

Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

Aus der neuesten ethischen Literatur.

Sammelbericht von Prof. Dr. Michael Wittmann in Eichstätt.

Die Unfreiheit des Willens. Eine Begründung des Determinismus mit Wahrung der Vergeltungstheorie und vorausgehender Entwicklungsgeschichte des Freiheitsbegriffs. Von **Arnold Ruesch**. Darmstadt 1925. O. Reichl. 257 S. 12 *Ab.*

Nichts Geringeres traut sich der Verfasser zu, als die bisher vergeblich gesuchte Lösung des Freiheitsproblems endlich gefunden zu haben. Ein Selbstbewußtsein, zu dem der Inhalt des Buches in einem Mißverhältnis steht. Schon die geschichtlichen Darlegungen geben dem Ganzen keineswegs eine so feste Grundlage, wie der Verfasser meint, sind vielmehr zum Teil sehr anfechtbar. So ist die Lehre des Aristoteles völlig mißverstanden. Nicht minder verkehrt ist es, die Weiterführung dieser Lehre bei Descartes und Hobbes zu entdecken. Daß Freiheit und Verantwortlichkeit nicht schon „in grauer Vorzeit“ miteinander verwachsen sind, sondern erst allmählich eine Verbindung eingehen, ist eine willkürliche Behauptung. Zur Feststellung einer Ursachlosigkeit ist der Verf. allzu schnell bereit. Wenn er dann die geschichtlich gegebenen Freiheitsideen auf drei Hauptformen zurückführt, so kann seine Klassifikation nicht als erschöpfend gelten. Das Gleiche ist zu sagen, soweit sich der Freiheitsgedanke auf Bewußtseinsausagen stützt: Die Freiheit des wirklichen Bewußtseins ist etwas Bestimmteres als die „Abhängigkeit des Handelns vom Willen“. Abhängigkeit vom Willen ist kein eindeutiger Begriff. Ruesch schöpft weder die Tatsachen der Geschichte noch die des Bewußtseins genügend aus. Zu einem unzulänglichen Freiheitsbegriff gesellt sich ein ebenso unzulänglicher Willensbegriff, mit der Annahme, daß das Wesen alles Wollens im „Streben nach Zufriedenheit“ liege. Von einer beweiskräftigen Gedankenführung kann auf solchen Grundlagen keine Rede sein. Mißglückt ist auch der Versuch, trotz der Unfreiheit des Willens den Vergeltungsgedanken zu retten; ein Ausgleich zwischen Zufriedenheit und Unzufriedenheit hat nichts zu tun

mit einer Vergeltung im sittlichen oder eigentlichen Sinne. Weitentfernt, das Problem der Willensfreiheit zu lösen, kann das Buch nicht einmal als ein Beitrag hierzu anerkannt werden.

Ethik. Von Hermann Schwarz. Breslau 1925. F. Hirt.
116 S. Geb. 3 *M.*

Der Verfasser, der sich schon oftmals in hervorragenden und umfangreichen Werken mit ethischen Fragen beschäftigt hat, bietet hier für „Jedermanns Bücherei“ eine kompendiöse Behandlung dieser Fragen. Er setzt ein mit einer scharfen Unterscheidung von Wertsein und Werterscheinung. Wertschätzung ist nicht schon ein Zeichen des wertvollen Seins. Ja, ein wertvolles Sein ist uns zunächst überhaupt nicht eigen; „wir sind uns nicht in einem werthhaften Sein, sondern als Wertnullen gegeben“. Der Adel des Menschen beginnt erst mit dem Sollen. Woher stammt dieses Sollen? Man hat an einen göttlichen Gesetzgeber gedacht, an den geistigen Teil der Menschennatur, auch an das Gefühlsleben. Schwarz will den mannigfachen Formen der „Maßstabsittlichkeit“ eine maßstablose Sittlichkeit gegenüberstellen, die Moral des „heilig glühenden Herzens“. „Das Sollen, das in uns funktioniert, verneint fort und fort unser gegebenes Sein. Es duldet niemals ein sattes Ausruhen bei uns, sondern ruft uns immer zu: Ueber uns hinaus!“ Nach Kant soll der Mensch nur im Dienste der eigenen Würde tätig, niemals Mittel für anderes sein. Umgekehrt die maßstablose Sittlichkeit: des Menschen „Adel ist, daß er sich zum Mittel für anderes machen kann. Er wird in diesem Handeln mehr Würde haben, als er sich selbst geben kann“. „Das Kennwort der Maßstabsittlichkeit ist Würde, nach der man sein Leben führen will, ‚Tugend‘, die man sich gewinnen will. Das heilig glühende Herz dagegen will sich in Liebe an Mitmenschen und Gemeinschaften verschenken, es will im Wirken über sich hinausschaffen, es ist an Ideen hingegeben. Dort Pflicht, ein gebietendes Gesetz, das uns eine bestimmte Weise zu sein vorschreibt; hier die Forderung eines Gegenstandes, der einen ergreift“. „Der Edle will sich in seinem Tun keinen höheren Eigenwert verschaffen; er will sein Werk schaffen“. „Selbstlose Hingebung an Ideen und Aufgaben bringt in uns eine göttliche Lebensbewegung in Fluß. Es gibt weder Ueberwelten, noch fertiges Göttliches. In uns will das Wertabsolute hervorbrechen, in uns will sich göttliche Wert- und Lebensunendlichkeit selbstschöpferisch setzen. Das Mittel solcher Gottesgeburt in der Seele ist, daß der Mensch seine Ichsucht überwindet und ganz liebender Wille für etwas anderes wird“. Schwarz schöpft aus der Mystik eines Meister Eckehart und lehnt sich zugleich an Fichte und Schelling an. Eine pantheistische Weltanschauung dient als Hintergrund. Der Geist eines hochgespannten Idealismus durchweht diese

Ethik. Als Prinzip erscheint Hingebung und vollendete Selbstlosigkeit; dieser Umstand will es verwehren, das Individuum im Sinne der Persönlichkeitsethik in den Mittelpunkt des Lebens zu stellen. Persönliche Würde will dem Verfasser mit Tugendstolz zusammenfallen. Indessen wird diese Art des Denkens der Wirklichkeit allzuwenig gerecht. Es geht nicht an, den Menschen auf die Stufe von „Wertnullen“ herabzudrücken und ihn gleichwohl zum Träger höchster Werte machen zu wollen. Soll letzteres möglich sein, so setzt dies entsprechende Anlagen voraus; wenigstens keimhaft muß das Gute schon von Natur aus gegeben sein. Das Leben ist kein „Schaffen“, sondern ein Entwicklungsprozeß. Den Begriff Sollen nimmt der Verf. allzu negativ. Das Sollen verneint nicht unser Sein, sondern will es entwickeln; der Mensch soll nicht aufhören, zu sein, was er von Natur aus ist, sondern soll das, was er bloß keimhaft oder samenhaft ist, vollkommen werden. Durch sittliche Vollkommenheit wird der Mensch in der Tat „nicht über sich selbst hinaus in einen neuen Raum“, sondern auf die Stufe naturgemäßer Vollendung gehoben. Von wertvollen Anlagen geht das sittliche Leben aus, nicht von absolutem Mangel aller Werte. Die Sittlichkeit ist nur zu begreifen als eine Ordnung, die in allen Stücken auf der Natur der Dinge ruht, hieraus ihren ganzen Inhalt schöpft, so daß keine sittliche Forderung Platz greift, die sich nicht aus der Beschaffenheit der gegebenen Verhältnisse begründen ließe. Eine „maßstablose“ Sittlichkeit ist etwas Undenkbares, da es im Wesen jeder Art von Werturteilen liegt, einen Wertmesser vorauszusetzen. Jede Wertaussage schließt logisch die Beziehung zu einem Wertmesser in sich. Unentbehrlich ist daher auch der Begriff des objektiv Guten; ohne objektiv Gutes nichts subjektiv Gutes, keine sittlich gute Gesinnung. Es heißt, die Sittlichkeit vollkommen entwurzeln, wenn sie nicht als eine objektiv gegebene, in der Natur der Dinge begründete Seinsordnung gefaßt, sondern bloß auf das Subjekt gestützt wird. Auch Schwarz ist ein Beispiel dafür, daß man trotz aller Immanenz das Sittengesetz den Dingen und der menschlichen Natur völlig unvermittelt und zusammenhangslos gegenüberstellen kann, wie ja auch Kant zwar die Transzendenz des Gesetzgebers, aber nicht des Gesetzes beseitigt hat. Sowenig eine bloße oder reine Vernunft der sittlichen Ordnung die Grundlage bieten kann, ebensowenig eine bloße Willenspsychologie. Die Persönlichkeitsethik scheint der Verfasser nur in der Gestalt eines Zerrbildes zu kennen. Mit „Tugendstolz“ hat freilich wahre sittliche Gesinnung nichts zu tun, sondern schließt das Merkmal der Selbstlosigkeit ein. Nur täuscht sich Schwarz, wenn er annimmt, daß sich dieses Merkmal mit einer Persönlichkeitsethik nicht verträgt; Selbstvervollkommnung und Selbstheiligung schließen vollendete Selbstlosigkeit nicht aus, sondern ein. Die Ethik als „die Lehre vom Wesen und den Bedingungen menschlichen Wertseins“ zu bestimmen, genügt nicht; sie ist etwas Bestimmteres, handelt nicht von allen, sondern nur von den sittlichen

Werten. Auch manche andere Definitionen lassen die notwendige Bestimmtheit vermissen. Die Darstellung leidet unter willkürlichen und unschönen Neuprägungen.

Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien. Von H. G. Stoker. Schriften zur Philosophie und Soziologie. Herausgegeben von Max Scheler. Band II. Bonn 1925. Fr. Cohen. XV, 280 S. 9 *M.*

Das vorliegende Werk ist in der Hauptsache psychologischen Inhalts, schlägt aber auch in das Gebiet der Ethik ein. Durch Scheler angeregt will der Verf. nicht die Geschichte des Problems, sondern die reale Wirklichkeit zum Ausgangspunkt nehmen, um die hierher gehörigen Erlebnisse einer eindringenden, zum Teil sehr beachtenswerten Zergliederung zu unterwerfen. Den Kern des Gewissens deutet er weder intellektualistisch noch voluntaristisch, sondern emotionalistisch; so zwar, daß auch ein metaphysisches Moment, nämlich die Beziehung zu einem persönlichen Gott, festgestellt wird. Mit durchschlagendem Erfolg wird gegen biologische und soziale Erklärungsversuche angekämpft. Im übrigen gelangt Stoker, von kalvinistischer Denkweise beherrscht, zu einem einseitigen, dem Sprachgebrauch, wie er selbst zugibt, widerstreitenden Gewissensbegriff, wenn ihm das Wesen des Gewissens vor allem auf das Böse oder die Schuld hinzuweisen scheint. Die Darlegungen lassen den Gedanken als völlig undurchführbar erscheinen, das gute Gewissen ist mit der Freiheit von Schuld nicht erschöpft, sondern hat auch einen positiven Inhalt. Im Zusammenhang mit seinem allzu engen Gewissensbegriff gelangt der Verf. zu einem ebenso unhaltbaren Rigorismus. Ohne Frage bezieht sich das gute Gewissen ebensowohl wie das schlechte nicht bloß auf die Handlung, sondern auch auf den Handelnden; das Verhältnis der Handlung zum Handelnden ist in beiden Fällen ganz das nämliche: Wie die schlechte Handlung den Menschen schlecht macht, so macht ihn die gute Handlung gut. Von der Persönlichkeit ist die eine Handlungsweise ebensowenig zu trennen wie die andere; in diesem Punkte zwischen dem guten und dem schlechten Gewissen einen Unterschied festzustellen, ist daher ganz unmöglich. Die Beseitigung der Schwierigkeiten, die sich der Verf. bereitet, ist durchaus nicht gelungen. Stoker verarbeitet ein umfangreiches empirisches und auch literarisches Material. Doch läßt die Sichtung und Gestaltung zu wünschen übrig. Das Buch ist zu weitschweifig und reich an Wiederholungen; die verschiedenen Teile sind von ungleichem Werte. Die deutsche Sprache beherrscht der Verf. in der Hauptsache, sollte aber in der Bildung neuer Ausdrücke größere Vorsicht üben. In persönlicher Hinsicht darf ich bemerken, daß ich zu v. Hildebrands Artikel „Max Scheler als Ethiker“ (Hochland, 21. Jahrg. I. 626 ff.) in den „Blättern für den kath. Klerus“

(5. Jahrg. Eichstätt 1924. 103 ff. 110 ff.) Stellung genommen und hierbei gezeigt zu haben glaube, daß v. Hildebrand meine an Scheler geübte Kritik (Max Scheler als Ethiker. Düsseldorf 1923) auch nicht in einem Punkte erschüttert hat.

Religion und Moral. Von Adolf Dyroff. 95 S. Berlin und Bonn 1925. F. Dümmler. 2 *M.*

Die Schrift ist ein entschiedenes und lautes Bekenntnis zur religiösen Moral. Der Versuch, Moral und Religion auseinanderzureißen, zerstört wertvollste und unentbehrliche Lebenskräfte. Als lebendige Beispiele dafür, daß religionslose Moral in sich zusammensinkt, werden Nietzsche und Guyau, Comte und Feuerbach vorgeführt. Mit der Wirksamkeit religiöser Beweggründe gewinnt das sittliche Handeln an Inhalt und Wert; durch den Gedanken an Gott wird das Leben im höchsten Maße gesteigert und geadelt. „Das sittliche Leben wäre nicht lebenswert, wäre unerhört grausam und ungeheuerlich, wenn das Schicksal und nicht Gott der Herr der Welt wäre“. Erst die Religion gibt dem Seelenleben die notwendige Harmonie. „Alle wahren Dichter haben die Tragik einer gottentfremdeten Lebensgestaltung zu tiefst empfunden und ihr oft erschütternden Ausdruck verliehen“. Kein Zweifel, daß der Verf. mit allen diesen Feststellungen den Gegner an verwundbaren Stellen trifft. Weniger beweiskräftig wollen mir die Ausführungen darüber erscheinen, daß die bloße Vernunft bei ganz abstrakten Vorschriften stehen bleiben, daß die autonome Moral notwendig nebelhaft und phantastisch, ungewiß und schwankend ausfallen müßte. Dem natürlichen Sittengesetz vermag die Vernunft den vollen Inhalt zu geben, vermag sehr wohl auch in das Konkrete, ja in das Individuelle und und Persönliche herabzusteigen und die entsprechenden Forderungen zu erkennen; nur ergibt ein bloßes Natur- oder Vernunftgesetz nicht schon das ganze Wesen und die volle Würde des Sittengesetzes. Den Inhalt des sittlichen Bewußtseins kann auch die autonome Moral erklären und ableiten; jedoch versagt sie gegenüber der formellen Seite der Sache.

Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studie zur Geschichte der Moralphilosophie. Von Dr. Max Kuenburg S. J. Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. I. Bd. 4. Hft. Innsbruck 1925. F. Rauch. VI, 111 S. 3,50 *M.*

Paul Menzer hat im Jahre 1924 „eine Vorlesung Kants über Ethik“ erscheinen lassen. Die benutzten Handschriften erweisen sich nicht unmittelbar als Kollegnachschriften, wohl aber gehen sie offenbar auf solche

zurück. Zeitlich gehört die Vorlesung dem Ende der siebziger Jahre an. Als nächste Aufgabe mußte es erscheinen, die neue Publikation geschichtlich auszubeuten, der Frage näherzutreten, inwieweit von da aus vielleicht auf die Entwicklung der ethischen Anschauungen Kants neues Licht fällt; und schon nach Jahresfrist wurde der erste Versuch dieser Art vorgelegt. Künburg unterwirft die Vorlesung einer sorgsam und sachkundigen Analyse mit dem Ergebnis, daß sich Kant auf der einen Seite auf das Engste an Baumgarten anlehnt, sofern ihm dessen *Initia philosophiae practicae primae* sowie die *Ethica* — den Sitten und Vorschriften der Zeit gemäß — als Textbücher dienten; daß sich aber anderseits schon in zahlreichen Punkten die Gedanken der kritischen Ethik ankündigen. Als wertvoll erweisen sich die Ausführungen der Vorlesung besonders auch für die Bestimmung der kritischen Ethik in ihrer Stellung zur Religion und hiermit für die richtige Fassung des Gedankens der Kantischen Autonomie. Von Interesse ist es dann, nicht bloß Kants Werke zu lesen, sondern auch das gesprochene Wort gleichsam aus seinem Munde zu vernehmen. Dabei zeigt sich nämlich, daß der Philosoph auf dem Katheder seiner Ethik mehr als in den Werken sich auch praktische Ziele setzt und erzieherisch auf die Hörer wirken will; eine Zielsetzung, die dann den Philosophen des Rigorismus nicht mehr in dem Grade wie sonst auf die Mitwirkung von Affekt und Neigung verzichten läßt.

Im Gegensatz zu Menzer erblickt Künburg in der Vorlesung kein vollkommen einheitliches Werk, sondern glaubt nicht ohne beachtenswerte Gründe verschiedene Schichten auseinanderhalten zu sollen. Das letzte Wort scheint in dieser wie auch in anderen Fragen noch nicht gesprochen zu sein; in ein weiteres Stadium wird die Forschung eintreten, wenn mit dem 19. Band der Akademieausgabe von Kants Werken dessen Handexemplar der *Initia Baumgartens* samt den eingehenden Bemerkungen der Öffentlichkeit übergeben sein wird.

Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. I. Lotze. Von Fritz Bamberger. Halle a. S. 1924. M. Niemeyer. 3.60 *M.*

Bamberger will zeigen, wie das Wertproblem nach und nach aus dem deutschen Idealismus hervorwächst. Er hebt die Punkte heraus, wo sich der Wertgedanke im Laufe der Zeit mehr und mehr festsetzt. Solche Punkte zeigen sich überall da, wo das Denken über die Kategorie der bloßen Tatsächlichkeit hinausdringt, wo die Wirklichkeit mit dem Gedanken des bloß Tatsächlichen nicht vollständig begriffen werden kann, sondern zugleich auf eine Idee, einen Zweck, einen Sinn und ein Sollen hinweist. Auch das Moment der Einheit oder Totalität erscheint als ein solcher Punkt; wo eine Vielheit von Elementen in der Weise zu einem Ganzen

zusammengeschlossen ist, daß dieses Ganze mehr ist als die Summe der Teile, nicht bloß ein Nebeneinander, sondern eine innere Einheit bedeutet, taucht ebenfalls die Idee, das gedankliche Moment und hiermit wieder der Wertbegriff auf. Der Wert erscheint als unentbehrliches Seinsprinzip; ohne ihn läßt sich die Wirklichkeit nicht erklären. Ein bedeutsames Stadium in der Entwicklung der Wertidee stellt Lotze dar; der Wertgedanke kristallisiert sich mit aller Bestimmtheit heraus. Hat Leibniz den Weltlauf als die Kundgebung eines göttlichen Willens, Kant als die Erfüllung eines Zweckes, Fichte als die Inkarnation des Sinnes, Hegel als die Entwicklung der Idee verstanden, so führt Lotze statt dieser Prinzipien den Wertgedanken ein. Daß die tüchtige Arbeit auf die Herkunft einer in der Gegenwart verbreiteten Denkweise neues Licht fallen läßt, ist nicht zu bestreiten. Möchte Lotze auch die weitere Entwicklung verfolgen.

Ethik als Wissenschaft. Ein methodologischer Versuch. Von Dr. phil. Martin Keller. 148 S. Zürich 1925. O. Füssli. 4,40 *M.*

Der Schrift ist es wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, um eine Frage der Methode zu tun. Allzuhäufig ist dem Verf. bisher die Ethik in den Fehler der „Logisierung“ des Sittlichen verfallen, in den Versuch, sittliche Geltung in der Geltung des Wahren zu verankern, die Begriffe gut und wahr aus gemeinsamer Quelle abzuleiten, wenn möglich, einander gleichzusetzen, um auch dem Guten eine objektive Geltung oder Wahrheit zu sichern. Eine sorgsame Analyse scheint ihm jedoch zu ergeben, daß es mit sittlichen Urteilen eine ganz andere Bewandnis hat als mit theoretischen Urteilen, daß die eigentlich sittlichen Urteile überhaupt keine Urteile im strengen Sinne des Wortes sind, daß ihnen darum auch Wahrheit und objektive Geltung nicht zukommen kann. Wie alle Arten der Wertschätzung bedeuten sittliche Urteile nicht die Erfassung eines objektiven Sachverhalts, sondern das Erlebnis einer Beziehung, in die ein Gegenstand, eine menschliche Handlung oder Gesinnung, zu unserm Fühlen und Wollen tritt. Allein so kategorisch der Verfasser diese Behauptung hinstellt, und so oft er sie wiederholt, so entschieden widerstreitet sie dem tatsächlichen Bewußtsein. Mögen sittliche Urteile im Unterschiede von anderen Urteilen ihre Besonderheit haben, das allgemeine Wesen des Urteils haben sie mit ihnen gemein; es ist nun einmal nicht zu bestreiten, daß auch sittliche Werturteile nicht bloß subjektiven Empfindungen Ausdruck verleihen, sondern auch eine Aussage über einen objektiv gegebenen Sachverhalt machen wollen. Und warum redet denn der Sprachgebrauch allgemein auch von sittlichen Urteilen, wenn es solche gar nicht gibt? Keller hat sich diesem Einwand nicht ganz verschlossen, meint aber im Ernste, daß hier eben der allgemeine Sprachgebrauch der Korrektur bedürfe. In Wirklichkeit würde dies nicht genügen, die Korrektur müßte

sich auch auf das Bewußtsein erstrecken; denn dieses teilt die sittlichen Werte nicht bloß unserm subjektiven Wollen und Fühlen, sondern auch, ja vor allen Dingen, dem objektiv Gegebenen zu. Und es ist nicht daran zu rütteln, daß es Handlungen gibt, die von Natur aus gut, andere, die von Natur aus schlecht sind, daß also die sittlichen Urteile hier wirklich objektive Tatbestände erfassen.

