Verfassers — der physikalische Gehalt der relativistischen Raum-Zeit-Lehre von ihrem erkenntnistheoretischen Untergrunde unterschieden.

Wir weisen noch hin auf die exakte Analyse des Einsteinschen Prinzips von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit sowie auf die klare und erschöpfende Behandlung des Rotationsproblems, da dies Dinge sind, die zu zahlreichen Mißverständnissen Anlaß gegeben haben.

Das Schlußresultat der Untersuchungen Reichenbachs geht dahin, daß die Raum-Zeitordnung sich als der Ausdruck der Kausalstruktur der Welt darstellt. Indem die Relativitätstheorie den Raum- und den Zeitbegriff in gewisser Weise zersetzte, hat sie als seinen wahren Kern die Kausalstruktur der Welt ans Licht gebracht.

Es wird in Zukunft nicht angehen, zur Relativitätstheorie Stellung zu nehmen, ohne sich mit dem Buche Reichenbachs gründlich beschäftigt zu haben.

### **Das Experiment, sein Wesen und seine Geschichte.** Von H.

Dingler. München 1928. E. Reinhardt. gr. 8. 262 S. 8,80 Mk.

Inhalt: 1. Das Problem der Konstanz und der Eindeutigkeit. 2. Das Experiment. a) Vorbereitendes. b) Die elementaren Formgestalten. c) Die elementaren Wirkungsgestalten. d) Anwendungen und Folgerungen. 3. Die Geschichte des Experimentes.

Dingler will uns eine Philosophie des Experimentes bieten. Er wendet sich gegen den empirischen Matrizenapriorismus, wonach der Verstand Gedankenschematismen der verschiedensten Art herstellen kann, von denen derjenige auszuwählen ist, der der Erfahrung konform ist, d. h. am besten zu dem Gegebenen paßt. Aus dem Wesen des Experimentes selbst, erklärt Dingler, ergibt sich, welche Matrize wir anzuwenden haben, wenn wir die Natur durch das Experiment befragen wollen.

Die Grundfrage des Experimentierens lautet: Wie vermag ich in dem Flusse des Geschehens Konstanz zu gewinnen? Es ist dies nach Dingler nur dadurch möglich, daß ich konstante Bausteine, eindeutig wieder erkennbare Elementargestalten herstelle, aus denen ich das Naturgeschehen aufbauen kann. Da wir diese Bausteine selbst definieren und herstellen, so ist uns ihre Natur vollkommen bekannt, und die Schlüsse, die sich aus dieser ihrer Natur für die Beschaffenheit des Baues ergeben, sind absolut gewiß und können niemals durch die Ergebnisse irgendwelcher komplizierter Experimente erschüttert werden.

Dingler vertritt somit ein Apriori eigener Art, das „Herstellungsapriori“. Wenn ein Baumeister, so sagt er, nach bestimmtem Plane ein Haus baut, so kann er auf Grund seines Planes die Eigenschaften des Baues vorher sagen. Aehnlich verhält es sich mit der Naturwissenschaft. Es handelt sich hier nicht mehr darum, „Naturgesetze“ im alten Sinne aus der Natur herauszugewinnen, sondern darum, reale Verhältnisse „in die Hand zu bekommen“, indem man sie aus wiederherstellbaren Elementen aufbaut, sie mindestens durch solche so weit einengt, daß sie eindeutig von uns variiert und damit beherrscht werden können. Aus diesen Voraussetzungen zieht Dingler den Schluß, daß die euklidische Geometrie die einzig mögliche Geometrie, und die Newton'sche Mechanik die einzig mögliche Mechanik ist.

Das interessante Buch, das den Mut hat, gegen den Strom zu schwimmen, ist sehr anregend geschrieben. Doch sind seine Darlegungen nicht überzeugend. Da auch die nichteuklidische Geometrie im „Unendlich Kleinen“ euklidischen Charakter an sich trägt, so müßte auch in einer nichteuklidischen Welt die Herstellung der „Elementargestalten“, die sich ja stets im „Unendlich Kleinen“ vollzieht, gerade so verlaufen, wie sie tatsächlich verläuft; darum geht es nicht an, aus der Art der Herstellung

der Elementargestalten Schlüsse auf den euklidischen oder nichteuklidischen Charakter der Welt zu ziehen. Nur kompliziertere Experimente können uns hierüber belehren. Diese sprechen aber unzweideutig für die nicht-euklidische Struktur der Welt.

### **Atomismus und Kontinuitätstheorie in der neuzeitlichen Physik.**

E. Lohr. Leipzig 1927, B. G. Teubner. gr. 8. 82 S. *M* 4,—.

Inhalt: 1. Atomismus und Korpuskulartheorie. 2. Kontinuitätstheorie.