Vom Reich der Werte. Eine Einführung in die phänomenologische Ethik und Religionsphilosophie. Von Dr. Heinrich Getzeny. Habelschwerdt 1925. Franke. 155 S. 2,10 *M.*

Das flott geschriebene Werkchen bietet einen Auszug aus der Ethik Schelers; ein Abschnitt lehnt sich an v. Hildebrand an. Der Inhalt darf deshalb als bekannt vorausgesetzt werden. Von vornherein wird zugegeben, daß der phänomenologische Standpunkt „nicht etwas absolut Neues ist, sondern es sind in ihm wieder Erkenntnisse erwacht, die bereits die griechische Philosophie und die Scholastik klar besessen haben. Neu ist ihr Charakter nur für uns, die die Kant'sche und Nachkant'sche Epoche der Philosophie erlebt haben. Es ist also mehr eine Wiederentdeckung alter Wahrheiten, die durch die eigentümliche Art der Kant'schen Philosophie verdeckt waren“. Sonst ist man in den Kreisen der Phänomenologie erheblich anspruchsvoller: und war denn die Föhlung mit der entfernteren Vergangenheit allgemein verloren gegangen? Im übrigen ist diese geschichtliche Einreihung der Phänomenologie äußerst anfechtbar. Wird nicht gerade umgekehrt eine von Kant ausgehende Bewegung weitergeführt? Die Meinung, Husserls Wesensschau sei dasselbe, was Aristoteles den *νοῦς ποιητικός*, was die Scholastiker den *intellectus agens* nennen, könnte kaum verkehrter sein. Auch die Charakteristik der Pflichtidee widerstreitet den Tatsachen in hohem Maße, trifft zwar auf die spezifisch Kantische Fassung dieser Idee zu, aber keineswegs auf die Pflichtethik überhaupt. Ernsten Bedenken begegnen zum Teil auch die mehr pädagogischen Ausführungen des letzten Abschnitts. Vom religionsphilosophischen Teil muß abgesehen werden.

Ethik. Von Nicolai Hartmann. Berlin und Leipzig 1926. W. de Gruyter & Co. XX, 746 S. 29 *M.*

Das umfangreichste Werk, das in letzter Zeit auf dem Gebiet der Ethik erschienen ist. Mit Scheler tritt es in Gegensatz zum Kantischen Formalismus und föhrt sich als materiale Wertethik ein, gibt jedoch im Unterschiede von Scheler dem Verhältnis zu Kant von Anfang an auch eine durchaus positive Seite: „Jener ethische Apriorismus, der schon bei Kant das Wesen der Sache ausmacht“, soll in der materialen Wertethik „recht eigentlich die Erfüllung“ finden. Im „Wesen der Sache“ soll also

die kritische Ethik keineswegs abgelehnt werden, vielmehr erst zur vollen Entfaltung gelangen. Zu diesem Zweck soll Kant vor allem durch Nietzsche ergänzt werden: Eine Synthese „der Kantischen Apriorität des Sittengesetzes mit der eben nur von ferne erschauten Wertmannigfaltigkeit Nietzsches“ erscheint als Ziel. Außerdem scheint eine Umschau in der Vergangenheit zu ergeben, daß die materiale Wertethik nicht etwas vollständig Neues ist, daß vielmehr „die Ethik der Alten bereits hochentwickelte materiale Wertethik war“, sofern sie die Tugenden und Güter des Lebens „in ihrer mannigfachen Wertabstufung zu erfassen und zu charakterisieren“ wußte. Besonders die Ethik des Aristoteles ermögliche eine reiche Ausbeute. Nicht bloß Kant und Nietzsche, sondern auch Aristoteles soll deshalb in die angestrebte Synthese eingehen; antike und neuzeitliche Ethik sollen miteinander verschmelzen. Die hiermit gesetzte Aufgabe nimmt der Verf. mit hohem Ernste und umfassender Ausrüstung, mit bedeutendem Wissen und großer Gedankenfülle in Angriff. Die Probleme sind tief und lebhaft empfunden. Nicht mit der gleichen Bestimmtheit läßt sich sagen, daß sie auch immer einwandfrei abgeleitet und scharf genug formuliert sind; hier vor allem will ein unmittelbares Erschauen oder gefühlsmäßiges Erfassen an die Stelle des begrifflichen Denkens treten. Hartmann ist ein begeisterter Lobredner der Reichtümer des Lebens; das Leben zeigt ihm eine große Fülle und Mannigfaltigkeit wertvoller Inhalte, ist „voller Wunder und Herrlichkeit“. Der Mensch sitzt an einer reichgedeckten Tafel, an der gleichwohl viele verhungern. Wir wissen nicht und ahnen nicht, an welchen Schätzen wir Tag für Tag vorbeigehen; wir beachten nicht, was wir verlieren und wie viel uns entgeht; die Enge des Gesichtskreises läßt den Menschen verarmen und zugrunde gehen. Demgegenüber bekundet unser Ethiker eine herzerquickende Aufgeschlossenheit für alles, was das Leben an wertvollen Inhalten bietet; ein starker Zug wohlthuender Frische und Lebenskraft geht durch diese Ethik. Eine reichangelegte Persönlichkeit führt das Wort. Es äußert sich eine Lebensstimmung, die zuweilen an den neueren Humanismus, speziell an Wilhelm von Humboldt, erinnert. Während in der formalistischen Ethik das Leben zur inhaltslosen und unwirksamen Formel erstarrte, will diese materiale Wertethik gerade die Inhalte und mit ihnen den ganzen Reichtum des Lebens zur Geltung bringen. Dabei trägt die Werterkenntnis den Charakter eines stark betonten Apriorismus und mit ihm einen der hervorstechendsten Wesenszüge dieser Ethik zur Schau. So entschieden Hartmann den Formalismus und den Subjektivismus vermeiden möchte, so entschieden will er den Apriorismus festhalten: „Das Prinzip kann nur a priori eingesehen werden“. Wenn sich jedoch diesem Satz unmittelbar der andere anreihet: „Veranlaßt aber ist diese apriorische Einsicht durch das posterius“ (28), so will es bereits zweifelhaft erscheinen, ob es gelingt, den Apriorismus durchzuführen. Und wenn Hartmann meint: „Wertschau ist und bleibt apriorische

Einsicht“ (56), im gleichen Atemzug aber bemerkt, „daß Werterkenntnis . . . niemals den Tatsachen allein entnommen wird“, so liegt hierin das Geständnis, daß diese Erkenntnis nicht ohne die Tatsachen zustande kommt, mithin wenigstens teilweise aposteriorischen Charakter besitzt. Der gleiche Einwand erhebt sich, wenn der Verf. seinen Apriorismus also zu rechtfertigen sucht. „Der ganze Umweg über die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins hat nur die Bedeutung einer Hinführung, einer Lenkung des eigenen Wertblicks auf das, was sonst nicht in seinen Gesichtskreis fallen würde. Die Gegebenheiten, Anlässe und Motive der Entdeckung sind nicht die Entdeckung selbst, sowenig als sie ihr Gegenstand sind. Ist der Wertblick durch Phänomene des sittlichen Bewußtseins bis auf die Wertstrukturen hingeführt, so muß er diese selbst nichtsdestoweniger autonom erschauen. Er nimmt nicht auf Treu und Glauben, was die Analyse des „Faktums“ ergibt; sondern die Analyse führt ihn nur bis auf das andere, tiefere, an sich selbständige und selbständig einsichtige Phänomen, das **eigentliche Wertphänomen**, welches nicht mehr Phänomen eines Realen, nicht mehr in die ethische Wirklichkeit hineingeplant ist. Und dieses neue andersgeartete, ideale Phänomen kann nur rein für sich und rein als solches eingesehen werden.

Hier setzt also eine Erkenntnis *sui generis* ein — mit eigener Gesetzlichkeit und eigener Unmittelbarkeit, eine apriorische Intuition, die unabhängig ist von dem posterius der Realphänomene und ihrer hinlenkenden Rolle. Das posterius ist auch hier — nicht anders als bei der theoretischen Prinzipienkenntnis — nur ein Umweg zur autonomen apriorischen Einsicht“ (56). Auch diese Darstellung kommt nicht daran vorbei, den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins einen Anteil an der Erzeugung der Werterkenntnis zuzuschreiben. Der Umstand, daß die Hinführung zu jenen Tatsachen als ein „Umweg“ bezeichnet, als ein bloßer „Anlaß“ zur Werterkenntnis aufgefaßt wird, ändert daran nichts. Auch wenn die Werterkenntnis durch die Tatsachen bloß veranlaßt wird, trifft nicht mehr zu, daß sie „unabhängig ist von dem posterius der Realphänomene und ihrer hinlenkenden Rolle“; mag sein, daß die Erfahrung für sich allein den Wertgedanken nicht zu begründen, daß ihn nur die Vernunft aus der Erfahrung zu entnehmen vermag, die Mitwirkung der Erfahrung ist dennoch im Spiele. Nicht die bloße oder reine Vernunft ist dann das Organ der Werterkenntnis, sondern die Vernunft, die sich an den Erfahrungstatsachen betätigt. Einen bloßen oder reinen Apriorismus hält Hartmann ebensowenig fest wie Kant.

Hartmanns Apriorismus hat nicht bloß eine erkenntnistheoretische, sondern auch eine metaphysische Seite. Dies mit der Neigung, die Werte zu hypostasieren, als freischwebende Wirklichkeiten zu betrachten, die Welt der Werte der realen Wirklichkeit als eine andere und ideale Welt gegenüberzustellen. „Werte sind der Seinsweise nach platonische Ideen“

(108); eine Welt, „die bereits im Platonismus entdeckt . . . dem 17. Jahrhundert wieder ganz fremd wurde“ (95). Die „eigentlichen Wertphänomene“ gehören angeblich nicht mehr der realen Welt an, sondern treten ihr „selbständig“ gegenüber; und gerade deshalb werden sie auch unabhängig von ihr erkannt. Allein soll es in der Tat so sein, daß wir uns mit der Erfassung von Werten nicht mehr in der realen Welt, sondern in einer ganz anderen Welt bewegen? Sind die sittlichen Werte, wie sie menschlichen Handlungen und Persönlichkeiten anhaften, nicht auch, ja vor allen Dingen Bestandteile der realen Welt? Es wäre allzu vermessen, dies in Abrede zu stellen. Gerade das steht ja vor allem fest, daß die Werte der realen Wirklichkeit angehören; ob sie auch noch eine Beziehung zu einer anderen Welt einschließen, steht vorderhand dahin, leuchtet jedenfalls nicht unmittelbar ein, sondern kann nur durch eindringendes Denken, nicht durch Intuition entschieden werden. Es ist eine vollendete Täuschung, sich mit einer Werterkenntnis von selbst über die gegebene Wirklichkeit erheben und in eine andere Welt versetzen zu wollen. Auf Aristoteles und die Scholastik beruft sich Hartmann für seine Idealwelt ganz mit Unrecht. Ja, nicht einmal Plato stellt die beiden Welten einander in diesem Sinne gegenüber wie Hartmann; denn „daß es noch ein anderes Reich des Seienden gibt als das der Existenz“, ist der Sinn der platonischen Ideenlehre nicht. Auch die Ideen sind bei Plato als etwas Existierendes gedacht. Ja, sie werden sogar als die Wesenheiten oder immanenten Prinzipien der Dinge bestimmt, schweben insofern nicht über den Dingen, sondern sind deren Wesenskonstitutive. So schroff dualistisch wie bei Hartmann gestaltet sich also bei Plato die Gegenüberstellung der beiden Welten keineswegs. Bei Plato darf denn auch nicht der Ursprung dieser Metaphysik gefunden werden; vielmehr hat eine moderne, aus dem Kritizismus hervorgehende Denkrichtung nur eine platonische Verbrämung erhalten. Noch weniger kann die aristotelische oder scholastische Wesenheit ein Vorbild der Idealwelt Hartmanns abgeben, da sie schlechterdings nur ein immanentes, in keiner Weise ein transzendentes Prinzip bedeutet. Es ist eine arge Verkennung des geschichtlichen Sachverhalts, im aristotelischen *εἶδος* und der scholastischen *essentia* „ein anderes Reich des Seienden . . . als das der Existenz“ zu erblicken; beide bezeichnen vielmehr die Wesensgründe dieses Reiches, die Träger der Existenz oder das Existierende. In der alten Philosophie findet sich also das primäre Vorbild dieser eigenartigen Idealwelt nicht, sondern im Neukantianismus, speziell im werttheoretischen Kritizismus, wie er in der Schule Windelbands zur Ausbildung gelangte. Erst in zweiter Linie hat diese Art des Denkens auch bei Plato Anschluß gesucht, so daß diese Wertethik mit dem Kritizismus den unkritischen Begriffsrealismus Platos verbindet. Rickert stellt der Welt der Wirklichkeiten das Reich der Werte gegenüber, schreibt ihm aber noch nicht die Seinsweise der platonischen Ideen, sondern die des Geltens zu

Um einen Schritt weiter auf dem Weg der Hypostasierung geht Scheler, obschon er die Werte grundsätzlich als Qualitäten bestimmt. Und abermals einen weiteren Schritt tut Hartmann, wenn er die Werte schlechthin als Wesenheiten darstellt.

Hartmann selbst bekennt, daß der von ihm vertretene Apriorismus etwas „Fragwürdiges“ (32) an sich habe, und daß es der Prüfung bedarf, ob es sich nicht doch um „eine versteckte Willkürlichkeit, ein freies Erdenken, Erdichten, u. s. w.“ handle. In der Tat, wenn die „Wertakzente“, die unser Gefühl „den Dingen und Geschehnissen verleiht“, „nicht diesen entnommen“, sondern „umgekehrt . . . aufgeprägt“ sind (105), ist nicht einzusehen, welches Recht und welchen Sinn eine solche Zuteilung haben soll. Keine Frage, daß unser Urteil von den Handlungen nur solche Eigenschaften aussagen will, die ihnen tatsächlich zukommen. Und sollte es nicht richtig sein, daß Gerechtigkeit und Nächstenliebe Handlungsweisen sind, die ihrer Natur nach gut sind, so daß die Eigenschaft des sittlich Wertvollen mit solchen Handlungsweisen unzertrennlich verbunden ist? Unmöglich kann zugegeben werden, daß hier die sittlichen Eigenschaften dem Handeln von außenher „aufgeprägt“ werden. Und wie könnten unsere Handlungen auch nur „Anlaß“ geben, daß Werteigenschaften erkannt oder erschaut werden, wenn sie ohne inneren Zusammenhang mit ihnen wären? Auch eine bloße „Hinführung“ oder „Lenkung“ zu solcher Erkenntnis könnte dann von unsern Handlungen in keiner Weise erwartet werden.

Hier scheint sich die der Wertethik eigene Betrachtungsweise zu rächen, der Umstand, daß diese Ethik das sittlich Gute zunächst und vor allen Dingen unter dem Gesichtspunkt von Werten und erst sekundär auch unter dem einer maßgebenden Ordnung ins Auge faßt. Werte mögen freilich oft genug nicht in der gegebenen Wirklichkeit realisiert sein und insofern auch nicht aus ihr erkannt werden; unter diesem Gesichtspunkte mag sich deshalb der Zusammenhang zwischen der empirischen Wirklichkeit und der Welt der Werte lockern. Werte müssen nicht verwirklicht sein und mögen insofern als etwas „Nichtseiendes“ erscheinen. Etwas anderes ist es mit der sittlichen Ordnung; denn sie tritt mit der Natur der Dinge notwendig in Kraft, kann daher nicht als etwas Nichtseiendes gelten, sondern steht mit der Wirklichkeit in einem unauflösbaren Zusammenhang. Mag die Einhaltung der Ordnung und mit ihr die Wirklichkeit der Werte in der tatsächlichen Welt noch so oft vermißt werden, die Ordnung selber, die sich darin zu erkennen gibt, kann nicht übersehen werden. Hartmann meint zwar; „Wie sollte . . . aus . . . wirklichen und erfahrbaren Handlungen . . . das Gebotene als solches ersichtlich sein!“ Allein sollte aus der Natur der Gerechtigkeit nicht ersichtlich sein, daß ein solches Verhalten der Gegenstand einer sittlichen Forderung ist? Und sollte aus der Natur des Betrugs, des Diebstahls u. s. w. nicht erkennbar sein, daß solche Handlungsweisen unerlaubt sind? Es ist nicht zu bestreiten,

daß in zahllosen Fällen einer Handlungsweise ein bestimmter sittlicher Charakter von Natur aus anhaftet und deshalb mit der Handlung selbst erkannt wird. Von diesem Gesichtspunkte aus richten sich gegen die Fragestellung der Wertethik gewichtige Bedenken. Es will nicht anständig erscheinen, die Frage nach den Werten zum eigentlichen ethischen Problem zu machen; denn Werte sind nicht etwas Letztes und Selbständiges, sondern existieren nur in der Gestalt wertvoller Eigenschaften und sind insofern etwas Bedingtes. Speziell sittliche Werte treten uns nur gegenüber als Eigenschaften menschlicher Handlungen, menschlicher Persönlichkeiten und Lebenseinrichtungen und sind durch den Einklang mit entsprechenden sittlichen Normen bedingt. Eine logische Notwendigkeit gebietet, das sittliche Handeln so zu zergliedern, daß der ihm anhaftende sittliche Wert auf die Uebereinstimmung mit entsprechenden Vorschriften zurückgeführt wird. Sittliche Normen oder Vorschriften liegen daher den sittlichen Werten zugrunde, sind also logisch etwas Früheres und Fundamentaleres als diese, weshalb die Fragestellung auf sie zurückgreifen muß und nicht etwa bei den Werten stehen bleiben darf. So erweist sich die Problemstellung der Wertethik als unzulänglich, entspricht vielmehr einer Betrachtungsweise, die gleich der Ethik des Altertums nicht über die Tugendlehre hinausdringt, statt zu bedenken, daß die sittliche Ordnung früher ist als das sittliche Handeln.

Wie leicht es sich Hartmann mit der Feststellung eines Apriorismus macht, dafür auch folgendes Beispiel. „Was heißt Erfahrung mit Gütern? Daß wir das eine als angenehm, das andere als nützlich, brauchbar, fördernd erleben. In diesem Erleben ist ein Wissen um den Wert des Angenehmen, Nützlichen, Brauchbaren schon vorausgesetzt. Man ‚erfährt‘ hierbei nur, daß die betreffenden Dinge sich als Mittel zu etwas erweisen, dessen Wert schon im Voraus feststand“ (110). Allein daß der betreffende Wert vor aller Erfahrung feststand, ist hiermit nicht gezeigt, sondern nur, daß er im betreffenden Falle bereits als feststehend galt. Ganz das Gleiche gilt, wenn es heißt, daß man zur Unterscheidung des Angenehmen und Unangenehmen den Maßstab „bereits haben“ muß; nur jener Unterscheidung geht der Maßstab notwendig voraus, keineswegs der Erfahrung überhaupt. Und nicht anders ist zu urteilen, wenn Hartmann meint, an der Wertschätzung des Lebens den Apriorismus mit der Erwägung begründen zu können: Das Erstrebte ist ja noch unreal, also jedenfalls nicht „erfahren“ (111). Als ob aus dem Leben nicht erkannt werden könnte, worauf es abzielt und was es erstrebt. Nur dies vermögen Hartmanns Ausführungen zu erweisen, daß es ohne Wertmesser keine Wertschätzung gibt, daß jedes Werturteil einen Maßstab und mit ihm die Anerkennung eines Wertes voraussetzt; daß aber die Maßstäbe vor aller Erfahrung gegeben sind, ist nirgends dargetan.