Der Vf. zeigt, daß es neben der heute allgemein herrschenden Korpuskulartheorie auch noch eine Kontinuitätstheorie gibt, und zwar nicht nur als unklares Programm, sondern als streng umrissene exakte mathematische Ordnungsform der chemischen und physikalischen Erscheinungen. Die Kontinuitätstheorie, von G. Jaumann (1863—1924) in einer den modernen Anforderungen entsprechenden Weise entwickelt, sucht das gesamte Naturgeschehen durch in Raum und Zeit veränderliche, durch ein System von Nahewirkungsgesetzen verknüpfte Zustandsgrößen darzustellen. Es gibt hier keine diskreten Körper mehr; der Begriff der Materie wird ersetzt durch den Begriff des eigenschaftsbegabten Raumkontinuums. Es gibt keine räumliche Bewegung mehr in dem Sinne, daß ein substantielles Ding seinen Ort im Raume ändere; was sich bewegt, ist nur ein bestimmter räumlicher Eigenschaftskomplex. Die Kontinuitätstheorie, die von Jaumann eine verhältnismäßig weitgehende Entwicklung erfahren hat, besitzt nach dem Vf. vor der Korpuskulartheorie den besonderen Vorzug, daß sie eine einheitliche Erklärung des gesamten Naturgeschehens gibt. Die Korpuskulartheorie kommt mit ihren Korpuskeln (Elektronen und Protonen) nicht aus, sie muß zwischen ihnen ein Feld annehmen, das durch Nahewirkungsgesetze beherrscht wird. Wenn sich so die Kontinuitätstheorie als unentbehrlich erweist, so muß man im Interesse der Einheitlichkeit der Naturerklärung den Versuch machen, mit der Kontinuitätstheorie allein auszukommen.

Man wird dem Vf. einräumen, daß diese Begründung ihres Gewichtes nicht entbehrt. Das entscheidende Kriterium der Theorie bildet aber ihre Leistungsfähigkeit, und da erscheint es uns doch sehr zweifelhaft, ob die Kontinuitätstheorie jemals mit der Korpuskulartheorie konkurrieren können.

### **Naturbetrachtung, Weltanschauung.** A. Timpe. Münster 1927, Aschendorff. 8. 70 S. *M* 1,80.

Inhalt: 1. Kosmologische Grundfragen. 2. Das Problem des Lebens. 3. Untergang der Kulturvölker.

Beim Uebergang vom naturwissenschaftlichen Weltbild zu einer Weltanschauung bieten uns der Monismus und der Theismus ihre Dienste an. Das Oekonomieprinzip entscheidet zugunsten des Theismus. Da der Monismus nicht nur die Naturgesetze, sondern auch die Randbedingungen als letzte Gegebenheiten voraussetzen muß, führt er stillschweigend ebenso viele Postulate ein, wie es Punkte mit Geschwindigkeits- und Be-

schleunigungsaffixen im Raume und Naturgesetze gibt. Der Theismus führt statt dessen ein einziges naturphilosophisches Datum ein, nämlich Gott, d. h. ein Sein, das von allen räumlichen und zeitlichen Beschränkungen frei, die Macht besitzt, den mit Zufälligkeiten behafteten Kosmos ins Dasein zu rufen.

Auch die biologischen Erscheinungen führen zu diesem Ergebnis, da wir sonst die aufwärts gerichtete Zielstrebigkeit in der Welt der Lebewesen nicht befriedigend erklären können.

Das letzte Kapitel des Buches befaßt sich mit dem Untergang der Kulturvölker. Mit der Verfeinerung der Kultur geht nach dem Vf. eine Verschlechterung der Rasse Hand in Hand. Dafür bestehen zwei Hauptursachen: 1. Die Zurückdrängung der natürlichen Auslese, 2. die sog. falsche Auslese, nämlich die stärkere Vermehrung der Untüchtigen. Es wird gezeigt, daß der Spengersche Pessimismus unberechtigt ist, solange ein Kulturvolk von opferbereitem, auch der kommenden Generation zugewandtem sozialen Geist beherrscht wird. Vor allem kommt es darauf an, den Nachwuchs der wertvollsten Bevölkerungsschichten zu fördern. Es erweist sich die Kirche als diejenige Instanz, welche die Kräfte besitzt, den Untergang der abendländischen Kultur zu verhindern.

**Urwissen von Kosmos und Erde.** Von G. Hinzpeter. Die Grundlagen der Mythologie im Licht der Welteislehre. Leipzig 1928, R. Voigtländer. 8. VIII, 225 S. *M* 4,—.