Völlig unerwiesen und unerweisbar ist auch die Behauptung, daß „Wirklichkeiten als solche keine Wertmaßstäbe enthalten“ (113), und „daß diejenige Instanz, welche entscheidet, ob etwas gut oder böse ist, in keinem Falle von derselben Sphäre tatsächlichen ethischen Verhaltens hergenommen sein kann, der auch die Verhaltensweisen angehören, über welche die Entscheidung fällt“ (116). Allein dient dem Menschen nicht doch die eigene Natur als Norm der Lebenshaltung? Unstreitig orientiert sich ja das sittliche Urteil an der tatsächlichen oder empirischen Menschennatur. So oft es sich darum handelt, welch ein Verhalten das Richtige ist, muß die Frage auf Grund der gegebenen Verhältnisse entschieden werden. Wenn nicht alles täuscht, würde ein anderes Verfahren den Dingen und Verhältnissen eine ihnen fremde Ordnung aufdrängen. Begeht jetzt nicht die autonome Moral den Fehler, den sie der religiösen Moral zum Vorwurf zu machen pflegt, den Fehler nämlich, die Ordnung von der Natur des Menschen abzulösen und aus dem Bereich des Transzendenten zu nehmen? Die religiöse Ethik ist weit davon entfernt, eine Ablösung von der empirischen Menschennatur vorzunehmen; nur vertritt sie die Ueberzeugung, daß diese Natur nicht die einzige und letzte Grundlage der sittlichen Ordnung bildet. Die phänomenologische Ethik aber will allen Ernstes an den Menschen eine Ordnung heranzubringen, die nicht in seinem eigenen Wesen wurzelt, begeht also wirklich den Fehler, welcher der religiösen Ethik mit Unrecht zur Last gelegt wird. Ein großes Problem ist freilich mit der Gegenüberstellung einer realen und einer idealen Welt berührt, sofern die gegebene Wirklichkeit nicht bloß Seiendes, sondern auch Seinsollendes, nicht bloß Tatsachen, sondern auch Notwendigkeiten, nicht bloß Vorgänge, sondern auch absolut gültige Normen enthält; allein mit der Annahme freischwebender Werte hat diese Einsicht eine unhaltbare Fassung bekommen. So dualistisch, wie Hartmann will, darf das Verhältnis nicht gedacht werden; eine Betrachtungsweise, nach der sich die eine Welt über der andern nur „lagert“ wie eine „Schicht“ über der andern, die eine die andere bloß „überbaut“, setzt an die Stelle innerer Zusammenhänge ein bloßes Nebeneinander und beraubt so das Weltganze der inneren Einheit, abgesehen davon, daß sie bloße Vorstellungen oder Vergleiche an die Stelle von Begriffen treten läßt. Zudem erhebt sich von selbst die Frage, wie es überhaupt zu einer Zusammenlegung solch heterogener Welten kommt, eine Frage, die bei Hartmann völlig ungelöst bleibt, denn die hierher gehörigen Versuche fallen nicht wenig gewalttätig aus. Oder ist es nicht eine bizarre Idee, „das sittliche Subjekt“ nur als den „Verwalter des Sollens in der Welt des realen Seins“ (163) zu bezeichnen, statt der einfachen Tatsache Rechnung zu tragen, daß der Mensch auf Grund seiner Natur einer Lebensaufgabe und so einem Sollen gegenübersteht? Und würde Hartmann den klaren Tatbestand anerkennen, daß die Anlagen des Lebewesens von selbst die Bestimmung und den Drang zur Entwicklung in sich tragen, so

bräuchte er ihnen die „Tendenz“ hierzu nicht erst nachträglich und mühsam mitzuteilen. Zuletzt scheint eine so schroffe Gegenüberstellung von realer und idealer Welt, wie sie Hartmann vornimmt, geradezu gegen die elementarsten Denk- und Seinsgesetze zu verstoßen. Läßt sich denn eine Wirklichkeit denken, die über den Bereich des Ontologischen hinaus fällt? Auch Werte sind doch etwas Seiendes und hiermit etwas Ontologisches. Eine Idealwelt, die nicht mehr dem Gebiete des Ontologischen angehört, ist ein unhaltbares Mittelding zwischen Sein und Nichtsein. Offenbar läßt also der Satz vom ausgeschlossenen Dritten Hartmanns Welt der Werte als eine Undenkbarkeit erscheinen. War schon Kant außerstande, für sein reines Vernunftgesetz innerhalb der gegebenen Wirklichkeit Raum zu schaffen, so läßt sich eine phänomenologische Welt von Werten ebensowenig unterbringen. Die religiöse Ethik hat niemals die transzendente Seite der Sittlichkeit in dem Maße überspannt, wie dies in Anlehnung an den wert-theoretischen Kritizismus durch die materiale Wertethik geschieht.

In bezug auf das Verhältnis zwischen Religion und Moral nimmt die materiale Wertethik bei Hartmann einen wesentlich anderen Charakter an als bei Scheler; jeder Zusammenhang zwischen beiden Gebieten wird beseitigt. Bezeichnend ist hier folgende Stelle: „Die Ethik tut — und muß tun — was in den Augen des Frommen Gotteslästerung ist; sie gibt dem Menschen die Attribute der Gottheit. Sie gibt ihm wieder, was er, sein eigenes Wesen verkennend, von sich abgetan und Gott beigelegt hat. Oder, wenn man es anders ausdrücken will, sie läßt die Gottheit herabsteigen von ihrem Weltenthron und im Willen des Menschen wohnen. Dem Menschen fällt das metaphysische Erbe Gottes zu“ (180). So erscheint hier die materiale Wertethik ganz als eine neue Form der autonomen Ethik.

Sehr vieles wäre in methodischer Hinsicht auszusetzen. Der Wert der Darlegungen wird vielfach durch den Mangel eines streng wissenschaftlichen Verfahrens geschmälert; an Beweiskraft läßt die Gedankenführung oftmals nur allzusehr zu wünschen übrig. Das logische und rein verstandesmäßige Denken kommt zu kurz; die Ergebnisse werden mehr erschaut, postuliert, angenommen, in den seltensten Fällen streng wissenschaftlich abgeleitet. Gerne denkt der Verf. mehr in Bildern als in Begriffen. Nicht selten werden Banalitäten in das Gewand tiefer Einblicke und wissenschaftlicher Ergebnisse gekleidet. An gewagten Behauptungen ist das Werk überreich. Auf systematische Geschlossenheit wird wenig Gewicht gelegt. Die Neigung, innere Zusammenhänge aufzulösen und durch ein bloßes Nebeneinander zu ersetzen, ist für Hartmanns Denkweise geradezu charakteristisch; ebenso die Neigung, Gegensätze, Antinomien, Konflikte zu sehen, ohne daß es zu einem Ausgleich kommt. Der Blick für Schwierigkeiten und Probleme ist vielmals stärker entwickelt als die Kraft und die Kunst der Lösung. Großen Vorzügen stehen große Mängel gegenüber.

Die wertvollsten Partien gehören der Tugendlehre an; manche Ausführungen sind hier geradezu herrlich. Das Seelenleben wird nach allen Richtungen durchmessen; es offenbart sich ein scharfer und vielseitiger Blick für die Wirklichkeit. Die Sitten- und Charakterbilder lassen mehrfach, wenn auch nicht gerade vollständig neue Momente, so doch jedenfalls neue Farben und Töne erkennen. Das sittliche Empfinden weist einen hohen Grad der Kultur auf. Hier, im Bereich der beschreibenden Moral, liegt die Stärke des Autors. Um die einzelnen Tatbestände ist es ihm mehr zu tun als um die große Gesamtatsache. Auf die Fixierung von Tatsachen versteht sich Hartmann besser als auf die Ergründung. Besonders gegenüber einer letzten Ergründung ist der Mut gedrückt. Dabei dehnen sich die Erörterungen nicht selten auf Gegenstände aus, die mit der Sittlichkeit wenig oder nichts zu tun haben. Hier wie sonst ist die Wertethik fortwährend in Gefahr, auf die Eigenart der spezifisch sittlichen Werte zu Gunsten einer völlig allgemeinen Wertlehre zu vergessen. Die ethische Unfruchtbarkeit des allgemeinen Wertgedankens, der Umstand, daß der Wertgedanke als solcher nicht schon in den Bereich der spezifisch sittlichen Werte einführt, kommt auch bei Hartmann zur Geltung, ein Sachverhalt, der übrigens von ihm ausdrücklich zugegeben wird. Die allzu abstrakten und inhaltsleeren Formeln der formalistischen Ethik werden von der phänomenologischen Ethik keineswegs vollständig beseitigt. Das bevorzugte Organ zur Ergreifung von Tatbeständen ist nicht das logische oder verstandesmäßige Denken, sondern das Gefühl; durch den Dichter will sich der Ethiker die Inhalte des Lebens zum Bewußtsein bringen lassen. Die Wertkenntnis nimmt den Charakter des Schauens an; und auf dem Gebiete, wo sich Hartmann mit Vorliebe bewegt, im Bereich der unmittelbaren Erfassung und Beschreibung von Tatbeständen, darf allerdings von einem Schauen die Rede sein; wenigstens in elementaren Verhältnissen wird der sittliche Charakter menschlicher Handlungsweisen mehr oder minder unmittelbar erkannt oder erschaut. Hier erinnert die Wertethik an die Lehre vom moralischen Sinn, an die intuitive Ethik der Engländer, mit der ja die kritische Ethik geschichtlich zusammenhängt. Sobald es aber zum Ergründen kommt, muß das Schauen zurücktreten. Nur weil die Wertethik weniger ergründet, dafür mehr beschreibt und fixiert, kann sie der Intuition einen größeren Spielraum gewähren; nur eine vorwiegend beschreibende Ethik nimmt vorwiegend intuitiven Charakter an.

Nicht wenig wertvolle Partien enthält auch der Abschnitt über die Willensfreiheit, besonders was die Erfassung von Bewußtseinsatsachen und die kritischen Erörterungen betrifft. Hartmann geht der Freiheitsfrage in zahllose Verzweigungen nach; die ganze Fülle der Teilprobleme und die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte kommt zur Geltung, wie sich der Verf. überhaupt darauf versteht, die Probleme von allen Seiten her aufzurollen. Nicht leicht wird das Freiheitsproblem so allseitig, scharfsinnig

und kritisch behandelt worden sein. Und hier, in der Freiheitslehre, ist auch die Methode und Gedankenführung einwandfreier wie in anderen Teilen des Buches; die Untersuchung hat das Uebergewicht, nicht die Intuition. Richtig ist auch die Fragestellung, sofern sie das Freiheitsbewußtsein als feststehende Tatsache zum Ausgangspunkt nimmt, um den Gegnern der Freiheit die Beweislast aufzubürden. Im übrigen fehlt es den Darlegungen wieder mehrfach an der inneren Geschlossenheit; auf der einen Seite lauten die Aeüßerungen sehr skeptisch, auf der andern sehr zuversichtlich. Zwar soll die Realität, aber nicht das Wesen der Freiheit erkannt werden. Hartmann ist ernstlich bemüht, über das Bewußtsein der Freiheit hinauszudringen und sich der Sache zu bemächtigen, scheint aber zu übersehen, daß zu Gunsten der Willensfreiheit nur ein indirekter Beweis möglich ist, dieser jedoch vollständiger ausgebaut werden könnte. Alles in allem hält es der Verfasser für aussichtslos, das Freiheitsbewußtsein als Täuschung zu erweisen. Der Freiheitsgedanke wird als Bestandteil aller sittlichen Begriffe anerkannt.

Hartmann hat seine Ethik als eine Synthese von Kant, Nietzsche und Aristoteles gedacht; dabei unterliegt es aber keinem Zweifel, daß an dieser Synthese Kant den größten, Aristoteles weitaus den geringsten Anteil hat. Nur in der Tugendlehre kommt letzterer zu Worte; auf die Prinzipienlehre unseres Ethikers übt er keinen Einfluß aus. Zutreffender hat deshalb Hartmann seine Ethik mit der Bemerkung gekennzeichnet, daß darin „jener ethische Apriorismus, der schon bei Kant das Wesen der Sache ausmachte“, „recht eigentlich die Erfüllung“ finden sollte; in der Hauptsache erweist sich diese materiale Wertethik trotz ihres Gegensatzes zum Formalismus als ein Ableger der kritischen Ethik.

Sein und Sollen. Eine metaphysische Begründung der Ethik.

Von Siegfried Behn. Berlin und Bonn 1927. F. Dümmler.
320 S. Br. 8 *M.* Geb. 9.50 *M.*

Das Buch kehrt sich gegen die in der Gegenwart verbreitete Neigung, das Sollen als etwas Absolutes zu bestimmen und der Welt der Dinge unabhängig gegenüber zu stellen. Mit Glück verteidigt es den Satz, daß die Werte nicht etwas Primäres und Freischwebendes sind, wie eine nicht ohne Grund als „Mode“philosophie charakterisierte Denkrichtung will. Nicht zum ersten Male betont der Verf., daß „das Wortzeichen Wert von den jüngsten Theorien ungebührlich überlastet worden“ sei (Philos. Jahrb. 38. Bd. 309) und allzuviel Pathos ausgelöst habe. Werte richten sich nach dem Seienden, weshalb eine Ethik nur auf einer Metaphysik ruhen kann. Verschiedene Weltanschauungen wirken sich ethisch verschieden aus, wie an den Haupttypen dieser Anschauungen überzeugend dargetan wird. Das Sollen oder die sittliche Forderung wird durchweg als Ausfluß

einer entsprechenden Seinsordnung erkannt, ein Ergebnis, womit Behn sowohl zum Kantischen Formalismus wie zur phänomenologischen Wertlehre in Gegensatz tritt. Das Interesse des Verfassers ist aber nicht bloß der ethischen Prinzipienlehre, sondern besonders auch der angewandten Moral zugekehrt; es ist ihm wesentlich auch um ein brauchbares sittliches Ideal zu tun. Die Erhabenheit christlicher Moral wird in hellstes Licht gerückt; die Ausführungen atmen den Geist edelster Gesinnung und hoher Kultur. Das Buch ist mit viel Geist und Wissen geschrieben und ist reich an feinen Bemerkungen, nur daß die Feinheiten nicht selten etwas Gesuchtes an sich haben. Behn ist ein vorzüglicher Kenner der modernen Welt und des modernen Menschen. Eine fließende, wohlgepflegte und gefällige Sprache macht die Lektüre des Buches angenehm; und dies muß dem Verf. gegenüber vielen Modernen zum Verdienst angerechnet werden. Immerhin hat auch die Darstellung vielfach etwas Gesuchtes und Gekünsteltes an sich; gar manche unschöne Neubildungen hätten vermieden werden können. Was die Methode angeht, ist der Satz unverständlich: „Eine sog. Auseinandersetzung über die Jahrhunderte weg ist unehrerbietig und fruchtlos“. Behn befließt sich insofern eines zum Teil eigenartigen Verfahrens, als er nicht unmittelbar vom eigenen Standpunkt aus in Auseinandersetzungen eintreten will, sondern die verschiedenen Denkrichtungen selbst sich auseinandersetzen sollen, der Materialismus mit dem Spiritualismus und umgekehrt, u. s. w. Keine Frage, daß ein solches Verfahren nicht bloß zulässig ist, sondern auch seine besonderen Vorzüge hat. Nur ist Behn damit der historisch-kritischen Arbeitsweise nicht entgangen; im Grunde ist an dieser Arbeitsweise nichts geändert, bloß die Form hat gewechselt. Ja, zum guten Teil nicht einmal dies; in weitem Umfange übt nicht mehr der Materialist, sondern Behn selbst an Leibniz Kritik; die Kritik steht nicht mehr „im Zeichen“ Demokrits. Und so auch in anderen Fällen; die sehr einschneidende, zweifellos berechnete Auseinandersetzung mit Kant etwa entspricht ganz dem Typus historisch-kritischer Methode. Behn darf sich von einer solchen Methode kein Zerrbild machen. Er hat ein lebhaftes Bedürfnis, fremde Gedanken selbständig darzustellen und auf eigene Formeln zu bringen; weniger stark ist das Interesse, hierbei den Forderungen historischer Exaktheit immer vollkommen gerecht zu werden. So ist es kaum zulässig, gerade Sokrates als Beispiel metaphysischer Begründung der Sittlichkeit zu gebrauchen. Bei Aristoteles „Wesensschau“ entdecken zu wollen, ist sehr gewagt. Ein System will Behn nicht bieten, aber auch nicht bei Aphorismen stehen bleiben; tatsächlich haben die Ausführungen durchweg vorwiegend aphoristisches Gepräge. Auch nähert sich die Darstellung der essayistischen Form; sie hat, so darf man vielleicht auch sagen, etwas Prickelndes an sich. Das Streben, geistreich zu sein, will nicht selten aufdringlich erscheinen. Schilderungen, Sitten- und Charakterbilder liegen dem Verfasser mehr als Untersuchungen; die Gedanken

werden nicht eigentlich entwickelt und aus den Voraussetzungen abgeleitet, sondern mehr lose und skizzenhaft aneinander gereiht; einer scharfen Bestimmung und Umgrenzung der Begriffe wird wenig Sorgfalt zugewendet; häufig treten Bilder an die Stelle von Begriffen: Ein Verfahren, wodurch der wissenschaftliche Wert und die Beweiskraft der Erörterungen herabgedrückt wird. Vor der Gebundenheit streng wissenschaftlicher Gedankenführung scheint der Verf. beinahe eine Scheu zu haben. Der Sinn für eine gute Form und eine glänzende Darstellung ist stärker als das Bedürfnis nach begrifflicher Klärung und wissenschaftlicher Erhärtung. Auch was die Einschätzung des begrifflichen Denkens angeht, sollte der Verf. der Versuchung widerstehen, ein Zerrbild an die Stelle der richtigen Auffassung zu setzen: Mit einem „leerlaufenden Werk einer klappernden Begriffsmühle“, haben aristotelische Zergliederungen allerdings nichts zu tun; aber den Charakter des begrifflichen Denkens prägen sie auf das Bestimmteste aus. Es sollte nicht der Eindruck erweckt werden, als müßte sich ein solches Denken in inhaltsleeren Kategorien bewegen.

Inhaltlich muß den Darbietungen fast ohne alle Einschränkung zugestimmt werden. Zur Erklärung der Pflichtnatur des Sittlichen ist zu sagen, daß hierzu die natürliche gottgewollte Weltordnung vollkommen genügt, nicht auch eine übernatürliche Offenbarung vorausgesetzt wird, wie Behn (mit Schopenhauer) anzunehmen scheint. Die Verwendung der Begriffe Gnade und Glaube erfordert zum Teil mehr Genauigkeit, auch der Begriff Mystik wird sehr unbestimmt genommen. Viel Zutreffendes bringt der Verf. auch über den Rechtspositivismus vor; immerhin ist das Verhältnis zwischen Recht und Staat wie auch das zwischen Recht und Moral nicht restlos geklärt.

Neuere Schriften über Nikolaus von Kues.

Sammelbericht von Adolf Dyroff, Bonn.

I.

Seit die philosophische Romantik durch die erste Schrift von Scharpff (1843) und die einzige von Clemens (1847) den Sinn für die Großtaten des genialen Mosellaners wieder erweckt hatte, ist eine kaum mehr zu bewältigende Nikolausliteratur angeschwollen. Es darf nicht gesagt werden, daß, nach den verheißungsvollen Anfängen, der aufgewendeten Masse Papiers der innere Ertrag der geistigen Arbeit entsprach. Woher das kommt? Einmal daher, daß die späteren Forscher selten genügende Rücksicht auf das bereits Geleistete nahmen und man daher nicht neue Themata suchte. Sodann oft an der Unterlassung des Eindringens in die Schätze der Bibliothek von Kues. Weiterhin an Mangel richtiger geschichtlicher Einstellung. Nur ein Beispiel. Allgemein angenommen ist, daß Niko-

laus zuerst bei den Fraterherren lernte. Die Fraterherren hatten ihre Mystik. Da lag es doch nahe zu fragen: Verdankt der Mystiker Nikolaus etwas der Mystik eines Ruysbroek und Gerhard de Grote? Vielleicht wird mehr Negatives als Positives herauskommen. Nikolaus hat sich wohl schon früh an die italienische Geistesentwicklung angeschlossen und sucht sehr bald seinen eigenen Weg zu Gott. Aber die Arbeit muß einmal gemacht und dabei auch der Legende auf den Leib gegangen werden, die den jungen Krebs vor dem rohen Vater zu dem Grafen von Mandercheid fliehen und durch dessen Hilfe zu den Fraterherren kommen läßt. Diese Legende ähnelt trotz einiger Abweichungen zu sehr der Erzählung von der Entwicklung eines anderen Eiflianners, des späteren Pädagogen Sturm. Ein Hauptfehler war die Unterlassung eingehender Analysen einzelner Begriffe durch alle Schriften des Kusanus hindurch, wobei die Vorgeschichte der Termini nicht zu kurz kommen darf. Wir bedürfen eines Lexicon Cusanum, wir bedürfen als gediegene Grundlage aller weiteren gedanklichen Analysen zunächst einmal einer wirklich unanfechtbaren allseitigen philologisch-historischen Durchforschung der Philosopheme des Nikolaus von Kues. Uebinger hatte einen vielversprechenden Anfang dazu gemacht. Es blieb dabei.