Inhalt: 1. Urwissen und Welteislehre. 2. Weltenkampf und Weltenschöpfung. 3. Sintflut und Wiedergeburt. 4. Paradies und Sündenfall. 5. Götter, Riesen und Menschen. 6. Turmbauten und Pyramiden. 7. Neue kosmische Ungeheuer. 8. Drachenfesselung und Drachenefreiung. 9. Götterdämmerung und Jüngstes Gericht. 10. Erdenschicksal und Religionsgeschichte. 11. Weltzeitalter und Erdenende.

Der Verfasser sucht, gestützt auf die Welteislehre Hörbigers, den Hauptproblemen der Mythologie eine neue Lösung zu geben. Er schildert anschaulich den kosmischen Kampf zwischen der „Tertiärmonde“ und der Sonne, der mit dem Sieg der Sonne, d. h. dem Absturz des Mondes auf die Erde endigte. Die nächste Folge des Absturzes des Mondes war die Sintflut, von der die Bibel berichtet. Nachdem diese Katastrophe vorübergegangen, behielt die Erdachse, die sich bei der Annäherung des Mondes fast senkrecht zur Bahnebene gestellt hatte, noch lange diese Stellung bei: ein „ewiger Frühling“ brach an, der in der Paradiesessage weiterlebt. Als Hauptzeugen dienen dem Verfasser die Bibel, die das Weltengeschick aus äquatorialen Gebieten schildert, und die Edda, welche die Eindrücke aus den nordischen Randzonen wiedergibt. Der Verfasser sucht dann weiter zu zeigen, wie kosmische Ereignisse den Ausgangspunkt bilden für die verschiedenen Arten der Gottesverehrung und wie Erdenschicksal und Religionsgeschichte innig miteinander verknüpft sind. Alle

die bisher unverständenen Mythologien finden nach Hinzpeter ihre Lösung in der Glazialkosmogonie, „die die unzähligen Steinchen zu einem einzigen leuchtenden Riesenmosaik zusammensetzt“.

Es ist ein mit glänzender Kombinationskraft geschriebenes Buch; aber der ganze Bau ist auf wankendem Fundamente errichtet: die erste Wissenschaft lehnt die Glazialkosmogonie und damit auch die Existenz des Tertiärmondes ab.

**Ueber das Wesen physikalischer Erkenntnis und Gesetzmäßigkeit.** Von W. Gerlach. Tübingen 1927, J. C. B. Mohr. gr. 8. 30 S.

Der Verfasser will einmal in Reinkultur das darstellen, was der wissenschaftlich-materiell arbeitende und denkende experimentelle Naturforscher in den Gesetzen seiner Disziplin aussagt. Er zeigt, wie die Eigenart des physikalischen Gesetzes bedingt ist durch die Eigenart der experimentellen Methode und die Eigenart der betrachtenden Materie. Vor allem wird betont, daß das, was wir beobachten, immer nur Mittelwerte sind und daß es darum nicht ausgeschlossen ist, daß alle physikalischen Aussagen nur statistische Bedeutung haben. Die physikalische Exaktheit beruht gerade darauf, daß jeder physikalische Vorgang das Ergebnis einer ungeheuer großen Zahl von Einzeltvorgängen ist, welche alle voneinander unabhängig sind. Das klar geschriebene Büchlein ist wohl geeignet, in die Mentalität der modernen Naturforschung einzuführen.

**Cosmologie ou Etude philosophique du monde inorganique.**

Von D. Nys. Tome I. Le Mécanisme, le Néo-mécanisme, Le Mécanisme dynamique, Le Dynamisme et l' Energétisme. Tom. II. La Théorie scolastique. 4<sup>e</sup> édition. Louvain 1928, E. Waryn. gr. 8. VIII, 336 et 360 p. Fr. 65.

Inhalt: 1. Die Konstitution der Materie nach der modernen Physik. 2. Die konstitutiven Prinzipien der anorganischen Welt. a) Der traditionelle Mechanismus, der Neomechanismus, der dynamische Mechanismus, der Dynamismus und der Energetismus; b) Die scholastische Theorie.

Der erste Band behandelt die nichtscholastischen Theorien der Materie und sucht in eingehender Prüfung überall Wahres und Falsches zu scheiden. Indem der Verfasser die in den verschiedenen Theorien zerstreuten Wahrheitsfragmente sammelt und vereinigt, gelangt er zu einer Auffassung der Materie, welche die Grundzüge der scholastischen Theorie an sich trägt. Der systematischen Entwicklung und allseitigen Begründung dieser Theorie ist der ganze zweite Band gewidmet. Das Buch von D. Nys, die eingehendste Darstellung der peripatetischen Körperlehre, die wir besitzen, zeichnet sich durch ebenso gründliche Kenntnis der modernen Physik und Chemie wie der peripatetisch-scholastischen Philosophie aus und verdient darum die aufmerksame Beachtung aller, denen die Probleme der Kosmologie am Herzen liegen.