Nun besitzen wir seit 1920 einen sehr förderlichen Ausgangspunkt zu Einzeluntersuchungen in dem vortrefflichen Werke von Edmond Vansteenberghe, „*Le Cardinal Nicolas de Cues*“ (1401—1464). Paris (XIX u. 507). Der Untertitel: „L'action und La pensée“ gibt die Grundeinteilung. Besser wäre gewesen: „Sein Leben — sein Denken“, mag es auch weniger logisch sein, denn S. 1—224 sind eben nichts anderes als eine Biographie alten Stils; das Leben eines Menschen ist aber doch nicht mit seinem Handeln identisch. Wenigstens Kap. 1: „L'étudiant“ und Kap. 2: „L'humaniste“ stellen uns Nikolaus doch auch als Leidenden vor. Von Kap. 3: „Le programme d'action“ an wird freilich der acteur in den Vordergrund gerückt, ohne daß natürlich auch das historische Geschehen seinen Rang aufgeben kann. Auf die reichen Mitteilungen des ersten Teils, der ein Bild des Kusaners als eines bedeutenden Kirchenmannes in ausgezeichneter Form herausarbeitet, sei nur nachdrücklichst aufmerksam gemacht. Die Teilnahme an Konzilien, die Tätigkeit als Gesandter, das Eintreten des „Herkules“ der Eugenianer“ für das Papsttum werden ausführlich behandelt. Wir hören von der hussitischen Häresie und der Türkengefahr. Gleich drei Kapitel gelten dem „Bischof von Brixen“, den mir einmal in Brixen ein dortiger älterer Geistlicher als „Wirkkopf“ bezeichnete. Sehr erwünscht ist „Appendix III.“: Itinéraire et principaux actes de Cusa au cours de sa grande légation (483—490). Leider wird dieser Anhang nicht durch ein umfassendes Ortsnamenregister ergänzt und erläutert. Ein Ergebnis des biographischen Teils ist: Das Aktenstudium wird für Nikolaus noch viel bringen müssen, was hier nicht verzeichnet ist. Man erwartet doch Genaueres über die Form der Akti-

vität des Mosellaners in den einzelnen Fällen. So z. B. erfahren wir über die Beteiligung unseres Helden am sog. Aschaffener Konkordat nur wenig mehr, als schon der alte Schlosser angab. Und wo ist der Ausweis für diese Beteiligung? Schade, daß auch der sonst so gründliche Vansteenberghe die liebenswürdige westliche Mode mitmacht, Eigennamen lässig zu schreiben: S. 59 lesen wir „St. Go war“, S. 58 u. 86 Münsterme in feld, was im 16. Jahrhundert anging, aber heute nicht mehr. Was unter dem „désastre de Grünwald“ S. 48 zu verstehen ist, wird manchem rätselhaft sein. Gefreut hat es mich, daß auch Vansteenberghe die Erzählung von der Behandlung des jungen Krebs durch den Vater für Legende nimmt. Der zweite Teil „La pensée“ (235—463) reiht die Kapitel: „Le savant, Le philosophe, Principe et méthode de la philosophie cusienne, Dieu, Dieu et le monde, La genèse du monde et la Providence, Les creatures, L’ascension du monde vers Dieu, Le Médiateur, Les sources de la pensée cusienne, L’originalité de Nikolaus de Cues, Son influence, La physiognomie morale de Nicolas de Cues an einander und findet seine Ergänzung im Anhang I: Les oeuvres de Nicolas de Cues (465—474) und Anhang II: Les sermons de Nicolas de Cues (475—482). Vansteenberghe zieht hier einen großen Umkreis von Werken des Nikolaus, auch De non aliud, De beryllo, die „Sermonen“, heran, eine geschickte Auswahl von Stellen gebend und die bisherigen Ausleger kurz würdigend. Eingehende Analysen einzelner Schriften und ausführliche Aufhellung einzelner Begriffe konnte er bei der Anlage seines Werkes uns nicht schenken. Es ist Schicksal und Verdienst solcher Zusammenfassungen, daß sie ihren eigenen Tod herbeiführen. Wenn Vansteenberghe wirkt — und das soll er —, so wird in 50—60 Jahren ein neuer „Nikolaus von Cues“ geschrieben werden müssen. Der politische Denker Nikolaus muß aber dabei noch mehr zur Geltung kommen als in diesem Buche, das wohl von seinem Einfluß auf Leibniz und Görres weiß, aber die Linie Nikolaus—Leibniz—Görres nicht auszieht.

Zu den bibliographischen Bemerkungen über Ausgaben der Werke des Mosellaners gestatte ich mir beizufügen, daß die Bonner Universitätsbibliothek, wie ich dem Zettelkatalog entnehme, besitzt 1) die Ausgabe der Opuscula varia von Martin Flach in zwei Exemplaren, und zwar das eine mit handschriftlichen Bemerkungen von Joh. Pitter vom Jahre 1497, 2) die Ausgabe von Jacques Lefèvre von 1514 ex officina Ascensiana. Paris 1514, 3) die der Concordantia catholica von 1566, 4) die De coniecturis von 1700 (Pain) mit Uebersetzung von M. Stephan Baluze (1678), 5) den Dialogus von der Uebereinstimmung oder Einheit des Glaubens, mit Zusatz von Lam. Semler, Leipzig (Beer) 1787, 6) De donatione Constantini zweimal, darunter vom Jahre 1535. 7) De staticis experimentis fragmentum 1543 ff.¹⁾ Die Uebersetzung, die Alexander Schmid von

¹⁾ Da findet sich auch von einem P. Nicolaus Cusanus S. J. eine „Christliche Zuchtschule“ Luzern 1645.

De docta ignorantia unter dem Titel „Vom Wissen des Nichtwissens“ (Hellerau, J. Hegner, 1919, 151 S.) lieferte, konnte Vansteenberghé noch nicht mit aufführen.

Noch nicht von Vansteenberghé angeregt sind die Dissertationen von Christine Overbach und von Joseph Lenz.

Christine Overbach gibt den Auftakt zu schärferen Begriffsanalysen mit der Bonner Dissertation vom 3. Mai 1923 (vorgelegt am 12. Mai 1920), die nur als Maschinenschrift-Exemplar vorhanden ist. (161 S.) Ihr Titel lautet: „*Der Intuitionsbegriff bei Nikolaus Cusanus und seine Auswirkung bei Giordano Bruno*“. Die Verfasserin unterscheidet 3 Richtungen, nach welchen die begrifflichen Bestimmungen von Intuition gehen. Eine von Aristoteles ausgehende, die unter „Anschauung“ vorwiegend die „sinnliche Anschauung“ versteht, eine, die von Platon her stammt, wo unter dem Worte eine intellektuelle Erfassung verstanden wird, und eine von Plotin ausgehende, die einerseits sich darunter eine intellektuelle Anschauung denkt, andererseits aber auch eine mystische (Laros). Angesichts dieser Tatsache ist die Overbach'sche Arbeit auch für die Geschichte der Mystik von Bedeutung.

Nach einer kursorischen, wenig originalen Skizze der Entwicklung bis auf Gerson, der merkwürdige Aehnlichkeiten mit Nikolaus hat, handelt Overbach zunächst über den Ursprung und Umfang des Intuitionsbegriffes beim Kueser (24—34). Wir erfahren das Bekannte über sensus, ratio (Widerspruchsgesetz), intellectus (oft mens). Sodann versucht sie die Entwicklungsstadien des Begriffsinhaltes aufzuhellen (35—59.) Die Entwicklung gehe, wie natürlich, mit der Entwicklung seiner Gotteslehre Hand in Hand. In De doct. ign. u. De coniect. stehe die mystisch-spekulative Deutung im Vordergrund; das begrifflich nicht Faßbare werde durch Ueberbegriffe eingefangen, d. h. durch Termini, die keinen mit sich unverträglichen Gegensatz haben (con. 18),

In De filiatione Dei entwickle N. eine über die spekulative Intuition hinausgehende Stufe des intuitiven Erkennens, die der rein mystischen Gotteskindschaft (= theosis. Vergl. Scot. Eriug. Divis. nat. V 8), an Glauben gebunden, eigentlich über alle Intuition hinausgehend (Fil. 65). Sie ist Ausräumung aller Andersheit und Verschiedenheit, Zurückführung der Alldinge in die Einheit, zugleich Ueberströmen des Einen in die Alldinge; sie schaut auch die Zeitdinge, aber nicht in unbeständiger Sukzession, sondern in unteilbarer Präsenz (Fil. 67, 69). In De visione Dei stellt Nikolaus die mystische Anschauung heraus, insofern sie hienieden erreicht werden kann. Der Inhalt der mystischen Anschauung ist nicht in Ueberbegriffe einzufangen, nicht sprachlich formulierbar. Eine Umgestaltung des Begriffs der mystischen Anschauung geschieht, indem anstelle der Tendenz: Fort von dem Endlichen die neue tritt: Durch das Endliche zum Unendlichen. Angebahnt durch das Gespräch „über

die Weisheit“, wurde sie im Gespräch „über das wirkliche Können“ entfaltet, kritisch untersucht in der Schrift „über das Suchen nach Weisheit“, vollendet durch das Zwiegespräch „über die Krone der Erkenntnis.“ So Overbach mit Uebinger. Anstelle der Unbegreiflichkeit tritt das positive Können. Jetzt bildet das begriffliche, aus der sinnlichen Erkenntnis gewonnene Wissen den Uebergang zur mystischen Anschauung. Früher Eintreten in die Finsternis, jetzt in helleres Licht. Die Unmöglichkeit der sprachlichen Formulierung bleibt. Trotz jenem Wandel wird, so führt Overbach in dem Abschnitt „Die Intuition als bloß approximative Erkenntnis“ (59—72) aus, das Prinzip der *docta ignorantia* nicht aufgegeben (Overbach 66—70). Den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Prinzip der *docta ignorantia* von der Unfaßbarkeit Gottes und dann der *Filiatio*, als eines präzisen Erfassens der höchsten Wahrheit, Gott, löst Nikolaus durch eine Unterscheidung. Die Theophanie ist nicht Gott in seinem Ansich, in seiner inneren aktuellen Vollkommenheit, sondern nur ein „modus“ der Gottheit, durch den er dem Intellekt in *aeterna vita communicabilis existit* (Fil. 66 b). Unerreichbar ist die Präzision der Wahrheit infolge der Notwendigkeit unserer irdisch-menschlichen Natur (70). In einem Abschnitt: Das Wesen der Intuition (72—79) gibt Overbach, nachdem sie uns den mathematischen Charakter der Philosophie des Kusaners und die symbolische Bedeutung der Vierzahl für die Erkenntnis des menschlichen Geistes eingepägt, die Lehre von den vier Stufen der Erkenntnis wieder. Die *simplicitas* der *intellectio*, die Beziehung zum christlichen Logos tritt hervor. Im Abschnitt V: „Der Begriff der mystischen Anschauung der Gotteskindschaft“ (79—83), wo das christliche Element dieses Philosophemas deutlicher sichtbar wird, wird zuerst der empirische Aufstieg zur *Filiatio* mit seiner starken Gefühlsbegleitung (Verlangen, Liebe) geschildert und dann die pantheistische Deutung der *Deificatio* geschickt zurückgewiesen, nicht ohne daß die Uebertreibungen anerkannt werden (84—99). Endlich wird das Verhältnis der Gotteskindschaft zu den übrigen Erkenntnisstufen deutlicher gemacht.

In einem dritten Teil beweist Chr. Overbach, daß Giordano Bruno die *Termini sensus, ratio, intellectus* und manche nähere Bestimmung, ferner (freilich ziemlich obenhin) die Idee der *aenigmatischen Erkenntnis* übernimmt, u. a. m.; jedoch sieht der Leser sofort auch Unterschiede, die die Verfasserin nicht hervorhebt. Auch bei Bruno ist die Auffassung der Intuition durch arithmetische Spekulationen bedingt. Die „Einheit“ wird mächtig akzentuiert, die *simplicitas* des *intuitus* ergibt sich. Das Prinzip von der *coincidentia oppositorum* wird entlehnt, ebenso das Spielen mit mathematischen Symbolen und Analogien, die Betonung der *minima* und *maxima* in den *contraria* und *opposita* (123). Das *Possest* kommt in moderner Form wieder. Aber „Bruno geht über Kusanus hinaus, indem er das Zusammenfallen der Gegensätze in der unendlichen

Einheit auf das Universum“ überträgt (125). Dem intellectus ordnet Bruno jedoch die mens über, die *simplici intuitu absque ullo discursu praecedente vel concomitante vel numero vel distractione omnia comprehendit et proportionatur speculo cum vivo tum plano* (Met. 438). Der Unterschied gegen den Intellekt läßt sich so fassen: Zwischen ratio und intellectus besteht ein gewisser Parallelismus und ein teleologisches Verhältnis. Die ratio ist diskursiv und begreift durch argumentatio, der Intellekt empfängt *simplici intuitu* und besitzt so. Die intellektuelle Erkenntnis ist das Ziel des rationalen Denkens. Eine solche Parallelität und diese Hinordnung wird für die mens gelegnet. Der Intellekt ist unvollkommener; er braucht noch Auseinanderreißen in zeitlicher und „veränderungsmäßiger“ Hinsicht, schließt die Zweiheit von Subjekt und Objekt ein, und dergl. Die mens schaut ganz in einem Akte, umfaßt Innen- und Außenseite als Individuum zugleich, ist lebensvoll, ein Spiegel, bei dem Spiegel, Bilder und Inhalt eines sind (439).

Auch die absolute Intelligenz hat solche Wesensschau. So die Metaphysik. Die Schrift *Degli eroici furori* ergänzt das durch psychologische und metaphysische Bestimmungen, die sich auf den Begriff des intellectus universalis gründen (132). Das ästhetische Moment setzt sich durch. Bruno sei, so meint die Verfasserin, Theist (133—145 ff.) Doch trete in seiner Gesamtauffassung „das pantheistische (!) Element des Theismus stark hervor“ (133). Ein sonderbarer Ausdruck! (Der Ausdruck „einfaches Licht“ ist interessant, weil eine Parallele bei Fichte besteht.) „Der empirische Aufstieg zur mentalen Anschauung“ wird von Chr. Overbach auch bei Bruno genauer geschildert. In dem Abschnitt: „Die mentale Anschauung als unvollkommenes Erfassen der Wahrheit“ (153—159) hören wir zuerst von dem Terminus „comprehensio“; im eigentlichen Sinn bedeutet er das innere (totale) Umfassen der Totalität des Seins in unmittelbarer Präsenz des Objektes. Die *comprehensio* gibt alles in allem. Sie kommt nur der absoluten Intelligenz zu, der göttlichen Intelligenz; unerreichbar bleibt sie für die immanente universelle göttliche Intelligenz, die im Individuum durch die mens erkannt. Für die menschliche mens ist die Wahrheit vielleicht *atingibilis*, aber nicht *comprehensibilis*. Auch nach Bruno stellen sich Begleitgefühle zur Intuition ein, Sättigung, Seligkeit.

In einem allzukurzen Vergleich (160—161) betrachtet Chr. Overbach die mens Brunos als Parallele zu des Nikolaus *filiatio Dei*. In der metaphysischen Bestimmung der Intuition ergeben sich wesentliche Differenzen zwischen beiden Autoren, die darin begründet sind, daß bei Bruno das „pantheistische Element des Theismus“ stärker hervortritt: Die *Filiatio* ist Aktuierung eines Seelenvermögens durch den Logos, die mens das Erkennen eines immanenten göttlichen Prinzips, des *intellectus universalis* im individuellen Ich. Der empirische Aufstieg zur mystischen Anschauung stellt sich bei Cusanus als ein intellektuell-ethischer dar; er geht auf

Weltflucht, hat Beziehung zum historischen Christus. Die Mystik Brunos ist ästhetisch, weltbejahend, heroisch (also Christus wird durch den Heros ersetzt). Die beiden Autoren stimmen darin überein, daß die Intuition nicht ein Erfassen der Wahrheit an sich sei, nicht ein unmittelbares Schauen des Absoluten. Die Annahme, daß nur im unendlichen Erkenntnisprozeß eine Annäherung an die absolute Wahrheit erreicht werde, suchen beide Autoren im Hinblick auf den Glückseligkeitstrieb zu rechtfertigen. Das Individual-Ich bleibt nach beiden unversehrt, sowohl bei der Aktuierung eines auf Vergottung angelegten Vermögens durch die Einstrahlung des Logos als auch durch die immanente Tätigkeit des intellectus universalis, von dem Bruno eben das transzendente göttliche Prinzip unterscheidet.

Die Dissertation hat gewiß einen wertvollen Beitrag zur Ideengeschichte gebracht und hätte in den späteren Arbeiten nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Wenn auch die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede nicht immer scharf genug herausmodelliert sind, s. z. B. comprehensio incomprehensibilis bei Nikolaus, so sieht jeder irgendwie kundige Leser leicht das für seine wissenschaftlichen Zwecke Nützliche. So wird man jetzt, was die Verfasserin unterließ, dem so stark verschiedenen Intuitionsbegriff des Wilhelm von Occam mit mehr Erfolg nachgehen können. Auch ein Vergleich mit Joseph Königs Buch „Der Begriff der Intuition“ (Halle 1926), der von der alten Zeit nichts zu wissen scheint, wird manches lehren. Chr. Overbach gibt jedesmal recht nützliche terminologische Winke und Zusammenstellungen. Mit Scotus Eriugena sind mehrfach Vergleiche angestellt (44, 51, 68, 96, 97). Seite 146 ff. findet sich ein Vergleich zwischen einer Lehre Brunos und Averroës' Lehre von intellectus potentiae und intellectus agens. Mit der sogleich zu besprechenden Schrift von Lenz berührt sich Chr. Overbach, wenn sie S. 40 übersetzt: „Gott ist alles, was sein kann“, und S. 42 das Besondere bringt, daß Gott nach Nikolaus zumeist auf die Art Licht ist, daß er es (gleichzeitig) zumindest ist (Doct. ign. I. 4). Die mit der mystischen Gottesanschauung verbundene Seligkeit wird 68 ff. herausgestellt. Jedesmal sucht Chr. Overbach auch zu erweisen, daß „Wesensschau“ vorliegt. Den Unterschied zwischen Nikolaus und Bruno möchte ich auf Grund der Nachweise der Verfasserin dahin bestimmen: 1) Die Welt erscheint bei Nikolaus, der selbst die mathematischen Objekte mit Vorliebe in Bewegung sieht, wesentlich als etwas, was in unausgesetzter Bewegung (Veränderung) begriffen ist (daher auch seine Astronomie); bei Bruno mehr als ruhend. Hierin steht Bruno schon dem Spinoza nahe. 2) Bei Nikolaus fällt der Hauptton in der Wirklichkeitsbetrachtung auf das „Jenseits“, im Sinne des Göttlichen, bei Bruno auf das Diesseits. Das Vordringen zu Gott vom Diesseits vermittelt der Diesseitsdurchleuchtung hat bei Bruno gegenüber dem Mittelalter und der Renaissance (z. B. Nikolaus, Trithemius) die Vorhand. Bruno ist fast

heidnisch. 3. Nikolaus sieht mit dem Mittelalter und wie Trithemius mehr auf die Vorbereitung der Gottschauung durch Akte der christlichen Läuterung und auf den Akt der Liebe, also auf das Subjektive, Bruno mehr auf das Schöne, also auf das Objekt, das die Liebe reizt. Auch hierdurch wird der mystische Gehalt stark vermindert.

Die Arbeit von Chr. Overbach beweist mir von neuem, daß das von Kühlenbeck in der Hauptsache nur behauptungsweise in Angriff genommene Thema: „Nikolaus von Kues und Spinoza“ endlich einmal bis aufs Einzelne durchgeführt werden muß. Aus der christlichen Gotteskindschaft wird unter den Händen Spinozas eine neu-heidnische Gottesknechtschaft mit sozialem Einschlag, aus der *facies* Gottes selbst bei Spinoza die *facies totius universi*, aus dem jenseitigen Modus des Nikolaus der ganz und gar durch Gott genotwendigte diesseitige Modus Spinozas. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Weg unmittelbar von Nikolaus zu Spinoza führt. Nur hätte Tjtze de Boer in seiner hochinteressanten Abhandlung: *Maimonides en Spinoza*. Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde 63, A 2, Amsterdam 1927, in der er sich gegen Lion Roths Versuch wendet, Spinoza von Maimonides abhängig zu machen, und selbst auf Beeinflussung durch antitrinitarische christliche Theologen schließt, den Kueser nicht einfach ganz außer Betracht lassen sollen.

(Fortsetzung folgt).